

Антология украинской мысли

**Сильвестр Сильвестрович
Гогоцкий**

СОЧИНЕНИЯ

в шести томах

Т. 2

Философский лексикон

Г, Д, Е, Ж, З, И

Киев, НПУ им. М. Драгоманова
Мелитополь, МГПУ им. Б. Хмельницкого

УДК 141.(477)
ББК 83.3(4Укр)
Г 57

Серия основана в 2007 г.

Редколлегия серии «Антология украинской мысли»

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

Редакторы издания Н. Г. Мозговая, А. Г. Волков,
автор вступительной статьи Г. А. Поперечная.

Г 57 Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий. Сочинения: в 6 т. /
ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г. А. — Киев:
НПУ им. М. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2015.
— (Серия «Антология украинской мысли»).

ISBN 978-617-7346-04-2 (полное издание)

Т. 2.: Философский лексикон. Т.2. — 2015. — 629 с.

ISBN 978-617-7346-05-9 (том 2)

Творческое наследие Сильвестра Сильвестровича Гогоцкого (1813-1889), одного из самых ярких представителей Киевской духовно-академической школы XIX века, состоит из более чем пятидесяти сочинений. Но, бесспорно, главным трудом мыслителя, равно как и его заслугой перед отечественной философской мыслью, есть «Философский лексикон», созданию которого он посвятил более полутора десятка лет — с 1857 по 1873 г.г. Во второй том «Философского лексикона» С.С. Гогоцкого вошло более ста семидесяти категорий философско-религиозного и психолого-педагогического характера. Многие из них не встречаются в позднейших справочных изданиях, но остаются актуальными и по сей день. Настоящее издание предоставляет современному читателю уникальную возможность познакомиться с процессом выработки и усовершенствования философского понятийного аппарата, восстановить направление и основные моменты развития отечественной философской мысли.

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

УДК 141.(477)

ББК 83.3(4Укр)

ISBN 978-617-7346-04-2 (полное издание)

ISBN 978-617-7346-05-9 (том 2)

© Гогоцкий С.С., 2015.

© Поперечная Г. А.,
вступительная статья, 2015.

ИСТОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА С.С. ГОГОЦКОГО

Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий родился 5 (17) января 1813 года в Каменце-Подольске в семье священника. Сильвестр Григорьевич Гогоцкий, отец мыслителя, принадлежал к высокообразованному украинскому духовенству. После обучения в Шаргородской семинарии он продолжил образование в Киево-Могилянской академии, затем два года преподавал в ней древнееврейский язык. В Каменце-Подольске он совмещал должность протоиерея Свято-Успенского кафедрального собора с должностью профессора словесности местной семинарии. Несмотря на занятость, Сильвестр Григорьевич лично занимался начальным образованием своих детей. Помимо религиозного и морального воспитания, он уделял большое внимание развитию умственных и творческих способностей своих детей, обучая их не только необходимым дисциплинам, но также рисованию и игре на скрипке. Позже философ с благодарностью вспоминал об этом и подчеркивал значение подобных занятий в жизни человека. Именно в детские годы был заложен фундамент той поразительной целеустремленности, настойчивости, решительности и трудолюбия будущего мыслителя. Педагогический талант отца, способности и старания сына показали прекрасный результат: в Каменец-Подольское духовное училище (в 1821 году) он был зачислен сразу во второй класс.

По окончании училища в 1827 году, будущий философ поступил в Каменец-Подольскую духовную семинарию, известную на то время хорошей богословской, философской и филологической подготовкой. О ее высоком уровне свидетельствует тот факт, что в юношеские годы Гогоцкий не только увлекался чтением римских поэтов, но и писал стихотворения на латыни. Глубокое знание древних языков и литературы, заложенное в семинарии, помогло ему не только в получении высшего образования, но и в защите докторской диссертации. В 1833 году его, в числе четырех лучших выпускников семинарии, направили для продолжения образования в Петербургскую духовную академию. Но, мотивируя состоянием здоровья, Сильвестр Сильвестрович попросил разрешения учиться в Киевской духовной академии. Обучение в КДА (1833-1837 гг.) сыграло важную роль в становлении его как ученого: оно способствовало не только расширению и углублению знаний, полученных в семинарии, но и формированию сознательной философской позиции. Как известно, в академии особенное внимание уделялось изучению таких предметов, как история философии, логика, психология, метафизика, нравственная философия. Огромная заслуга в этом принадлежит профессору философии

И.Скворцову, воспитавшему не одного выдающего мыслителя. Кроме Гогоцкого, к числу последних принадлежали В.Н. Карпов, О.М. Новицкий, Й.Г. Михневич. Усердие наставника, глубокое осознание им необходимости исполнения своих обязанностей, ответственность в соединении с методичностью и требовательностью способствовали развитию у его подопечных критического и самостоятельного мышления.

Закончив академию по первому разряду, Гогоцкий был оставлен в ней для преподавательской работы. Исходя из потребностей учебного процесса, ему было поручено преподавание сначала польского, а затем и немецкого языка. Через несколько месяцев, за диссертацию «Критическое обозрение учения римской церкви о видимой главе церкви» (выдержавшую позже несколько изданий), Священный Синод утвердил его в степени магистра богословия и словесных наук.

Казалось, что все складывается отлично и что удача сопутствует молодому ученому. Однако научная карьера С.С. Гогоцкого была достаточно сложной. Только через пять лет после окончания академии он смог заняться любимым предметом — философией. В 1842 году Сильвестр Сильвестрович отказывается от духовного звания, его переводят бакалавром философских наук. В этом же году он начинает преподавательскую работу в Университете св. Владимира, где, по приглашению О. Новицкого, читает лекции по эстетике. Однако для преподавания философии в университете ему пришлось пройти целый ряд препятствий, какие не встречались ни одному из отечественных философов. Об этом вспоминает Д. Поспехов, один из его учеников: «...Получение докторской степени сопряжено было для С.С. с такими трудностями, с какими оно, кажется, никогда, ни прежде, ни после, не было соединено. Обыкновенно для этого требовалось и требуется только представление докторской диссертации и ее публичная защита, устное же и письменное испытание полагается только при соискании ученой степени магистра, и производится обыкновенно большей частью на русском языке, и никогда на одном латинском. Да и требование, чтобы степень доктора философии соединена была непременно со степенью доктора древней филологии в наших университетах необычно и как будто нарочно придумано было для того, чтобы вовсе не было у нас докторов философии и древней филологии, как то и вышло»¹. Согласно новым правилам, чтобы занять философскую кафедру, необходимо было стать сначала кандидатом философского отделения, затем магистром и лишь тогда претендовать на защиту докторской диссертации. Все это сопровождалось

¹ Поспехов Д.В. Пятидесятилетие ученой деятельности бывшего профессора Киевской духовной академии и Университета св. Владимира С.С. Гогоцкого / Д.В. Поспехов // Труды КДА. – 1887. – Кн. 12. – С.7.

сдачей достаточно большого количества экзаменов, несмотря на то, что Гогоцкий уже был магистром богословия и бакалавром философских наук. Проявляя необыкновенное упорство и целеустремленность, он успешно сдает экзамены по политэкономии, статистике и славянским языкам, благодаря чему становится кандидатом 1-го отделения философского факультета, а в 1847 году, после защиты магистерской диссертации «О характере философии средних веков», получает степень магистра. С 1848 года Сильвестр Сильвестрович — доцент кафедры философии Университета св. Владимира. Ему поручено преподавание новой и нравоучительной философии. С марта этого же года он становится экстраординарным профессором по классу философских наук с правом присутствовать в академической конференции. Одновременно в качестве профессора Гогоцкий преподает философию в академии, а с октября 1850 года становится ординарным профессором КДА. Наконец, за защиту докторской диссертации «Диалектическая система Гегеля, ее достоинства и недостатки» ему была присвоена степень доктора философии и древней филологии (утверждение состоялось 20 декабря 1850 года). Но, как известно, с декабря того же года начал действовать указ, согласно которому в высших учебных заведениях курс философии ограничивался логикой и психологией, а их преподавание возложено на профессоров духовных академий. Гогоцкому пришлось перейти на работу в цензурный комитет. Но, к счастью, проработал он здесь недолго: 6 апреля 1851 года его избрали ординарным профессором по кафедре педагогики Университета св. Владимира. С этого времени и в последующие 35 лет он преподает здесь педагогику, психологию, логику, историю философии. По истечении запрета на философию Сильвестр Сильвестрович, кроме педагогики, возлагает на себя и обязанности преподавателя философии. С июня 1862 до октября 1863 года Гогоцкий — декан историко-филологического факультета. В ноябре 1867 года он уволен со службы по выслуге лет, что фактически означало выход на пенсию. Но желание трудиться и заниматься любимым делом, усиленное сознанием полезности и необходимости своего труда, побуждали его к продолжению научно-преподавательской деятельности. Кроме того, из-за десятилетнего запрещения преподавания философии, в высшем образовании стала серьезно ощутимой нехватка ее преподавателей: в Киевском университете Гогоцкого было просто нечем заменить. Таким образом, выход ученого на пенсию был чисто формальным: еще несколько раз (в 1869, 1874, 1879 г.г.) он назначался ординарным профессором кафедры философии. В 1871 г., по избранию Совета университета, его утверждают членом попечительского совета по педагогике, а в 1877 г. присваивают звание заслуженного профессора.

Профессорско-преподавательскую деятельность философ умело совмещал с организационно-общественной работой. Он был организатором и одним из основателей публичной библиотеки в Киеве, много сделал для становления высшего и среднего образования. Как сторонник распространения женского образования, принимал активное участие в организации Высших женских курсов в Киеве, преподавал там педагогику и психологию, а с 1878 по 1880 г.г. возглавлял педагогический совет этого учебного заведения. Кроме этого Гогоцкий преподавал историю в кадетском корпусе и частный курс психологии для воспитателей военной гимназии. В 1886 г. мыслитель окончательно вышел на пенсию по состоянию здоровья. Но, прекратив чтение лекций, он не прекратил научной деятельности, продолжая готовить к изданию новые труды. В 1887 году его избрали почетным членом Совета Киевской духовной академии. В общей сложности научно-педагогическому труду он отдал почти 50 лет (с 1837 по 1886 г.).

Помимо ученых степеней, Гогоцкий был возведен в чин коллежского асессора (15 декабря 1839 г.), затем статского советника (23 августа 1850 г.) и действительного статского советника (23 декабря 1866 г.). За многолетний плодотворный труд был награжден орденами: Станислава 1-й и 2-й степени; св. Анны 1-й и 2-й степени; св. Владимира 3-й степени, знаком отличия за 40 лет безупречной службы.

Был женат на Евдокии Ивановне Ходуновой, активной общественно-культурной деятельнице. Последние свои годы провел в собственной усадьбе в селе Некраши под Киевом. Умер Сильвестр Сильвестрович 29 июня (11 июля) 1889 года, похоронен на кладбище Выдубицкого монастыря.

Творчество Гогоцкого достаточно высоко оценено в историко-философских исследованиях Г. Шпета, В.Зеньковского, Д.Чижевского и др. Так, упрекая духовно-академическую философию в приспособленности, отсутствии самостоятельной мысли, смелых и ясных очертаний, Шпет отмечает, что именно «Гогоцкий первый делает попытку сознательно выйти из этого состояния философского покоя»¹. И дальше: «Принципиальная самостоятельность философии и независимая методичность, при несомненной связи постановок вопросов с общими требованиями времени, — это такое понимание, которое выгодно отличает Гогоцкого от его предшественников. В его подходе к делу — новый тон и новый способ держать философскую речь»². Благодаря Гогоцкому, подчеркивает исследователь, «философия наша пошла верным путем»³.

¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии / Шпет Г. Г. // Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 218.

² Там же. — С. 219.

³ Там же. — С. 266.

Ради объективности нельзя не упомянуть, что С.С. Гогоцкий — один из тех представителей украинской интеллигенции, которые поддерживали официальную политику царизма, в том числе и русификацию. В связи с этим он неоднозначно воспринимается в истории отечественной философии. Конечно, такая позиция не вызывает восхищения, но и не может стать главным фокусом оценки его богатого и разностороннего наследия. К прошлому необходимо относиться не только критически, но и опосредованно. Следуя замечанию Спинозы «не плакать, не смеяться, не проклинать, а понимать», постараемся не делать поверхностных выводов. Исходя из сложной и неоднозначной ситуации, в которой оказалась украинская интеллигенция прошлого столетия, попытаемся понять, что для этого мыслителя на первом месте всегда оставалось ревностное исполнение своих обязанностей и служение отечеству.

Творческое наследие мыслителя — одно из самых обширных среди представителей КДА. Оно насчитывает более 50 названий и включает работы различного направления: религиозного, философского, педагогического, психологического, а также публицистического. Но, бесспорно, его главной заслугой перед отечественной философией есть создание «Философского лексикона» в четырех томах — первой отечественной философской энциклопедии. До этого единственными справочными изданиями были «История философских систем по иностранным руководствам, составленная А. Галичем» в двух книгах (Спб., 1818 — 1819) и его же «Лексикон философских предметов» (Спб., 1845). В первом из них автор, придерживаясь традиционного на то время деления историко-философского процесса на три части — античность, Средневековье и Новое время, попытался изложить взгляды наиболее влиятельных в эти времена направлений и их представителей. Помимо обширной библиографии на немецком, латинском, английском и французском языках, эта работа включала и раздел под названием «Опыт философского словаря». Но в целом она носила компилятивный и несамостоятельный характер. Что касается второй работы Галича — «Лексикона», то она осталась незаконченной (был издан только первый том), а выбор терминов и содержание ее статей в основном отображали точки зрения Канта и Шеллинга, что опять-таки свидетельствовало о несамостоятельности автора. Таким образом, проблема создания полноценного философского справочника оставалась открытой. Гогоцкий одним из первых ощутил необходимость ее решения и, несмотря на неблагоприятные для философии обстоятельства, принялся за его осуществление. Издание первой в России философской энциклопедии длилось более полутора десятка лет — с 1857 по 1873 год. Отмечая, что в «Философском лексиконе» отражается, прежде всего, мировоззрение его автора, Н.Г.Мозговая подчеркивает, что форма изложения мысли-

телем материала (справочник) выбрана им не случайно, так как большей степенью отвечала потребностям педагогическим, а не научным¹.

В отличие от «Лексикона» Галича, «Философский лексикон» Гогоцкого содержит обширный философский материал, много познавательных и интересных моментов, в нем ощущается самостоятельность мышления автора и его авторская позиция. Это ярко проявляется в отношении к ключевым фигурам историко-философского процесса, в частности, к представителям немецкой классической философии, восприятию им идей эмпиризма и материализма. Бросается в глаза его глубокое знание первоисточников, знакомство с идеями и процессами современной ему философии.

Отзывы на «Философский лексикон» были различными: от положительных (В. Карпов), сдержанных (М. Катков), до резко отрицательных (М. Антонович, Д. Писарев). Хотя причина негативного отношения двух последних к труду Гогоцкого вполне понятна, принимая во внимание противостояние и особенности «борьбы» материализма с идеализмом в России XIX века. Точно так же нельзя признать объективной характеристику взглядов мыслителя и его главного сочинения в марксистско-ленинской философии: «Философский лексикон» Гогоцкого (т.1-4, 1857-1873) — одна из первых попыток создания в России философского словаря, обесцененная крайней религиозно-идеалистической тенденциозностью и компилятивностью»². В последние десятилетия наблюдается изменение отношения и определенный интерес к творческому наследию Гогоцкого и его главному труду. Вот как отзываясь о нем современный российский исследователь А. Шевцов: «Несмотря на запрет философии, Сильвестр Сильвестрович решается издать то, что сопоставимо с существованием целых философских кафедр — философскую энциклопедию, способную поддерживать интерес и определенный уровень знаний о философии даже в отсутствие ее преподавания»³. В.Д.Исаев и В.И.Ильченко, стараниями которых осуществлено современное отечественное издание избранных сочинений Гогоцкого, сравнивают его «Философский лексикон» со словарем Даля: «Как для русского языка и русской литературы послужил и продолжает служить твердым и плодотворным фундаментом «Толковый словарь живого великорусского языка» Владимира Даля, так и для становящейся русской философией стало прочным основанием фундаментальное творение

¹ Мозгова Н.Г. Київська духовна академія, 1819 – 1920: Філософський спадок // Н.Г. Мозгова. – К.: Книга, 2004. – С. 179.

² Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1960. – С. 378. – (Энциклопедии. Словари. Справочники; Т.1).

³ Шевцов А.А. Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий / А.А.Шевцов // С.С. Гогоцкий. Философский словарь. – Санкт-Петербург: Роща Академии, 2009. – С. 5.

С.С. Гогоцкого. «Философский лексикон» открыл дверь в философский мир нескольким поколениям русских философов»¹.

Некоторые оппоненты Гогоцкого упрекали его в том, что «Философский лексикон» представляет собой не что иное, как компиляцию «Словаря философских наук» немецкого мыслителя Адольфа Франка. Принимая во внимание, что это был, по существу, первый опыт создания научного труда такого типа, логично согласиться, что его автор руководствовался определенным образцом, но, бесспорно, такое руководство нельзя назвать компиляцией. С другой стороны, в «Лексиконе» чувствуется влияние немецкой философии вообще. Это не удивительно, потому что с конца XVIII столетия она становится своеобразным «локомотивом» всей европейской философии. По этому поводу французский философ Франсуа Везен писал: «...создается впечатление, что с конца XVIII века философия избрала себе местом жительства Германию и что для нас, занимающихся философией, стало необходимо ориентироваться на Германию, учить немецкий язык и изучать, в первую очередь, немецких философов. Во Франции, точно так же и в Англии, в Италии или России, философии не остается другого выбора, кроме как безоговорочно открыться немецкой философии, пойти в ее школу, тем же манером, как в античности римляне шли в греческую школу»².

Значительная часть наследия Гогоцкого посвящена историко-философской проблематике. Одним из первых в отечественной философии он пытается теоретически обосновать главные принципы изучения историко-философского процесса и использовать их в своих работах. Следуя Гегелю, он выдвигает на первый план требование рассматривать историю философии как историю человеческого разума. Будучи компонентом духовной культуры, она не только тесно связана и отражает образование, науку, религиозные настроения времени, но и оказывает обратное на них влияние. Помимо этого, по мнению ученого, большое значение в историко-философских исследованиях имеет поиск начал главных мыслей философов, их видоизменений и внутренней связи, установление особенностей возникновения философских систем, их значения в развитии идей, связь тех или иных систем с определенным местом и временем. Разделяя гегелевскую периодизацию истории философии, Гогоцкий соглашается и с его положением, что каждая философская эпоха характеризуется отношением, в которое ставит себя

¹ Исаев В.Д., Ильченко В.И. Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий: У истоков традиций религиозной философии / Исаев В.Д., Ильченко В.И. // Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович. Издание в 3-х томах. Т.1. Философия. Богословие. – Луганск: Глобус, 2008. – С.9.

² Франсуа Везен. Философия французская и философия немецкая / Франсуа Везен // Франсуа Везен. Философия французская и философия немецкая. Франсуа Федье. Воображаемое. Власть. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – С. 7.

мыслящий дух к бытию. В связи с этим он детально рассматривает особенности каждого из периодов развития философии, пытается установить их значение в развитии человеческой мысли, показать связь и закономерности трансформации философских идей как составных элементов единого процесса.

Приступая к анализу древнегреческой философии, Гогоцкий указывает на тесную связь философии с жизнью народа, его искусством, системой образования и подчеркивает: «Общий характер философии каждого периода определяется преимущественно положением, в какое ставит себя познающая мысль к предмету познания для достижения сознательной гармонии с ним. Истина, как предмет философии, и состоит в этой гармонии мышления с бытием, вечной действительностью. Судя по положению или отношению, принятому мышлением к предмету познания, возникает такое или другое направление в философии в решении главных ее вопросов»¹. Из двух мнений о происхождении греческой философии — о заимствовании ее от восточных народов и о том, что она — произведение гения греческого народа — Гогоцкий отдает предпочтение второму. Главной ее особенностью он считает отрешенность от преданий и верований (в отличие от восточной философии), свободу и самостоятельность мысли: «На востоке мышление было как-то безотчетно слито с ни на чем не основанными образами представления и внушениями чувства; напротив, под светлым небом Эллады мышление стремится к обладанию истиной, как достоянием своей силы и деятельности... в самостоятельном характере греческой философии выразилось только общее, прирожденное гению греческого народа, самостоятельное богатство внутренних сил»².

Рассматривая этапы развития греческой мысли от ее зарождения и до конца, Гогоцкий анализирует основную проблематику каждого из них, устанавливает их место и значение в историко-философском процессе. Называя натурфилософский период «младенческим», он выделяет в качестве его существенного признака непонимание противоречия между разумным и вещественным началами, их взаимодействием. Первое изменение античной мысли он видит в философии Анаксагора, который попробовал превознести разум над физической природой. Это, по его мнению, служит доказательством осознания невозможности объяснить происхождение мира физическими причинами. Пытаясь показать максимальное напряжение мысли древних греков в учении о бытии, выразить живой диалог между философскими школами, Гогоц-

¹ Гогоцкий С.С. Греческая философия / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. – К., 1861. – Т. 2. – С. 470.

² Там же. – С. 470-471.

кий сопоставляет учения Гераклита, элейцев, Демокрита, демонстрирует точки их соприкосновения и разногласия. Но онтология не единая проблема, привлекающая внимание философа. Его анализ охватывает достаточно широкий спектр идей античных мыслителей, и главным образом тех, которые нашли свое отражение в дальнейшем развитии философской мысли. Так, в нравственных убеждениях Демокрита он видит противодействие эгоистической исключительности греков, считает их такими, что способствовали возникновению в дальнейшем идеи человека и человечества.

Указывая на некоторые верные положения софистов, мыслитель критикует их релятивизм и скептицизм, их нравственную философию за то, что они подрывали объективные всеобщие основы знания и деятельности. Несмотря на это, подчеркивает философ, их деятельность имела и положительное значение, так как способствовала отчетливости понятий, усовершенствованию диалектики и философского языка. Кроме того, противодействуя софистам, греческие мыслители стремились к основательному развитию содержания философии и пытались глубже вникать во внутреннюю природу человека. Историческое значение Сократа Гогоцкий видит в открытии разумно-нравственной природы человека, признании им способности познания истины, стремления к всеобщим законам истины и добра. Главной же заслугой Платона он считает определение идеи общего верховного начала, действующего в природном и нравственном мире. Если Сократ в своем телеологическом взгляде на мир ограничивал значение природы только нашими субъективными целями деятельности, то Платон увидел в физическом и нравственном мире отражение не субъективных, а объективных законов бытия, созерцаемых в области вечных божественных идей, подчеркивает мыслитель. Называя этот период «апогеем греческой философии», он в то же время видит в универсализме систем Платона и Аристотеля причину распада греческой философии на частные направления.

Обращая внимание на элементы теории познания древних греков, Гогоцкий подчеркивает, что в них еще отсутствует сознательное разделение между мыслящим субъектом и объективной истиной. Софисты и скептики, подвергнув сомнению критерии познания, дали греческой философии новое направление, но не внесли ничего существенного и положительно нового. Отмечая стремление к уединенному усовершенствованию в эпоху эллинизма, философ разделяет их призыв к самосовершенствованию, но осуждает их отрешенный, пассивный индивидуализм. По его мнению, самоусовершенствование должно происходить в среде общегития. В духовно-культурной ситуации эллинизма он видит условия, в которых «зарождалось уже новое стремление умов к соединению философии с различными верованиями: это было уже послед-

нее усилие древнего мира — заменить, или, по крайней мере, оживотворить отвлеченную логическую роскошь ума непосредственным созерцанием, верой и чувством»¹.

Значение греческой философии Гогоцкий видит в том, что она, используя все средства образования, постоянно развивала и поддерживала самосознание человека, пробуждала его нравственные силы. Кроме того, она имела огромное влияние на развитие мысли Западной Европы: «Живая, образовательная сила греческой философии обнаружилась потом благотворным влиянием произведений своих великих представителей на образование Западной Европы»². Помимо заслуг, ученый указывает и на ее недостатки: «Занятая преимущественно логическим развитием мысли, она выродилась в софистику, развила страсть к диалектическим словопрениям, резонерству и умственному шарлатанству»³.

Важным шагом в развитии человеческой мысли был отход средневековыми мыслителями от видимого ограниченного порядка вещей, осознания противоположности между мыслью и предметом. В отличие от античной философии, подчеркивает ученый, философия христианских времен «не ограничивает истины и бытия насущным порядком вещей, находит дисгармонию между требованиями духа и влечениями естества, и, не останавливаясь на непосредственном доверии к соответствию между мышлением и вечной действительностью, ищет ему новых сознательных оснований»⁴. Но, сумев выйти на новый уровень мышления, эта философия не была самостоятельной, так как заимствовала свое содержание у христианского вероучения. Имея служебное значение, она видела свою задачу, прежде всего, в подготовке к богословскому образованию. Главным недостатком средневековой и, в частности, схоластической философии он считает безжизненность: «Ее содержание не имело внутренней связи с естественной полнотой нашего сознания; отсюда форма изложения ее истин состояла только в силлогистических доводах, в накоплении множества выражений и опровержений»⁵. Еще один недостаток средневековой философии и образования в целом Гогоцкий видит в недооценке классической литературы и ограничении философии ложно понятой системой Аристотеля. Философия, сосредоточенная только на силлогистическом доказывании своих истин и придумывании всевозможных возражений и опровержений, не могла быть полезной для других наук, заключает философ: «Чуждое насущных потребностей жизни, удаленное от интересов социального быта,

¹ Там же. — С. 492.

² Там же. — С. 494.

³ Там же. — С. 494.

⁴ Там же. — С. 473.

⁵ Гогоцкий С.С. Декарт / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. К., 1861. — Т. 2. — С. 524.

средневековое образование не имело живого содержания, постоянно вращалось в одном кругу отвлеченностей и роскошествовало только диалектическими, нередко самыми нелепыми тонкостями, а при недостатке живого содержания, сам язык латинский, бывший в то время во всеобщем употреблении, по крайней мере, у книжных людей, все больше приходил в крайний упадок»¹.

В эпоху Возрождения философия хотя и отделилась от вероучения, но еще не имела ни ясного понятия о своем содержании, ни самостоятельной для него установки. Самостоятельного значения она достигает только в эпоху Нового времени. Именно в этот период возникает ряд жизненно важных вопросов, определивших развитие философии последующих времен. Первенство в их постановке и решении, согласно Гогоцкому, принадлежит Декарту. Бэкон, по его мнению, только указал философии новое направление, но не раскрыл связи между предметом философии и силой мысли. Анализируя явления различных сфер духовно-экономической и культурной жизни Западной Европы того времени, ученый приходит к заключению о закономерности их отражения в сфере мысли, что впервые и нашло свое выражение в философии Декарта.

В системе Декарта Гогоцкого больше всего интересует понимание Бога, природы и человека. Причину недостатков этого учения он видит в отсутствии внутренней связи между главными предметами философии — бытия души, Бога и мира. Пытаясь вывести их из мыслящего Я, Декарт довел до крайности и до того разобщенное изучение духа и природы, подчеркивает мыслитель, достиг еще большего разъединения внутреннего начала человека с его телесным организмом и этим определенно унизил достоинство человеческого духа. Таким образом, пытаясь дать новое содержание философии, он только усложнил дальнейшие исследования отношений между двумя сторонами человеческого существа. Подобным дуализмом, считает киевский ученый, «подрывается возможность цельного существа человеческого и всякое научное объяснение внутреннего соотношения между психическими и телесными в нас отправлениями»². Таким же противоречивым видит он и учение Декарта о природе. По его мнению, оно выражает мертвый взгляд на природу: «Он не видит в ней живой органической целостности, и не только мир элементарный, но жизнь растительную и животную думает объяснить законами механического сочетания и разложения»³. Несмотря на то, что Декарт поставил задачи и не решил их, или решил

¹ Гогоцкий С.С. Гуманистическая педагогическая школа / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. — К., 1861. — Т. 2. — С.498.

² Гогоцкий С.С. Дуализм / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. — К., 1861. Т.2. — С. 616 — 617.

³ Гогоцкий С.С. Декарт / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. — К., 1861. — Т. 2 — С. 549.

очень слабо, его учение способствовало новой самостоятельной установке содержания философии, подчеркивает философ. Вместе с Бэконом они способствовали ослаблению средневекового догматизма: Бэкон противопоставил схоластическому догматизму метод наведения, Декарт — положение о сомнении как первом условии исследования истины. Метод первого способствовал становлению и развитию наук, метод второго обратил внимание на изучение законов нашей внутренней мыслительной деятельности и ее отношения к природе.

Рассматривая ряд последователей Декарта, Гогоцкий уделяет значительное внимание тем, кто попытался более точно определить взаимодействие между душой и телом. Указывая на их достижения в решении этого вопроса, он все-таки приходит к выводу, что наиболее жизненный взгляд на соотношение внутреннего и внешнего мира был развит только германскими мыслителями после Канта.

Достаточно много места в «Лексиконе» занимает философия представителей эмпиризма. Путем сравнения их взглядов Гогоцкий пытается раскрыть особенности и отличия этого направления в Англии, Франции, Германии. Такое внимание объясняется не только необходимостью представить наиболее полный спектр участников историко-философского процесса, раскрыть основные стороны их мировоззрения, но и тем, что развитие их идей способствовало, по его мнению, появлению и распространению идей материализма, достигшего в XIX веке крайне уродливых и опасных форм. Отмечая, что философия эмпиризма и материализма «не имела характера науки, систематически примененной к делу знания и жизни»¹, мыслитель все-таки считает ее появление закономерной реакцией на потребность времени, сыгравшей определенную роль в развитии философского знания. К числу наиболее ярких представителей эмпиризма он относит Гоббса, Гассенди, Локка, Кондильяка, Гравесанда и других. Особенности их философии он рассматривает в контексте духовной ситуации того времени, полемики с другими мыслителями, противостояния с идеализмом, а главное — пытается продемонстрировать основные заблуждения систем подобного типа.

Отличительным признаком мировоззрения всех представителей этого направления есть признание вещественного мира предметом философии и исключение всего, что не имеет телесности. Узость такого подхода является причиной непонимания ими неприменимости законов естествознания к проблемам внутренней жизни. Возражая такому подходу, Гогоцкий подчеркивает, что, исходя из законов материального мира, невозможно ответить на вопросы, касающиеся природы и назна-

¹ Гогоцкий С.С. Германская философия / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. — К., 1861. — Т. 2. — С. 347.

чения человека, а сведением человеческой природы к сумме душевных и телесных способностей нельзя объяснить не только душевную жизнь человека, но и низшие виды жизни. Этот ошибочный взгляд на мир послужил также причиной затруднений в объяснении целого ряда других проблем, в частности морали и высшей духовной деятельности человека. «Сенсуализм и материализм не могут найти в нашей чувственной природе того живого начала, которое служит внутренним двигателем нравственного развития»¹.

Грубыми ошибками эмпиризма и сенсуализма ученый считает также отождествление пространства с протяжением, времени с последовательностью мгновений, в чем видит смешение содержащего с содержимым, бесконечного — с конечным. Но, несмотря на недостатки этого направления, в истории философии оно имеет определенное теоретическое и практическое значение. Прежде всего, его философия противодействовала схоластическому формализму и развивала внимание к естественным причинам явлений. В практическом отношении она способствовала осуществлению поворота к потребностям социальной и частной жизни, что тоже было важным шагом в сравнении со средневековой философией, ее отрешенностью к земным проблемам. Наконец, недостатки эмпиризма, которые являются показательными для направлений материалистического характера, стали серьезным уроком для философии вообще.

Отдельно Гогоцкий рассматривает философию просветительства, которую считает своеобразным способом примирения и совмещения эмпирического и догматического направлений, философией, сыгравшей важную роль в становлении мировоззрения Канта. Отношение философа к просветителям практически такое, как и к мыслителям эмпирического толка. «Философия XVIII века в своем историческом развитии, начиная от эмпиризма Локка, постоянно ниспадала ниже и ниже, переходила от одного направления к другому, пока, наконец, завершилась крайним развитием материализма в системе природы»². В процессе критического разбора основных идей представителей просветительства, Гогоцкий пытается показать бессистемность, фрагментарность, непостоянность и непоследовательность их мировоззрения, которое, в общем-то, соответствовало духу времени — времени «самого жалкого, почти общего легкомыслия»³. Ярким примером этого служит исходный пункт философии Дидро — неверие, что указывает на ее отрицательный, разрушительный характер. Называя Гольбаха представителем

¹ Гогоцкий С.С. Долг / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. — К., 1861. — Т. 2 — С. 611.

² Гогоцкий С.С. Дидро / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. — К., 1861. — Т. 2. — С. 562.

³ Там же. — С. 565.

«самого крайнего материализма XVIII века»¹, популяризатором атеизма, мыслитель считает очевидной связь его идей с социально-политическими и религиозными проблемами этого века: «Несмотря на всю нелепость многих положений Гольбаха, их распространению способствовали не только увлекательность изложения и богатые средства, но и вопиющие недостатки общества и иерархии того времени... XVIII век далеко не был еще свободен от вопиющих злоупотреблений христианскими началами жизни. Смешивая одно с другим, Гольбах неосновательно восстает против самых существенных истин и сверхчувственных требований христианства»². Наиболее серьезными недостатками просветительства ученый считает неправильное понятие о Боге, в частности деизм, неправильное истолкование признаков неорганической и органической материи, ложное понимание душевно-духовной и нравственной деятельности человека. Вместе с тем автор «Лексикона» обращает внимание и на положительные идеи просветительства. В частности, он высоко оценивает историко-философские идеи некоторых его представителей (например, Дежерандо).

Отдельное внимание Гогоцкий уделяет германской философии. Ее характеристике он посвящает основательную статью, в которой дает не только всестороннюю оценку, но и определяет ее место и значение в новоевропейской философии, раскрывает исторические источники и направление ее развития. «Под именем германской философии нужно понимать ее новейший период, начинающийся со времен Канта. Это название мы даем ей не потому только, что она существовала в Германии, а не в другой какой либо стране, но по таким особенностям систематического мышления, в котором выразился дух германского народа»³. Германская философия способствовала изменению структуры философии, ее настроению и глубины вопросов, способа развития ее содержания. Характерной ее особенностью есть слабое внимание к эмпиризму и преобладание идеализма (догматизма). До Канта в идеалистическом направлении только Лейбниц и Вольф пытались противостоять «духу грубой эмпирии», но второй из них не прибавил в философию ничего нового, а первый только будоражил мысль соотечественников постановкой некоторых оригинальных вопросов.

Подчеркивая роль и значение в истории философского процесса систем Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, украинский мыслитель выделяет в качестве существенного признака их философии наличие внутрен-

¹ Гогоцкий С.С. Гольбах / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. – К., 1861. – Т.2. – С. 443.

² Там же. – С. 443-444.

³ Гогоцкий С.С. Германская философия / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. – К., 1861. – Т. 2. – С. 346.

ней органической связи, вследствие чего они образуют особенное идеалистическое направление. Качественно новым подходом философии этого направления есть то, что «она не ограничивается, как прежде, доказыванием сверхчувственных истин, но стремится к познанию самого начала, в котором заключается основание гармонии мысли и бытия, а вместе с тем и действительности предмета, мысли и познания»¹. Поскольку такое начало мы познаем мыслью, то философия пытается найти в себе такие черты, которые были бы несомненными и высказывали бы действительность содержания в самой ее форме. Сводя все части философии к единому началу, она уже не ограничивается психологическим вопросом об образовании идей, а пытается открыть в самой мысли высшую деятельность, которая воспроизводила бы идеальный и реальный порядок мира в самой себе и находила бы ручательство этого воспроизведения.

Гогоцкий очень высоко оценивает Канта, считая его ключевой фигурой не только германской, но и всей новейшей философии. Критическая философия не оставила без внимания ни одного из философов, отмечает мыслитель. Кант актуализировал проблему примирения внутренней и внешней сторон познавательной деятельности. Не выступая из пределов рассудочного взгляда на мир и полагая, что все наше познание касается явлений и состоит только в преобразовании представлений, он побудил дальнейших последователей к поиску связи между действительным содержанием познания и его формой. Если до Канта мыслители догматического направления практически потеряли из виду внутреннюю связь содержания философии с ее формой и лишь логически доказывали сверхчувственные истины как данные, то Кант, исследуя познавательные способности человека, попробовал установить их пределы и решить — доступны ли такие истины человеческому разуму. Придя к выводу, что наши познавательные способности не постигают существа вещей, а также сверхчувственных истин, и касаются только явлений, он, по существу, разгромил прежнюю догматическую философию. Пытаясь найти их основание в критике практического разума, кенигсбергский мыслитель сделал вывод о невозможности познания безусловной истины, причины и цели мира, так как человеческое мышление и сверхчувственный мир разделены непроходимой пропастью. Таким образом, его мирозерцание получилось как бы раздвоенным, замечает Гогоцкий. Этот дуализм он не смог преодолеть и в критике телеологического суждения, где попытался создать целостное мирозерцание на основании сверхчувственных идей.

¹ Там же. — С. 348-349.

Наиболее известными противниками Канта, по мнению автора «Лексикона», стали Гаман, Гердер и Якоби. В этом контексте интересна характеристика Гердера, идеи которого он оценил очень высоко, особенно его историософию: «Гердер устраняет грустное разделение, в которое Кант поставил в своей критике способности телеологического суждения, идею человека и мира, а на место этого разделения пытается водворить само их гармоническое единство. Этот труд его несравненно выше, чем новая наука (Вико) и, можно сказать, небывалый до того времени, по взгляду на историю человечества, как на непрерывное развитие в ней человеческой природы. До Гердера, обыкновенно, любили отвлекать национальные отличия и смотрели на них, как на костюм одного и того же человека, который можно переносить с одного народа на другой. Гердер первый высказал высокую задачу истории в развитии богоподобной идеи человечества и существенную связь ее с народными особенностями, являющимися в истории. С этого-то времени возникла сама идея народности. Гердеровым взглядом на историю воспользовался потом Гегель, придав ему только строгость и большую определенность научного развития»¹.

Важным шагом в преодолении противоречий философии Канта были системы Фихте и Шеллинга, хотя и их нельзя признать удовлетворительными. Шеллинг, понимая недостаток философии Канта, попытался доказать гармонию идеального и вещественного мира, преодолеть разрыв между сверхчувственными истинами и познавательной деятельностью разума. Несмотря на односторонность, Гогоцкий считает влияние философии тождества положительным для дальнейшего развития германской мысли: «Шеллинг, вопреки Канту, указал на единство всех царств бытия, на присутствие идеи, мысли во всех частях мира»². Главный недостаток его системы киевский ученый видит в отсутствии метода. С ним тесно связан другой: из-за отсутствия метода некоторые идеи не имеют четкого определения и воспринимаются неоднозначно. На устранение этих недостатков философии Шеллинга была направлена диалектическая система Гегеля. «Абсолютное тождество всех явлений мира, как безусловная истина, как предмет созерцания у Шеллинга, было отделено от нашего мыслящего начала; Гегель же, так сказать, придвигает его к нашей познавательной деятельности до такой степени, что наше мышление, оставаясь нашим, возвышается, по его мнению, до такого совершенства, что в самой необходимости своего логического

¹ Гогоцкий С.С. Гердер / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. – К., 1861. – Т. 2. – С. 343-344.

² Гогоцкий С.С. Германская философия / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. – К., 1861. – Т. 2. – С. 356.

процесса не только видит, или повторяет, но даже осуществляет в себе развитие единого верховного начала. Еще больше наше мышление на этой высоте развития есть само же это верховное начало с его развитием в мире, хотя мы, по законам представления, полагаем, что оно есть нечто особенное вне и выше нас»¹. Философия Гегеля, подчеркивает Гогоцкий, внесла в область науки строгость метода, органическую связь между всеми отраслями философии, способствовала устранению мечтательного романтического направления. Но, решая одни проблемы, она столкнулась с рядом других неразрешимых проблем. Прежде всего, это касается опровержения кантовского отрицания возможности познания сущности и обоснования предметного значения идеи абсолютного тождества. Пытаясь доказать идею гармонии между мыслью и действительностью, Гегель впал в другую крайность — ограничил безусловное миром и человеческим духом. Ему, объясняет Гогоцкий, казалось, что если оставить в безусловном сторону, превышающую этот мир, то оно опять будет как бы вне его, а человеческому знанию будет доступна не безусловная, а только относительная, ограниченная истина. В результате этого он «пришел к преувеличенному понятию о нашем мышлении и к недостаточному, униженному — о верховном существе, — в том и другом отношении, — к понятию равно ошибочному»². Не принимая гегелевского взгляда на Верховное Существо, его отношение к миру, Гогоцкий не соглашается также и с решением вопросов, касающихся человека, его природы и возможностей. Прежде всего, он критикует Гегеля за понимание человеческого субъекта в качестве неопределенного субстрата, сущность которого определяется мысленными категориями. По его мнению, подобным способом можно определить только сущность субъекта, но никак не живую индивидуальность и ее свойства. К наиболее серьезным недостаткам диалектической системы киевский ученый относит отождествление идеи с познавательным стремлением человека, пантеизм, подмену метафизических понятий логическими, универсализацию закона необходимости и его распространение на явления нравственного мира, наконец, преувеличение роли диалектического метода. В системе Гегеля, подчеркивает Гогоцкий, выразился главный недостаток германской философии: «Он состоит в отождествлении действительности с мышлением, а вместе с тем и бесконечного, трансцендентного начала бытия и жизни с миром, подлежащим наблюдению. В этом отношении германская философия есть только как бы теория видимого мира или настоящего, временного порядка вещей;

¹ Там же. — С. 358.

² Гогоцкий С.С. Гегель / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. — К., 1861. — Т. 2. — С. 149.

она ведет прямо к натурализму, несмотря на то, что постоянно говорит о чистом мышлении и духе»¹.

Как упоминалось выше, исследованию диалектической системы Гегеля посвящена докторская диссертация Гогоцкого. Она в полном объеме помещена во втором томе «Философского лексикона». Сейчас читатель имеет возможность ознакомиться с ней и убедиться в ее содержательности и глубине. До сих пор она может служить не только образцом научного исследования, но и одним из источников изучения философии великого немецкого мыслителя. Подобного мнения придерживается и современная исследовательница философского наследия Киевской духовной академии Н.Г. Мозгова: «Гогоцкий одним из первых в украинской и российской философии указал на слабые стороны гегелевской философской системы, на которые потом будут указывать все критики немецкого мыслителя, включая марксистов»².

Значительное место в «Лексиконе» занимают статьи, посвященные рассмотрению общих философских категорий. В их объяснении Гогоцкий выступает, прежде всего, как историк философии: как правило, сначала он исследует этимологическое значение термина, его понимание в историко-философском процессе и современное значение, затем представляет собственную точку зрения. Статьи этого направления отличаются живым изложением, наличием интересного познавательного материала, что позволяет не только углубить философские знания, но и реконструировать более детальную картину его мировоззрения.

Заслуживают внимания и статьи, посвященные анализу проблем нравственного и философско-религиозного характера. В этом контексте большой интерес для современного читателя составляют такие понятия, как добродетель, свобода воли, нравственный долг, нравственный закон и др. Особенное место занимают понятия «дух» и «душа». Указывая, что под «духом» часто понимают то же, что и под понятием «душа» на ее высшей степени проявления, Гогоцкий подчеркивает: «Это различие подобно тому, какое обыкновенно находят между разумом и рассудком. Иногда даже признают дух как бы третьим составным началом нашего существа, отдельным от телесной и душевной жизни»³. Такое понимание объясняется сложностью самого вида этого бытия. Античные мыслители, понимая под духом начало жизни, движения и мышления, представляли его не как субстанцию, а как отвлечение (форма,

¹ Гогоцкий С.С. Германская философия / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. – К., 1861. – Т. 2. – С. 359.

² Мозгова Н.Г. Київська духовна академія, 1819 – 1920: Філософський спадок / Н.Г. Мозгова. – К., Книга, 2004. – С. 177.

³ Гогоцкий С.С. Дух / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. – К., 1861. – Т.2. – С. 617. – 618.

разум и т.д.). Важным шагом в познании духа, подчеркивает Гогоцкий, стало христианство, которое способствовало открытию новых, ранее неизвестных его свойств. Прежде всего, его употребляли для выражения идеи Бога, определения невещественного существа. С понятием о Боге тесно связано и понятие о внутреннем нравственно-разумном начале, одушевляющем человека, которое, несмотря на связь с телесным организмом, не может быть только его выражением и началом, а необходимо заключает в себе и высшие законы деятельности, не сводимые к физическим. В Новое время взгляд на эту проблему получает то или иное направление, в зависимости от направления системы, считает мыслитель и отмечает, что особый интерес в решении этого вопроса представляют учения Декарта, Гегеля, Шеллинга, Шуберта, Фихте. После этого философ пытается раскрыть современное ему понимание понятия духа: «Духом мы называем существо, чуждое в своем внутреннем составе внеположности, свойственной всему вещественному, существо, которое, несмотря на многообразность своих отправления, всегда пребывает при себе и для себя, каждое свое обнаружение всегда удерживает в неразрывном единстве со своей чистой, отвлеченной всеобщностью. По отсутствию внеположности в единстве, свойственном духу, само его единство называется идеальным. Иными словами, дух наш тем отличается от всего, что мы наблюдаем вне его, в природе, что в ней все составляет предмет чего-то другого. Напротив, дух, в силу внутреннего саморазделения, сам себе служит и субъектом, и предметом: ему свойственна личность или самость»¹. Сущность духовного начала, присущего человеку, Гогоцкий раскрывает через сравнение его с особенностями животного бытия. Если бытие животного определяется непосредственными влечениями, а деятельность не выражается самоопределением, то действия человека есть проявлением его Я. С теоретической стороны дух обнаруживает себя разумом, осознанием значения воспринятого, выступая одновременно и определяющим, и определяемым, с практической — через свободу воли. «Сосредоточенность духа в своей всеобщности, его могущество или способность выходить из нее в теоретическую и практическую определенность и снова возводить ее к своей всеобщности и делает его духом, в отличие от всех других видов бытия в окружающем нас мире. Такие именно черты мы замечаем во внутреннем начале, одушевляющем человека, а потому мы и говорим, что в нем живет разумный и свободный дух»². Духовные совершенства, отличающие нас от всего вещественного, не есть данными и готовыми, а требуют свободного и самостоятельного самообразования, отмечает фило-

¹ Там же. — С. 623.

² Там же. — С. 624.

соф. Таким образом, под духом он понимает внутреннюю сознательную жизнь человека, составляющую основу единства нашего Я. Исходя из того, что внутреннее начало человека имеет два направления — низшее (душевное, направленное на относительные причины явлений) и высшее (духовное, стремящееся к безусловной причине мира и начала жизни, божественной истине и правде), он подчеркивает, что дух нельзя рассматривать отдельно от души: «Дух не составляет отдельного от души существа; название духа можно простирать на все наше внутреннее существо на том основании, что высшие отправления поглощают в себе низшие»¹. Основание человеческого духа заключается в безусловном, бесконечном духе. Под ним Гогоцкий понимает бытие высшего, божественного, творческого духа (но не в значении божества, а как выражения существа Бога): «Так как это верховное существо по идее не полагается, но само полагает себя и всякое бытие, все проникает могуществом своего разума и воли и всегда пребывает в себе, то на слабом языке человеческом мы выражаем его словом «дух», понимая саму идею духа в безусловном или бесконечном смысле. В безусловном или бесконечном духе заключается последнее основание природы и нашего духа»². Заслуга философии XIX века состоит в том, что она установила отличительные черты законов духа от законов вещественного мира и показала немыслимость вещественного мира без априорного бытия духа. Конечно, этим проблема не исчерпывается: остаются еще разногласия в частных понятиях о существовании безусловного духа, его отношении к миру, о человеческом духе и его отношении к телесному организму.

Сопоставляя понятия души и духа, Гогоцкий указывает, что речь идет не о субстанциальном отличии души и духа, а о степени проявления одного жизненного начала и его значения. Будучи противником любой односторонности в объяснении природы, он много внимания уделяет тому, чтобы доказать, что внутреннее начало человека нельзя объяснить вещественными атрибутами. Свои возражения материалистам философ аргументирует тем, что состоянию органического существа предшествует не отдельность составляющих его частиц, а единство, чего не было бы, если бы их не проникало высшее начало. Такое начало не может быть суммой и следствием простого сочетания материальных частиц. Единство и тождество являются свидетельством его самостоятельности: «Наше внутреннее начало жизни или наше Я постоянно цельно; оно сознает себя нераздельным как в каждом акте своей деятельности порознь, так и во всех их вместе, между тем как от вещественного сложения, каково бы оно ни было, переход к подобному

¹ Там же. — С. 628.

² Там же. — С. 629.

единству, безусловно, невозможен. ... Другое, не менее важное доказательство, что душа не есть результат вещественного сложения, содержится в тождестве ее сознания. Мы сознаем свое Я не только единым, но и тождественным; оно не только снимает и как бы поглощает в себе пространственные расположения телесного организма, но всегда пребывает одно и то же в преемстве мгновений времени, постоянно остается саморавным, и в одной мысли охватывает предыдущие периоды своего развития, и простирает взор свой в будущее»¹. Таким образом, жизненное целое есть нечто качественно отличное от вещественного существования. По мнению Гогоцкого, единственное, что в материалистическом учении о душе заслуживает внимания, так это взгляд на взаимодействие между душой и телом: душа не только зависима от тела, но и оказывает существенное влияние на телесный организм. Опровергая материалистическое истолкование души, он использует открытия современной ему науки, в частности, естествознания, физиологии и психологии, подчеркивая при этом, что вопрос о душе не является вопросом эмпирическим, естественнаучным, а философским. Конечно, не все аргументы Гогоцкого можно признать совершенными, но многие из них довольно убедительны.

С пониманием души и духа тесно связано и понимание Гогоцкого основных категорий нравственной философии. Мыслитель глубоко убежден, что вся нравственная деятельность человека определяется его внутренним нравственно-разумным началом и предусматривает крепость или силу воли. Именно в нравственной деятельности утверждается достоинство человеческой природы, раскрывается степень сознания и свободы нашего существа, способность к самоопределению. Внутреннее сознательное начало человека всегда выше определения его состояний, может отвлечь себя от них и в их совокупности сознать себя как общее неизменное Я. «В этом-то постоянном, неуловимом пульсировании, в этой способности нашего Я быть при себе, как отвлеченном Я, во всяком определенном своем состоянии, заключается личность человека и его свобода. В существе же личности и свободы человеческого существа утверждаются корни человеческого долга»².

Основанием нравственной деятельности мыслитель считает присутствие в нашей душе идеи Божества, как первого начала добра, истины и правды. В непосредственном сознании человеческого духа это высшее начало не имеет имени и определений, но оно постоянно живет в нем как идея безусловного. «На этой-то идее безусловного или, иначе, Бо-

¹ Гогоцкий С.С. Душа / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. – К., 1861. – Т.2. – С. 641.

² Гогоцкий С.С. Долг / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. – К., 1861. – Т.2. – С. 608.

жественного существа, а не на самой себе, утверждается и идея долга»¹, — подчеркивает Гогоцкий.

Большое внимание в «Лексиконе» автор уделяет также и разъяснению категорий педагогики, что неудивительно, так как большая часть его научной деятельности была связана с педагогикой, а во времена запрета преподавания философии в университетах она была практически единственным поприщем, на котором можно было хоть как-то высказать свои философские взгляды. В изложении материала, касающегося педагогических проблем, Гогоцкий выступает не только как теоретик, но и как практик. В связи с этим можно с уверенностью утверждать, что становление отечественной педагогики и развитие отечественной педагогической культуры XIX века происходило под существенным влиянием Гогоцкого. Некоторые из рассматриваемых им педагогических категорий остаются актуальными и до сегодня. Интерес к ним усиливается и тем, что автор предлагает, по существу, их философское понимание. В связи с этим особый интерес представляет его понимание процесса обучения, изложенного в статье «Дух обучения». Настаивая на том, что уровень образования не исчерпывается успешностью и точностью преподавания каждого предмета порознь, а требует их единства, философ обращает внимание на необходимость их согласования и подчинения единой цели: «Каждый частный предмет преподавания должен быть так направлен, чтобы в питомце мало-помалу образовалось верное понятие и о значении каждого предмета в общей системе образования, и правильное настроение ума, воли и сердца в нем самом, как члена гражданского общества, человечества и целого мира. Это достигается духом обучения»². Дух обучения выражается в самом предмете преподавания и предусматривает его отношение к жизни вообще на основании определенной системы мирозерцания. В создании и поддержании духа обучения важная роль принадлежит педагогу, личность которого должна быть ним проникнута и выражаться в отношении к воспитаннику. Обращая внимание на разницу в духе обучения между науками нравственными и естественными, Гогоцкий подчеркивает значение первых: «Так как значение и достоинство человека утверждается на вечном достоинстве его одушевляющего начала, на причастности этого начала бесконечному, то дух обучения не будет истинным и сам себе изменит, если в предметах обучения не будет проведен положительный взгляд на начало нашей нравственной жизни и деятельности»³. Одну из

¹ Там же. — С. 613.

² Гогоцкий С.С. Дух обучения / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон. — К., 1861. — Т.2. — С. 631.

³ Там же. — С. 633.

причин безжизненности системы обучения XVIII века он видит в непонимании высших основ знания и живого единства всех отраслей науки. Предметный дух обучения имеет жизненную силу только там, где каждая наука и каждое ее звено правильно отражают в себе идею целого мировоззрения. Это значит, что не только гуманитарные, но и естественные науки, хотя они и не имеют прямого способа для выражения духа обучения, должны, в первую очередь, отвечать природе и высшему назначению человека.

Бесспорно, «Философский лексикон» — важное явление в истории отечественной философии. Конечно, не все его статьи равноценны. Объем некоторых из них несоразмерен со значением в истории философии описанного явления, в некоторых местах наблюдается компилятивный характер. И все-таки его значение невозможно переоценить. В связи с этим очень точной представляется оценка Н.Г.Мозговой: «Философский лексикон» стал первой осуществленной на киевском поприще попыткой систематизации огромного массива до этого разрозненных знаний по философской проблематике, богословии, психологии, педагогики. Этим, в первую очередь, и определяется историко-философское значение сочинения»¹. «Лексикон» не только служил основательным источником для повышения философской культуры и популяризации философских знаний, но и способствовал развитию отечественной философской мысли, актуализации важных философских проблем. Многие из его статей не утратили своей познавательной ценности до сих пор.

Г. Поперечная

¹ Мозгова Н.Г. Київська духовна академія, 1819-1920: Філософський спадок / Н.Г.Мозгова. – К., Книга, 2004. – С. 180.

Г.

ГАБЛЕР (Gabler), Георг Андрей, бывший ректором и профессором Лицея в Байрейте, принадлежит к числу последователей Гегеля. Чтобы приблизить к общему пониманию философию Гегеля и ввести ее в общее употребление, он написал *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft. Erste Abtheilung. Die Kritik des Bewusstseins*, Erlangen, 1827, 8. То же сочинение вышло и под другим заглавием — *System d. theoretisch. philos.* Кроме того, Габлер помещал свои рецензии на философские сочинения в периодическом издании, выходившем под руководством Гегеля: *Jachbüch. Für wissenschaftliche Kritik.*

ГАВНИЛОН (Gaulilo), инок из Мармутье, жил в XI веке после Р. Х. Известен возражением против Ансельмового (см. Ансельм) доказательства бытия Божьего. Хотя Гавнилон систематически не развил своих мыслей касательно бытия и существа Божия, однако в его возражениях против Ансельмового доказательства легко можно видеть отчасти то же направление, которое потом, спустя несколько веков, снова встречается у Канта, в его *«Критике чистого разума»*. Сущность доказательства Ансельма основывается на признании действительности всего мыслимого или, иначе, на единстве между мыслью и бытием. Утверждаясь на этой основной мысли, Ансельм так формулировал свое доказательство: «Каждый, даже самый необразованный, может иметь идею всесовершеннейшего существа, и это существо не может быть в одной только нашей мысли, потому что если бы оно было только в мысли, то все же ничто не мешает, по крайней мере, предполагать, что оно может существовать и на самом деле, а в таком случае это существо, предполагаемое суцим, уже было бы выше того, которое существует только в нашей мысли. Стало быть, если бы высочайшее существо было только в нашей мысли, то в таком случае было бы другое, выше его. Оно выше уже потому, что представляется не только в нашей мысли, но и в действительности. Но такого заключения нельзя сделать: должно быть только одно верховное существо, выше которого нет ничего ни в мысли, ни в действительности. Если так, то высочайшее существо есть не только в нашей мысли, но и в действительности. Гавнилон в (*liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinationem*) следующим образом возражал Ансельму:

1. Хотя и есть предметы, представление или понимание которых удобно вызывается в нас выражающим его словом, но Божество, выше

которого ничего нет, не относится к разряду подобных предметов, потому что мы постигаем его только постепенно и отчасти.

2. Когда мы понимаем какое-нибудь слово и с ним соединяем известное представление какого-либо предмета, то это отнюдь не значит, что этот предмет существует на самом деле.

3. Хотя есть предметы, идея или представление которых неразрывно связана с их действительностью, однако же, с другой стороны, есть и такие, действительность которых еще нужно доказывать. К таким предметам представления относится и идея Бога.

4. В заключение от идеи существа, выше которого ничего нельзя представить, к бытию его есть столько же необходимости, сколько и в заключение от той же идеи, выраженной именем *Бог*.

5. Сверх того, что нельзя заключать от ясной идеи предмета к его существованию, нужно добавить, что мы не познаем Бога совершенно и ясно, не имея никакой возможности отнести его к какому-либо виду или роду предметов. Сущность этого возражения состоит в том, что: 1. Мыслимое бытие чего-либо не есть еще бытие действительное, а потому и заключение от одного к другому невозможно. 2. Не понятие о совершенствах божественного существа, о которых говорит Ансельм, утверждая из них доказательства его бытия, есть нечто первое, а наоборот, убеждение в бытии Божиим предшествует определению его совершенств и имеет характер непосредственный. Касательно первого следует заметить, что Гавриил неправильно утверждал, будто истинное, самосущее бытие — есть нечто существующее только отдельно от мысли, от понятия. Положение бытия вообще возможно не иначе, как в связи с положением, самообращением мысли. Дело только в том, таково ли точно совершенство нашей мысли, чтобы в нем в его внутренней, идеальной энергии заключалась, на самом деле, и вся полнота всеовершенного бытия. Вторая часть его возражения правильнее. Он справедливо отрицал, будто несомненность бытия Божия зависит от умозаключения, или что бытие Божие точно так же можно доказывать умозаключением, как и всякий ограниченный предмет, переходя от чего-нибудь данного, известного к неизвестному. В последнем случае мы заключаем от чего-либо одного ограниченного к другому, но от ограниченного мы не можем сделать перехода к безусловному и всеовершенному. Если же мы делаем такое заключение, то значит, что идея безусловного уже присутствует в нашей мысли и сама себя в ней определяет (см. Ансельм, Бог, Кант).

ГАВРИИЛ, архимандрит (Василий Николаевич Воскресенский), родился 18 декабря 1795 года, в Москве, и по окончании курса наук в Московской духовной академии (18 сентября 1820 г.) занимал разные

ученые должности при духовно-учебных заведениях. С 1835 г. был профессором богословия и философии в Казанском университете. Издал «*Историю философии*», 6 ч., Казань, 1839, 8 и «*Философию правды*», К., 1843, 8.

ГАЗА или **ГАЗИС**, Феодор (Θεόδωρος Γαζής), один из ученых греков, бежавших в XV веке из Византийской империи в Италию и содействовавших там изучению классической древности. Феодор Газа принадлежал к Перипатетической школе и занимался преимущественно переводом творений Аристотеля. Он родился в Фессалонике. Прибыл в Италию в 1429 г., когда его родина находилась под турецким игом. Сначала, по прибытию в Италию, Газа преподавал греческую литературу в Сиенне, потом перешел в Феррару по приглашению герцога и основал там академию, которой правил до 1455 г. В этом же году, по приглашению Папы Николая V, он прибыл в Рим и стал трудиться над переводом творений Аристотеля на латинский язык. Прежде всего, он перевел «*Проблемы*» Аристотеля, что принесло ему покровительство кардинала Виссариона и ненависть Георгия Требизондского. Кроме того, он перевел «*Проблемы*» Александра Афродизского, «*Историю животных*» (Венеция, 1476, f.) Аристотеля и «*Историю растений*» (Париж, 1529, f.) Феофраста. Некоторые ученые полагают, что он перевел все сочинения Аристотеля, но будто бы бросил свой перевод в огонь, не желая мешать известности Иоанна Аргиропула, трудившегося на одном с ним поприще. Газа написал несколько собственных сочинений, которые, впрочем, ниже посредственности. Он умер в бедности, в 1478 г., в Абрुцце.

ГАЛИЧ Александр Иванович, был сыном причетника Орловской губернии. Закончив Севскую семинарию 13 октября 1803 г., поступил в Санкт-Петербургский педагогический институт, и по окончании курса наук в 1808 г. был отправлен за границу для дальнейшего образования. По возвращении в 1811 г. был определен преподавателем философии в тот же педагогический институт. В 1813 г. был назначен ад.-профессором, а в 1817-м — экстраординарным профессором философии. После преобразования педагогического института в университет, Галич занимал в нем должность профессора философии до 1824 г. В этом году он был уволен с занимаемой должности в связи с определением на другую службу при университете, а в 1837 году и совсем уволен. Умер в 1848 г. В его сочинении¹, составленном под влиянием Сохера и Аста, не хватает изображения последовательного

¹ История философских систем, 2, кн., СПб., 1818-1819, 8.

развития направлений философии, но, несмотря на этот недостаток и отсталость в языке и содержании, оно заслуживает внимания по точному изложению источников и вообще философской литературы при каждом отделе, в значительном количестве. Ко второй части приложен короткий философский словарь¹. Это сочинение, едва ли не первое в России в этом роде, отличается основательностью взгляда, но много теряет по сухости изложения и недостатку исторических основ, которые оживляли бы теорию и служили ей пояснением². Кроме того, он издал «*Логик*» Клейна (перевод с нем.), СПб., 1831 и «*Науку нравов*» Герлаха (перевод с нем.) СПб., 1833. Галич написал еще «*Историю человечества*» и «*Теорию общего права*», но эти труды сгорели во время пожара в 1836 г. в Санкт-Петербурге. Говорят, что эта потеря сильно подействовала на Галича и произвела в нем болезненное настроение духа. Ученые труды Галича, бесспорно, отличаются основательным знанием избранной им науки, но в них мало заметно живой, самородной силы мысли и еще менее — живости изложения, нередко искупающей недостаток самостоятельного взгляда. Галич даже под конец своей ученой деятельности оставался последователем Шеллинга, хотя система этого мыслителя в то время давно уже уступила место в Германии другому направлению философии.

ГАМАН (Hamann), Иоанн Георг, немецкий мыслитель, прозванный северным волхвом, родился в 1730 г., в Кенигсберге. Он принадлежит к числу тех даровитых людей, которые, увлекаясь чрезмерно идеальным настроением, бывают недовольны своим положением, чуждаются действительной жизни и живут только в своем уединенном, нередко мечтательном мире. Уже во время обучения в училище, Гаман, по собственным его словам, ничем не мог насытить своей любознательности и увлекался всевозможными богословскими учениями, ересями и спорами. 30 марта 1746 года он поступил в Кенигсбергский университет, где слушал сначала богословие, потом предался правоведению, но и этот предмет скоро оставил, посвятил себя литературе и поэзии, прослушав лучших по этой части профессоров в Кенигсберге. В 1752 г. он принял должность домашнего наставника в Риге, но, по несогласию своих воспитанников с родителями, Гаман перешел на должность поверенного в одном богатом коммерческом доме, стал заниматься политическими и

¹ *Опыт науки изящного*, СПб., 1825, 12.

² *Черты умозрительной философии* (из Вебера, Клейна, Тернера) СПб., 1829; *Теория красноречия для всех родов прозаических сочинений*, СПб., 1830; *Картина человека... Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий*, СПб., 1834; *Лексикон философских предметов*, Т. 1, СПб., 1845, 8.

коммерческими науками и в 1756 г. предпринял по коммерческим делам путешествие по Германии и Голландии. Во время этого путешествия он познакомился с Мендельсоном, Сульцером и другими немецкими учеными, но не выполнил коммерческих поручений. Вследствие ли обыкновенного увлечения, или из желания заглушить упреки совести в неисполнении данного обязательства, Гаман предался разгулу и всякого рода излишествам. Оказавшись в крайней бедности, пребывая в душевном и телесном расстройстве, он начал читать Священное Писание и, чем более читал, тем глубже западало в его душу семя слова Божьего. С этого времени (13 марта 1758 г.) начинается перемена в жизни Гамана: в апреле 1758 г., в Лондоне, он написал небольшое сочинение «Gedanken über inoinen Lebenslauf». В июне того же года он оставил Англию и снова прибыл в Ригу. Прежний друг принял его с пониманием и не входил в причины неудачи его коммерческой поездки, но неизвестно почему Гаман оставил свою коммерческую должность и в 1759 г. вернулся в Кенигсберг к своему престарелому отцу. Здесь он прожил четыре года, занимаясь, с большим против прежнего постоянством, науками, а в 1763 г., для улучшения средств к содержанию, занял должность в Королевской канцелярии. После смерти своего отца в 1767 г., он принял должность переписчика и переводчика в Акцизной дирекции, а с 1777 г. служил по таможенной части. В 1782 г. он вышел в отставку с пансионом и некоторое время претерпевал крайнюю нужду, пока в 1784 г. друг его Франц Бухгольц не помог ему небольшим капиталом. Последний год своей жизни он проводил то у Якоба в Пемпельдорфе, то у Бухгольца в Вельбергене и Минстере. Умер 21 июня 1788 года.

Гаман написал значительное количество монографий, но все они чрезвычайно кратки, ни в одной из них он не представил определенного и подробного развития своих мыслей. Он высказывал их большей частью отрывочно, энигматически и с глубоким сознанием ошибочности философских теорий, которые были предметом его нападок.

Основная мысль всех его сочинений, как догматических, так и критических, состоит в том, что вера составляет единственное и самое высшее начало всякого знания. «В вере, — говорит Гаман, — соединяется истинное знание и самая высшая свобода человеческого духа. Бог открыл себя в своем слове, а природа и история суть два комментария божественного слова. Философствовать — значит стремиться к познанию гармонии между этими откровениями Божьими, к живому воспроизведению истинного смысла их в своем сердце. Источник веры — в нашем собственном духе. Кто питает эту веру, тот сознает, как возвысился к ней, хотя и не может показать

систематически способа этого возвышения. Предмет этой веры — единство божественной и человеческой природы, осуществившееся в воплощении ипостасного слова».

Утверждаясь на этом понятии о вере, как коренном начале высшего ведения, Гаман критикует прежнюю, догматическую вольфианскую философию и критическую философию Канта. Ошибка первой, по мнению Гамана, состоит в том, что она утверждала, будто истина бытия Божьего основывается на доказательствах, а вторая ошибочно отделяла дух сознающий от предмета сознания и, таким образом, отрицала возможность всякого предметного убеждения. Не смотря на всю темноту «*Критики чистого разума*» Канта, не смотря на то, что современники не скоро поняли ее, Гаман глубоко рассмотрел ее сущность. Под конец своей жизни Гаман особо часто нападал на этот труд Канта. Доказывая совершенно справедливо неосновательность разделения между познанием и его предметами, Гаман принимает мысль Бруно о совпадении противоположностей, и едва ли не первый начинает утверждать, что философия должна стремиться к уяснению гармонии, а не разлада между мышлением и бытием, что впоследствии составило, можно сказать, главную тему знаменитейших германских мыслителей. Идеализм и реализм, говорит Гаман, составляют только мысленные, а не действительные сущности. На деле философия состоит из того и другого, как наше существо из тела и души. Но когда мы сами провели разделение между двумя сторонами жизни, тогда, разумеется, нельзя найти искомого единства между ними. Впоследствии Гаман несколько изменил свое понятие о разуме и стал утверждать, что между верой и разумом не может быть противоположности: вера, говорит он, имеет нужду в разуме, как разум в вере, но заслуга разума отрицательная, он доказывает только наше собственное неведение. Особенно замечательно, что, не принимая разделения между бытием и мышлением, Гаман не отождествляет, подобно позднейшим германским мыслителям, верховной причины мира с самим миром и человеческим духом. Верховное совершенство, верховная гармония недоступны творению и находятся за его пределами.

Впоследствии мысли Гамана были развиты с большей полнотой и точностью у Якоби, а потому сочинения его не имеют важного значения в истории философии. Они замечательны только по силе убеждения и оригинальности языка. Гердер и Якоби первыми обратили на них общее внимание в Германии. Говорят, будто Кант пользовался некоторыми мыслями Гамана — частью из сочинений его, а частью из устных бесед с ним. Кроме Гердера и Якоби способствовали известности Гамана Жан-Поль Рихтер и Гете, которые издали его биографию (см. *Sibyllinische Blätter des Magus in Norden*, herausg. v. *Fr. Cramer*, Lpz.,

1819, 8. H's Schriften herausg. v. Fr. Roth, Brl. 1821, ff, 8 Bde, 8. Christliche Bekenntnisse und Zeugnisse von J. G. Hamann, изд. A. W. Меллером). Сведения о Гамане можно найти еще у Шлегеля (Фридр.) Deutsch. mus. (Bd. 2, 1813, Jan. Nr. 3) в статье под заглавием: Der Philosoph. Hamann, а также в Biblioth. christl. Denker Ferd. Herbst's (Bd. 1, Lpzg. 1830, 8).

ГАРВЕ (Garve), Христиан, родился в 1742 г. в Бреславле, обучался во Франкфурте-на-Одере, в Галле и Лейпциге и сначала был в этом последнем городе экстраординарным профессором философии. Потом, по болезни, оставил эту должность и частно занимался преподаванием. Гарве был болезненного телосложения и умер в 1798 г. Он относится к докантовскому периоду философии прошлого столетия, безжизненное направление которой старался сколько-нибудь одушевить эклектизмом и популярностью изложения. Гарве, по преимуществу, психолог и моралист, но в нравоведении он ограничивается больше психологическим направлением, а в психологических сочинениях — только поверхностными описаниями. В теоретическом и научном отношении его сочинения не имеют значения. Он первый пытался ознакомить публику с *«Критикой чистого разума»*, но опыт его был так поверхностен, что Кант остался крайне недоволен. В нравоведении он придерживался стоического правила: *живи сообразно с природой*, понимая, впрочем, это положение несколько обширнее, а именно в том смысле, что добродетель — не что иное, как свободная деятельность человеческой природы. Естественно, что эта мысль была у него связана с другой — что человек от природы проявляет склонность только к добру. Кроткий и благодушный от природы, он и в человеческой природе видел только добро. Самые замечательные сочинения Гарве: *Ueber die Neigungen, eine Preisschrift* (напечат. в собр. подоб. сочинений. Berl. 1769, 4); *Sammlung ciniger* (крит. и эстетич.) *Abhandll.*, Leip., 1779, 8; *Ueber den Charakt. der Bauern*. Bresl., 1792, 8. Th. 1; «Письма к разным лицам», изд. в Лейпциге в 1801, 1803, 1804 и в Бреславле в 1830-х гг. Кроме того, Гарве известен еще переводами философских сочинений с греческого и латинского на немецкий язык. Часто к этим переводам он добавлял свои ученые замечания. Замечательные переводы его: *Ethik des Aristoteles, übers. und erläut. nebst einer Abhand. über die verschiedenen Principe der Sittenl. von Arist. an bis auf unsere Zeiten*. Bresl. 1797-1801, 2 Bde, 8; *Die Politik d. Aristoteles übers. mit Anmerk. und Abh. von dem Herausg.*, Fülleborn, Breslau, 1799-1802, 2 Bde, 8; *Cicero's Bücher von d. Menschl. Pflichten* (по желанию Фридриха II), с тремя частями примечаний и трактатов, Bresl., 1783, 4 Bd, 8.

ГАРДУИН, Гардуен (Hardouin), Иоанн, родился в 1646 г. в Кенпере, где отец его занимался книжной торговлей. По окончании курса наук он вступил в орден иезуитов и с 1685 г. был библиотекарем в Клермонской коллегии. Умер 3 сентября 1729 г.

Гардуин занимался изучением классических языков, богословия, философии, истории и нумизматики, отличался обширнейшей ученостью, но известность приобрел не столько своими познаниями, сколько странностью своих мнений. Так, например, Гардуин доказывал, что все сочинения древних римских писателей, за исключением творений Цицерона, Плиния, посланий Горация и Георгия Вергилия, подложны и составлены уже в период Средневековья. Не менее странны суждения Гардуина по части философии. Всех мыслителей, которые не следовали буквальному определению существа Божьего, принятому в руководствах иезуитского ордена, он считал безбожниками, хотя их понятия о Боге были самые возвышенные. Таким образом, даже Платон, по его мнению, прямой атеист. В своем сочинении *Athei detecti* он простирает эту крайность еще далее: всех писателей, не расположенных к иезуитскому ордену, он также относит к числу атеистов. Сюда же причисляет он Декарта и всех последователей его философии.

Гардуин написал двести сочинений, многие из которых небольшого объема. Они перечислены в сочинении Аббата Жоли: *Eloges de quelques auteurs*, Dijon, 1742, 8. Из этих сочинений издано 92. Главнейшие были изданы в двух томах in f^o, из которых один вышел в свет при жизни автора под заглавием: *Opera varia*, Amst. 1733 г. В этом последнем заключаются самые любопытные из его сочинений: 1. *Athei detecti*; 2. *Beflexions importantes*; 3. *Platon expliqué ou Censure d'un écrit de M. l'abbé Fragnier*; 4. *Pseudo-Virgilius...* 5. *Pseudo-Horatius...* 6. *Numismata saeculi Theodosiani*; 7. *Numismata saeculi Iustiniani*; 8. *Antiqua numismata regum Francorum*.

Исторический скептицизм Гардуина был опровергнут Бирлингом в сочинении *De pyrrhonismo historico*, Lpz. 1724 г., 8 (см. также *Memoires de Trévoux*, 1709 г., 1733 г. сентябрь).

ГАРРИНГТОН, Джеймс (Harrington James), родился в 1611 г. в Уптопе, в графстве Нортгэмптонском, обучался в Оксфорде, а потом путешествовал по Германии, Дании, Франции и Италии для изучения нравов и политического устройства этих стран. По возвращении в отечество принял сторону парламента с такой уверенностью, что король почтил его своим доверием и принял в свою свиту. Во время правления Кромвеля он жил в уединении и занимался написанием своего политического сочинения *The common wealth of Oceana*, которое вышло

в первый раз в свет в 1656 г. в Лондоне. После Реставрации был обвинен в вольнодумстве и измене, посажен в тюрьму сперва в Лондоне, а потом в Плимуте, где и умер в помешательстве 11 сентября 1677 года.

Главное сочинение, которым Гаррингтон приобрел себе известность, есть «Океана» (Oceana). В нем он описывает идеальное устройство государства, подобно тому, как Платон обрисовал государственное устройство в своей «Республике», Томас Мор — в своей «Утопии», а Кампанелла — в «Солнечном государстве». Под разными аллегорическими названиями он прячет замечательнейшие лица и учреждения своего отечества. Так, Океана означает у него Англию, *Эмпориум* — Лондон, *Марпезиа* — Шотландию, *Пинопея* — Ирландию, *Ольфей Мегалетор* — Кромвеля, *Морфей* — Короля Иакова I. В этом сочинении Гаррингтона заслуживает внимания преимущественно его взгляд на условия, от которых, по его мнению, зависят благополучие и прочность государства. Эти условия, по его понятию, заключаются в таком равновесии всех граждан и их классов, которое никогда не давало бы им повода к возмущениям, что, как он думает, может быть осуществлено только в республике. Все элементы его «Океаны» чисто республиканские: власть законодательная и власть исполнительнаяверяются лицам, избранным по голосам. Войско состоит из самих граждан: молодые из них составляют действующую армию, а старшие — гарнизон. Монтескье не слишком выгодно отзывается об «Океане» Гаррингтона (Espr. d. lois, 1., XI, с. 6).

Все сочинения Гаррингтона изданы Толандом в едином томе in f°, в 1700 г. в Лондоне. Birch издал их вторично, а в 1747 г. последовало третье издание. Сочинение Гаррингтона «Океана» было издано во французском переводе в 3 томах in 8° 1795 г. в Нарване, а все его политические сочинения, с биографией, написанной Толандом, были изданы Ганри во французском переводе в 3 vol., in 8°, в 1789 г.

ГАРРИС (Harris) Джеймс (James), английский мыслитель, родился в 1709 г. и принадлежал к одной из значительнейших английских фамилий. В обществе своего дяди лорда Шефтсбюри, автора «Характеров», он получил основательное образование, вкус к ученым занятиям и, занимая государственные должности, — сначала члена палаты общин, потом лорда адмиралтейства, королевского секретаря и посланника в России, не переставал посвящать часы досуга умственным трудам. В 1744 г. он издал первый свой ученый труд — собрание трактатов «Об искусстве», «О музыке», «О живописи», «О поэзии» и «О счастье». Этим он приобрел себе известность в кругу английских ученых, занимавшихся эстетическими и научными вопросами. Но гораздо большую известность он приобрел другим сочинением —

«*Гермес, или Философские исследования о всеобщей грамматике*» (Harmes, or a philosophical inquiry concerning language and universal grammar), которое он издал в 1751 г. Грамматические исследования привели его к исследованиям логическим и метафизическим. Он задумал большое творение, в котором хотел восстановить перипатетическую логику, но успел окончить только первую часть в книге, изданной в 1775 г., под заглавием «*Философские соображения*» (Philosophical arrangements). После его смерти вышло в свет (1781 г.) еще одно его сочинение — «*Философские исследования*», относящиеся, впрочем, более к словесности, чем к философии. Там он сначала рассматривает происхождение и начала литературной критики, а потом замечательнейших писателей древнего и нового мира. Гаррис умер в 1780 г. Прилагаем здесь краткое содержание всеобщей грамматики Гарриса, принесшей ему ученую известность и заключающей в себе много философского элемента.

Грамматика должна начинать свои исследования разбором предложения, как составной стихии речи. Но предложение состоит из слов, которые обыкновенно разделяют на несколько видов или так называемых частей речи. Рассматривая эти последние, нельзя не заметить, что они разделяются на два разряда — слова *главные*, или *самозначащие*, и *прибавочные*, или *имеющие значение только относительное*. Первые из них Гаррис рассматривает в первой книге, вторые — во второй.

Так как существуют только *вещи* и их *принадлежности*, то и главные слова, выражающие их, разделяются на два разряда: *существительные* и *принадлежностные* (attributing). Слова придаточные служат или для лучшего обозначения существ или для того, чтобы показать соотношения между существами и фактами. В первом случае их можно назвать *определятельными*, во втором — *соединительными*.

Под именем существительных нужно понимать *имена* (существительные) и *местоимения*. Говоря о родах имен, автор довольно остроумно показывает, каким образом произошли роды имен даже таких предметов, в которых нет никакого различия полов.

К принадлежностным словам относятся *глагол*, *прилагательное* и *причастие*. Один только глагол *быть* выражает общую принадлежность всех вещей — бытие, прочие же глаголы выражают эту общую принадлежность в каком-нибудь видоизменении. Прилагательными же и причастиями выражаются разные качества или количества существ, но без утверждения.

В исследовании о глаголе Гаррис довольно основательно разбирает происхождение имен, глаголов и наклонений. Происхождение этих

последних он видит в том, что мы или что-нибудь просто воспринимаем мыслью, или желаем осуществить волей. В первом случае происходит склонение *изъявительное*, во втором — *желательное* или *сослагательное*. В подтверждение своего мнения, Гаррис приводит авторитет знаменитых древних и новых грамматиков — Аристотеля, Аполлония, Феодора Газа, Присциана Скалигера и Санкция.

Прилагательные и *причастия* он рассматривает, как следствия различных отвлечений, которым подвергаются глаголы. Когда от глагола отнимается утверждение и остается при нем только идея действия и времени, тогда происходит причастие; когда же отнимается идея действия и времени, тогда происходит имя прилагательное.

Кроме глагола, причастия и прилагательного имени, выражающих основные или первостепенные принадлежности, есть слова, выражающие принадлежности второстепенные, — это *наречия* или принадлежности принадлежностей.

Придаточные слова, о которых Гаррис говорит во второй книге, бывают *определятельные* и *соединительные*. К первым он относит *член* и сюда же причисляет местоимения *притяжательные*, *указательные* и *неопределенные*. К соединительным словам относятся *предлог* и *союз*. Говоря о предлоге, как средстве для выражения падежей во многих языках, Гаррис излагает свою теорию падежей.

В третьей книге философ касается общих вопросов, которые существенно не относятся к грамматике: о *материи* (голосе, членораздельности звуков и т. д.) и *форме* языка или значении слов. В этом последнем отношении Гаррис принимает слова за символы или знаки предметов, а не за подражания или ономатопеи: назначение слов состоит в выражении идей, не столько частных или единичных, сколько общих. По поводу слов, как выражений общих представлений, Гаррис говорит об универсалиях и происхождении представлений. Он утверждает, что, рассматривая происхождение представлений, в смысле последовательного исторического образования их в душе, нужно согласиться с положением, что *ничего нет такого в рассудке, чего прежде не было бы с оцущений*. Но если рассматривать вещи в них самих, без отношения к нашему о них представлению, то надо принять обратный смысл этого положения, потому что индивидуальным видам должна предшествовать разумная причина и их типические образы.

Сочинение Гарриса «*Гермес*», названное так по имени Гермеса, которого в древности признавали изобретателем слова, отличается здравомыслием и заключает в себе весьма много верных и по тому времени новых идей, которые вошли потом в достояние науки.

В *Philosophical arrangements*, менее известном чем предыдущее сочинение, Гаррис рассматривает мысли древних философов о началах знания или основных общих понятиях, следуя отчасти сочинению Аристотеля о категориях. Хотя предмет этого сочинения менее занимателен, однако и в нем Гаррис обнаруживает свойственное ему глубокомыслие и оригинальность взглядов. Кроме того, это сочинение замечательно в том отношении, что его автор не увлекается общим потоком материализма, господствовавшего в его время, и прокладывает путь лучшему и благороднейшему направлению в философии.

Творения Гарриса изданы были в 4 томах in 8°, в 1780 г. и в 2 томах in 4°, в 1801 г. в Лондоне, сыном его Джоном Гаррисом, графом Мальмесбурийским. «*Гермес*» был издан во французском переводе Тюро, в 1797 г., in 8° в Париже. Эвербен перевел это сочинение на немецкий язык, Halle, 1789, 8. Тюро снабдил свой перевод хорошим введением и учеными примечаниями, объясняющими мысли автора.

ГАССЕНДИ или **ГАССАН** (Gassendi, Gassend), Петр, родился 22 января 1592 г. в деревне Шомтерсье, недалеко от Диня. Родители его не были богаты, но пользовались уважением за благочестивую жизнь и кротость. По настоянию дяди, который обучал его грамоте, Гассенди был отправлен в Диньскую коллегию, где продемонстрировал значительные успехи в математике и языкознании. В четырнадцать лет он возвратился к родителям и стал усиленно заниматься изучением философии и, по истечении года, отправился в Эсский университет (Aix), где начал слушать эту науку у П. Фесейя, который, впрочем, не мог сообщить своему ученику особенных сведений: в отсутствие учителя Гассенди часто исполнял его должность. По окончании курса богословских и философских наук, в 1612 г., Гассенди был назначен директором Диньской коллегии, а в 1616 г. ученая степень доктора богословия принесла ему должность профессора богословия. В то же время он был назначен диаконом, а в 1 августа 1617 г. — священником. В том же году Гассенди получил место профессора философии в Эсском университете. Сначала он следовал Аристотелю, но потом, ознакомившись с открытиями Коперника, Галилея и Кеплера, понял недостаточность его учения, в особенности о природе и, не смотря на уважение, которым пользовался этот древний мыслитель у римской иерархии, начал опровергать многие его положения. Хотя другие современные ученые, как Пейреск, особенно же Готье, волетский приор, поддерживали Гассенди в борьбе против Аристотеля, иезуиты, овладев коллегией, заставили его прекратить свои чтения и полемику против стагирского философа. Гассенди удалился в свою Диньскую бенефицию и там долгое время занимался проповедями слова Божьего.

В 1624 году Гассенди, по настоянию своих друзей, издал в Гренобле свое сочинение *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*. Оно вышло четырьмя годами после «*Нового органа*» Бэкона и за тринадцать лет до декартовского «*Рассуждения о методе*», и принесло автору громкую известность. В сентябре того же года он прибыл в Париж и там познакомился с Декартом, Мерсенном, Ламотом и другими известнейшими учеными. По возвращении в Прованс, Гассенди, неизвестно почему, четыре года ничего не издавал. Быть может, на него подействовало общее расположение к Аристотелю высших духовных лиц.

В 1628 г. Гассенди снова побывал в Париже, потом отправился в путешествие по Голландии, Фландрии и Англии, где познакомился с Гоббсом. Во время путешествия он успел написать, по просьбе Пейреска, сочинение *De Parheliis*, и по желанию Мерсенна — «*Разбор учения Флюдда*». С 1631 по 1641 г. Гассенди занимался только физико-математическими вопросами: в 1631 г. он первый заметил предсказанное Кеплером прохождение Меркурия под Солнцем и обнаружил по этому поводу некоторые любопытные свои наблюдения.

Потом он путешествовал с Дюком Ангулемским в Провансе, побывал в Париже в качестве агента монского клира, издал биографию Пейреска, занимался астрономическими наблюдениями и некоторыми трудами по анатомии. Только в 1641 г., когда Мерсенн прислал Гассенди сочинения Декарта — «*Рассуждение о методе*» и «*Размышления*» и попросил его высказать свое мнение, Гассенди снова вступил на поприще философии. Он написал свои «*Возражения*» и отправил их самому Декарту. Из-за этого между ними возникли на некоторое время неприязненные отношения, несколько раз выразившиеся в жестких ответах. Впрочем, впоследствии аббат д'Эстре успел помирить их. В 1645 г. кардинал Ришелье убедил Гассенди принять кафедру математики в Королевской коллегии. Таким образом, до 1647 г., он снова прекратил свои занятия философией, и в промежуток этого времени сперва издал, вместе с Ферма, против иезуита Каре сочинение *Sur l'acceleraton des graves* (1646 г.), а потом свой «*Курс астрономии*» (*Institutio astronomica*, 1647 г.). Кроме того, он вел спор с Мореном о движении Земли. Когда в 1647 г. Люйлье издал примечания Гассенди о жизни Эпикура, и ученая публика очень хорошо отозвалась о них, Гассенди снова предался философии и занялся учеными исследованиями об этом древнем мыслителе. В 1648 году слабость здоровья заставила его отказаться от должности. Следующие два года он провел в Тулоне, пользуясь для поправления здоровья морским воздухом. Здесь же, на свободе, он приводил в

порядок свое видение философии. В 1653 г., чувствуя себя лучше, Гассенди, снова отправившись в Париж, стал обрабатывать собранные им философские материалы и издал биографии Коперника и Тихобраге, историю Диньской церкви. Незадолго до смерти крайнее истощение сил заставило его прекратить все свои ученые труды. Гассенди умер 24 октября 1655 г., 63 лет отроду. Перед смертью он просил Монмора и Франсуа Бернье привести в порядок и сохранить все его сочинения. Монмор исполнил желание Гассенди и издал все его сочинения в Лионе в 1658 г., 6 vol., in f°. Второе издание было во Флоренции, трудами Аверания, в 1727 г., 6 vol., in f°. Со своей стороны Бернье издал *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, 1678 г., Lyon, 8 vol, 12. Второе издание того же сочинения — Lyon, 1785 г., 7 vol., 12.

Гассенди был человек обширной и основательной учености, хотя в сочинениях его не видно проблеска оригинальности и, кроме того, проглядывает некоторая нерешительность, неискренность в высказывании таких положений, которыми он, как видно, не хотел навлечь на себя немилость авторитетных лиц. Так, например, он не высказывает определенно своих мыслей о движении Земли, хотя из его *Institutio astronomica* ясно, что он придерживается системы Коперника. Чтобы избежать необходимости решительного слова, он выражается так: *sic Copernici tueri se solent; et sic quidem Tycho*. В споре с Мореном, защищавшим неподвижность Земли, Гассенди еще резче и страннее выражает свою нерешительность, утверждая, что сила вопроса не в том, движется ли Земля, но в том, можно ли доказать, что Земля неподвижна.

Первым дебютом Гассенди в философии были его рассуждения об Аристотеле. В них он обнаруживает ясное сознание современных ему движений науки. Знакомый с открытиями Коперника, Галилея, Гарве, Кеплера, противоречившими схоластическим положениям последователей Аристотеля, он также восстаёт против ложных понятий. Но в полемике против Аристотеля Гассенди допустил две ошибки, вторая из которых была уже следствием первой. Он не сумел отличить подлинного учения Аристотеля от позднейших толкований, а затем разразился желчными выходками, приписывая Аристотелю понятия, которые ему совершенно чужды. Так, например, Гассенди думает, что Аристотель пренебрегал указаниями наблюдения, тогда как, наоборот, он ставит наблюдения в основание всякого исследования, доказательством чему служат не только его естественная история, но и философские сочинения, в особенности логика и политика. Гораздо лучше Гассенди опровергал учение Флудда, отстаивая науку против суеврия.

В критическом разборе сочинений Декарта Гассенди в первый раз определенно развил свое сенсуалистическое учение. В его споре с Декартом выразилась борьба идеализма того времени с эмпиризмом. Удивительно, что исходная точка у обоих одинакова: и Декарт, и Гассенди утверждают, что всякому знанию должно предшествовать свободное исследование. Оба также отвергают устаревшую логику того времени, но далее они расходятся. Декарт утверждает, что наш дух удобнее познать, нежели вещество и мир вещественный, Гассенди возражает, что показания различных наук дают достаточные понятия о веществе и его законах. Первый утверждает, что идеи являются врожденными для нас; второй возражает, что самые отвлеченные начала умственной деятельности возникают в нашем сознании не иначе, как под влиянием опыта. Необходимо, впрочем, добавить, что философский спор двух противников мало способствовал уяснению вопроса, который проходит сквозь всю историю философии. В учении о природе Гассенди следует Эпикуру, принимая его атомистическую теорию (см. Атомизм). Удачнее, нежели в полемике против Декарта, Гассенди излагает эту теорию в своем сочинении о жизни и учении Эпикура. Мысли Гассенди об атомах можно свести к следующим положениям: различая в духе аристотелевской, или точнее, схоластической философии, начало вещественного мира от деятельного, он представляет первое в виде атомов. Таким образом, атомы у Гассенди имеют значение не метафизическое, а физическое. Если он понимает их неделимыми, то не в том смысле, как мы говорим о неделимости геометрических точек. Атомы просты, по Гассенди, только потому, что их нельзя разложить на другие простейшие тела, или что мы не можем продолжить разложения вещества до такой степени, чтобы в нем, наконец, не стало вещественности, что нет бесконечного деления, что необходимо положить ему предел. Но атомы, по Гассенди, не составляют безусловного или первого деятельного начала мира; даже само разнообразие в сочетании атомов и законы их движения Гассенди не может объяснить из существа самих атомов. Бытие, движение и законы движения атомов он производит от всемогущества Божьего.

В сочинении *Syntagma philosophicum* заключается самая странная смесь разных положений, самых противоречивых философских школ: тут сенсуализм и спиритуализм, эмпиризм и идеализм идут рядом без всякого высшего начала, их примиряющего. Гассенди принимает ту самую логику, которую прежде порицал, допускает, кроме чувств, способность умственных идей (*idées intellectuelles*). Утверждает, что сила происходит только из вещества, а между тем тут же допускает бытие духа и Бога, определяемое только разумом и, рядом с самыми

высокими началами христианской нравственности, закладывает другое начало — удовлетворение нашим желаниям и интересам. Двойственность направления составляет отличительную черту учения Гассенди. Он пытается объяснить явления жизни механическими законами, между тем вместе с ними вводит другие начала, вовсе не объясняя взаимного отношения между ними и, не смотря на постоянное занятие точными науками, допускает самые странные гипотезы, например, животные духи в нашем теле.

Гассенди не отличался оригинальной силой мысли и даром систематического, органического построения. Он обязан своей известностью именно учености в других отраслях знания. То, что было едва начато им в философии, довершил потом Локк. Как человек и духовное лицо, Гассенди всегда отличался самыми прекрасными качествами души. Воспоминание о нем до сих пор сохранилось у предальпийских жителей Франции.

Сочинения Гассенди: *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, Гренобль, 1624, 4; *Epistolica dissertatio, in qua praecipua principia philosophiae Rob. Fluddi deteguntur*, Par., 1631, 12; *Disquisitio adver. Cartesium*, Par., 1642, 12; *Disquisitio metaphysica...* 1644, Amst., 12; *De vita, moribus et doctrina Epicuri libri octo*, 1647, Lyon, 4; *De vita moribus et placitis Epicuri...* 1649, ib., f., *Syntagma philosophiae Epicuri, cum refutatione dogmatum, quae contra fidem christianorum ab eo asserta sunt*, 1649, ib.; *Haye*. 1655, Lond. 1668, Amst., 1694; *Syntagma philosophicum*, в I и II томах полного издания сочинений Гассенди.

О Гассенди много было написано. Можно упомянуть: Сорбиера, *Dissertatio de vita et moribus P. Gassendi*, при *Synt. phil. Epicuri* и в полном издании; Готье-Шарльтона, *Philosophica Epicureo-Gassendo-Charletoniana...* Lond., 1654, f.; *De Vries, Dissertatiuncula... de Ren. Cartesii Meditat. a Gassendo impugnatis*, Utrecht, 1690, 8; *Hen. Ascan. Engelcke, Sensor censura dignus...*, Rostok, 1697, 4; *Bugerel, Vie de Gassendi*, Par., 1737, 12. *Joh. Achat. Fel. Bielka, Dissert, qua sistitur Epicurus atheus contra Gassendum*, Jena, 1741, 4; Менка, *Eloge de Gassendi*, Марсель, 1767; Дамирона, *Mémoires sur Gassendi*, 1839 (см. также *Annales des Basses Alpes*, 1839); Гонора *Dissertations sur le nom Gassendi*; Фабриция, *Hist. bibl.*, t. V, p. 264; Монтукла *Hist. des mathém.*, t. II, p. 197, 292, 321..., Буле, *Lehrbuch d. Gesch. d. Phil. und. ein. krit. Litteratur derselben*; *Geschich. d. neuer. Phie, seit d. Epoche der Wiederherstel. d. Wissensch.*; Дамирона, *Essai sur l'hist. en France au XVII Siecle*, Paris, 1846, и вообще обширные курсы истории философии.

ГАТАКЕР (Gataker), Фома, родился в Лондоне в 1574 г., умер в 1654 г. Он известен только небольшим сочинением о стоическом

нравоучении, написанном в виде предисловия к сочинению Марка Аврелия Антонина: εἰς εαυτον. Латинский перевод сочинения и предисловие издано в Кембридже, 1653, 4-е, в Утрехте, 1698, f.

ГЕГЕЗИЙ (Hegesius), основатель гегезской секты, товарищ Перавита, принадлежавшего к Киренской школе, жил в начале III столетия после Р. Х. Начала его учения были те же, что у Перавита и Аристиппа Киренского, но следствия, выведенные им из этих начал, были другого рода. Рассматривая удовольствие, как единственную цель деятельности, он задумывается о средствах для достижения этой цели, приходя к заключению, что счастье — это мечта, недоступная нашим усилиям. Разные роды зла перевешивают счастье, и даже самые редкие минуты нашего благополучия непрочны, потому что разные случайности и даже само общежитие могут их отнять у нас. Отсюда произошла древняя поговорка, дошедшая до нас: «Жизнь кажется счастьем только безумному, мудрец питает к ней одно безразличное расположение и желает ее столько же, как и смерти». Мудрец, по учению Гегезия, не должен дорожить ничем — ни дружбой, ни признательностью, ни уважением других, ни даже собственной свободой. Вообще, Гегезий описывал жизнь такими мрачными красками, что многие из его последователей лишали себя жизни. Современники прозвали его λεισιθάνατος, т. е., *советующим умирать*. Он написал даже сочинение ἀλοχάρτιος («Самоубийца»), которое было утеряно. В нем он описывает человека, решившегося уморить себя голодом, и оправдывает его решимость. Цицерон говорит, что Птолемей приказал закрыть его философскую школу за дурное влияние на юношество (см. кн. II, «Жизнь Аристиппа» Диогена Лаэртского, гл. 86...; Валер. Макс., кн. I, гл. 9; Цицер., Тускул., кн. I, гл. 34, также рассуждения Рамбаха: Progressio de Hegesio λεισιθάνατω, 4°, Quedlimb., 1771; оно напечатано еще в Sylloge dissertationum ad rem litterariam pertinentium, Hambourg, 1790, 8).

ГЕГЕЛЬ (Gegel), Георг Вильгельм Фридрих, родился 27 августа 1770 года в Штутгардте. Его отец был королевским секретарем. По окончании гимназии Гегель поступил в Тибингенский университет, где изучал богословские науки. Здесь Гегель подружился с Шеллингом, своим школьным товарищем, долгое время был его последователем в философии, а потом достойным соперником. Получив на двадцатом году жизни степень доктора философии, Гегель был около десяти лет домашним учителем сначала в Швейцарии, а потом во Франкфурте-на-Майне. После смерти своего отца, он переехал в Иену, где, защитив диссертацию «Об орбитах планет» (de orbitis planetarum), получил пра-

во преподавания в университете в качестве приват-доцента. Вскоре он назначен был там же экстраординарным профессором философии. Живя в Иене, Гегель некоторое время издавал вместе с Шеллингом (1802-1803 гг.) философский журнал (*Kritisch. Journal der Phie*). Лучшие философские статьи, помещенные в этом журнале, написаны Гегелем. Частью в этих, а частью в других, отдельно напечатанных статьях, знаменитый германский мыслитель постепенно вырабатывал свой взгляд, не отходя от направления, данного философии Шеллингом. Только в некоторых из этих статей есть проблески его будущей диалектической системы. К таким сочинениям Гегеля, в иенский период его жизни и философской деятельности, относятся: «О различии между системой философии Фихте и Шеллинга» (*Differenz des Fichte'scheu und Schellingschen Systems der Philosophie*, 1801), «О сущности философской критики» (*über das Wesen der philosophischen Kritik*, 1802, введение в философский журнал), «О вере и знании» (*Glauben und Wissen* 1802), «Об отношении скептицизма к философии» (*Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie*, 1802), «Об отношении философии природы к философии вообще» (*über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, 1802), «О научных исследованиях естественного права» (*über die wissenschaftlichen Behandlungen des Naturrechts*, 1802-1803). Венцом философской деятельности Гегеля в Иене была его «Феноменология духа» (*Phaenomenologie des Geistes*), изданная в Бамберге в 1807 году. В этом сочинении Гегель уже отдаляется от философии Шеллинга, определенно высказывая новые начала и методу философского исследования. По первоначальному предположению Гегеля, оно должно было служить введением в саму систему философии, но потом он решил изменить это значение феноменологии духа и внес ее, как часть, в философию духа, то есть, в саму систему. На это сочинение можно смотреть, как на выражение собственного взгляда Гегеля на философию, отличающегося от направления, данного философии Шеллингом. Шеллинг в своих философских сочинениях не показал способа, как мыслящий субъект возвышается к сознанию разумной уместности и необходимости определенного философского ведения или мировоззрения. Переход от субъективного сцепления мыслей к определенному, наукообразному, философскому мышлению был у Шеллинга делом личного настроения. Гегель в «Феноменологии духа» описывает тот необходимый путь диалектического развития мысли, по которому наше сознание неминуемо должно взойти на точку философского мышления. Пока он только изучал этот исторический путь развития, он смотрел на него, как на нечто отдельное, находящееся вне системы философии, но когда стал твердой ногой на новую почву своего философствования, тогда пришел к мысли, что историческое развитие нашего сознания —

составная часть целой жизни духа, входящей в саму систему философии, и внес в нее феноменологию духа. Отсюда вышли две несообразности: первая заключается в том, что исторически данным и наблюдаемым в этом сочинении производится само абсолютное или божественное мышление (потому что так смотрит Гегель на наше высшее, спекулятивное мышление). Вторая несообразность состоит в круте умозаключения: сначала на исторически данном утверждается само абсолютное, а потом, абсолютное мышление, его внутренний склад служат основой такого, а не другого склада самой исторической жизни нашего духа, как предмета феноменологии духа.

Вследствие политических смут, Гегель лишился в 1806 году профессорского места в Иенском университете, и для того чтобы найти средства для пропитания, два года занимался в Бамберге редакцией выходившей там политической газеты и частными уроками. Осенью 1808 года он получил место ректора Нирнбергской гимназии, привел ее в лучшее состояние и ввел преподавание философской пропедевтики в высших гимназических классах. Пять речей, подготовленных им к выступлению на торжественных гимназических актах, доказывают его высокие педагогические дарования. Во время пребывания в Нирнберге, Гегель не питал, как можно думать, большой надежды на успехи своей ученой деятельности на поприще философии в Германии, и едва не принял профессорского места в Голландии. Он продолжал трудиться над своей философской системой и написал в Нирнберге в трех частях «Логику» (*Wissenschaft der Logik*, Nirenberg, 1812-1816). В этом сочинении Гегель высказал новые начала и новую методу философского исследования. Следствием этих трудов стало то, что он почти одновременно получил три приглашения на место профессора философии. Гегель предпочел профессорское место в Гейдельбергском университете, где в следующем же году издал свою «Энциклопедию философских наук» (*Encyclopedie der philosophischen Wissenschaften*, Heidelberg, 1817 года, второе издание с добавлениями — 1827 г., третье — 1830 г.). В 1818 году Гегель был приглашен в Берлин на кафедру философии, упразднившуюся после смерти Фихте. С этого времени начинается новый блестящий период его деятельности. Количество его учеников и последователей возрастало, влияние его философской системы, частью посредством его собственных чтений, частью — трудами его последователей, стало проявляться и в других науках. В Берлине Гегель издал «Основные черты естественного права и государственоведения» (*Grundlinien des Rechts od. Naturrecht und Staatswissenschaft*, Berl, 1821). Кроме того, с 1828 года он начал издавать, при помощи своих учеников, «Летопись для научной критики» (*Janrbücher für wissenschaftliche Kritik*), с той целью, чтобы приблизить свою философию к пониманию

ее публикой. В последние годы своей жизни Гегель обращал особое внимание на обработку своих лекций. В 1831 году он начал второе издание своей «Логики», но успел напечатать только первую часть, и в том же году, 14 ноября, умер от холеры.

Весь ход философской деятельности Гегеля можно разделить на три периода. В первом, во время пребывания в Иене, до издания «Феноменологии духа», он действует заодно с Шеллингом, частью опровергая другие философские системы и доказывая их низшее значение в историческом развитии мышления по сравнению с философией Шеллинга, частью выясняет сущность его философии в применении к разным вопросам, возникающим в связи с требованиями современной науки. Отрицательной и положительной деятельностью он глубоко усвоил дух философии Шеллинга, с помощью которого укрепил свою собственную мысль и подготовился к самостоятельному умственному труду. К этому периоду относятся четыре философские статьи Гегеля, за исключением небольшого сочинения *De orbitis planetarum*. В первой из этих статей — «О различии между системой философии Фихте и Шеллинга», он доказывает преимущество последней. Здесь же он впервые излагает свои мысли об истории философии. На нее, говорит Гегель, нельзя смотреть, как на средство для развития в себе способности к лучшему решению вопросов, потому что системы философии, следовавшие одна за другой, заключают в себе не подготовительные для нас труды, а действительное и основанное на самой природе универсальной мысли последовательное решение этих вопросов. Безусловная истина, как предмет разума, ее образа и подобия, всегда одна и та же, изменяется только форма, в которой единый и тождественный разум, подобно истине, возводит из материалов эпохи временное здание храма истины. Подобные мысли об истории философии Гегель развил во вступительной статье к критическому философскому журналу — «О сущности философской критики», в издании которого он помогал Шеллингу. В другой статье — «О вере и знании», получившей во втором издании другое заглавие, Гегель старается доказать недостаточность системы Канта, Якоби и Фихте, как представителей субъективного или личного мышления, чтобы тем самым доказать необходимость и превосходство философии, утверждающей познание истины в самом ее существе. По мнению Гегеля, Кант, Якоби и Фихте, исчерпавшие все возможные формы субъективного мышления, тем самым подготовили условия, нужные для появления объективного и абсолютного идеализма Шеллинга, в котором мыслящий субъект как бы отказывается от самого себя и погружается в мысленное созерцание безусловного, высшего единства. В статье «Об отношении скептицизма к философии» Гегель обсуждает «Критику теоретической философии» Шульца. Статья «Об отношении философии

природы к философии вообще направлена против Рейнгольда, обвинявшего Шеллинга в том, что его философия противоречит религии и нравственности. Гегель старается доказать, что субъективная философия (то есть, Канта, которого придерживался Рейнгольд), утверждающая недоступность божества мыслящему духу, противоречит религии и нравственности. Философия природы соответствует религии и нравственности, потому что доказывает союз Бога и человека. Язычество лживо в своем основании, поэтому оно должно было пасть перед христианством, так как обнаружило в себе явные признаки разъединения человека с Богом. Еще неосновательнее, по мнению Гегеля, обвинять систему философии Шеллинга в не нравственном направлении, потому что чистая нравственность требует деятельности, согласной с разумом, а философия Шеллинга вся основана на разуме. В сущности, как субъективная философия, так и философия Шеллинга может более или менее противоречить религии и нравственности, судя по тому, как будем понимать начала той или другой и пользоваться ими. Впрочем, это сочинение, напечатанное в философско-критическом журнале, издававшемся Шеллингом и Гегелем, Шеллинг, в последние годы своей жизни, признал своим. Сочинение «О научных способах изложения естественного права» (über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, 1802-1803) — самое зрелое из всего, написанного Гегелем до издания «Феноменологии духа». В нем заметны те самые идеи, которые потом Гегель подробно и систематически развил в своей «Философии права».

Второй период своей философской деятельности Гегель ознаменовал «Феноменологией духа» — сочинением, в котором он отстраняется от философии Шеллинга, прокладывая путь новому методу философского исследования и новой системе философии. Так как у Гегеля логика — самая существенная часть всей системы философии и имеет значение не только формальное, но и предметное, метафизическое, то третий период его деятельности на поприще философии можно начать со времени издания им «Системы логики» (1812-1816). На протяжении этого периода, до самой смерти, Гегель в своих чтениях постепенно развивал все части своей философской системы, применяя ее начала к другим наукам, издав, как сказано выше, «Энциклопедию философских наук» и «Философию права».

Для составления удовлетворительного понятия о философии Гегеля, нужно обратить внимание сначала на «Феноменологию духа», а потом на саму систему.

«Феноменология духа», изданная Гегелем задолго до выхода в свет его «Логики» и «Энциклопедии философских наук», служила подготовлением и введением к самой системе. В этом общем смысле ее цель

почти та же, что и обыкновенной пропедевтики, или такой предварительной части, в которой мыслитель объясняет сначала свою точку зрения и доказывает ее основания. Такое значение имеет отчасти «Критика чистого разума» Канта и исследование Фихте «Об отношении между двумя полюсами нашего сознания». Тот и другой, в этих частях своего философского учения, показывают основания принятой ими точки зрения на всю систему ведения. Такое же назначение имеет и «Феноменология духа» Гегеля. Он принял и развил в своей системе, конечно в измененном виде, основную мысль Шеллинга, что во всех видах идеального и вещественного бытия заключаются не призраки, не пустые явления, как утверждал Кант, но двойственное обнаружение и развитие одного безусловно-тождественного, всемирного начала жизни. Но так как Шеллинг не показал, на чем именно утверждается предметное значение его идеи абсолютного тождества, а эта последняя в его системе происходит только от способности непосредственного созерцания, как следствия безотчетного настроения, то необходимо было сначала научно доказать ее происхождение и необходимость. Именно это и делает Гегель в «Феноменологии духа»: он доказывает необходимость и предметное значение взгляда разума на мир, как на тождество мысли и бытия. Но в самом способе этого доказывания есть оригинальная особенность, которая потом будет выражена в его системе философии. Наше сознание, рассматриваемое поверхностно, представляется беспорядочной сменой мимолетных представлений, ощущений, желаний. Поэтому, чтобы вывести его из этого смешанного положения и пробудить в нем понимание предлагаемой совокупности истин, мыслители прибегают или к началам разума, или к фактам опыта, и, показывая связь известных истин с теми или другими, тем самым вводят нас в область своего взгляда, в круг своей системы. Таким образом, дело науки и знания в этих системах всегда представляется чем-то отдельным, как бы внешним в отношении к нашему эмпирическому, феноменальному сознанию, к его действительным, обыденным проявлениям в жизни. Обе стороны стоят как бы друг против друга и не обнаруживают внутренней, причинной связи между собой. Подобный способ доказывания, по мнению Гегеля, был неуместным для оправдания основной идеи, заимствованной им у Шеллинга, потому что, во-первых, он утверждал тождество идеального и вещественного мира, а эмпирическое сознание оставил вне живого, отчетливого отношения к этому тождеству. Во-вторых, при обычном способе доказывания, нельзя было избежать так называемого круга в доказательствах, потому что хотя бы мы и стали оправдывать идею абсолютного тождества характером самого нашего сознания, но уверенность в том, что единство двух полюсов сознания — мысли и предмета — не есть самообольщение, требовала бы сначала

уверенности, что это единство вообще не обманчиво и имеет метафизическую, всеобщую действительность, то есть, основывалось бы на том, что составляет предмет доказательства. Поэтому он выбирает другой способ доказывания этой идеи, какого никто еще до него не высказывал. Так как философия — это высшее проявление нашего сознания, а философия Шеллинга была высшим и последним (по крайней мере, по тому времени) проявлением исторического развития человеческой мысли, то Гегель в своей «Феноменологии духа» изображает тот общий, последовательный путь, которым эмпирическое сознание человечества, а вместе с тем и сознание каждого человека, шаг за шагом возвышается от простого наблюдения до той идеальной, философской точки зрения (предположенной в системе Шеллинга), на которой все идеальное и вещественное — мысль и бытие — предстают в совершенном тождестве. В этой части Гегель занимается не разными формальными приемами, подготавливающими и настраивающими лицо, приступающее к изучению философии безусловного тождества, но изображает всемирное сознание в его последовательном возвышении к своей окончательной (по тому времени) форме, или, можно сказать, он одновременно пытается достичь обеих целей. Всматриваясь в движение всемирного сознания к этой высшей идее безусловного тождества, индивидуальное сознание само повторяет его в себе и само возвышается к нему. В этой же части своей философии, Гегель в первый раз употребил в дело так называемый диалектический метод, хотя его сущность он объяснил после, в своей «Логике». Диалектический характер¹ этого движения сознания состоит в том, что два его противоположные деятели, обнаруживающиеся сразу же с первым его пробуждением, в сознающем начале и данном предмете сознания, постепенно то примираются в какой-нибудь высшей идее единства, то снова расторгаются в высших и обширнейших противоположностях до тех пор, пока сознающее начало и предмет сознания, форма мысли и ее содержание не обнаружат свое совершенное тождество. Когда эмпирическое сознание достигнет этой вершины развития, тогда заканчивается феноменология духа и начинается деятельность философской мысли, постигающей все, как многообразное проявление идеи безусловного тождества. Когда заканчивается область чувственной достоверности и доказывания одного другим, начинается область истины, как такого движения мысли, которое само по себе, без доказывания, обнаруживает согласие своей формы с самим безусловным предметом. Словом, начинается область знания разума о себе самом, или, что одно и то же, спекулятивная философия.

¹ Подробнее будет сказано ниже.

Главных ступеней в развитии эмпирического всемирного сознания Гегель называет три: а) сознание, б) самосознание и в) разум. а) Сознание в движении от низшего состояния до степени самосознания проходит также три ступени: чувственной удостоверенности, наблюдающего сознания и рассудочного сознания.

Сознание начинается чувственной удостоверенностью (*sinnliche gewissheit*) о чем-то определенном, существующем в пространстве и времени — здесь, теперь, будет ли то о сознающем начале, о нашем Я или о чем-нибудь внешнем. Но каждое такое частное представление превращается в другое, третье — здесь, теперь и так далее. Это превращение показывает, что представление, кажущееся единичным, есть одновременно общее, что в нем постоянно совершается переход общего в особенное и особенного — в общее. Мы словесно обозначаем наши представления общими выражениями, например, говорим: эта соль, но эта соль, как единичное, есть нечто общее, в чем соединяется какая-то множественность, например: белизна, острота, кубическая форма и так далее. Таким образом, чувственное сознание неприметно ставит то себя, то предметы сознания в двойственное, обоюдное положение, то в нечто безмножественное, единичное, то в раздробленное множество¹.

Когда же сознание хочет уловить нечто общее и постоянное, повторяющееся в единичном, тогда оно становится наблюдающим или наблюдением. Оно соединяет единичное с общим и представляет вещь со многими свойствами, перечисляя и описывая их, как сопоставленные в пространстве и времени. Результат наблюдения — это опыт, извлекающий нечто общее, соединяющее в себе множество частных. Но в этом соединении единичного и общего нет истинного единства, потому что единичное в нем противостоит общему, оно только перечисляется и внешним образом подводится под общее. Отсюда происходит противоречие, и когда сознание стремится примирить его, то преобразуется в деятельность рассудочного сознания. Это противоречие состоит в следующем: нам представляется, во-первых, что или в единичных вещах заключаются основы, опоры общего, которые только отвлекаются наблюдением и опытом, или, наоборот, что общее само составляет сущность и основу всего единичного, разрозненного. Во-вторых, что или единичный предмет есть нечто совершенно отдельное, самостоятельное в дельном составе своих свойств, или наоборот, что эти свойства, хотя и соединены в одном предмете, но могут существовать и отдельно от всякого предмета, и составляют самостоятельные, общие сущности (*materien*). Наблюдающее сознание не выносит этого проти-

¹ Hegel's Werke, Bd., II, 5. 73-79, а также, Encyclopedie, §418-419.

воречия, движется к его примирению, и с первым проблеском этого нового примирения преобразуется в рассудочное¹ сознание.

Рассудочное сознание следующим образом примиряет предыдущее противоречие: оно признает многообразность, свойственную явлению, выражением чего-то внутреннего и единого, так что это единое явление постоянно тождественно само с собою. Это движение между единым и многообразным мы называем силой, а само тождество в различии, или вообще то, что сохраняет одинаковость в различии, — законом силы. Сверхчувственный мир — это не что иное, как покойное, не возмущаемое царство законов, выражающееся в явлении, потому что в этом мире заключается только то, что есть или в выражении, или в законе. Когда сознание отождествляет, таким образом, внешнее с внутренним и видит одно в другом, как одно, ничем не ограничиваемое, не отрицаемое и не заслоняемое, тогда оно сознает простую, чистую бесконечность и становится самосознанием².

б) Только самосознание может сознавать эту бесконечность, потому что предмет его достоверности — оно само: его собственная достоверность есть то же, что истина, что его единство с самим собою в своем обнаружении. Но в дальнейшем развитии самосознания снова одно за другим возникают противоречия, до тех пор, пока оно не проявится, наконец, разумом. Развитие, которым самосознание постепенно переходит на степень разума, состоит в следующем: самосознание предполагает рефлексию или вникание во внешний мир и стремление от внешнего мира вовнутрь. Если бы то, что возникает в нем, как нечто отличное от него, не существовало, то невозможно было бы самосознание. Это один момент самосознания — момент разделения. Но есть в нем и другой момент — момент единства. Предмет чувственной достоверности и наблюдения получает характер чего-то отрицательного для самосознания, а потому самосознание стремится к тому, чтобы снять отрицательность предмета и отождествить его с собою. Это происходит сначала во влечении или пожелании. Самосознание само в себе уже имеет нечто сродное с предметом, который в этом отношении соответствует побуждению (*triebe*), но как безличный, он не может противодействовать этому движению. Произведение самосознания, завладевшее предметом, есть нечто действительно само с собою согласенное. Таким образом, влечение в процессе своего удовлетворения разрушительно, а по содержанию — эгоистично (*selbstsüchtig*). Но отрицаемость, свойственная предмету, может существовать для сознания только в самосознании, в действительности она существует в виде другой самости

¹ Heg. Werke, Bd., II., 5. 84-86; Encyclopedie, §421.

² Heg. Werke, B. II, 5. 100, 102, 109-111.

или самосознания. Если так, то самосознание достигает удовлетворения только в другом самосознании — самосознание является для самосознания.

Самость и самость. Стремясь к тождественности самосознания и встречая другое самосознание, самость стремится снять и проникнуть собою другую самость. Отсюда возникает между ними борьба на жизнь и смерть. Но так как одна самость по существу равна другой, то таким или другим путем из этой борьбы между самостями возникает, наконец, в них взаимное признание своего значения. На место прежнего противодействия между ними становится общительность. Когда сознание достигает этого признания других самостей, то оно переходит на степень всеобщего самосознания.

Всеобщее самосознание — это утвердительное знание о себе одной самости в другой, или как бы всеобщее отражение многих самостей друг в друге. Но отрицанием своей непосредственности это сознание получает предметный характер, не отличая себя от другого. Таким образом, на степени общего самосознания, самость живет сознанием себя и той мыслью, что другие самости сознают ее так же, как она сознает себя. На всеобщем самосознании основывается существование семейства, отечества, любви, дружбы, чести и так далее. Оно есть единство самосознания и сознания, им связуются все неделимые в одно целое. Если так, то оно заключает в себе единство субъекта и предмета, возносясь на степень разума¹.

в) Разум. Сознание, на первой степени своего развития, дошло до убеждения, что предметный мир — не что иное, как идеальный мир, потому что закон — это единство силы и явления. На степени самосознания исчезает тот призрак, будто сущность другой самости отличается от нашей собственной. Таким образом, самосознание приходит, наконец, к убеждению, что его собственная внутренняя сущность — это сущность самого предметного мира, что его мысль — то же самое, что предмет или действительность, что предметный мир во всех своих определениях имеет такое же содержание, как и самосознание в своем самоопределении. Такая степень самосознания и есть разум. Самосознание в нем не только тождество или субстанция, а тождество, сознающее себя. Внутренняя, определенная его форма — чистое, для себя сущее понятие, или Я, знание о себе, как бесконечной всеобщности. Человек возносится на степень всемирного сознания и как бы говорит Вселенной: ты моя, я твой, ты и я — одно. Вместо личного убеждения и сознания мы получаем всеобщую, божественную истину.

¹Heg. W. Bd. II, 5 131-138-139, 173.

Но прежде, чем разумное самосознание, пришедшее к мысли о всеобщей сущности мира, дойдет до соответствующего сознания этой сущности или абсолютного ведения, сознающего свою мысль в мире, а само бытие — только в силе и форме мысли, оно предварительно проходит две низшие ступени, на которых постепенно вырабатывается вышеупомянутая — высшая. Разумное сознание становится сначала верованием.

В веровании оно сознает себя не в форме чистой мысли, а в форме представления, то есть, как бы отодвигает от себя всеобщую сущность мира, представляет ее отдельно, только в ней самой сущей и противоположной форме веры или представления. Так как в веровании субъект не имеет в себе никакого содержания, представляет его отдельным от себя. Но, с другой стороны, предмет не имеет мысли, потому что существует только в себе, как сущность, но дух не выносит такого разделения и старается сблизить обе стороны: это происходит на степени так называемого просвещения (*aufklärung*¹). Что же выполняет просвещение? Как верованию свойственен утвердительный характер, так просвещению — отрицательный. Верование только представляет свой предмет существующим, но не указывает его внутренней связи с субъектом или мыслящим в нас началом, а потому просвещение, утверждаясь только на этом разделии и не проникая дальше, ограничивается тем, что гордится отрицанием предмета верования и признает его делом субъективного убеждения или, иначе, мечтания. Таким образом, и просвещение не удовлетворяет духа, оно приводит к действительской пустоте (*vacuum*) и, в свою очередь, составляет только переходную ступень в развитии самосознания. Ее сменяет абсолютное или безусловное ведение. Только в безусловном ведении или высшей науке совершается полное примирение двух разъединенных в веровании сторон, сознающего начала, или представляющего, и предмета представления. Каким образом? Хотя безусловное ведение действует в форме чистой мысли, а вера и просвещение не выходят из области представления, однако предмет их один — это безусловная самосознающая истина. В веровании недостаточна только форма, посредством которой истина входит в наше сознание. А потому безусловное ведение занимается изменением этой несоответствующей истине формы, а от изменения формы сам предмет получает высший, истинный характер. Это изменение совершается следующим образом: сознающий себя дух не имеет другой стихии или опоры (*element*) своего бытия, кроме этого ведения о себе. Но с ведением о себе неразлучно саморазделение, обнаруживающееся во вникании (*reflexio*), а потому оно приходит к сознанию, что в себе самом содержит и свою противоположность не только в отвлеченном

¹ Гегель имел в виду школу просвещения в Германии, в XVIII веке.

смысле, но развитую в целой системе помыслов и представлений. Таким образом, что в представлении веры было только сущностью и формой чего-то другого, противостоящего сознающему началу, то же самое на степени безусловного ведения становится его собственным производением. По смыслу ведения, истинное, самосущее бытие есть только ведение о своем деятельном субъекте или субстанции, но о такой, которая одновременно является и деятельностью самого ведения. Только на этой высшей степени ведения, свойственного науке, дух сознает себя, как дух, то есть, в самосознательной форме духа. Но это сознание осуществляется не иначе, как в последовательном историческом движении науки, так что чем дух должен быть по идее, тем он становится постепенно. Таким образом, история подтверждает науку, а наука — историю¹.

Так изображает Гегель развитие нашего эмпирического сознания до степени высшего сознания, свойственного науке. За феноменологией духа, по первоначальному плану Гегеля, должно было последовать описание самой науки или философии. Но потом, как сказано было выше, при издании своей «Энциклопедии философских наук», он внес «Феноменологию духа» в саму систему философии, а именно — в отдел о субъективном духе. Вместо «Феноменологии духа», он предположил своей системе в энциклопедии обыкновенное введение, где предварительными положениями старается немного объяснить свое понятие о философии. Говорим немного, потому что, по мнению Гегеля, понятие о системе — это сама система, и открывается не перед системой, но в ней самой, ее развитии и результате развития². Если во введении предлагается определение и разделение науки философии, то это делается, говорит Гегель, не иначе, как в виде предположения. Предварительные понятия, с которых начинается (anfang) ее изложение, нельзя считать за одно целое с началом самой науки или ее принципом (princip), который она могла бы получить откуда-нибудь, как выработанное и готовое. Философия, как наука, такого начала не имеет: она представляет собой замкнутый круг. В этом круге философии, начало или исходное понятие, с которого она начинает свое развитие, в ясном определенном виде достигается только в результате, в котором философия предстает, как наука безусловного ведения. Начало, с которого выходит философия, назначается только для приступающих к изучению науки. Но если бы мы предпосылали какое-либо уже доказанное и известное начало, то это значило бы, что оно заимствовано из круга какой-либо другой науки, но философия сама утверждает начала других наук. Что же каса-

¹ Heg. W. B. 2, §307, 398, 400-404, 406-408, 411, 413, 421, 426, 427, 432-440, 594, 598, 599, 602-606.

² Encycl. d. philos. Wissensch., §1 и 18, Berl. 1840.

ется ее собственного предмета, то он не заимствует себе подтверждения ниоткуда, а выступает свободным актом самого мышления. Словом, ни определение, ни разделение философии не доказываются перед развитием системы, то и другое предлагается только в виде предположения с той целью, чтобы облегчить внимание изучающего курс философии.

Итак, в чем же состоит эта предпосланная идея философии и как она делится на части? Идею философии Гегеля можно понять, руководствуясь окончательным выводом «Феноменологии духа». Там мы видели, что последовательное развитие эмпирического сознания дошло, наконец, до убеждения, что все казавшееся нам сначала чуждым, является делом нашей же мысли. Таким образом, в своей деятельности она сознает движение самого существа вещей, или, что то же самое, она есть самосознание истинно-сущего и само-сущего. С этой-то чистой мысли, которая сама себя делает своим предметом, Гегель начинает изложение своей системы философии¹.

В существе этого мышления заключается и основание разделения философии на части. Тождество этой мысли с самим предметом не есть отвлеченное, покойное и неподвижное. Мысль или идея, как живое тождество, движется и осуществляется саморазделением и примирением разделенного. Как живая, она противопоставляет себя себе же самой, и в этом самопротивопоставлении осуществляет могущество своего единства с собой. В таком смысле нужно понимать мысль или идею, как процесс движения. Приняв за основание эту формулу, свойственную, как думает Гегель, идее и всякой жизни, он старается последовательно возвести к ней и замкнуть в ней все законы и формы бытия чистой мысли, природы и духа. На основании моментов движения идеи из разделения к единству, наука философии делится на три части: 1) логику или науку об идее в себе и для себя, 2) философию природы или науку об идее в инобытии, 3) философию духа или науку об идее, возвращающейся из инобытия к себе самой. Отсюда видно, что понятие Гегеля о значении частей философии существенно отличается от обыкновенного деления, в котором части имеют отдельное и как бы покойное, самостоятельное положение. Во всех так называемых частях философии он видит не что иное, как видоизменения одной идеи, которая лежит в их основании и развивается в целом содержании философии. Они вытекают из самого существа движущейся идеи. Так как идея, по Гегелю, цельная истина, она сама из себя развивает эти видоизменения и постепенно проходит их, как свои собственные определения, то, во-первых, в каждом из этих видоизменений или ее определенных форм отображается целая идея. Так, например, в природе и духе — та же

¹ Encycl. §17.

идея, что и в логике, но в природе она является в форме внеположности, а в духе — в себе и для себя сущей, то есть, соединяющей единством сознания то, что разрознено в природе. Во-вторых, каждая форма ее видоизменений есть текущий момент ее развития, в котором каждая особенная наука или часть, хотя и выделяет для себя отдельный предмет, но он органически вытекает из предыдущего и собственным развитием производит, как плод, задачу дальнейшей части или сферы науки¹.

Логика рассматривает чистую идею только в отвлеченном элементе мышления, не касаясь ее проявления в природе и духе. Она существенно отличается от обыкновенного понятия о логике, как науке о мышлении, законах и его формах. Ее предмет — не формы мышления, а сама идея. Отвлеченные формы мышления составляют только почву или стихию (*element*), в которой идея является логической. Понимаемая в таком смысле, она рассматривает мышление не как способность, противостоящую предмету, не имеющую в своих формах ничего общего с существом вещей, но как совокупность таких форм и законов, которые оно само из себя производит и потом осуществляет в действительности — жизни природы и духа. Логика, таким образом, получает у Гегеля значение не орудия, применяемого к предмету ниоткуда данному, но метафизическое, как мысленная копия целого идеального и вещественного мира.

Для оправдания своего понятия о логике, Гегель сначала объясняет существо мышления, анализируя представления о нем.

Мышление, по непосредственному понятию о нем, имеет только субъективное значение, как одна из деятельностей или способностей нашего духа, наряду с другими его способностями — ощущением, фантазией, волей и так далее. Производство этой способности мышления есть нечто всеобщее, отвлеченное, а потому и мышление, в смысле деятельности, есть нечто всеобщее, деятельное, себя же осуществляющее (*sich bethätigende*). Мышление, как субъект, есть то, что мыслит. Самым простым его выражением служит наше Я. Из этого понятия о мышлении видно его отличие от представления и наблюдения. К представлению всегда примешивается нечто частное, случайное, а содержанием мышления бывает нечто всеобщее. Предмет представления есть нечто отдельное и только внешним образом соединяемое с другими представлениями. Напротив, предмет мышления есть нечто всеобщее, внутренне проникающее все части своего содержания.

Можно и нужно рассматривать мышление, как размышление, как деятельность, направленную на какой-нибудь предмет (*nach denken*). В этом случае размышление производит то же самое, что и мышление,

¹ Encycl. §18.

понимаемое как способность, а именно — нечто всеобщее, но это всеобщее получает здесь иной характер. Оно составляет нечто существенное в предмете размышления или то, что есть в нем истинного, потому что для познания истины мы должны сначала подумать о предмете. Таким образом, при помощи размышления мы доходим до объективной истины, до истины самой в себе, не довольствуясь тем, что есть истинного только для нас.

Если только размышлением можно познать сущность предмета, то значит, что размышление изменяет непосредственную его форму, полученную им в нашем ощущении и представлении. Это изменение состоит в том, что при помощи размышления, представления, произошедшие от чувств, — разрозненные, частичные и внешне только сближенные в пространстве и времени — мы возводим к чему-то всеобщему и необходимому, в чем частичное и только внешне соединенное предстает для нас во внутреннем и неизменном единстве.

Отсюда Гегель выводит следующее положение: «Если сущность предмета становится доступной мне только в силу моего мышления, то эту сущность предмета нужно признать произведением моего духа, как мыслящего начала, или моего, при себе сущего Я, как моей простой, неделимой всеобщности, моей свободы»¹. Иными словами, размышление столько же моя (субъективная), сколько и предметная (объективная) деятельность духа, потому что в размышлении мы действуем в себе, но вместе с тем, погружаемся и в предмет.

Понятно, что логика у Гегеля имеет метафизическое значение, что в законах и формах мышления выражается само существо вещей. Оправданием этой идеи логики служит само развитие этой науки. Представив свой взгляд на мышление, как высший орган истины, и на логику, как начертание существенных форм всемирной жизни, и как бы чувствуя, что этот взгляд еще недостаточно доказан, Гегель анализирует взгляды других мыслителей на мышление и его отношение к истине или существу вещей. Таких существенно различных взглядов на свойство мышления и его значение в отношении к предмету Гегель находит три. Один свойственен так называемой догматической философии, другой — эмпирической и критической (Кант), третий — философии непосредственного ведения. Существенный недостаток всех этих взглядов заключается, по Гегелю, в том, что в них все формы мышления признаются только ограниченными (endlich), а потому субъективными, разрозненными и даже противоположными, как во взаимном их отношении, так и в отношении к безусловному или истине, как главному предмету философского ведения. В этом неправильном мнении о формах мыш-

¹ Encyclop. d. philos. Wissensch., §23.

ления, как отдельных от самой сущности предметов, заключается, по Гегелю, причина тех слабых и неверных результатов, до которых доходила прежняя философия. По его мнению, как мы видели выше, сущность предмета знания, или истины, не может быть чем-то отдельным от мышления или противоположным ему, не может быть как бы в другой области, так что мышлению оставалось бы только воспринять в себя эту сущность и тем самым (как думают Кант и Якоби) изменить ее в призрак, в явление, не соответствующее сущности. Но все совсем наоборот: когда истина добывается размышлением и состоит в общем, добываемом из частных, взаимно себя ограничивающих и исключających, то значит, что сами частности должны заключать в себе внутреннюю возможность общения и единства. Но истина не состоит в уничтожении, в небытии этих противоположных, односторонних частных (например, представления и вещи, мысли и чувства, формы и сущности), или в отвлеченном, покойном их тождестве, она не находится и вне этих противоположностей и односторонностей. Думать так об истине, значило бы то же самое, что не видеть леса, сидя в самой середине чащи. Эти противоположности и односторонности составляют необходимую принадлежность как мышления и знания, так и самой истины или сущности и жизни мира. А потому в самом противопоставлении или разделении на противоположности, возникающем из единства, и в стремлении этих противоположностей к единству, и заключается истина мысли и бытия, или истинно-сущее. Без этого движения истина была бы невозможна¹.

Из этого понятия Гегеля о мышлении и предметном его значении прямо вытекает его понятие о методе, которое он предпосылает в самых общих чертах изложению логики. Мышление — это не пустая форма, привносимая заимствованием к предмету, оно совпадает с самим его существом, то и метод не состоит в собрании правил, касающихся одной формы, которые нужно иметь в виду при изложении предмета, наделенного будто бы своими особенными формами и законами. Как истина живет не вне мысли, не в другой отделенной от нее области и не вне противоположностей — в безразличном тождестве, но в самом процессе многообразного противопоставления и воссоединения, высшим поприщем чему служит наша собственная мысль, то и метод состоит в таком логическом движении мысли, которое существует в целом мире и каждой его живой части, как предмет познания². В методе Гегель различает три ступени или момента: 1) отвлеченный или рассудочный,

¹ Encycl. §26-78.

² Понятие о методе Гегель излагает подробнее в самой «Логике», в отделе об идее.

- 2) диалектический или отрицательно-разумный (negativ-vernünftig) и
 3) спекулятивный или положительно-разумный (positiv-vernünftig).

На первой или рассудочной ступени логического мышления все, воспринимаемое им, получает характер чего-то определенного, отличного от всего другого. Хотя и рассудок стремится к общему, но это общее, как предмет рассудка, не имеет еще того характера, к которому должно возвыситься истинно-общее, потому что рассудок только отвлекает свое общее и удерживает его, как родовое представление, отдельно от видов и неделимых, не умея мысленно воссоздать их внутренней связи. Стало быть, рассудочное общее также противоположно частностям, которые под ним заключаются, а эти частности, в свою очередь, противоположны друг другу. Кто останавливается на рассудочном мышлении, тот дойдет до разрушительных результатов в науке и жизни, потому что каждой истине и правилу, в силу рассудочного мышления, можно противопоставлять другое равносильное, не находя никакой возможности, при помощи одного его, понять истинное отношение между ними. Но нельзя обойтись и без рассудочного мышления. Без него не может быть ничего твердого и определенного ни в науке, ни в жизни.

На второй — диалектической или разумно-отрицательной ступени — мышление, воспользовавшись результатом рассудочной работы, доходит до необходимого следствия односторонних положений рассудка, до отрицания их одного другим. Таким образом, результат рассудочной деятельности отрицательный, или, говоря словами Гегеля, диалектический момент состоит в самообнаружении и самоуничтожении (sich aufheben) ограниченности этих положений или определений, посредством перехода каждого из них в свою противоположность. Но это диалектическое мышление следует отличать от обыкновенного диалектического искусства — опровергать какие-нибудь положения, этим доказывая, что результат рассудочного мышления — призрачный, ничтожный, а не положительный и существенный: диалектику нельзя считать праздным искусством, позволяющем играть словами и понятиями. Диалектика — это необходимое, внутреннее (immanente) выступление из пределов ограниченных положений. Она стремится к тому, чтобы вскрыть односторонность отдельных положений в их действительном значении, как отрицания. В своем существе она есть обнаружение действительной природы рассудочных определений и всего ограниченно-го, то есть, их самоотрицания. Этим она отличается и от скептицизма, который происходит от изолированной деятельности рассудка и ведет к отрицанию, нулю. В диалектическом процессе заключается жизненное начало развития науки. Он вносит внутреннюю (имманентную) связь и необходимость в ее содержание.

Третья и высшая ступень логического мышления — спекулятивная или разумно-положительная. Она подготавливается впереди идущей. Если по смыслу диалектического мышления свойство всего живущего таково, что каждое ограниченное положение вызывает за собой другое, так что оба взаимно себя отрицают, то обе противоположности имеют взаимное сродство и соединяются в чем-то третьем. Но это третье не есть что-либо отдельное от них, напротив, оно находится в живом единстве тех же двух противоположностей, которые опровергают друг друга не внешне, но переходом друг в друга. Спекулятивная ступень мышления только вскрывает и утверждает то, что делает возможным переход одного в другое. Следовательно, спекулятивное мышление восходит дальше диалектического или рассудочного. Впрочем, выступая за пределы односторонних, рассудочных положений, оно не исключает, не уничтожает их, потому что результатом спекулятивного мышления бывает не что-либо отдельное от них и противоположное им, но то самое, что движется по этим трем ступеням мышления. Истина, говорит Гегель, есть само это движение или деятельность движения, совершающаяся в этих трех моментах¹.

В «Логике» развиваются и сводятся к одной цельной идее те формы и законы, свойственные чистому мышлению, которые отражаются в физическом и нравственном мире. Ступеней этого развития три: а) бытие, б) сущность и в) понятие или идея, или, что равнозначно, логика, как учение о мышлении, рассматривает его: 1) в непосредственном виде. Это понятие само в себе, без рефлекса, без преломления; 2) в его посредствующем состоянии, в отражении (*reflexion und vermittlung*). На этой ступени мысль относится к себе не иначе, как через что-то ей чуждое, ее отрицающее. Наконец, 3) в ее возвращении к себе самой, когда мысль является уже в виде понятия, как она есть сама в себе и для себя, в единстве обоих предыдущих отношений с ее собственным самосозерцательным существом².

Начало, от которого отправляется логика и вообще вся философия, должно быть самое скудное по содержанию, потому что ни в мышлении, ни вне его нет готового предмета, данного. Предмет или содержание истины определяется только постепенным движением самого мышления. В начале (*anfang*) предмет только есть, мы и знаем о нем только то, что (*dass*) он есть. Если бы в самом начале мы знали о нем больше, то это уже не было бы начинание. Поэтому первое понятие, от которого отправляется логическое мышление, есть понятие бытия или лучше — бытие, потому что здесь понятие рассматривается еще без по-

¹ Encycl. §79-82.

² Encycl. §83.

нятия, без рефлекса или разделения между мыслящим и сущим, в непосредственности бытия.

А. УЧЕНИЕ О БЫТИИ

Чистое бытие есть чистая, ничем не наполненная мысль о бытии или понятие в себе. То и другое одно и то же. Свойство всех определений бытия, которые обнаружатся дальнейшим развитием логики, состоит в том, что они только существуют и существуют как другие в отношении между собою. А потому дальнейшее их свойство состоит в том, что в диалектическом движении они переходят друг в друга или вообще в нечто другое, то есть, не только отрицаются, но как бы поглощаются одно другим. Таким образом, движение в области бытия есть как бы изнесение (*negaussetzen*), развитие в себе сущего понятия, но с этим развитием, выходом из себя, понятие одновременно углубляется внутрь себя. Развитие (*explication*) понятия в сфере бытия образует его целость в той мере, в какой отрицается его непосредственная форма. Это бытие и его логические определения в развитии можно принимать за метафизические определения самого безусловного (существа) или Бога. Но, собственно, только первое и последнее определения в каждой отдельной сфере проявления бытия выражают собою безусловное, а среднее, всегда заключающее в себе двойственность, разделение, относится к миру.

Бытие включает в себе три ступени: 1) качества, 2) количества и 3) меры.

КАЧЕСТВО

а) Бытие. Чистым бытием, как выше сказано, начинается развитие логической идеи, потому что начало развития должно быть непосредственное, неопределенное, а именно бытие имеет эти свойства неопределенности, непосредственности. Бытие было основным понятием элейцев. И сущность есть нечто неопределенное, но это неопределенное составляется посредством отрицания разных выявившихся определенностей. Несмотря на всю свою неопределенность, бытие включает в себе семя отрицания, как начало, из которого потом, шаг за шагом, будут развиваться все дальнейшие его определенности. Всматриваясь в это бытие, мы замечаем, что оно есть чистое отвлечение, нечто абсолютно-отрицательное, а абсолютное отрицание, в непосредственном смысле, есть ничто. Чистое бытие не есть ни жизнь, ни смерть, ни добро, ни зло и так далее. Все это есть нечто дальнейшее, определенное,

чего на первый раз нет в чистом бытии. Ничто было основным понятием буддистов.

Если ничто, как непосредственное, само себе равное есть то же, что и бытие, то значит, что в действительности ни то, ни другое не существует отвлеченно или отдельно, что должно быть нечто третье, образующееся от взаимного их сочетания, от перехода одного в другое. Это третье высшее есть появление, становление или происхождение (*das Werden*).

Для правильного понимания этого единства между бытием и ничтожеством в появлении, становлении не следует представлять себе их единства покоящимися. При таком единстве исчезли бы различия, а с их исчезновением не стало бы живого, конкретного единства: это последнее возможно только с его постепенным осуществлением в развивающихся различиях. В становлении есть не только единство, но и беспокойство (*unruhe*). В нем, кроме отношения к себе, есть и обращение против себя. В бытии и отвлеченном ничтожестве хотя и говорилось об их тождестве, но оно, как непосредственное, еще не выразилось и не определилось, потому что ни для тождества, ни для их различия не было еще точки взаимного соприкосновения. Для примера соединения бытия и ничтожества можно представить что-нибудь образующееся, которое в известном моменте есть то, чем не было прежде и еще не стало тем, чем будет после. Это понятие становления, по мнению Гегеля, уничтожает собою положения: из ничего ничего не бывает, нечто может произойти только из чего-либо. Эти положения делают невозможным происхождение или становление и ведут к пантеизму. Безусловный дух, говорит Гегель, осуществляя что-либо, не имеет нужды в чем-нибудь данном, в материи, но создает бытие Вселенной из ее ничтожества, выводя ее из интенсивного ничто.

б) Существование. Если в становлении бытие и ничтожество приходят в соединение и сменяются друг другом, то этим сближением снимается (*aufgehoben*) их противоположность. Точкой их соприкосновения, определенным выражением становления выступает существование или бываемость, бытность (*daseyn*). В бытности положительное соединяется с отрицательным, бытие — с небытием. Что существует, то существует только где-нибудь, когда-нибудь, с какими-нибудь свойствами, а не везде и не всегда и так далее. Следовательно, всегда с ограничениями. Таким образом, всякая бытность, как ограниченная, носит в себе семя своего уничтожения. Две ее составные стихии — бытие и ничтожество, приемственно выходя в явление, дают ему развитие и полагают предел.

В бытности или существовании нужно различать следующие моменты:

а., Каждая бытность есть бытие с известной *определенностью* (*bestimtheit*), а непосредственная, существующая определенность — это

то, что мы называем качеством. Поэтому каждый существующий предмет есть нечто, что-нибудь, бытие в пределах. Предел дает ему его¹ или определенность. В этом отношении оно есть вещь (*res*, *Ding*), нечто, реальность. На основании этой категории, в Боге отрицают все ограничения и называют его *Ens realissimum*.

Качество отличается от количества. Качество — это определенность, слитая с бытием, так что с уничтожением качества, уничтожается и определенное бытие. Напротив, количество безразлично в отношении к определенности вещи, по крайней мере, до известной степени. По причине этой слитности качества с определенностью предмета, она, как категория, свойственна только природе. Она не выражает и не свойственна духу, разве только в его болезненном состоянии. Наделенный свободой самоопределения, он всегда выше всякого качества и даже с его переменной всегда остается духом.

β., *Иное* или *изменение*. Из предыдущего следует, что бытие в себе или чистое бытие — это только отвлечение и само по себе невозможно. Во всякой вещи определенность составляет одно и то же с осуществленным отрицанием, выраженным в пределах вещи. Предел дает вещи бытие, вещь в пределе и по пределу есть то, что есть. Стало быть, то, чему она противопоставляется, непосредственно слито с ней, кроется в ней, приводя ее бытие в ничтожество, а свое прежнее небытие — в бытие. Поэтому всякая вещь: 1) ограничена или конечна и 2) изменяема. В этом понятии о вещи с пределом или о пределе вещи заключается противоречие или диалектика. С одной стороны, предел составляет действительность (реальность) существования, с другой — предел является отрицанием этой реальности. Но это противоречие не только не уничтожает существования вещи, но, напротив, составляет его сущность — изменение, побуждающее каждый предмет двигаться за свои пределы. Так как предел или отвлеченное отрицание не есть ничто, но существует в самой вещи, то, в противоположность одной вещи, оно есть нечто другое. Каждая вещь, как нечто одно, потому и есть это одно нечто, что существует другое. Таким образом, каждое нечто есть одновременно и другое, и каждое другое есть также нечто. В этой необходимости для каждого существования быть чем-то одним и другим заключается диалектика, как принадлежность жизни и движения. Отсюда объясняются слова Платона: «Бог создал мир из одного и другого (*του ἑτέρου*), превратив их в нечто третье». Этим Платон выразил существенное свойство всего ограниченного, в чем одно не противостоит другому, но в себе же содержит его, а потому и изменяется.

1 Encyclop. §96. В добавлении Гегель говорит о двусмысленности употребляемого им слова *aufheben*.

у) Бесконечную изменяемость. Нечто превращается в иное, но это иное также есть нечто, превращающееся в иное и так далее, в бесконечность. Таким образом, ограниченное или конечное входит в бесконечность развития, пытается стать бесконечным, но бесконечности не достигает. Сбрасывая одни узлы ограниченности, оно находит другие. Это бесконечность отрицательная, кажущаяся (*die schlechte Unendlichkeit*), а не истинная. В математике она называется *progressus in infinitum*.

К чему же движется эта бесконечная изменяемость? Где ее истина? Если нечто одно слито с другим, переходит в другое, то в отношении к нему оно также есть нечто другое, обоим свойственно быть другим. Таким образом, каждое нечто, своим переходом в другое, сходится только с самим собою. Это отношение к себе, в переходе в другое, есть истинная бесконечность. Бытие здесь восстанавливается, но с другим, вышшим свойством, как отрицание отрицания и есть бытие для себя или к себе (*für-sich-seyn*). Иными словами, то иное, чем делается бесконечное в изменении, находится не вне бесконечного, а в нем самом и есть оно само. Следовательно, переходом в изменение оно сходится с самим собою. Отсюда следует, что бесконечное, понимаемое в рассудочном смысле, как нечто положительное, противоположное конечному, тоже есть конечное. Напротив, истинно-бесконечное не существует возле конечного, не покидает его, не соединяется с ним наподобие химического соединения веществ, но только снимает (*aufhebt*) его и идеализирует. В понятии химического соединения обе соединяемые стороны претерпевают перемену, как бы убыль, но отрицание конечного в бесконечном не имеет ничего сходного с химической нейтрализацией, в бесконечном заключается утвердительная сторона, а то, что им снимается, есть только конечность, ограниченность (*negation der negation*).

в) *Бытие-для себя* есть результат, как выше показано, предыдущего логического движения. Бытие — для себя в смысле отношения к самому себе есть непосредственность, но как она относит к себе, поглощает в себе и свое отрицание, то оно есть для себя сущее, единое безразличное в себе и включающее все другое. В бытии — для себя категория качества завершается, бытие (*seyn*) и существование или бытность (*daseyn*) составляют в нем не что-либо отдельное друг от друга, но два идеальные момента. Как бытие, бытие — для себя есть простое отношение, обращение к себе самому (один момент), а как существование или бытность — оно получает определенность (другой момент). Но эту определенность нельзя считать конечной, она состоит не в установленном различии чего-либо одного от другого, но в бесконечной определенности, непрерывно полагающей и уничтожающей в своем лоне всякие различия. Бытие — для себя — это само бесконечное, которое не находится по ту сторону конечного, как чего-то другого, но и в другом оно

находит себя же, в другом тождественно с собой. Широта существования здесь как бы исчезает, но его полнота удерживается в простоте тождества с собою. Примером такого бытия — для себя служит наше Я. Оно и в другом, например, в употреблении отдельного материала, в деяниях, имеет способность существовать для себя. Все же предметы природы существуют только для другого. Под бытием — для себя можно понимать идеальность, а под существованием — реальность, потому что идеальность не есть что-нибудь существующее вне и возле реальности, или, говоря иначе, реальность становится (erweistsich) идеальной, когда в выражении или на деле станет тем (als das gesetzt), чем она есть в себе. Поэтому природа или все непосредственное, естественное, само по себе не составляет чего-нибудь самостоятельного, но получает и обнаруживает свое истинное значение только в духе¹.

В бытии — для себя нужно различать идеальное единство, реальную множественность и всячество (allheit).

а) Идеальное единство. Бытию — для себя свойственна идеальность. Если в бытии — для себя выражается непосредственное, отрицательное отношение к себе или отношение к себе в самом отрицании, если в другом оно относится к себе самому, то ему свойственно быть в единстве с собой, единицей или чем-то безразличным (unterschiedslos) в себе, включающим все другое. Таков взгляд на безусловное у элейцев и, отчасти, у Лейбница, в его понятии о Боге, как верховной монаде.

б) Другая составная сторона бытия — для себя — это реальная множественность. Отрицательность единого ведет его к саморазличению, с которым возникает в нем и нечто другое. Но это другое не есть что-либо отличное от единого, оно тождественно с ним. Итак, в отрицательном саморазличении единицы происходит только ее саморасторжение, положение многих единиц или множества, в котором каждый пункт есть та же единица. Происхождение множества нельзя считать чем-либо действительно, реально отличным от единицы, оно есть только бесконечное ее самопроизведение. Так думал об отношении единицы к множеству Прокл. Множество, отдельное от единства, было основной мыслью Левкиппа и Демокрита в учении об атомах, у Руссо — во взгляде на государство, у Лейбница — в учении о мире. Эту сторону в бытии — для себя можно выразить словом «отражение» (repulsion).

γ) Истину или единство обеих предыдущих односторонностей в бытии — для себя составляет всячество (allheit). В множестве каждое одно есть то же самое, что и другое одно. Значит, в отрицательном отношении единиц друг против друга заключается и положительное отношение их друг к другу: в каждой единице отражение сопровождается при-

¹ То есть, действительный, а не отвлеченный характер, вид существования.

тяжением. Если так, то в отражении заключается уже и притяжение (attraction). Это возведение множества к единству и есть всячество. Всячество, как не идеальная, а собирательная общность, есть основное понятие пантеистов.

От тождественности притяжения и отторжения в каждой единице множества, бытие — для себя как бы исчезает и делается безразличным. Но с утратой или безразличием бытия — для себя, качество переходит не в ничтожество и не в отвлеченное бытие, но в количество, то есть, в такое бытие, в котором части многого безразличны одна в отношении к другой, и как бы самостоятельны во взаимном отношении. Таково, например, отношение песчинок. С этой точки зрения смотрят на Вселенную атомисты (Эпикур). В их учении безусловное (das Absolute) имеет значение бытия — для себя, или как бы замкнутости атомов или единиц. Атомисты не понимают истинного значения атомов и оттого впадают в грубое, чувственное представление моментов единицы, как бытия — для себя. Внутренние условия понятия единицы, неразрывно связанные с предыдущим и последующим ее движением, они отрывают и представляют внешним образом. Отсюда момент отражения, как одно из составных внутренних условий единицы, превращается у них в чувственный образ пустоты, разделяющей атомы. Случай — это бессмысленная причина их сцепления, заменяет собою момент притяжения, внутренне присущий понятию единицы, а сама единица, поглощающая в себе эти моменты и ведущая к правильному понятию о бытии — для себя только при дальнейшем движении абсолютного, заменяется у них материальной единицей или атомом.

В нашем обыкновенном сознании мы не находим этого перехода качества в количество: нам кажется, что качество и количество существуют в вещах, как две их особенности, одна возле другой. На самом деле, количество есть не что иное, как снятое качество, а диалектика качества состоит в этом процессе его снятия. Понятие бытия проводит к появлению, становлению (das Werden). В нем, по Гегелю, истина, то есть, примирение, точка соприкосновения бытия и ничтожества: становление — это переход к существованию, а истина¹ существования — изменение. Изменение в результате есть бытие — для себя, как бы изъятое, исторгнутое из отношения к другому и перехода в другое. Бытие — для себя, обнаружив своим процессом неразрывность притяжения и отторжения в каждом пункте, тем самым выказало свою несостоятельность и перешло в количество, как бытие, безразличное в отношении к своей внутренней определенности или к качеству².

¹ Encycl. §86 – 98.

² Hegel's Werke, 1840, Berlin, Encyclop. d. philos. Wissenschaft. 1 Th. §111, 5. 221.

КОЛИЧЕСТВО

а) Количество — это чистое бытие, в котором определенность не имеет с ним внутренней связи, совершенно безразлична для него. В качестве определенность всегда тождественна с бытием, так что когда уничтожается определенное свойство вещи, то не станет самой вещи. Напротив, количество можно изменять, не меняя определенного свойства вещи. В количестве каждая единица ограничивается другой, переступая ее, двигаясь дальше: и предел, и отрицание, и уничтожение предела — неразлучные моменты количества. Кто приписывает веществу или материи безусловное значение, то есть, объясняет бытие мира материей и материальными силами, тот, можно сказать, представляет себе безусловное под категорией количества, не возвышаясь над ней, потому что форма, при безусловности вещества, не имеет с ним существенной связи. То же самое можно сказать о тех, которые признают абсолютное только чем-то индифферентным, а все явления мира — количественными его отличиями (Шеллинг).

Когда обращается внимание на совершенное равенство множества единиц в составе количества, на взаимное их отношение или притяжение, то происходит понятие продолжительной, непрерывной (*continuirlich*) величины, или непрерывности в количестве. А от исключительного внимания к тем же единицам, как пределу, происходит раздельность или его дискретность (*discret*). Но обе эти крайности нужно отнести только к отвлеченностям рассудка. Количество и дискретно, раздроблено, потому что в его непрерывности есть раздельное множество, и непрерывно, потому что в его раздельной множественности есть единство и тождество единиц. На основании вышесказанного, непрерывную и раздельную величину нельзя считать видами в том смысле, будто качество (*bestimmung*) одной не свойственно другой. Количество, как ближайший результат бытия — для себя, заключает в себе обе стороны своего процесса — отражение и притяжение, как идеальные моменты: оно и непрерывно, и раздельно.

Итак, количество само в себе бесконечно. В нем различие между непрерывностью и разрозненностью или разделимостью составляет только чистую возможность. Когда же это различие осуществляется, устанавливается и приходит в покой, тогда чистое или бесконечное количество переходит в определенное количество или величину. Таким образом:

б) Определенное количество или величина (*das Quantum*) делится на множество величин. Каждая из них, как отличная от других, есть единство, а рассматриваемая в себе — есть нечто многое. В этом смысле ве-

личина есть число. Как бы ни рассматривали величину, всегда она представляется или непрерывностью множества, единством, или множественностью чего-то непрерывного, то есть, агрегатом единиц, в котором они выступают одна вне другой.

в) Определенное количество получает совершенное развитие в степени. Так как предел установившегося количества или величины соединен с целостью самой величины, то величина, кроме протяженности (*extensio*), включает в себе простую внутреннюю определенность (*intensio*), соответствующую внешней. С этой стороны, величина представляется напряженной, сомкнутой в себе, или степенью. Итак, в величине есть, кроме протяжения, напряжение.

В степени соотношение между протяженной и напряженной величиной бывает только внешнее, оно зависит от внешней, приводящей величины или количества, и только с переменной этой внешней величины (экспонента) изменяется соотношение данных величин.

Но истинное, замкнутое в себе соотношение между внутренней и внешней определенностью, между качеством и количеством, бывает там, где количественность относится к себе в самой своей внешности, или где бытие — для себя чего-нибудь определенного и его количественная внешность не распадаются, но приходят во внутренний союз. Это происходит в мере.

МЕРА

Мера — это качественное количество или соединение качества и количества. Все имеет свою меру и только в пределах меры сохраняет свое естество. Представление Бога в виде меры всех вещей встречаем во многих песнопениях евреев и Немезиде греков. Эта категория имеет важное значение не только в физическом, но и нравственном мире. Когда, например, мы замечаем, что огромное государство требует другого качества по внутреннему устройству и управлению по сравнению с малым, то именно в этом различии выражается категория меры.

а) На первой степени качество и количество являются только в непосредственном единстве или слиянии: они теряются друг в друге так, что качество принимает безразличный характер количества, а различное количество — характер одного постоянно определенного качества. Это мы находим в предметах, для которых, по-видимому, все равно — будет ли их большее или меньшее количество. Таковы предметы неорганической природы, например, песок: как бы мы ни увеличивали его массу, он останется песком.

б) Качество изменяется, когда происходит перемена в количестве и нарушается его предел. Так, например, вода до известной степени рас-

ширения остается водой, но за этими пределами превращается в пары. Куча хлебных зерен перестает быть кучей, если долго станем забирать одно зерно за другим. Но когда качество вещи с нарушением известных количественных пределов превращается в другое качество, то это последнее также сохраняется в известных пределах, то есть, в известном количестве, с расширением которого снова переходит в другое качество, и так бесконечно. Внутри известных пределов вещи имеют свойство, принадлежащее их количеству, а за его пределами получают другое свойство, принадлежащее другому количеству.

в) Если так, то в истине качество и количество взаимным отрицанием постоянно восстанавливают свой внутренний союз, возвращаясь в единство. Образец этого движения меры в бесконечность находим, например, в лестнице тонов, они могут бесконечно возвышаться и понижаться, в зависимости от того — будет ли уменьшаться или увеличиваться число сотрясений, производящих звук. В области духа неизмеримая лестница духовных совершенств, понимаемых как возрастание и развитие духовной силы, также представляет в себе движение меры в бесконечность (*progressus in infinitum*). В виде такой меры, в абсолютном ее значении, представлял себе бытие Шеллинг. Полагая среди вещей не качественное, а количественное различие, он считал всю Вселенную количественным равновесием сторон — вещественной и духовной. Их соединяет точка безразличия между противоположными полюсами (+ о —). В этой точке качество остается неизвестным, но с выходом из ее пределов обнаруживается одно качество (духа), на другую — другое (природы или вещества).

Категория меры составляет переход к категории сущности. Во взаимном отношении качества и количества, существующем в мере, обнаруживается такое самоотношение, которое содержит в себе бытие и его формы в снятом, отринутом виде. А такое бытие называется сущностью, потому что сущность, как говорит Гегель¹, есть непосредственное бытие, которое, через отрицание себя самого, образует посредство с самим собою и отношение к себе. И, наоборот, есть такое посредство, которое обнаруживается отношением к себе самому или, что равнозначно, непосредственностью. То есть, прежняя простая и как бы единичная категория бытия переходом качества в количество и количества в качество, а также взаимным обменом между ними существенного и несущественного значения, преобразовалась в категорию сущности, то есть, в такую, в которой является двусторонность, а движение состоит уже в определении и установке одной стороны посредством другой².

¹ Encycl. §99-111.

² Мы говорим — понятие тождества, различия, качества и так далее, но Гегель говорит

Б. СУЩНОСТЬ

Сущность занимает середину между бытием и понятием, служит переходом от одного к другому. Сущность выше чистого, непосредственного бытия, потому что в ней есть и отрицание бытия, и отрицание этих отрицаний. Она полагает себя не непосредственно, как чистое бытие, но при помощи отрицания и исключения чего-то другого, кажущегося, являющегося не сущностью. В категории бытия каждая новая определенность переходила в другую, теряясь в ней, а в категории сущности все определения выражают только ее саморазделение, она не теряется в них, но только преломляется, отражается и возвращается к себе самой. Бытие можно уподобить единице, а сущность — двоице. С происхождением же понятия, как третьей ступени в развитии логической идеи, явится уже тройственность.

Итак, основное, отличительное свойство сущности по сравнению с бытием состоит в том, что она заключает в себе понятие отношения (*verhältnissbegriff*), то есть, мыслится посредством отношения к чему-то другому и самоотражения в другом. Ступени развития в ней те же, что и в бытии, только в другой форме отражения, преломления (*in reflectirten Form*). Эти ступени или подчиненные понятия категории сущности следующие: 1) сущность, как отражение в себе, 2) сущность, как явление, и 3) сущность, как действительность.

Так разделяет Гегель свое учение о сущности в «Логике», составленной им еще до издания «Энциклопедии философских наук», но в последней он немного изменяет название и развитие первой ступени понятия сущности. В энциклопедии первая ступень названа сущностью, основой существования. Придерживаемся последнего, позднейшего изложения.

1) Сущность, как основа существования. Из заключения предыдущего учения о бытии видно, что сущность — не что иное, как отношение бытия к себе при посредстве отношения к чему-то другому, но это другое не есть что-нибудь непосредственное (как бы данное, со стороны привнесенное), а посредственное, полагаемое самой же сущностью. Значит, бытие, по причине своего одностороннего характера, заключающегося в его непосредственности, низводится в категории сущности к чему-то отрицательному или, иначе, получает значение явления. Ины-

прямо: тождество, различие... в том предположении, что эти категории устанавливаются не нашим мыслящим субъектом, а самой безусловной, творящей мыслью, действующей в нас. Не наш субъект носит в себе эту мысль, но она носит нас. В логике еще нет субъекта, у Гегеля он появится позже — в философии духа.

ми словами, так как непосредственность бытия (или как бы внеположность, его разобщенность) не может быть в истинной действительности и сама собою переходит к сущности, скрепляющей всякое разделение единством отношения к себе, то сама эта непосредственность есть не больше, как явление или нечто отрицательное в отношении к сущности, относящейся в самом явлении к себе самой. Итак, сущности свойственна не непосредственность, а посредственность, она является тем, чем она есть, только через отражение в другом и от другого — в себе. С другой стороны, явление, в силу такого отношения к нему сущности, не есть ничтожество, противоположное сущности. В явлении высказывается такая непосредственность (то есть, нечто кажущееся непосредственно данным), которая сама же снимает себя, как нечто бывшее непосредственным, становясь в зависимость, в отношение к чему-то другому, к сущности. Понимаемое без этого отражения в сущности, явление есть только плод праздного представления или одностороннего отвлечения. Если связь между сущностью и явлением так неразрывна, то сущность — не что иное, как бытие, в себе же самом являющееся.

Понятие сущности показывает, как следует понимать следующее положение: Бог или безусловное — это сущность. Понятие о Боге, как о сущности, выражает отчасти такое же простое отношение его к себе, как и понятие бытия, но первое определение уже выше второго, потому что сущность выражает развитое единство или полноту и широту жизни, причем не отвлеченную, но происходящую действительным отрицанием всего непосредственного, отрицательного.

Сущность, как основу существования, Гегель рассматривает: а) со стороны отвлеченных определений рефлексии, б) как существование и в) как вещь (ding) или предмет.

а) Рассматриваемая со стороны отвлечений рефлексии или рассудочного вникания, сущность заключает в себе понятие:

α) тождества, β) различия и γ) основания (Гегель называет их *reine Reflexionsbestimmung*).

α) Сущность, как нечто само себе равное в разнообразии явлений, как отношение к себе, прежде всего, представляется отвлеченным тождеством всех вещей. Останавливаясь на этом одностороннем понятии тождества, многие понимают под существом Божиим безусловное тождество. Такое понятие о Боге свойственно только отвлечению рассудка. Оно теряет из виду различия, при которых и возможно живое тождество.

β) Чистое тождество сущности, как отвлечение, возможно только при посредстве чего-то другого, что его исключает. На этом основании в нем содержатся отражение, не тождественность, многообразность или, иначе, разности (*unterschied*). А потому эти разности не привносятся

извне: сущность — это то, что само себя различает. Эта полнота многообразностей производит в ней внутреннее противоречие и побуждает ее выказать (aufheben) и преодолеть разности. Разности, заключающиеся в сущности, не составляют чего-нибудь только отдельно полагаемого через взаимное отражение, как например, бытие и ничтожество, качество и количество. Напротив, каждая из них относится к себе не иначе, как при посредстве отношения к чему-то другому. Это значит, что разности, заключающиеся в сущности, составляют разность чего-то не различного, а одного и того же, и предполагают собой тождество, например, два полюса магнита. Таким образом, определенная сущность носит в себе одно и другое, себя и другое. В таком смысле сущность называется основанием.

γ) Основание (grund) — тождество разностей или единство одного и другого, а потому оно не есть ни мертвое тождество, ни покоящаяся совокупность разностей. Основание и то, что на нем основывается, составляют одно и то же содержание, а различие между ними происходит только от формы нашего вникания, когда мы смотрим на какую-нибудь вещь то со стороны ее единства или отношения к себе, то со стороны той среды (gesetztseyn), в которой наблюдаем это единство. Когда мы спрашиваем об основании, то обыкновенно предполагаем вещь как бы в двойственности: в ее данной непосредственности и в основании, где она уже перестает быть непосредственной. Но по истине, обе эти противоположности в основании составляют одну целость (totalität), потому что основание становится тем, что есть, только в основываемом, а не вне или позади его. Основание — это отражение в себе и другом. Такую целость или полноту бытия, до которой доходит основание, составляет существование (existenz). Тождество основания и того, что на нем основывается, было основным взглядом у новоплатоников, кабалистов и Филона.

б) Существование — это непосредственное единство отражения в себе и другом. Под эту категорию подходит вся совокупность творений в том смысле, что они частью независимы друг от друга, заключены в себе, а частью зависимы и получают свою жизнь извне. Все существующее есть частью основание, а частью — основываемое, утверждающееся на основании.

в) Вещь. Все, что существует, само в себе заключает и основание, а потому вещь есть выраженная (gesezte) в чем-либо одном полнота всех свойств основания. Обычно говорят, что определенные свойства вещи происходят из ее основания, но так как без свойств вещь обратилась бы во что-то пустое, то, наоборот, и свойства вещи составляют ее основание. Ряд свойств или оснований, которыми устанавливается существование какого-либо предмета, называется условиями. Когда есть полнота

условий, то вещь осуществляется, как нечто условливаемое. Но на самом деле, вещь сама полагает эти условия. Поэтому хотя вещь пребывает, как говорит Кант, в себе, но она есть то, что есть, только по обнаружению своего отношения к другим вещам, по своей связи с ними. Вещь, мы говорим, имеет свои качества, то есть, такие определенности, посредством которых она не остается в себе, но относится к чему-то другому. Словом, вещь — это единство основания и существования или отношения к чему-то другому. По отношению к чему-то другому, вещь имеет в себе различия, которые делают ее конкретной и определенной вещью.

а) Эти определенности (*bestimmungen*) отличаются одна от другой, но их отношение к себе или отдельность возможна только в вещи. Поэтому и говорится: вещь имеет свойства. Свойства (*eigenschaften*) не то, что качества (*qualität*), и иметь свойства — не то, что иметь качества. Качество относится к категории бытия, а потому о вещи, имеющей качества, правильнее было бы сказать, что она — с известными качествами, так как с переменной качеств изменяется сама вещь. Напротив, что имеет свойства, то владеет ими и удерживает свое тождество отдельно от них. Это тождество вещи может оставаться, хотя бы и некоторых ее свойств не хватало.

б) Так как отношение к чему-то другому в основании есть то же, что и отношение к себе, то в свойствах вещи, кроме различий, есть и тождество с собою, самостоятельность и независимость от вещи. Но так как они образуют отдельные определенности только потому, что их в себе носит сосредоточенная, цельная вещь, то сами они не составляют отдельных вещей. На эти определенности можно смотреть только как на отвлечения, материи, вещества, образовавшиеся в определенном виде только в силу их пребывания в самой вещи. Таковы, например, части животного организма: кости, нервы, мускулы. В связи с живым телом, они удерживают свою органическую особенность, но с отделением от него теряют ее.

Таким образом, материя есть нечто неопределенное в отношении к тому, что из нее составлено, или, как говорит Гегель, есть неопределенное отношение к другому, но в ней есть и определенное отношение к себе, в ней — опора, условие самой вещи. Вещь, в этом смысле, существует только посредством материй, но не сама по себе, и соединяет их не внутренне, а внешне.

γ) Из предыдущего следует, что материя безразлична для всякого определенного бытия или, иначе, что все роды вещества, из которых состоит вещь, составляют одну материю. Ее различия и внешнее соотношение, которое существует между ними в какой-нибудь вещи, стоят как бы отдельно от материи и против нее. Они составляют форму, кото-

рую привносит или видит, как нечто отдельное (reflexionsbestimmungen) рассудочный анализ.

Неопределенная, бескачественная материя — то же самое, что вещь в себе (ding-an-sich)¹. Но у Канта вещь в себе составляет нечто отрешенное, вне связи с действительностью, что, конечно же, ошибочно. Материя имеет значение чего-то существующего не только в себе, но и в другом, для формы, разностей. Собственно, нет ни материи отдельно от формы, ни формы без материи. Обе эти стороны составляют одно и то же, потому что и материя содержит в себе кроме отношения к себе, отношение к чему-то другому, что дает ей определенный вид и что мы относим к форме, и форма, как полнота определенностей, включает в себе существенное отношение к себе, что и составляет отличительное свойство материи.

Тем не менее, вещь, как целость материи и формы, включает в себе противоречие, и ее жизнь состоит в постоянном обнаружении и снятии этого противоречия. С одной стороны, вещь по своему отрицательному единству, есть такая форма, которой образуется материя, как нечто неопределенное, страдательное. С другой — та же вещь должна утверждаться на веществе. Таким образом, вещество то полагается, то отрицается в ней. На основании этого противоречия, вещь есть такое существенное бытие, которой нужно постоянно то полагать, то отрицать себя, то есть, должно быть явлением.

Неумение понять как следует отношение между осуществленным отрицанием (gesezte Negation) и самостоятельностью вещества, породило в физике учение о небывалом свойстве материи — скажности (rogosität). Скажность нельзя признать чем-нибудь действительным — это выдумка рассудка, представляющего себе подобным образом момент отрицания в составе каждого целого предмета. К числу подобных ошибок нужно отнести и представление способностей нашей души отдельными и, в этой отдельности, действующими друг на друга².

2. Явление. Сущность должна являться, потому что она не может остановиться на одном отношении к себе (reflexion-in-sich). Явление сущности состоит в том, что она (как видно из понятия о вещи) включает в себе попеременное отрицание то одной, то другой из своих составных сторон, то есть, она есть отрицание то своего отвлеченного тождества, то разнообразия формы. Она то дает им, то отнимает у них попеременно характер непосредственности и независимости. Если же одна и та же вещь то полагает, то отрицает попеременно одну из своих

1 Выражение Канта, который утверждал, что мы знаем одни явления, но что существо вещей или вещь сама в себе нам недоступна.

2 Encycl. §112-130.

составных сторон — материю и форму, и если в переходе материи (или самостоятельности) в форму (в отражение в другом) и формы в материю (в тождество, свойственное материи) состоит явление, то значит, что сущность находится не позади, не по другую сторону явления, а вместе с ним и всецело в нем. Сущность, уже по тому, что она сущность, есть и явление.

Но хотя явление проникается сущностью, однако оно не имеет начала в себе самом. Когда же мы признаем явление, в его непосредственном бытии, самостоятельным, тогда оно превращается в призрак. Но явление не есть призрак: оно истина непосредственного бытия, потому что отнимает у этого бытия его мнимую самостоятельность, сводя ее к тождеству, простоте сущности.

Если явление представляется непосредственным, стоящим вне отношения к чему-то другому, то это дело бесконечной благодати, которая моментам своего рефлекса или самоотражения, дает возможность существовать непосредственно и наделяет их радостью бытия. Но так как благодать — дело сущности, а сущность держит на себе явления, то этой сущности свойственно, кроме благодати, могущество над миром явлений. Наконец, ей свойственно правосудие, потому что в переворотах явлений она каждый раз показывает, что они только явления, а не что-нибудь непосредственное, самостоятельное.

Кант первый обратил внимание на значение явления, придав новую силу разделению между философским и обыкновенным понятием о явлении. Но он остановился на полпути, рассматривая явления с подлежательной точки зрения и полагая сущность, под именем вещи в себе, вне явления. Оттого в его учении произошло совершенное разделение между умозрительным и чувственным миром, между Богом и миром.

Явления заключают в себе три момента: а) сначала они представляются полнотой всего видимого мира. Но так как все видимое предполагает соответствующую сущность, то б) отсюда образуются как бы два мира: один мир внешности, явления, другой — внутренней формы, законов явления; в) эти два мира входят в отношение, не становясь, впрочем, безусловно-тождественными.

а) Мир явлений. Основа или пребываемость (bestehen) явления — это только один момент его формы, которая хранит в себе эту основу или материю, как одно из своих определений. Таким образом, явление имеет основание, с одной стороны, в материи как в сущности, как в чем-то рассматриваемом безотносительно, а с другой — его основание заключается в иной определенности самой же формы. Основание — это нечто являющееся, а явление — непрерывное, бесконечное посредство или установка основы формой, установка основы через ее отрицание,

безосновность. Весь объем таких явлений составляет видимый, конечный мир взаимного отражения вещей друг в друге.

б) Содержание и форма. Из предыдущего следует, что весь состав видимого мира, части которого отражаются друг в друге, вполне замкнутая целость, содержащая своим внутренним отношением к себе самой. Явление своей формой не составляет чего-либо отдельного от основы, сама форма служит ему существенной основой. Таким образом, форма становится содержанием, и в развитом, определенном виде — законом явления. Отрицательная, изменяемая и ничтожная сторона явления относится только к такой форме, которая не обращена к себе самой, не отражается в себе, но привходит извне, как не причастная к самоформированию основы. Такая форма называется безразличной или внешней.

Итак, нет содержания без формы, нет формы без содержания. Содержание имеет свою форму как в себе самом, так и вне себя. Форма как бы раздвоена: то она обращена к себе самой, и тогда она в самом содержании, то не обращена к себе — и тогда она имеет внешнее, безразличное для содержания существование (existenz).

Гегель отделяет материю от содержания. Материя безразлична для формы, потому что она что-то чувственное, непосредственное. Например, песчинки остаются песчинками, соберем ли мы их в такую или другую по форме кучу. Между тем, содержание называется так только потому, что само достигло известной формы и заключает ее в себе, как свою душу. Можно еще, говорит он, отделять и содержание от формы, говоря, что содержание такой-то книги хорошо, а форма плоха, но это значит не то, что сочинение совсем не имеет формы, но что оно не имеет соответствующей, правильной формы. А эта правильная форма и есть именно та, которая делает содержание таким, а не другим. Например, «Илиада» не потому только «Илиада», что в ней изображается гнев Ахилла, но по целому своему начертанию.

Несмотря на единство содержания и формы, в непосредственном существовании явления вырабатывается определенная разграниченность обеих сторон. В силу этого разграничения непосредственный вид явления есть нечто внешнее для содержания, а сама внешность формы, как один из моментов основы, существенно сопряжена с содержанием. Иными словами, с одной стороны, явление есть нечто внешнее для содержания, с другой, — внешняя форма существенна для содержания. Явление, таким образом, дав отдельное существование обеим сторонам, ведет к категории отношения, в силу которого обе стороны (и отрицаемые, то есть, сводимые к единству, к тождеству, и противопоставляемые друг другу), вырабатывают свой дальнейший, определенный характер.

в) Отношение (*das Verhältniss*). Категория отношения неразлучна с явлением. Все существует не само по себе, не отвлеченно, а в отношении к чему-нибудь другому, и это отношение есть, как выражается Гегель, истина всякого существования, то есть, делает его именно тем, чем оно есть. Но все относится не только к другому, но и к себе, поэтому отношение — это единство отношения к себе и чему-нибудь другому.

а) Первый вид отношения, или непосредственное отношение, существует между целым и частями. В этом отношении содержание есть не что иное, как целое, утверждающееся на частях, которые обыкновенно отделяются от целого и противопоставляются ему. С другой стороны, и части отличаются одна от другой, каждая из них представляется чем-то самостоятельным. Между тем, части могут быть частями только в тождественном отношении друг к другу, или только в совокупности целого. Целое потому и есть целое, что отрицает самостоятельность частей. Таким образом, в отношении целого и частей происходит противоречие, в силу которого эту категорию отношения нельзя признать окончательной и истинной, то есть, на деле она оказывается не тем, чем есть в идее. По идее, целое есть то, что имеет части, но стоит только на деле осуществить распределение частей, и целого не станет. Например, кусок камня, часы — целое, так как предполагается, что в том и другом многое соединено в один состав целого, но стоит только разложить все части этого целого — и его уже не будет. Для того чтобы отношение было истинным, чтобы единство не нарушало противоположностей, а противоположности — единства, отношение должно получить другую высшую форму, приблизившись к ней через поглощение низшей. Конечно, может быть и на деле это неистинное отношение, но неистинное означает не то, чего нет, а то, что существует, но не соответствует своей идее, а потому носит в себе начало разложения и разрушения. Так, например, расстроенное тело может еще жить некоторое время, хотя части в нем уже отторгаются одна от другой и, стало быть, от целого, но эта жизнь носит в себе зачаток смерти.

б) Отношение силы и обнаружения. Категория отношения не исчерпывается отношением целого и частей, а потому препровождает к другому, высшему отношению, в котором целое было бы при действительных частях, и части были бы действительными при действительном целом. Каким образом? В отношении двух противоположных сторон — целого и частей — содержится бессмысленное разделение или расторжение тождества, потому что поначалу исключительность, отрицательность отношения к себе, в силу которой нечто есть одно и то же, как отражение в себе, самообращение (*reflexion-in-sich*), исчезает в разностях и полагает себя существующим только в смысле отражения в другом (*reflexion-in-Anderes*), а в следующий раз, наоборот, — это отражение в

другом (reflexion-in-Anderes) переходит в отношение к себе, в безразличие к разностям, и так бесконечно. Если мы принимаем, например, делимость тела, а в следующий раз — непроницаемость, целость каждой отдельной части, потом снова делимость этой части, и опять непроницаемость, ее целость и — так бесконечно. Но эта бесконечность двух противоположных приемов невозможна, она сама себя уничтожает, а потому вследствие собственного противоречия должна вступить в такую высшую форму, в которой оба эти отношения были бы совместимы, не уничтожая друг друга. Эта высшая форма — сила. В ней каждый пункт носит в себе характер целого, в котором удерживаются действительные разности. Сила отрицает свое бытие для инобытия, обнаружения, а инобытие — для своего — в себе — бытия. Каждое мгновение эти два направления в ней слиты и друг друга не отрицают, не уничтожают, поэтому силе, как кругу, свойственна бесконечность по сравнению с отношением целого и частей.

Но отношение силы и обнаружения также ограничено, конечно, хотя и в другом смысле, нежели отношение целого и частей. Отношение силы и обнаружения ограничено из-за своей посредственности, как отношение целого и частей было конечно по причине своей непосредственности. Конечность отношения между силой и обнаружением заключается в том, что сила требует:

αα) сторонней среды, например, магнетизм — железа, в котором есть свои свойства, как цвет, тяжесть и прочие безразличные для магнетизма;

ββ) возбуждения извне (sollicitatio).

По причине этой конечности отношениям между силой и обнаружением Богу не свойственен предикат силы. Категория силы ниже категории цели: цель сама себя определяет к деятельности, сила же подобного самоопределения не имеет. На этом основании мы говорим, что сила слепа в своем действии. Ее слепота есть не что иное, как отдельность, разрозненность между обнаружением, действием силы и ее возбуждением: сила не носит сама в себе своего возбуждения, не есть одно с ним или не знает его, а потому она слепа. Часто говорят, что сама сила не известна, известно только ее обнаружение. Но силы нет вне обнаружения, и объяснять какое-нибудь явление только силой, значит впадать в тождество. В подобном объяснении предполагаемая сила означает отвлеченную форму отражения в себе (reflexionin-sich), которой она отличается от обнаружения. Но эта форма очень известна. Не известна не сила, а необходимость единства в ее содержании, которое, по причине своей ограниченности, получает определенность только извне, в возбуждении. Сила — это такая целость, которой свойственно отрицательное отношение к себе самой или обнаружение себя через отторжение

себя же или того, что в ней заключается. Но так как отражение в другом (reflexion-in-anderes) есть одновременно и отражение в себе, то обнаружение есть не что иное, как средний термин, с помощью которого сила становится силой. Ее обнаружением и подтверждается, и отрицается двойство сторон, то есть, сообщается тождество ее содержанию. Таким образом, отношение силы и обнаружения возвышается к отношению между внутренним и внешним, или между возможностью и осуществлением, и этим отношением дополняется. Первое дополняется вторым потому, что двусторонность, в смысле внутреннего и внешнего, уже не имеет в себе такой противоположности, как двусторонность предыдущего отношения силы и обнаружения¹.

γ) Внутреннее — это основание только в смысле пустой отвлеченной формы отражения в себе или одной стороны явления, которой противопоставляется пустая односторонняя форма отражения в другом или внешность. Обе стороны находятся в единстве, которое состоит в движении самой силы, как единстве отражения в себе и другом. Отсюда следует, во-первых, что внешнее по содержанию есть то же, что и внутреннее. Явление имеет только то, что есть в сущности, и что в сущности нет ничего такого, что не открывалось бы в явлении. Во-вторых, что обе стороны противоположны только в смысле отвлечения — тождества и разности. Но внутреннее и внешнее, будучи моментами одной и той же формы, существенно тождественны. Стало быть, если мы захотим признать что-нибудь только внутренним, то оно непосредственно превращается во внешнее и наоборот. Ребенок умен только внутренне или в возможности; разумно только внешнее. Оно выполняет, что нужно, не понимая смысла того, что выполняет, но получает вразумления и правила жизни только извне, от других.

Если эти отвлеченности внутреннего и внешнего, с помощью которых нечто тождественное должно прийти к двустороннему отношению, уничтожаются непосредственным переходом их друг в друга, то в своей отдельности они только призрак сущности, а на самом деле их содержание — само их тождество. Внутреннее не пользуется внешним, как средством (что имело место только в отношении сущности к явлению), или чем-то на самом деле внешним, но вполне и непосредственно ему присущим. Такое тождество внутреннего и внешнего, возможности и осуществления выражается действительностью².

3. Действительность — это единство сущности и явления, или внутреннего и внешнего, получившее характер непосредственного. Обнару-

1 Следует заметить, что у Гегеля внутреннее и внешнее означает здесь то же, что δυναμις и ἐνέργεια, potentia и aclus.

2 Encycl. §131-140.

жение действительного и само действительно. Эта действительность не только пребывает в обнаружении, как его сущность, но и сохраняет свою сущность, характер действительности при условии непосредственного, внешнего существования. Эта энергия действительности была главным понятием философии Аристотеля, в то время как идеи Платона существуют только в форме покойной неподвижной возможности.

Несправедливо противопоставляют мысль и дело, говоря, например, что такая-то мысль хороша, но невыполнима на деле. Кто так говорит с решительным убеждением в истине своих слов, тот не понимает значения ни мысли, ни дела. Идея, или мысль, существует не только в нашей голове, притом она не так бессильна, чтобы ожидала для себя осуществления от нашего усмотрения. Напротив, идея, или мысль, — это сама сила, сама действительность. С другой стороны, и эта действительность идеи не так недостаточна и неразумна, как думают некоторые практики.

а) Действительность, как цельное (concrete) единство внутреннего и внешнего развивает в себе их свойства порознь до тех пор, пока не соединит их в высшем составе¹.

а) Внутренняя сторона действительности, или ее тождественность, взятая отдельно от внешней стороны, есть то, что называют возможностью. Отсюда объясняется понятие возможности, как чего-то такого, что предполагается существующим только при существовании чего-то другого.

б) Другая сторона действительности, рассматриваемая отдельно от первой (то есть, внутренней) — это внешняя сторона. Когда мы удерживаем ее одну, теряя из виду внутреннюю, тождественную сторону вещи, тогда появляется в нас представление случайности или чего-то такого, что может быть и не быть, или чего-то несущественного.

γ) Но так как все случайности взаимно основываются друг на друге, то на самом деле нет ничего, кроме действительности, открывающей свою сущность в явлениях. Эта внутренняя связь одной полной действительности, соединяющей собою все разнообразие бытия, кажущееся в своих частях отдельно самостоятельным, есть то, что мы называем необходимостью.

б) Так как необходимость не теряется в том, что кажется случайным, отдельным, но уничтожает его самостоятельность, отдельность, удерживая себя в своем собственном тождественном качестве, то обе стороны — внутренняя, или тождественная, и внешняя, или не тождественная, входят в нераздельное единство.

¹ Encycl. §143.

Бесконечный ряд случайностей — это прямое выражение, постепенное осуществление одного внутреннего, тождественного начала, или возможности, а внутренняя возможность — не что иное, как ряд случайностей, взаимно себя обуславливающих.

α) Необходимое начало, носящее в себе все эти случайности, есть то, что мы называем субстанцией, а случайности, утратив при новом отношении свою самостоятельность, превращаются в так называемые видоизменения (*modus*). Видоизменение — это не что-нибудь самостоятельное, независимое, случайное, но утверждающееся в субстанции, как что-то из нее происходящее.

β) Так как полнота видоизменений есть не что иное, как сама субстанция, осуществляющая себя в них, то видоизменения также получают вид субстанции, только не деятельной, а страдательной. Отсюда происходит понятие причины и действия. Из двух сторон, приводимых деятельной необходимостью во взаимное отношение, одна — деятельная субстанция или причина, а другая — страдательная или действие.

γ) Из понятия о действии и причине происходит понятие взаимодействия. Каждое действие имеет свое действие и каждая причина — свою причину, и так бесконечно. Стало быть, каждая причина в этом ряду есть действие, и каждое действие — причина. Кроме того, и в конечном отношении определенных причин и действий, хотя мы приписываем действие только деятельной субстанции, как причине, но и страдательная не остается без действия, так как она, принимая действие, воздействует. Значит, здесь бесконечный ряд причин и действий прерывается и переходит в отношение взаимодействия. В цепи взаимодействия и взаимной зависимости вещей исчезает их самостоятельность и, стало быть, множество субстанций. Есть только одна субстанция или абсолютное, которое своим действием отрицает себя, как субстанцию (то есть, в своей видоизменяемости), и этим актом отрицания полагает себя.

Если же все есть только одна субстанция, то она существует не только в себе, но и для себя, то есть, во всем, что полагает эта субстанция, как свое видоизменение, как нечто отличное от себя, достигает только себя. Значит, необходимость субстанции переходит уже в свободу понятия, потому что понятие — это не что иное, как удерживание всего особого, многообразного в единстве не только в себе, но и для себя¹.

В. Понятие

Из предыдущего видно, что под понятием Гегель понимает не произведение нашего мышления, но вообще разум или разумное творящее

¹ Encycl. §143-159.

начало в вещах и в нас. Понятие — это такая целость, в которой каждая сторона проникнута им насквозь. Все учение о сущности доведено было до взаимодействия, в котором все выступает одновременно — и причина, и действие, в котором все отдельное заключает в себе то же самое, что есть в целом. Но этот результат развития сущности (или идеи в ее посредственности, отражении), уже не свойственен сущности и выступает за ее пределы к другой высшей степени логической идеи. Свойство категории бытия, или идеи в ее непосредственности, состоит в том, что каждое ее видоизменение получает свой определенный характер без отражения в другом. Оно было непосредственно, и вся его диалектика состояла только в переходе одного в другое. Свойство всех видоизменений сущности — иное. Каждое из них получает свой характер не непосредственно, а через отражение в чем-то другом. Без этого отражения не было бы отражения сущности и в самой себе, она была бы замкнута в себе самой. Свойство понятия и его диалектического движения состоит не в переходе одного в другое и не в самоотражении через отношение к чему-то другому, а в действительном положении того самого вне себя, что есть уже само в себе, в возможности. Сущности свойственно отражение, то есть, двойное отражение. С одной стороны, сущность переходит в явление, но так как явление есть только один, постоянно тождественный момент самоотражающейся сущности, то, с другой стороны, это явление каждый раз уничтожается, а понятие свойственно развитие или, как выше сказано, действительное положение того, что было уже в себе, в возможности. Оно состоит из моментов, как определенных степеней в напряжении внутренней силы. Таково, например, движение дерева, растущего из своего семени. Развиваясь, понятие не выходит из себя и не переходит во что-либо другое, но представляет то же самое содержание, только как бы в другом виде. Поэтому предикат понятия есть свобода, для него нет ничего другого, от него отличного. Значит, оно ничем другим не определяется, но устанавливает свои определения само из себя. В развитии понятия есть три ступени: 1) субъективное понятие, 2) объективное или предмет (object), 3) идея, как единство субъекта и предмета¹.

1) Субъективное понятие.

Под этим названием Гегель понимает учение о понятии в том виде, как оно существует только в нас, отдельно от предмета, содержания. Оно означает у него целое наше понимание и состоит из трех отправлений, которые обычно составляют предмет логики, а именно: а) понятия, б) суждения и в) умозаключения. Но следует заметить, что хотя Гегель называет это понятие и его диалектическое движение субъек-

¹ Encycl. §160-162.

тивным, но оно есть и в предметах, и не только есть, но и составляет их жизнь. Формы понятия — это определения самого безусловного или Бога.

а) Первая степень понятия есть понятие в тесном смысле слова или субъективное, формальное понятие. Оно имеет в себе три составные стороны или момента: α) всеобщность (*allgemeinheit*), β) особенность (*besonderheit*) и γ) единичность (*einzelinheit*).

α) Всеобщность — это чистое бытие, постоянно обращенное к себе, всегда само себе равное, само с собою тождественное, несмотря на все свои частные состояния или определенности (*bestimmungen*). Она — то же, что наше Я, наше сознание, в смысле, отрешенном от всех его определенных состояний. Поэтому всеобщность значит не то, что свойственно многим, не то, что собрание многих свойств. В таком смысле оно было бы только пустым отвлечением, всеобщность — это существенная сторона всего живущего. Смысл такой всеобщности имеет, например, законодательная власть у Руссо (*volonté générale*, она не имеет нужды быть *volonté de tous*), человек и Бог в христианском мире в противоположность языческому¹.

β) Так как это всеобщее не может оставаться только в себе, а сводит что-то другое к себе, своему тождеству, то оно раскрывается в разностях или заключает в себе особенное (*besondere, besouderheit*). Я или всеобщее имеет в себе особенности, которые при помощи отвлечения можно отделить от его всеобщности и противопоставить ей. Такие особенности или определенности, например, способности к чему-нибудь, вкус и удовольствие в чем-нибудь, разные желания и тому подобное. Эти способности могут быть отделены от всеобщности не только отвлечением, но и на деле, тогда происходит несообразность личности со своим назначением, уклонения от закона, ложь и призрачность в его жизни.

γ) Так как в истине, на деле, особенное существует не отдельно, а во всеобщем и всеобщее — в особенном, то обе эти стороны и должны быть в единстве. Их единство — единичность или индивидуальность. Если всеобщее и особенное существуют не друг вне друга, а в единстве, которое есть нечто целое индивидуальное, то можно сказать, что всеобщее достигает действительности только в единичном, являясь в нем особенным. Так, например, нет ни отвлеченно-тождественного Я, ни способностей, склонностей, как особенного, без определенной, единичной личности, нет ни всеобщей разумной воли, ни ее законов, без единичного, в чем обе эти стороны отражались бы друг в друге. Единичной средой в последнем случае служит государство.

¹ Encycl. §163.

В понятии, как в чем-то живом, все эти моменты нераздельны и заключаются друг в друге. Стало быть, только понятию, как живому единству этих трех моментов, свойственна дельность (конкретность). Но в таком абсолютном смысле конкретен только дух, потому что он один все проникает собою. Все прочее конкретно только относительно, более или менее, судя по тому, в какой степени тождественны в нем все различия, и как много в нем есть сторон, не распадающихся с идеей целого. Всеобщность, особенность и единичность, рассматриваемые отвлеченно, — то же самое, что тождество, различие и основание. Но всеобщее — это тождество в том смысле, что оно в себе же включает особенное и единичное. Особенное — это разность в том смысле, что совмещает в себе всеобщее и единичное. Наконец, единичное есть основание, но уже в значении субъекта, который совмещает в себе род и вид¹.

б) Вторая ступень субъективного понятия — суждение. В понятии, как единстве, все составные моменты — общее, особенное и единичное — слиты. Если бы понятие оставалось в этой слитности, то все было бы только в возможности. Но понятие не так бессильно, говорит Гегель, чтобы оставалось только в себе с безразличностью своих моментов. Оно полагает и соединяет эти моменты на самом деле. Внутренняя необходимость этого разделения моментов или составных сторон понятия заключается в моменте единичности. Единичность или индивидуальность первой полагает эти моменты понятия, как разности, потому что только через индивидуальность, как средний термин, достигается единство понятия с самим собою или отношение к себе (*reflexion-in-sich*). Это, как выражается Гегель, отрицательное отношение понятия к себе, свойственное единичности, такой момент, который ведет к определенности понятия, то есть, к тому, что его разности получают и определенный характер отдельных моментов понятия, и вместе полагают, обнаруживают себя тождественными. Такое разложение особенностей понятия происходит в суждении (*urtheil*) или, выражаясь точнее, в судительном разделении².

Чтобы можно было раздельно представить моменты понятия и соединить их в самой раздельности, для этого нужно суждение, которое самим своим отправлением полагает моменты, как разности, а разности — как моменты. Очевидно, что в своем взгляде на суждение Гегель имеет в виду и этимологическое значение слова *Urtheil*. Суждение, по Гегелю, есть не что иное, как особенность понятия, выраженная (*gesezle*) и подведенная под общее. В суждении особенности сначала отделяются, а

1 Encyclop. §163-165.

2 Enc. §§160-165.

потом соединяются, но в предметах это разделение и соединение моментов существуют одновременно.

Суждением выражается и открывается только конечное, потому что в нем общее всегда может отделиться от особенного, например, жизнь — от организма, род — от индивидуума, душа — от тела¹.

Общая формула суждения следующая: индивидуальное есть общее, или субъект есть предикат.

Разделение суждений основывается у Гегеля не на сопоставлении их видов, а на движении суждения к своей цели, идее. В общей формуле суждения единичное есть общее, а субъект — нечто индивидуальное, предикат — нечто отвлеченное, общее. Но так как они соединены связью есть, то нужно, чтобы предикат заключал в себе какую-нибудь особенную черту субъекта, особенность, как единство обоих, как нечто среднее, связующее всеобщность и единичность. Каким образом? С одной стороны, предикат — это только одно из определенных свойств субъекта, так что субъект шире предиката, с другой, — субъект заключается в предикате, как в общем, стало быть, предикат шире субъекта. Поэтому движение суждения должно стремиться к тому, чтобы соединить общее, особенное и единичное, которые сначала хотя и удерживаются в раздельности, но и в самом разделении уже обнаруживают расположение к единству. А чтобы суждение привело их к единству, нужно чтобы субъект, как нечто индивидуальное, обнаружил в самой формуле суждения свою особенность и всеобщность, а предикат, как всеобщее, — свою особенность и индивидуальность: субъект должен превратиться в предикат. Таким образом, связь наполнится содержанием.

Чем лучше, чем теснее суждение будет развиваться в своих частях это единство субъекта и предиката обнаружением тройственного свойства каждого из них, тем совершеннее будет вид суждения, тем оно ближе будет подходить к умозаключению, как развитому суждению. Итак, виды суждения будут основываться на движении логической идеи. В своем развитии она определяет себя разными видоизменениями, восходя от менее совершенных к более совершенным. Таких ступеней логической идеи три: бытие, сущность и понятие. В соответствии с ними и суждения бывают тройкого рода. Например, категории бытия соответствует качественное суждение (*qualitatives Urtheil*), категории сущности — двоякое суждение: одно — суждение отношения (*reflexions-Urtheil*), другое — необходимости, а понятию — суждение понятия.

а) В категории бытия логическая идея принимает непосредственные определения, как бы внеположные, то есть, в ее переходе от одного определения к другому, например, бытия в ничто, одно в другом не

¹ Encyclop. §168.

удерживается, а теряется. В этой категории каждое определение не служит другому средством для возвращения его к себе, но есть нечто непосредственное и отдельное от него. Так и в качественных суждениях, предикат полагается или отрицается непосредственно в субъекте. В суждении самой его формой не выясняется — точно ли субъект имеет свойство всеобщего и особенного, а предикату категории сущности, наоборот, свойство всеобщего и единичного соответствует. В нем не сказывается, что они соединены по своему существу, в своей жизни, или, как говорит Гегель, в истине. Таковы, например, суждения: этот цветок фиолетовый, это тело слабое.

β) В категории сущности каждое определение идеи происходит и устанавливается только отношением к чему-то другому. В суждениях отношения субъекту приписывается предикат на основании отношения субъекта к чему-нибудь другому. Субъект, поставленный этим суждением в какое-нибудь отношение, все-таки остается сам в себе чем-то отдельным, относящимся только к себе самому. Его предикат возникает не непосредственно, а через его отношение к другим предметам. Таково суждение — это растение полезно, целительно. В нем общее, под которое подводится единичное, имеет только относительный характер. Значит, в суждениях отношения связь между общим и единичным, между предикатом и субъектом — только внешняя, относительная, в силу которой предикат может принадлежать, а может не принадлежать субъекту.

Высшая степень рефлексивного суждения бывает тогда, когда субъект равен по значению предикату или его всеобщности. Таким образом, во втором виде рефлексивного суждения связь между субъектом и предикатом бывает не относительная, а необходимая. Такие суждения называются суждениями необходимости (*urtheil der Nothwendigkeit*). Таково, например, суждение — золото есть металл. Но и суждения необходимости бывают различные, судя по тому, имеет ли в них место, и в какой степени, кроме момента единичности и всеобщности, момент особенности или все те виды, в которых всеобщее принимает единичный характер.

Из трех суждений необходимости — категорического, условного и разделительного — только в последнем раскрываются все три момента — всеобщность, особенность, единичность. Таково, например, суждение — поэтическое произведение бывает либо лирическое, либо эпическое, либо драматическое. Обе стороны — предикат и субъект — находятся в тождестве. Род есть целость видов, а целость видов — род. Такое единство всеобщего и особенного есть уже понятие, а потому далее будет

следовать суждение понятия, в котором есть все три момента понятия — единичность, особенность и всеобщность¹.

γ) В суждении понятия (*urtheil des Begriffs*) содержанием служит само понятие, его целость в единичной форме или всеобщее с полной своей определенностью. В самом начале этой теории суждения мы видели, что совершенство или развитость суждения зависит от того, в какой степени показано в нем единство этих трех моментов. Все они, собственно, составляют одно понятие, а каждое заключает в себе прочие, а потому и в совершенном суждении каждый его член должен заключать в себе прочие и их внутреннюю, неразрывную связь.

αα) Первый вид суждений понятия — тот, в котором субъекту предикатом служит отношение особенного к своему общему, их согласие или несогласие. Таково, например, суждение — это (есть) дело доброе. В нем показана связь особенности, то есть, деяния к доброте, всеобщности, но не выражено почему эта связь всеобщего и особенного должна быть именно в этом субъекте, не показано, что субъект заключает в себе именно эту особенность — дело. Такое суждение называется ассергори-ческим и, так как в нем связь между субъектом и отношением особенного к всеобщему в предикате не необходимая, а только подлежательная, то это суждение — ββ) проблематическое.

γγ) Последний вид суждений понятия — это совершеннейшее суждение, которое служит переходом к умозаключению. В субъекте этого суждения полагается такая особенность, которая составляет коренное свойство его бытия и имеет внутреннюю связь с родом, выраженным в предикате. Таково следующее суждение — этот (неделимость) дом (род), таким образом устроенный (особенность), — прекрасен. Это суждение называется аподиктическим.

В аподиктическом суждении субъект и предикат заключают в себе целое суждение, основой которого служит непосредственное свойство субъекта, его особенность, потому что в этом особенном свойстве заключается связь между неделимостью и его всеобщностью. В нем выражено единство субъекта и предиката или само понятие, которое наполняет собою прежнюю пустоту связи — есть. Когда каждая из составных сторон или моментов суждения, а именно — отношение особенного ко всеобщему, и единичного — к особенному, получают полное, определенное развитие и когда, таким образом, связь суждения не ограничивается одной формой или голословным выражением есть, но высказывает действительный союз единичного со всеобщим посредством особенного, тогда раздельно являются три момента понятия —

¹ Encycl. §§160-177.

единичное, всеобщее и их связь, а суждение переходит в умозаключение¹.

в) Третья ступень понятия — умозаключение. Умозаключение — это единство понятия и суждения, потому что умозаключением сглаживается несоразмерность между субъектом и предикатом, на которой основывались разные виды суждений. Умозаключение — это развитое единство развитых разностей. Суждением выражается бытие мира, а умозаключением — верховный разум, безусловная истина². Есть три вида умозаключений: α) качества, β) отношения, или рефлексии, и γ) необходимости. Их постепенность зависит от возрастающей связи между предикатом и существом субъекта. Чем лучше предикат или общее выражает особенность неделимого, тем выше умозаключение, потому что движение идеи разума состоит в том, чтобы посредством саморазделения в разных односторонностях, недостаточно ее выражающих, достигнуть выражения, вполне соответствующего и тождественно-го с собою, или, иначе, достигнуть себя самой³.

α) Умозаключение качества — субъективное умозаключение, свойственное рассудку. В этом умозаключении субъект подводится под такой предикат, внутренняя связь которого с субъектом еще не выражена посредством особенности (*besonderheit*). Например, тюльпан — желт, но желтизна — это принадлежность цветка, стало быть, тюльпан есть цвет. В этом умозаключении три его термина не совпадают друг с другом, потому что желтизна не единственная особенность тюльпана, которая делает его тюльпаном, с другой стороны, и желтизну можно подвести под другой предикат (под общее), кроме цвета. Таким образом, в этом умозаключении не видно внутренней, нераздельной связи ни тюльпана (единичности) с желтизной (с особенностью), ни желтизны (особенности) с цветом (общим)⁴.

β) В умозаключении отношения или рефлексивном (*reflexionschluss*) переходит от известной особенности многих единичных предметов к такой же особенности всех их, то есть, к общему. Оно основывается на наведении и аналогии. Но так как наведения всегда недостаточно, потому что за общее признается только многое, то и умозаключение, на нем основывающегося, также недостаточно. В этом умозаключении связь единичного с общим теснее, нежели в предыдущем, но она все еще неполная. Таково, например, следующее умозаключение — все металлы служат проводниками электричества, стало быть, и медь.

1 Encycl. §§178-180.

2 Enc. §181.

3 Enc. §§181-183.

4 Enc. §183.

γ) Истинное и совершеннейшее умозаключение — это умозаключение необходимости. В нем общее полагается, как определенное¹ само в себе и, стало быть, единичное ставится в существенную связь с общим или предикатом. Субъект в заключении умозаключения необходимости соединяется не с таким предикатом, при котором могут быть и другие предикаты, а с тождественным. Здесь субъект тождествен сам с собою. К умозаключениям необходимости Гегель относит категорические, условные и разделительные².

Вся диалектика умозаключения показывает: 1) что каждый его момент (то есть, общее, особенное и единичное), заключая в себе целое умозаключение, тождествен с другими; 2) что субъект, сравниваясь и соединяясь с предикатом или входя в него, собственно входит только в себя самого. Посредством отрицания (то есть, отделения) своих различий, субъект соединяется не с чем-либо другим (в предикате) в собственном смысле, но в другом и через другое, только с самим собою. Такая степень развития или осуществления понятия, на которой общее составляет одну целость, входящую в себя самое, различия которой — также целости, становится непосредственным единством или получает характер непосредственности, свойственной бытию, потому что отрицает прежние посредства, как нечто постороннее и чуждое, сводя их к себе. В таком виде эта целость есть то, что мы называем предметом. Иными словами, свойство бытия — это непосредственность (отдельность), не нуждающаяся в помощи посредства, но так как понятие первоначальную слитность моментов всеобщего, особенного и единичного выработало в умозаключении до такой степени, что каждый из них сделался единством прочих, то тем самым оно получило такое же свойство, какое принадлежит действительному бытию, — получило непосредственность бытия, но бытия не отвлеченного, а соответствующего мышлению, а такое бытие — это предмет или предметность, объективность³.

2) Предмет.

Предмет есть непосредственное бытие, потому что для него безразличны и его различия, и их единство, в них хотя и есть тождество, но только в себе сущее, а не для понятия и не выраженное в самом понимании, как высшем и истинном бытии. По причине такого безразличия к своему единству и своим различиям, предмет распадается на различия, каждая из которых может быть целостью и заключает в себе противоречие между самостоятельностью и не самостоятельностью различий. Можно сказать, что предмет есть только один — это безусловное или

1 Правильнее: определяющееся.

2 Encycl. §191-192.

3 Encycl. §193.

Бог, а также, что предметов много — весь мир и его части. Лейбницу свойственно представление безусловного предметом. Если монад много, то откуда их единство, когда взаимного стечения между ними нет? Если же понятие требует, чтобы это единство было, то монада должна быть только одна, откуда же их множество? Это противоречие его учения. Представление Бога в виде предмета ведет, по словам Гегеля, только к суеверию и рабскому страху. И здесь-то, по его мнению, высказывается различие между языческим и христианским учениями о Боге и мире, потому что в язычестве Бога представляли внешним, противостоящим человеку, а христианство возвещает о внутреннем союзе Бога с человеком.

Предмет, или объективность, имеет три ступени развития: а) механизм, б) химизм и в) телеологию. Они основываются на том, как примиряется противоречие, свойственное предмету.

а) Предмет бывает механизмом или механическим там, где его определенность привносится извне. Понятие, как живительное начало, не осуществилось в нем, но также привходит извне, от мыслящего субъекта. И в механическом предмете есть единство составляющих его разностей, но оно является в виде сложности, а отношение к другим предметам — в виде внешнего. Это механическое отношение вещей Гегель называет формальным. Подобный взгляд на вещи — самый низший. Им нельзя объяснить всех предметов, но и он имеет свое место в неорганическом и, отчасти, даже в органическом мире, животном и в самом человеке, особенно, когда ослабевают его силы. Так, например, в болезни, при слабости пищеварения, мы чувствуем тяжесть в желудке, а при внутренней нерасположенности духа — тяжесть в членах тела и так далее.

Кроме низшего, механического отношения между предметами, Гегель находит еще два высшие его вида — дифферентный, или ограниченный, конечный, и абсолютный. В дифферентном механизме один предмет действует на другой, как средоточие на периферию, но и это средоточие зависит, в свою очередь, от другого средоточия. Таким образом, выходит много относительно самостоятельных и относительно несамостоятельных предметов. В абсолютном механизме действует самостоятельный или отдельный центр на несамостоятельные тела окружающейности¹.

б) В абсолютном механизме независимость многих предметов подавляется взаимным тяготением их друг к другу и к общему средоточию. Таким образом, прокладывается путь новому виду предметности и новому отношению между предметами, а именно — химическому. Во взаимном действии предметов, как центров и периферий, каждый из

1 Encyclop. §195-199.

них получает свою определенность посредством другого предмета. Так как в химическом процессе внешнее отношение отображается внутри предмета и определяет его, то химическое отношение можно назвать динамическим или внутренним¹. Каждый предмет, как целое понятие, включает в себе другой предмет и вступает в отношение к нему. В механическом отношении предметы еще безразличны между собою и только противопоставляют друг другу свою разность, но так как каждый из них есть целое понятие, то один стремится перейти в другой. Составляя две крайности этого взаимного стремления, предметы встречаются в покойной середине, которая дает им возможность взаимного проникновения.

Произведение этого процесса есть нейтральность противоположностей в середине (— о +). Но нейтральность, занимая середину между двумя крайностями (например, в магнитной линии), как целое понятие, стоит еще против или вне тех предметов, из которых она происходит, а потому не соответствует понятию. Понятие, как внутреннее единство, должно быть свободно от этой внешности и непосредственности, свойственной нейтральности. Отрицая, уничтожая ее, как отдельный предмет, понятие начинает существовать для себя, принимая свойства свободного телеологического порядка вещей или, иначе, становится целью. Понятие осуществляется глубже и сильнее в предмете, устроенном по цели, нежели там, где господствуют механическое и химическое, или динамическое, отношения. Понятие, осуществленное в предмете, соотносимом с целью, составляет переход к идее.

γ) Телеология (целесообразность, сообразность с целью). Цель, по Гегелю, есть понятие, которое посредством отрицания непосредственности предмета, достигло уже свободы или себя, то есть, выразило себя в том, что для непосредственного взгляда казалось чуждым. В телеологии понятие начинает существовать не только в себе, но и для себя.

С одной стороны, понятие, как цель, удерживая себя в независимости от всего внешнего и непосредственного (в чем прежде, на степени механизма и химизма, оно было погружено), имеет субъективный характер. В этом виде оно отвлеченно, предмет ему противоположен и не зависит от него. С другой стороны, эта взаимная противоположность между понятием, как субъектом, или целью, и предметом не имеет места, потому что субъективность составляет только одну сторону понятия даже по отношению к нему самому. Оно включает в себе всю определенность (всеобщее, особенное и единичное), а предполагаемый предмет имеет действительную реальность только идеально, а сам по себе ничтожен.

¹ Mischelet, *Geschich, d. deutsch. Phie, v. Kant bis Hegel*, Berlin, 1838 Th. 2, S. 744.

Отсюда происходит противоречие между тождеством понятия с самим собою и между предметом, противоположным ему. Деятельность понятия, направленная к уничтожению этого противоречия, есть то, что мы называем осуществлением цели. Посредством этой деятельности цель или понятие производит в самом себе разность (или свой предмет) и одновременно уничтожает эту разность, стремясь только к себе самому¹.

Этой тождественностью начала и конца отличается конечная причина от причины действующей (*causa finalis* и *causa efficiens*), в которой это тождество не существует. Ближайшим примером целесообразной деятельности или понятия в предмете может быть каждое побуждение, каждый инстинкт. Побуждение (*trieb*) — это противоречие в живущем субъекте, и одновременно деятельность, направленная на уничтожение этого противоречия и соединение обеих сторон — субъекта и предмета.

Те, добавляет Гегель, которые так много говорят об отдельности и непреодолимости всего конечного, о взаимной недоступности друг для друга с субъективной и объективной стороны, ссылаются на эту непреодолимость конечного, как на доказательство недоступности нашему познанию безусловного, могут найти опровержение своей мысли даже в свойстве побуждений².

Пока мы будем понимать цель в непосредственном смысле (то есть, не осуществленной в предмете и через предмет, в котором действует цель), до тех пор она нам будет представляться внешней, а само понятие — противоположным данному предмету. Рассматриваемые с такой точки зрения предметы мира имеют цель не сами в себе, а вне себя. Отсюда происходит низшая телеология, руководствующаяся идеей взаимной пользы творений или их пользы для человека³.

Но истинный смысл телеологии другой. Телеология — это умозаключение в самих предметах. Члены этого умозаключения не распадаются на отдельный субъект, отдельный предмет и отдельную деятельность, как формальное или привходящее посредствующее между ними, но соединены в жизненный цельный состав и проникнуты друг другом.

Субъект, с одной стороны, а предмет — с другой, соединяются чем-то средним, а именно — деятельностью. В ней есть и целесообразная деятельность субъекта, и средство или предмет, взятый, видоизменяемый и непосредственно перетворяемый этой деятельностью по идее цели⁴.

1 Enc. §204.

2 *Enycl.* §204.

3 Enc. §§205-206.

4 Enc. §207.

По причине замкнутости телеологического умозаключения, каждый член в нем представляет в себе неразрывно всеобщее, особенное и единичное. Само движение или переход цели в идею проходит три ступени: αα) субъективной цели, ββ) осуществляющейся цели и γγ) осуществленной цели.

αα) В субъективной цели, как в полном умозаключении, моменты всеобщности, особенности и единичности соединены в одно понятие, потому что неделимое, во-первых, определяясь, разделяет себя (urtheil), то есть, дает себе, как общему, определенное содержание, известную цель, и, в то же время, вносит в себя противоположность субъекта и предмета. Во-вторых, обращается к самому себе, замечая недостаточность одной субъективности понятия по сравнению со своей внутренней целостью, и, таким образом, в-третьих, стремится к чему-то внешнему, стараясь им восполнить себя¹.

ββ) Направленная к внешнему миру деятельность (тождественная по своей субъективной цели с особенностью, в которой заключается одновременно с содержанием и внешний предмет), как индивидуальная или единичная, относится непосредственно к предмету и овладевает им, как средством. Такое могущество над предметом свойственно понятию потому, что оно есть тождественная отрицательность, в силу которой предмету свойственно только идеальное значение (то есть, сам в себе предмет есть только момент, относящийся к целости, а эта целость — понятие). Итак, середина или средний термин этой целесообразности образуется полным внутренним могуществом понятия или его деятельностью, непосредственно с которым соединен предмет, как средство. Так, например, душа владеет своим телом и запечатлевается в нем.

γγ) Целесообразная деятельность вместе со своим средством все еще направлена к внешнему миру, потому что цель в этой деятельности еще не тождественна с предметом. Предмет служит для нее орудием или материалом и только в будущем должен слиться с целью. Сферу или среду этого внешнего материала составляет весь процесс, или механический и химический мир.

Когда цель осуществлена, возникает единство субъекта и предмета. Но в конечной или ограниченной целесообразности, цель и после осуществления так же раздроблена, разделена, как и во время осуществления и до него. В данном материале осуществляется форма, только извне положенная, которая, по причине ограниченного содержания цели, также ограничена и случайна. Значит, ограниченная цель и после осуществ-

¹ Enc. §208.

ления, в свою очередь, делается только предметом и средством. Отсюда происходит бесконечное преемство средств и целей¹.

Несмотря на незаконченное осуществление цели в ограниченной целесообразной деятельности, в ней постоянно снимается односторонность субъекта и кажущаяся самостоятельность предмета. По причине этой уничтожаемости, предмет сам по себе, как нечто отдельное и независимое от понятия, совершенно ничтожен и невозможен. Если так, то противоположность между понятием и предметом, между формой и содержанием исчезает. То же самое понятие, которое составляет и цель, и формальную или формирующую деятельность, само себе служит и содержанием. Этим процессом (постоянного уничтожения предмета) понятие цели, как единство субъективной и объективной стороны, бывшее только в себе, становится уже для себя, или – полагается и осуществляется — идея.

Ограниченность цели состоит в том, что материал, употребляемый для ее осуществления, только внешне делается сообразным с целью, хотя в сущности (в себе) предмет есть то же понятие, которое одушевляет нашу мысль, однако, в ограниченной телеологии он все еще не открывает своей внутренней природы и представляется чем-то чуждым понятию, отдельным от него. А потому для осуществления цели нужно, чтобы предмет открыл свою собственную, внутреннюю природу. Предметный, видимый мир — это как бы завеса, под которой скрывается понятие, а потому в ограниченном порядке вещей нельзя ожидать полного осуществления цели. Но эта неосуществимость цели в области всего ограниченного значит не то, чтобы на самом деле цель не была в нем приведена в исполнение. Неосуществленность цели происходит только от нашего ограниченного взгляда на мир или от нашей умственной ошибки, иллюзии. Тайна осуществления цели заключается только в уничтожении, отрицании этой иллюзии².

3) Идея.

До сих пор Гегель следил за развитием понятия и предмета порознь, но обе стороны, как видно из предыдущего, заключают в себе недостаток и не соответствуют истине. Истина в себе и для себя, безусловное единство понятия и предмета — это только идея. В ней сторона, соответствующая понятию, или ее идеальное содержание, состоит в самом понятии и его определениях или в его складе, а реальная сторона — в том самом развитии, которое понятие дает себе в форме внешнего бытия³.

1 Enc. §211.

2 Encycl. §212.

3 Enc. §213.

Когда говорится, что безусловное, к которому до сих пор было направлено все развитие логики, есть идея, то и это определение тоже безусловно, потому что идея ни к чему не относится, а поверяется только сама собою. Идея — это сама истина, а истина — соответствие предмета понятию, она не ограничивается соответствием внешних предметов представлению. В идее речь идет не о каких-либо представлениях. Все действительное, насколько оно истинно, есть идея, и только в силу идеи истинно, но истинно только в совокупности. Идея — это субстанция и одновременно субъект, дух, потому что она все из себя изводит и все к себе возводит. По двойственности этого отправления, она есть созерцание себя самой в чем-то другом, она — и понятие, созерцающее в себе свой предмет, и предмет, сознающий себя целью (то есть, понятием).

Не следует, впрочем, представлять себе идею неподвижным единством понятия и предмета. Ей свойственно движение, процесс. Сам процесс идеи состоит в том, что понятие, как нечто общее и одновременно единичное, постоянно дает себе предмет, противопоставляя себя ему, и этот предмет, субстанцию которого составляет само понятие, постоянно возводит, как свою внешность, к своей субъективности.

Если идея — это процесс, то значит: 1) ее нельзя назвать только единством конечного и бесконечного, мышления и бытия, потому что единство означает что-то безжизненное, отвлеченное; 2) если идея есть субъективность, то ей также несвойственно подобное отвлеченное единство, потому что в таком смысле идея была бы только субстанцией или покоящейся основой. Взаимное отношение мышления и бытия, бесконечного и конечного закончилось бы в ней, в таком случае, только нейтрализацией. Между тем, в идее (по причине ее отрицательного единства) бесконечное или субъективность, мышление постоянно преодолевает и переступает предмет или ограниченное бытие. Идея, как процесс, как постоянное произведение и преодоление предмета, проходит три ступени: а) жизнь, б) знание, а затем становится в) абсолютной идеей¹.

а) Жизнь. Идея в непосредственном, то есть, бессознательном виде — это жизнь. Понятие осуществлено в теле в виде души, а душа, по отношению к внешности тела, выражает в себе тройственный состав понятия. Она относится в теле к себе самой, как непосредственная, осуществившаяся всеобщность. Душа же содержит в себе причину телесного обособления, потому что тело не представляет в себе других разностей, кроме тех, которые выходят из самого понятия и составляют его определения. Наконец, в понятии, как бесконечной отрицательности, за-

¹ Encycl. §214, 215.

ключается основание единичности живого существа: понятие само устанавливает диалектику в своем предмете (то есть, в теле), а потому, хотя части тела существуют, по-видимому, каждая отдельно, однако, на самом деле, все они возводятся силой понятия к единичному субъекту души. Члены тела служат на самом деле то средствами, то целями друг другу, а жизнь хотя и раздробляется в них, в то же время, отрицанием их самостоятельности, утверждает свое единство. По причине непосредственного характера идеи в жизни или, другими словами, по причине непосредственного, как бы слитного единства понятия и предмета в жизни, она принимает вид живущего, индивидуального существа. От этой непосредственности идеи в жизни, или от того, что единство понятия в жизни бессознательно, происходят ограниченность и временность последней, выражающиеся отделением души от тела в смерти. Но обе стороны — душа и тело — получают значение частей только после смерти, истинный же смысл они имеют только в живом союзе¹.

Живое существо — это умозаключение, составные части которого также составляют системы и умозаключения, образующие один цельный процесс. В живом существе нужно различать три видоизменения или момента одного общего процесса:

а) Первый направлен на поддержание замкнутой цельности всего организма. Предметом его работы служит его же телесность или как бы его же неорганическая природа. В нем все члены действуют для взаимного ассимилирования и воспроизведения. В природе этот процесс выражается в тройственной форме: αα) чувствительности или отправления, сосредотачивающего живое существо в нем самом; ββ) раздражительности, в которой живое единство или понятие организма как бы разделяется на множество членов, действующих друг на друга и возбуждающих друг друга и γγ) самовоспроизводительности, как следствия двух предыдущих².

β) Второй процесс направлен вне живого существа и выражается потреблением. Логическое основание этого процесса Гегель излагает так: суждение понятия (одушевляющего тело, выразившегося в телостроительстве) движется³ дальше с тем, чтобы произвести из себя предмет или внешность с ее самостоятельной полнотой, а потому и все живое (как одушевленное понятием), в силу своего отрицательного отношения к себе (или единства посредством самоотрицания), предполагает и встречает

1 Encycl. §216, 217.

2 Enc. §218, Zusatz.

3 По Гегелю, понятие не только свойственно быть единым сосредоточенным, но и расторгаться посредством самоотрицания и снова возводить это расторгенное к развитому единству. Во второй из трех форм мышления выражается, и в мысли, и в предмете (объективно), второй момент понятия — его расторгение.

вне себя чувственный предмет или неорганическую природу. Но так как отрицательность, дающая предмет всему живому, составляет и собственную, внутреннюю принадлежность живого существа (момент, звено его идеального строения), то она выражается и в нем на самом деле чувством этого отрицания или недостатка. Диалектика же, посредством которой предмет, как ничтожный перед понятием, становится таковым на деле, заключается в самой деятельности живущего существа, которая направлена против неорганической природы, как пассивного и ничтожного предмета, ее потреблением она поддерживает себя, развивает и осуществляет. Здесь произведение от встречи двух сторон выше того нейтрального следствия, которое вытекало из химического процесса. Живое существо, будучи могущественнее своего предмета, не нейтрализуется ним, а поглощает его. Причина могущества живого существа над природой заключается, по словам Гегеля, в том, что оно одушевлено понятием, а природа есть только то, чем живое существо есть для себя¹.

γ) Третий процесс состоит в том, что живое существо, как общее в себе, как род, поддерживает и осуществляет этот род на деле. Обособление (*besonderung*) его родовой всеобщности есть отношение одного субъекта к другому в своем роде, а суждение (*urtheit*) состоит в отношении рода к этим противоположным индивидуумам или в родовом различии (*geschlechtsdifferenz*).

Но, поддерживая род или общее, животное никогда не достигает полного с ним единства. Само оно есть род или общее только в себе, но непосредственно, на деле, оно существует только как неделимое и не сознает всеобщности в самой своей неделимости. Поэтому в живом существе происходит противоречие, и, так как оно требует примирения, то идея, дальнейшим развитием диалектики, действительно снимает его и примиряет, переходя на высшую степень бытия, где род или всеобщность вступает в другое отношение к субъекту. В этом последнем, в его сознании, начинает существовать не только в себе, без сознания, как в жизни, но и для себя — сознательно. Жизнь напрасно пыталась, бесконечным повторением рождения и смерти, приблизиться к истинной бесконечности и всеобщности понятия, только за пределами непосредственного своего проявления в жизни, только в кругу сознательного бытия, идея достигает истинной бесконечности. Эта степень проявления идеи существует в знании. Смерть живого существа — это происхождение духа².

1 Enc. §219, Zusatz.

2 Enc. §221.

Знание¹ (*erkennen*) составляет вторую ступень идеи. В нем идея существует для себя, потому что не только в ее элементе, в основе, есть всеобщность (что было уже в живом существе, как род), но и сознает себя индивидуально, в самом субъекте, как всеобщее, понятие. Ее субъективность, проникнутая на этой степени проявления всеобщностью, имеет в себе чистый акт внутреннего, идеального саморазличения. Между тем, в жизни такого еще не было: живое существо покоится не раздельно в лоне общего, в лоне рода. Но так как всеобщность понятия заключает в себе и определенность, то в идее (на этой степени познания) образуется суждение. В нем субъект, как всеобщность, разделяется в самом себе, и, в то же время, в силу этого саморазделения, предполагает внешний мир. Это два суждения, тождественные в себе, но не признанные такими в самом акте сознания, в самой его² деятельности. На этом основании обе идеи здесь еще ограничены, а взаимодействие между ними только относительное: они всецело не совпадают. Но так как идея — это чистое саморазделение (*reines Unterscheiden*), то в том же акте рефлексии существует и идея сама для себя, и имеет значение чего-то другого по отношению к ней. Идея оттого неразлучна с уверенностью, что внешний мир — это она сама, что между ними есть тождественность. Оттого и разум постоянно стремится к окончательному примирению двух сторон, вступавших до сих пор только в относительную, неполную гармонию. Внешний мир только предполагался единым с идеей, потому идея носит характер субъективной, а мир — объективной идеи, они существуют отдельно. Но идея стремится познать и признать мир и все бытие за себя, окончательно уравнив форму своего созерцания с полнотой созерцаемого. Это стремление к окончательному преодолению остающегося двойства совершается двояко — теоретически и практически: первое состоит в отрицании субъективной односторонности посредством наполнения отвлеченной мысли извне заимствованным содержанием. Второе — в отрицании односторонности объективного предметного мира или в сообщении случайности его явлений разумной необходимости и определений, свойственных мысли. Первое выполняется познанием в тесном смысле слова, второе — практической деятельностью или волей³.

а) Познание в тесном смысле слова. Ограниченность или конечность познания состоит в том, что идея, со смертью живого существа достигнув себя самой (своей всеобщности), прекращает прежнюю бессознательную слитность рода или всеобщности с субъектом, и в себе самой

1 Encycl. §219, 220.

2 Encycl. §223.

3 Encycl. §225.

проводит разделение между обеими сторонами. В силу саморазделения она отделяет себя и от мира, бытие которого она еще только предполагает, но не сознает, что он есть плод ее же свободного положения. А потому составные стороны идеи, на этой ступени познания, определяются еще по категории отношения, а не по существу понятия. То есть, они являются такими, какими делает их отношение идеи к другой, хотя и тождественной, но еще не сознанной такой стороне. Предмет, сообщаемый познавательным силам, должен бы подвергнуться процессу уподобления, а между тем, вместо него действует только принятие содержания, как внешнего, в формы понятия. С другой стороны, и формы понятия также представляются только внешними и в отношении к содержанию, и между собою. Действовать так свойственно рассудку: его истина ограничена, а бесконечное понятие помещено как бы по другую сторону и недостижимо для него. Ограниченность рассудочного познания состоит в том, что субъект уподобляет себя чистой доске, признавая предмет только данным и заимствованным. Отправление этого познания двоякое: в одном оно только прилагает свою пустую тождественность к многообразным фактам сознания и явлениям природы — это аналитический метод. В нем познание или только разрешает что-нибудь конкретное данное, а потом его свойствам, например, разумности, свободе, придает отвлеченный, общий характер, или, не разлагая конкретного, наблюдаемого, отвлекает только существенные его признаки от несущественных, составляя из первых конкретное общее или род, например, понятие силы, закона и так далее.

В другом отправлении, противоположном первому, всеобщность, бывшая прежде только чем-то тождественным, формальным, признается определенной. Познавательная деятельность в нем лучше сознает свойство понятия и касается уже составных его сторон, только еще недостаточным образом. Это — синтетический метод. Синтез начинает свое отправление от данного общего, но это общее — не отвлеченное и не без содержания, оно имеет в себе известную определенность, свойственную самому понятию. Моменту всеобщности в этом методе соответствует определение, моменту особенности — разделение, моменту единичности — теоремы. В них синтетический метод общее, выражаемое в определении, рассматривает в разных отношениях и приложениях, показывая их тождественность. Необходимость этих отношений открывается из доказательств, которыми всегда сопровождается теорема. Таким образом, познание в результате своего развития — в доказательствах — доходит до другого взгляда на субъект. Вначале субъект означал только нечто общее, отвлеченное, полнота его определений казалась приходящей извне. Но в доказательстве, в его необходимости, субъект сам собою определяет данный предмет, потому что в себе самом

ищет его основания и сущности. Сознвая в доказательстве необходимость чего-нибудь, субъект доходит до того, что определено само в себе и для себя, что не дано ему заранее, но пребывает в нем самом. Отсюда образуется в нем и другое, новое направление — он начинает стремиться не к тому, чтобы сгладить и дополнить свою односторонность заимствованием предмета из внешнего мира, но наоборот — чтобы дополнить односторонность своего мира субъективностью. С возникновением такого направления познание преобразуется в волю¹.

β) Воля. Главное начало, движущее и одушевляющее волю, есть благо, а благо — это субъективная идея, получающая свои определения не от внешнего мира, но сама в себе и для себя. То есть, в этой идее заключается и начало, и цель всего совершаемого волей, она пытается дать себе определенное развитие. Само стремление идеи блага к развитию и осуществлению совершается обратным способом по сравнению с идеей истины. Оно состоит не в усвоении содержания, данного извне, а в определении и видоизменении внешнего мира по сознанной цели. С одной стороны, в основании стремлений воли лежит уверенность в ничтожности (*nichtigkeit*), то есть, в полной страдательности и уступчивости предпосланного внешнего мира. С другой — та же воля, будучи ограничена, предполагает цель добра только чем-то субъективным, а мир — чем-то независимым и самостоятельным.

Таким образом, на степени этой ограниченной деятельности воли возникает следующее противоречие: в различных, даже самых противоречивых определениях (*bestimmungen*)² предметного мира цель представляется и осуществленной, и неосуществленной, и существенной, и несущественной, и существующей только в возможности, и осуществившейся. Оно известно под формой бесконечного прогресса в осуществлении добра, которое должно быть, но чего еще нет, по крайней мере, вполне. Такова основная мысль практической философии Канта и Фихте. С низшей, ограниченной точки зрения, это понятие о воле правильно: воля должна постоянно действовать для осуществления добра. Между тем, если бы добро было осуществлено, то воля перестала бы быть деятельностью. Стало быть, само понятие воли требует, чтобы добро никогда не было осуществленным. Но на таком понятии нельзя остановиться, поэтому воля сама движется к освобождению себя от ограниченного положения и неразлучного с ним противоречия. С одной стороны, замечая непобедимость предметного мира, она отрешается от своей субъективности, допуская в нем присутствие понятия или

1 Encycl. §§226-232.

2 Под определением Гегель понимает определенный вид или состояние, возникающее в чем-нибудь общем, неопределенном.

того же, к чему она стремится. С другой, — наблюдая в себе возможность, по крайней мере, постепенного самоосуществления в мире, она начинает сознавать в своих целях то же самое, что есть в понятии мира или его жизни. Отсюда происходит новая форма идеи: она является уже не в виде познания и добра, а в безусловной. По форме, в деятельности воли исчезает данное противоречие, потому что эта деятельность отрицает и субъективность своей цели, и объективность, еще чуждую цели, притом отрицает субъективность не ту или другую, а субъективность вообще. Новая субъективность и новое возникновение противоположности ничем не отличается от предыдущей. Этот поворот деятельности воли, от бесплодного стремления, от пустой гоньбы в свою внутреннюю область, производит поворот и в понятии о содержании ее деятельности. Оно также возвращается вглубь (*ist Er-innerung*) своего основного положения, что благо — это тождество субъективной и объективной сторон, и, таким образом, снова возникает предположение теоретического отправления, что внешний мир (*object*) заключает в себе сущность и истину. Говоря проще, примирение между субъективной целью и предметным миром совершается потому, что воля, по причине самой осуществляемости своей цели, доходит до прежнего теоретического положения (*encycl. §224*) о тождестве предметного мира с понятием. Осуществляемое добро есть то же самое, что и понятие, осуществленное в мире. А то, что в мире представляется нам ничтожным и переменчивым, есть только поверхность, а не его сущность.

На основании предыдущего, истинный смысл добра состоит в том, что оно полагается сознательно, как единство теоретической и практической идеи, что идея существует в мире, и в то же время полагает и осуществляет себя своей деятельностью, как цель. Эта вечная жизнь, возвращающаяся к себе сквозь раздвоение и ограниченность познания (в теоретическом и практическом отправлении), жизнь, ставшая тождественной с понятием посредством деятельности самого понятия, есть спекулятивная или безусловная идея¹.

в) Безусловная идея, как единство субъективной и объективной идеи, есть понятие идеи. Его предмет — идея со всей полнотой ее предыдущих определений (*bestimmungen*). Это единство есть безусловная истина, идея сама себя мыслящая, но она только еще мыслящая или логическая².

Так как в безусловной идее нет ничего такого, чего бы она не создала своей собственностью, нет такой определенности, которая не была бы ею проникнута, то она есть чистая форма понятия, в которой заключа-

1 *Encycl. §§233-235.*

2 *Encycl. §236.*

ется и содержание. Идея в своей форме имеет содержание потому, что в ней есть саморазличение, и один из членов или моментов саморазличения — это тождество ее с собою, но такое тождество, которое в полноте формы заключает и определенное содержание: оно излагается в системе логики. Для формы же идеи остается только метод или определенное ее ведение о значении его моментов. То есть, в трактате о безусловной идее объясняется только, почему логическая идея в движении всех своих определений или категорий соблюдала трехчленность деления и каково ее значение.

Когда речь дошла, добавляет Гегель, до безусловной идеи, то могут подумать, что здесь, наконец, само собою объяснится все то, о чем было сказано до сих пор, но ожидания напрасны. Идея не заключает в себе ничего больше, кроме пройденного до этих пор логического процесса¹.

Моменты спекулятивного метода следующие:

α) Начало. Началом в спекулятивном методе служит нечто непосредственное по той причине, что оно — только начало или начинание. Но с точки зрения безусловной идеи, начало происходит из ее же самоопределения, до которого она доходит посредством своей безусловной отрицательности или что она полагает в суждении о себе, как нечто отрицательное (чего она в рефлексии сначала не узнает) по отношению к себе самой. Бытие, в самом начале системы кажущееся отвлеченным положением, есть, наоборот, только отрицание, или посредственное, предполагаемое бытие. Но как отрицание самого же понятия, тождественного с собою, это бытие или начало есть понятие только в себе, в возможности, но не сознание и не положенное в самом начале, как понятие. Это бытие, как неопределенное (то есть, как понятие в себе или непосредственно определенное), есть нечто всеобщее².

β) Движение идеи состоит в ее суждении или саморазделении. Всеобщее или непосредственное начало, как понятие, сокрытое в себе (*an sich*), заключает противоречие или диалектику, которая низводит его всеобщность и непосредственность к значению чего-то переходчивого или момента. Низведением на степень момента, отрицательное, общее начало получает определенность, становится чем-то, высказывает отношение каких-то разностей, словом, переходит в момент рефлексии или рассудочного вникания (*moment der reflexion*).

Отвлеченная форма движения в категории бытия есть другое и переход в это другое, в категории сущности — явление и отражение в чем-то противоположном, в категории понятия — различие между единичным и всеобщим, которое (всеобщее) постоянно удерживается и выражает

1 Encycl. §236, Zusatz; §237, Zusatz.

2 Enc. §238.

себя в том, что от него отлично. Отвлеченная форма движения второй ступени логической идеи состоит в том, что своим развитием она возвращается к первой так же, как первая перешла сначала в нее. Только при таком обоюдном переходе обеих степеней развития идеи из одной в другую, возможна определенная полнота каждой из них, а также их единство. Только таким самоуничтожением каждой односторонности в ее же недрах, само единство и примирение не будет односторонним.

С развитием идеи открывается истинное значение начала развития, оно казалось только непосредственным и сущим, хотя само в себе оно было чем-то положенным, происшедшим при посредстве. Именно таким оно обнаружилось в результате развития за пределами начала. Только для самого непосредственного сознания, добавляет Гегель, природа кажется чем-то начальным и непосредственным, а дух — чем-то из нее возникающим. Но, по сути, природа полагается духом, который делает ее своим предположением.

γ) Конец движения метода состоит в том, что сфера сущности постепенно развивает отношение разностей до крайнего их противоречия в бесконечном прогрессе, а противоречием обнаруживается истинный смысл самих же противоречащих сторон. Этот смысл тот, что в них заключается не окончательное исключение одного другим, но самоотрицание одного и того же понятия. Понятие потому только и осуществляется, как тождественное, что включает в себе противоречия, потому что ими выражается его тождественная жизнь¹. Таким образом, третий момент абсолютного метода завершается полным единством идеи. В этом моменте все предшествующее получает только идеальное значение то полагаемых, то отрицаемых разностей. Понятие, таким образом, замыкающееся в себе самым посредством своего раздвоения, становится осуществленным понятием или идеей. Первоначальную данность определений идея содержит в своем бытии — для себя. Конец ее движения — безусловно первое — устраняет обманчивый призрак, будто начало развития есть нечто непосредственное, вне ее известное и будто она является только результатом. Ее конец показывает совсем противоположное, а именно — что идея одна в себе замкнутая целость.

В каждом из этих трех моментов соединяются оба односторонние методы — аналитический и синтетический, свойственные конечному познанию, в один абсолютный метод. Начало этого метода имеет свойство и аналитическое, и синтетическое: аналитическое — потому, что берет идею в том непосредственном виде, как она входит в непосредственное сознание, и, предоставляя ей свободное развитие, всматрива-

1 С этой точки зрения на значение противоречий, Гегель изучает опровержения доказательств бытия Божьего Канта.

ется только в необходимое ее развитие. С этой точки зрения, абсолютный метод имеет страдательный характер. Синтетическое — потому, что в нем развивается само понятие, самостоятельное же развитие понятия придает методу деятельный характер.

Движение или прогресс метода имеет свойства обоих методов — аналитического и синтетического. Аналитического — потому, что его диалектикой полагается только то, что содержится в непосредственном понятии или начале. А синтетического — потому, что в непосредственном понятии еще не было этих разностей, то есть, они не были сознаны, но обнаружались, потому что к ним внутренне расположено понятие.

Наконец, в заключении тоже соединяются оба метода, потому что в нем идея соединяет с собою все свои моменты или то, что сначала казалось непосредственным. Для непосредственного сознания природа, как сказано выше, казалась чем-то первоначальным, непосредственным, а дух — чем-то после происходящим, но на самом деле, природа полагается и творится духом.

Таким образом, на метод нельзя смотреть, как на внешнюю форму, безразличную для содержания, в нем — душа и понятие содержания. Метод отличается от содержания только тем, что составные стороны или моменты понятия и сами в себе, по своему существу, по определенному характеру, образуют одну цельную его полноту. Но так как этот определенный состав движется к идее вместе с формой, то естественно, что и весь состав логической идеи образует систематическую, последовательную целость. Составные стороны единой идеи и сами в себе содержат то же самое, что вырабатывается из них сознательным образом для идеи диалектическим движением понятия. Наука логики заканчивается тем, что объемлет понятие идеи о себе самой, как о чистой идее, которая имеет перед собою только идею.

Идея, существующая для себя, то есть, сознавшая все предыдущие ступени, казавшиеся только необходимыми следствиями непосредственного начала, своими идеями, совпадающая содержанием с формой, — есть созерцание, а созерцаемая идея — природа. В смысле созерцания, идея, как плод отвлечения или отрицания, полагается или устанавливается силой обыкновенного, внешнего или рассудочного вникания. Но безусловная свобода идеи состоит в том, что она не только переходит в жизнь, в смысле обыкновенного познания отражая эту жизнь в себе, но и сама из себя свободно производит природу. Это происходит потому, что и первоначально в идее был момент обособления, она возникла и определилась отрицанием и инобытием, и этот момент ее развития получает от нее внешнее выражение в действительной форме, непосредственно существующей идеи или природы.

Итак, логика возвратилась к началу, которым было отвлеченное бытие, результатом ее есть также бытие или сущее, а это сущее — природа¹.

II. ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

Предмет философии природы есть идея в форме инобытия.

Так как в природе идея существует внешним образом и во внешнем отношении к себе самой, то и природе свойственна внешность или внеположность, не только по отношению к идее и ее субъективному существованию в нас, но и в ней самой. Внеположность — это существенное свойство природы.

Природа, как выраженная идея, включает в себе ту же полноту определений или ступеней, что и чистое мышление, с той разницей, что в логическом мышлении эти определения были только идеальными, а в природе — каждое из них имеет отдельное существование.

По причине внешности в отдельности своих ступеней, природа имеет вид случайного и необходимого бытия, потому что хотя мысль или идея и составляет внутреннюю связь природы, но различные ее стороны, приводимые идеей во взаимное отношение, всегда кажутся самостоятельными во взаимном отношении. Постепенность всех царств природы устанавливается внутренней задачей понятия, движущегося в ней, а задача понятия состоит в постепенном преодолении внеположности природы и в восстановлении своего тождества, нарушенного в природе. На последовательности ступеней или царств природы, движимых понятием к этой цели и открываемых мышлением, основывается разделение философии природы на три части: а) механику, б) физику и в) органику².

А. Механика

Механика рассматривает природу, как осуществленную идею, в самой резкой ее внеположности в виде механизма. Она имеет три ступени:

1) Сначала она рассматривает механическую, количественную природу не как действительное, вещественное бытие, но как отвлеченную ее внешность, только что происшедшую из чистой идеи и носящую идеальный характер. Это как бы математическая природа. В ней должна

¹ Encycl. §239-244.

² Encycl. II Th. Ntrphie. §§247-252, Berl. 1842.

быть и непрерывность, нераздельность, свойственная идее, и разобщение, разложение, свойственное природе.

а) Такая сторона в природе есть пространство. Пространство — это сама идея в образе непосредственного бытия, потому что пространство есть тождество в самом не тождестве, и притом существующее уже не в мысли, а в самой природе, в мире. В пространстве каждый определенный пункт, каждое здесь отдельно от других пунктов, и тождественно с ними, с другими — здесь. Раздельность пунктов в чистом пространстве — это одновременно их непрерывность.

б) Раздельность пространства — только привходящее его свойство, но пункт не существует сам по себе в пространстве, потому что в нем преобладает непрерывность. Он вносится в пространство только временем. Но и время, устанавливая пункты, одновременно уничтожает их, потому что во времени пункты не существуют покойно друг возле друга, но поглощаются постепенно друг другом.

в) Движение — это соединение пространства и времени, потому что отрицание пространственной непрерывности мгновениями времени является одновременно ее восстановлением ($C = s / t$).

В движении постоянно полагается единство и противоположность двух его сторон (moment) — пространства и времени. Как в логике результатом становления (werden) выступает существование (daseyn), так результатом движения или установившегося, видимого соединения пространства и времени есть материя. В ее непроницаемости отражается непрерывность (continuität) пространства, а в сложности — раздельность (discretion) пунктов времени. Каждый пункт, каждое здесь, в сложности, по необходимому требованию понятия, относится к другому пункту — притяжению. Но в силу непроницаемости одно исключает собою другое, в этом исключении выражается отторжение. Множество единиц постоянно стремится в протяжении составить одно целое, и, однако, каждая единица остается вне другой. Это постоянное стремление единиц к единству и, между тем, постоянная их самостоятельность — это тяжесть, полное, осуществленное понятие материи. Каждая часть материи давит другую, стремясь одна перед другой, к центру тяжести, однако, одна остается вне другой.

2) Конечная механика. Так как каждая единица или пункт отталкивает и притягивает другие единицы, то каждая делается средоточием других единиц, отталкивая их, как свой собственный предел. На этом основании материя не есть одна сплошная масса, а образует много масс или тел. Это — момент особенности в мире, подверженном механическим законам.

По причине своей внеположности и безразличия во взаимном отношении, эти массы обнаруживают в себе только конечный или огра-

ниченный механизм. То есть, движение и покой каждого тела происходят вследствие действия на него другого тела, а движение другого — в результате действия третьего тела и так бесконечно. Но округленной полноты, сосредоточенности движения целой системы тел мы еще не находим в области конечной механики. Движение здесь объясняется всегда внешней причиной, а покой — законом неподвижности материи (träghheit). Внешняя причина движения называется толчком, а результат покоя — давлением (druck). Все тела, с одной стороны, дают и отталкивают друг друга, по причине своей неподвижности, но, с другой стороны, следуя своему внутреннему влечению, стремятся в падении достигнуть единства со своим абсолютным центром тяготения. Давлением тело удалено от средоточия Земли, и только тогда выражает свое тяготение к ее центру, когда устранено случайное к тому препятствие. Поэтому падение — это свободное движение. В нем действует только притяжение, отторжения еще нет. Оно может быть, но не по необходимости, не как результат цельного единства притяжения и отторжения, а случайно. На этом основании тяжесть, говоря языком Гегеля, есть суждение (urtheil), в котором падение служит логической связкой, соединяющей отдельное тело, как субъект, с общим центром, как предикатом. Так как падение начинается не свободно, а случайно, то пространство, пройденное падающим телом в первое мгновение падения, или его начало, есть величина чисто эмпирическая, она не определяется понятием движения, как отношения между пространством и временем. Но так как эта свобода движения падения должна обнаружиться, то может быть подведена под понятие движения или вычисления. Выше было уже сказано, что движение — это умножение времени на самое себя, иначе, расстояние, пробегаемое падающим телом, измеряется квадратами времени (закон падения Галилея), а скорость движения падающего тела — квадратами расстояния. В вержении соединяются толчок и падение, но так как это соединение случайное, то хотя в нем прямолинейное движение переходит в кривую линию, в параболу, но не может составить цельного кругообразного движения и соединить оба его направления и предела. Кругообразное движение, как совершеннейшее, достигается в области абсолютной механики.

3) Абсолютная механика рассматривает взаимное отношение множества вещественных масс, как полной системы, в которой осуществляется понятие движения, как тождества притяжения и отторжения. В падении господствует момент притяжения, здесь одно тело самостоятельно, а другие — нет, а только тяготеют, относятся к другому телу. Момент отторжения преобладает в системе неподвижных звезд, а полное осуществленное понятие движения, где притяжение и отторжение находятся в безусловном тождестве, есть Солнечная система. В ней

каждое тело, как часть целой системы, есть одновременно и центр, и периферия. Центр сам в себе, а периферия — в отношении к своему центральному телу. Таким образом, Солнечная система — это совершенное умозаключение в области механики, потому что как в логике совершеннейшее умозаключение было то, в котором каждая посылка или каждый его момент заключает в себе все прочие (всеобщность, особенность, единичность). Точно так и в Солнечной системе все тела совмещают в себе притяжение и отторжение и, тяготея к Солнцу, служат друг другу взаимными посредниками этого тяготения¹.

Б. Физика

Абсолютная механика препровождает к физике, потому что предмет этой механики есть такое количественное отношение тел, в котором каждое из них, будучи отдельным центром и вращаясь около своей оси, вместе с тем определяется отношением к общему центру, а центральное тело обнаруживает свое действие только при посредстве отношения к телам, находящимся в периферии. Таким образом, вещество является уже не в безразличных друг для друга частях, но как форма самого тесного взаимного отношения центра и периферии. В каждом пункте периферии действует сила центра. Однако это действие возможно только при определенном от него бытии периферии, каждое тело которой живет отдельной жизнью, и, однако, оно возможно только при отношении его к центру. Вещество, проникнутое такой формой, оставляет уже количественные отношения и переходит в качественные или в область физики². В механике господствует категория бытия, а в физике — категория сущности, в области которой бытие одного предмета определяется другим, бытие в себе — отношением к другому, так что только в этом постоянном отношении к чему-то другому вещь есть то, что она есть. Ближайшим переходным звеном от механики к физике служит у Гегеля движение Луны вокруг своей оси. Будучи совершенно независимо от движения около планеты, так как Луна постоянно обращена к нам одной стороной, оно обнаруживает, по Гегелю, ее несамостоятельность и неспособность освободиться от оси центрального тела³.

Физика у Гегеля делится на три отдела:

1) Физика общей индивидуальности рассматривает сначала свет, как такую материю, которая совершенно тождественна с собой, и ее представителей — Солнце и звезды, кометы и Луну, как такие тела, которые

1 Ntrphie, Heidelb., 1830 §§254-270.

2 Ntrphie, §271.

3 Ntrphie, §271.

служат представителями образовавшейся противоположности, наподобие той, какая существует между водой и огнем. Наконец, Землю с ее элементами и метеорологическими явлениями, как тело, в котором все прежде раздельно выступавшие качества являются в единстве, как его¹ моменты.

2) Физика частной индивидуальности рассматривает борьбу индивидуальности (индивидуализирования) с тяжестью. Земля — это полнота форм, заключающая в себе материю, как основу всех форм. Поэтому тяжелое, не орудное вещество вступает на ней в отношении к форме, которой свойственна образовательная сила, сообщающая определенный вид неопределенной материи. Степеней этого преобразования материи формой три:

а) Первое, низшее влияние формы на массу вещества проявляется в относительном весе или тяжести тела, потому что по интенсивному различию в сплочении вещества, различным бывает отношение его массы к весу. Золото в девятнадцать раз тяжелее воды, но это не значит, что оно имеет в девятнадцать раз больше атомов, а вода — в девятнадцать раз больше скважин. Определенное пространство каждого тела совершенно (*absolut*) наполнено, различие же веса происходит от того, что в одном теле одинаковое пространство наполнено интенсивнее, нежели в другом².

б) В механическом отношении двух тел между собою форма также составляет основу их разностей. Сосредоточенность тела в самом себе и противодействие другому телу обнаруживается количественным сцеплением преобладающего направления, происходящим от известного качества. В самой уступке этой сосредоточенности и сцепления одного тела влиянию другого, в различных видах, какие принимает разрушаемое тело, заметен бывает внутренний его состав — это и есть качественное сцепление. Иначе разрушается тело рыхлое, хрупкое, по-другому состоящее из линий, плоскостей³.

в) Восстановление формы в теле, после механического действия на него другого тела, происходит в эластичности. Внешний выход этой формы и обнаружение себя в сотрясении соприкасающегося воздуха — это звук. Наконец, совершенное разрушение материи и безусловная ее уступчивость для обнаружения формы, есть теплота.

3) Физика полной индивидуальности (*der totalen Individualitat*) показывает, как материя в пределах неорганической природы, подверженная форме, образуется вопреки закону тяжести. Деятелями этого

1 Ntrphie, §§274-289.

2 Ntrphie, §§290-294.

3 Ntrphie, §295-299.

образования являются: магнетизм, электричество и химизм. Но и это образование еще не совершенное, потому что образуемое всегда есть нечто иное по отношению к образующему. Оно обнаруживается не средоточием всех отправлений в одном субъекте, а их распадением на несколько субъектов. Когда образование и разложение происходит в одном субъекте, так что он сам себе служит целью или началом, средством и концом, тогда является органическое произведение природы или жизнь, и физика переходит в органику¹.

В. Органика

Органическая жизнь имеет три ступени:

1) Первую образует геологический организм. Но в нем субъект и его процесс находятся друг вне друга, потому что процесс представляется прошедшим, а сам субъект — как бы его остатком и сосудом.

2) Вторую ступень составляет растительный организм, в котором каждая часть, каждый пункт — это целый организм. В своем росте растение производит только новые индивидуумы, поэтому оно не имеет полного развитого единства с собою. Жизнь в нем постоянно выходит вне его, на этом основании и родовой процесс составляет одно целое с процессом индивидуальной жизни, процессом роста.

3) Третья ступень органической природы — животный организм. В нем жизнь из раздробления, бывшего на предыдущей ступени, возвращается к единичности, для себя существующей, и родовой процесс отделяется от индивидуальной жизни. Но так как в животном, при отдельности индивидуального процесса от родового, нет еще сознанного тождества одного с другим в самой жизни индивидуума, то он не соответствует своему роду и вызывает против себя его разрушительное действие. Начало этого разрушительного действия — болезнь, а конец — смерть. Как в болезни выражается на самом деле несоответствие индивидуума роду, так и в смерти эта несоразмерность уничтожается, и животный индивидуум воспринимается в идею рода, в нечто общее, идеальное. В смерти осуществляется переход естества к духу².

III. ФИЛОСОФИЯ ДУХА

Смертью животного достигается только отвлеченное или отрицательное тождество всеобщности (рода) с самой собою, противоположность в ней между непосредственностью неделимых и всеобщностью их

1 Ntrphie, §308-336.

2 Ntrphie, §§337-376.

рода уничтожается только формально, то есть, не для того самого субъекта, который умирает. Значит, в животном царстве понятие не доходит еще до полного самовыражения. Понятие, как выражается Гегель, это такая субъективность, в которой есть и всецелое пребывание, полная мыслимость действительности, и одновременно конкретная, действительная всеобщность. Иными словами, понятию свойственно единство всеобщности и особенности в одном и том же субъекте. А потому только в субъекте с таким единством понятие достигает положительного единства с самим собою, а такой субъект — это дух.

Так как в духе заключается не только отрицание предыдущих чувственных обнаружений понятия, но и положительное их единство с существом понятия, то на этом основании духу свойственна свобода, самоопределение, в нем сходятся начало и конец деятельности. На основании свободы, дух не есть что-нибудь непосредственное, готовое и предположенное, он должен сначала сделаться для себя тем, что он есть (в себе), а потому дух начинает свое развитие отношением к природе и связью с ней для того, чтобы постепенно сознать ее, как свое собственное предположение, и возвыситься до своей субстанции — на степень абсолютного духа. Все виды проявления духа не существуют, подобно явлениям природы, вне и возле друг друга, но составляют один процесс, в котором низшее возводится к высшему, пока дух достигнет полной внутренней, сознательной сосредоточенности. В этом движении дух проходит сначала ступень: а) субъективного духа, б) объективного и, наконец, в) становится абсолютным¹ или безусловным духом.

А. СУБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ

Дух — это истина природы. Происходя из природы, он сознает, наконец, что природа предпослана им самим, что природа — это его собственное, как выражается Гегель, предположение, но до этого сознания он доходит только постепенно. Субъективный дух, с одной стороны, заключает в себе идеально, но бессознательно, все определения (*bestimmungen*), выражающиеся в мире. Он душа мира, сосредотачивающая в себе всю жизнь природы, но, с другой стороны, он и сам, как душа индивидуальная, определяется чем-то другим. Таково общее свойство субъективного духа. Учение о нем разделяется на три части: первая — антропология — рассматривает субъективный дух в его непосредственном виде или дух, как бы еще слитый с телом и не развившийся. Вторая — феноменология духа — рассматривает тот же дух в его бытии для себя или в последовательном, историческом развитии дву-

¹ Encycl. §§377-386.

сторонности его сознания. Предмет третьей части — психологии — есть душа, посредством сознания получившая возможность быть субъектом, сама себя определяющая (к деятельности)¹.

Антропология

Антропология следит за постепенным ходом тех видоизменений или определений (bestimmungen), которые дух получает от природы в своем теле. Будучи зависимым в своем существовании от природы, получая от нее известную определенность, дух существует сначала как душа. Чтобы достичь свойственной ему свободы, он начинает свое развитие с несвободного состояния.

а) Жизнь духа в лоне природы совершается обнаружением и развитием тех качеств, которые накладывает на него природа и которые он приемлет от нее, как данные.

а) Эти качества, во-первых, общие, то есть, такие, которые зависят от мировой жизни. Положение Земли в планетной системе способствует существованию духа, но Земля должна была испытать много переворотов, прежде чем стала достойным жилищем человека. Следствием этих переворотов был дух, но на самом деле это жилище — условие духа, предосланное им же самим.

б) Кроме общих качеств, есть в нем и особенные, зависящие от частных свойств известного племени, места, народа, полового различия между мужчиной и женщиной.

γ) Наконец, общая и особенная сторона духа соединяются и являются в определенной единичной форме индивидуума, в его наклонностях, темпераменте, таланте, гении и так далее.

б) Индивидуум — это целостность, соединяющая в себе племенные, народные свойства, оттенки темпераментов и тому подобное. На этом основании он не связывается одним качеством, но может переходить от одних к другим. Этот первый проблеск свободы обнаруживается переменами души частью в возрастах жизни, частью — во сне и бодрствовании.

Во сне и бодрствовании постоянно сменяются и как бы борются в человеке две стороны — естественная и духовная. Обе эти стороны сливаются и врываются в сознание так называемой (Гегелем) магической жизни души. Все нити, связующие нас с природой, распадающиеся на моменты времени, слиты в этом магическом состоянии. Сюда относятся: предчувствие, магнетизм, помешательство. Степени этих состояний зависят от возрастающего разделения одного сознания на два. Уже в магнетизме естественная жизнь индивидуума как бы прикована к со-

¹ Enc. §387.

знанию другого лица. Таким образом, одно лицо разделяется на два, но самое большее разделение сознания, как его болезнь, обнаруживается в помешательстве.

в) Высшая степень разделения — это поворот к единству, победе духа над естеством, к действительному внедрению духа с его единичным сознанием в тело, тогда дух проникает собою тело и присутствует в нем, как в своем органе. Это соединение утверждается: а) привычкой духа в употреблении своих органов, б) законченным, осуществленным проникновением тела духом, что описывает физиогномика. Наконец, γ) деятельным выражением души в телодвижениях. Когда душа созрела в теле и начала владеть им в телодвижениях, тогда она освобождается от своего прежнего, непосредственного состояния, определяемого телом и, в самом внешнем своем выражении в теле, начинает относиться к себе, как свободная всеобщность, как Я, отвлекающее себя от всего внешнего. Такое внутреннее разделение и единство духа в себе, отделение себя от всего внешнего и отношение к себе, как всеобщности, есть сознание — предмет феноменологии духа¹.

Феноменология

Феноменология духа занимает среднее место между антропологией и психологией, на том основании, что сознание или последовательное его развитие служит посредствующим звеном в развитии души до степени субъективного духа, как предмета психологии. Сознание в своем развитии проходит три ступени:

а) Ступень непосредственного сознания, в котором является сначала чувственная уверенность, потом наблюдение, наконец, рассудочное сознание.

б) Ступень самознания. Самосознание при помощи пожелания, признания другой самости и всеобщего сознания, возвышается на степень разума.

в) Когда человек, посредством всеобщего самосознания, приходит к убеждению, что все, что существует вне его, не имеет в себе ничего более, кроме того, что есть в нем и им определяется, тогда эта предметность самосознания, это бытие всеобщности в другом для себя, есть уже третья ступень сознания или разум.

Самосознание, которое проникнуто уверенностью, что его определения (bestimmungen) совершенно предметны и существенны только потому, что составляют его же собственные мысли. Такое самосознание — это сознающая себя истина или дух, потому что в таком самосознании

¹ Encycl. §§388-412.

есть уже уверенность в своей бесконечной всеобщности, в способности определять все внутренней, творящей формой понятия. В духе сводятся к единству душа, как сущность мира, и самосознание этой сущности в разуме, как результате феноменологии¹.

Психология

Предмет психологии есть дух, а дух, как знающая себя целость всех непосредственных свойств души, — единство или, по Гегелю, истина души и сознания.

Движение духа состоит в развитии (*entwicklung*), потому что дух, как знающая себя истина, сам в себе совершенно определен и в себе имеет свою цель. Стало быть, в своем движении он не превращается во что-нибудь другое, но только по форме переходит в обнаружение, оставаясь в нем всегда при себе, а подобное движение и есть то, что мы называем развитием². Дух, как сознающая себя истина, двояко утверждает свое (*seiner Idealität*) единство с предметом: он то изучает и обретает его в себе, как сущий (*seyende*), как осуществленный, но не познанный, то полагает и осуществляет его, как свой собственный (*seinige*), как плод своей свободы. В первом отношении дух действует теоретически, во втором — практически³.

а) В теоретическом отношении дух:

α) Воспринимает предметы природы ощущением, как неделимый — неделимое, как единичный — единичное.

β) Но так как в нем есть способность обобщения, то он возводит единичные предметы в сферу всеобщности, не уничтожая еще их чувственного содержания. Это дух делает в воображении.

γ) Наконец, чувственная сторона вещей для духа умолкает, он созерцает их внутреннюю сторону, как саму существенность. Это происходит в мышлении. Здесь дух проникает собою все, казавшееся ему чуждым, видит во всем себя, а не что-либо чуждое себе, сознает, что он в своей теоретической деятельности определяется только собою или, иначе, достигает чистой свободы.

б) Мышление, познавшее себя существом вещей, основой действительности, становится волей или практическим духом, что и составляет предмет второй части психологии.

α) Сначала дух действует только чувственной волей. Она есть не что иное, как влечение к удовлетворению той или другой потребности.

β) Потом он обнаруживает произвол, которому свойственна способность выбора к удовлетворению этих влечений.

1 Encycl. §§413-440.

2 Encycl. §442.

3 Enc. §443.

γ) Но в обоих проявлениях практического духа нет истинной свободы. В них дух еще находится в зависимости от естественных влечений и желает чего-то другого, а не себя самого. Истинная свобода обнаруживается тогда, когда дух в самом влечении желает не влечения, не предмета, а себя самого, своей свободы или выражения своего собственного существа. Эта свобода, желающая только свободы, есть объективный дух или осуществление свободы духа в самом предмете. В подобной деятельности дух стремится не к предмету, как чему-то от него отличному, а к выражению себя, своего разума в предмете¹.

Б. ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ

Под объективным духом Гегель понимает совокупность правомерных и нравственных отношений, в которых выражается разумное существо субъективного духа. В объективном духе он находит уже безусловную идею, только здесь она существует еще в себе, потому что вращается в области явлений, конечной области, но не имеет дела сама с собою и не возводит своего содержания к чистой форме, то есть, созерцание предмета не одно и то же с ее самосозерцанием. Но воля, как основной деятель объективного духа, постепенно приближается к самосозерцанию, свойственному безусловной идее. Свободная воля сама в себе имеет свое внутреннее определение к деятельности и цель, и простирается на внешний, данный мир, состоящий из антропологических частных потребностей, из внешних предметов природы и взаимного отношения единичной воли, сознающей себя различной. Но с переходом в этот мир, свободная воля в нем не теряется. Имея сознательную свою цель в себе самой, будучи свободной или стремясь быть постоянной для себя, она постепенно преобразует его в свое средство до тех пор, пока этот данный внешний, как бы чуждый ей мир, не делается соответствующим понятию духа. Таким образом, в построении своего внешнего царства, конечный дух начинает освобождаться от своей конечности, субъективности, как чего-то переходного, и приближается к области вечного, безусловного духа. Объективный дух служит средним термином между этими двумя степенями в развитии духа. Есть три ступени объективного духа: 1) отвлеченное право, 2) мораль и 3) нравственность или нравственно-общественная жизнь.

Отвлеченное право

Сначала воля, желающая свободы, есть воля непосредственная, единичная или лицо, которым вообще исключается всякое другое единич-

¹ Encycl. §§445-482.

ное лицо, неприкосновенность которого составляет предмет формального, отвлеченного права.

а) Так как непосредственная воля должна иметь и непосредственное выражение, то она получает его в собственности, никому недоступной, подобно самому лицу. Предметом собственности может быть только вещь или то, в чем нет разума и воли.

б) Непосредственным, внешним своим выражением одна воля соприкасается с другой, а так как они одинаково непосредственны, то границы этого выражения или собственности могут быть определены взаимным их согласием. Это совершается в договоре, предметом которого может быть только то, что подлежит произволу, а не сама разумная воля или то, что принадлежит ее существу.

в) Единичная воля или произвол имеет свое основание в разумной и свободной воле, но как единичная, она может быть согласна и не согласна с разумной волей. Их согласие и разделение — дело случайное, потому что произвол не имеет правильной, сознательной формы деятельности. На случайности согласия и несогласия произвола с разумной волей основывается возможность неправды и различных ее видов, дающих повод к столкновению и борьбе произволов. Виды неправды:

α) Невинная (*das unbefangene*) неправда бывает в то время, когда из многих оснований права одно ошибочно признается за правильную или за право в себе, а прочие — только призраками права.

β) Обман — когда признается общее право, и исключается не общий предикат личности, свойственный другому лицу, а только частное выражение этого предиката.

γ) Преступление — когда одним произволом другой произвол не только не подводится под частный предикат или частное выражение свободы, но и вообще лишается предиката свободы или права, свойственного¹ ему.

Нарушающий право другого лица, самым своим преступлением, своим определенным деянием, как средней посылкой, подводит себя под нечто общее или под известную категорию. Его деяние, как не согласное со свободой, в силу которой преступник только и может предаться злоупотреблениям, ничтожно, оно — вне сущности, призрак. Фактическое доказательство этой ничтожности преступления, действительное подведение его под требование права, — это мщение, когда один произвол или единичная воля восстает против другой за ее злоупотребление. Но так как мщение происходит не от суда, уполномоченного самим за-

1 В различных видах неправды Гегель находит аналогию с различными видами суждений, на том основании, что в таком или другом несправедливом отношении одного лица к другому самым делом отнимается больше или меньше предикатов одним у другого.

коном, но от произвола, то оно не имеет в себе права и влечет за собою новое мщение и так бесконечно. То есть, право не достигает еще соответствующего внешнего выражения, оставаясь внутренним в сознании. Зато в мщении образуется понятие о том, что человек может и должен поступать по закону, что он есть субъект и имеет способность самоопределения. Таким образом, отвлеченное право переходит в мораль¹.

Мораль

До сих пор человек действовал, как лицо, с правом на вещь, на соединение с собою вещи. Теперь он начинает действовать, как субъект или субъективная воля, сознающая различия между своим внутренним определением и выражением свободы во внешности. Субъективная воля в своем развитии заключает следующие составные стороны: а) обдуманность, б) намерение и благо, в) добро и совесть.

Каждое деяние можно рассматривать с единичной стороны, как совокупность чувственных перемен, произведенных волей. С особенной стороны, то есть, по отношению к самому действующему субъекту и, наконец, с общей стороны по отношению к нравственному закону.

а) Человек способен действовать обдуманно, а потому из совокупности явлений, которыми выражается деяние, он имеет право только то признать своим, что имел в виду, но те чувственные стороны деяния, которые произошли от случайности, он не признает своими.

б) Действуя, обнаруживая свою волю, человек имеет в виду не только эти чувственные перемены, но общее их качество и отношение к себе, как лицу, то есть, он действует с намерением, и имеет в виду благо или счастье.

в) Но между самым поступком, содеянным по намерению и с желанием блага или счастья, и законностью или правомěrностью легко может произойти противоречие. Счастью не хватает общего достоинства, которое свойственно праву, а право не имеет в виду приятной для нас цели, которая есть в счастье. Обе стороны могут быть примирены, когда мораль возвышается до идеи добра в нем самом или безотносительного, в котором деяние имеет и внутреннюю, из субъекта вытекающую цель, но не теряет и объективного, общего значения. Такое добро есть не что иное, как гармония личного побуждения или желания с разумом. Но и это примирение требований закона и счастья на степени морали, руководствующейся только определением разумной личной деятельности, не прочно и не имеет всеобщего, объективного значения.

¹ Encycl. §§483-502.

а) Первую степень этого примирения составляет добродетель, под которой здесь понимается непосредственная гармония побуждений с разумом.

б) Между тем, побуждение может противоречить разуму и идее добра. Таким образом, нужно действовать против побуждений — по долгу, но в действовании по одному только отвлеченному долгу не станет живой, сердечной связи между общим требованием и действующим лицом, значит, не будет счастья или блага. Чтобы это благо было возможно, чтобы долг получил живое содержание, а не одну только форму, нужно возвратиться в побуждение и на нем основываться. Побуждение будет служить средним термином между человеком, как единичностью, и общим, как законом.

γ) Но побуждение может быть непосредственно добрым и непосредственно злым, и право решения, которое из них согласно с разумом, а которое нет — зависит в морали только от совести. Итак, благо в морали, как субъективное, зависящее только от совести, может перейти во зло. Чтобы оно имело прочную, общую объективную опору, оно должно утверждаться на убеждениях и правах, общих для всех людей, живущих в обществе. На эту степень деятельности дух возвышается практически в нравственно-общественной жизни¹.

Нравственно-общественная жизнь

Нравственно-общественная жизнь (*sittlichkeit, socialité*) — это соединение многих лиц. Она утверждается частью на внешней необходимости, а частью — на внутреннем убеждении лиц. В составе нравственно-общественной жизни, каждое лицо есть нечто единичное, свободное и одновременно член живого нравственного тела.

а) Первая ступень нравственно-общественного союза — это семейство. Крепость этого союза основывается частью на естественных условиях, частью на субъективном чувстве — любви. Внешнее выражение этого союза — дети.

б) Вторая ступень — гражданское общество, в котором каждый работает для себя, но, трудясь для себя, служит и другим. На этой степени общая цель еще ускользает от сознания членов общества и остается только бессознательным узлом, соединяющим их.

в) Наконец, в государстве нравственное общение достигает высшей и последней ступени. Оно утверждается на признании всеми членами государства разумной для себя цели в субстанциальной его жизни, и в этой цели единственной прочности своей частной жизни. Так как каж-

¹ Enc. §§503-512.

дый народ и каждое государство служат представителями преимущественно одной какой-либо идеи, то от этой односторонности происходит коллизия между народами, а диалектическим движением международных коллизий образуется всемирная история, направленная к совершеннейшему осуществлению идеи нравственно-общественной жизни. В индивидуальном же сознании хода всемирной истории сознает и выражает себя сам безусловный или абсолютный дух¹.

В истории Гегель различает четыре главных периода. В первом периоде, на Востоке, преобладает безличное отношение человека к мирозидательному началу. Во втором, в Греции, возникает сознание свободы и личности, но еще ограниченной, гражданской. В третьем, в римском мире, нравственная жизнь распадается на свои крайности — личное самосознание и абстрактную всеобщность, и первое приносится в жертву второму. Наконец, германским народам предстоит примирить личное самосознание каждого с объективным ходом духа всемирной истории².

В. АБСОЛЮТНЫЙ ДУХ

Абсолютный дух, в ходе сознания и осуществления своего тождества с человеческим ограниченным духом, также соблюдает последовательность развития. Он сознает себя:

1) во внешней форме посредством фантазии или творящей художественной способности. Это область искусства;

2) во внутренней форме — в представлении и религиозном чувстве — это область религии;

3) наконец, в философии, как последнем и высшем представителе безусловного духа. Она соединяет в себе внешнюю предметность (объективность) искусства и субъективность религии.

Искусство

В искусстве абсолютный дух является еще в образной, чувственной форме. Безусловная идея, как единство понятия и предмета, выражается здесь не в отвлеченной логической форме, а в образах. Так как искусство занимается развитием идеи изящного, как выражения абсолютно духа, а идея изящного, подобно идее вообще, имеет всеобщую, особенную и единичную стороны, то и в искусстве идея изящного осуществляется тремя ступенями, каждая из которых повторяет в себе це-

¹ Encycl. §513-552.

² Phie d. Gesch. herausg. v. Gans. Berl., 1837.

лость полной идеи. Первая общая сторона изящного — это сама идея изящного, получившая определенный вид идеала. Вторая, особенная, состоит в разности самих идеалов искусства. Третья — это соединение двух предыдущих. Ее предмет составляют отдельные виды искусства, посредством которых идея изящного осуществляется в определенном чувственном материале.

а. Идея изящного

Идея вообще — это единство понятия и чего-нибудь данного, положительного (реальности), то есть, идея включает в себе не одну только форму логического понятия, которая обычно бывает отдельна от содержания, но в равной мере и это последнее или сам его предмет, так что предмет в идее соединяется с понятием в одно целое. Идея есть то же, что сама действительность, идея сама себя вырабатывает в действительности и как бы живет в ней. Таково же свойство и идеи изящного. Во-первых, изящное и истинное, с одной стороны, одно и то же, потому что то и другое есть единство понятия и действительности. Во-вторых, изящное недоступно рассудку и конечной воле, потому что рассудок постоянно останавливается на разделении предметов знания и разобщенном исследовании их односторонности и противоположности, а характер изящного — это единство. Рассудок не выходит из области конечного, в которой одно определяется другим, а изящное — свободно и бесконечно. Изящное недоступно конечной воле, потому что она имеет в виду цель вне себя, цель не достигнутую, неосуществленную, ее отношение к предмету есть отношение потребления. Напротив, в изящном мысль или цель достигнута и осуществлены в законченной форме. Поэтому мы только наслаждаемся изящным, но не можем употребить его, подобно пище, питью, по крайней мере, до тех пор, пока смотрим на изящное так, как следует, а не с точки зрения конечной воли, расчета, прибыли и так далее.

Первое осуществление идеи, по системе Гегеля, есть природа, и так как изящное — это идея, то нужно искать ее сначала в природе. Но в природе идея изящного не достигает своего полного осуществления.

Степени осуществления идеи в природе следующие: сначала понятие погружается в вещественные предметы из-за того, что идеального единства в вещи не видно. Средоточие, к которому в природе, на низшей ее степени, стремятся все части, определяется только механическим сцеплением, а их единство состоит в одинаковости качественных свойств. Стало быть, здесь нельзя искать изящного.

В природе выступают отдельно все разности понятия. Понятие, как единство всеобщего, особенного и единичного, в этих предметах как бы

распадается, явственно обнаруживаясь. Общее делается средоточием целого, а прочие тела — его части. Такое единство между понятием и действительностью имеет место в Солнечной системе. Стало быть, и в ней идея изящного не выражается вполне, потому что центр, как начало единства, существует отдельно, а периферия или прочие тела Солнечной системы тоже существуют вне и отдельно от средоточного тела.

В третьем роде вещественного бытия, а именно — в жизни, лучше и совершеннее обнаруживается идея. В жизни общее или то, что сосредоточивает ее, так тесно соединяется с частями или чем-то особенным в одном индивидууме, что одно не существует вне другого. Части целого отрицаются, как части, и делаются членами. Но и во всех видах жизни — животной и человеческой, телесной и нравственной — идея изящного вполне не осуществляется.

Душа животного, как понятие, остается только чем-то внутренним, не выражающимся свободно и самостоятельно. Она еще не вполне владеет своим телом, тело подчиняет ее себе и закрывает ее собою. Внутреннее здесь остается внутренним, а внешнее — внешним, не проникаясь духом в каждом пункте.

Тело человека выше. Но и в человеческом теле, с его внутренней силой, идея изящного не выражается вполне, потому что некоторые части тела защищены от свободного влияния души, например, желудок, уши. А в идее изящного все внешнее должно быть проникнуто разумной, свободной силой духа.

Тот же недостаток и в духовном или нравственном организме — в семействе, государстве и так далее. В обществе только неделимые желают, мыслят, а сам дух общества невидим. В нравственной жизни человек выражает себя тоже по частям, а не всего, не целиком. Чтобы знать внутреннюю, нравственную сущность человека, нужно припоминать и сводить разные его поступки к одной идее.

Другой недостаток естественно-прекрасного — его зависимость от внешнего бытия. В мире непосредственных явлений одно ограничивается другим. Так, например, животные подвержены всем случайностям питания, климата, погоды, они пожирают друг друга.

В такой же зависимости от природы и человеческое тело. В нравственной жизни человека повторяется то же самое, только в другом виде. Человек в обыкновенной жизни не действует из себя, он связан обычаями, страхом, сомнением и так далее.

Наконец, в форме непосредственного бытия, идея прекрасного ограничена, потому что слишком раздроблена. Каждый животный организм принадлежит только определенному роду и имеет формы, установленные необходимостью природы, а не свободой, не внутренним самоопределением.

То же можно сказать и о человеческом теле. Но кроме этих форм, принимаемых от природы по необходимости, тело человека ограничивается страстями, действующими в нас вопреки разумной свободе. Идея изящного, сама в себе, как идея, самостоятельна и бесконечна, а природа накладывает на нее узы необходимости и конечности. Поэтому бесконечность и самостоятельность идеи могут явиться только в такой внешней форме, которая приняла бы в себя идею и ничего нужного не привносила бы к ней от себя, но вполне прониклась бы ею. К такому совершенству идея стремится в искусстве и достигает его, прежде всего, в художественном идеале, проходя через человеческий дух, имеющий в себе оба эти свойства — бесконечность и самостоятельность.

Во втором отделе общей части эстетики Гегель показывает, в чем состоит идеал.

Идея изящного должна стремиться к такому выражению, которое было бы в полном с нею единстве, которое достигает этого выражения в человеческом духе, которому доступна истина, как познание всего в идее и идеи — во всем. В искусстве человеческий дух, возводя явление к его понятию, отбрасывает от явления все, что не соответствует понятию и тем самым выражает идею изящного в соответствующей ей образной форме. В таком возведении внешнего бытия к духовному, в котором внешность выражает одну мысль, исключая все ей чуждое, и состоит сущность идеала. Но это возведение происходит не в форме чистого мышления, отрешенного от чувственных свойств представления, а в примирении двух миров — внутреннего и внешнего, духовного и чувственного. Поэтому идеал — это действительность или живая индивидуальность, в ней связывается общее и особенное, внутреннее и внешнее в единичном образе.

Из предыдущего само собою следует, что основная принадлежность или форма идеала — это человеческая личность. Человек, как лицо, с одной стороны, находится в свободном отношении со всеобщими силами, действующими в нравственном мире, и, как лицо, принимает их в себя и из себя дает им определенный образ. С другой стороны, дальнейшее развитие определенности идеала производится взаимодействием между свободной личностью человека и необходимым порядком физического и нравственного мира. Где человек имеет наибольшее возможности действовать самостоятельно, быть представителем всеобщего закона и порядка, там идеал может получить самое правильное выражение. Напротив, где личность человека действует механически, принимает все извне, там художественный идеал не имеет места. На основании этого закона, древнегреческие герои имеют в себе больше эстетического колорита, они ближе к идеалу, чем герои новых времен.

Таким образом, идеал выражается во внешности, стремясь победить и проникнуть ее, но само основание идеала в идее, ее могуществе.

б. Виды идеалов изящного

Так как идея стремится проникнуть собою внешность, то от степени, в какой внешность проникнута идеей, или от способа соединения идеи с материалом, происходит разность идеалов или художественных форм. Это предмет второй или особой части философии искусства.

а. В символическом идеале искусства перевес берет вещество. Мысль обнаруживается в нем темно, как бы с усилием. Поэтому идеал ясно и определенно не высказывается в символическом искусстве. Чтобы преодолеть вещество, мысль должна как бы разрывать его, раздвигать до громадных размеров, в бесконечность, или употреблять только как внешний знак или символ. На этом основании его характера сюда относятся пирамиды, бесконечные эпопеи индусов, а также разные иносказания, параболы, притчи и так далее.

б. В классической форме искусства или классическом идеале материал насквозь проникается мыслью, которая как бы проглядывает сквозь поры материала. По причине этого равновесия, классическому искусству свойственна не возвышенность, а красота.

γ. За классической формой искусства следует романтическая. В ней дух берет перевес над веществом. Оно служит только знаком, явлением, и хотя совершенно проникнута мыслью, но взывает к большему чувству, представлению, чем выражено в нем непосредственно. Гармония мысли и выражения, только искомая в символическом искусстве, найденная в классическом, в романтическом как бы переступает пределы и снова нарушается.

в. Система искусств

Как формы искусства и художественного созерцания происходят от борьбы идеи с материалом, так виды искусств — от различий самого материала, в котором осуществляется идея, выразившаяся в такой или другой форме, в таком или другом художественном идеале. Это составляет предмет третьей и последней части философии искусства.

а. Когда материалом изящного служит природа в ее пространственной внеположности, то происходит образовательное искусство. Первое образовательное искусство, в котором берет перевес вещество, а дух является только в виде симметрии, — это архитектура. Хотя архитектура имеет символический характер, но, подобно прочим искусствам, она заключает в себе полноту всех форм или идеалов искусства. Так, еги-

петская и индийская архитектура, по преимуществу, символическая. Классическая архитектура соответствует классическому идеалу. Готическая архитектура, по пестроте и свободе своих форм, соответствует романтическому идеалу.

Другое образовательное искусство — скульптура. В ней материал уже вполне проникается идеалом, потому что выражает человеческое лицо, как сосуд духа. Сама белизна мрамора в изваяниях служит чувственным выражением отвлеченной, идеальной стороны внутренней жизни человека.

Третье образовательное искусство — живопись. В ней преобладает романтическая форма искусства, поэтому она и процветала в Средневековье. В живописи вещественный материал способен только к двум измерениям, стало быть, уступает больше места мысли. Наружность живописного произведения имеет только призрак телесного мира. Изображая красками блеск глаз, как совершеннейшего чувственного выражения души, живопись имеет большее преимущество перед скульптурой. Предмет живописи — не только пластическое совершенство организма, но и все неуловимые оттенки сердечной глубины.

β. Музыка оставляет пространственные измерения. Ее содержанием служит только внутреннее чувство, так что весь дух открывается в ней не во внешних явлениях, а как нечто внутреннее. Могущество музыки сильно именно потому, что дух, на который она прямо действует, способен к бесконечным видоизменениям в настроении.

γ. В поэзии, как словесном искусстве, две его стороны — мысль и выражение — уже не стоят отдельно друг от друга, как в прежних искусствах, мысль выражается сама в себе. Элемент поэтического выражения — язык, как система знаков, соответствующих нашему представлению. Но и язык, как материал, есть только средство изложения, а прямое выражение для художественной мысли — это образ, метафора, сравнение и прочее. Они-то и составляют поэтическое выражение. Рифм, версификация — только преобразование материала, заимствованного из музыки. Поэзии, по причине духовности и неограниченности ее материала, доступна вся область представлений, между тем, прежним искусством не все помыслы равно доступны. Поэзия, с одной стороны, это отдельное искусство наравне с другими. С другой, — как высшая его степень повторяет в себе два низшие вида искусства, потому что содержит в себе способы свойственного им выражения. И, во-первых, в виде эпической поэзии сообщает своему содержанию характер объективности, потому что ее предмет не просто деяния, но судьбы неделимых и народов под влиянием высших сил. Во-вторых, в лирической поэзии выражается внутренняя полнота духа и часто употребляется музыка, чтобы глубже действовать на душу. Возвышенное настроение души по-

эта заменяет в лирике место события, как предмета эпопеи. В-третьих, когда внутреннее состояние духа известного лица служит началом целой цепи событий и деяний, так что всеобщее, божественное начало эпопеи превращается во внутренний пафос, и когда он, а не внешняя сила, правит ходом событий, тогда происходит драматическая поэзия¹.

2) Религия

В области искусства безусловное непосредственно соединяется с сознанием человека в художественном созерцании и художественных произведениях, а в религии то же безусловное является как бы потусторонним (*jenseitig*) предметом представления и чувства. Но так как все разобщенное представлением должно воссоединиться в чистом мышлении, то процесс религии заключается в постоянном стремлении к снятию разделения между безусловным существом и человеческим сознанием, а потому область религии продолжается до тех пор, пока не наступит совершенное соединение разделенного, а именно — содержания религии с чистой, соответствующей ему формой мышления. Религия, по духу философии Гегеля, достигает соединения безусловного с человеческим субъектом только относительно — в богопочтении.

а) Первый способ единства между Богом и человеком, свойственный религиозному представлению, есть непосредственный или естественный. Абсолютный дух созерцается в самих конечных вещах. Отдельные формы или ступени естественной религии, в которых является безусловный дух, следующие:

а. Религия фетишизма и волшебства. Первому свойственно представление безусловного в самих чувственных предметах, рассматриваемых порознь, а в религии волшебства человек темно сознает превосходство своей внутренней силы над чувственными вещами, но эта сила еще не выступает в сознании, как сила духа и разума.

б. Мало-помалу человек удаляется вглубь себя и начинает сознавать, что его внутренняя сила есть нечто объективное, всеобщее, от него не зависящее, он представляет ее себе или отрицательно, в виде ничтожества, или положительно, в виде единой сущности, разлитой во всех частях мира. Религия первого рода — это буддизм, вторая принадлежит индийцам.

γ. Третью ступень естественной религии составляет персидское светослужение. В персидской религии единство естественной религии переходит в дуализм — в противопоставление света и тьмы, и тем самым немного возвышается над естеством, потому что под светом и тьмой

¹ Извлечено из «Эстетики» Гегеля издания Гото.

понимается добро и зло и, кроме того, победа первого над вторым. В египетской религии строгий персидский дуализм получает другое высшее значение. В ней божество имеет зло, или отрицательное бытие, не вне себя, но в себе, как момент своего существования. Озирис выражает не только беспредельное положительное начало жизни, но и переходит в отрицание себя, умирает и тем самым показывает, что это отрицание, или смерть, — необходимый момент его бытия. После этого отрицания, он возвращается из состояния конечности снова в себя, из смерти возникает к жизни, восстает владыкой в сверхчувственном царстве. Таким образом, божество в египетской религии есть уже истинная, бесконечная личность, субъект, прокладывающий путь к полному сознанию себя через отрицание себя, как определенного предмета. Такое символическое соединение положительного и отрицательного в одном субъекте составляет загадочный характер египетской религии, которая поэтому и есть загадочная религия (raetsel).

б) Второй способ единства между Богом и человеком, или вторая ступень религии, есть религия духовной личности. В естественной религии на высшей ее степени Бог сознает себя субстанцией и субъектом, а природа имеет значение только видоизменения. Непосредственное следствие такого понятия — это сознание целесообразности конечного бытия. По телеологическому доказательству бытия Божьего, эта целесообразность олицетворяется: Бог полагается в сознании, как виновник премудрого порядка в мире. На этой степени развития религии Бог является:

- а) как единый, безусловный субъект;
- β) как внутренняя необходимость;
- γ) как внешняя необходимость, собственно, целесообразность.

а. Первый момент безусловного развития представляет религия высшего (der Eghabenheit). Последним результатом естественной религии было положение, что безусловное есть субъект. Это первое, что есть в сознании отвлеченного единства: только Бог — истинное бытие; все конечное, в противоположность ему, само по себе изменяемо и случайно. Бог — единственное, духовное существо, утвердительно полагающее себя в отрицании всего конечного. Он один, и не терпит при себе ничего, что имело бы притязание на самостоятельность. Он есть премудрость — вот его самоопределение. Из положительного бытия в самом себе, в идее, Бог приступает потом к отрицанию себя в действительном мире — творит мир. Но сотворенный мир сам по себе есть ничтожество, несамостоятельное бытие, и в этом заключается Божье правосудие — обнаружение конечного бытия таковым, каково оно само в себе. Вообще Бог в этой религии возвышается над своим проявлением в мире, как отрицательным, противоположным его сущности. Его цель только в нем самом.

β. В религии высокого беспредельный субъект возвышается над конечным, которое в отношении к этому субъекту есть только ничтожное, совсем не то, что Бог. Но как особность принадлежит к всеобщности, так и конечное — необходимый момент в бытии безусловного, которое посредством конечного является действительным. Таким образом, естественное, конечное озаряется духом, для которого оно служит только знаком. Само оно есть только другая сторона в безусловном духе. Такое существование безусловного в сознании человека — это красота. Для достижения последней, безусловной цели, чтобы стать безусловным духом, божество является в конечных личностях (языческих божествах). Только осуществлением частных целей многих действующих лиц может быть осуществлена безусловная цель, но над прекрасными личностями или божествами носится безличная, холодная сила судьбы. Таков смысл религии древних греков — второго момента в развитии безусловного, как духовной личности.

γ. Назначение особенного — чтобы оно вошло во всеобщность, но прежде чем особенное возвысится до истинной всеобщности, оно само себя ставит всеобщим. Такая всеобщность не есть еще истинная — это всеобщность понятия, но чувственная, эмпирическая. Она избирает один народ, и в его лице расширяет свое владычество, поглощая все частные цели других народов. Это религия Рима, в которой абсолютный дух является представлением сухой отвлеченности, а не животворной всеобщности. Цель римлян — чувственное владычество над всеми народами, а бог римлян или сила, осуществляющая эту цель, — сила холодная, отвлеченная, не допускающая никакой цели вне себя. Этот бог — *fortuna publica*, которой все боги служат для распространения римского владычества. Святое, божественное у римлян имеет владычественный характер, и владычественный Рим является, как *Iupiter Capitolinus*. Неделимое теряется в таком общем владычестве. Римская религия является разрушительницей отдельной народной жизни, в ней тускнеет ясность предшествовавших религий. Как представитель всеобщей силы, Рим повсюду распространяет бедствия — всеобщую безграничную скорбь. Но эти бедствия были муками рождения религии истины или христианства.

в) Третья ступень религии, отличная от прежних, есть безусловная религия. Постепенным снятием конечного духа, как особой личности, отрицанием всего здешнего, потустороннего, безусловный дух доходит на этой степени до соединения с собою, до соответствующего сознания себя в человеческом духе. Здесь понятие религии достигает полного раскрытия. Идея Бога не есть что-нибудь потустороннее, сокрытое, а открывается человеку, как она есть, причем не только в истории, но и в самом сознании. Таким образом, безусловная религия — это религия

откровения Божьего, религия откровенная, себя же имеющая своим предметом и содержанием, потому что в ней конечное и бесконечное примирены. Бог открывает себя, как предмет, таким в сознании человека, как Он есть сам в себе, и человек сознает в своем духе Бога, как Он есть¹. Через это разрешение средостения между человеком и Богом, ограничение снято с человека, он делается свободным. Безусловная религия — это религия истины и свободы.

Полный, внутренний процесс, свойственный безусловному духу, осуществляющему себя в чем-то другом, возвращающемуся к себе через сознание себя же в этом другом, является и в представлении, свойственном абсолютной религии².

3) Философия

Третья ступень, или форма безусловного духа, — философия. Хотя в религии Бог воспринимается внутренним чувством и представлением, его исповедующих, но чувство и представление не выражают высшей, совершеннейшей формы ни внутренней природы нашего духа, ни самого безусловного, или Бога. Чистейшая форма существа нашего духа и безусловного, или Бога, есть, по мнению Гегеля, только форма знания или свободное, самостоятельное мышление, потому что в чистом мышлении движение, или процесс предмета, оказывается совершенно тождественным с процессом самого понятия, и наоборот. Возводя к этой форме содержание искусства и религии, философия тем самым соединяет в себе элементы того и другого. Предметность искусства, оставаясь предметностью и в философии, освобождается в ней от вещественного материала и образной формы и, таким образом, превращается в предметность мысли, а субъективность, свойственная представлению религии, очищается в философии и преобразуется в субъективность, свойственную мышлению. В мышлении, с одной стороны, есть внутренняя, индивидуальная субъективность, а с другой — в нем же заключается и существенная, действительная всеобщность, которая только в мышлении и может понять себя в свойственной себе форме.

В безусловной идее, как сознающем себя разуме, соединены два отправления: во-первых, то, что движущаяся и развивающаяся природа вещи (объективность), есть само понятие, во-вторых, что это движение

1 Проще мысль Гегеля такова: Бог — единство себя с человеком. Когда в сознании человека появляется понятие о своем единстве с Богом, то значит, Бог вполне открывается или открывает себя себе же в человеке, и религия становится уже откровенной. В прежних же видах религии Бог представлялся более или менее отдаленным. Итак, наше сознание Бога, по Гегелю, есть сам Бог. Судя по тому, как мы сознали Бога, Он таков и есть?!

2 Извлечено из *Riligionshpie* Гегеля.

— одновременно деятельность (совершающая в нас) познания, или вечная, в себе и для себя сущая идея, себя осуществляющая и производящая, как абсолютный дух¹.

Философией, как окончательной ступенью абсолютного духа, завершается диалектическая система Гегеля. В этой последней, самой высшей ее ступени, заключается и первое ее основание. Но и философия служит самой высшей ступенью безусловного саморазвития не в смысле одной какой-либо определенной системы, но как постоянное развитие философских систем, пытающихся ближе и совершеннее выразить самознание безусловного в нашей мысли.

Таково, в кратком виде, описание системы философии Гегеля. Рассмотрим ее теперь со стороны логического построения и содержания, ее достоинств и недостатков.

Для составления правильного понятия о философской системе Гегеля, нужно, прежде всего, понять основную ее мысль. Основную мысль системы Гегеля лучше всего можно объяснить, вникнув в ее отношение к критической философии Канта, давшей новое, оригинальное движение германской философии.

Кант утверждал, что сущность вещей недоступна нашему познанию, что оно ограничивается только явлениями. Таким образом, две стороны мира в критической философии Канта разделены как бы непроходимой бездной: явление находится на одной стороне, а сущность — на другой, недоступной нашему познанию. Против этой основной мысли философии Канта направлены были знаменитейшие философские системы Фихте и Шеллинга, как и диалектическая система Гегеля. Восставая против трансцендентального идеализма Фихте и абсолютного тождества Шеллинга, диалектическая система дополняет, можно сказать, только их односторонний способ опровержения критической философии. Но основная мысль, противопоставленная диалектической системой философии Канта, также заключает в себе односторонность, путая ограниченное с безусловным, поэтому до известных пределов справедлива, а за этими пределами ложна и помрачает даже свою светлую сторону.

Для опровержения коренного положения критической философии, нужно доказать, что сущность вещей или, как выражается Кант, вещь в себе², доступна нашему познанию, что в явлениях природы и отправлениях нашего духа заключается не призрак, но то самое, что лежит в их основании. Воспринимая нашими познавательными способностями выражения жизни вещественного и нравственного мира, мы тем самым

¹ Encycl. §§ 575-7. Слич. введение в эстетику.

² Ding-an-sich.

постигаем их сущность и взаимное отношение законов, в которых действительно выражается присутствие вечной Божьей мысли, ведущей обе стороны мира к верховной цели. Таким образом, с допущением познания существа вещей, возникает положение, противоположное направлению философии Канта, что божество или, выражаясь техническим словом новейших философских систем, «безусловное» обнаруживает себя в физическом и нравственном мире, что безусловное присутствует в мире и человеческом духе. Такова основная мысль, которую нужно было доказать для опровержения критической философии. Но допускать присутствие и обнаружение безусловного в доступном нам мире и человеческом духе, еще не значит утверждать, что безусловное присутствует и существует только в мире и человеческом духе, что безусловное совершенно совпадает с жизнью мира. Между тем, Гегель впал именно в эту крайность, желая доказать, что познание сущности вещей возможно. Гегелю казалось, что если он с присутствием и действием безусловного в мире природы и духа не признает и совершенного совпадения безусловного с миром, но оставит в безусловном, несмотря на его действия в мире, сторону, превышающую этот мир, если он признает бытие верховного существа независимым, превышающим порядок мира, то в таком случае безусловное будет снова по другую сторону мира, и на долю человеческого знания останется не безусловная, а только относительная, ограниченная истина, что то же самое, что не истина или призрак. На этом основании он пришел к преувеличенному понятию о нашем мышлении и к недостаточному, унижительному — о верховном существе. В том и другом отношении понятия были ошибочными. Чтобы утвердить, по своему пониманию, истинное, полное знание на незыблемых основах, он пытается доказать целым развитием своей системы, что безусловное не только есть и обнаруживает себя в мире и нашем духе своими действиями, но потому только и есть, и обнаруживает себя в том и другом, что полагается жизнью мира и нашим мышлением о ней. Жизнь мира окончательно совпадает у него с жизнью божества в нашем духе, как высшем проявлении мира. Таким образом, диалектическая система берет на себя решение танталовой задачи — доказать такое присутствие безусловного в мире и нашем духе (*immanenz*), которым совершенно исключается бытие безусловного, превышающее (*trenscedenz*) полноту нашего знания, и затем наше мышление получает значение полной и единственной меры бытия и истины.

Рассматривая все развитие диалектической системы в вышепоказанных пределах, мы найдем в ней много плодотворных частных мыслей, которые могут войти в постоянное достояние науки философии. Но Гегель не ограничивается подобными пределами направления и при-

нимает его во втором смысле — в самой резкой крайности. Оттого он часто впадает в противоречия, обнаруживает крайнюю непоследовательность и сам же, развитием своей системы, как увидим в заключении, невольно приводит к следствиям, обратным по сравнению с предположенной целью. Покажем обе эти стороны диалектической системы.

А

Когда мы говорим, что безусловное присутствует в мире и человеческом духе или, проще, что божество обнаруживает себя в том и другом, то в этом отношении Бога к миру заключаются две мысли. Во-первых, что весь мир проникнут одним разумом и выражает во всех своих частях один верховный план мироздания, как бы одно понятие или цель, к осуществлению которой он направлен. Во-вторых, что вся совокупность творений должна быть непрерывной постепенностью, которая устанавливается возрастающим совершенством высших ее ступеней по сравнению с низшими, потому что мы не можем иначе представить себе мир, только как процесс, в котором предполагается определенный последовательный порядок. Таким образом, гармония и постепенность творений неразрывно соединены с понятием о присутствии божественной силы, строящей мир. Стремление к подобному объяснению мира, можно сказать, было главным предметом философии от ее начала и до сих пор, только не всегда встречается одинаковая отчетливость в сознании этого вопроса. На отчетливости сознания и развития гармоничной постепенности всех частей мира основывается в этом отношении превосходство одного философского учения над другим, она предполагает относительно вернейшее и обширнейшее начало, положенное в основание системы. До времен новейшей философии этот вопрос решали обычно в философских учениях только формально, описывая почти голословно или согласие в самых общих чертах и последовательность творений, или общую взаимную их пригодность. Но ни одна из них не решала вопроса: какая именно идея лежит в основании всех творений доступного нам мира, и как именно она выражается в самом внутреннем их складе?

Впервые ясное сознание об этом вопросе и попытку к его решению, отличающуюся большим научным характером, встречаем в новейшей философии. Главная честь в этом отношении принадлежит «Критике способности суждения» Канта и системе тождества Шеллинга. Кант превосходно определил смысл этого вопроса, но в самом решении, можно сказать, только коснулся его. Его мысль такова: по свойству нашей способности суждения мы стремимся возвести все частное к че-

му-нибудь целому, а потому общие понятия проводим в частностях, а частности подводим под общее. Выполняя это требование способности суждения, мы стараемся открыть в явлениях мира действующее в них разумное начало. Однако, повинаясь голосу нашей мысли, мы еще не можем доказать, что все явления мира нельзя объяснить механическими законами. Для того чтобы возвыситься от явлений мира и возвести их к разумной деятельной причине, остается одно средство — принять во внимание нравственную природу человека, как идеального существа (noumen), и на ней утвердить первую точку отправления в телеологическом построении мира. Так как нравственная природа человека не может быть средством чего-либо другого, но сама себе служит целью, то можно подводить весь мир к нравственным целям, а в таком случае нельзя ограничиться механическим объяснением явлений, необходимо признать бытие разумной причины и разумной цели мира. Но, не смотря на всю важность такого мирозерцания, оно все-таки, продолжает Кант, имеет только направительное значение, а не составительное. То есть, допустив его, мы все-таки не можем доказать, точно ли и как именно этот верховный разум, как причина и одновременно цель, выражает себя в самом складе мира, его явлений. Таким образом, очевидно, что Кант и здесь не отступает от своей любимой мысли о разделении между сущностью и явлением, между вещественной и нравственной природой. Это разделение выразилось и в «Критике способности суждения» отсутствием всякой связи между органической природой, где Кант находит замкнутую систему средств и целей, и нравственным миром, действующим свободно, по сознанию определенной цели деятельности. Обширнее решается этот вопрос у Шеллинга. По крайней мере, он уже принимает и по-своему старается провести действительное единство между обеими главными сторонами мира — вещественной и духовной. Но положив в основание этого единства безусловное тождество, Шеллинг теряется в одном отвлеченном безжизненном тождестве. Идея тождества еще не дает никакого понятия о своем содержании. Разрешая все явления мира в отвлеченном понятии тождества, мы вправе спросить: это одно и то же? Чем устанавливается его полнота и движение? Но обе системы — Канта и Шеллинга — уступают по глубине взгляда диалектической системе Гегеля.

Гегель полагает в основание своей системы понятие духа. Хотя он и не высказывает этого понятия в самом начале своей системы, ограничиваясь одним только чистым мышлением, но сам процесс и заключение его системы доказывают, что понятие духа было у него главным началом, к которому внутренне направлено все развитие системы. Таким образом, в самом понятии духа, в его существе, как чего-то не отвлеченного, но живущего, Гегель указывает тот внутренний склад, ко-

торый отпечатлевается в целом духовном и вещественном мире, и служит как бы знаком присутствия верховного разума или безусловного. В чем же состоит это понятие духа, выражающееся в целом составе мира? По Гегелю, в самом понятии, во внутреннем его складе, самое высшее и существенное свойство духа — это понимание или самосознательное мышление. После того, если рассматривать это понимание, мышление или понятие не как само существо Божье, которое всегда превышает мир своими совершенствами, но только как божественную идею, выраженную в мире, как идею, получаемую посредством анализа или, предположим, непосредственно созерцаемую, то в таком случае мы получим высокий результат основной мысли Гегеля в ее неполном значении. Мир и человек, все роды творений и вся деятельность человеческого духа демонстрируют нам не внешнее сходство в своих свойствах и постепенности, но такой внутренний состав, который носит в себе следы зиждущего их божественного разума и вытекает из самого понятия о разуме. В нашем духе, как говорит Гегель, разумном и мыслящем, есть постоянное идеальное его единство с собою. Его отвлеченная всеобщность, или бесконечность, никогда не отрицается, не уничтожается сменой ограниченных моментов и состояний сознания, но, напротив, именно в них-то она и выражается. С другой стороны, и разнородные ограниченные, конечные состояния, определенные способности, никогда не уничтожаются его отвлеченной всеобщностью, всегда в единстве с ней, а это постоянное и взаимное проникновение обеих сторон в одном существе, есть самый общий, существенный склад понимания, мышления или понятия. Если таково внутреннее устройство понимания, то оно должно с большей или меньшей ясностью выразиться в целом мире, по крайней мере, доступном нашему исследованию, и такое выражение будет само собою явным знамением присутствия и действия в мире зиждительной идеи. Так как идея верховного существа или верховного разума, во всей ее полноте, не может быть воспринята каждой частью мира, то эти части должны постепенно приближаться к полному идеальному складу понятия или человеческого мышления, если человек подобие божества на земле. Основывая, таким образом, свою мысль о присутствии безусловного существа в мире на созерцании самого склада понятия или внутренней ткани понимания во всех частях мира, диалектическая система гораздо глубже, нежели все предшествовавшие системы, следит за гармонией и последовательностью разных частей мира. Во всех его частях есть единство или гармония, потому что во всем и везде выражается один склад понятия, совмещается всеобщность и особенность в единичном целом. Есть и постепенность, потому что все стороны мира не в одинаковом совершенстве выражают это понятие, то есть, свойственное ему идеальное единство трех его сторон. Процесс

или стройная последовательность ступеней вещественного мира, с одной стороны, постепенность в отправлениях и способностях нашего духа — с другой, основываются на большей или меньшей их сосредоточенности, на более или менее внутреннем соединении, в одном полном составе трех сторон понятия. Чем ниже какая-либо ступень мира, чем ниже и не совершеннее какая-либо способность и отправление нашего духа, тем поверхностнее в них единство трех сторон, свойственное понятию, тем слабее они сосредоточиваются в себе и более направлены к другой целости, как лучшему образу понятия. Весь мир, таким образом, представляется как бы живым организмом, состоящим из множества организмов, лестница которых продолжается непрерывно до тех пор, пока в человеческом духе появится понятие в лучшем совершенстве. Конечно, открывая присутствие безусловного в следах внутреннего устройства частей мира, в постепенном их приближении к совершенству понятия, диалектическая система еще не решает и первой половины своей основной мысли. Стройно, величественно описывает она внутреннюю ткань понятия, выражающуюся в мире, но подобное присутствие в нем божественного разума объясняет преимущественно только те его стороны, в которых действует закон необходимости. Она утверждает, что ничто не выходит из этого закона, что все носит его в себе, но во Вселенной выражается последовательная гармония не только в царстве необходимости, но и в царстве свободы. Не только мир с его произведениями, не только мысль с ее логическими законами и формами, но и свобода человека не выходит из пределов одной верховной цели мира, оставаясь свободой, не превращаясь в слепую необходимость природы. Но логическим законом и складом понятия все равно, как и законом одной необходимости, нельзя объяснить ни уместности, ни цели свободных деяний и всего нравственного мира. И здесь-то оказывается недостаточным объяснение Гегеля отношения Бога к миру одним складом понятия, отражающегося в мире, требуя себе дополнения в идее нравственного мироправления. Но, тем не менее, рассматривая идею Гегеля только в пределах, в которых она может иметь приложение, нельзя не признать ее достоинства по сравнению с прежними исследованиями о выражении премудрости Божьей в творениях мира. Он, можно сказать, первый решает часть вопроса, который задавал себе еще Сократ, читая мысли Анаксагора о верховном разуме — образователе мира.

Из этого основного взгляда Гегеля на внутреннее присутствие и выражение понятия в мире, вытекают важные применения — в его критическом взгляде на другие философские системы и в каждой части его собственной системы философии.

Критический взгляд Гегеля на относительное достоинство основных мыслей всех философских учений не имеет ничего равного в истории философии, и составляет едва ли не преимущественное достоинство самой его системы. Можно сказать, что в самой своей критике он обнаружил творчество философского гения, дав ей более глубокое значение по сравнению с тем, какое она имела до его времени. Под критикой обыкновенно понимали открытие противоречий или в самом сочетании понятий целого умственного произведения, или его противоречий другому, противоположному взгляду, или то и другое вместе. В том и другом случае критика разрешается только одним отрицанием и не вносит еще ничего существенного, положительного в состав той умственной отрасли, которой она касается. Указание достоинств умственного произведения, по большей части не разлучное с этого рода критикой, еще не равняет ее с идеей критики Гегеля. Подобное указание ограничивается или только внешними достоинствами произведения, или, открывая внутренние достоинства, не показывает существенного их отношения к целой идее, постепенно выражающейся в известном кругу умственных произведений, или в определенном, историческом развитии человеческого разума. Иную идею полагает Гегель в основание обозрения исторического развития философии. Одушевленный созерцанием понятия, выражающегося постепенно в лестнице произведений вещественного мира и деятельности нашей мысли, Гегель смотрит и на все философские системы, как на моменты того же понятия, каждый из которых заключает в себе какую-либо составную сторону его целостности, но как ограниченный, неполный представитель понятия, сам собою, по самой своей ограниченности, ведет к другому высшему моменту, который обнаруживает отрицательную и положительную стороны предыдущего и дополняет его. Таким образом, философская критика Гегеля не только разрушает, но и созидает, она признает истину достоянием не одного человека и не одного народа, а целого человечества. Величественный пример такой всеобъемлющей критики представляет диалектическая система. Она заключает в себе такие же ступени, как и история философии, с той только разницей, что в системе исторические ступени мышления освобождены от всех обстоятельств места и времени. Следя за развитием понятия или идеи на всех ступенях ее проявления, Гегель указывает началу каждой философской системы его место и относительное достоинство, так что все они, наконец, сводятся к одной общей системе знания. В этом отношении диалектическая система до сих пор не имеет ничего равного в философской литературе, и навсегда останется памятником философской славы Гегеля. В глубоком объяснении относительного значения начал и основных мыслей каждой философской системы, их последовательности и взаимного дополнения,

заключается едва ли не самая блестящая сторона его философского гения. Правда, еще Гердер смотрел с подобной точки зрения на словесные произведения различных народов, но оригинальность его взгляда не умаляет славы философской критики Гегеля. Даже одно философское, систематическое развитие этого взгляда принесло бы его системе высокое место в истории философии. Но достоинство его философской критики становится еще выше, когда примем во внимание, что она вытекает у него прямо из его взгляда на саму систему философии. Критический взгляд Гегеля на относительное достоинство и последовательность начал различных философских систем был в тесной связи с новым взглядом его и на историческое движение философии. Под влиянием взгляда Гегеля стали следить в истории философии за внутренней последовательностью ее начал и направлений.

Идея понятия, одушевляющего весь мир, положенная Гегелем в основу своей системы, ведет и к другим важным результатам в его взгляде на те стороны, в которых она проявляется, если только мы снова оставим пантеистический смысл, который она имеет в самой системе, как полное выражение безусловного или как само безусловное. Рассмотрим эти результаты в каждой ее части порознь, например, в феноменологии духа. Ее цель почти та же, что и «Критики чистого разума» Канта и «Исследования об отношении между Я и не-Я Фихте, а именно — аналитически показать, как человеческий дух постепенно от чувственного сознания и борьбы двух противоположных его деятелей возвышается к их сознательному единству, к разумному, мыслительному взгляду на мир, и начинает определять предмет не своим личным состоянием, а взглядом общего всем нам разума. Таким образом, феноменология духа, несмотря на все свои недостатки, ведет к двум важным следствиям: во-первых, она показывает, что в самом простом, естественном развитии нашего сознания, понимание, мысль противостоят различным его переменам, самым, по-видимому, противоположным и односторонним представлениям, постепенно приближаясь к чистейшему обнаружению себя в знании, науке. Во-вторых, наука не является чем-нибудь внешним по отношению к сознанию, но тесно связана с историей сознания, что ее зерно есть уже в самом первом и несовершенном его виде. Как цвет с плодом — это совершеннейшее выражение постепенно развивавшегося растения, так знание истины — плод и оправдание истории сознания (см. Вико).

Самая важная часть философии Гегеля и самая трудная для сближения с господствующими понятиями — логика. Основание такого важного, первостепенного значения логики в диалектической системе заключается в основной ее мысли. Безусловное, присущее миру, обнаруживается, по идее Гегеля, преимущественно в нашем мышлении, потому что

в нем форма всецело совпадает с предметом, ее наполняющим. На основании взаимного определения формы и предмета в мышлении, Гегель выводит следствие, что в мышлении заключается не только первое, но и единственное начало для определения внешних предметов, для познания всей системы мира. Мало того, вся логика Гегеля проникнута мыслью, что безусловное не только открывает себя человеку в мышлении, но что человеческое мышление, на высшей степени его развития, совершенно тождественно с безусловным, и служит единственным его представителем. Преувеличенность этого понятия о нашем мышлении так очевидна, что логика Гегеля, во всей полноте своей основной идеи, никогда не может быть признана достоянием общечеловеческого разума и, при самом снисходительном взгляде на ее начало, должна подвергнуться коренным изменениям.

И, однако, рассматривая результаты логики Гегеля только в известных пределах, мы найдем в ней много верного и поучительного. Она имеет три главные черты, которыми отличается от других логик: во-первых, отношением к метафизике, вернее, к онтологии. Во-вторых, отношением изображаемого ею метода к содержанию и, в-третьих, — отношением законов и форм нашего мышления к законам и формам бытия. Не соглашаясь с понятием Гегеля о слитности онтологии с логикой и содержания — с формой в методе, потому что она предполагает, будто в нашем мышлении заключается то царственное, творческое средоточие, из которого развивается само бытие нашего духа и мира, можно, по крайней мере, признать важное значение Гегеля для философии в его учении об отношении форм нашего мышления к предметам и о взаимном отношении самих форм мышления — понятия, суждения и умозаключения — между собою.

Самому простому, здравому смыслу трудно не согласиться, что наше мышление не может иметь законов и форм, совершенно отличных от тех законов и форм, по которым совершается все в мире внешнем, противостоящем мышлению. Против такого совершенного разделения между обеими сторонами восстает присущая нам идея единства и гармонии. Как мышление в нас должно быть плодом творящей силы, строящей наше личное существо, так и вообще мыслящий дух человека не может быть чем-то только противоположным природе. В нем завершается жизнь видимого мира, поэтому и отражается в нем, как в своем зеркале, как дерево отражается в плоде. На основании этой внутренней связи между обеими сторонами, не только законы и формы мышления не могут быть чужды внешнему миру, но и в самом развитии, собственном мышлению, должен быть некоторый тип жизни мира (см. Логика, Метафизика). Таким образом, и формы мышления получают живое, действительное значение, и формы бытия одушевляются выс-

шей силой, действующей и обнаруживающейся в них. Но признавая соответствие между формами нашего мышления и формами бытия, мы далеки еще от того положения Гегеля, будто те и другие полагаются в нас свободным актом нашего абсолютного мышления, будто оно творит их само из себя, и что в этом их творчестве и состоит сама жизнь — и мира, и безусловного существа. Так как мы сознаем в себе внутренний склад мышления не произведением нашего творчества, потому что в таком случае этим формам должно было бы предшествовать безразличное к ним отношение нашего произвола и сознания, а законом нашего мышления, то и соответствие между формами мышления и бытия должно быть делом силы, превышающей сферу нашего мышления и его предметов. Оно только препровождает наше мышление к этой верховной силе или безусловному существу.

Впрочем, предположим, что учение Гегеля о формах нашего мышления, даже в указанных нами пределах, не может войти в постоянное достояние философии. Все же по своей глубине и одушевленности в самой, по-видимому, сухой форме изложения, оно заслуживает особенного внимания и изучения. Правда, еще до Гегеля встречаются мысли о предметном значении форм нашего мышления у Бардили и Краузе. Шлегель и Шеллинг¹ тоже склоняются к признанию понятия, суждения и умозаключения за объективные формы самой истины, но Бардили и Краузе ограничиваются только общей мыслью о родстве между мышлением и предметами, а Шлегель и Шеллинг обязаны, по крайней мере, по свидетельству одного из учеников Гегеля, высоким понятием о формах мышления устных беседам с учителем.

Логическая идея, по Гегелю, не остается в отвлеченной стихии мышления, но переходит в природу, инобытие. Не анализируя этот переход отвлеченной идеи во внешнее, материальное бытие, мы, кажется, не погрешим, если признаем в ней две особенно важные черты, которыми она отчасти искупает недостатки, общие для всех умозрительных построений природы. Частью из общей основной мысли диалектической системы, а частью — из понятия Гегеля о предметном значении нашего мышления, известно, что он смотрит на природу, как на осуществление внутреннего склада понятия или, что равнозначно, логической идеи: природа — это только инобытие идеи. Поэтому как в отношении к чистой логической идее природа имеет значение безусловной внешности, так и сама в себе подвержена закону внешности, внеположности. По причине внеположности, природа в своих произведениях не может приблизиться к такому внутреннему единству, какое мы замечаем в самом понятии или мышлении, она постоянно относится к чему-то

¹ См. Gesch. d. n. Phie. Mischelet.

другому. Отсюда в философии природы Гегеля вытекают два следствия, благодаря которым она становится выше философии природы Шеллинга, будучи согласна с ней в других отношениях. Шеллинг признавал жизнь духа (субъекта) и природы (объекта) как бы двумя рядами, параллельно развивающимися одно безусловно тождественное начало, таким образом, он как бы уравнивал в своей системе дух с природой. По крайней мере, на основании системы тождества трудно определить, что из них ниже и что выше, что подчиняется и что господствует. Лучше решается вопрос об отношении природы к духу в диалектической системе, это первое ее достоинство. Природа, по учению Гегеля, выражает ту же идею, что и логика, только не в отвлеченной стихии мышления, а в инобытии, то есть, в материальной стихии, противоположной бестелесности мышления. Но так как внешность, внеположность несродна идее¹, то она постоянно стремится проникнуть материю и выразить в ней как можно лучше свое единство. В постепенном приближении природы к единству идеи и состоит порядок ее различных царств — механического, динамического и органического. Стало быть, природа ниже духа, как мыслящего существа, она живет только высшей силой, действующей в ней, имея свое назначение только в духе. Сама по себе, как вещество, как платоновское «*το μη ὄν*» (не сущее), она есть чистая немощь, нечто без силы для жизни, без мысли и цели. Такое же значение имеет и механическая сторона мира без зиждительного, всемогущего разума. Отсюда вытекает и другое важное следствие — это не только первенство, но и господство духа над природой. Если назначение природы, выражающееся в самом порядке ее царств, заключается в постепенном раскрытии торжества разума, то значит, что она, в качестве низшей формы бытия перед духом, не может иметь своей отдельной цели, но должна вникать в цели духа, подчиняясь его владычеству. Таковы благоприятные следствия философии природы Гегеля, к которым он доходит, следя за внутренним отражением верховного разума в природе.

Не менее важные истины устанавливает его философия духа. Во-первых, достаточно важное значение имеет понятие Гегеля о духе, по крайней мере, оно обширнее и удобнее для объяснения способностей, деятельности и постепенного совершенствования нашего духа, нежели понятия прежних мыслителей, которые, до начала философии XIX века или, точнее, до Фихте, описывали способности души, открываемые самонаблюдением, и взаимную их пригодность. Даже Кант оставил в стороне вопрос о значении и взаимном отношении так называемых способностей души, ограничившись положением, что каждая деятельность

¹ Это происхождение инобытия основывается у Гегеля на абсолютной отрицательности идеи.

нашего духа «сопровождается (как чем-то внешним) единством сознания (или единством нашего Я)». Фихте дополнил это понятие, сказав, что дух не только сопровождается единством сознания, но сам по своему существу есть это единство, так что во всякой своей деятельности он выражает только равенство с собою или то, что Я равно Я. Заслуга Гегеля состоит в том, что он глубже развил взгляд Фихте. Дух наш, по понятию Гегеля, это идеальное единство тех же разнородных сил и способностей, которые в нем есть, они служат последовательным выражением его же гармоничной полноты и средством для живущего его единства с самим собою. Таким образом, как в природе все существует особо, отдельно, так и наоборот, в духе разные стороны его внутреннего состава имеют значение только моментов, в которых многообразно выражается его саморазделение, как условие, необходимое для достижения полного сознательного единства. В постепенном их обнаружении и дополнении одним другим, дух достигает только совершеннейшего выражения себя и полнейшего сознания о себе. Понимая это идеальное единство только как форму всех действий духа, но не в том смысле, будто этой формой или этим процессом саморазличения и единства исчерпывается все существо нашего духа, а тем более — бытие самого безусловного, мы получим важные для науки следствия в теоретическом и практическом отношении.

В теоретическом отношении своим понятием о духе Гегель восстает против сенсуализма. Если все отправления нашего разумно-свободного начала или духа — только моменты, которые, несмотря на то, что служат как бы средством для его выражения, возможны только при условии присущего им духа, значит, что для истинного познания низших отправлений духа, нужно прибегнуть к высшим, находя в них начало, заставляющее низшие отправления преобразовываться в высшие. Значит, не в ощущении и не в механическом сцеплении атомов, предшествующем ощущению, нужно искать причины являющегося мышления, но в самом понятии духа. Рассматривая с такой точки зрения антропологию Гегеля, первую часть субъективного духа, мы найдем в ней стройное изображение постепенного развития нашей природы до той высшей антропологической степени, на которой одушевляющее ее начало начинает определенно сознавать себя и овладевает телом, как своим орудием. Своим взглядом на антропологию Гегель, можно сказать, первым вывел ее из того состояния, в каком она была прежде. Как ни важны труды по этому предмету Каруса и Вейсе, но они были только подготовительным материалом, которому Гегель дал новую душу. В психологии он не только указал определенное различие между способностями человеческой души, но и зачаток мышления, как внутреннего, движительного начала, которое проходит сквозь все низшие ее способ-

ности и отличает их от таких же способностей животного. В особенности достоин внимания взгляд Гегеля на значение памяти.

В практическом отношении (по Гегелю, в объективном духе), как общая мысль о присутствии безусловного в мире, так и, в частности, взгляд на человеческий дух и отношение его к внешнему миру, приводит Гегеля к благодетельному и, можно сказать, исключительно ему свойственному взгляду на право и общественную жизнь. Область права и общественная жизнь, по учению Гегеля, есть своего рода мир, в котором выражается верховный, божественный разум. В этом мире живет идея и постепенно вырабатывает из него лучшее соответствующее средство своего проявления. Отсюда, несмотря на некоторые крайности его философии права, вытекают два верные следствия: во-первых, что право и неразлучный с ним долг — это не ограничение нашей свободы, а наоборот — только в системе взаимных обязанностей и прав возможно осуществление свободы. Поэтому государство обязано своим происхождением не произволу человека, не договору, не страху, даже не стремлению к благополучию, а самой идее нравственной жизни — идее добра. Во-вторых, что философия права не должна и не может, не превращаясь в утопию, составлять из себя что-нибудь не выполнимое в действительности, к чему нередко стремились мыслители прежних времен. Положительная форма общественной жизни проникнута тем же постепенно осуществляющимся понятием или разумом, который действует в науке, а потому философия права не строит и не должна строить утопические общества, но, понимая значение действительности, содействует чистейшему в ней проявлению разума. Государство в своем складе для осуществления идеи правды есть как бы осуществившееся умозаключение, которое существует везде, где только есть разум.

В последней части диалектической системы, а именно — в философии безусловного духа — важным, почти монументальным произведением можно признать философию искусства или эстетику. Мы уже знаем основную мысль диалектической системы, это — присутствие божественного разума в мире. Прикладывая эту мысль к изящному, Гегель уже не ограничивает изящного подобно Канту, вкусом или мерой внутреннего удовольствия, испытываемого каким-нибудь лицом, но приписывает ему самостоятельное значение, как известной форме или степени выявления, свойственного безусловному, или, иначе, разумному началу, животворящему мир. Кант говорит, что в изящном идея или понятие как бы незаметно для нас сообщается с представлениями, придавая им гармоничное, нравящееся нам соотношение, но он не находит в нем объективного, безусловного значения. Между тем, Гегель смотрит на область изящного, как на присутствие вечно-действительной идеи в чувственном мире с законами ее осуществления в нем. Природа, чуж-

дая духа в других видах своего осуществления или только постепенно к нему приближающаяся, проникается и озаряется духом в области изящного. Такое понятие об изящном, как образном или чувственном выражении самой безусловной идеи, дает Гегелю возможность возвести всю систему искусства на прочном объективном основании. А последователи Канта, ограничиваясь в своих исследованиях об изящном только вкусом, описывали разные виды искусства только в отношении их действия на душу. Правда, мысль Гегеля об изящном не была совершенной новостью даже в его время, еще Шиллер¹ и Шеллинг² возвысились над направлением школы Канта в понятиях об изящном. Не анализируя их учения, можно заметить, что их общие мысли, их верные, но всегда более или менее односторонние намеки на истинный смысл изящного, далеко не то, что полное, подробное проведение понятия о нем в целой системе. В этом отношении Гегель не имел в свое время соперника. Никто до него не развил так глубоко и обширно идеи искусства, никто не изобразил с такой точностью главных эпох его истории, никто, наконец, не представил такой величественной теории и классификации искусства, проведенной до самых мелких подробностей и основанной на зрелой филологической учености. Даже Сольгер, известный своим курсом эстетики, уступает Гегелю в рельефности взгляда на изящное и в систематической полноте и стройности развития его идеи. В особенности удачны те части эстетики Гегеля, в которых он касается классического искусства. Даже противники его философии признают эти отделы образцовыми, классическими. В целом духе системы философии Гегеля, а не в одном знании древней филологии, заключается причина особого их достоинства. Рассматривая мир, как выражение верховного разума, стараясь не только перевести истину с высоты отвлечения в действительный порядок физического и нравственного мира, но и ограничить ее этим последним, Гегель, естественно, должен был наилучше изобразить классическое искусство, главная черта которого состоит в равновесии формы и мысли. Классическое искусство по духу наиболее подходит системе Гегеля. Изображая теорию и историю этого искусства, он рисует собственный идеал искусства. Быть может, этот взгляд на искусство привел бы к излишнему пристрастию к форме, оказался бы недостаточным для определения дальнейших эпох искусства, но и эта крайняя настойчивость Гегеля в деле внешней формы, в законченности всего прекрасного и высокого настоящим порядком мира, в свое время было не без пользы, как противодействие крайностям так называемого романтизма. Не одно только пристрастие представителей ро-

1 Briefe über die aesthet. Erziehung.

2 Über die Nachahmung d. Natur.

мантизма к средневековой эпохе вызвало противодействие со стороны Гегеля. В романтизме того времени были другие существенные недостатки: с одной стороны, самонадеянное доверие к порыву фантазии и чувства, не установленному терпеливым изучением порядка действительной жизни и образцовых произведений искусства, с другой, — ненормальная отвлеченность, заоблачность ее идеалов. Верный своему коренному положению, что действительное — разумно, что красота есть та же истина, только в другой форме, Гегель беспощадно, даже иногда с какой-то желчностью, бичевал провозвестников и последователей романтизма, постоянно и энергично доказывая, что только наука, изучение окончательно образуют талант поэта и художника, что истинно-прекрасное состоит не в чванстве мнимым парением над действительным миром, но в умении понять и представить в истинном свете действительность со всеми ее радостями и печалью, с ее светлыми и темными сторонами. И слово великого мыслителя, вооруженного с ног до головы знанием, не могло остаться без благотворных последствий. Оно способствовало сознательному образованию натурального или, точнее, более здорового направления в области искусства и литературы.

Таковы результаты основного взгляда диалектической системы, рассматриваемого в известных пределах. Но Гегель, как мы сказали выше, не знает этих пределов. Чтобы доказать совершенное единство безусловного с миром и человеческим духом, он допускает в своей системе много несообразностей как со стороны логического построения, так и по самому существу взгляда. Оба эти недостатка так тесно соединены в системе Гегеля, что там, где резко обнаруживается первый, нетрудно найти и другой.

Б

Философия, по идее Гегеля, вполне доказывает совершенное единство безусловного с миром и человеческим духом, потому что она такая совершеннейшая форма знания, которая заключает в себе всю полноту содержания. Для оправдания этой мысли целым содержанием системы, он должен был указать в нашем духе отправление, вполне соответствующее его идее философии. В каком же именно отправлении нашего духа Гегель находит полное оправдание своей идее философии? Объясним его мысль как можно проще.

Когда что-нибудь определяют или доказывают, то обычно бывает доказываемое и то, чем доказывается. Доказываемый предмет — это нечто данное, еще неизвестное, не подведенное под сознание нами соотношение понятий. Это то, чем что-либо доказывается, есть нечто уже известное, чья действительность определена понятием, так как при

подобном способе доказывания тождественности нашего мыслящего начала с безусловным предполагалось бы уже известным то самое тождество, которое ждет еще доказательства. Гегель находит другое средство придать ему несомненность и, таким образом, прочно утвердить построение своей системы. На том основании, что совершенным тождеством нашего мыслящего начала и безусловного исключается раздельность между доказывающим и предметом доказывания, Гегель, для того чтобы избежать повтора в доказательстве, утверждает, что наша мысль о безусловном тождестве есть не что-либо отдельное от абсолютного и собою его доказывающее, но собственное посредство безусловного, посылаемое самим безусловным, так что безусловное — это нечто, само себя доказывающее в нашем духе. Когда мы возвышаемся к безусловному нашим ограниченным сознанием, то значит, по Гегелю, не то, будто на самом деле наше ограниченное сознание могло бы само собою возвыситься к нему. Такое существо абсолютного переходит в явление природы и конечного духа. Потом это же явление, имеющее для нас характер непосредственности, данности, через наше сознание возводит к себе самому, таким образом открывая, что явление — его же и им же предпосланное условие его собственной жизни. Таков смысл основания, на котором утверждается мысль Гегеля о философии и безусловном, как ее предмете. Кант говорил, что мы не можем доказать бытия Божьего или бесконечного, потому что в подобном доказательстве необходим переход от ограниченного к бесконечному, неразлучный с непримиримым противоречием. Гегель же утверждает, что это противоречие принадлежит к самому существу бесконечного, потому что только этим проявлением себя в конечном, как и его отрицанием, живет и осуществляется в нашей мысли бесконечное.

Теперь понятно, какого свойства должно быть отправление нашего духа, на котором Гегель утверждает все развитие своей системы. Это отправление должно снять средостение, разделяющее доказываемое и доказывающее. Двойство между нашим познающим началом или, вообще, между миром и безусловным, между формой нашего познания и безусловным предметом, превратится только в явление самого же безусловного, а наше мыслительное возвышение к безусловному — в постепенное развитие сознания о себе в нас самого безусловного. Отправление нашего духа с таким свойством есть, по мнению Гегеля, спекулятивное или абсолютное мышление. Вот окончательное основание диалектической системы и одновременно источник многих несообразностей в форме, построении и самом содержании ее взглядов.

Есть ли в нашем духе так называемое диалектической системой абсолютное мышление, и что именно смешивает Гегель в своем учении об этом мышлении?

Наше мышление всегда как бы ограничивается предметом. Оно не может проникнуть предмет своей силой до такой степени, чтобы в нем не оставалось ничего больше, чем в самой мысли. Еще меньше мышление может проникнуть предмет до такой степени, чтобы он превратился из данного мышлению в произведение самого мышления. Между тем, по учению диалектической системы, этим ограниченным мышлением еще не исчерпывается вся полнота нашей мысли. Разумное начало, одушевляющее нас, может, по мнению Гегеля, возвыситься до такой степени, на которой оно сознает предмет, казавшийся прежде не зависящим от него, только отражением своей чистой формы, которое даже самому явлению, казавшемуся отдельным от мышления, найдет основание в самом мышлении — в его способности противопоставлять себя себе же самому. Когда мышление останавливается только на сознании противоположности между собою и предметом, то оно, говорит Гегель, еще неполное, конечное мышление. Когда же оно возвышается до признания в себе самом сущности всего бытия, тогда оно становится абсолютным или безусловным.

Таким образом, абсолютное или безусловное мышление должно заключать в себе две черты, если мы хотим сделать его несомненным: во-первых, творческое произведение из себя предметов, вне нас существующих, во-вторых, проникновение всех предметов актом мышления, а также постоянное их удерживание в своем царственном средоточии. Но ни то, ни другое, не свойственно нашему мышлению, на какой бы степени оно ни было. Гегель говорит, что абсолютное мышление признает, наконец, даже то, что казалось ему вначале непосредственным, данным, за свое собственное посредство, им же для себя предпосланное. Но можем ли мы указать в нашей мысли силу, которая создала бы себя и произведением, и производящим в полном смысле слова? А между тем, именно это нужно доказать, чтобы оправдать учение об абсолютном в нас мышлении, потому что в нашем мышлении духе, несмотря ни на какое развитие сознательной деятельности, всегда остается нечто для нас непосредственное, не зависящее от нас. Если это так, то неизбежна огромная разница в выводах, касающихся самых важных вопросов жизни.

Можно придать другой смысл этому превращению непосредственно в посредственное, совершающемуся в нашем, предполагаемом Гегелем, абсолютном мышлении. Когда диалектическая система утверждает, что абсолютное мышление полагает (*setzt*) или делает непосредственное своим собственным посредством, то, быть может, это значит только то, что мышление в предмете, прежде для нас непонятном, чуждом, открывает формы, существенно ему принадлежащие, которые оно находит и в себе, и в своем собственном созерцании законов внешнего

мира. В таком случае, нет нужды требовать, чтобы наше мышление имело и создавало в себе прежде неосознанную свою творческую силу в отношении к предмету познания, потому что все это превращение непосредственного в посредственное будет ограничиваться сознанием, мысленным превращением, но не будет касаться предмета, как он есть — вне нас, не будет изменять его чувственного бытия. Но тогда ни процесс бытия, ни та верховная сила, для которой предмет, кажущийся нам непосредственным, есть нечто посредственное (*vermitteltes*), им же поставленное, уже не будут совпадать с силой нашего мышления. Стало быть, наше мышление не будет уже абсолютным, потому что оно должно находиться на одном уровне с предметами, которые не творятся им и от него не зависят. Его гармония с бытием, с предметами, будет происходить не от того, что оно полагает их самим делом, но по другой причине, превышающей его пределы. Итак, нельзя согласиться с понятием Гегеля о присутствии в нашем духе абсолютного мышления в том смысле, как он его понимает.

В чем же ошибается Гегель, приписывая нашему мышлению свойства абсолютного? В учении об абсолютном мышлении в нашем духе Гегель путает действительное превращение непосредственного в посредственное (*vermitteltes*) с мысленным изменением непосредственного (то есть, представлений) в посредственное (в понятия). Справедливо, что когда мы преобразуем данный в представлении или ощущении предмет в понятие, тогда мы изменяем непосредственное в посредственное, но это изменение совершается не вообще, а в известных пределах. Что значит в последнем смысле изменять непосредственное в посредственное? Когда мы начинаем мыслить, когда раскрывается в нас понимание, тогда предметы, вторгающиеся в наше сознание, кажутся нам только данными, но не определяются нашим пониманием. Эта данность предметов и есть их непосредственность для понимания. Но потом, вникая в существо этих предметов, в их чувственный, непосредственный для нас вид, мы начинаем определять их по законам нашего понимания и вводим их в систему нашего умственного мирозерцания, таким образом, замечаем, что хотя предметы сначала нам даны, но потом, будучи поняты нами, получают другой характер — взаимного соотношения и отношения к нашему пониманию. Это второе отправление понимания и есть то, что следует понимать под изменением непосредственного в посредственное. Изменять непосредственное в посредственное — значит изменять только данную в представлении чувственную форму предмета в понятие, но это изменение не касается ни самого чувственного предмета, ни первоначального акта непосредственности, его данности. Сколько бы мы ни изменяли представления в понятия, мы не в силах сделать первоначальный момент данности

предмета моментом производительности нашего духа, не можем изменить непосредственно-сущее в нечто произведенное нами. Между тем, Гегель, играя терминологией, путает именно это первое изменение непосредственного в посредственное со вторым. Второе изменение, то есть, самого момента непосредственности в посредственность, данного — в произведенное, означало бы, что непосредственность исчезла, осталось только творчество нашей мысли, тогда как данность предмета всегда остается для нас. На этом основании совершающееся в нашем познании изменение непосредственного в посредственное нельзя признать за сам процесс жизни абсолютного. Мы мысленно восходим к убеждению в бытии абсолютного, отличая его собственную среду от среды и силы нашего мышления, и уже по тому самому, что мы возвышаемся от изменяемости непосредственного в посредственное, от познаваемой гармонии между пониманием и предметами к безусловному, мы не можем считать процесс этого возвышения за само безусловное, как это сделал Гегель. Присущая нам способность к постепенному преобразованию чувственных представлений в понятия, к построению целого мира понятий, выражающих действительность, доказывает гармонию обеих сторон, а также, что и в нашем понимании есть формы, соответствующие предметам. Но это не дает еще основания признавать гармонию нашего понимания с предметами за безусловную, полную и законченную. Когда мы говорим, что есть гармония между нашим пониманием и предметами, то это не значит еще, что наше отвлеченное, мысленное положение этой гармонии только впервые и притом на самом деле производит эту гармонию в нашем понимании. Это значит только, что на основании постепенного познания мира мы признаем ее действительность. А постепенность познания сама собою доказывает, что безусловная гармония мысли и предмета заключается не в среде нашего понимания.

Несообразность в понятии Гегеля о нашем мышлении не устраняется тем, что он придает ему название абсолютного или безусловного, выдвигая его за пределы нашего ограниченного мышления. По духу философии Гегеля, безусловное или абсолютное мышление действует не выше нашего мышления, но только в нем самом. Поэтому необходимо указать в нашем мышлении ту степень совершенства, на которой оно действительно приобретало бы безусловное могущество в полном смысле слова. В деятельности нашего мышления мы находим, кроме низшего отправления, занятого относительными причинами и действиями, другое, высшее, устремленное к познанию безотносительного, безусловного основания всех вещей. По этой задаче и самой форме деятельности, оно отличается от рассудочного мышления большей степенью созерцательности и независимости, но это еще не доказывает, что

оно безусловно в полном смысле слова, будто, как утверждает Гегель, в его мысленном отправлении предмет производится и в этом производстве одновременно мыслится.

Не смотря, таким образом, на явную невозможность указать в нашем мышлении абсолютную силу, которая ставила бы его наравне с безусловным существом, Гегель пытается доказать целым развитием своей системы действительность именно этого абсолютного в нас мышления, в котором будто бы выражается совершенное совпадение безусловного с человеческим духом и миром. Итак, рассмотрим теперь ближе развитие диалектической системы. Противоречиями построения еще явственнее обнаруживается неосновательность ее главного понятия, а вместе с тем, и тех выводов, которые вытекают из нее в применении к многообразным видам человеческой жизни. В этом обзоре мы обратим внимание сначала на ее начало, а потом на само развитие.

Начало (anfang) или отправление философской системы Гегель понимает иначе, чем другие мыслители.

Философские системы обыкновенно начинаются какими-нибудь определенными положениями, а другие науки примыкают первой точкой отправления к каким-нибудь началам или основным взглядам, выработанным другими высшими отраслями знания, и принимаются потом, как достоверные. Все такие начинания, по мнению Гегеля, не могут иметь места в философии, потому что ими предполагается предыдущий ряд доказательств, на которых они утверждаются, или же они, как определенные, что-нибудь заключают в себе или исключают, а значит, недостаточны для объяснения всей полноты философского знания. Чтобы устранить подобный недостаток начинания философской системы, Гегель отвергает все ее начала, утверждая, что философия не имеет никакого определенного начала ни по содержанию, ни по методу¹. Как же должна начинаться истинная философская система? Именно этим отрицанием всякого определенного начала.

Приступая к науке философии, мы должны, по мнению Гегеля, устранить все наши представления, все понятия, оставив только то, что останется после этого уничтожения, то есть, одно чистое мышление, которое и будет началом философии. Сохраняя это чистое мышление, мы не должны вносить в него от себя какие-нибудь понятия, нужно только всматриваться в его собственное движение. Чистое мышление само из себя постепенно будет производить все существенные определения и, поглощая каждое низшее другим высшим, в результате снова придет к себе самому, но уже в развитом, обогащенном и определенном виде. То есть, сознает, что существенное содержание всех возможных

¹ Encycl. §§1.

предметов исследования — это не что иное, как форма мышления¹. Таким образом, в полном развитии определений (bestimmungen) чистого мышления выскажется и развитие понятия философии, его² оправдание. Между тем, как и в других системах, обычно вначале полагается понятие о философии и доказательство его относительного достоинства. По-видимому, это начинание философии чистым мышлением имеет свойство начала других философских систем, а именно — свойство субъективного предположения. Полагая в начале философии предметом мышления само же мышление, мы, по-видимому, имеем дело с особенным предметом, подобным, например, пространству, числу и так далее. Но что мышление, как предмет мышления, не есть какое-либо предположение, в роде других предметов это видно, во-первых, из того, что оно свободно делает себя своим предметом (то есть, мышление, как предмет себя самого или мышления, как формы, не заимствуется извне), во-вторых, из того, что в результате развития оно достигает снова себя самого³. Если чистое мышление поначалу и представляется чем-то предполагаемым, субъективным, то в результате, когда обнаружится, что разные сущности предметов — это не что иное, как чистое мышление, не будет нужды в доказательствах для этого начала. Признав чистое мышление способным к производству из себя всех существенных ступеней жизни, Гегель отождествляет его с чистым бытием. То и другое — это не что иное, как самоуравнение нашего Я. Я равно Я.

Таково понятие Гегеля о начале философии. Понятием о чистом мышлении заканчивается у него введение в «Энциклопедию философских наук», а понятием о чистом бытии начинается «Логика».

Вникая в это начало философии Гегеля, можно заметить в нем два свойства: оно должно быть, во-первых, непосредственное, во-вторых, — заключать в себе источник всех определений абсолютного, которые оно будет проходить в целой системе философии. Итак, рассмотрим его в обоих отношениях: точно ли оно имеет непосредственный характер и может ли оно, как непосредственное, неопределенное, лишенное всякого содержания, само из себя произвести все определения абсолютного, как, например, определения количества, качества, сущности, понятия, природы, духа и так далее?

Под непосредственным в полном смысле следует понимать то, в чем акт положения или полагающая сила совпадает с полагаемым содержанием или, проще, непосредственное есть то, понимание или пред-

1 Encycl. 1830. §12.

2 Encycl. §17.

3 Encycl. §17.

ставление чего не требует никаких предварительных условий. Понимая в таком смысле непосредственное, нельзя не согласиться, что ни в нас, ни вне нас нет ничего непосредственного в подобном смысле. Не только каждое понятие, но и каждое представление требует многих посредствующих условий. Так, например, представление нас самих, нашего представляющего субъекта, есть само непосредственное, потому что для представления себя нет, кажется, никакой нужды в каких-либо других представлениях, в чем бы ни было посредствующем. В нашем представлении себя самих, по-видимому, и представляющее, и представляемое, и представление — одно и то же. И, однако, вникая в это представление, можно заметить, что и оно не имеет характера полной непосредственности. И, во-первых, представление себя и представляющее, как субъект, не совпадают. Акт представления себя никогда не исчерпывает всей полноты представляющего субъекта. В нас самих, как в представляющем субъекте, заключается гораздо больше содержания, чем в нашем представлении о нас, а потому, во-вторых, эта полнота содержания субъекта служит условием для нашего представления о себе самих. Мы потому только и в силах представлять себя, что можем одновременно и мыслить, и желать, что мы тренировались долгое время в отвлечении. Одним словом, потому что в нас есть душа со всеми прочими ее силами, и что она прошла все степени развития, нужные для деятельности представления. Точно так же, ни чистое мышление, ни чистое бытие не имеют той безусловной непосредственности, какую приписывал им Гегель. Следовательно, не могут быть таким безусловным началом философии, которым будто бы начинается в нас развитие безусловного.

Наше мышление нельзя назвать, без всякого ограничения, свободным актом или плодом самого же мышления. Правда, что постепенно мы возвышаемся, наконец, до свободного мышления, то есть, до такого размышления о предметах, которое соответствует законам мышления. Но этим постепенным возвышением доказывается то, что чистое, отвлеченное от всякого содержания мышление — не есть в полном смысле свободный акт того же самого мышления, потому что оно обнаруживает этот акт своей чистоты или очищения в силу рефлекса на содержание и отвлечения от содержания, в силу предварительных условий, заключающихся в самом мыслящем субъекте. Прежде чем мы достигнем способности сознавать в себе мыслящую силу, мы проходим разные степени своего духовного образования в воспитании, наблюдении, опытах и так далее. Если так, то нельзя согласиться с Гегелем, что полагать чистое мышление предметом того же мышления — дело свободного акта самого мышления, потому что оно само в своем акте производит и дает себе предмет. Наше мышление, как бы оно ни было возвышенно, обуславливается предварительной работой жизни, то есть, предваритель-

ным нашим существованием и окружающего нас мира. Свободный акт нашего мышления имеет только относительное значение, потому что не производит самой возможности мышления. Словом, Гегель путает мысленное положение мышления с самой возможностью мышления, заключающейся в духовном субъекте. Уклоняясь от этой несообразности в понятии о чистом мышлении, Гегель говорит, что он понимает не наше субъективное мышление, всегда неразлучное с предположениями, ограничиваемое предметами, от него не зависящими, но спекулятивное, абсолютное¹. Возвысившись на степень этого мышления, мы в результате развития целой системы увидим, что то самое, что в начале казалось нам только данным, независимым, делом его самого, есть его же чистая форма². Но, во-первых, сам Гегель утверждает, что спекулятивное или абсолютное мышление не существует вне нашего мышления, стало быть, нужно предполагать, что наше мышление, по крайней мере, на высшей степени своего развития, имеет свойства, приписываемые спекулятивному или абсолютному мышлению, но, как мы показали, оно и на этой степени их не имеет. Во-вторых, непонятно, как и почему безусловному мышлению, если оно безусловно, свойственно только в конце своего развития сознать своим произведением то, чего оно не создало таким в самом начале и в процессе своего развития, да и как может быть безусловным то мышление, которое сознает себя безусловным только в конце? Следствием такого странного понятия об абсолютном мышлении может быть то, что ступени развития мышления или не выражают конкретных предметов, или если в них действительно показывается последовательность и взаимное отношение самих предметов, то все это будет заимствовано не из чистого мышления, а из опыта, и ложно будет приписано производительности самого мышления.

Несообразность чистого мышления, в смысле непосредственного начала философии, будет еще очевиднее, когда припомним, что диалектической системе предшествовала сначала феноменология духа. Чтобы убедиться в этом, довольно принять во внимание ее общую мысль. Феноменология духа, по первоначальному назначению, была как бы введением в диалектическую систему Гегеля. Она начинается у него чувственной достоверностью (*sinnliche Gewissheit*), потом, проходя постепенно одно за другим проявления сознания, приводит к разуму (*vernunft*) или к абсолютному мышлению, развитием которого должна быть уже система философии, как знание абсолютного о себе самом. Такова ее общая мысль. Спрашивается теперь: можно ли при-

1 Encycl. §9.

2 Encycl. §§17, 573, 574.

знать абсолютным, безусловно-первым началом всего содержания философии то самое мышление, которое возникает из чувственного сознания, ограничиваемого чувственными предметами. Не будет ли явный круг в умозаключении, когда мы для уничтожения двойства, неразлучного с ограниченным мышлением и познанием, прибегаем к такому началу (то есть, к чистому мышлению), которое, по крайней мере, в своем чистом виде, само предполагает два фактора чувственного сознания? И не потому ли Гегель назвал свою систему кругом, состоящим из множества кругов, что в ней одно основывается на другом и, следовательно, ничто не имеет окончательного основания¹?

Итак, чистое мышление не имеет тех свойств, которые приписывает ему диалектическая система, принимая его за безусловное, само на себе утверждающееся, начало всего мыслимого.

Точно также не имеет абсолютно-первого, непосредственного значения и другое понятие — чистого бытия, которым начинается развитие логики. Гегель даже не называет его понятием чистого бытия, а чистым бытием, равносильным чистой мысли. Чистое бытие, как бы мы его ни рассматривали, есть отвлечение от разных чувственных, наблюдаемых предметов, которым свойственно бытие. Удерживая эту общую черту всех предметов отдельно от других их свойств, мы составляем общее понятие бытия. Но это общее бытие, само по себе, отдельно от определенного бытия предметов, не существует, оно только следствие отвлечения. Чтобы оно возможно было (конечно, в смысле отвлечения) должны быть мыслящий субъект и существующий предмет в определенном виде. Если так, то нет основания признавать его первым и непосредственным, независимым ни от какого другого понятия.

Но Гегель отличает начало науки по отношению к мыслящему субъекту от начала по отношению к самой науке². Для мыслящего субъекта, по словам Гегеля, начало развития науки всегда представляется зависящим от предшествовавшего ряда условий или чем-то посредственным, а не непосредственным и абсолютным. Но иное значение, по учению Гегеля, имеет чистое мышление и чистое бытие, как начало в круге самой науки. В этом круге оно имеет безусловное значение, ни от чего независимое, потому что наука, то есть философия, как абсолютная, раскрывает не какой-либо заимствованный, посторонний для мышления предмет, но само понятие науки³, показывая своим развитием и результатом, что предмет познания, которым для субъекта обуславливается мышление, есть плод самого же мышления, его саморазделения, и

1 Enc., §15.

2 Enc., §17.

3 Там же.

что наука — это ни что иное, как понятие понятия, мышление о самом же мышлении. В этом смысле, то есть, раскрывая только себя саму, наука, по мнению Гегеля, не имеет начала, или, что равнозначно, ее начало — чистое мышление, а чистое бытие ни от чего не зависит, являясь безусловно-непосредственным. Так разграничивает Гегель начало науки — от начала по отношению к субъекту. Но этим разграничением между началом в деятельности субъекта и началом в развитии науки не устраняется прежняя несообразность понятия Гегеля о начале. Начало его абсолютной философии только тогда могло быть абсолютным, безусловно-первым, когда было бы доказано, что все ступени действительного бытия — это не что иное, как постепенное определение самого чистого мышления, но у Гегеля это только предположение, не только не доказанное, но нигде в системе и не упомянутое. После того, что сказано было о чистом мышлении и чистом бытии, понятно, что ни то, ни другое не может быть началом для вывода всех ступеней конкретного бытия и их взаимного отношения. То и другое есть только отвлечение, удерживаемое представлением вне единства его с чем-то целым, конкретным. Производить это последнее из общего, отвлеченного, значит, производить из одного составного момента целое. Так, например, в живом мыслящем субъекте всеобщая его сторона слита с его определенными состояниями. Первую можно отделить отвлечением от второй, но это не значит, что в этой всеобщей стороне, отвлекаемой представлением, заключается основание жизненной целостности субъекта. Причем Гегель сам называет свое начало лишенным всякого содержания, всякой определенности, пустым, не заключающим в себе никакого отношения¹, словом, прерывает всякую связь этого начала с чем бы то ни было определенным. Каким же образом наша мысль может вывести всю полноту определенного бытия из начала, в котором не предполагается ничего определенного — ни сила, ни разум, ни свобода и так далее? И, однако, несмотря на явную невозможность подобного вывода, диалектическая система вполне уверена, что она производит из него все определенные предметы познания — все онтологические понятия, все царства природы и всю жизнь нашего духа. От этого преувеличенного понятия о нашем мышлении у Гегеля произошли, как увидим ниже, крайности в его понятиях о науке, искусстве, государстве, об истории человечества и религии.

Отчего же произошло это самообольщение диалектической системы в понятии о своем начале, его производительной силе? По самой простой причине. Ничто отвлеченное не существует отдельно от предмета отвлечения. Так, например, память не существует вне души, упругость,

¹ Object. Log. 1, Abth. §77, 78.

белизна — вне упругой, белой вещи. Поэтому и наша мысль, в смысле живой, конкретной силы, отвлекаясь от всего определенного, постоянно ее наполняющего, не может удержаться на вершине этого отвлечения себя, как чистого мышления или чистого бытия, от себя как живой, конкретной силы, действующей в определенном виде. В этой невозможности для нашей мысли отделиться незабываемым отвлечением от всего определенного, заключается истинная причина такого легкого перехода отвлеченного мышления и бытия в бытие и определенное мышление, и того ошибочного мнения, будто это чистое мышление или чистое бытие само из себя может произвести все определенные виды бытия, и, таким образом, само в себе заключает безусловное начало всего. На самом деле, ни наше чистое мышление, ни чистое бытие — сами собою ничего не производят, но только переходят то к чему-то определенному, то от определенного в свою отвлеченную область. Но причина, движительное начало этого перехода не в них самих, а в высшей области, выступающей за пределы нашего мышления, как бы оно ни было возвышенно. Мысль и ее определенное положение, мышление и жизнь внешнего мира имеют живое внутреннее соотношение, но наша мысль только познает и признает эту гармонию, но сама ее не производит. Отсюда открывается неосновательность мнения Гегеля, будто субъект — это такой неопределенный субстрат, который вносится только представлением. На самом деле, его сущность определяется предикатами или мысленными категориями, в которых заключается сущность вещи¹. Мысленные категории могут определять сущность субъекта и, однако, никогда не составят самого субъекта, его живой, индивидуальной энергии. Вот почему диалектическая система не может вывести ни субъекта, ни таких его свойств, которых не творит из себя мышление, например, свободы, но которые наравне с ним имеют свое основание в живом субъекте. Вот почему в своем результате, как мы увидим, она представляет только мысленное созерцание безусловного, но не само безусловное, а между тем, пытается выдавать свое созерцание за полное самосозерцание безусловного. Это чрезвычайно важная ошибка, изменяющая характер всех, по крайней мере, главнейших выводов диалектической системы.

Итак, анализ чистого мышления и чистого бытия ведет к заключению, что начало диалектической системы — несостоятельно, что оно не имеет того творческого значения, которое приписывает ему Гегель. Странность этого начала тем удивительнее, что Гегель в своем введении в «Энциклопедию философских наук» не заботится о доказательстве его верности. Вместо оправдания своего основного взгляда, Гегель в

¹ Encycl. §85.

своей системе критически обзореает взгляды других философских школ на отношение мысли к предмету. Показав их недостатки, с редким, впрочем, остроумием, Гегель приступает к изложению своей логики. Эти различные отношения мышления к предмету должны, говорит Гегель, служить ближайшим введением к тому значению, которое дано мышлению в самой системе¹. Но ошибочность взгляда других мыслителей еще не доказывает правильность диалектической системы. Вместо того чтобы доказать свой взгляд во введении, Гегель указывает на саму систему, как на его развитие и доказательство. Вся же система, говоря просто, доказывает только, что в жизни природы и нашего духа есть тот же самый внутренний склад, что и в понятии. Следует ли из этого, что чистое отвлеченное мышление производит и природу, и наш дух с его внутренним складом, что наше мышление — абсолютное, божественное мышление? Впоследствии некоторые ученики Гегеля (например, Мишеле) стали утверждать, что чистое мышление в его абсолютном значении не требует доказательств, их место должна занять уверенность или такое настроение ума, для которого непосредственно видна непреложность гегелевского начала. Но это означает, что лучше согласиться подвергнуться обвинению в произвольности своего взгляда, чем попытаться доказать исходное начало системы и обнаружить его несостоятельность.

Переходим к критическому анализу развития диалектической системы и обратим внимание сначала на форму развития или метод², только он, по мнению Гегеля, безусловно-истинен и выражает саму жизнь безусловного. Потом рассмотрим приложение этого метода к содержанию диалектической системы.

Из системы Гегеля отчасти видно главное свойство его диалектического метода. Повторим теперь общую мысль этого метода, а потом объясним цель, которую он хотел достигнуть своим методом, а также степень его соответствия этой цели.

«Метод, — говорит Гегель, — есть абсолютное понятие, само себя познающее, имеющее себя же предметом своего познания, то есть, метод — понятие субъективное и объективное одновременно. В методе заключается та бесконечная сила, которой не противится и которой не проникается предмет познания, представляющийся внешним, сторонним и независимым от мышления. Поэтому метод — это душа и субстанция, и каждый предмет только в той мере бывает понят и познан в своей истине, в какой подчинился методу. Метод следует признать методом самого предмета, потому что его деятельность — это само понятие. В этом

1 См. в начале и в конце «Логики» Гегеля.

2 Там же.

предметном значении метода заключается истинный смысл его всеобщности. Различие между методом и понятием состоит в следующем: понятие, рассматриваемое само по себе, как нечто предметное (*für-sich*), имеет свойство непосредственности, а рефлекс, или то понятие, предметом которого есть первое понятие, находится в нашем знании, а метод — это само знание, для которого понятие есть не только предмет, но и его собственное, субъективное произведение, деятельность (*thun*) понимания или познания. В деятельности познания метод представляется только орудием (*werkzeug*), с помощью которого субъективная сторона относится к предмету. В этом представлении о методе субъект составляет одну сторону, а предмет — другую. Посредством метода субъект соединяется только с предметом, но не с самим собою. Крайние пределы (*extreme*) остаются еще различными, потому что субъект, метод и предмет (*object*) не сознаны (*nichtgesetzt*) как тождественное понятие, а потому и умозаключение, или отношение познания к предмету, остается только формальным. Первая посылка, в которой субъект относит к себе форму, как свой метод, есть непосредственное определение, не имеющее связи с предметом и устанавливающееся без отношения к нему, а потому, нам кажется, что различные формальные приемы, как-то: определение, разделение и тому подобное, только находятся нами, как готовые (*vorgefundene*) в субъекте. Но в истинном познании метод составляет полноту не только известных формальных приемов, но полноту и определенность (*an-und-für-sich-Bestimmtseyn*) самого понятия (как предмета). Метод потому только и составляет середину, что имеет не только формальное, но и предметное значение, так что искомый предмет в результате умозаключения получает с помощью него не только внешнюю определенность, но и возводится к тождеству с субъективным понятием. Таким образом, метод состоит в определенном составе членов самого понятия и во взаимном их отношении»¹.

Отсюда происходят три момента в методе: абстрактный, или рассудочный, диалектический, или отрицательно-умственный, и спекулятивный, или положительно-умственный. Первый момент состоит в удерживании непосредственных, определенных понятий (*bestimmtheiten*), второй — в отрицании одного другим, но как в отрицании одного другим две стороны противоречия не исчезают, но одна переходит в другую, потому что одна заключает в себе другую, то третий момент есть не что иное, как обнаружение их конкретного, живого единства, состоящего именно в этом движении с помощью противоречия и отрицания. Началом этого тройственного движения метода служит нечто непосредственное, не заимствованное, впрочем, из чувствен-

1 См. *Wissensch. d. Logik, die Methode. Encyclop. §79.*

ного наблюдения, но принадлежащее к области мышления. Ему свойственно быть чем-то простым и всеобщим. В конечном, ограниченном познании эта первоначальная, простая, мысленная всеобщность выражает, по-видимому, нечто противоположное бытию, но на самом деле она, как непосредственная, заключает в себе и бытие.

Так описывает Гегель свой абсолютный, диалектический метод. Что именно он имеет в виду, вводя этот новый, до него неизвестный метод, в область философского знания? Достигает ли он своей цели?

Диалектический метод Гегеля, говоря как можно проще, основывается на том же самом понятии, что и его взгляд на философию, а именно — что философия не что иное, как процесс полного самопонимания безусловного (духа) в нашей мысли. Прежние мыслители (за исключением мистиков) ограничивались только рефлексивным взглядом на отношение мышления к предмету, и оттого одна сторона была вне другой, а затем и в безусловном, как предмете философских исследований, всегда оставалось нечто недоступное мысли, от чего невозможной становилась философия, как наука в полном смысле слова. Гегель хотел преодолеть этот предел и доказать, что наш рефлексивный, разделяющий одно от другого взгляд, составляет только один момент философского познания, но что в нашем мышлении, на высшей степени его развития, есть как единое начало этого разделения, так и один всеобщий конец, в котором это разделение снимается и примиряется. Он как бы рассуждает: конечное или ограниченное, как в нашей мысли, так и предметном мире, не отрицает бесконечного и не делает его недоступным, хотя нам кажется, что от ограниченного нет никакого перехода к бесконечному, потому что бесконечное, или безусловное, полагает и осуществляет себя не иначе, как в этих самых предметных и мысленных, или рассудочных, ограничениях, примиряемых в чистом, спекулятивном мышлении, как совершеннейшей форме безусловного. Отсюда само собою вышло и его понятие о методе, как познавательном самоосуществлении безусловного и о трех ступенях этого самоосуществления — рассудочной, в которой нечто общее полагается, диалектической, в которой это общее переходит во взаимно отрицающие себя ограниченные проявления мысли и бытия, и спекулятивной, или умственной, — постепенно примиряющей их одно за другим. На основании предыдущего можно также понять, почему Гегель полагал, что его абсолютный диалектический метод поглощает в себе оба метода — аналитический и синтетический. Диалектический метод, по его мнению, совмещает в себе аналитический элемент, потому что мышление, пользуясь абсолютным диалектическим методом, ограничивает свою деятельность только вниманием к движению положенного в основании общего, непосредственного начала. Но в нем есть и синтетический элемент,

потому что в движении этого начала нет ничего больше, кроме движения самого же мышления или понятия.

Если бы можно было доказать этот взгляд Гегеля, то диалектический метод составил бы одно из величайших приобретений философии, он ставил бы нас в само средоточие жизни, но дело в том, что он не имеет такого значения, какое приписывал ему Гегель. Чем мы докажем, что, во-первых, наше рефлексивное мышление и познание — только момент самопознания искомого безусловного. Во-вторых, что еще важнее, что, несмотря на ограниченность постоянно сопровождающую наше мышление и знание, только в его среде заключается самознание безусловного или первосубъекта, проходящего сквозь все отрицания о внутреннем и внешнем мире. Что только этими отрицаниями и их примирением безусловное определяется и осуществляется. Пока это не будет доказано, пока с нашим мышлением, на всех степенях его развития, неразлучно сознание предела, до тех пор и абсолютный диалектический метод не может иметь безусловного значения. Он применяется только там, где мы не выступаем из круга нашего феноменологического сознания, или в описании исторического развития человеческой жизни в определенных границах. Но когда мы выступаем за эти пределы и диалектическим методом пытаемся исчерпать само безусловное, внутренние основы нашей жизни и весь ход истории, то не сможем избежать крайних заблуждений.

Преувеличенное значение метода Гегеля обнаруживается и внутренним его противоречием. Он имеет в виду одно, а выполняет другое, не соответствующее его идее, имеет в виду действительное построение мира, а останавливается на построении мысленном, которое не имеет зиждательной силы и не дает Вселенной законов. Если же мы скажем, что есть другая действительность, в которой форма и содержание, мысль и факт составляют одно деятельное начало, то эта действительность, в безусловном значении, не исчерпывается нашим знанием. Она может быть предметом нашей веры, идеального созерцания, даже глубочайшего сознательного убеждения, но мы только возвышаемся к ней и определяем ее приблизительно, на основании предварительных исследований внешней и внутренней жизни, природы и духа, и никогда не можем стать в таком владычественном средоточии, откуда можно было бы созерцать все ее диалектическое развитие.

С несбыточностью абсолютного понятия, из которого можно было бы развить субъективное понятие предмета, иное значение получают и моменты диалектического метода. Этих моментов три: отвлеченный или рассудочный, отрицательно-умственный и положительно-умственный или спекулятивный. Все три момента, по Гегелю, образуют один процесс саморазвивающегося и постоянно-цельного понятия или

жизни абсолютного духа. Но откуда происходит первый момент — отвлеченный или рассудочный? Его сущность состоит в том, что рассудок воспринимает и удерживает все предметы в их определенном различии. Откуда же произошло это различие, когда мы вправе ожидать, в силу абсолютной отрицательности, как закона диалектической методы, указания, каким образом происходит эта определенная установка готовых, разграниченных предметов понимания? Не обнаруживает ли диалектическая система тотчас, первой ступенью своего метода, что для нее неуловим момент происхождения определенных, отдельных друг от друга предметов познания, что ей нужен готовый, данный субъект, за диалектическим развитием которого можно было бы следить. Второй момент диалектического метода состоит в том, что предыдущие отвлеченные определения взаимно себя отрицают и переходят друг в друга, как в свою противоположность. И в этом моменте метода есть важная погрешность, изменяющая цели диалектического метода. Первый момент, как мы видели, только отвлеченный; ему предшествует и наблюдающий субъект, и предметы наблюдения. Можно ли посредством одного отрицания предыдущего отвлеченного момента произвести всю действительную разнородность предметов или ступеней бытия? Есть во взаимных отношениях вещей такие, в которых одна сторона составляет полярную противоположность другой, например, бытие и небытие, свет и тьма. Одна сторона в них настолько полагает, насколько другая отрицает. Предположим, что здесь возможен отвлеченный переход от одной противоположности к другой. Но есть и другого рода отношения между предметами, когда каждая из двух сторон заключает в себе нечто положительное, чего нельзя вывести посредством отрицания одной из них. Таково, например, отношение минерального царства к растительному, растительного — к животному и так далее. Каким же образом, на самом деле, отвлеченное отрицание одного другим может заменить собою положительное отношение предметов? С несостоятельностью первых двух моментов неразрывно связана недостаточность третьего момента для объяснения безусловного единства всего существующего. Как предыдущее отрицание только отвлеченное, которое не объясняет положительного отношения между предметами, то отрицание отрицания и его следствие — спекулятивный момент — выражают только отвлеченное единство мышления с самим собою, но неположительное начало гармонии действительных предметов с мышлением.

Недостатки абсолютного диалектического метода подтверждаются целым развитием системы, которое можно понять, вникнув во взаимное отношение, по крайней мере, некоторых главных ее частей.

Система Гегеля состоит из трех главных частей: логики, философии природы и философии духа. По первоначальному плану, этим трем ча-

стям диалектической системы должна была предшествовать феноменология духа, которую потом Гегель внес в саму систему, в состав учения о субъективном духе. В том и другом случае — будем ли мы рассматривать феноменологию духа, как первую вступительную часть всей системы, или как часть философии субъективного духа — выйдут следствия, неблагоприятные для системы Гегеля.

Хотя Гегель и отклоняет от феноменологии духа то значение, что она подготавливает эмпирическое сознание человека к научному пониманию всего бытия, однако, судя по его словам, феноменология — это подготовка к науке всеобщего индивидуума, что возможно только посредством развития человеческого сознания. Если так, то феноменология превращается в результат, в саму систему философии, поглощая ее, потому что предмет системы Гегеля, как и феноменологии духа, есть тот же субъект или мировой дух, которому свойственно, по Гегелю, движение самоположения и примирение своего инобытия с собою. Ненамеренное смешение по содержанию феноменологии духа с самой системой происходит оттого, что Гегель не отделяет развития человеческого сознания от жизни самого Бога, а начал человеческого сознания — от самих предметов познания. В постепенном возвышении чувственного сознания человека к разумному, в постепенном понимании высших законов, на которых утверждается жизнь его и мира, Гегель видит откровение Бога не человеческому сознанию, но в человеческом сознании себе самому. Его откровение происходит будто бы так, что безусловное существо находит себя в том самом содержании, которое в сознании человека представлялось не тождественным с идеей Бога и чуждым его безусловному существу. На чем же утверждает мысль о таком отношении безусловного существа к себе самому в сознании человека? На том же сознании человека, в котором безусловное существо находит средство для соединения себя с самим собою или, иначе, как жизнь безусловного есть процесс развития человеческого сознания, то это самое сознание должно быть мировым духом и абсолютным субъектом. Итак, снова выходит явный круг в умозаключении: предполагается, что бытие мирового духа, к познанию которого должна вести феноменология духа, уже известно, и в таком случае не система утверждается на феноменологии духа, а наоборот — феноменология на системе¹. Между тем, феноменология духа, по своему назначению, должна еще выработать основания будущей системе. Смешивая, таким образом, наше сознание с божественным, Гегель не доказывает своей феноменологией той точки зрения, на которую он пытался поставить науку или философию. Для того, чтобы можно было окончательно

¹ Так стал потом смотреть на феноменологию духа сам Гегель, внося ее в свою систему философии.

утвердить мысль феноменологии, нужно доказать действительность мирового духа, как полное присутствие безусловного субъекта только в совокупности человеческих индивидуумов. Но феноменология этого не доказывает, а только предполагает. Этот дух в феноменологии Гегеля остается отвлеченным, родовым представлением. Странное его понятие о мировом духе, живущем только в явлениях нашей внутренней деятельности — в вере, просвещении и знании, произошло от смешения наших представлений о предметах с самими предметами. Говоря о постепенном преобразовании эмпирического сознания в разумное, Гегель понимает под этим преобразованием перемену не представлений, но самих сущностей вещей в понятия. Таким образом, из различных видов нашего сознания о безусловном у него вышли разные виды самого бытия этого безусловного.

Но предположим, что феноменология духа не составляет вступительной части философии, и станем рассматривать диалектическую систему только в главных ее частях.

В конце своего введения в систему философии Гегель говорит, что о философии нельзя составить предварительного понятия, потому что идея (то есть, содержание философии) раскрывается только целой наукой. На этом основании разделение философии оправдывается не во введении, а внутри системы. Во введении то и другое есть нечто предвзятое, то есть, пока ни на чем не основанное. Так как в развитии диалектической системы оказывается, что идея есть не что иное, как тождественное с собою мышление, которое достигает тождества не иначе, как противопоставляя себя себе самому, с той целью, чтобы в самом инобытии и посредством инобытия всегда оставаться при себе, то и вся философия, как система саморазвивающейся идеи, разделяется на три части: логику, философию природы и философию духа. Нам уже известно это разделение. На чем оно основывается?

Философия, по Гегелю, есть движение идеи сначала из себя, а потом к себе самой. Но чтобы можно было отсылать доказательство подобного понятия о философии к самому развитию в ней идеи, нужно, чтобы тот процесс развития нашего мышления, который наступит в системе, был процессом всего мира, всего, что существует на земле и на небе. Чтобы деятельность нашего мышления была реальным актом бытия, нужно, чтобы мышление, мысля о природе, полагало всю ее вещественную полноту и, сознавая каждое мгновение опору ее бытия в своем всемогуществе, понимало и созерцало себя абсолютным духом. Только при таком условии не было бы нужды доказывать, что все истинно-сущее содержится в этом движении идеи, потому что тогда развитие идеи было бы одновременно развитием действительности, как предмета доказывания. Но наше мышление совсем не имеет такого могущества. Ге-

гель смешивает внутреннее тождество мышления, тождество его формы и мыслимого в нем предмета с тождеством мысли и действительного, окружающего нас мира. От этого смешения происходит неосновательность в способе разделения системы философии и смешенность ее частей — неосновательность, потому что мышление не выводит из себя инобытия, и дух не есть следствие познания гармонии между мышлением и инобытием, а смешенность — потому что, признавая мышление за творческую силу, Гегель вносит в логику то, что познано другим путем, из области природы и духа. Таким образом, все части философии превращаются в одну логику.

Логика, по Гегелю, — это наука о чистой идее, то есть, в отвлеченном элементе мышления. Из этого определения видно, что данная часть философии существенно отличается у Гегеля от обыкновенной, формальной логики. Обычно логика излагает законы и формы (*bestimmungen*) мышления, а по Гегелю, мышление составляет только одну из стихий — общую, в которой идея принимает логический характер. Идея — это не формальное мышление, а мышление, как саморазвитая целостность своих собственных определений и законов, которые оно само себе дает, а не находит и не получает их в себе, как данные. Логическая идея, говорит Гегель, есть единство субъективной и объективной идеи, она понятие идеи, для которого идея, как идея, служит таким предметом, в который входят все определения, пройденные в логике. В этом единстве заключается вся безусловная истина, сама себя мыслящая идея, но только мыслящая или логическая. На этом основании, состав логической идеи открывается не посредством отделения форм мышления от предмета, но таким ее движением, в котором сами собою происходят существенные законы и формы, как мышления, так и содержания. Ступени этого движения заключаются в самой природе понятия, а понятие — это абсолютная субстанция, которая в постоянных переходах по разным отдельным и самостоятельным видам действительности сохраняет свою свободу в отношении к ним, как и свое тождество, выступающее за их¹ пределы. Итак, чтобы в результате идея проникла собою предмет и превратила его в свою форму, нужно, чтобы в мышлении с самого начала было нечто непосредственное и неопределенное, сбрасывающее с себя покров непосредственности и неопределенности, постепенно превращающееся в орган самого понятия. Когда раскрывается понятие в его непосредственном виде или форме бытия, то происходит первая часть логики, предмет которой — понятие в себе или бытие. Здесь в переходах одного определения в другое незаметно единства понятия, или, иначе, движение предмета в формах бытия еще

¹ *Enycl.* 1840, §88.

не переходит в движение самопонимания мыслящего начала. Когда же рассматривается бытие существующим при посредстве чего-то другого (или, по Гегелю, когда непосредственное бытие через отрицание себя самого становится посредством (vermittelung) себя с собою и отношением к себе), тогда происходит сущность — предмет второй части логики. Наконец, когда обе стороны сущности обнаруживают свое тождество в третьем, высшем звене, поглощающем их, или в самопонимании, тогда происходит понятие, сознавшее себя таким, — предмет третьей части логики. Первой логической ступени свойственен переход одного в другое, второй — явление одного в другом, третьей — развитие, в котором каждая часть высказывает целое понятие, но более или менее своеобразно и односторонне — до появления полной логической идеи.

На основании этого понятия о логике, как о саморазвивающейся идее, со всеми субъективными и объективными определениями, которые она сама себе дает, следовало бы ожидать, что наше отвлеченное мышление, не предполагая ничего данного, само из себя произведет все формы и ступени бытия, хотя бы на первый раз только в мысленном виде, между тем, на деле совсем не так.

Логика начинается чистым бытием, которое по внутренней диалектике переходит у Гегеля в ничто, а затем из полярной противоположности этих двух отвлеченных деятелей и их соединения происходят все дальнейшие, в восхищенном порядке, логические определения. Не станем распространяться о том, что чистое бытие, как и чистое мышление, не могут из себя ничего произвести, потому что то и другое — это плод отвлечения, который предполагает мыслящий субъект. Творческое стремление гегелевского чистого бытия к разным определениям можно сравнить с человеком, упавшим с какой-нибудь горы, и потом доказывающим, что это падение было следствием его свободного стремления сверху вниз. Мы всходим на вершину отвлеченной всеобщности, но, не имея возможности удержаться на ней, как бы скользим, и снова устремляемся туда же, откуда взошли — к чему-то определенному. По причине незаметности этих моментов сознания и легкости перехода от одного к другому, нам кажется, что отвлеченная всеобщность сама собою движется к определениям, начиная собою действительный ряд всего определенного, хотя на самом деле, за этой отвлеченной всеобщностью кроется конкретный субъект, ей предшествующий. Между тем, Гегелю нужно было найти в этом отвлеченном бытии какое-нибудь двойство, без чего невозможно было бы дальнейшее движение, и вот он утверждает, что отвлеченное бытие — то же, что ничто, стало быть, бытие переходит в ничто, а ничто — в бытие, а взаимным их переходом одного в другое образуется происхождение или становление (werden) и все дальнейшие понятия.

Не нужно много ума, чтобы видеть сбивчивость и этого вывода. Если бытие, как начало, есть безразличное единство всех определений, и как зародыш может вывести их из себя, то оно не одно и то же с ничтожеством, полным отрицанием всего определенного, или, если оно сходно с ничтожеством, то тогда нет нужды в движении от одного к другому, вся разница между ними только в названии. А если нет движения, то нет и становления. Оно происходит в мышлении вследствие колебания между отвлеченным бытием и определенным его состоянием, но в основании колебания находится мыслящий субъект, или какой бы то ни было предмет, как постоянное условие, предшествующее нашему отвлечению.

В становлении Гегель различает неопределенное бытие, которое должно сделаться чем-то, определенное бытие, которого еще нет, но которое должно явиться, и отрицание первого, как переход к этому определенному бытию, чтобы оно действительно было тем, чем должно быть. Так, например, семя — это бытие, которое может сделаться листом, стволом и так далее. Лист — это определенное бытие, которое еще только будет, а чтобы лист действительно произошел, должно уничтожиться бытие семени, но только по форме, а не по субстанции, которая постоянно остается. Но, спрашивается, откуда взялась субстанция? Ведь мышление ее не производит. В нашем существе мышление и даже целое сознание не выражает всей души. Второй фактор становления есть не ничто, а нечто определенное, а у Гегеля — ничто, которым движение не устанавливается, а прекращается.

Вся логика Гегеля — только повторение этого общего недостатка в самом ее начале. Только в последней части, где говорится о понятии, этот недостаток гораздо очевиднее и резче, нежели в двух первых. Это подтвердится само собою, когда вникнем в начало и продолжение развития, свойственного понятию. В нем три ступени — субъективное понятие, предмет и идея.

Учение о сущности заканчивается абсолютным взаимодействием, в силу которого что-либо одно определенное есть одновременно другое. Так, например, субстанция — это одновременно видоизменение, каждая причина — это действие, каждое звено в цепи всего существующего обуславливается чем-нибудь другим, условливая собою что-нибудь другое. Таким взаимодействием всего с самим собою вскрывается и полагается истинный смысл необходимости. «Узел (band) необходимости — это тождество таких предметов, которые имеют значение самостоятельных, хотя, между тем, их самостоятельность должна быть необходимостью, то есть, быть не самостоятельной, но определяемой извне. Поэтому процесс субстанции во взаимодейственном отношении, как последней категории сущности, показывает, что самостоятельность — это только

бесконечно-отрицательное отношение сущности (или бытия, тождества)¹ к себе самой, или что самостоятельность действительных предметов есть то же самое, что их тождество»². Такой смысл (*die Wahrheit*) необходимости есть уже свобода понятия, потому что свобода понятия — это самостоятельность, распадающаяся на многие самостоятельности, но и в расторжении тождественная с собою. Понятие — это могущество необходимости и субъективной свободы. Оно, как всеобщее, внутренне разветвляется (*dirimirt sich*) на особенности и, обособляясь, переходит в непосредственность неделимого бытия. Но переходом в неделимость оно не теряет своего единства. Каждая неделимость есть всеобщность с известной особенностью в непосредственном виде. Все эти три момента составляют одно понятие»³. Таков диалектический переход, по Гегелю, от необходимости к свободе и от сущности — к понятию.

Рассмотрим тот и другой порознь — для большей ясности.

Результат развития сущности, по диалектической системе, это взаимодействие, в котором каждая из обеих сторон сущности заключает в себе оба отношения — отношение к себе и к чему-то другому. Таким образом, то, что прежде, в сущности, казалось переходом в другое — в явление, во взаимодействии, по мнению Гегеля, обнаруживается тождественным с отношением к себе. Различие между определяющим и определяемым исчезает, в определяющем есть то же, что и в определяемом. Из этого взаимодействия должна произойти сама собою свобода (понятия). Какая же новая черта должна присоединиться к существенному свойству взаимодействия для происхождения свободы? Самоопределение. В безразличном хаосе тождества всех проявлений должен появиться самодвижный живой пункт деятельности, сам себя определяющий и сознающий свое единство в чем-то другом, и отличающий себя от него (*punctum saliens*). Спрашивается теперь: есть ли в понятии взаимодействия хотя бы малейшая возможность для перехода к такому новому определению — к свободе? Не заключает ли в себе явного противоречия попытка Гегеля показать имманентное развитие свободы из одного безличного движения сущности? Свобода — это самоопределение, а во взаимодействии — последней ступени сущности — ничто само себя не определяет, а все определяется друг другом. Где же возьмется самоопределение там, где все подвержено взаимному влиянию. Свобода — это самоопределение, а по смыслу диалектической системы, она — результат предыдущего движения чистого мышления. Каким же обра-

1 Гегель старается примирить все противоположности без субъекта. В этом недостаток его системы и одновременно причина темноты языка.

2 Enc. §157.

3 Enc. §158-159

зом свобода может произойти из диалектического движения мышления, когда она сама — условие мышления? Итак, о переходе от сущности к свободе можно сказать одно из двух: если Гегель имеет в виду истинную свободу, то в переходе к ней нить последовательности прерывается. Если эта нить удержана, то свобода, о которой говорит логика Гегеля, есть не свобода, а та же необходимость. Но таково свойство перепутанной диалектики Гегеля, что в ней не хватает ни последовательного перехода, ни истинного понятия свободы. Имея в виду свободу, а не необходимость (что показывает само название) Гегель делает скачок, а желая вывести из предыдущих ступеней мышления свободу Гегель находит не свободу, но ту же необходимость, что и прежде.

На самом деле, что такое свобода, происходящая из необходимого развития сущности?

«Переход от необходимости к свободе, — говорит Гегель, — есть самый трудный, потому что субстанциальная, самостоятельная действительность (о которой речь была в учении о сущности) должна быть мыслима только в переходе в другую, подобную ей действительность, в тождестве с нею. Понятие — также нечто трудное, потому что оно и есть это самое тождество». Понятие — это абсолютная субстанция, которая, во всех своих переходах сквозь эти действительности, остается свободным и превышающим их тождеством с собою, а эти действительности, хотя и непроницаемы друг для друга, но (все вместе) определяются абсолютным, открывающимся в них. Единственная их свобода состоит в принятии необходимости и судьбы. «Мышление же необходимости, — продолжает Гегель, — есть разрешение этой трудности подчинения судьбе, потому что мышление сходится само с собою, познавая действительность, соединенную узами необходимости»¹. Итак, что же такое свобода, возникающая из развития сущности?

В абсолютном свободе — это необходимое развитие от непосредственного или бессознательного к посредственному, сознательному выполнению логической необходимости, а в человеке это — подчинение необходимости и судьбе. Такая свобода, не говоря уже о невозможности ее происхождения из сущности, ничем не отличается от судьбы древних греков, которой подчинены были боги и люди. Одно понимание необходимости еще далеко от свободы и не исчерпывает ее, потому что свобода означает не одну мысленную ткань бытия, но живой пульс, внутреннее желание необходимого. Причина превратного понятия Гегеля о свободе заключается в той основной ошибке, что диалектическая система признает первым, непосредственным началом отвлеченное, чистое мышление, и из него выводит то, что на самом деле предполагает

¹ Encycl. §159.

ся мышлением, что возможно только в первосубъекте, недостижимом никакому развитию мира.

Также неоснователен переход от сущности к понятию, станем ли мы понимать его в субъективном или абсолютном смысле.

Под понятием в диалектической системе понимается само абсолютное¹. Как понятие, оно есть всеобщность, само себя развивающее в особенностях, посредством которых оно получает определенную единичность. На основании тройственности состава понятия, его процесс состоит не в переходе из одного определения (*bestimmung*) в другое и не в отражении от другого, но в развитии, разложении трех составных его сторон (*moment*), каждая из которых есть такая же целость понятия. Первая ступень, непосредственно следующая за сущностью, есть субъективное понятие (то есть, формы нашего мышления), вторая — предмет, третья — идея². Вытекает ли это понятие в субъективном смысле из предыдущей категории сущности?

Последняя ступень в развитии сущности — это действительность, заканчивающаяся взаимодействием, в котором каждый самостоятельный предмет как действует, так и принимает действие. На основании этой перемены в ролях каждого самостоятельного предмета, Гегель выводит положение, что самостоятельность — это бесконечное, отрицательное отношение сущности к себе самой, потому что она есть тождество всего самостоятельного. На основании этого последнего понятия о развившейся сущности можно сказать только то, что действительно есть, что она всегда одна — и в отвлеченном тождественном начале, и в особом ее проявлении, и, наконец, в каждом единичном предмете, но нет никакого основания считать эту действительность понятием. Между тем, Гегель считает ее за понятие вообще, различая в нем на первой ступени его развития субъективную сторону. До сих пор логика диалектической системы, верная своему метафизическому значению, описывала формы бытия. Откуда же и каким образом могло взяться субъективное понятие, когда по самому началу всей диалектической системы и ее логики, чистое мышление — это то же бытие, не имеющее нужды ни в субъективном понятии, ни в справке с ним. Субъективный процесс мышления только тогда мог иметь место в системе, когда мы отделяли бы приемы нашего мышления от содержания, но диалектическая система не принимает этого разделения. Причем субъективное понятие неразлучно с самим мыслящим субъектом. Говоря о таком понятии, диалектическая логика предполагает, что этот субъект есть, а между тем, в этой логике

¹ То есть, как бы само себе постоянное и во всем равное, само себя определяющее Енс., §160.5.316.

² Енс. §160.

чистого мышления не может быть никакого субъекта, потому что в субъекте предполагается цельный, конкретный дух, а не одно чистое мышление. Гегель смешал безусловное с нашим мыслительным управлением, оттого и возвращается снова к тому, чего нельзя избежать, и что в начале системы должно было занять отдельное место. Фактическим доказательством погрешности в переходе от сущности к понятию может быть то, что, выбросив учение о субъективном понятии, мы не нарушим связи между учением о действительности вообще и о предмете (второй ступени понятия). Предмет есть такое же единство различий, как действительность и субъективное понятие. В последовательном развитии логики от субъективного понятия к предмету, нет никакого повышения, оно происходит только от примеси постороннего элемента к метафизическому содержанию логики, — явный признак, что субъективное понятие — это только неправильный нарост в целом организме логики Гегеля.

Но скажут, что Гегель имел в виду метафизическое значение логических форм, а именно — понятия, суждения, умозаключения. Но в таком случае им не следовало придавать субъективного значения и перечислять несовершенные формы понятий, суждений и умозаключений, уместные только в субъективной, формальной логике, далекой от безусловного содержания, и неуместных в абсолютном мышлении. Упоминать о субъективном понятии, которое возможно только в нашем мыслящем субъекте, значит вносить факт сознания в метафизику.

Невозможность удержать эти логические формы в чисто метафизическом значении, обнаружившаяся в учении о субъективном понятии, указывает на более важные недостатки в логике Гегеля, если даже мы будем рассматривать их в метафизическом смысле. Крайне странно представлять себе понятие — определенную родовую мысль — чем-то личным, со способностью распадаться на свои отличия. Если это представление понятия не поэтический вымысел, то оно должно предполагать мыслящее существо, в котором понятие содержится в возможности, и которое дает ему действительность. Без этого понятие, само себя мыслящее, распадающееся на моменты и соединяющееся с собою в умозаключении, останется в этом смысле только словом без значения. Еще нелепее представлять себе это понятие абсолютным, разветвляющимся в частях Вселенной, как в своих моментах, в них и через них соединяющимся с собою. Здесь предполагается уже не только субъективное, но какое-то безусловное и одновременно личное мышление с творческим могуществом. Оно предполагает верховный первосубъект. В дальнейшем развитии своей системы Гегель описывает это понятие возвышенными чертами лица и абсолютного духа, но эти черты совершенно чужды началам диалектической системы. Вот что говорит об

этом предмете — и вполне справедливо — один из последователей Гегеля: «Дух по своему существу есть субъект при себе сущий. Между тем, в логической идее категории составляют нечто только нейтральное — ни субъект, ни предмет»¹.

Ошибочен и переход от субъективного понятия к предмету. Понятие неразлучно с предметом, к которому оно относится, но неразлучность одного с другим не значит, что предмет — это плод развившегося понятия, о котором говорит Гегель. Как бы мы ни рассматривали наше понимание, его деятельность всегда предполагает предмет и действует только посредством рефлекса, а потому ни одна из двух сторон понимания не может быть причиной другой. Напротив, обе предполагают основание своего единства гораздо выше. Да и можно ли Гегелю говорить о предмете, как о чем-то отдельном, отличном от субъективного понятия, когда вся логика диалектической системы имеет объективное значение, когда все развитие чистого мышления, по учению Гегеля, есть вечно-сущая действительность? И что в ней первое, что второе? Сначала из объективных категорий бытия и сущности происходит субъективное понятие, а иной раз, из субъективного понятия, — предмет. То, что диалектическая система выдает нам за вывод — не больше, чем аналогия, гармония основных форм предмета или его склада в механизме, химизме и телеологии с последовательностью в складе нашего понимания или понятия. Предположим, что эта аналогия показана с большим остроумием, но находить аналогиию между понятием и предметом далеко не то, что произвести предмет или показать необходимость его происхождения из понятия. Указание аналогии показывает, что мы сначала изучали готовый, данный предмет и, вследствие изучения, нашли гармонию между ним и нашим пониманием, но логическая причина этой гармонии совсем не то, что ее метафизическая причина.

Третью и последнюю ступень понятия составляет идея. Идея — это единство субъективного понятия и предмета. Путь к этому единству идеи образует телеология — последняя ступень в развитии предмета. Чтобы понять этот путь, начнем с высшего. В предмете повторяется то же стремление к единству в своем складе всеобщего, особенного и единичного, что и в субъективном понятии, но недостижимость этой цели заставляет его перейти в идею. В механизме — первой ступени предмета — все части находятся только во внешней связи. По причине внешнего ее направления, в нем не заметно ни расчленения, ни единства всеобщего, особенного и единичного. В химическом процессе различия появляются не во внешнем сочетании, но во взаимном внутреннем проникновении одного другим. Но и здесь единство понятия не достигает

¹ Rozenkranz.

бытия — для себя в различиях, полюсах двух тел, потому что в химизме выражением единства служит нечто третье, в отношении к двум различиям. В человеческой деятельности, совершающейся с сознанием цели понятия или известной цели, принимая предмет или материал и преобразуя, направляя его по своему виду и образу, выражает тем самым прежде сокрытое понятие, давая ему бытие в себе и для себя. Такое единство мы находим, например, во всех частях умственного произведения. Это и есть единство субъективного понятия и предмета, с которого начинается развитие идеи. Отношение цели к идее и способ перехода одного в другое Гегель объясняет так: «Цель имеет ограниченный характер, конечный, потому что при осуществлении материал, как средство ее осуществления, подводится под нее внешним образом. Но так как предмет есть то же понятие, только сокрытое (в себе), то значит, что цель, осуществляясь в нем, открывает только собственную внутренность предмета. Предмет — это покрывало, под которым скрывается понятие. Закрытость понятия в области конечных предметов служит причиной, по которой мы не можем видеть в них полного и истинного осуществления цели. Следовательно, выполнение бесконечной цели состоит только в уничтожении призрачного представления, будто она еще не выполнена. Верховное благо вечно осуществляется в мире, и результат (постепенного осуществления) тот, что оно уже осуществлено в себе и для себя, но не ждет еще нас для своего осуществления. В этом самообольщении (то есть, будто верховная цель еще не осуществлена) мы живем, — и оно-то есть движительное начало всех интересов мира, всякого стремления и деятельности. Идея в своем процессе сама производит для себя это самообольщение, противопоставляя себе нечто другое. Ее дело состоит в том, чтобы уничтожить этот обман»¹. Что же такое идея в выполнении или после выполнения? Идея, говорит Гегель, есть истина в себе и для себя, абсолютное единство понятия и предмета. Ее идеальное содержание — это понятие с его членосоставом (*bestimmungen*), а наблюдаемое опытом, реальное ее содержание — это то определенное выражение (*darstellung*), которое она дает себе в форме внешнего бытия. Этот образ (*gestalt*) хранится в ее содержании, в ее собственном могуществе. Безусловное есть идея. Это определение безусловного безусловно, подобно самой идее (то есть, потому, как полагает Гегель, что это определение дает себе сама идея в чистом, отрешенном от всего мышления, а не мыслящий субъект привносит его к ней от себя). Идея только одна и всеобща. Она сама судит о себе, и своим суждением (*urtheilend*) разделяет себя на систему определенных идей, вникающих в нее, как в свою истину. На основании этого своего суждения,

¹ Enc. §212, und Zusatz.

идея есть субстанция, субъект, дух¹. По причине двойственного движения в ее процессе, как понятия, выражающегося в субъекте и предмете, идея — это вечное созерцание (*anschauen*) себя в другом². Таков переход от целесообразности к идее, таково понятие о ней Гегеля.

Подобно всем главным переходам, этот вывод идеи подвержен существенному недостатку: в нем производится гораздо больше, чем позволяет содержание предыдущей ступени. Нельзя предположить, чтобы в постепенном осуществлении понятия деятельностью, сообразной с целью, состояла сама осуществленная, безусловная идея, потому что идея, по понятию Гегеля, есть безусловное единство субъективного понятия и предмета. От постепенного осуществления целей в мире можно сделать вывод, что должна быть высшая среда, в которой мысль есть дело. Назовем эту высшую среду, как угодно — безусловным, верховным духом, божеством. Дело в том, что ее нельзя пугать с нашим познавательным возвышением к ней. Чтобы доказать действительность абсолютной идеи, присущей, по мнению Гегеля, нашему мышлению, нужно доказать, что наше рефлексивное мышление, ограничиваемое предметом, решительно освобождается, наконец, от этой рефлексивности и созерцает себя, как действительное средоточие мира, которое всему дает жизнь и бытие. Но это не доказано в логике Гегеля, да и не может быть доказано. И эта недоказанность подобного мыслительного в нас отправления служит лучшим доводом, что наше мышление не то же, что безусловное единство субъекта и предмета, что безусловная, вечно-сущая идея, что идея в этом смысле есть метафизический предмет. Неправда, что само стремление к ней есть признак ее присутствия в нашем духе. Без ее действительности мы не могли бы мыслить и познавать, однако, она существенна и действительна не в силу нашего мышления и познания. Она и предваряет, и превышает наше мышление. Наш дух имеет идею об этой идее, чувствует ее, гадает о ней, стремится к ней с перерывами, постепенно созерцает ее по частям, но не имеет отправления, по своей полноте совпадающего с нею.

Справедливость нашего суждения подтверждается собственными, двусмысленными словами Гегеля, в которых он, со свойственным ему остроумием, прикрывает логическую непоследовательность: «Выполнение, осуществление верховной цели (то есть, безусловная идея) состоит в уничтожении того самообольщения, будто она еще не осуществлена». Что это значит? То же самое, что утверждать, будто стоит сказать, что вещь не есть, и мы уже знаем, что она есть. По форме, конечно, не-А ведет к А, а содержание, предполагаемое в не-А, то есть, отрицани-

1 Encycl. §213.

2 Encycl. §214.

ем, неизвестно, оно известно только в то время, когда известно А, или безусловное положение. Иными словами, процесс целесообразности, судя по ходу логики Гегеля, должен был привести к такой ступени чистого мышления, на которой было бы уже полное единство понятия и предмета, а между тем, когда дело дошло до завершения логического процесса в идею, то задача изменилась: вместо положительного результата логика ограничивается только отрицательным. Вместо того чтобы выразить вечную, осуществленную идею, логика останавливается только на отрицании той мысли, что идея еще не выражена, как будто можно опровергнуть небытие небытия иначе, как самим положительным бытием. Какой же окончательный вывод мы должны сделать из этих слов Гегеля? То же самое, что отчасти мы высказали прежде, а именно — что логический процесс нашего мышления не есть само осуществление безусловной идеи, что познаваемость мира предполагается и в начале, и в конце безусловное, но что наше мышление о безусловном нельзя признать его завершением.

Тем не менее, безусловной, логической идее Гегеля можно приписать «вечное самосозерцание», которое принадлежит только верховной, божественной личности, а его логика совсем не созревает до этой личности. Она стремится опровергнуть самообольщение (illusion), будто цель мира не осуществлена, но точно ли полное, положительное осуществление идеи мира заключается в нашем логическом мышлении, или где-нибудь выше и дальше — неизвестно. Точно также нельзя приписать логической идее предиката «субъекта» и «вечного духа», потому что субъект и дух совсем не то, что логические формы. В этом-то бессилии чистого мышления — выразить безусловную идею — заключается причина, по которой Гегель не мог дать положительного содержания идее, а ограничил ее предыдущим рифмом метода, проведенным в целой логике. Неужели безусловная полнота жизни состоит только в сознании этого диалектического рифма? Не потому ли Гегель, в заключение логики, сознавая потребность представить, наконец, полное выражение абсолютной идеи и не имея возможности удовлетворить эту потребность, отделяется остроумной выходкой, что идея не заключает в себе ничего больше, кроме пройденного логического процесса¹. Больше ничего и нельзя было сказать, потому что где мы найдем в нашем ограниченном понимании одну такую всеобъемлющую мысль, которая бы втянула в себя весь мир, который предстал перед нами во всей необъятной полноте законов и сил?

¹ Heg. Werke. Berl. 1837, Log. Zus. к §236.

Вторая часть диалектической системы — философия природы. Не будем останавливаться на анализе этой части философии Гегеля и, ограничившись немногими примечаниями, перейдем к философии духа.

Первый недостаток философии природы состоит в самом отношении ее к логике, потому что после логики Гегеля философия природы уже не уместна. Почему, на самом деле, идея, которая свела все к единству с собою и содержит в себе вечную действительность, снова имеет нужду в расторжении и переходе в инобытие или природу? Для перехода от идеи к природе нет никакого закона, или, как выражается Шеллинг, нет категории¹.

Приписав в логике чистому мышлению больше надлежащего и встретившись потом лицом к лицу с природой, Гегель не смог избежать противоречий в собственной идее о силе мышления. Основное свойство природы — внешность, оттого в природе все определения или ступени понятия кажутся разъединенными и безразличными друг для друга. Будучи божественна в себе, она в действительности не соответствует понятию, ее явления и необходимы, и случайны, потому она представляет нам неразрешимое противоречие и бессилие². От бессилия природы происходит то, что она удерживает ступени (*bestimmungen*) понятия только отвлеченно, в общих чертах, а выполнение особенностей предоставляет внешнему, случайному влиянию. Это ее бессилие, по словам Гегеля, полагает границы философии, странно было бы требовать от понятия, чтобы оно понимало эти случайности, выводило их и строило. Таково общее понятие Гегеля о природе, но оно не гармонирует с его логической идеей. Идеей, как безусловным единством мышления и бытия, все определяется, все зиждется. Между тем, природа, в том виде, как она есть, не выражает в себе правильно стройной связи ступеней чистого понятия, а отступает от них. Откуда же произвести эти отступления? Неоткуда. Диалектическая система должна была признать их противоречием понятию, бессилием природы в выражении понятия. Предположим, что признав отступления природы от понятия противоречием ему, диалектическая система впадает в противоречие. На идее все основывается, идея все собою проникает, перед ней все прозрачно, а между тем, природа с ее явлениями — это неразрешимое для нее противоречие? Предположим, природа бессильна для выражения понятия, но бессилие природы не дает права отнимать у идеи ту силу, проникающую все бытие, которая приписана ей в самой системе. Что же значит это отступление Гегеля в философии природы от значения безусловной идеи? То же, что мы сказали уже прежде, что единство мысли и бытия в

¹ Vorred. z. Vict. Cous. üb. franz. und. deuts. Phie.

² Enc. §248, 250.

безусловном смысле нам недоступно, что сила присущего нашей мысли понятия не такова, чтобы оно могло признать природу не только за средство развития познания, но и за посредство, им самим предпосланное, им же самим произведенное до происхождения и развития нашего сознания.

Не это ли бессилие природы стало причиной, что в этой части философии Гегель отступает даже от своей трихотомии? Так, например, в физическом или механическом обособлении (*Physik d. besondern Individualität*), а также в химическом процессе он принимает не три, а четыре момента. Наконец, в угоду своему положению, что безусловное не превышает пределов нашего мышления, допускает предположения, ничем не доказанные, например, что Земля выше всех небесных светил, даже выше Солнца¹.

Третья и последняя часть диалектической системы — философия духа. Каково же учение Гегеля о происхождении существ и жизни духа? По смыслу философии Гегеля, дух происходит вследствие движения всеобщей или логической идеи к инобытию, а от инобытия — снова к всеобщности, к равенству с собою в инобытии, тогда как разграничение этих трех сторон составляет результат отвлечения. Таким образом, закладывая в основание всего мирозерцания чистое мышление, диалектическая система не могла сделать перехода от логической идеи к природе, а теперь не в состоянии вывести дух из природы.

Переход от природы к духу, говорит Гегель, совершается в смерти животного. Животное не соответствует понятию, всеобщности или роду, и это несоответствие обнаруживается его смертью, которой животное переходит в эту всеобщность и сливается с нею². Но слитием животного с всеобщностью несоответствие уничтожается только отвлеченно, потому что всеобщность или понятие не существует для животного, для его сознания. Поэтому нужно, чтобы понятие уничтожением непосредственного бытия животного достигло себя самого, чтобы то, что прежде было непосредственным, данным, превратилось в посредственное, или чтобы субъект и всеобщность составили одно целое. Это превращение бытия, по системе Гегеля, является в духе. В духе субъект или неделимое и всеобщность составляют целое. Противоположность между неделимым и понятием снимается не по форме, но самим делом — жизнью, свойственной духу³. Так объясняет Гегель происхождение духа. Но смерть, гибель животного в роде есть только отрицательное доказательство, что в природе идея не имеет еще свойственной себе формы суще-

1 *Encyc.* 1830. §251.

2 *Enc.* §375.

3 Там же §376.

ствования, или, говоря языком Гегеля, что идея в природе еще не существует в себе и для себя. Положительное понятие о бытии, в соответствующем ей духе, может произойти только в то время, когда заранее известно, что формула бытия идеи «в себе и для себя» — истинная. Чем же мы доказываем истинность этой формулы? Нашим собственным конкретным сознанием или духом, которому свойственно существовать в себе и для себя, прежде мысленного производства, начертанного Гегелем. Значит, одно отрицание животного индивидуума в смерти еще не включает в себе положения высшей, совершеннейшей ступени бытия или духа. Словом, диалектическая система впадает в круг, смешивая логическое основание своего построения с метафизическим, в ней мысленный процесс служит основанием появления духа за смертью животного. Между тем, сама формула («в себе и для себя»), по которой оно признает необходимость бытия духа, основана на действительном существовании духа нашего мыслящего начала и отсюда заимствована. От этого смешения происходят и все дальнейшие погрешности в целом построении философии духа — субъективного, объективного и абсолютного.

Дух проходит, по Гегелю, три ступени — субъективную, объективную и абсолютную. Философия субъективного духа также проходит три ступени развития: сначала субъективный дух существует только в себе непосредственно и постепенно пробуждается в телесном организме, овладевая им. Эта жизнь духа составляет предмет антропологии. Потом в субъективном духе пробуждается сознание, он начинает отличать себя от всего другого. Субъективный дух в этом посредственном бытии составляет предмет феноменологии духа. Наконец, дух определяет себя в себе самом и делается субъектом, это предмет психологии. И в этой части философии Гегеля отражается общая ошибка целой его системы. Признав понятие (или чистое мышление) за нечто саморазвивающееся, а так как это понятие предполагает в своем основании живой субъект, Гегель совершенно неправильно производит конкретный дух из процесса понятия. Отсюда происходят и частные виды этого общего противоречия.

Во-первых, цель всех трех частей субъективного духа состоит в том, чтобы показать происхождение и развитие духа из физического организма (из природы). Между тем, диалектическая система вместо того, чтобы указать это происхождение духа, ограничивается только описанием процесса или постепенности, в какой следуют одно за другим состояния субъективного духа. По значению безусловного мышления, заложенного в основание диалектической системы, следовало показать, как бессознательное бытие вещества превращается в сознание, а учение о субъективном духе ограничивается только объяснением положения,

что бессознательная масса организованного тела постепенно оживает-ся сознанием и достигает, наконец, полного развития душевных сил в готовом субъекте. Таким образом, основание гармонии или единства (по Гегелю) между духом и веществом осталось по-прежнему только предположением. Мы не отрицаем, что систематическое описание постепенного развития сознания в нашем существе имеет свое значение, но не следует думать, будто подобным описанием мы уже выразили творческую тайну нашей жизни. Так мы повторим ошибку Кондильяка, вообразившего, что можно объяснить происхождение высших способностей души простым, последовательным описанием их в статуе, которую, впрочем, он представлял себе воодушевленной. Также встречается некоторая несообразность в отношении между предметом феноменологии и психологии. Предмет феноменологии духа есть развитие сознания, а предмет психологии — душа с ее способностями, которые обнаруживаются уже после развития сознания. Между тем, как сознание раскрывается параллельно со способностями, или, правильнее, при развитии способностей и вместе с ними. Феноменология духа оканчивается разумом, в котором сознание признает существенные отправления предметов своими собственными, а потом уже раскрываются низшие способности души — способность представления, воображение, память и так далее, как будто на самом деле возможно развитие разумного сознания раньше развития низших способностей. Причем феноменология духа неправильно внесена в развитие диалектической системы, потому что история сознания предшествует систематическому мировоззрению мысли.

Наконец, и содержание психологии подвержено в диалектической системе такому же неправильному распределению. В особенности, эта неправильность заметна в учении о свободной воле. Утверждать, что свободную волю можно вывести из чистого мышления, признавшего сущность предметов своим собственным определением, значит, ничего не выводить, не делать ни одного шага из круга мышления, потому что оно остается только мышлением, признает ли оно определения или различные ступени предметов существующими, от него независимыми, или своими собственными¹. Свободная воля всегда сопутствует мышлению, а мышление — воле, но живое, основное их единство находится выше чистого мышления. Не потому ли диалектическая система, пытающаяся найти полное выражение безусловного в отпавлении нашего чистого мышления, не решает вопроса о гармонии между требованиями нашей разумной свободы и законами вещественной природы? Признав за существенную только одну сторону человеческого духа —

¹ Encycl. §443.

мышление, и упустив из виду вторую, не менее существенную — свободу воли, диалектическая система сводит все важнейшие вопросы человеческой жизни только к закону судьбы, фаталистической необходимости. К числу недостатков психологии Гегеля можно отнести и неправильное понятие о чувстве. Причина этого недостатка — невозможность совпадения в нас чистого мышления с безусловным, и необходимость допустить нечто данное, только воспринимаемое мышлением, забытое диалектической системой. Место чувства ни в теоретической, ни в практической стороне духа, оно имеет теоретическое и практическое отправления и лежит в основании обоих, но оно предшествует теоретической и практической деятельности, утверждаясь своими корнями выше и глубже чистого мышления, проповедуемого диалектической системой.

Вторая ступень философии духа — объективный дух, выражающийся в практической деятельности. Не будем думать, как именно Гегель переходит от субъективного духа к объективному. Достаточно рассмотреть содержание и взаимное отношение трех ступеней в развитии объективного духа: отвлеченного права, морали и нравственно-общественной жизни.

В критическом взгляде на психологию Гегеля мы уже видели, что он ограничивает сущность воли только чисто-теоретическим признанием внешних определений своими. Стеснив такими пределами понятие воли с целью, чтобы потом показать, что в самой свободной воле человека нет ничего более, кроме того, что можно вывести из чистого мышления, Гегель поневоле должен был допустить самые странные противоречия. Например, когда нужно было показать отношение погрешностей произвола и его незаконных побуждений к абсолютной идее, совпадающей с волей человека. Воля, сущность которой состоит в понимании, признающем все сущее своим, не может заключать в себе ничего противоположного своей сущности. Если так, то откуда же вывести такие направления воли, которые прямо нарушают ее свободу и нравственный закон? Откуда вывести частные отправления воли, которые никогда ее не удовлетворяют? Гегель поэтому и не выводит ни тех, ни других из своего понятия о воле. Он только утверждает, что воля отличается от особенностей, свойственных побуждению¹ и, отличая себя от них, становится субъективной или рефлектирующей волей. Что эта особенность побуждений существует (неизвестно почему?) для воли непосредственно, то есть, независимо от нее, но потом ею признается и составляет ее собственное определение, что, наконец, на этом основании воле свойственна способность выбора из многих побуждений. Но и без диалекти-

1 Enc. §476.

ческой системы известно, что в существовании человека есть многочисленные побуждения, соответствующие и не соответствующие характеру истинно-свободной воли. Между тем, дело не в том, что они есть, а в том — уместны ли они в воле, сознающей все своим собственным определением, как в чистой тождественности воли возможно нечто отличное, особенное, инозаконное? Этому вопросу диалектическая система не решает. Приняв чистое мышление за начало развития самого безусловного или всей системы знания и бытия, диалектическая система должна была воспринимать извне то, что не вытекает из чистого мышления и, таким образом, не могла показать уместности многих сторон в нашей нравственной природе. Между тем, с другой стороны, стараясь всю нравственную жизнь вывести из мышления, она впала только в противоречия. Обратим внимание на главные из них.

Так, в системе объективного духа Гегель говорит о свободе, преступлениях, вменении, хотя по духу диалектической системы в ней не может быть ничего подобного. Понятие, или идея, производит эти отклонения от всеобщего, признавая их делом свободы лица и вменяя их ему. Одно из двух: или свобода есть нечто непосредственно известное, а не результат саморазвития абсолютного мышления в нас, — и тогда возможно вменение, или, если она есть только момент в развитии идеи, то несообразно вменять лицу отклонения, вытекающие из самой идеи.

Еще более запутывается в противоречиях это мысленное развитие идеи в свободной деятельности человека, когда Гегель, признав сначала частные направления воли, увлекаемой безотчетными влечениями, делом самой же идеи, только спустившейся на степень рефлексии, утверждает, что это частное направление воли, как момент или звено в самоопределении идеи, может превратиться в положительно злое, что субъективная воля может признать себя абсолютной, противопоставив себя, как независимую и самостоятельную¹, общему нравственному порядку. Признать возможность такого отклонения частной воли от всеобщей, значит согласиться, что одно чистое мышление не может само из себя построить всей полноты бытия, как и найти в самом себе происхождение самостоятельности человеческой свободы. Чистая мысль должна бы проникнуть собою и это положительное, самостоятельное отклонение воли и найти в нем только свое произведение (момент). А между тем, она отказывается от приписанной ей силы и оставляет возможность отклонения чем-то необъяснимым и превышающим сферу понятия. Мы уже видели подобный недоступный предмет для саморазвивающейся идеи диалектической системы в случайностях явлений внешней природы.

¹ Rechtsphie §141, 146.

Из ложного понятия о свободе воли открывается ошибочность построения всей философии объективного духа. Если свобода не может быть предметом вывода из чистого мышления, то нельзя считать ступеней нравоучительной философии ступенями происхождения той самой свободы, без которой невозможны ни право, ни мораль, ни нравственно-общественная жизнь. Иначе мы должны будем предполагать то самое, что обязано быть следствием вывода, превратно понимая отношение предыдущей ступени к последующей. Именно такому недостатку подвержена философия объективного духа. Так, показав три проявления или момента свободной воли — абстрактный или отвлеченно-всеобщий, определенный или частный, а потом их единство, Гегель находит осуществление первого момента в философии отвлеченного права, второго — в морали, третьего — в нравственно-общественной жизни. Но значение каждого из этих моментов объективного духа не совсем правильно. Первая ступень объективного духа не соответствует первому моменту свободы. Свободы еще нет там, где есть одна только пустая¹, ничем не наполненная всеобщность, да и возможна ли она, если свободная личность ставит себя в определенные отношения посредством собственности?

а) Между тем, в учении об отвлеченном праве говорится о лице, собственности, договоре, преступлении, как будто все эти определенные положения лица возможны без определенного употребления свободы. Признав свободу только следствием развития чистого мышления, диалектическая система должна была допустить и то, что собственность и преступление — необходимые ступени в этом происхождении свободы.

б) Между тем свобода не имеет нужды не только в преступлении, но нередко и в собственности, не теряя нисколько своего значения².

Вторая ступень объективного духа — мораль или нравственность — также неправильно оценена и выставлена в ложном виде. Гегель совершенно произвольно ограничивает значение нравственности только уединенной деятельностью свободной воли, отдельностью субъективного практического сознания от общей нравственной почвы жизни, полагая, что эта отдельность прекращается в целом нравственно-общественном организме. Отсюда происходит превратное понятие о совести, как первом и последнем основании морали. Так как свободная воля не есть результат саморазвивающейся идеи чистого мышления, то и нравственность не составляет чего-нибудь совершенно отдельного от права, как и переходного момента, который должен быть поглощен об-

1 Enc. §488.

2 Rechtsphie §560. Фихте-младший называет этот вывод Гегеля eine widersinnige, ja abgeschmackte Consequenz... Beitr. z. Kennt. d. neuer. Phie, Sulzbach, 1841, s. 961.

щественной жизнью. Хотя совесть и нравственное чувство могут получить лучшее развитие под влиянием правильного образования, однако мышление не производит их. Они утверждаются в глубине души, а потому оживляют и поддерживают собою как право, так и общественную жизнь. И само единение человека с Богом, к которому стремится, по Гегелю, нравственно-общественная жизнь, было бы слишком бедно и жалко, если бы оно состояло только в единстве безличной общественной субстанции со своими членами, наподобие единства понятия со своими частями.

Но что такое, наконец, нравственно-общественная жизнь? Соответствует ли эта жизнь понятию о ней диалектической системы? Нравственно-общественная жизнь, по учению диалектической системы — субстанциальная, свободная воля, соответствующая своему понятию действительность, выражающаяся и в субъекте, и в полном составе форм общежития. Благо, бывшее только идеей в нравственности, существует на деле в обществе и его отправлениях, органами которых служат лица. Итак, в нравственно-общественной жизни должно окончательно обнаружиться могущество понятия в соединении всеобщности (как верховного блага) с особенным, с самими членами общества. Между тем, и на этой ступени понятие, о котором говорит диалектическая система, не достигает осуществления. Сама многообразность обществ доказывает, что в действительности ни одно из них не соответствует понятию. Но, быть может, под нравственно-общественной жизнью следует понимать какое-либо недействительное, а мысленное общество? В таком случае снова неизбежно раздвоение между понятием и действительностью, и обещанное единство всеобщего и особенного опять не достигнуто. Причина такого противоречивого следствия заключается в неправильном понятии Гегеля о свободе и его отношении к чистому мышлению. Свобода не может быть производением чистого мышления, поэтому сколько бы мы ни находили соответствий между строением общественной жизни и трехчленностью понятия, но понятие, или, что в настоящем случае равнозначно, мышление, не может быть ни производящим, ни завершающим свободу началом. А потому свобода воли не найдет полного успокоения в достижении одних государственных целей. Этого мало. Признавая государство за высшую среду и проявление нравственной деятельности, не возвращается ли Гегель к языческому взгляду на отношение лиц к государству и не превращает ли их только в орудия и жертвы абстракта?

Третья и последняя ступень в развитии духа — это абсолютный дух, им заканчивается все развитие диалектической системы. Несмотря на

то, что государство это, по словам Гегеля, разум, осуществившийся в виде воли, или даже сам присущий Бог¹, оно не соответствует своей идее, а от этого несоответствия происходит взаимная борьба между государствами и преемственное появление их одного за другим. Постоянное преемство государств — это очистительный процесс, в котором действует и образуется всеобщий (мировой) дух. Не станем и здесь анализировать по какой логической необходимости это только что законченное осуществление разума, духа и самого божества (по выражению Гегеля) снова выступает в дальнейшие формы проявления. Предположим, что результат движения всемирной истории — это абсолютный или безусловный дух в совершеннейшей форме его проявления. Чего же мы вправе ожидать от абсолютного духа, как последней ступени в диалектической системе Гегеля, на основании ее собственной задачи? Освободимся на время от языка Гегеля и объясним как можно проще.

Гегель хотел доказать, что мышление не ограничивается ни познанием явлений природы и истории, ни исследованием их существ, но само в себе включает эту сущность вещей, а потому не только стремится к познанию безусловного, но само есть это безусловное, само из себя производит двойство своего рефлексивного состояния, и само же в себе приводит его к единству. Этой цели Гегель думает достигнуть не доказательством, заимствованным из приемов познания, не анализом форм мышления, но развитием и построением целой системы физического и нравственного мира или всей действительности из чистого мышления. Проходя разные ступени жизни одну за другой, эта (мыслимая) действительность мало-помалу приближается к такой форме бытия, которая наиболее соответствует единству мышления в самом двойстве. На такой ступени бытия предмет познания будет то же, что и форма, сущность — то же самое, что и мышление. Значит, такая ступень бытия, по причине совершенного единства в двойстве и разных видах этого двойства, пройденных диалектической системой, будет искомым безусловным или безусловным духом.

На основании этой задачи мы вправе ожидать, что, по крайней мере, на этой высшей ступени мышления, с которого начала свое отправление диалектическая система, будет окончательно доказано, что все выходит именно из чистого мышления и все в него же возвращается, что на этом основании, творя и проникая собою весь мир, оно по справедливости признает себя безусловным духом. Достигла ли диалектическая система этой цели, или, дойдя до этого предела своего развития, она только явственнее открывает новую даль бытия, недоступного нашей мысли? Этот вопрос решится сам собою, когда рассмотрим поня-

1 Rechtsphie §257, 258. 270, §346.

тие диалектической системы об абсолютном духе и ступенях его развития.

«Понятие духа, — говорит Гегель, — имеет свою действительность (realität) в самом же духе. На тождестве этой действительности с понятием, как знании безусловной идеи, утверждается необходимость того, что свободное в себе понимание освобождается и на деле (то есть, от прежних низших форм бытия) и возвышается к своему понятию, чтобы сделаться достойным его (понятия) образом¹. Безусловный дух — это тождество столько же в себе сущее, как и в себя возвращающееся и возвратившееся: одна всеобщая субстанция духа делится на две стороны: одну из них составляет сама субстанция, как основа, другую — познание, для которого (то есть, познания, когда оно представляется отдельным от своего предмета — безусловного духа) она существует только как субстанция»². Таково понятие Гегеля о безусловном духе. Вникая в это понятие, пока еще независимо от дальнейшего его развития и окончательной его ступени, легко можно заметить, что оно, во-первых, подвержено кругу, во-вторых, не решает задачи диалектической системы.

Все предыдущие ступени бытия и знания, пройденные диалектической системой, как несовершенные, частью только соответствующие, а частью — не соответствующие понятию, не могли, по причине несоответствия, быть доказательством единства или тождества мышления с бытием. Поэтому совершеннейшим единством понятия (по Гегелю, действительности) и одновременно доказательством этого единства, служит абсолютный дух или тот совершеннейший образ, который принимает понимание, возвышаясь к своей действительности, форме понятия. В этом результате заключается, по смыслу диалектической системы, окончательное доказательство ее построения, несомненность тождества понятия и действительности. А между тем, тут же³ пониманию приписывается стремление к этому образу на основании того же тождества. Сначала образом понимания, соответствующим форме понятия, доказывається тождество мышления и бытия, а в следующий раз тождеством — необходимость этого совершеннейшего, безусловного образа понимания.

С этой погрешностью сопряжена и другая в результате развития в понятии о безусловном духе. Необходимость развития зависела от первого положения диалектической системы о тождестве мышления и бытия. Диалектическая система должна бы в самом ее начале показать, представив это могущество чистого мышления, как полного в нас представителя безусловного. Но так как это невозможно, то диалектическая

1 Enc. §553.

2 Enc. §534.

3 Enc. §553.

система описывает только внутреннее строение мышления, постепенно подводя под это строение внешнее бытие, заимствованное из наблюдения, выполняя каждый раз это подведение на основании готового, уже заранее принятого тождества мышления с бытием. Между тем, так как это тождество мышления и бытия всегда предваряет собою развитие чистого мышления, то диалектическая система по необходимости должна была встретить в действительности частью соответствие, частью — несоответствие понятию, частью — зависимость, а частью — независимость ее от понятия. Следствием этой полусилы мышления, признанного безусловным, было то, что когда в результате системы в учении о безусловном духе нужно было, наконец, обнаружить это таинственное, до сих пор, могущество его над бытием, то диалектическая система оставляет, как шелуху, все пройденные ее ступени действительности и ограничивается только внутренней, представляемой или созерцаемой действительностью понятия, собственно потому, что в созерцании только и можно окрасить радужными цветами те пробелы и недостатки, которые постоянно были не преодолимы для мысли в борьбе ее с необъятно-громадной массой бытия.

Теперь понятен недостаток учения Гегеля о безусловном духе. Вместо того чтобы показать действительным развитие всего, что существует на земле и на небе, из чистого мышления, а также совершеннейшее присутствие в нем безусловного начала жизни, Гегель ограничивает его или, что равнозначно, безусловный дух, в конце своей системы отвлеченным тождеством. Хотя он и отличает это тождество от безусловного тождества Шеллинга, приписывая ему не только неподвижное пребывание, но и движение, постоянное возвращение из не тождества к себе самому, но это возвращение похоже на возвращение с поля проигранной битвы. Вместо победы над живой действительностью, понятие должно снова заключиться в своем внутреннем, отвлеченном, незаконченном тождестве. На основании этого одностороннего тождества, нельзя согласиться с Гегелем, что наблюдаемое в нашей мыслительной деятельности перворазделение (*urtheil*) на две стороны — себя и познание — составляет сущность божественной субстанции, что в этом разделении внутри нас выражается судительное перворазделение самого божества.

На том основании, что безусловный дух есть духовная субстанция, заключающая в себе судительное перворазделение на себя и познание, предметом которого есть сама субстанция, или, иначе, на том основании, что вся разумная или истинная действительность — это умозаключение, в котором понятие, разделенное в суждении, воссоединяется, — безусловный дух проходит три ступени развития. Сначала, как нам известно из обозрения системы, он является в непосредственном виде со-

знания о себе через наш субъект в созерцании идеалов и в художественных произведениях. В таком виде является безусловный дух в искусстве, потом — в представлении и религиозном чувстве — это область религии, притом откровенной. Наконец, в философии, совмещающей предметность (объективность) искусства и субъективность (внутренность) религии в самосознательном мышлении, которому свойственно быть столько же нашим, субъективным мышлением, сколько и выражением истинно-сущего.

Нет необходимости подробно анализировать эту постепенность в саморазвитии безусловного духа. Заметим только, что в этой мысли о развитии безусловного духа смешивается развитие нашего сознания о безусловном существе с самой жизнью верховного существа. Скажут, что иначе и невозможно знание истины, если не предположим, что в основе знания лежит нечто безотносительное, безусловное. Но мы не отрицаем, что сознание о Боге невозможно без действия Божьего и присутствия в нас силы Божьей. Но вместе с тем, мы решительно признаем ложной мысль, будто способность отрицания различных форм сознания в нас о Боге, как несовершенных, совпадает с положительной, божественной силой верховного существа. Указание и систематическое проведение безусловной основы во всех благороднейших отправлениях нашей деятельности, без смешения этой последней с бесконечной жизнью божества, и составляет одну из труднейших задач философии. Гегель же слишком увлекся желанием устранить прежнюю разрозненность в науке между миром ограниченных предметов и бесконечным. От этого смешения происходят у него важнейшие ошибки его философской системы и несообразности в его понятиях о значении и взаимном отношении искусства, религии и философии, в которых он видит различные формы самого божества или безусловного духа.

Искусство, по понятию Гегеля, есть непосредственное знание о себе безусловного духа, знание в чувственной и объективной форме. В этом понятии можно различать следующие составные стороны: во-первых, что искусство — это непосредственное, чувственное знание, во-вторых, что оно — знание о себе безусловного, но то и другое не выдерживает критики.

Непосредственное, чувственное знание встречалось уже в психологии и отчасти в логике, однако, в нем не было еще ни малейшего сходства с непосредственным знанием искусства. Чувственное знание одинаково относится ко всем родам знания и деятельности и одинаково им служит. Значит, отличительным свойством искусства не может быть непосредственность знания. Нельзя сказать и того, что в объективной форме искусства само безусловное предстает созерцанию и чувству, потому что предметом чувственного, непосредственного созерцания абсо-

лютное уже было в области природы, но природа еще не была искусством. То же самое можно сказать и о непосредственном внутреннем созерцании. Предметом его может быть безусловное, но внутреннее созерцание безусловного еще не то, что искусство, оно не одно и то же с художественным созерцанием. Если бы искусство было непосредственным знанием о себе самого безусловного, то в таком случае нужно было бы исключить значительную часть эстетики Гегеля, а именно — учение о разных родах искусства, в которых нет ничего безусловного, например, в изваяниях животных, мелодрамах и так далее. Кроме того, есть в искусстве сторона, которая переступает единство гегелевского безусловного с внешностью и опять противоречит его понятию об искусстве, таково, например, романтическое искусство. По Гегелю, оно состоит в духовной свободе и бесконечности субъекта, в тождестве субъекта с Богом, в погружении (*zurücknehmen*) субъекта в безусловное¹. Но при тождестве субъекта с безусловным теряется характер романтического искусства. Романтическое искусство одушевлено идеей бесконечного и недоступностью этой идеи всем конечным формам. Отсюда происходит необходимое свойство романтики — не покойная гармония безусловной идеи с этими формами, а их разрыв. Тут явно обнаруживается мысль, противоположная диалектической системе, а именно — что в процессе мира и нашего знания не выражается вся полнота безусловного.

Противоречия основной мысли диалектической системы, обнаруживающиеся в учении об искусстве, еще явственнее проявляются в учении о религии. Допустив ошибочную мысль, что мышление, начинаясь с чистой, ни от чего независимой всеобщности, само собою развивает все содержание безусловной истины, смешав отвлеченное, мыслимое положение с реальным, Гегель должен был, наконец, дойти до самых странных результатов в той области, предмет которой — бытие Бога и отношение его к миру и человеку. Сообразно со своей основной мыслью, диалектическая система должна была утверждать, что бытие и существование Божье есть не что иное, как результат положения и развития чистого мышления. И эти два следствия, несмотря на всю их откровенность, слишком явственны в философии Гегеля. Развитие религиозного сознания в человеке о Боге проходит различные ступени, между тем как Божество, или безусловное, начинает свое существование уже после — в конце этого развития, как будто на самом деле возможно сознание бытия Божьего и несоответствия разных форм представления о Боге без положительной, независимой от нашего сознания, верховной причины и предмета этого сознания. Если уже принимать мысль новейшей фи-

¹ Aesth. В. 2, S. 144-147, 124-230.

лософии, что искусство, религия и философия, каждое своеобразно, выражают не что-либо конечное, ограниченное, но само бесконечное, то гораздо правильнее будет признавать первым искусство, на втором плане поставить философию, а религию — на последнем и высшем. Не объясняя подробно основания такого размещения, заметим только одно — как бы ни была важна примиряющая, успокаивающая сила искусства и высшего знания, но ни то, ни другое не могут удержать нашу мысль в своем кругу. Это успокоение временное, за которым снова, по мере приближения жизни к закату, замкнутые силы духа порываются в область бесконечного. И в этих порывах души, в этом сознании незаконченности человеческой деятельности выражается как последняя ступень развития пройденной, так и первая — дальнейшей жизни (см. Религия). На этом основании можно предположить, что религия не потому вращается преимущественно в области представления и чувства, что не может дойти до такой законченности идеи безусловного с его формой, до какой будто бы доходит философия, но, наоборот, именно потому неизбежно действие представления и чувства в религии, что в самом жизненном отношении человека к бесконечному она постоянно указывает на незаконченность форм, в которых мы воспринимаем идею бесконечного. Таким образом, религия занимает не среднее место (между искусством и философией), но первое и последнее. Ею начинается, ею и заканчивается внутреннее развитие человека.

Последняя ступень безусловного духа — философия. Не доказываем ли, наконец, этой последней ступенью, что философское знание — это сама безусловная (то есть, божественная) действительность, и наоборот, что вся безусловная действительность — это знание.

Философия, говорит Гегель, есть единство искусства и религии, потому что она возводит к самосознательному мышлению и внешний предметный (objectiv) способ созерцания, свойственный искусству, и субъективный способ представления, свойственный религии, преобразуя односторонность первой формы проявления безусловного в сознательную необходимость, а односторонность второй — в сознательную свободу философского мышления. На этом основании, философия — это идея, которая сама себя мыслит, она есть логический склад (das Logische), но уже не в одной стихии чистого мышления, а в самой действительности. Философия — это сама себя мыслящая идея, оправданная всеобщность в своей действительности¹.

Остановимся на этой вершине, умозрения Гегеля и рассмотрим, какое содержание освобождает философия от несвойственных ему форм искусства и религии. Каково это единство содержания искусства и ре-

¹ Enc. §554.

лигии с другой истинной формой, в которую вводит его философия? Наконец, можно ли это единство признать безусловным духом?

Что понимает Гегель под содержанием искусства и религии, которому философия сообщает от себя сродную и чистую форму? Конечно, то самое, что явится в новой форме философии и что прежде скрывалось в несовершенной форме искусства и религии. Что же составляет содержание философии? Чистая мысль, понятие, потому что абсолютная форма, к которой философия возводит содержание предыдущих степеней безусловного духа, есть такая форма, которая сама себя определяет к этому содержанию. Итак, чтобы знать, каково содержание искусства и религии и может ли оно быть возведено к форме философии, нужно понять, что в нем есть тождественного философии? Форма философии — это форма самого понятия, а именно — непосредственная всеобщность, самоотрицание или саморазделение и воссоединение разделенного в конкретной (то есть, живой, а не отвлеченной) всеобщности. Содержание искусства и религии у Гегеля тоже представляется сначала непосредственным, слитным, а потом делится на производящее и производимое (в искусстве), представляющее и представляемое (в религии), наконец, то и другое воссоединяется в одном созерцании, чувстве, богопочтении. Это содержание, являющееся в несродной ему форме воображения (в искусстве) и представления (в религии), философия узнает как свое абсолютное содержание и сообщает ему такую же абсолютную, чистую форму. Форма, сообщаемая философией, как думает Гегель, потому абсолютна и чиста, что в ней нет ничего внешнего, не связанного в связи с самим содержанием, но все определяется движением самого содержания. Или, иначе, потому что непосредственность разделения и воссоединения, распадающаяся в искусстве и религии на субъект и предмет, в философии оказывается деятельностью одного безусловного понятия, внутренний закон этого безусловного понятия состоит, по Гегелю, в саморазделении и воссоединении. Теперь очевидно, что под содержанием искусства и религии диалектическая система понимает только форму понятия, и что признание этого содержания со стороны безусловного понятия или философии своим есть в собственном смысле только признание соответствия между формой понятия, раскрытой Гегелем в логике, и основной формой искусства и религии. Само это признание соответствия происходит не от свободного движения чистого мышления, а от предварительного предположения, что все существует именно в такой форме, и от попытки все подвести под эту форму. Наконец, это признание искусства и религии своим со стороны понятия совсем не доказывает, будто понятие только потому, что его внутренний склад служит ему содержанием, творит и устанавливает

содержание как философии, так искусства и религии, что в нем выражается вся полнота безусловного.

Решение первого вопроса дает нам возможность ответить и на второй: каково единство содержания искусства и религии с формой, сообщаемой ему со стороны философии? Содержание искусства и религии, в котором, как мы видели, понятие узнает себя само, есть не что иное, как то же понятие или чистое мышление с его формой, к которой заранее были подведены заимствованные извне предметы искусства и религии. Не касаемся здесь натянутости самого подведения. Каково бы оно ни было, но это подведение означает только постепенное уяснение согласия между принятыми Гегелем формами понятия и предметами познания или между мышлением и бытием. Но способность объяснять, понимать согласие между формами понятия и предметами искусства и религии не дает еще права думать, будто оно есть дело самого же понятия, раскрывающегося в нас, нашем духе, и еще менее, что в нем мы достигли творческого средоточия жизни.

После того понятно, можно ли назвать это единство содержания искусства и религии с формой философии, или понятия, безусловным духом. Можно ли найти что-нибудь больше, кроме игры и двусмысленности в заключительных словах диалектической системы: «Что в мышлении, или идее, движется и развивается природа вещи, понятие, что это движение есть и движение предмета и деятельность познания, что единство природы вещи или понятия и познавательной деятельности есть вечная в себе и для себя суцая идея, которая вечно себя осуществляет, производит и наслаждается собою, как безусловный дух»¹. Единство формы и содержания, раскрытое диалектической системой, ограничивается только признанием согласия между этими двумя сторонами, и притом, согласия относительного, потому что многие предметы именно оттого получили превратное значение, что насильственно были подведены под форму так называемого безусловного понятия. Диалектическая система делает неслыханный скачок, утверждая, что та самая среда познания, которая находит согласие между своими формами и предметами, это само безусловное, вечно-сущее существо. В нем познание — это бытие и единственная мера всякого бытия, или еще более, что логическое отправление в признании единства между содержанием и формой, между понятием и предметом есть безусловный верховный субъект или вечный дух. При самом снисходительном суждении о результате диалектической системы, в его содержании можно найти только логическую идею, то есть, внутренний склад, подобный складу нашего понимания, или возможность познания мира, основанную на

¹ Encycl. §577.

упомянутом согласии понятия с доступными нам предметами исследования, но логическая идея еще далеко не то, что абсолютный дух.

С одной несообразностью соединяется другая. Ограничивая бытие и жизнь безусловного духа, недостижимого для диалектической системы, только деятельностью, и притом логической, нашего мыслящего субъекта, диалектическая система противоречит нашему сознанию. По смыслу системы Гегеля, раскрывающей совершенное присутствие безусловного в этом мире, — присутствие, совпадающее с полнотой мира на последней ее ступени, должно уничтожиться средоточие между нашим мыслящим началом и безусловными. Наш мыслящий и сознающий себя ограниченным субъект должен бы, с возвышением на степень безусловного духа, разрешиться в тонкую стихию мысли, в ее процесс, созерцать весь мир и безусловное и, наоборот, в процессе мира и безусловного созерцать себя. Но сознаем ли мы, сознает ли и может ли сознать кто-либо такое состояние мышления, которое находит в нашем духе диалектическая система, когда возводит его на степень безусловного духа? Как бы ни была развита наша способность мышления, мы всегда исследуем и познаем предметы по частям, а познанную долю предметов удерживаем в ясном и полном сознании, и также по частям вызываем к сознанию силой памяти. Та же способность мышления действует в нас временами, никогда не достигая такого дарственного владычества, чтобы все другие способности духа и тела превратились в одну мысль и, притом, всемирную. Словом, сколько бы наше мышление ни расширяло круг знания, но вне познанного круга предметов всегда остается недоступная ему действительность, ограничивающая его и полагающая ему предел.

Но, быть может, недоступное теперь доступно и целому процессу истории философии? На этот вопрос нет нужды отвечать, он сам себя опровергает. Как скоро на последней ступени диалектического развития, а именно — в безусловном духе, мысль свела все существующее в пространстве и времени к одному созерцанию всего в себе и себя во всем, то это могущественное, вечное созерцание должно быть настоящим, а не будущим плодом усилий разума. Иначе эта мысль имеет предел, если она указывает на будущее. Таким образом, выражаясь технически, имманентное единство понятия и действительности, с такой настойчивостью и в такой крайности утверждаемое Гегелем, само собою переходит в трансцендентное. И вот тот пункт, которым Гегель фактически опровергает основное положение своей системы о полном совпадении безусловного с нашим мышлением.

Таковы несообразности в построении диалектической системы в целом и частях. Что же сказать о направлении и общих ее следствиях?

Из предыдущего уже известно, каким предшествовавшим историческим развитием философии обуславливалось происхождение знаменитой диалектической системы. Противодействуя скептическому идеализму Канта, Гегель, подобно Фихте и Шеллингу, пытается доказать действительность высшего, философского ведения. Но, в отличие от Фихте, признает безусловную истину произведением мышления не потому, что оно имеет будто бы только субъективное свободное творчество, но на основании совмещения в нем субъективного и предметного значения, а непосредственное, умственное созерцание безусловного тождества Шеллинг заменяет строгим методическим развитием мысли, находя в нем такое совпадение с безусловной, вечной истиной, что за пределами и выше познанного мыслью ничего нет и быть не может. В своем лоне, в диалектическом движении мышление находит и творящее, и творимое, и постоянный процесс творения. Вникая в это основное направление философской системы Гегеля, нельзя не видеть в нем решительного и сосредоточенного выражения в систематической форме движения, которым новые времена отличаются от направления Средневековья. Философия Гегеля своими формулами довела это направление до крайностей, до каких только могло оно дойти в форме идеализма. Идеал поисков в жизни и философии Средневековья был чем-то отдаленным, потусторонним. Между обеими сторонами было проведено непреодолимое разделение, на всю насущную жизнь и деятельность наложена была печать какого-то забвения и запустения. Личность человека, потребности нравственно-общественной жизни и сама наука или философия, как органическое выражение разума, лишены были своей силы и значения. Все, что было представителем не потусторонней идеи, но временных, насущных потребностей жизни, было или отеснено на задний план, или обречено на рабство. Историческое движение новых времен, наоборот, направлено к тому, чтобы выработать разумный простор личности. Своей задачей оно ставит развитие внутреннего в связи и гармонии с внешней, окружающей нас средой жизни. В преодолении сил природы, в разумном построении форм общежития, в умалении физического зла и в умножении удобств жизни новые времена видят единственный смысл той идеи гармонии между мыслью и действительностью, к пониманию которой постоянно стремится философия. Это направление и в такой же исключительной крайности Гегель проводит в своей системе. Утверждая развитием своей философии, что только в нашем мышлении заключается высшее и самое торжественное проявление безусловного или всего, что только есть высокого, истинного и святого, уверяя, что в этом мышлении, как в фокусе, отражается, живет и движется все, что только есть во времени и вечности, Гегель, таким образом, дает своей философией полярно-

противоположное направление науке и жизни Средневековья, составляя самый гармоничный отзвук преобладающей мысли нашего времени. Он отождествляет все идеалы человеческих стремлений с настоящим и смотрит на них только как на сок, движущийся во внутренней ткани древесного ствола. Казалось, низводя свое безусловное с высоты Средневековья в наш современный мир, заключив это безусловное пределами наблюдаемой нами жизни, диалектическая система должна была бы иметь только самое благотворное влияние на жизнь, сообщив всему настоящему и насущному только самое высокое значение, самую жизненную и животворящую силу. С одной стороны, как противодействие безжизненному направлению Средневековья, она действительно не могла не иметь некоторого благотворного влияния. По своему духу, она благоприятствует интересам общественной жизни, всевозможным улучшениям материального быта и, в некотором отношении, уважению к человеческой личности, как органу безусловного. Однако, с другой стороны, она ведет и к самым неблагоприятным последствиям для жизни, тем же крайним отождествлением безусловного с насущным порядком природы и истории, который, по-видимому, животворит и одушевляет ее, потому что ограничение безусловного только пределами наблюдаемой нами внутренней и внешней жизни так же ведет к отрицанию безусловного, как и созерцание его только в виде потусторонней идеи, с отрицанием которой не остается высшего, руководящего начала в жизни. Крайность философии в этом случае подобна крайности тех практиков, которые лелеют в себе приятную уверенность, будто единственным средством против растлевающих недугов времени может быть отрицание всего бесконечного (или проще — религии) и ограничение деятельности только насущными, утилитарными целями жизни, забывая, что эта крайность несет в себе такие же губительные последствия, как и первая.

Таким образом, отождествляя безусловное с нашей мыслью и наблюдаемым порядком мира, диалектическая система Гегеля ведет, во-первых, к самому ироническому нигилизму. Безусловное, на котором у него утверждается существование всего являющегося в природе и истории, есть только логическая идея. По духу философии Гегеля, она не имеет нигде, кроме нашего мышления, ни опоры, ни всецелого самознания. Но если мы никогда не сознаем ее всецело в полном совершенстве, то где же она? Нигде. Все проявление безусловного и само безусловное превращаются только в мираж.

Отчасти этот нигилистический характер диалектической системы, отчасти — ограничение безусловного только горизонтом наблюдаемого мира, привело к преобладанию материализма. По умозрению Гегеля, безусловный дух, как высший результат философского мышления,

начинает свое развитие из ничего, потому что его начинанием служит безусловное отрицание, отрицание всего мыслимого и существующего. Само его развитие до появления духа бессознательно. Хотя Гегель и говорит, что само это начало своего развития дух сознает, как им же предпосланное, но в самом начале этого сознания нет, да и неизвестно, каким образом из бессознательного состояния происходит потом сознание. Эта неопределенность и бессознательность начала развития безусловного, в явлениях вещественного и нравственного мира, была так схожа с представлением материалистов о происхождении мира и развитии сознания, а также способностей нашей души, кроме того, сам вывод всего мира из одной логической идеи ничтожества был так странным, что материалисты не испытывали трудностей при замене это нигилистического, бессознательного начала развития вещественным началом, объясняя из него происхождение мира. Вещество материалистов было такой же отвлеченностью, как и идея Гегеля, но оно, по крайней мере, легче могло ввести в обман обыкновенное сознание, выдавая метаморфозы вещества, совершающиеся в известных пределах, по степеням различных царств природы, за подтверждение своего положения, что все царства природы и силы, которыми обнаруживается наше сознание, происходит из этого неопределенного и отвлеченного вещества. К такому же материалистическому направлению умов прямо или косвенно препровождала диалектическая система, ограничивая свое безусловное насущным порядком мира, а вместе с тем, и жизнь нашего нравственно-разумного начала — только кругом временного пребывания. Сводя все святое только в формы видимого порядка мира, философия Гегеля заставляет смотреть на земную жизнь, как на единственное поприще деятельности. А потому жизнь и деятельность по вечным законам истины и правды не имела уже прочного основания. Существо, ограниченному только временным горизонтом жизни, естественнее жить и действовать только под влиянием временных расчетов своекорыстия и плотоугодия.

С ограничением безусловного пределами человеческой мысли Гегель не мог избежать и других несообразностей в применении своих начал к различным сторонам жизни, на которые мы отчасти указали выше. Так, устранив бесконечное призвание человека, причастность его к бесконечной жизни, Гегель по необходимости должен был приурочить человека к какой-нибудь наглядной целостности, которая была бы живительным началом, последней опорой и целью для его деятельности. Таковую целостность для человека, как органа, Гегель полагает в государстве, возвысив его до таких чудовищных размеров величия, что перед ним разумная личность человека превращается только в жертву. Государство у него есть сам живущий Бог. Несравненно выше христианская

идея человека, потому что она не измеряет его значение, не ограничивает широты его существа только государственными целями. Решительное исключение христиански-гуманного мировоззрения привело его почти к такому же стеснению нравственно-разумного человеческого существа, к какому в Средневековье дошли под исключительным влиянием идеи вечности. Весь ход истории человечества он пытается поместить в свои логические рамки, полагая, что в них начало и ее конец, не говорим уже о многих частных недостатках взгляда Гегеля на значение народов. Так, например, Гегелю кажется, что последнее и самое высшее назначение в истории принадлежит германскому народу, тогда как другие ожидают от славянских племен довершения начатого романским и германским племенами. Землю, на которой действует человеческая мысль, как полное выражение безусловного, Гегель считает за нравственное средоточие мироздания. Из направлений искусства, по духу своей философии уверяющей, что полная законченная гармония безусловного содержания с формой совершается в деятельности нашего разумного начала, ему удобнее объяснить классическое искусство, в котором мысль не выступает за пределы внешней, пластической среды жизни, но ему гораздо труднее объяснить, не нарушая начал своего мировоззрения, направление романтического искусства, как и вообще все то в нашей внутренней жизни, где обнаруживается незаконченность, где сознание находит в своей внутренней глубине гораздо больше содержания, чем может выразить в стройной, законченной форме, в образах, заимствованных из видимого мира. Наконец, приняв понятие о безусловном значении нашего мышления, Гегель не мог уже избежать и ложного взгляда на религию (см. Религия) и отношение ее к искусству, философии или науке. Гегелю кажется, что по мере развития мысли, религию заменяет философия. Его мысль может иметь адептов, не вникающих в ее основание или увлекающихся только кажущейся законченностью его мировоззрения, либо путающих религию с внешним ее состоянием. Но другой вопрос: может ли она составить общее достоинство здорового человеческого смысла? Диалектическая система доказывает ее, с философской точки зрения, своим положением — что наше чистое мышление есть само безусловное. Если бы можно было доказать, что наше мышление, названное у Гегеля безусловным, само предпосылает все виды жизни, само же их снимает и на вершине своего развития созерцает само безусловное, тогда религия слилась бы с самознанием в нас безусловного. Но в том-то и дело, что этого положения о нашем мышлении доказать нельзя: оно не больше, чем плод фантазии. Внутренняя глубина нашей жизни, в которой утверждается религия, как сознание и чувство в нас бесконечного, как союза человека с Богом, полагается не нашим мышлением и получается не от мышления. Оно

не может ее дать нам, так как само в ней утверждается, животворится ею и может только уяснять ее и очищать, либо помрачать (под исключительным влиянием рассудка). А потому как мышление не может ни дать, ни заменить нам этой жизни, так философия не может заменить религию.

О философской системе Гегеля было написано очень много. См. Круга Лекс. т. 2. стр. 377. Гайм издал обозрение диалектической системы не со стороны ее построения, сколько духа и применений к жизни (R. Naum, Hegel u. seine Zeit, Berlin, 1857, 8). Смотрите статьи П. Л. Лаврова о философии Гегеля. Библ. д. чт. 1858 г. май и сент., 1859 г. апр. Полное собрание сочинений Гегеля было издано его друзьями, Berlin, 1840-41. 8. О личности Гегеля см. сочинения Розенкранца — Hegel's Leben. Berlin, 1844, 8. На русск. см. Редкина, Логика Гегеля (введение), Москва, 1841, ч. IV Эстетика Гегеля, перев. В. Модестов, Санкт-Петербург, Москва, 1859 г.

ГЕЗЕХИЙ (Hesychiüs), милетский уроженец, прозванный *знаменитым*, жил во II столетии после Р. Х. Он написал биографию философов в алфавитном порядке, руководствуясь большей частью произведениями Диогена Лаэртского. Сочинение его в латинском переводе издано Меурсием в Лейдене, 1613, 8.

ГЕЙДЕНРЕЙХ, (Heydenreich), Карл Генрих, родился 19 февраля 1764 г. в Штольпене, в Саксонии. Занимался сначала поэзией и филологией, а потом преимущественно философией. В 1789 г. он был приглашен на кафедру философии в Лейпцигский университет, но в 1798 году, частью по расстроенному здоровью, частью по другим обстоятельствам, должен был оставить это место, поселившись недалеко от Вейссепфельса, где и умер спустя три года, 37 лет отроду. Гейденрейх следовал сперва Спинозе, но потом пристал к последователям философии Канта, отличаясь от них некоторой самостоятельностью в самом следовании началам критической философии. В особенности, он старался установить другой взгляд в эстетике и философии религии. Сочинения его: Grundriss ein. Prüfung des Beweises für die Unsterbl. der Seele, den man aus ihrem Vollkommenheitstribe herleitet, Lpz., 1785, 8; Animandversiones in Mosis Mendelii refutationem placitorum Spinozae, Lpz., 1787, 8; Natur uad Gott nach Spinoza, Lpz., 1789, 8; Observationes de nexu sensus et phantasiae, ratione habita ethices, rhetorices et politices, Lpz., 1788, 4; Vorbereitung einer Untersuch. üb. d. Urapruag und die Gültigkeit der Geseze für die Werke der Empfindung und Phantasie, Lpz., 1788, 8; System der Aesthetik, Lpz., 1790, 8; Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo,

Lpz., 1790, 4; Anfangsgründe d. mocalisch. Theologie, nebst Anwendungen auf geist. Rede... Lpz., 1792, 8; *Encyclopedische Einleit. in d. Studium d. Philos.*, ibd. 1793, 8; Originalidaen über die interessant. Gegensläade der Philos., ibd. 1793-1795, 3 B., 8. Propädeutik d. Moral philosophie..., ibd., 1794, 8; System d. Naturrechts uach kritisch. Princip., ibd., 1801, 8; Versueh *üb. d. Heiligkeit d. Stats und die Moralität d. Revolution* 1794, 8; Grundsätze d. *natürlich. Staatsrechts und Anwendung*, ibd., 1795, 8; Briefe über d. Alheismus, ibd., 1796, 8; Ueber d. Elend. d. menschen, ibd., 1796, 8; Psychologische Entwicklung des und Evaluation von Ansätzen zur Minderung..., ibd., 1798, 8; Mann und Weib, ibd., 1798, 8. Кроме того, Гейденрейх издал переводы некоторых замечательнейших произведений, с объяснительными примечаниями, как-то: «*Критическую историю перемен, происходивших в философии*», Кремациано (Буонафедо), ibd., 1791, 2 B., 8; «*О вкусе алигена*», ibd., 1792, 2 B., 8; «*Мысли Паскаля*», ibd., 1793, 8 и проч., принимал участие во многих периодических изданиях и сам издавал, в продолжение двух лет, «*Философию-альманах*», Lcip. 1795-1799 8, 2 vol. и «*Наблюдатель домашней жизни*», ibd., 1795-96, 2 B., 8. После смерти Гейденрейха напечатаны были его: *Betrachtungen über die Würde d. Menschen im Geiste der kant. Sitten-und Religiouslehre...* herausgg. v. Gruber, Lpz., 1802, 8. *Der Mann v. Welt*, eiogeweiht in die Geheimnisse der Lebensklugbeit, nach *Gracian* bearbeitet, berausgg. v. Scbelle, Lpz., 1805 (см. о Гейденрейхе статью Шелля: Heydenreich's, Charakteristik als Schriflstellers, entworfen v. Schelle, Lpz., 1802, 8).

ГЕЙДЕНРЕЙХ, (Heidenreich), Фридрих Вильгельм, написал сочинение о человеческой душе — *Vom Leben d. menschlichen Seele*, Erlang., 1826, 8, в котором пытается объяснить все ее силы и отправления по четверичной системе И. И. Вагнера.

ГЕЙЛИНКС, (Geulinx), Арнольд, принадлежит к числу самых верных последователей и защитников философии Декарта. Он родился в Анвере, в 1625 году, обучался в Лувене, где, кажется, впервые познакомился с началами философии Декарта, преподавал философию сперва в Лувенеже, а потом в Лейдене, где и умер в 1669 году. Он жил в то время, когда Декарт испытывал судьбу, столь обыкновенную для всех великих деятелей на умственном поприще, и когда философия его, под предлогом противоречия христианскому вероучению, а в сущности — по влиянию духа партий, еще не освободившихся от схоластики, подвергалась гонениям со стороны многих католиков и протестантов. Жизнь его была цепью бедствий и страданий. Главное сочинение Гейлинкса, в котором он старается доказать согласие философии

Декарта с христианским вероучением, есть «Ифика» (Γνώσι σεαυτὸν) sive Elhica, (Leyde, 1675, 12). Она проникнута духом самоотвержения, кротости и смирения. Кроме того, в духе философии Декарта и для защиты ее основных мыслей, Гейлинкс написал другое сочинение, достойное внимания в историческом развитии философии Декарта, — это «Метафизика» (Metaphysica vera et ad mentem peripateticorum, Amstelod., 1691, 16).

Направление учения Гейлинкса объясняется основными мыслями философии Декарта. С Декартом начинается новое движение философии, отличное от прошлого состояния ее в Средневековье. Тогда как схоластика ограничивалась в философии только или доказательством по формам аристотелевской философии содержания, заимствованного из вероучения, или разработкой и произвольным толкованием философии Аристотеля, Декарт пытался установить самостоятельный предмет исследования и развить все содержание философии, не выступая из круга нашего сознания. Или, иначе, задачей философии он поставил исследование гармонии между мыслью и действительным внешним бытием, между духом и миром чувственным. Это стремление Декарта было, можно сказать, семенем, из которого произошло все дальнейшее движение философии новых времен. Только в конце прошлого, и особенно в нынешнем столетии, появляется глубокое сознание этой задачи философии и более удовлетворительный, систематический ответ на различные вопросы, находящиеся с ней в тесной связи. Сам же Декарт решает ее большей частью еще неудовлетворительно. Бытие, или уверенность в бытии мыслящего в нас начала, утверждается, по его понятию, на самом мышлении или на сознании, потому что с мышлением неразрывно сопряжено и бытие: *cogito, ergo sum*. Но уверенность в бытии предметов, вне нас существующих, и само взаимодействие между нашим духом и телесным миром, утверждается у него единственно в идее Бога, как источника истины, как существа, которому не свойственно нас обманывать и которому мысль наша приписывает могущество к произведению всякого действия в мире, и, стало быть, как влияния нашего духа на тело, так и телесного мира на наш дух. Эту-то мысль как бы о посредничестве Божьем между духом и веществом, которую Декарт выразил еще довольно умеренно, Гейлинкс доводит до крайности и, с одной стороны, в этике предшествует Мальбраншу, с другой — в метафизике склоняется ко взгляду Спинозы.

«Вне себя, — так говорит Гейлинкс в своей «Этике», — я вижу многообразные предметы, тело мое находится в ближайшей связи со мною, так как посредством его я наблюдаю мир, поэтому тело мы называем своим. Хотя это тело производит разные движения по нашей

воле, однако его движение происходит не от нас, не от нашего сознательного, мыслящего начала». Основания этой мысли Гейлинкс приводит следующие: 1. Хотя анатомия и физиология отчасти объясняют нам способ телодвижений, однако движение совсем не зависит от этого знания, потому что и до этого знания мы так же свободно могли двигать своими членами. Последователи Перипатетической школы безумствуют, выдавая естественные предметы за действующие причины. 2. Часто движения не бывает в нашем теле, хотя мы и желали бы произвести его, и наоборот, часто оно происходит против нашей воли. Это показывает, что движение в основе своей зависит от причины, отличной от нас и нашей воли. Если же мы не можем двигать нашим телом, то еще меньше зависит от нас движение других тел. Следовательно, вообще, мы ничего не приводим в движение вне нас, а то, что мы можем произвести, ограничивается только пределами нашего сознания. Если же наша воля обнаруживает свое действие в нашем теле и в предметах, окружающих нас, то это значит, что есть другое существо, как основание и причина всякого движения. Оно оживляет и наши действия, если они выходят за пределы нашего внутреннего мира. Такое существо есть Бог. Непостижимым образом Бог соединил с нашей волей известные внешние движения, так что если эти движения сопровождаются ее деятельностью, то наша воля как бы переливается в наше тело и, обнаруживаясь в нем, останавливается. Отсюда следует, что мы только зрители всего механизма нашего двустороннего существа. Как наша воля не может сама собою произвести движения в теле и во внешних предметах, точно также и внешние предметы не могут действовать на душу и не могут произвести в ней представления, потому что хотя раздражение чувственных органов в нас происходит от внешних предметов, но наблюдение и представление не тождественны с телесным раздражением. Но смысл этого божественного участия в каждом действии нашей воли на предметы и предметов на наше сознание состоит не в том, что Бог каждый раз при желании нашей воли, или прикосновении к нам внешних предметов, приводит в действие нашу волю и запечатлевает в духе внешние предметы, но что Бог раз и навсегда так образовал вещество и нашу волю, что обе эти противоположные стороны хотя и не действуют друг на друга, однако соответствуют своими действиями друг другу, как двое часов, показывающих одно и то же время, хотя устройства в них не зависят друг от друга.

Этой последней мыслью Гейлинкс приближается к учению Лейбница о *предустановленной гармонии* (см. *Лейбниц, Harmonia praestabilita*). Таким образом, все учение Гейлинкса можно свести к

следующим положениям: 1. Тело и душа не действуют друг на друга, взаимное соответствие их действий зависит от первой движущей причины. 2. Ни одна вещь не действует на другую, взаимное соотношение их в действии и страдании также происходит только от верховной движительной силы. Наконец: 3. Ни одна вещь в мире не имеет самостоятельной силы действия. Это учение, отрицающее действительное причинное соотношение между духом, телом и между вещами, известно в истории философии под именем *системы случайных причин* (*systema causarum eccasionatium*). Эти последние, в сущности, нужно считать не причинами, а только поводами, случаями к обнаружению известного взаимодействия между вещами. Подобным образом учила одна философская школа у арабов — *Мотекаллемин* или, как называли ее иудейские ученые, — *Моддаберим*.

Рассматривая учение Гейлинкса со стороны теории познания или его взгляда на происхождение представлений, нельзя не видеть в нем проблесков положения Мальбранша: *мы все видим в Боге*, потому что причина как представления в нас, так и самой видимости предметов, заключается единственно в силе Божьей, так что без посредства этой силы в нас не было бы ни субъекта, ни предмета. В некоторых местах своей метафизики Гейлинкс даже приближается отчасти к пантеизму Спинозы, который пережил его немногими годами. Нужно различать, говорит Гейлинкс, частные или отдельные тела от тела самого в себе. Первые — делимы, а второе — едино, универсально и везде, и всегда, одно и то же. Нечто подобное он утверждает о существах духовных. Единичные или индивидуальные духи могут быть неисчислимы, но не таков дух сам в себе. Индивидуальные духи даже невозможны, потому что духом может быть только Бог, мы же только различные видоизменения духа. То, что Гейлинкс высказал стороною, в немногих и неточных выражениях, Спиноза намеревался развить в целой системе.

Нравоучительная философия сходна у Гейлинкса с метафизикой, она разделяется на шесть частей. Из них первая, в которой Гейлинкс излагает свой взгляд на существо добродетели, имеет преимущественное значение. Сущность добродетели он видит в любви, а любовь бывает двоякого рода — *деятельная и страдательная* (*effectiva, affectiva*). Первая сопряжена с твердой решимостью правого делания, вторая состоит в приятном чувстве удовольствия, испытываемом от доброго действия. Но Гейлинкс сознавал, что какова бы ни была любовь — страдательная, или деятельная, во всяком случае, она, сама по себе, как в большей или меньшей степени, произвольное влечение сердца, не составляет еще полного нравственного достоинства, а потому для нравственного характера любви, по его

учению нужно, чтобы она была направлена к исполнению велений разума. Итак, добродетель, по учению Гейлинкса, состоит в деятельной любви по разуму.

Из понятия о добродетели Гейлинкс выводит главные ее виды. Он находит их, сходно с Платоном и стоиками, четыре, все они завершаются смирением. Этой последней добродетели он приписывает самое высокое значение. Но соглашаясь вообще с понятием Гейлинкса о высоком достоинстве смирения, трудно согласиться с ним в частности.

По мнению Гейлинкса, смирение происходит от рассмотрения своего состояния и от недовольства (*inspectio et despectio sui*) собою, презрения к себе или, говоря иначе, от мысли о своем бессилии и не достоинстве. Но это только общее понятие, или форма смирения. Чтобы определить само содержание или достоинство этой нравственной добродетели, следует знать, в каком смысле необходимо понимать бессилие человека, размышляющего о своем нравственном состоянии, или с чем он должен сравнивать свое состояние, дабы прийти к истинному смирению духа. По Гейлинксу, эта нравственная добродетель должна происходить от живого сознания, что ничто в нас не зависит от нашей силы, что и в деятельности нашей, и в страданиях, и в рождении, и в смерти — все зависит от другого, высшего могущества. Но такое смирение и такое сознание своего бессилия не совсем верно, оно подрывает саму возможность нравственной деятельности, потому что последняя требует сознания в себе некоторой силы воли над влиянием чувственной природы. Сознание своего бессилия в том виде, как понимает его Гейлинкс, привело бы скорее к апатии, унынию и разным видам раболепства. Истинное смирение происходит под влиянием мысли о своем несовершенстве в сравнении с осознанным нами идеалом нравственного совершенства, оно противостоит наглости и самомнению, которые обыкновенно чрезмерно развиваются и усиливаются под влиянием ложных понятий о человеческой личности.

Кроме «*Ифики*» и «*Метафизики*» Гейлинкс написал: *Saturnalia, seu Quaestiones quodlibeticae*, Leyd., 1665, 12; *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta*, Leid., 1662, 12; *Amst*, 1691; *Compendium physicum* или *Physica vera*, Franek., 1688, 12 (сокращение физики Декарта); *Annotata precurrentia ad Ren. Carlesii principia*, Dordrecht, 1690, 4 (это изъяснение размышлений Декарта); *Annotata maiora ad principia philosophiae Ren. Cartesii, accedunt opuscula phil — ca ejusdem auctoris, ib.*, 1691, 4.

ГЕЙНЕКЦИЙ, (Heineccius, Heinecke), Иоанн Готлиб, родился в 1681 г. в Эйзенберге, в княжестве Альтенбургском и, по окончании курса, был сперва профессором философии в Галле, потом — профессором прав в Франекере и во Франкфурте-на-Одере, наконец, снова в Галле профессором прав и философии. Умер в Галле 31 августа 1741 г. Гейнекций приобрел известность в Германии преимущественно как ученый и юрисконсульт, но он известен отчасти и в истории философии. По следам Гроция и Кумберланда Гейнекций пытался примирить философию с правоведением и ввести в него философский метод. В этом духе он написал: *Elementa juris naturae et gentium*, Halle, 1738, 8; *Praelectiones academicae in H. Grotii de jure belli ac pacis libros*, Berlin, 1744, 8; *Praelectiones academiae in Sam. Puffendorffii de officiis hominis et civis*, ibd., 1742, 8; Vindob. 1757. Кроме того, он известен сочинениями по археологии и издал одно сочинение, относящееся к философии: *Elementa philosophiae rationalis et moralis quibus praemissa est historia philosophica*, Francf., 1728, 8. Относящаяся к истории философии часть этого сочинения была напечатана отдельно, в Берлине, в 1743, 8. Полное собрание сочинений Гейнекция было издано в Женеве, под заглавием *Opera ad universam jurisprudentiam et litteras humaniores pertinentia*, 1744-1748, 8 volum., 4; 1771, 9 vol., 8.

ГЕЛЬВЕЦИЙ, (Helvetius) Клавдий-Адриан, родился в Париже, в январе 1716 г. Благодаря значению своего отца, бывшего придворным врачом, Гельвеций на 23-м году жизни получил значительную должность главного откупщика сборов, которую занимал до 1751 года, а потом гофмейстера. Он получил воспитание в Коллегии Людовика Великого, а потом, по окончании курса в Коллегии, отправился в Кан для изучения науки финансов. Гельвеций одарен был от природы хорошими способностями, *«Опыт о человеческом разуме»* Локка возбудил в нем любовь к философии, а стремление к известности постоянно поддерживало в нем эту охоту к деятельности на поприще философии. Самолюбие разгорелось в нем еще больше, когда знаменитое сочинение Монтескье *«О духе законов»* удостоилось общего внимания. В 1751 году он женился на прекрасной и умной девице Линвилл и уехал с ней в свое поместье Воре, где, несмотря на заботы о благе семейства и поселян, не переставал заниматься науками. Он написал много сочинений, из них к философии относятся: *«О духе»* (De l'esprit), *«Трактат о человеке»* (Traité de l'homme) и *«О благополучии»* (Sur le bonheur). Преимущественной славой пользовалось первое, доставив ему громкую известность в свое время. Скоро, впрочем, оно было осуждено, и автор, не имея возможности оставаться во Франции, отправился путешествовать, побывал в Англии,

Германии и Берлине, виделся с Фридрихом II, который долгое время покровительствовал философии XVIII века. По возвращении в отечество, Гельвеций уже не встретил прежнего сочувствия в публике. С одной стороны — Вольтер, с другой — Руссо (в Эмиле), своими критическими замечаниями они ослабили значение его сочинения. Даже Дидро и Д'Аламбер, несмотря на некоторое сходство с Гельвецием в мыслях, многого не одобряли в творении Гельвеция. Строгость критики заставила его написать другое подобное сочинение — «Трактат о человеке», в котором он старался частью опровергнуть возражения критиков и доказать свои положения, а частью изменить и исправить их. Но «Трактат о человеке» не имел успеха и остался почти не замеченным: Гельвеций не мог отступить от принятого им однажды направления, а два раза ничто не оказывает одинакового действия. Под конец жизни, после неудачной попытки возратить себе утраченную славу, Гельвеций предался поэзии. Он умер в Париже, 26 декабря 1771 года.

Главное сочинение Гельвеция — «О духе». Оно составляет одно из звеньев в общем развитии философии XVIII века, начиная от эмпиризма Локка до самого крайнего материализма, выразившегося в «Системе природы». Локк хотя и пытался объяснить происхождение представлений и понятий посредством чувственных представлений, однако допускал еще вникание (reflection), как слабый остаток самодеятельности души. Кондильяк сводит эти два отправления к одному, называя всю познавательную деятельность души только видоизменением ощущения. Таким образом, он сообщил эмпиризму Локка однохарактерное направление и преобразовал его в *сенсуализм*. Но Кондильяк в своем сенсуализме не выступал еще из пределов теории познания, не применял психологического начал к практической деятельности и даже готов был допустить в нас духовную, независимую от тела субстанцию. Гельвеций уже решительнее пользуется началами эмпиризма и сенсуализма и дает им обширное значение, применяя их к содержанию метафизики и нравочения. Подобное направление философии было уже отчасти и в Англии, но оно не имело там такого последовательного и широкого развития, как во Франции. И по недостатку увлекательного изложения, свойственного французским писателям, а еще более — по малоизвестности английского языка на континенте Европы, не могло иметь такого обширного влияния, как французское направление умов XVIII века.

Сочинение Гельвеция «О духе» разделяется на четыре части. Сначала он доказывает, что человек — существо только чувственное, телесное, и что вся его жизнь движется только ощущениями. Все различие между человеком и низшими животными зависит от степени

их ощущений, совершенства органов. Как ни важно это положение по огромным следствиям и множеству недоумений и противоречий, требующих самого внимательного исследования, однако Гельвеций не заботился об основательных доказательствах. Он высказывает эту общую мысль с той же легкостью, которой отличалась вообще вся философия и особенно французская XVIII века. Когда чувствительность возбуждена до такой степени, что начинает побуждать к деятельности, тогда она принимает характер страсти и все свойственные ей видоизменения. На страсти, по Гельвецию, необходимо смотреть только как на развитие телесной чувствительности во всей ее полноте. А потому воля, как деятельная способность, совсем не составляет чего-нибудь отличного от чувственности и чувственного возбуждения, она выражает только отвлеченное название, которым объединяются для нашего представления различные движения страстей. Таким образом, воля — та же физическая чувствительность, представляемая отвлеченно в виде наших нравственных поступков. Если так, то и свобода в том смысле, как ее представляет общее понимание, не имеет значения, есть слово без мысли. Отсюда вытекает уже прямо практическое или нравоучительное начало у Гельвеция. Если чувственность, или страсти, служат единственным движительным началом деятельности, а чувственности или страстям свойственно стремиться к чему-нибудь по испытываемому чувству удовольствия и отвращаться от чего-нибудь вследствие неприятного ощущения, то единственным руководящим началом деятельности может быть только чувство удовольствия и неудовольствия.

Установив такое начало практической деятельности, Гельвеций старается потом подтвердить и объяснить их показаниями опыта. Все народы вообще и каждый человек в частности, говорит он, во всех своих действиях руководствуются этим чувством удовольствия, выгоды и корысти, будет ли то по непосредственному влечению страстей, или по соображению рассудка. По этим же приятным или неприятным чувствам, обещающим или не обещающим выгоды, люди оценивают поступки не только свои, но и других. Следовательно, добродетель, рассматриваемая отвлеченно от этих следствий, не имеет никакого значения и составляет только особое выражение для обозначения приятных или неприятных качеств деяния. Чтобы доказать это понятие о добродетели, Гельвеций считает достаточным анализ нескольких примеров из людской жизни, в том предположении, что и вся остальная сфера деятельности происходит именно так, как он предполагает. Рассматривая эти деяния, Гельвеций старается объяснить самые высокие обнаружения воли, не нарушая их качеств личными и корыстными побуждениями. Люди, например, часто делают добро

ближним, жертвуют отечеству своими трудами и силами; родители заботятся о детях, дети часто оказывают самые высокие подвиги любви к родителям. Но все, сколько бы ни было героизма в их деяниях, поступают так, а не иначе потому, что дела их доставляют им удовольствие, и что это удовольствие подавляет все сопряженные с ним труды и горести. Кто не чувствует особого удовольствия от добра, сделанного другим, тот не способен к добродетельным поступкам. Таким образом, все добродетели — любовь к ближнему, отечеству, милосердие, кротость, воздержание и так далее, заключают в себе только искусный расчет, в котором мы угождаем только своему личному преобладающему влечению, не обращая внимания на другое. Если наше стремление к удовольствию бывает, кроме того, и другим полезно, тогда наши поступки нравственны или добродетельны. На этом основании, нравственное совершенство состоит в возможно лучшем согласовании наших удовольствий и выгод с выгодами и с удовольствиями других. Зло же и неправда происходят единственно от противоречия наших поступков благу других. «Добродетельным, — по словам Гельвеция (Disc. III, с. 16), — следует назвать не того, кто жертвует своими удовольствиями, наклонностями и страстями общему благу, но того, чьи наклонности и страсти до такой степени сходятся с общим благом, что он по необходимости становится добродетельным».

Если в страстях, как говорит Гельвеций, заключается единственный движитель наших действий, то возникает вопрос: что же именно должно руководить ими в жизни? Как именно применять их к разным обстоятельствам, в отношениях с людьми? Мы должны не подавлять наши страсти, а удовлетворять их. Даже если они слабы, мы должны возбудить их всеми средствами, потому что без страстей нельзя совершить ничего доброго, прекрасного и высокого. Единственное же средство для гармонического их направления заключается в воспитании: оно должно управлять страстями и развивать их совместно в надлежащей гармонии. Причина такого могущества воспитания заключается, по мнению Гельвеция, в том, что способности у всех людей совершенно одинаковы, так как у всех одинаково ощущение — источник способностей, и у всех одинаковы органы чувств. Различие в способностях, во вкусах, в настроении происходит единственно от той среды, под влиянием которой человек проводит жизнь, особенно младенчество, отрочество и юность. К числу впечатлений, действующих на человека, нужно отнести не одни только педагогические действия, но и образ правления, законодательство, просвещение, словом, все оттенки народной жизни. Как скоро все окружающее питомца научит его сдерживать свои самолюбивые стремления в гармонии с выгодами других, с общей пользой, тогда исчезнут все роды нравственного зла,

неправды, а также преступления. Гельвеций думает даже, что все люди в равной степени способны к высшим идеям, прославляющим великих людей, и что мудрые правители и законодатели могут двигать характером, убеждениями и наклонностями народов.

Главная несообразность нравоучения Гельвеция состоит в том, что основание добродетелей он видит в чувстве удовольствия, потому, разумеется, что добродетель сопровождается этим чувством. Но объяснять таким образом сущность добродетели, значит неправильно понимать как характер удовольствия, так и отношение чувства удовольствия к нравственным деяниям. Есть удовольствие чувственное, слитое с самым чисто физическим деянием, не имеющим никакого смысла и значения без самого удовольствия, таково, например, удовольствие от сладкой пищи. Есть удовольствие, отдельное от процесса деяния или занятия, получаемое вследствие соображений и расчета, таково, например, удовольствие от удачной продажи товара. Это удовольствие может быть, а может и не быть, завися от многих совершенно случайных обстоятельств. Но есть удовольствие — высшее обоих предыдущих. По неразрывности с самым деянием, оно сходно с первым, но отлично от него и сходно со вторым потому, что зависит от значения, смысла и духа деяния. А потому, из того, что нравственное деяние сопровождается удовольствием, вовсе еще не следует, что стремление к добрым деяниям произошло именно из-за ожидания от них удовольствия. Гораздо правильнее думать наоборот, что само удовольствие происходит от деяния, или точнее — от того, что всем обнаружениям нашей воли мы дали направление, согласное с общими всем нам разумными и чистыми началами деятельности. Не нравственное деяние здесь зависит от удовольствия, а наоборот, само удовольствие определяется пониманием смысла и духа деяния. Из предыдущего понятно, почему удовольствие не может быть началом нравоучения и нравственной деятельности. Как результат, а не начало деяния, как пристекающее не из своекорыстного расчета, но от сочувствия общим интересам, как не нуждающееся в патологически неприятных нам впечатлениях и нередко неразлучное с чувственными лишениями и страданиями, нравственное удовольствие отличается идеальным характером от всякого другого удовольствия. Для обозначения его необходимо бы даже другое выражение. Такова же несообразность в понятии Гельвеция о страстях. Иное дело страсть, как сильное чувство чего-нибудь недостающего нашему эгоистическому требованию с постоянным восполнением этого недостатка, а иное — страсть, как чувство недостатка в соответствии нашей личности всеобщим требованиям разума, и стремление к устранению этого

недостатка, к согласованию во всех обнаружениях нашей воли гармонии с требованиями разума (см. Страсть).

Вообще, в учении Гельвеция преобладает довольно утонченный материализм, его психологические понятия проникнуты сенсуализмом, а нравочение — эгоизмом и фатализмом. В этом направлении Гельвеция нет ничего оригинального, оно у него — общее с преобладавшим в то время направлением умов во Франции. Гельвеций отличается только особым взглядом на так называемые способности души. По его мнению, природа наделяет людей способностями в одинаковой степени, а различие их происходит только впоследствии, от воспитания. Но это положение решительно противоречит опыту. В XIX веке Браубах и Бенеке отрицали природное различие способностей у людей. Но последний отрицал только прирожденность различных способностей не по степени, но по формам их, например, воображения, рассудка, разума и так далее, допуская, впрочем, различную от природы степень общей внутренней жизненности в людях. Нельзя согласиться также с преувеличенным мнением Гельвеция, что законодатели могут по своему произволу возбуждать какие угодно страсти в людях и что различные формы правления обнаруживают почти всемогущее влияние на характеры. Гораздо более имеет влияния на развитие и направление характеров воспитание и образование. Но каково бы ни было влияние многосложной среды, окружающей человека, оно не отрицает в нем возможности самосознания и самообладания...

Сочинение Гельвеция «*О духе*» не имеет научного значения, оно обязано успехом общему настроению умов и особой ясности изложения, которая скрывает трудные стороны вопросов и, по крайней мере, делает их понятными.

Сочинения Гельвеция часто издавались. Лучшие издания принадлежат Сервиеру и Дидо, в Париже, в 1795 г. Первое состоит из пяти томов, второе из четырнадцати.

ГЕМСТЕРГЮЙ (Hemsterhuis), Гемстергузий, Франциск, самый известный и почти единственный голландский ученый, занимавшийся нравочительной философией в XVIII веке. По духу он приближается к Сократу, а по поэтическому колориту отчасти подражает Платону. Он писал на французском языке. В 1769 г. он издал *Lettre sur la sculpture*; в 1770 г. — *Lettre sur les desirs*; в 1772 г. — *Lettre sur l'homme et ses rapports*; в 1788-м — *Sophyle ou de la Philosophie*; в 1779-м — *Aristée, ou de la Divinilé*; в 1787 г. — *Simon, ou des Facultés de l'are*; в 1787-м — *Alexis ou de l'age d'or u Lettre de Diotés a Diotime sur l'alhéisme*.

Все его сочинения изданы Жансеном, Paris, 2 vol., 1702, 8. Второе издание — 1809 г.

ГЕРАКЛИТ Эфесский, (Heraclitus Ephesius s. Physicus) жил около 69 олимпиады, т. е. около 504 года до Р. Х. По рассказам древних, происходил от знаменитой фамилии, отец его был одним из первых граждан в Эфесе. В эпоху своей славы Гераклит говорил, что он, когда был юношей, не знал ничего, а став мужем, знает все. В этой фразе замечают раннее развитие мыслительности в Гераклите и скептическое направление его ума в молодые годы. Он определенно высказывал, что всем своим воззрением обязан себе. Тем не менее, можно полагать, что его ранний скептицизм и меланхолия были плодом знакомства с прежними противоречащими одна другой системами. В сочинениях его видна большая эрудиция, он упоминает о многих поэтах и философах, между прочим, о Фалесе, Пифагоре, Ксенофонте, которые были основателями трех досократовских школ: ионийской, пифагоровской и элейской. Их противоречие друг другу и несовершенство каждого, не дававшие остановиться в каком-нибудь образе мыслей, по всей вероятности, внушили Гераклиту то глубокое презрение, какое он питал к предшествующим мыслителям вообще. Чем больше презирал он чужие взгляды, тем больше развивалось в нем доверие к своим силам, своей мысли. Уединение и самоуглубление были его стихией. Он отказался от предложенной ему, по смерти отца, власти — в пользу брата и посвятил себя самостоятельным исследованиям. К выработанному своему воззрению он имел такое доверие, что Аристотель причисляет его к лицам, которые собственное мнение считали столь же истинным, как науку.

Изучение философии Гераклита сопряжено с большими трудностями, потому что из сочинения его уцелели одни отрывки, правда, в большом количестве, но очень краткие. Древние по-разному называют его творение: «Музы», «О природе», «В политике». Содержание этого творения заставляло, по Сексту Эмпирику, еще древних спрашивать: не следует ли Гераклита относить столько же к моралистам, как и к физикам? Диоген Лаэртский разделяет сочинение его на три части: о Вселенной, политике и богословии, но оставшиеся из него отрывки больше показывают в нем созерцателя Вселенной. Эти отрывки подтверждают рассказы других о темноте изложения в его философии. Они отличаются необыкновенной силой и глубиной мысли, энергичностью речи, не чуждающейся мифических образов и манеры древних сивилл — больше намекать, чем говорить. Темнота изложения, за которую Гераклит получил от современников название οχτεινδς (темный), объясняется отчасти возвышенностью его

созерцаний и недостатком установленных философских терминов. Глубина и сила мысли Гераклита внушили древним глубокое уважение к его гению. Сократ, мало уважавший космологические исследования своих предшественников, прочитав Гераклита, сказал: «Все, что я мог понять здесь, прекрасно, вероятно таково же и то, чего я не понял». И отрывки, оставленные древностью, заставляют разделять с ней ее поклонение великому уму Гераклита.

Обыкновенно этого философа ставят в ряд ионийских физиков. Как несправедливо это мнение, видно из того, что в системе Гераклита есть элементы философии элейской и пифагоровской, эта система, в самых началах, в основном интересе своем расходится с древне-ионийской философией, и составляет, сравнительно с ней, более зрелую ступень в ходе развития греческой мысли.

Исходный пункт философии Гераклита — есть конечный вывод элейской философии, закончившей вопрос о бытии, поднятый ионийцами. Ионийские физики поставляли сущность всего в материи, пифагоровские мыслители — в числе, математических отношениях, форме. Но число — есть внешнее сопоставление, оно не приводит множество к внутреннему единству, а всеобщее должно быть единством, проникающим во множество. Это единое бытие элейцы поставляли в понятии бытия или общей сущности. Сделав отвлеченное понятие бытия абсолютно действительным, элейцы отвергли, наконец, самостоятельность единичного, мира явлений, философия их сделалась пустой и состояла в одной полемике против действительного. Пустота и ничтожность элейского абсолютного должна была привести к мысли, что чистое бытие имеет свою действительность только в существовании, что абсолютное начало поэтому не есть отвлеченное бытие, а бытие в явлении, происхождении и прехождении, в бывании.

Бывание, в котором теряется самостоятельность единичного, как и в отвлеченном бытии элейцев, и в котором имманентно одно только понятие, ум, закон вещей — вот начало Гераклита и его безусловно действительное. Такое начало, очевидно, противоположно началу древних ионийцев. У последних основа всего бытия — покоящаяся. Если они принимали бывание и пытались указать различные ступени миробразования, то они не имели для этого факта начала, или не возводили его в начало: из первоматерии через сгущение и разрежение происходят у них стихии мира. Но они не спрашивают: откуда происходит, от чего зависит само вступление первоматерии в процессе образования и прохождения? Гераклит, напротив, останавливается на процессе, основной смысл его философии — объяснить бывание. Основные черты его философии состоят в определении бывания, его мирового значения, его существенных сторон, его закона, его основных

ступеней и т. д. Это видно из его понятия о мудрости или содержания философии. По понятию ионийцев, мудрость состоит в определении сущности всего; по Гераклиту, «Мудрость состоит в том, чтобы понять ум (предметный), управляющий все через все», или точнее: «Мудрость — есть не что иное, как открытие способа, коим управляется Вселенная».

Гераклит определяет бывание, прежде всего, как начало, возводя оное из факта, частного явления — в общий закон, открывающийся во Вселенной. Как мировой закон, Гераклит представляет его под самыми различными формами: более употребляемое им выражение этого понятия — есть течение повсюдное, всеобщее: все находится в постоянном течении, (ροη). Это положение прямо отрицает основное положение элейской философии, и делает философию Гераклита, при взаимном сродстве той и другой, полярно противоположной ей. Нигде нет бытия покоящегося, пребывающего, везде — перемена, движение, происхождение и прехождение, рождение и смерть. Все существует и не существует, говорили древние, выражая мысль Гераклита, потому что все рождается и исчезает, все в движении, покоя и неизменяемости нет. От Гераклита осталось нам превосходное образное выражение этой мысли: «Невозможно в одну и ту же реку войти дважды», потому что в другой раз будет течь уже другая вода: она непрестанно рассеивается и собирается, сходится и расходится, приближается и удаляется. Равным образом, невозможно войти в реку и выйти из нее одним и тем же. За такой образ представления последователи Гераклита были названы *текучими*.

Определяя *бывание*, Гераклит далее характеризует его как *превращения*, показывая различные формы или ступени последнего. Повсюдное движение — это не что иное, как превращение, переход из одной формы в другую. Природа — Протей, постоянно меняющий свой вид. Не успели мы остановить своего внимания на одном из ее явлений, не успели возвести являющееся в определенное понятие, как оно ускользает от нас, меняя одну форму на другую. Это и заставило Гераклита сказать: «Одна мудрость хочет и не хочет быть предметом слова, это имя Зевса».

Мировое превращение идет двояким путем: восхождения и нисхождения. Путь восхождения — есть превращение огня в дальнейшие стихии, превращение всех вещей в огонь. Быстрота или скорость движения этих путей неодинакова. Путь нисхождения — есть постепенная потеря скорости, пока движение не достигнет, наконец, своих крайних пределов — земли, где всякое движение, всякая жизнь, по-видимому, исчезают, но только по-видимому. В действительности же, достигнув самой низшей области, движение тотчас обращается

назад, и на этом обратном пути вверх приобретает постепенно большую скорость. Таким образом, две предельные точки движения — вверх и вниз, две крайние ступени превращения — огонь и земля. Средняя ступень между ними — вода или, как говорит Гераклит, море. Воздух Гераклит не ставил в ряд главных ступеней миропревращения, очевидно считая его переходной ступенью к воде и огню: «Первое превращение огня, говорит он, есть море, а превращение моря — отчасти земля, отчасти световидность». Итак, миропревращение — это круг, заключающий известные фазы движения, глаз не может различить в этой цепи форм и ступеней главного звена. Природа, с точки зрения Гераклита, равно может быть названа видоизменяющимся огнем, морем или землей. Но с особой любовью философ останавливается на огне, как более очевидном показателе движения жизни: мир, говорит он, есть, был и будет вечно живущий огонь, равномерно потухающий.

Гераклит не остановился на этом общем определении бытия. Очевидно, что это превращение — переход из одной противоположности в другую, совершающийся как в указанных главных фазах, так и во всех единичных вещах, для которых эти фазы служат основой. Поскольку превращение идет сразу двумя совершенно противоположными путями — вверх и вниз, то, очевидно, каждый пункт существующего должен быть связью противоположностей: «Одна и та же вещь — добро и зло, живое и мертвое, бодрствующее и покоящееся, новое и старое». Если от частного перенести взор на мировую целостность существующего, то и здесь находим «целое и не целое, соединяющееся и разделяющееся, сходящееся и расходящееся, из всего одно и из одного все». Таким образом, все связано из противоположностей (*εναντια*), и связь их поддерживается самой их природой.

Из понятия движения вверх-вниз объясняется особенность противоположностей в каждом явлении. Движение вниз из области высшей, простейшей, в область низшую, сложную, есть вообще стремление к конкретному существованию. Движение вверх — наоборот, стремление к существованию более простому, несложному. Таким образом, от противоположности в каждом явлении зависят два противоположных стремления — одно сохраняет индивидуальность существования, другое — стремление к общему, основному, сглаживающему индивидуальные особенности, иначе — два противоположных момента существования: различие и обращение, жизнь и смерть, бытие и не бытие. Единство обоих моментов, поскольку рассматриваем их, как стремление противоположностей, — *борьба, раздор* (*ερις*), поскольку взираем на их единство или рассматриваем их

в единстве, — *согласие, гармония* (αρμονία). Следовательно, гармония и борьба — один и тот же предмет, рассматриваемый под разными углами зрения. Стало быть, без борьбы, без противоположностей, не существовала бы и гармония, и значит, ничего не существовало бы. Посему Гераклит порицает Гомера, желавшего прекращения распри между богами и людьми, потому что, по понятию Гераклита, уничтожая борьбу, все противоположности в природе (легкого и тяжелого, мужского и женского) уничтожаем вместе с тем и бытие. Поэтому Гераклит называет борьбу матерью всего сущего. Прекращение борьбы, мир — есть смерть индивидуума и переход в более общую и широкую экономию жизни. Отсюда мир $\alpha\rho\eta\rho\eta\upsilon\eta$ есть начало разлагающее, начало смерти, как борьба — начало обособляющее, начало жизни.

До сих пор мы видели одну сторону гераклитовского начала. Ясно, что в ней нет ничего, что ставило бы его в ряд ионийских физиков, нигде нет вопроса о бытии, сущности вещей. Гераклит старается только объяснить дыхание, происхождение и прехождение или, его же словом, течение: определить дыхание, показать его элементы — вот задача его. Еще более отличается он от материалистического образа мыслей древне-ионийских мыслителей. Мы видели, что он называет мир вечно живущим огнем. На этом зыбком основании, собственно, и причислили его к ионийским физикам, утверждая, что как Фалес принимал за сущность всего воду, Анаксимен и Диоген Аполлонийский — воздух, так Гераклит — огонь. Мнение это разделял с древними и Аристотель, толкующий иногда довольно своеобразно мысли своих предшественников, смешивая понятия с их символами, особенно, если это было в интересе его системы. Но высказанное уже понятие Гераклита показывает, что взгляд его на мир совершенно отличается от взгляда его предшественников. По системе, отрицающей всякое стояние, всякий материальный покой, положение о мире, что он вечно живущий огонь, не может иметь того смысла, что огонь — есть основная материя, из которой состоят вещи, как у Фалеса из воды, или у Анаксимандра из воздуха, и означает только то, что огонь — есть образ, представитель живой силы, которая лежит в основе мировой жизни, потому Гераклит и называет его вечно живущим.

Огонь, как огонь, есть одна из фаз мирового течения, замкнутая в одном общем круге превращений вместе с другими, одна и та же живая сила раскрывает себя в огне, воде и земле, и сама не есть ни огонь, ни вода, ни земля, хотя огонь и вода лучше выражают ее, как замечено выше. Являясь в различных формах, вечно живущая, вечно движущаяся сила хочет, по-видимому, высказать свое истинное существо, и, в то же время, скидывая с себя форму за формой, оставляет его неразгаданным: «Одна мудрость хочет и не хочет быть предметом

слова, это имя Зевса». Отсюда, если у древне-ионийских мыслителей постоянно пребывающим было вещество, то у Гераклита это всеобщий закон, постоянная мера, определяющая формы и ступени бывания. Например, в воде постоянно пребывающее не вода, как вода, не это определенное вещество, в чем мы не укажем ни одного пребывающего пункта, а только то отношение, в котором земля превращается в воду и вода — в воздух, море разливается и находится в такой же пропорции, в какой было сперва, прежде чем стало землей (Element Str. v. 599). Этот всеобщий закон, эта постоянная мера, согласное отношение — есть гераклитовская *судьба* (εἰσαρμενῆ), которую он сам выразительно определяет как αἰὼν ἐχ τῆς ἐναντιοδρομίας. Только она есть пребывающее, вечное вещество — абсолютно текучее, изменяющееся. Отсюда познание этой мировой судьбы, этого закона, управляющего ходом бывания, и есть единственная мудрость, по словам Гераклита: «Мудрость — есть не что иное, как познание способа, коим управляется Вселенная». Замечательно, что этот закон или судьбу Гераклит называет логосом или разумом. Значит, в определении предмета философии Гераклит, несмотря на противоположность, совершенно сходится с элейцами, от которых ушел. Точно также он совпадает с ними в оценке чувственных восприятий. Чувства, представляющие вещи покоящимися, по Гераклиту, не дают истины: «Худые свидетели для людей — глаза и уши, говорит он, если у них невежественные души». Таким образом, что у древне-ионийских мыслителей было первым, у Гераклита является часто производным, что там считалось первоосновой, здесь — мимолетный момент явления.

Таковы начала философии Гераклита. Что касается его частных взглядов на различные явления, то древность немного оставила нам оных в его отрывках. Может быть сам Гераклит, старавшийся установить общий взгляд на развитие природы, мало занимался ее частными явлениями. Во всяком случае, из сохранившихся отрывков видно, что частные взгляды его примыкали к его началам. Например, проводя свое начало постоянного течения и прехождения, он считал светила метеорами, которые ежедневно зажигаются и гаснут.

К вопросам космологии Гераклита относят вопрос о конце мира. Мы указывали на значение его понятия (εἰρηνῆ) мира, это момент разложения, обобщения, переход индивидуального бытия в общие формы бывания. Спрашивается: простирал ли Гераклит господство этого начала на самые общие формы или ступени бывания? Древние отвечают на это утвердительно, приписывая Гераклиту мнение о периодическом возвращении всех вещей в огонь. Другие, не признавая это понятие необходимым в системе Гераклита, думают избежать и противоречия ее началам, принимая всеобщий закон или судьбу

абсолютной для периодического мироразвития, с этим согласно было бы приписываемое Гераклиту учение о великом мировом годе. Но в самой системе нет никаких ручательств за истину этого мнения. Выставляемое некоторыми необходимым влечение всех вещей к огню, как к своей цели, противоречит словам Гераклита, который, безусловно, отвергает конечную цель мира и решительно утверждает, что образование его — есть забава Зевса.

Каким образом космические законы бывания переходят в мысль понятия? Отрицая самостоятельность частных существований, Гераклит не мог, верный своим началам, согласиться на какую-нибудь самостоятельность познающего субъекта в частных лицах. Познание, с формальной и материальной стороны, есть также продукт мирового бывания и его законов. Человек, сам по себе, существо неразумное, говорит Гераклит, неразумный человек руководится мечтой, когда приписывает себе ум, ибо ум — есть нераздельное достояние всех, несмотря на то, что многие живут так, как будто имеют собственное разумение. Итак, познающая сила — есть та же самая мировая сила, которая раскрывает себя в предметном существовании, есть мировая деятельность, принадлежащая целости мировой жизни, как ее член. Познание в материальном отношении — это тот же предметный разум, та же *εἰσαρμενῆ*, которая открывается в постоянстве мировых отношений, только переведенная из существования предметного в мысль, в существование логическое. Посредством этого переводящего процесса действуют внешние чувства как органы для сообщения с окружающим. В объяснение этого он приводит состояние бодрствования: «Во сне мы лишаемся самосознания, а проснувшись — снова получаем его, потому что во сне, когда чувственные органы закрыты, разум наш прерывает свое общение с окружающим. В это время мы сообщаемся с внешним миром только посредством желания, как корня жизни. Отделившись от всеобщей жизни, разум в нас теряет силу воспоминания, которую имел прежде, а пробудившись, снова получает способность познания, потому что выходит через чувственные органы, как через дверь, и сообщается с окружающим миром. Как уголь, приближенный к огню, изменяется и делается огненным, а удаленный от него потухает, так точно сущая в нас часть окружающего, по отрешении от целого, делается неразумной, а по соединении с ним через многие отверстия становится подобной целому (разумной)». Этот божественный всеобщий ум, через причастие к которому мы делаемся разумными, есть критерий истины. Итак, далее предметно-существующего ума идти нельзя, а этот божественный ум делается достоянием частного ума через чувства, опыт, индукцию. Индуктированные законы Вселенной составляют содержание знания.

Но чувства не всегда представляют нам вещи в их истинном виде: «Глаза и уши, говорит Гераклит, худые свидетели для людей, имеющих невежественные души». И по самим индивидуальным различиям всеобщие законы не могут отражаться в сознании всех одинаково, в сознание, прежде всего, вступает случайное, единичное. Посему, Гераклит обращается от предметного разума в его непосредственности, к его абстрактной, логической природе — в сознании, в познавательной деятельности индивидуальных умов, насколько деятельность эта запечатлена характером всеобщности. Гераклит, говорит Секст Эмпирик, «основательно полагает единственным судьей истины разум, не тот или другой индивидуальный разум, а разум всеобщий и божественный»... «Всякий раз, — говорит Гераклит, — как мы бываем в общении с разумом всеобщим, мы пребываем в истине, и, напротив, — в заблуждении, когда предаемся нашему индивидуальному смыслу».

То же начало всеобщего, подчиняющего себе единое и уничтожающего самостоятельность его, которое развивается в его физике и гносеологии, замечается и в его практических понятиях. Как в гносеологии, истина — есть всеобщий разум, так и в практике, добро — есть требование природы, высочайшая добродетель — подражание природе: «Быть благоразумным — высочайшая добродетель, а мудрость состоит в том, чтобы, подражая природе, говорить и делать истину». Требования природы открываются в общественных постановлениях и учреждениях: «Все человеческие законы питаются единым божественным законом, ибо только он может произвести все, что хочет удовлетворить и преодолеть все». Отсюда практический вывод: «Народ должен сражаться за законы, как за свою крепость». Гераклит был противником гражданских возмущений, и говорил, что их необходимо тушить скорее, чем пожар.

Верховное благо Гераклит видит в спокойствии духа, потому что течение вещей подлежит неизбежному закону, и в противоположности необходимое условие существования. Всякая противоположность дает себя знать и чувствовать только при другой: «Болезнь делает приятным здоровье, голод — жажду, труд — покой». Таким образом, в жизни добро и зло не только неизбежны, но добро есть для нас добро только потому, что есть зло. Отсюда, верховное благо — есть спокойствие, одинаковое отношение к удовольствию и неудовольствию, приятному и неприятному. Как нет конечной цели всеобщего изменяемого течения вещей, то нет ничего, что возвышало бы цену жизни в глазах мыслящих людей. Как бы ни улыбалась жизнь, во всяком случае это — мимолетное явление, игра неизбежного закона. Поэтому, вместе со спокойствием духа, равнодушием к противоречиям жизни, рождается отрешенность от жизни и ее волнений, выразившаяся в стремлении Гераклита к

уединению, холодность и безучастие к ее явлениям и даже презрение. В этом настроении Гераклита нельзя не заметить какого-то смешения восточного покоя с движением, свойственной эллинам.

Для знакомства с Гераклитом можно рекомендовать: Диог. Лаэрт. кн. IX.; Секст Эмпир. Adv. Math. VII. 129 и др., классическое рассуждение Шлейермахера в Wolfs Museum d. Altherthumswissen., Bd. 1, 3.; Риттер. ист. фил. С. П. Б. ч. 1.; Целлера, Die Philos. d. Griech T. 1.

ГЕРБАРТ, (Herbart), Иоанн Фридрих, основатель одной из новейших философских школ в Германии. Он родился в Ольденбурге в 1776 г., и по окончании курса наук в Иене был некоторое время преподавателем в Швейцарии. С 1805 года занимал должность профессора в Геттингене. В 1807 году, как последователь в некотором отношении Канта, был определен на кафедру философии в Кенигсберге, которую долгое время занимал этот последний. В 1833 году он снова был приглашен в Геттинген, где и умер в 1841 году. Направление, данное им философии, господствует преимущественно в Лейпциге.

Система философии Гербарта в историческом развитии философии XIX века не имеет такого важного значения, как системы Фихте, Шеллинга и особенно Гегеля, между которыми есть внутренняя, органическая последовательность. Но, тем не менее, она достойна внимания, как противодействие тому крайнему, напряженному идеализму, до которого довели философию вышеупомянутые германские мыслители. Гербарт, по духу своего философствования, гораздо ближе к Канту, нежели к кому-либо из этих трех корифеев XIX века. Кант не выступал из пределов рассудочного взгляда на мир, полагая, что все наше познание касается только явлений и состоит в преобразовании представлений. Крайность этого полускептического направления побудила дальнейших его последователей позаботиться об утверждении внутренней связи между действительным содержанием познания и его формой или чистыми отвлеченными формами рассудка. Первый опыт этого примирения внутренней и внешней стороны представлений, сделанный Рейнгольдом, был неудачен, он слишком склонился к эмпиризму, причем внутренние формы познавательной деятельности потеряли свое значение. Другие, а именно Шульц, Бек, Бардили, впали в другую крайность — они ограничили действительность только представлениями, и потому снова приблизились к так называемому *субъективному идеализму*. Гербарт же намеревался примирить оба эти направления, вышедшие из критической философии, и согласовать эмпиризм с идеализмом. Основная мысль Гербарта есть следующая: представления

возбуждаются разнообразными действиями внешних предметов, но сами по себе они не заключают еще истины, получая ее только тогда, как силой мышления преобразуются в идеальные понятия. Опыт — это основа мышления, но он исправляется мышлением, и это исправление понятий, приобретенных в опыте, или исправление эмпиризма идеализмом — есть философия. Таким образом, при некотором сходстве с Кантом, он расходится с ним. Подобно Канту, он признает опыт первым, хотя и не единственным источником познания, и объем действительного ведения ограничивается данным в опыте, но исправленным и объясненным посредством размышления. По примеру Канта, он считает невозможными умозрительную космологию и богословие, а основания нравоучения признает независимыми от умозрения. Но, с другой стороны, Герbart, вопреки Канту, отвергает критику разума или высшей познавательной способности, как основание философии, и полагает, отчасти сходно с Декартом, что эта последняя должна начинаться сомнением и исследованием не способностей, но самих данных понятий. Он не признает, подобно Канту, множества способностей, соединяемых единством сопровождающего их сознания, и считает это психологическое понятие устаревшим, свойственным только самой грубой эмпирии. Наконец, Герbart не соглашается с Кантом ограничить начало причинности только явлениями, отвергает его мысль о субъективном значении пространства и времени, а также о категориях и идеях, как формах высшей познавательной деятельности. Словом, Герbart, подобно Якоби, не пристает к абсолютному идеализму Фихте, Шеллинга и Гегеля, и, утверждаясь на некоторых положениях философии Канта, видоизменяет ее только в том отношении, что старается утвердить философию на единстве опыта и мышления. На этом основании он сам назвал себя в 1828 году кантианистом.

Сущность общих понятий Гербарта о философии состоит в следующем (Einl. in d. Phil. 1821): многие мыслители намереваются объяснить происхождение бесконечно различных вещей из одной идеи безусловного или абсолютного, но так как идея — есть пустое отвлечение и ничего в себе не заключает, то из нее ничего нельзя произвести. На этом основании философия должна принять обратное направление, то есть, выходить из опыта и потом, исправив и пересоздав общие понятия, восстановить сам опыт, потому что для познания существа вещей недостаточно одного чистого мышления, необходимо наблюдение природы. Словом, *философия должна быть обработкой наших общих понятий (категорий, идей) для того, чтобы возможным было истинное познание вещей.*

Мы принимаем сначала все находящиеся в нашем сознании чувствования, представления, понятия и прочее. За то, что они есть, то есть, не за истинные познания о существе вещей, а за массу, которую мы должны еще обработать в нас и привести в связную систему истины. Эта масса должна быть как бы исходной точкой (aofang) нашей умственной работы, в противном случае эта последняя не имела бы ни опоры, ни цели. Многое не таково само в себе, как кажется, но должна же быть причина, почему что-нибудь кажется так, а не иначе; призрак — есть завеса или покров истины. А потому опыт — есть необходимый исходный пункт философии: нельзя оставлять без внимания и видимости или призраков, потому что до тех пор нельзя составить правильного понятия о существе вещей, пока мы не в состоянии изъяснить из него явлений или призрака.

Но как скоро мы начнем размышлять о наших познаниях, приобретенных опытом, то скоро откроем, что они противоречат общим понятиям. Противоречия эти были известны еще древним, но систематически показаны Кантом и Гегелем. Они тотчас возбуждают в нас сомнение, точно ли вещи таковы сами в себе, как мы их представляем? Сначала оно касается качества вещей (низший скептицизм), а потом простирается и на их бытие (высший скептицизм). Сначала мы сомневаемся, точно ли вещи таковы, как нам кажутся, а потом сомневаемся даже в том, точно ли существует то, что кажется нам существующим? Это первый момент философского размышления, но, достигнув этой высоты, сомнение тотчас само в себе встречает противоречие и по необходимости должно возвратиться назад: если нет бытия, то нет и призраков, ибо нечему обманывать нас. Нет и сомнения, потому что сомнение — есть деятельность мышления о чем-нибудь существующем. А потому мышление устанавливает *a priori* коренное понятие о бытии, развивает из него противоречивые общие понятия, а потом устраняет из них противоречия. Восстановление отвергнутых общих понятий о вещах посредством умственного понятия о бытии, есть второй момент философского размышления, или исследования. Затем остается только приложить перестроенные общие понятия к познанию явлений, ими можно уже объяснить данное в опыте и тем самым убедиться в верности их. Поэтому опыт — есть не только исходное начало, но и пробный камень философии.

Итак, философия отличается от других наук не предметом, а способом, как она обращается с предметами, или в каком отношении рассматривает их. Этот-то особенный способ исследования называется философствованием. Сколько есть главных требований при философской обработке понятий о вещах, столько же должно быть главных частей философии. Во-первых, подлежащие исследованию

понятия нужно разъяснять, разлагать и приводить в надлежащее отношение: это составляет предмет *логики*. Далее, разбирая значение понятий, мы открываем между ними противоречия, которые требуют примирения: показанием и примирением противоречий занимается *метафизика*. Применяясь к различным предметам, она разделяется на *психологию, философию природы и богословие*. Обе эти части образуют теоретическую философию. Наконец, в нашем сознании есть особенный род понятий, предмет которых возбуждает в нас чувство или самодовольства, или недовольства, а потому здесь возникает вопрос: как обращаться с предметами этих понятий, дабы испытывать как можно более самодовольства и как можно менее недовольства? Этот вопрос и составляет предмет *эстетики*. Из-за применения к различным явлениям она превращается или в *теорию искусства*, или в *практическую философию*. Как именно эстетическое суждение определяет волю к деятельности и производит вкус и нравственное сознание, — это решает психология, пользуясь отчасти указаниями метафизики.

Герbart не представил полного начертания логики. Логические положения его заключаются преимущественно во введении в философию (Lehrb. zur Einl. in d. Phil. Königsh., 1837) и не содержат в себе ничего замечательного, в сравнении с логическими положениями других мыслителей. Он разделяет логику на *аналитику* и *систематику*. Первая следит, как составляются ясные и отдельные понятия, как эти последние разлагаются в суждения, и как суждения принимают форму умозаключений; вторая — учит излагать данный предмет исследования в систематическом порядке.

За логикой, по мнению Гербарта, должна следовать эстетика и, по связи с нею, практическая или нравоучительная философия. Это мнение философ высказывал неоднократно, например, в вышеупомянутом введении к естественному праву 1836 года. Вообще, он часто в духе Канта высказывает ту мысль, что истины практической философии совсем не нуждаются в теоретических или метафизических исследованиях, но что, наоборот, эти последние получают прочность от истин практической философии.

Предмет эстетики нужно, прежде всего, отделять от приятного, как предмета пожелания. Пожелание касается того, что еще только должно быть достигнуто, а приятное, хотя и сходно с прекрасным по безотчетности доставляемого им удовольствия, но зависит от личного расположения. Прекрасное, напротив, всегда имеет объективное или предметное основание. Общая эстетика должна только пояснить, что именно имеет значение изящного, не касаясь психологических исследований, как происходит в нас чувство изящного. Но, с другой

стороны, она не может ограничиваться одними неопределенными отвлеченностями, она должна показать простейшие элементы нравящегося нам и по ним уже объяснять сложное. Такие элементы можно находить только в известных соотношениях, так как простое само по себе безразлично, а потому и общая эстетика должна установить те простейшие отношения, которые возбуждают удовольствие, не производя пожеланий. В этом отношении нечто сделано только в одном применении эстетики, а именно — к музыке, где точно можно вычислить все самые простые гармоничные соотношения. А между тем, общая эстетика должна бы также относиться ко всем прочим частным теориям искусства, как генерал — бас — относится к теории музыки. Тогда как правила всех искусств условны уже потому, что занятие искусством — есть дело случайное и может быть, или не быть, есть другая отрасль общей эстетики, существенно отличающаяся от предыдущей, — это наука о добродетели, или практическая философия. И эта наука, подобно всякой другой теории искусства, учит, как с предположением данного материала, через сочетание эстетических элементов, производить нравящееся целое. Но ее правила безусловны, потому что предмет ее такого рода, что мы всегда должны им заниматься, — это наша воля, наши деяния. Как и всякая другая теория искусства, практическая философия вытекает из общей эстетики, потому что первая задача практической философии состоит в установлении таких простейших отношений, которые нравятся нам, как и все прекрасное. Такие отношения можно назвать образцовыми, или просто идеями. Они называются так потому, что лежат в основании суждений нравственного вкуса, в которых мы выражаем одобрение или неодобрение касательно воли. Достоинство этих суждений не обуславливается нашим пожеланием, потому что с ним сопряжен *долг*, желаем ли мы того или нет. Величайшая заслуга Канта в практической философии именно и состоит в том, что он поставил нравственную деятельность выше эвдемонизма. В других отношениях практическое учение Канта, по мнению Гербарта, нельзя одобрить. Главный его недостаток он видит в том, в чем другие находят его преимущественное достоинство, а именно в том, что Кант основывает всю свою практическую философию на учении о возможности безразличного отношения нашей воли перед началом решимости. Признание свободы такой способностью, которая начинает, независимо от всяких впечатлений, ряд деяний, по мнению Гербарта, не только не имеет никакого нравственного интереса, но и вредно ему, потому что при таком положении невозможно ни воспитание, ни улучшение, ни вменение, ни наказание, оно превращает ежеминутные деяния человеческие в безусловную случайность. Вводя

вопрос о свободе воли в метафизику, Кант сделал неуместное смешение, из которого объясняется его неправильная мысль о *метафизике нравов*, потому что всякая метафизика дышит детерминизмом. Эта ошибка, которую допускает и Спиноза, превращая этику в физику, испортила всю дальнейшую разработку этики. Вместо того, чтобы исследовать те *суждения*, которыми воля определяет себя к деятельности, появились попытки к теоретической установке этики, к выводу ее определенных направлений из самого существа воли, что вовсе не относится к нравоучительной философии, потому что эта часть философии не входит в исследование того, что такое воля, но показывает только, когда она бывает прекрасна или когда именно нравится.

Важнейшей частью философской системы Гербарта является метафизика. Общее понятие его об этой части философии также всего явственнее выражено им там, где он излагает свое отношение к философии Канта. Кант, по мнению Гербарта, несомненно доказал, что мы познаем только явления, и что весь состав предметов познания, называемый миром, содержит только явления. Но это не единственная заслуга Канта: когда он отличает от явлений вещи сами в себе, то этим он косвенно признает другое положение, которого нельзя оставить без внимания, а именно, что как дым указывает на огонь, так явление указывает на бытие. А потому, хотя он и склоняется к идеализму, но его направления в таком смысле не принимают даже его последователи. Теоретическая философия должна примыкать к эмпирически данному, но на этом последнем нельзя останавливаться, иначе вышла бы физика, а не метафизика. Такова мысль и тех, которые думают, что Кант доказал в своей критике невозможность всякой метафизики. Кант точно затруднил метафизику некоторыми главными своими положениями, например, об ощущениях, как единственном материальном представлении, о субъективном значении пространства и времени, о предопытной силе воображения, которая в известных формах (шемах) как бы производит перед нами действительные вещи. Следствием таких понятий Канта было то, что, с одной стороны, в его идеализме исчезли действительные предметы и остались одни только формы и шемы, с другой, — что вместо мыслительного понимания вещей легко мог воцариться самый грубый эмпиризм. Если бы Кант имел более правильное понятие о пространстве и времени, а также о понятиях причины, субстанции и т. д., то он заметил бы, что в состав познания входят не только ощущения, но и другие многие сочетания, которых мы не можем отрицать. В этих сочетаниях есть формы или понятия, составленные на основании опыта, которыми пользуемся мы и должны пользоваться до тех пор, пока рассматриваем только явления.

Но как только начинаем размышлять, то бывшие до сих пор в употреблении понятия превращаются только в проблемы, то есть, как скоро начинаем замечать, что на основании опыта составленные понятия взаимно друг другу противоречат и не могут быть мыслимы, то возникает потребность изменить и переработать их так, чтобы мысль наша могла их принять. Это изменение и переработка познаний, образовавшихся под влиянием одного опыта, и составляет задачу всей философии и, преимущественно, метафизики, как самой существенной ее части. И метафизика, подобно целой философии, исправляет наши представления и понятия, но специальное назначение ее заключается в том, чтобы сделать понятия опыта мыслимыми и применимыми к опытному познанию. Движение метафизики можно назвать дугообразным: оно выходит от данного, возвышается к действительному мыслимому, и потом, достигнув этой точки, снова поворачивает к данному и объясняет его.

В чем же состоят эти противоречия, которые должна устранить философия и особенно метафизика? Устранение противоречий составляет прямую задачу умозрения. А потому, опыт уже должен представить умозрению нечто многое и притом в какой-нибудь совместности. Это многое данное, представляемое опытом, заключается в ощущениях и формах, составляющих опыт. Совместность их такова, что в ней эти противоречия сами собою выдвигаются, а умозрение пытается их понять и разрешить. Таким образом, вопрос о том, познаем ли мы вещи в себе, или только их явление, метафизика оставляет в стороне и довольствуется на первых порах обыкновенным реализмом или обнаружением всех противоречащих понятий опыта. Потом, когда уже найдется способ их устранения посредством мысленной переработки, приступает к решению идеалистической проблемы, то есть, к решению тех противоречий, которые мы находим в понятии о нашем Я, как субъекте со многими представлениями. По мере того, как противоречия исправляются, мыслью познание расширяется, а метод состоит здесь одновременно и в оправдании, и в дополнении начал. Метафизические проблемы, наполненные противоречиями, суть следующие: понятие вещи со многими признаками, изменение вещи и наше Я.

Так как Герbart допускает возможность исправления и примирения понятий, приобретенных на основании опыта, то и метафизика, по его понятию, возможна, но с тем ограничением, что она не ручается еще за постижение самого существа мира. Она не выступает за пределы ограниченного понимания. Восстанавливая метафизику в таком ограниченном смысле, он одобряет отчасти взгляд Вольфа на составные части ее с небольшими переменами. Первую часть метафизики Герbart называет общей метафизикой, а онтологию

признает только отдельной ее частью. Особенная или прикладная часть метафизики содержит в себе три дальнейшие части метафизики Вольфа, а именно — космологию, которую, по Гербарту, следует лучше назвать *философией природы* на том основании, что целого мира мы не знаем, но можем знать только природу, далее *психологию*, наконец, *умозрительное* или рациональное богословие.

Первая часть общей метафизики занимается *методом* метафизического исследования.

Выше было сказано, что наши общие понятия обычно оказываются противоречивыми, как скоро применяем их к тому, что представляет нам опыт. Но так как, не смотря на эту противоречивость, они должны удержать свое значение, то необходимо очистить их от несообразностей, наблюдая при этом известный метод, который Гербарт называет *методом отношений*. Он не дает нам какой-нибудь всеобщей логической формы, по которой бы все проблемы решались как бы механически, но устанавливает только способ скорее овладеть каждым предметом знания. Это руководство заключается в вышеупомянутом дугообразном ходе мысли и примыкает к логике, которая требует, чтобы если возникает противоречие, не признавать его за что-нибудь действительное. Коль скоро же обнаруживаются противоречия в каком-нибудь предмете исследования, то это значит только, что их следует отстранить от того бытия, к которому они относятся или на которое указывают, затем откроется причина, почему они возникают. Значит, нельзя прямо отвергать того, что само себе противоречит, мы только должны иначе понять его. Это знаковое понимание не должно противоречить логике и не должно насилловать действительность: нужно согласовать мыслимость и действительную уместность. Представим себе, например, что два члена М и N находятся в таком противоречии, и что между тем каждый из них представляется не иначе, как вместе с другим. Можно сказать, что М, как мыслимое, есть нечто отдельное от N, а как данное есть вместе с N. Следуя одному логическому правилу, нужно бы расторгнуть единство, связующее противоположности, и, однако, этого нельзя сделать. Поэтому правильнее будет отвергнуть единство М или, что все равно, вместо единого допустить многие М. После того, если мы станем это противоречие понимать так, что одно из многих М есть одно с N, а другое отлично от него, то все еще задача этим не разрешается, потому что каждое М должно быть одинаково с другими и в мысли и на деле. Стало быть, остается принять, что все М вместе составят нечто иное, нежели каждое М порознь и сказать так: каждое М, не в отдельности, но вместе с другими М, равно N или есть N. Такой способ примирения противоречий Гербарт называет *методом отношений*. Он гласит так:

то, что должно быть мыслимо, между тем не может быть мыслимо, как единое, должно быть мыслимо, как многое. Сущность метода отношений состоит в том, что он учит: 1. Находить противоречия между понятиями, как они взяты *in abstracto*, то есть выведены за пределы надлежащего соотношения с другими понятиями, и потому оказываются неудобными в применениях к опыту. 2. Разрешать эти противоречия между понятиями, вводя их в надлежащие соотношения и делая их снова удобными к объяснению данных в опыте предметов. Герbart представляет еще другой, подобный, но более определенный пример, в виде отношения между причиной и действием, между основанием и следствием. Основание должно заключать в себе следствие, иначе оно не могло бы произойти из основания, и, однако же, следствие не должно быть в основании, потому что, дабы произойти, оно должно быть отлично от основания. Итак, основание и следствие — одно и то же, и не одно и то же. Здесь противоречие происходит от того, что понятия *основания* и *следствия* взяты отвлеченно — основание, как основание, а следствие, как следствие, без внимания к тому, чем они могут и должны быть в природе вещей. Оттого и происходит невозможность применения отвлеченных понятий к объяснению явлений. Дабы ввести подобные понятия в надлежащие соотношения и сделать их способными к приложению, нужен особенный прием в методе соотношений, или так называемые *случайные взгляды*. То есть, нужно одно и то же понятие рассматривать с разных сторон, вводить в различные случайные для него сочетания с другими, не меняя его существенного значения, для того чтобы выиграть при этом полезные для себя соображения. Так, например, математик для решения какой-либо проблемы принимает какую-либо прямую линию то за радиус, то за хорду, то за тангенс, смотря потому, какой взгляд способствует решению его задачи, причем прямая линия, не переставая быть прямой, может между тем привести к желаемому результату. Подобным образом и метафизика может решить многие вопросы. Таким образом, можем разрешить и противоречие между понятиями основания и следствия. В предлежательном значении основание равно причине, действие — следствию, а потому приведенное противоречие здесь должно быть выражено так: действие должно заключаться в причине и не должно заключаться в ней: и то, и другое должно иметь место. Но в природе вещей нет ни того, ни другого. Действие не может заключаться в причине, потому что всякая причина — есть простая субстанция, которая не содержит в себе ничего отличного от себя. Не может быть и вне причины, потому что оно есть ее действие, а действие простой субстанции не может отделяться от нее. Поколебленный этими крайностями разум изыскивает, нельзя ли

понятию об отношении причины и действия дать такой вид, чтобы оно, не изменяясь само в себе, удовлетворяло и другой стороне, и согласно было с существом вещей, и не заключало в себе логического противоречия. Для того надобно ввести его в соотношение с коренными понятиями о бытии, не теряя из виду и отвлеченного значения его. По суждению Гербарта, ему надо дать следующий вид: действие — есть не что иное, как явление, происходящее в субстанции от влияния на нее другой, также простой, но по качеству отличной от нее субстанции. Как явление, оно происходит в самой простой субстанции, принимаемой за причину, но происходит не от нее самой, а от влияния другой. Таким образом, действие содержится частью в причине, частью вне ее, и этой *частью, частью*, будет среднее между *и, и* и между *ни, ни*.

Этот метод метафизика применяет к бытию вообще в *онтологии* и к разным видам бытия в *прикладной* или *частной метафизике*.

По большей части, мы наблюдаем в вещах то, что думаем в них наблюдать, отдельные представления произвольно соединяем в цельный образ явлений и свою форму наблюдения принимаем за *материю*. Так, например, мы говорим: это тело протяженно, эти два тела находятся на таком-то расстоянии между собой, а между тем, ни пространства, ни расстояния мы не видим. Мы говорим: музыка играет скоро или медленно, но время пусто, а, следовательно, и быстрая, и медленная последовательность звуков не подлежат никакому чувству. Мы соединяем иногда явления отношением причины и действия, но, собственно, мы не знаем и не видим, как причина входит в действие и как действие выходит из причины, а замечаем только, что явления следуют одни за другими. Мы не знаем и того, как отдельные представления признаков соединяются в нашем сознании в один состав, а потому никак не можем сказать, чтобы это соединение представлений в нас соответствовало сочетанию признаков в вещах. Словом, быть может, в вещах заключается совсем не то, что мы представляем себе в них. На этом основании метафизика не может останавливаться на тех общих формах, в которых предстают нам явления в опыте, иначе она не будет наукой. Эти формы невольно навязываются нашему сознанию, но размышление находит в них и несообразности, и средство примирить их. Это и составляет предмет метафизики. Главные из этих несообразностей, о которых было уже упомянуто выше, суть следующие:

1. Всякое существо, или вещь, *есть что-нибудь одно*, простое в своем существе, и исключает всякую множественность. Например, серебро *есть что-нибудь одно*, именно это, а не что-либо другое, а между тем каждая вещь является нам не иначе, как во множестве признаков. Такая множественность признаков несовместима с

единством существа вещи, а потому и исчисление признаков не заключает в себе ответа на вопрос: что такое та или другая вещь? Не представляя видимой внутренней связи, эти признаки только агрегат, разлагающий единство вещи.

2. Вторая несообразность касается отношения между неизменным и изменяющимся. Каждому существу (данному в опыте) свойственна изменяемость. Руководствуясь опытом, мы не можем не приписать ей изменяемости, но когда станем размышлять об этом мнении, то встретим противоречие, которое можно выразить следующей трилеммой. Всякая перемена: а) либо имеет причину вне изменяющейся вещи, б) либо в ней самой, в) либо вовсе ее не имеет. В первом случае причине вещи предшествует *или* бесконечный ряд зависимых причин, но в таком случае каждая причина будет такова, что стала бы действовать только с получением впечатления от другой, следовательно, всякая причина осталась бы в покое; *или* конечный, начинающийся субстанцией по существу деятельной и независимой, но эта независимая причина сама имеет нужду в вещи страдательной, на которую можно было бы обратить свою деятельность, следовательно, в этом отношении зависит, в свою очередь, от вещи страдательной. Во втором случае, если бы субстанция в самой себе имела причину своего изменения, то это было бы не иное что, как самоопределение, но самоопределение само должно иметь для себя основание в другом самоопределении, это второе — в третьем, и так далее — в бесконечность, следовательно, перемена опять не имела бы причины. В третьем случае, когда вещь не имела бы причины своих перемен, она по самому существу своему была бы только чистой изменяемостью, так что в ней каждое качество, ни на одно мгновение, не имело бы твердой точки опоры, но в каждое мгновение, по некоторой безотчетной необходимости, уничтожало бы само себя и производило бы нечто противоположное себе. Но в таком случае, должно бы быть одно из двух: или сперва одно качество уничтожается, и после начинается другое, но тогда пресекается непрерывность изменения, ибо противоположные качества не имеют между собой связи; или, прежде чем совершенно окончится одно, уже начинается другое, но тогда вещь в один момент совмещает в себе два противоположные качества, что нелепо. Следовательно, изменение вещей невозможно.

3. Наше представляющее Я заключает в себе не меньше противоречий. *Во-первых*, наше Я мы принимаем за источник или начало разного рода представлений, например, мыслей, желаний, чувств, наклонностей, страстей и так далее. Но в таком случае, ему единичному принадлежит множество качеств, что несообразно уже на основании первого вида противоречий. *Во-вторых*, Я сознает, то есть

представляет само себя, но спрашивается: *что* или *кого* именно представляет Я в своем представлении себя? Непосредственный ответ на этот вопрос таков: Я представляет себя самое, как неделимое, как человека, как часть видимого мира, как явление. Если так, то в этом отношении наше Я представляет явление, а не себя, следовательно, не есть существо самостоятельное. *В-третьих*, можно отделить данное в опыте неделимое Я от чистого Я и сказать, что это последнее чистое Я представляет само себя. В таком случае, представляемое Я должно быть самым точным образом представляющего, следовательно, само должно быть представляющим. Итак, по этому положению, Я всегда будет только представляющим, а не представляемым, созерцающим, а не созерцаемым, оком, а не предметом. Как глаз не может видеть сам себя, так и Я чистое никогда не схватывает само себя.

Если эти главнейшие, а вместе с ним и прочие, от них зависящие понятия, приобретаемые под влиянием опыта, представляют в себе такие противоречия, то что же такое опыт, как не призрак, отличный от *бытия*? Призрак — это обманчивый вид бытия. Итак, что же такое то, *что есть* на самом деле, а не в призраке?

Объяснив главные виды противоречий, Гербарт устанавливает в общих чертах способ их примирения, а затем применяет его к разным видам бытия, рассматриваемым в онтологии.

Бытие (*esse*) необходимо отличать от *существующего* или бытного (*ens*) и от *сущности*: 1. Когда мы говорим: вещь *есть*, то этим выражается такое отношение ее к моему мышлению, по которому она существует независимо от него, не перестает быть, хотя я и перестал бы о ней думать. 2. Когда мы говорим, что вещь *есть*, то под этим понимаем и то, что она есть нечто независимое не только от нашего мышления, но и от других вещей или, иначе, *есть* не свойство, не отношение или обстоятельство, а существо самобытное. Уже по тому самому, что *что-либо* существует не иначе как *в другом, через другое или для другого*, оно и не есть именно оно. Понятием «*есть*» должно выражаться здесь совершенно *независимое положение* или *абсолютное бытие*. 3. Когда мы говорим — вещь *есть*, то всегда подразумеваем что-то имеющее бытие, независимое от моего мышления, самостоятельное. Чистого бытия нет без того, *что есть*: нет течения без того, что течет, нет колебания без того, что колеблется. Итак, понятие бытия, или бытие, означает не бытие само в себе, как положение, но всегда образ бытия или положения, нечто бытное, бытие качественное, так что в нем понятие существования и понятие качества сливаются воедино.

Таким образом, из рассмотрения предыдущих противоречий ясно, что бытие в абсолютном смысле можно приписать не всему, что нам

является существующим. Чтобы знать, чему именно можно и чему нельзя приписать его, необходимо точнее определить понятие бытия.

В понятии абсолютного бытия заключается, во-первых, что оно, по качеству своему, есть нечто чисто *положительное*, утвердительное, то есть, не содержит никакого отрицания, которым бы уничтожалась его безусловность. Прямое отрицание в нем невозможно, потому что оно должно быть ничем иным, как отрицанием бытия, следовательно, и его уничтожением. Не может иметь в нем места и отрицание, соединенное с положением чего-либо противоположного (например, это не дерево, а камень), ибо реальность, противоположная отрицаемой, имеет бытие только относительное, при другом бытии, следовательно, само по себе есть ничто. Нет в нем места и ограничению, так как оно есть отрицание положенной реальности, а отрицания в нем нет. Во-вторых, абсолютное бытие, по своему значению, *просто*, оно не есть соединение чего-либо многосложного или сочетание противоположностей. Если бы полагаемое реальное бытие было сложено, например, из a и b , то следовало бы предположить одно из двух: либо a и b — каждое порознь составляло бы уже то реальное, которое должно было бы произойти из сложения, в таком случае не нужно и сложения их. Либо они только в соединении должны составить это реальное, так что a должно дать одну часть реальности, а b — другую, но в таком случае и то, и другое есть только полуреальность, следовательно, нереальность, а потому и в соединении с другим нереальным не может составить реального. *В-третьих*, абсолютному бытию несвойственна величина, то есть, протяжение в пространстве и времени, а также никакое деление, потому что то, что имеет величину, то есть, протяжение в пространстве и времени, то имеет и части, которые, как части реального, и сами должны бы быть реальны. Итак, или должно существовать *множество реального*, в таком случае каждая порознь часть реального была бы уже сама по себе реальна, и не имела бы нужды в сложении, или реальность происходила бы только через присоединение частного к единству, но это, как мы видели, невозможно.

Впрочем, если реальное не имеет пространственной и временной величины или определенности, то, с другой стороны, оно не исключает численного множества реальностей: возможны многие простые субстанции или единицы. Эти многие реальные единицы, как простые, так и геометрические пункты, не существуют в пространстве и времени, но могут быть помещены в пространстве и времени, во взаимном отношении друг к другу и к зрителю, и представляют нечто пространственное и временное, а потому *само в себе* реальное не есть *непрерывно*. Равным образом, реальное есть нечто однажды и навсегда положенное, определенное, поэтому количество реальных единиц

определено, коренное реальное — конечно, ибо бесконечное есть то, в положении чего мы никогда не достигаем конца, следовательно, есть нечто неопределенное, нереальное. Эту множественность Гербарт называет *многими реальными* или реальностями, в отличие от ньютоновских атомов, лейбницеваых монад и простых субстанций. Но лучше называть их *монадами*.

Установив такое умственное понятие о бытии в нем самом, как предмет всей метафизики, Гербарт приступает к исправлению наших всеобщих понятий о разных видах бытия, которое послужит потом руководством к исправлению остальных. Эти понятия касаются: 1. *Бытия, как оно вообще является нам. Это субстанция с ее случайностями или существо (ev) со множеством признаков*; 2. *Бытия предлежащего, являющегося в пространстве и времени непрерывным (συνεχης)*; 3. *Бытия подлежащего, это наш мыслящий субъект, который содержит в себе явления или образы бытия (ειςος)*. Таким образом, общая метафизика разветвляется на три отдела: *онтологию, синехологию и идеологию*.

Онтология. Всякое действительное существо представляется нам субстанцией со множеством отличительных признаков. Но, как выше сказано, множество признаков не совместимо с единством субстанции. Поэтому должно существовать что-нибудь одно — или единство, или множественность. Однако такие признаки субстанции, как множественность, не суть призрак, потому что мы действительно их наблюдаем, и сам образ соединения их действительно *есть*, потому что воспринимается наблюдением вместе с признаками. Своими *случайными отношениями метод отношений* помогает нам выйти из этого противоречия, потому что, руководствуясь коренным понятием о бытии, можно взять такой (случайный для явления) взгляд на явление, который объяснит его, не входя в противоречие, или не вводя его крайностей в такое резкое противоречие. Именно отдельным нашим ощущениям соответствуют в субстанции отдельные (реальные) признаки, но так как кроме монад нет ничего реального, то эти признаки самостоятельные, отдельные монады или независимые простые субстанции. Образ соединения признаков также не есть призрак, а действительный образ соединения этих монад, вошедших между собою в более или менее прочную связь: эта группа монад от постоянного возвращения в наше наблюдение и кажется нам одной неделимой субстанцией. Так, например, осенью на деревьях блекнут и желтеют листья. Почему это происходит? Не от истощения производительной силы в дереве, а от стечения простых элементов — кислорода, хлора и других. Таким образом, с одной стороны, и субстанция не имеет в себе различных признаков, с другой — и

признаки в своем сочетании не могут быть обманом чувств. Но при таком примирении противоречия совсем изменяется понятие о вещи. Что мы считали *субстанцией*, есть не более, как случайное стечение монад, а мнимо случайные признаки — самостоятельные субстанции.

Но если субстанция — это совокупность монад, то как первоначально они вошли в этот взаимный союз, и какой силой держатся в нем? Решение этого вопроса нужно искать в практической части философии, в области веры. Но если бы метафизика сама обращалась за решением этого вопроса к вере, то перестала бы быть метафизикой. А потому для нее невозможна космология в собственном смысле, она объясняет только данное, а именно — из коренного понятия о бытии еще ничего не ведет к пояснению *причины* соединения монад. Нельзя сказать, будто монады потому находятся во взаимной связи, что имеют одна в другой нужду, ибо тогда они не были бы независимы и самостоятельны. Следовательно, метафизика вообще не может знать *причины первоначального соединения монад*, поясняя только, *как нужно представлять себе взаимное соотношение монад* или многих реальностей, когда связь их дана в опыте. Признаки принадлежат (inherent) субстанции, следовательно, зависят от нее, так что в известном отношении она есть их причина и образует только одну монаду, а признаки — это многие монады, в ней как бы соединенные. Но эта единая монада не может быть причиной соединения других монад, не пребывая в самой себе (immanendo), так что она была вместилищем прочих монад, а потому источником и основанием всех случайностей, ибо в таком случае она была бы и единичной, и множественной, не распространяя из себя свою деятельность на другие (transcendendo), так как этим нарушалась бы самостоятельность монад. Следовательно, эта главная монада не может относиться к прочим, как причина их совместного пребывания. Остается только один способ изъяснения субстанциальности вещи. Каждая монада, представляющая известный признак в субстанции, сама по себе не могла бы произвести никакого явления, а только в группе, в связи с другой производит явление. Итак, одним явлением здесь уже предполагается другое, другим указывается на третье, третье приводит к четвертому и так далее. Поэтому если мы предположим, что одна из группы монад занимает такое положение между прочими, что все они указывают на нее, и все радиусы целого предмета соединяются в ней, как в средоточии, то эта центральная монада будет соединительным пунктом разных частей явления, *опорой единства вещи или субстанции*.

Другой, не менее важный предмет онтологии составляет объяснение *перемены в одной и той же субстанции*. Субстанция изменяется, это значит, что она есть та же, ибо она изменяется как нечто одно, но

вместе с тем, не та же, так как претерпевает изменение. В этом пребывании одного и того же и изменении заключается противоречие. Мы не устраним его, когда скажем, что существеннейшие признаки субстанции остаются и в ее переменах, а изменяются только случайные. Что в первом отношении она остается *той же*, а в другом — становится *иной*, ибо субстанция есть одна со всеми своими признаками, а каждый из них имеет одинаковое право на существенность. Единственный способ к устранению противоречия следующий — одни (те, которые служат опорой существеннейших признаков вещи) пребывают в группе соединенных монад и после изменения вещи, прочие же сменяются новыми входящими монадами. В первом отношении она *кажется та же*, во втором — становится иной. Следовательно, сколько перемен в субстанции, столько же различных их причин. Субстанция не сама из себя и в себе производит все перемены внутреннего изменения, самоопределения, развития жизни (наблюдаемого нами) нет, есть только *сочетание, прибавление, разложение, убыль*.

Между тем, пояснение не подтверждается практически. Опыт показывает нам внутреннее изменение субстанций. Так, например, наше Я изменяется внутренне в состоянии сна и бодрствования, а что можно сказать о нашем Я, то же самое можно сказать и о всякой другой монаде. Но монада не может изменяться внутренне, потому что в таком случае изменялось бы само существо ее, что невозможно. Таким образом, опять выходит противоречие — *метод соотношений* помогает в решении и этого противоречия: можно принять такой взгляд на состояние монады при встрече ее с другими, по качеству отличающимися от нее монадами, которыми и объясняется явление, причем монаде не навязывается никакая перемена. Всякая монада — это субстанция, существующая сама по себе, и сама себя сохраняющая. Самосохранение и есть единственный род деятельности, который может принадлежать монаде. Так как все монады по качеству различны между собою, и могут быть либо сходны (например, звук и движение), либо более или менее противоположны (белый и черный цвет), либо вовсе разнородны (цвет и стужа), то во всех подобных случаях они должны иметь различное содержание, быть в различном отношении друг к другу и сохранять свое существование. Так, например, тон С гармонирует с Е и D, разногласит с D и H, серый цвет при белом кажется черным, при черном — белым. При этом видно, что каждая монада стремится как бы нарушить существо другой, другая же как бы защищается, и они напрягают враждебно свои силы, не изменяясь, впрочем, нисколько в самих себе. Таким способом можно объяснить разнообразие признаков в субстанции, не навязывая ей никакого внутреннего изменения. Это самосохранение монад есть начало, из

которого происходит и к которому должно быть приведено всякое разнообразие явлений, перемен, процессов, жизненных сил и тому подобное.

Синехология. Предмет синехологии — это исправление понятия о *материи*. Материя представляется нам непрерывно протяженной в пространстве. Но эта непрерывность заключает в себе противоречие. Каждая часть материи и каждое событие могут либо быть делимы до бесконечности, либо состоят из частей, в последнем основании простых и неделимых. Но ни то, ни другое невозможно: *первое* невозможно потому, что если допустить бесконечную делимость материи и, стало быть, невозможность дойти до последних ее оснований, то она и не имеет никакой основы, но это невозможно и *второе*, потому что из простых неделимых частей пространства, как и из математических точек, никогда не составится определенное пространство и время. Итак, и понятие материи нужно исправить.

Противоречие в понятии материи вносится понятием пространства, а потому, чтобы устранить это противоречие, нужно, по-видимому, отделить этот элемент от материи, как это сделал Кант, заключив его в субъекте. Но отделить пространство от материи невозможно, потому что на опыте оно *является* не разлучным с *материей*, а *явлением* предполагается истинное бытие. Итак, необходимо только преобразовать или исправить понятие пространства, и по исправленному понятию пространства определить значение времени. Основанием этого построения опять должно послужить коренное понятие о бытии. Нет ничего кроме монад, следовательно, из них должна состоять и материя, из них должно состояться и протяжение. Итак, вместо того, чтобы с математиками строить линию через движение точки в пространстве, надо вспомнить, что монада, например, *a*, есть не что иное, как геометрическая точка. Она может быть легко помещена с другой, например, *b*, в одном месте, — это состояние *совмещения* (das *Zusammensezen*). Но невозможно положить монаду *b* в одном месте с монадой *d*, не представляя первой отдельно от последней. Значит, состоянию их совмещения предшествует состояние их *несовмещения* (das *Nichtzusammensezen*). Но между тем и другим состоянием монад *a* и *b* неизбежно некоторое среднее состояние взаимного их сближения, *полусовмещения*. Продолжение в мыслях этого совмещения по пунктам, когда мы берем по две монады, — и есть в этом направлении то, что мы называем как бы пунктами наполненной, твердой *линией*. Это первое измерение.

Если потом возьмем три монады и захотим привести их во взаимную связь, то, чтобы достигнуть этого, мы должны поместить их не на одной линии, но так, чтобы можно было от одной непосредственно

переходить к другой. Мысленное повторение этого сближения монад, взятых по три, произведет в построении как бы наполненную пунктами непрерывную *поверхность*. Это второе измерение.

Если же возьмем четыре монады, то, чтобы привести их во взаимную связь, необходимо поместить их в четырех различных пунктах пространства не на одной поверхности, а потом сблизить их между собою. Мысленное повторение этого сближения монад, в котором всегда берется их по четыре, даст ограниченное со всех сторон пунктами *геометрическое тело*. Это третье измерение. Поставив на место монад тела, мы раздвигаем эти три измерения постепенно в большее пространство, и, не имея возможности назначить ему определенной границы, делаем его бесконечным. Итак, пространство — *мысленная форма сочетания монад и вещей между собою*.

С понятием пространства соединено понятие перемены пространства — *движения*, и формы движения — *времени*.

Движение — это существенное свойство реального. Из понятия о последнем не вытекает, что оно должно было испытать такое или другое состояние, или переходить из одного в другое: монады сами по себе ни нечто движущееся, ни покоящееся, то и другое в них — случайность. Поэтому нельзя заниматься поиском *абсолютной причины* движения, а *только частной причины* того движения, которое *мы наблюдаем*. Указанием замечательных причин движения занимаются экспериментальные науки. Движение — это нечто *относительное*. Движущейся нам кажется та вещь, которую, в мыслях или воззрении, мы не можем привести в сочетание с другими, которая как бы ускользает из отношения к предмету, считающемуся неподвижным. Но чтобы ощущать неподвижность последнего, нужно только отнести его к другому пункту, тот — к третьему и так далее. Таким образом, каждый движущийся или покоящийся предмет указывает на некоторую мысленно простертую сеть соотношений между вещами. Но первого абсолютно неподвижного или самостоятельно движущегося пункта мы не найдем, следовательно, движение и покой есть *явление* (Schein). Сеть соотношений принадлежит зрителю, это его мысленная форма пространства. Зритель *в мысленной форме пространства, как в зеркале*, старается установить взаимное отношение предметов, но предметы не соотносятся с порядком, который назначает им зритель, они существуют и действуют своим образом, почему и старание его не может не быть иногда безуспешным. Тот предмет, который зритель не может привести в сочетание с другими по своим формам, кажется ему движущимся, а от движения получает свое значение и *время*. Время — не что иное, как мера большей или меньшей скорости движения, а скорость движения —

есть не что иное, как большая или меньшая неудача в сочетании движущегося предмета с другими, ускользание его из того с ними соотношения, в которое мы хотим его поставить. Итак, время — это не что иное, как форма, по которой мы представляем перемену пространственного отношения между вещами. Результат всего учения о пространстве и времени следующий: *пространство и время нельзя признать подлежательной формой нашего чувственного представления*, как думал Кант, *то и другое нужно признать всеобщим отвлечением от подлежательного взаимодействия монад и вещей между собою, каким оно является зрителю, следовательно, оно есть призрак, но призрак подлежательный, переходящий не от нас на отношение вещей, но от взаимного отношения вещей на нас.*

Освободив пространство и время от тяжелого приговора кантовской критики и установив истинное о них понятие, можно приступить к главному предмету синехологии — материи. Материя — не что иное, как скопление монад. Если же эти монады будут во множестве *прилегать* одна к другой, то они представят зрителю вид протяжения или сольются для него в одну протяженную массу. Эта слитная масса и есть то, что мы называем материей. Но этим еще нельзя объяснить ее состава и разнообразных качеств. Какая причина держит эти монады в союзе и производит разнообразные явления, которые мы замечаем в телах неорганических и органических, особенно в последних? Эти явления сводятся обычно к *притяжению* и *отторжению*, которые приписываются притягательной и отторгательной силам. Но сила есть не что иное, как ожидаемое действие, следовательно, пустое представление. Сами явления притяжения и отторжения, как их обычно понимают, основываются на предполагаемой непроницаемости материи. Но она несвойственна материи, как доказывает химия. Монады тем и отличаются от атомов, что первые по проницаемости могут входить друг в друга, последние же по непроницаемости — не могут. Следовательно, вообще явления притяжения и отторжения, понимаемые обыкновенно, суть призрак. Откуда же он происходит? Вспомним, что для пространственных отношений между вещами мы предполагаем *совмещение*, *несовмещение* и *полусовмещение* монад. Под именем первого нужно понимать их совершенное проникновение, под именем второго — их совершенную раздельность, а последним обозначается полупроникновение. Первое отношение монад несколько не объясняет дела, потому что в состоянии совершенного совмещения монад явление терялось бы в геометрической точке. Второе также не дает никакого следствия, потому что в состоянии разделения монады не нарушали бы одна другую, не подталкивали бы друг друга к самосохранению, следовательно, не произвели бы никакого явления.

Состояния *полусовмещения*, *полупроникновения* содержат в себе основания притяжения и отторжения. Если две или многие монады будут по качеству и силе такими, что притяжение и отторжение уравновесятся, то не последует ни того, ни другого, а произойдет только несовершенное совмещение или сближение многих монад, связанное скопление их, которое мы называем материей. Итак, материя — это внешнее отношение монад, определяемое их внутренним качеством и силой.

Чтобы образовавшаяся масса вещества могла разрушиться, для этого нужно одно из двух: *или* какая-либо причина должна воспрепятствовать внешнему отношению элементов, сообразоваться с внутренним их состоянием, *либо* должна произойти перемена в самом внутреннем состоянии элементов. Первая причина перемены называется *механической*, вторая — *химической*. В том и другом случае необходимость, по которой элементы сообразуются с внутренним своим состоянием, противодействует внешнему насилию и является *силой сопротивления*. Эта сила возрастает по мере того, как разделяемые элементы из состояния полусовмещения входят в состояние простого сближения, потому что чем больше они удаляются от состояния совершенного совмещения, тем крепче должна действовать сила, влекущая их к этому совмещению. Если же разделяющая причина преодолевает и самое сильное сопротивление, то масса *разрывается*, потому что за самой малой степенью полусовмещения непрерывно следует простое сближение, разделение, в котором прекращается взаимное действие элементов. Если же эта причина при всем напряжении не может вывести элементов из состояния полусовмещения, тогда тело, получившее некоторое растяжение, возвращается снова в прежнее состояние — это *упругость* тел. Если, наконец, к какой-либо образовавшейся массе приближается другая, которая не может изменить ее внутреннего состояния, то значит, что она имеет *непроницаемость* и так далее.

Идология занимается исправлением нашего понятия о мыслящем или представляющем субъекте и определяет достоинство наших познаний.

Под субъектом следует понимать не личное сознание каждого человека с его представлениями, желаниями, отношениями и так далее, что составляет предмет автобиографии, а так называемое *чистое*, всем нам общее Я, отвлеченное от всяких особенностей. Это неизменный пункт в глубине нашего существа, служащий опорой всех его перемен и явлений, средоточие, из которого возникают и в которое возвращаются все наши мысли, чувства и поступки. Сущность этого чистого Я составляет самосознание, но оно не есть состояние или обнаружение

какого-то другого, в основе его лежащего существа. В самосознании и заключается *самосознательное существо*. Итак, субъект есть Я или самосознание, заключающее в себе множество признаков, но такое понятие о нашем субъекте заключает в себе противоречие. Каков же этот субъект сам в себе?

Субъект самосознания во всех его видах, являющийся в теле, есть предмет, имеющий множество признаков, или *субстанция со многими свойствами и видоизменениями*. А так как субстанция — это совокупность монад, вошедших между собою в более или менее прочный союз около одной центральной, которая служит им опорой, то и Я, проявляющееся в теле множеством свойств и действий, есть не что иное, как центральная монада в совокупности других, и является нам человеком. Справедливо и выразительно эта центральная монада называется *душой*. Что она проста, неразрушима, бессмертна — заключается уже в самом ее понятии, как монады. Вечно ли состояние ее самосознательности? Это другой вопрос, который выходит за пределы метафизики.

Мы приписываем живые силы и способности даже безжизненным субстанциям, тем настойчивее побуждает нас необходимость присвоить их душе. И, однако, эти силы и способности столь же неуместны в душе, как и в прочих субстанциях. Душа не есть какое-то сокровенное, неразвитое богатство сил, способностей, действий и тому подобное, — этим нарушилось бы ее единство. Она не есть и первоначально самосознательное существо (самосознание — это ее состояние), словом, она не есть то, чем кажется нам. Подобно всякой другой монаде, душа — существо простое, абсолютно качественное, самостоятельное. Подобно прочим, она находится под влиянием других существ и сохраняет свою самостоятельность по отношению к ним, и все, что в ней действительно происходит, как и в других существах, есть только различное выражение ее *самосохранения*. То есть, бесконечное множество простых существ, состоящих в отношении с душой, различных по своей сущности, стремится своим действием разрушить или подавить существо души, но она охраняет себя против этих насильственных вторжений. По различию внешних субстанций, различны бывают и виды ее самосохранения, отсюда все разнообразие явлений в душе. Из-за этого душа становится то чувствующей, то действующей, чувствует либо влечение к предметам, либо отвращение, бывает иногда страстью, иногда мыслью и так далее. Она не держится к предметам ни *страдательно*, так, чтобы ее собственное существо ограничивалось только принятием их действий, как думают эмпирики, ни *деятельно*, так, чтобы она с полной самостоятельностью развивала из себя свои представления, чувствования и прочее, как полагают *идеалисты*.

Так как все разнообразные явления в душе происходят от сношения ее с субстанциями внешнего мира, то существование мира или предметов вне нас — несомненно. С этой стороны учение Гербарта является *реализмом*. Однако же, ощущения, возбуждаемые в душе внешними предметами, как самосохранение, суть внутренние видоизменения ее собственного существа, а не отражения внешних качеств мира. Никакое качество мира не превращается в монаде души в ощущение или знание. С этой стороны, учение Гербарта склоняется к *идеализму*. Впрочем, его нельзя назвать идеализмом, так как оно предполагает и существование внешнего мира, и различие его субстанций, и отношение их как между собою, так и к субъекту, но при этом ограничивает наши понятия о вещах только отношениями их, а не качествами, формой, а не существом. Существа вещей, говорит Герbart, и не нужно знать нам, нам нужно знать только, что такое вещи для нас, через это мы приобретаем и житейское благоразумие, и счастье, и все полезные сведения. Метафизик же знает еще и то, как далеки такие наши понятия от истинного существа вещей.

Всякое ощущение души возбуждает в ней как бы некоторое противодействие — это *воззрение*. Продукт его — представление — возбуждает собою новое воззрение на себя, отчего происходит *понятие*, а понятие, в свою очередь, — возбуждает воззрение на себя и так далее, так что душевная деятельность состоит в бесконечной прогрессии самовоззрения души. Навык в этой деятельности самовоззрения — есть *философствование* представления. Образующиеся таким процессом самовоззрения бывают трех родов: *первые* — *простые ощущения*, например, звука, цвета, запаха и так далее. Хотя эти ощущения, как сказано, не выражают свойства вещей, однако в них заключается основной элемент философского знания, потому что *абсолютное положение* бытия дается нам только в ощущении. Ко *вторым* относятся совокупности этих ощущений, располагающихся в формах пространства и времени, сюда относятся образы вещей, события, движения, обстоятельства и тому подобное. Здесь бытие принимает от нас не собственную опрятную форму, а является нам миром обманчивых призраков, которые составляют непосредственный *материал* для умственной обработки, а не *содержание* знания. Представления *третьего* рода сверхчувственны, умственны, мы составляем их, исправляя предыдущие противоречивые формы опыта. Они не имеют в себе ничего чувственного и составляют само знание, потому что в них заключается единственное средство к примирению противоречий нашего разума. Впрочем, знание, доставляемое ими, не касается вещей в себе. Общие понятия или положения не составляют особого рода представлений, в них заключаются только сокращения

многих отдельных представлений в одно отвлеченное, избавляющее нас от подробностей частного перечисления. Так, например, вместо *дуб + клен + береза мы* говорим *дерево*, хотя на самом деле эти общие понятия нигде не существуют.

Частная метафизика. Основания частной метафизики заключаются в общей. *Синехология* дает основные понятия для *космологии* или *философии природы*, *идология* — для *психологии*, а природа и человек вместе служат лестницей, по которой наш дух восходит к познанию Бога в *естественном богословии*. *Философию природы* Герbart изложил в самом кратком очерке, во второй части всеобщей метафизики. Он разделяет ее на две части — *синтетическую*, которая заимствует из всеобщей метафизики основные понятия, и *аналитическую*, которая прилагает их к пояснению законов и явлений. *Синтетическая часть философии природы* заимствует следующие положения из всеобщей метафизики: 1. Количество элементов или простых существ — не бесконечно, а определено. 2. Элементы по качеству разнообразны: они более или менее сходны, различны, противоположны. 3. Сила или степень положения в каждом элементе различна — один элемент слабее, другой — сильнее. 4. Однородные элементы не возбуждают друг друга, а потому отталкивают; разнородные же, если они равносильны, возбуждают, а потому и притягивают друг друга. 5. Сила притяжения и отталкивания может быть простерта за сферу реального бытия элемента. *Аналитическая часть философии природы* применяет предыдущие положения к объяснению явлений природы, а явления природы, объясняемые на основании предыдущих положений, суть трех родов: а) те, в которые не входит тонкая материя, как деятель; б) те, в которых она встречается; в) в которых проявляется органическая жизнь.

а) Все свойства и явления грубого неорганического вещества, твердость или жидкость, кристаллизация, образование состава и прочее — суть следствия притяжения или отталкивания однородных элементов.

б) *Теплота* — есть тонкая материя, состоящая из монад особенного качества. Нагревание происходит от того, что элементы теплотвора по однородности не оказывают притяжения друг к другу, а, напротив, к телу, по разнородности с ним, притягиваются. *Свет* — есть не что иное, как быстрое движение теплоты, которое происходит от взаимного отторжения однородных монад теплотвора. *Магнетизм* — есть явление линейной игры притяжения и отражения монад магнитного элемента. *Электричество* — явление поверхностной игры взаимодействия монад электрического элемента. *Гальванизм* — явление всесторонней игры взаимодействия монад обоих обозначенных элементов. *Органическое*

тело — это система самосохранения между простыми элементами, вошедшими в союз между собой. Питание, движение, чувствование — суть явления притяжения и отталкивания между элементами органического тела. Жизнь тела и всей природы — есть механизм, проистекающий из качеств простых элементов.

Психология принадлежит к числу самых характерных произведений Гербарта. Предмет ее составляет объяснение явлений сознания. Она: 1) полагает в основание известные начала, а потом нисходит к объяснению этих явлений. Согласно этому методу, она называется *синтетической*; 2) от явлений восходит к началам, которые служат к их объяснению и, по методу, называется *аналитической*. Но так как средоточие всех явлений сознания заключается в нашем Я, то исследование должно простираться так, чтобы начавшись с Я, обратилось потом к явлениям, как собственному предмету психологии, и, наконец, снова возвратилось к Я.

Синтетическая часть. Выше было сказано, что самосознательное Я представляет в себе противоречие, как скоро мы захотим определить его содержание или материю. Не меньше мы встретим противоречий, когда обратим внимание и на форму его. Мы сознаем себя не иначе, как при помощи внешних предметов, следовательно, от них переходим к представлению самих себя. Спрашивается: как приходим мы к представлению себя? Непосредственно созерцать себя мы не можем, от предметов переходить прямо к себе также нельзя. Остается один способ: если мы достигаем самосознания посредством предметов, то сами предметы своим взаимодействием должны разрушать оковы, в которых мы запутываемся своими к ним отношениями, выводить из своего круга и препровождать к нашему Я. Это постепенное сосредоточение души от предметов в свое Я и определяет ход психологических исследований.

Предметы или представления в нашем сознании противодействуют друг другу, друг друга ограничивают и подавляют. Так как всякое представление в этом случае стремится возникнуть и возникает, если только не будет подавлено другими, то деятельность души всегда находится в напряжении. Если бы она не представляла чего-либо *одного*, то представляла бы что-нибудь *другое*, она всегда стремится *представлять что-либо*.

Если все наполняющие душу представления ограничивают, подавляют друг друга, то их можно рассматривать, как противодействующие одна другой силы. Напряженность каждого представления будет зависеть: 1. от той степени ясности, с какой оно воспринято в сознание; 2. от большего или меньшего действия на него других представлений. Если же представления — противодействующие

одна другой силы, то между ними могут иметь место следующие два случая: 1. одно представление может уравновешиваться другими, то есть, не подавлять их собою (т. е., не потемнять их собою и не приводить в забвение), и не быть подавляемо и потемняемо ими в сознании; 2. Оно может постепенно потемняться и оттесняться другими в глубину сознающего начала, или, преодолевая давление, проясняться и возвращаться на поверхность сознания. Первое — равновесие или покой представлений — можно определять по законам *статики*, второе — движение представлений — по законам *механики*, явления того и другого подвергаются математическим вычислениям.

Статика духа. Все исследования статики духа основываются на определении двух величин — *суммы давления* и *пропорции давления* представлений.

1. *Сумма давления* в представлениях — это количество представляемости, которое потемняется в сознании всеми противодействующими представлениями, вместе взятыми. Это как бы тяжесть представления, которая распространяется на все прочие. Главное правило здесь: чем сильнее противоположность одного представления с другими и чем больше противодействующих представлений, тем большая часть его потемняется в сознании.

2. *Пропорция давления* — это содержание, в котором сумма давления делится на различные противодействующие одно другому представления. Так как представления не равны между собою по силе, то и сумма давления не в равном количестве раскладывается на них. Отсюда происходят следующие законы: а) всякое представление действует на другие в прямом содержании силы; б) всякое представление действует на другие в той мере, в какой желает от них; в) всякое представление нуждается в обратном содержании своей силы.

3. Определив силу и пропорцию давления представлений, можно легко определить статический закон всякого представления, т. е. степень его потемнения в равновесии. Посредством таких вычислений мы приходим к следующему результату, что на двух представлениях одно никогда не может подавить другое в сознании, но тремя или многими одно в сознании легко может затемниться, а многими рядами представлений — один ряд их. Поэтому, видимо, мы и не имеем сознания о своем Я, потому что оно задавлено другими представлениями. Когда представления устанавливаются между собой в равновесии, и одно из них среди условий этого равновесия удерживает весьма малую степень ясности, то оно находится на статическом пороге сознания.

Механика духа. Основной закон механики духа следующий: если известно количество представлений подавляется другими

представлениями, то количество подавленного всегда пропорционально количеству давящего. Если ко многим представлениям, которые уже были близки к равновесию, присоединяется новое, то в духе происходит движение, в котором первые на время проникают в глубину, но скоро потом снова возникают. Здесь могут иметь место следующие три случая:

а) одно какое-либо прежнее представление может быть совершенно подавлено новым, даже на долгое время, но в глубине духа оно не остается в бездействии, а сопротивляется всей своей силой, стараясь вырваться наверх сознания. Так возникают безотчетные желания, неизъяснимые чувствования, неприятные расположения. Такое состояние представлений — есть их стояние на механическом пороге сознания;

б) время пребывания подобного представления в глубине души может быть продолжено, когда постепенно привходит новый ряд представлений. В такое состояние наш дух приходит во время какого-либо непривычного, но упорного занятия. Прежние представления оттесняются на дно новыми представлениями и, действуя там всей силой, постепенно увеличивают чувство тяжести, так что мы, наконец, вынуждены бываем бросить свое занятие. Тогда подавленные представления стремятся вновь наверх сознания, это называется облегчением;

в) когда многие представления одно за другим оттесняются на глубину души, то они сталкиваются между собой разными способами, таким образом, происходят мгновенные уклонения от законов механического движения. Оттого-то течение наших мыслей часто бывает так неправильно и порывисто.

Сочетания и слияния представлений. Причина, по которой представления противодействуют друг другу как силы, есть единство души. Этой же причиной объясняется, естественно, и сочетание представлений. Кант находит в душе особенное действие, которым она множественное сводит к единству, и в условиях этого синтеза полагает законы сознания. Но по единству души все представления сами собою составляли бы один акт, если бы не противодействовали одно другому по своей противоположности. И действительно, они составляют один акт, если только какими-нибудь противодействиями не раздробляются на разнообразные части. Представления, находящиеся на пороге сознания, не могут войти в соединение с другими, уже присутствующими в сознании, потому что первые, обратившись только в стремление к представлению, действуют на последние, удерживающиеся в сознании. По представлению, находящиеся в сознании соединяются между собой двояким образом: 1. Не

противоположные разнородные, например, тон и цвет, встречаясь, *соединяются* между собою. 2. Противоположные, встречаясь, *соединяются*. Соединившись тем или другим способом, составляют некоторую сложную силу, которая действует совсем по другим законам статики и механики, чем отдельные представления.

На стремлении представлений к соединению основывается *воспроизведение представлений*. Оно бывает *непосредственное*, когда представление, по отнятии давления, само собою восходит в сознание, и *посредственное*, когда оно возносится в сознание чем-нибудь другим.

Главные законы воспроизведения следующие:

а) возвращение представления в сознание *в первом своем начале* совершается пропорционально квадрату времени, если новое представление приходит *внезапно*. И напротив, пропорционально *кубу времени*, если новое наблюдение образуется медленно;

б) продолжение возвращения, главным образом, зависит от силы нового наблюдения в сравнении с тем противоположным направлением, которое оно должно подавить собою. Только при особых обстоятельствах оно зависит от силы подавляемого представления, когда ему, с отнятием давления, как бы открывается свободное пространство;

в) возвращающееся представление сливается с однородным ему новым наблюдением, однако несовершенно, потому-то и возвращается не всецело.

Из этого же начала объясняется постепенное умаление восприимчивости при долговременном наблюдении внешнего или внутреннего мира, потому что приобретенный и устоявшийся запас представлений, чрезмерно подавляемый новыми, налегающими на него представлениями, не может им противодействовать и в этом противодействии выражать свое самостояние.

Таким образом, Гербарт рассматривает человеческую самосознательную душу не как самостоятельный субъект, с его определенным качеством, но только как известную сумму представлений, борющихся с суммой вторжений от внешнего мира, стремящихся одолеть их своим давлением. На этом основании он утверждает, что единственный способ определения душевной деятельности заключается в тех вычислениях, которые мы употребляем при измерении сил вещественного мира в их взаимном давлении. Установив такой взгляд на начала, по которым нужно рассматривать нашу душу, Гербарт в таком же духе (то есть, степенью давления, противодействия и различного соотношения представлений) объясняет в аналитической части психологии и все так называемые способности души — представления, чувствования и желания. Сознание, по понятию

Гербарта, есть только совокупность одновременно сталкивающихся представлений. Когда представления, выдвигая взаимно друг друга, остаются и после столкновения, то это — *память*. Представление, действующее и остающееся даже во время давления извне, есть *стремление*. *Чувство* — это такое состояние сознания, когда представление остается и носится перед нами, будучи вдавлено между двумя противоположными силами. Разрешение, высвобождение одних представлений посредством других выражается в нас деятельными или положительными страстями, а подавление — страстями отрицательными. *Рассудок* — есть деятельность мышления, соотносящаяся с качеством предмета, а *разум* — это способность мышления и самоопределения, по результату и указаниям самого размышления. Все простые представления не имеют ничего представляемого, соответственного вне нас: это ни больше, ни меньше, как внутренние состояния души, выражающиеся известным противодействием внешнему давлению. Запас каких-нибудь особенных, свойственных духу идей и нравственных требований, невозможен. Представление, чувствование и желание — вот единственные высшие родовые понятия для духовной жизни. Но так как дух по своему качественному различию от других предметов нам не известен, так и эти главные разряды способностей души отличаются между собою не качеством, но большей или меньшей степенью столкновения, давления и противодействия представлений, что все можно подвести под математические вычисления. Только таким образом, психология, по мнению Гербарта, разрешает прямо свою проблему по методу отношений, наложенному в идологии. Так как на основании тех противоречий, которые были встречены в понятии о нашем Я, возникла потребность представляющего начала, с определяемой совокупностью многих предметов, то психология и решила эту проблему, доказав, что наше Я не является каким-нибудь незыблемым пунктом, но постоянно изменяющееся место в составе представлений, что душа по своему неведомому качеству *не есть* что-нибудь *представляющее*, ни субъект, ни объект, но что она — единый субъект только относительно своих самоутверждений (*Selbstarhaltungen*) или представлений. Этот субъект очень удобно можно рассматривать, как представляющее в отношении к чему бы ни было представляемому, даже в тех случаях, где последнее тождественно с первым.

После того неудивительно, если Гербарт не находит различия между душой животных и человека. У животных, говорит он, также есть категория, но они не могут их сами наблюдать, так как это наблюдение невозможно без помощи языка. Человеку не следует так

превозносятся над животными, потому что и они говорили бы, если бы имели нужные для того органы. Но, несмотря на такое довольно одностороннее понятие о существе духе, Герbart признает простоту существа души в ее бессмертии.

Герbart не ограничивает области бытия только этими, начертанными им механическими законами жизни, но признает необходимость веры. Кроме того, он известен еще и педагогическими сочинениями. Основание веры Герbart, подобно Канту, наводит в недостаточности механического мирозерцания, требующей дополнения во взгляде на телеологический мир, предполагающий разумную причину, действующую по сознательным разумным целям. Таким образом, философия религии соединяет философию природы с практической философией. Герbart не писал отдельной философии религии, мысли об этом предмете рассеяны в его разных философских сочинениях, особенно во введении в философию, в метафизике и психологии. Явления живых существ обнаруживают красоту и целесообразность, указывающую на верховного строителя мира, так что без телеологического и религиозного мирозерцания исследование природы хотя и может быть начато, но не может быть завершено. Еще явственнее указывает на бытие разумного строителя мира подчинение нервной системы души, замечаемое в существе высших животных, потому что его нельзя объяснить общими физическими отношениями. Как в природе необходимо предположить естественную целесообразность, так в истории человечества есть нравственная целесообразность. Нет ничего опасного в том, чтобы представлять себе Бога духом, оживляющим Вселенную, но это представление слишком теоретическое. Вера же в Бога подает нам божество преимущественно в нравственных чертах. Не следует смешивать понятие о Боге, как о существе всесовершенном, с понятием о Боге, как первооснове всех вещей. Впрочем, мы не имеем данных для познания существа Божьего, и религия ничего не приобрела бы от того, если бы можно было умозрением изобразить Его во всей ясности и определенности. А потому, по причине этой метафизической неопределенности, нужно предоставить свободу обычаю, преданию и даже фантазии дополнять скудность в этом отношении умозрения, лишь бы в их представлениях мы не приписывали божеству таких свойств, которые дышат деспотизмом и эгоизмом. Как философия религии предполагает связь философии природы или метафизики и практической философии, так педагогика происходит из соединения психологии с практической философией.

Средоточием всего развития педагогики служит понятие *нравственного характера* или *добродетели*, как внутренней свободы,

осуществляемой в действительной жизни лица. Педагогика не может принять ни фаталистического учения, ни тех возгласов о свободе, по которым человек развивается, как цвет из зерна. Истинная психология вполне признает возможность педагогики, но не признает человека за единственное произведение воспитания, за одну сумму влияний со стороны опыта, семейства и государства. Прежде всего, педагогика обуславливается практической философией, которая вносит в нее от себя пять основных идей — *внутренней свободы, совершенства, благожелания, права и человечности*. Далее, психология помогает педагогике тем, что указывает, каким образом некоторые массы представлений достигают такой крепости, что противодействуют всем другим и поглощают их, вместе с тем, объясняет и главное средство к действию на представления через привнесение в них новых сочетаний. Первое дело воспитателя состоит *в управлении* (Regierung) питомцем или руководстве, которое занято только настоящим и состоит в том, чтобы питомцу дать пищу для занятий. К средствам управления относятся — угроза, понуждение в случае нужды, в авторитете и любви. Другую составную часть воспитания составляет *обучение*: оно образует и имеет в виду будущее. Цель его состоит в многосторонней занимательности, а занимательность ведет за собою невольную внимательность со стороны учащегося. Искусство преподавателя или педагога в этом отношении состоит в том, чтобы устранять то, что препятствует вниманию и использовать все, что возбуждает и поддерживает его. Так как присущие питомцу массы представлений возникают из двух источников — опыта, доставляющего сведения, и обращения, внедряющего в нас помыслы или настроения, то долг воспитания — дополнять то и другое. Дополнения первого рода можно назвать эмпирическими, вторые — симпатическими; к первым относится умозрительное и эстетическое образование, ко второму — общественное и религиозное. Отсюда происходят два главных разряда предметов обучения — естествознание с включением метафизики, история — со всеми вспомогательными науками. Те и другие следует рассматривать как синтетически, так и аналитически. *Дисциплина*, третья составная сторона воспитания, также имеет в виду образование и направлена к будущему, но она завершает обе предыдущие, образуя нравственную крепость воли. В характере, по мнению Гербарта, нужно различать две составные части — предметную и субъективную. Первую можно наблюдать в темпераменте, наклонностях и тому подобном. Вторая возникает только из самонаблюдения и состоит в рассудительности, из которой происходят начала деятельности. Если первое отправление воспитания произвело постоянство или прочность, которую можно назвать памятью воли, если второе довело до ясного

мышления и понимания, если, наконец, дисциплина ввела питомца в разумные пределы, то дело воспитания закончено, и он может начинать свое самовоспитание и самообразование. За этим систематическим развитием следуют практические советы, касающиеся различных возрастов жизни. Герbart рассматривает отчасти и государствоведение с педагогической точки зрения и основывает его на практической философии, психологии и истории. Во второй части психологии он проводит параллель между лицом с его представлениями и государством. Герbart довольно остроумно сравнивает теорию разветвления власти с теорией способностей души, сословия — с массами представлений и так далее, и утверждает, что нельзя искать какой-нибудь гарантии личности в формах устройства и управления, потому что она заключается только в нравах. В государствоведении главное дело, по мнению Гербарта, также состоит в познании механизма, по которому страсти целых масс то усиливаются, то умаляются.

Политические мысли Гербарта по своему содержанию составляют нечто среднее между аристократическим направлением и демократическим. Когда к государству применяют идею права, то оно должно быть демократическим, потому что из этой идеи прямо вытекает преобладание народа. Когда же применяется идея благожелания и совершенства, то верховная власть и водительство должны принадлежать более способным и лучшим. Все искусство управления, по мнению Гербарта, состоит, с одной стороны, в подавлении порывистых требований и алчных страстей, с другой — в удовлетворении законных и естественных потребностей человеческой природы, а также в предоставлении этим потребностям средств к постоянному и правильному обнаружению.

Таково, в кратком очерке, философское учение Гербарта, которым он хотел исправить недостатки философии Канта и преодолеть могущество философских систем Шеллинга и Гегеля. Но, противодействуя им, Герbart также впал в крайности. Если, с одной стороны, он прав, не одобряя произвольного мысленного построения мира явлений из одного начала, совпадающего с нашей собственной мыслью, то с другой — он неправ, думая, что для правильного понятия не только о внешнем, но и внутреннем мире, для правильной установки всей нашей духовной деятельности достаточно только исправлять представления, образующиеся в нашей душе под влиянием явлений, и рассматривать весь мир (и внутренний, и внешний) только как различные соотношения монад и представлений. Таким образом, как ни полезны его начала до известной степени, но выведенные за пределы, им доступные, они оказываются совершенно

недостаточными, потому что не объясняют качественного различия разных степеней жизни. Хотя его теория соответствует учению о бессмертии души, но она противоречит существу нравственной свободы. Разум и свобода превращаются у Гербарта только в психологический факт, образующийся притом только от известного отношения накаплиющихся представлений, как будто одно механическое соотношение и сцепление объясняет организующую силу разума и свободы, а также их отличие от других низших свойств и сил духа. Отсюда же происходят безжизненность и недостаточность его нравственных, политических и эстетических идей, в которых он низводит все содержание духовной деятельности только на степень формы, причем свойственной предметам вещественного мира. В применении к педагогике, его теория полезна в том отношении, что начертанием механического соотношения в многообразном сцеплении представлений он как бы дает педагогу в руки средство произвести внутреннего человека, происхождение которого всецело зависит у него от влияния действующих предметов. Эта черта делает педагогику Гербарта сходной с педагогикой Бенеке. Но и в педагогике его философские начала, принятые в их исключительном виде, ведут к следствиям, мешающим самостоятельному внутреннему развитию, потому что в человеке, по Гербарту, нет самостоятельной внутренней силы или начала, сознательно и разумно властвующего над приливом и сочетаниями представлений, нет начала, правящего ими. Они ведут к следствиям разрушительным потому, что если воспитание нового поколения состоит только в том, чтобы воспринять в себя массы представлений предшествовавших поколений, то развитие и преуспевание, на основании механического закона противодействия одного тела другому, должно состоять только в противодействии новых идей прежним и в разрушении. Самостоятельного, разумного начала, постоянно присутствующего на волнах этого прилива и отлива идей, — нет. Подобно утопленнику, оно задавлено, поглощено ими и носится по закону механического действия и воздействия. Впрочем, Герbart и сам выразил эту недостаточность своих начал, признавшись, что ими нельзя объяснить даже растительной и животной жизни: «По мере того, как мы вникаем в свойства жизни, она все более становится непонятной. Растительность сама в себе не имеет еще ничего чудесного, но роза и дуб исполнены чудес. Образование инфузорий и полипов еще можно понять, как образование мха и плесени, но, начиная с насекомых, мир представляется уже как дело творчества, хотя в этом ряду существ жизнь насекомого можно объяснить легче, чем четвероногого. Тогда как деятельность первого в точности соответствует его нуждам, второе содержит в себе нечто большее одного жизненного

механизма или одушевленного автомата. Что касается человека, то физиология не в состоянии объяснить нравственной его жизни и должна смириться перед религией, которая одна в состоянии дать отчет в этих чудесах мира».

Известнейшие сочинения Гербарта: *Pestalozzi's Jdee eines A, B, C der Anschauung*; Götting., 1802, 8. 2-te Auf., 1804, 8; *Kurze Darstellung eines Plans zu philos. Vorless.* Götting., 1804, 8; *De Platonici systematis fundamenta commentatio*, Götting. 1805, 8; *Allgem. Pädag. aus d. Zwecke d. Erziehung abgeleitet.*, Götting., 1806, 8; *Ueber philosoph. Studium*, Götting., 1807, 8; *Hauptpunkte d. Metaphysik*, Götting, 1808, 8; *Allgem. praktische Philosophie*, Götting., 1808; *Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre*, Königsb., 1811; *Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica*, Regiomont., 1812, 8; *Lehrbuch z. Einleitung in die Philos.*, Königsb., 1813, 8; 4-te Aufl. 1837, 8; *Ueber mein. Streit mit der Modephilosophie*, Königsb., 1814; *Lehrbuch zur Psychologie*, Königsb., 1816, 8; *Ueber das Verhältniss der Schule z. Leben*, Vorles. in d. deutsch. Geselsch. 1818; в изд. Гартенштейна, *Pädagogische Gutachten über Schul-klassen*, Königsb., 1818, 8; *Ueb. d. Unterricht in der philos. auf Gymnasien* (во втор. издан. *Lehrb. zur Einleit. in die Philphie* и в изд. Гартенштейна); *Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit Mathematik auf Psychologie anzuwenden*, Königsberg, 1822, 8; *De attentionis mensura causisque primariis*, Regiom., 1822, 8; *Psychologise principia slatica et mechanica et caet.*, Königsb., 1822; *Ueber die verschied., Hauptansichten der Naturphilosophie*, 1823 (в изд. Гартенштейна); *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, Königsb., 1824,8; *Allgemeine Metaphysik, nebst d. Anfängen der philosophisch. Naturlebre*, Königsb. 1828. 8; *Th. I, Kurze Encyclop. d. Philosophie aus pract. Gesichtspunkten entworfen*, Halle, 1834, 41; *Umriss d. paedagogischen Vorlesungen*, Götting., 1835, 8; *Analytische Beleuchtung d. Naturrechts und d. Moral zum Gebrauch beim Vortrage d. Prakt. Phie.*, Götting., 1836, 8. Кроме того, Герbart написал еще много других сочинений и статей, напечатанных отдельно и в разных периодических изданиях. После его смерти, учениками философа были изданы его мелкие сочинения, а потом и полное их собрание. Гартенштейн издал все замечательнейшие статьи и рецензии Гербарта с его биографией, Leipzig, 1842, 1843. См. перечисление сочинений Гербарта, у Joh Ed. Erdmann, *Vers. ein. Wissenschaft. Darstel. d. Gesch. d. neuern Philos.*, Leip., 1853; последний том, стр. 313... Философия Гербарта долгое время не пользовалась вниманием ученой публики. Для объяснения начал его философии в разное время в периодических изданиях размещались статьи, которые иногда еще больше вредили ей неправильными толкованиями. Неблагоприятному расположению публики не помогло и сочинение Кайзерлинга (*Vergleich zwischen Fichté's System und dem*

Herbart's, Königsb., 1817), которого считали учеником Гербарта. Только в 1828 г. впервые, после 25-летней ученой деятельности Гербарта, Дробиш, до того времени известный только как математик, сделал удовлетворительный анализ некоторых сочинений философа. Сперва *De attentionis mensura*, а потом психологии. С этого времени образовалось выгоднейшее понятие о его философии, она стала приобретать себе последователей. Почти в одно время с Дробишем, принял направление Гербарта Грипенкерль. Кроме них, мало-помалу начали развивать начала философии Гербарта его слушатели. К числу последних (из Кенигсбергской эпохи деятельности Гербарта) относятся: Реэр (Röer), водворивший на некоторое время философию Гербарта в Берлине, и Штримпель (профессор в Дерпте), которого, как известно, сам Гербарт очень уважал. В самом Кенигсберге его учение поддерживали Томас и Тауте. Гартенштейн своими сочинениями прочно утвердил его в Лейпциге вместе с Дробишем и много способствовал дальнейшему его распространению. Из Лейпцига, как из рассадника, философия Гербарта, трудами Экспера и Циммермана, перешла в Австрию. Из учеников Гербарта, разрабатывавших в его духе разные части философии, известны следующие: по логике и методологии (кроме *Дробиша* и *Гартенштейна*) *Бобрик, Ален, Вайц*; по метафизике (кроме Реэра, Дробиша и Гартенштейна), *Керн*; по психологии (кроме Дробиша) *Бобрик, Экспер* и *Веттштейн*. По практической философии (кроме Гартенштейна) — *Штримпель, Штефан, Дистель*; по педагогике — *Бржоски, Штримпель, Стой, Тауте, Ален*. Кроме вышеупомянутых, некоторые деятели в области философии, хотя и не относятся к числу последователей Гербарта, однако или были под влиянием его начал, а потом старались выработать из них новое направление, как например, Лоце и Вайц, или постоянно придерживаются некоторых его мыслей, как то *Тренделенбург, Халибей* (в своих последних сочинениях), отчасти *Фихте-младший*.

ГЕРБЕРТ (Herbert), Эдвард, лорд Шербюрский, современник Гоббса, родился в 1583 году, умер в 1648-м. Был противником школы сенсуалистов и, в свою очередь, подвергался нападениям не только последователей сенсуализма, но и богословов, которые считали его главой деистов. Несмотря на то, что он вполне уважал христианство, его считали даже автором сочинения *Trois imposteurs*. Причиной такого нерасположения к Герберту как современных мыслителей, так и богословов, было то, что он в равной мере восставал и против последователей материализма, и против религиозных фанатиков. Сама же независимость в образе мыслей, принятых Гербертом, объясняется

борьбой и крайностями господствовавших в то время разных богословских и философских партий. Мысли его содержатся в двух сочинениях — *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verissimili, a possibili et a falso et caet.*, Par., 1624; с приб. Лонд. 1633, 1645, 4, 1656. В последнем издании помещено и другое его сочинение — *De religione gentilium et errorum apud eos causis.*, ч. 1, Лонд., 1645, 8. Полн. изд., Амстерд. 1663, 4; 1670, 8.

Сущность учения Герберта состоит в том, что в противовес сенсуалистам и грубым эмпирикам он доказывал приращенность нашему духу основных истин веры и разума. Отсюда уже вытекало и другое основное положение Герберта, что Бог вселял в человеческую душу непосредственное знание истин естественной религии.

В сочинении об истине Герберт, прежде всего, излагает положение, которым опровергает и скептицизм, и неограниченный догматизм: «Нельзя все знать, но нельзя и ничего не знать: мы непременно что-нибудь знаем. Мы знаем, что человек одарен силами и способностями и что он может пользоваться ими для исследования истины. Мы должны исследовать эти способности, их законы и отношение к предметам. Затем мы можем найти различие между действительностью и являемостью, между истиной и вероятностью, между вероятным и возможным, между возможным и ложным». Во всех этих исследованиях нужно остерегаться преимущественно легковерия — *po nimium credas*. Последнее положение Герберта напоминает Декарта, который предварительным делом всякого исследования признавал сомнение, а первое — о необходимости исследования познавательных способностей, до произнесения суда об истине — Канта (см. Кант). После предварительных рассуждений, Герберт утверждает семь следующих положений: 1) есть истина; 2) истина совечна предмету или самой действительности; 3) она есть везде; 4) истине свойственна ясность и очевидность или, по крайней мере, она имеет определенное выражение; 5) истин есть столько, сколько разнообразия в предметах; 6) отличия предметов познаются врожденными способностями человеческой души; 7) в основании разнообразных истин лежит одна истина. Видов истины Герберт различает четыре: 1) истину каждого предмета, т. е., сообразность каждой вещи с самой собою; 2) истину явления или призрака, или соответствие его самому предмету; 3) истину понимания (*conceptions*) или согласие наших познавательных способностей с предметами; наконец, 4) истину разума или гармонию между всеми этими сообразностями. Таким образом, каждая истина состоит в согласии и предполагает известное соотношение, каждая истина является в тройном виде: как предмет, как способность и как закон или средство сообразности.

Из изложения Герберта о том, что философскому познанию истины должно предшествовать исследование способностей души, явственно, что он принимает так называемое психологическое направление, которому следовал потом Декарт и следуют теперь, большей частью, английские и французские мыслители, в отличие от метафизического или онтологического, предпочитаемого большей частью германскими мыслителями. Из предыдущего видно также, что, по его понятию, разумная человеческая душа сама в себе заключает начало сознаваемых ею истин, что ее нельзя признать, с Гассенди и Локком, чистой доской, на которой возникают представления и понятия только в силу действия на нее внешних предметов, что, наконец, последнее является только поводом к действительному развитию того, что в ней заключается в возможности. Самые важные истины, по учению Герберта, истины разума: они внедрены в нас как бы самим небом, чувства не могут помочь в их приобретении. Форму прирожденного душе сознания коренных истин Герберт обозначает неопределенно — *то естественным побуждением разума, то общими истинами или понятиями.*

В самом распределении и описании способностей, при посредстве которых мы познаем истину, видна еще крайняя сбивчивость и недостаток научного понимания познавательной деятельности, как неизбежное следствие слабого состояния психологических исследований. По четырем разрядам истины Герберт различает четыре вида способностей для познания этих истин — естественный инстинкт, внутреннее чувство, внешнее чувство и разум. Под внутренним инстинктом Герберт подразумевает способность овладевать общими понятиями, направляющими разум в исследовании причин и самих предметов, подталкивающих нас к вечному блаженству. Внутреннее чувство он признает двояким, по двоякому происхождению его — от души и тела (или физического настроения), оно возвещает нам о том, что происходит в нас и в нашем отношении к миру. Внешнее чувство, пользуясь органами чувств, знакомит с внешними свойствами предметов, с их положением, формой, устройством и так далее, а разум достигает согласия или несогласия понятий, образов, представлений и их противоположностей. В этом распределении очевидна сбивчивость и в понятии об истине, и в понятии о способностях, познающих истину, потому что истина внешнего чувства совсем не то, что истина сама в себе или истина разума. Следствие отправления внешнего чувства отличается от произведений разума. Далее, по этой же причине, в самом очерчении способностей Герберт смешивает естественный инстинкт с внутренним чувством и разумом, да и само внешнее чувство не умеет отграничиться от внутреннего. Кроме того, Герберт не

обращает особого внимания на отношение логической истины к метафизической и логической деятельности мышления — к самому предмету.

От рассуждений об истине вообще или философской Герберт переходит к рассуждениям о религии и откровении, и поначалу показывает, отчасти сходно с деистами, основные истины религии и потом излагает условие истинного откровения. Истины религии следующие: 1) бытие Божие; 2) необходимость богочтения; 3) необходимость добродетельной жизни при богочтении; 4) необходимость покаяния в проступках; 5) будущая жизнь с воздаянием каждому по делам. К условиям откровения Герберт относит: 1) проповедь и все, что пробуждает веру в промысел Божий; 2) очевидность и понятность его каждому, без чего оно привело бы к рабству; 3) руководство к добру, наконец, 4) чудодейственное, вдохновляющее влияние его на людей.

Герберт различает риторическую и теоретическую вероятность или вероятность понятия. И первая, и вторая имеют различные степени. Когда вероятность касается будущего, тогда она называется возможностью. О ложном Герберт не представил особого трактата, но из разных отрывков его рассуждения об истине видна отчасти и его мысль о ложном. Ложное, по суждению Герберта, не существует вне истины, само по себе основанием ему служит истина, оно есть истина несовершенная, помраченная.

Философские сочинения Герберта дышат умеренностью, любовью к добру и возвышенностью направления, но не имеют строгого научного характера исследований и заключают в себе смесь философского и богословского догматизма. Несмотря на строгость, с которой английские богословы смотрели на сочинения Герберта в XVII веке, он имел потом довольно много последователей, особого внимания заслуживают Якоби и Ж. Ж. Руссо (см. Руссо, Якоби).

Герберт сам написал свою биографию, ее издал Вальполь в 1764 году.

ГЕРБЕРТ (Herbert), Бордон, бенедиктинский монах, родился в 1741 году в Циршенбахе. Был профессором философии в Фульдском университете, написал два сочинения — *Elementa logicae eclecticae*, 1773, Würtzb., 8; *Elementa metaphysicae*, 1776 г. Fuld., 8.

ГЕРВЕЙ, Наталис (Hervé Noël), схоластик, родился в Бретани в последней половине XIII века и, вступив в монашество, сделан был, спустя некоторое время, генералом доминиканского ордена и, наконец, ректором Парижского университета. Умер в Нарбоине в 1323 году.

Философско-богословские труды его носят на себе отпечаток схоластики. Диалектическими тонкостями, лишенными живого содержания, он намеревался отстоять мнения Фомы Аквинского. Наибольшим вниманием схоластиков пользовались два его сочинения — «Смесь» (Quodlibeta) и «Комментарии на книги мнений Петра Ламбарда», чем в то время занимались многие схоластики, желавшие приобрести ученый авторитет.

ГЕРДЕР (Herder), Иоанн Готфрид, родился 25 августа 1744 года в Морунгене, в Восточной Пруссии. Отец его, бедный школьный учитель, не мог обеспечить своему сыну достаточных средств на образование, но дарованиями и трудом Гердер преодолел препятствия, которые ставила перед ним бедность, и успел получить среднее образование, нужное для поступления в университет. Между тем, он был записан на военную службу, к которой не имел охоты. Чтобы избежать этой повинности, принял приглашение одного русского медика поехать в Кенигсберг, где он мог бы бесплатно выслушать курс медицины. Но при первом анатомическом опыте он почувствовал такое отвращение к медицине, что должен был оставить эту науку и перешел на богословский факультет, на котором и продолжал непрерывно учебный курс, добывая средства на пропитание частными уроками. У Канта, в период, предшествовавший появлению его «Критической философии», Гердер слушал курс философии. Впоследствии, когда Кант принял другое направление и выразил его в своей «Критической философии», Гердер в своих опровержениях пользовался иногда мыслями своего учителя, выдавая их за свои собственные, что заметил еще сам Кант. В 1763 году Гердер был назначен учителем во Фридриховское училище. С этого времени начинается его дружба с Гаманом. Спустя год он получил место сотрудника и проповедника в Риге, но в 1769 году оставил это место и предпринял путешествие по Франции, Голландии и Германии. В 1700 году он принял должность воспитателя ольденбургского принца, а в следующем году — должность советника консистории в Биккебурге. Когда в 1776 году Гердер отказался от предложенной ему должности профессора в Геттингене, то Гете пригласил его в Веймар, где он получил почетную должность генерал-суперинтендента. Здесь, в центре современного образования, Гердер пользовался славой проповедника, много трудился для устройства церкви и учебных заведений, противодействовал отрицательному духу XVIII века. В 1788-89 гг. он снова предпринял путешествие в Италию и, будучи в Риме, опять получил приглашение на кафедру философии в Геттингенском университете. Но когда по возвращению в Веймар он был назначен вице-президентом главной консистории, то отказался от этого

приглашения, хотя впоследствии и сожалел, что отклонился от ученого поприща. В 1801 году Гердер был возведен в дворянское звание. Умер 18 декабря 1803 года, 59 лет отроду.

Гердер известен больше как писатель, исполненный прекрасных мыслей и взглядов на важнейшие вопросы человеческой жизни, нежели философскими сочинениями. Его учение не принадлежит к числу главных звеньев в общем историческом развитии философии новых времен, оно относится к той переходной эпохе в развитии мысли, когда после направления, данного философии Кантом, мало-помалу выработывалось новое направление, выразившееся потом в системе Шеллинга. Кант утверждал, что мы не знаем сущности вещей, что видимый мир — только мир явлений, что сверхчувственные истины бытия Божьего и бессмертия души составляют только предмет требований практического разума или нашей нравственной природы. Шеллинг же старался по-своему и систематически доказать гармонию двух миров — идеального и вещественного. Между этими двумя направлениями учение Гердера занимает переходное место. С одной стороны, он высказывает свое мировоззрение в защиту философии Спинозы (см. Спиноза), с другой — старается опровергнуть субъективное, скептическое направление философии Канта. Но его философскому учению не хватает ни систематической формы, ни определенного, точного развития той гармонии двух миров, о которой он так правильно излагал свои мысли в изящной и нередко слишком великолепной форме популярного изложения. Основывая свои мысли в этом вопросе только на непосредственном убеждении, а не на самом анализе и научном изображении строения этих двух миров, Гердер, в самой переходной эпохе между философией Канта и Шеллинга, относится, вместе с Гаманном и Якоби, к одной группе мыслителей, которые, вопреки Канту, разделившему сверхчувственные истины и формы разума, старались объяснить внутреннее основание достоверности сверхчувственных истин в непосредственном чувстве, в убеждении, опережающем всякие выводы рассудка. Но Гаман видит источник истины во внутренней, религиозной вере, как бы во внутреннем опыте, в чувстве внутренней жизни, которое внушает нам основные истины религии; Гердер же утверждает, что непосредственное наблюдение жизни нашего духа и жизни природы возводит нас к признанию сверхчувственных истин, касающихся высших судеб мира и человека (*Uom Erkennen und Empfinden*), а Якоби восстанавливал умственную веру, как непреложное основание истин, не доступных логическим доводам и построениям.

Из многочисленных сочинений Гердера немногие имеют прямое отношение к философии. К ним относятся: *Uom Erkennen und Emp-*

finden der menschlichen Seele, Riga 1778, 8; Gott. Einige Gespräche üb. Spinoza's System, Gotha, 1787, 8; Metakritik zur Kritik der reinen Uernunft, 1799, Th. 1; Uernunft und Sprache, eine Metakr. etc. Th. 2., Lpz., 1799, 8. Сочинения Гердера, относящиеся к философии истории, издатель Г. Миллер разделил на *вступительные* или *приготовительные* (Propyläen), *главные* и *заключительные* (Postscenia). К первым относятся: Ueber den Ursprung der Sprache, Berl., 1771, 8; Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit, Riga, 1774, 8; Denkmale der Vorwelt, 1792; ко вторым — Jdeen zur Philozozhie der Geschichte der Menschheit, Riga, 1784-1794, 4; к последним — Das eigene Schicksal (см. Horen), 1795; von der menschlichen Unsterblichkeit, 1792 u Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793-1794. Из всех этих сочинений наибольшим авторитетом пользуются его *идеи, касающиеся истории человечества*. В своем сочинении о Спинозе Гердер навязывает этому мыслителю свои собственные мысли. В них, как в зародыше, заключается содержание учения Гердера. В метакритике он опровергает «Критическую философию» Канта и доказывает неуместность того разделения, которое мыслитель провел между сверхчувственными истинами и познавательной деятельностью разума. Наконец, в философии истории он приводит свои мысли во всей их полноте, в применении к жизни рода человеческого в связи с природой.

Гердер выразил свои мысли в пользу системы Спинозы по поводу молвы о Лессинге, возникшей после его смерти, будто он был последователем Спинозы. Что же именно было причиной расположения Гердера к системе, давно отжившей свое время? Какая черта системы Спинозы произвела в таком замечательном мыслителе обратное движение в то время, когда на Западе современные ему умы употребляли многообразные усилия, чтобы выработать новое мировоззрение и новую лучшую для него форму? Причина такого направления, принятого Гердером, заключалась отчасти в самом характере современной ему философии, не удовлетворявшем его ожиданий. В его время в философии преобладали два направления — эмпирическое или даже материалистическое, и так называемое догматическое рассудочное, довольствовавшееся убеждением, что все самые высшие вопросы философии утверждаются на рассудочных доводах. То и другое выразилось в популярной форме так называемого «просвещения» (Aufklärung). Оно хотя и не чуждо было некоторым добрым практическим стремлений, но вместе с тем отличалось довольно пошлым непониманием смысла и значения истин веры и разума. То, что ускользало от взора последователей этих направлений, Кант еще более ослабил своей «Критической философией». Анализом познавательных способностей он старался доказать, что наш разум

ничего не может знать, кроме явлений, и что на высшие вопросы разума могут дать ответ только разве требования нашей нравственной природы. Таким образом, он провел непреходимую черту разделения между миром и верховной его причиной, между миром идеальным и чувственным. Это разделение, достигшее у Канта такой крайности, и было причиной, по которой Гердер обратился к той эпохе философии, когда в системе Спинозы оба эти направления были слиты воедино. Но в самом способе единства идеального и реального направления, развитом системой Спинозы, заключалось столько ошибок и столько оснований к самым односторонним выводам, что светлый ум Гердера мог склониться в его пользу только при своем, произвольном толковании ее положения. Гердер внес в систему Спинозы свои собственные мысли и читал в ней не Спинозу, но созданный его же мыслью идеал. Между тем, ошибочное понимание Гердером системы Спинозы послужило его славе. Если бы Гердер захотел пустить в ход подлинное учение Спинозы, то он мог бы только стать порядочным комментатором, но все-таки не достиг бы цели, потому что одно и то же направление, в одном и том же виде, не является. Между живым взглядом Гердера на гармонию двух миров и взглядом Спинозы о параллельном, но разобщенном движении божественных атрибутов мышления и пространства, есть самое отдаленное сходство. А между тем, Гердеру казалось, что стоит только переменить некоторые выражения, смягчить некоторые понятия в системе Спинозы и она примет вполне удовлетворительный характер и разрешит недоумения, до которых дошла современная ему философия. Внося в нее свои мысли о гармонии идеального и реального мира, о присутствии разума Божьего во всем последовательном ходе явлений природы и истории, Гердер предвозвестил то самое, что потом было начато и выражено в систематической форме философского абсолютного тождества и даже, отчасти, подтверждено исследованиями естествознания.

Система Спинозы — система пантеистическая (см. Пантеизм) и ведет к атеизму. По личному настроению, Спиноза мог быть самым благочестивым и высоконравственным человеком, но те понятия, те умственные формы соотношений, в которых он выразил свое мирозерцание, не могут привести к такому же чистому настроению того, кто захотел бы возвыситься к нему, только на основании его философских положений. А Гердер, увлекаясь некоторыми выражениями и забывая сам склад мировоззрения Спинозы, старался уверить себя и других, что его система несокрушимо утверждает истинное понятие о существе Божьем и о теоретическом и практическом отношении к нему человека. Спиноза называет Бога субстанцией мира, имманентной причиной всех вещей, а все существа,

как разумные, так и неразумные, видоизменениями (*modi*) божественной субстанции. Гердер, желая смягчить неправильные понятия Спинозы, утверждает, что нужно понимать его выражения не в собственном смысле. Точно также Гердер старается представить в лучшем смысле понятия Спинозы о *всеобщей необходимости* и отрицание так называемых *конечных причин*, хотя у Спинозы весьма трудно отличить нравственную необходимость от физической, а отрицание целесообразной деятельности является только следствием этой необходимости. Доказывая, что с принятием конечных причин необходимо допустить предварительное действие соображения и, стало быть, некоторую ограниченность понимания и воли в Боге или антропоморфизма, Спиноза не замечает, что понятие конечных причин можно совместить со всемогуществом божественного существа, или, что если даже предположение в обыкновенном смысле конечных причин ведет к антропоморфизму, то отсюда еще не следует, чтобы другое противоположное понятие о Боге, которое можно назвать физиоморфическим или естествообразным, было выше и совершеннее антропоморфического, а Гердер доказывает, что божество, по идее Спинозы, можно мыслить исполненным премудрости и благодати, что отрицанием конечных причин Спиноза не допускает в божестве чего-то не dokonченного, не исполненного, словом, ограничивающего его всесовершенство, хотя ни то, ни другое не заключается в понятии Спинозы о Боге.

Смягчая неправильное понятие Спинозы о божестве, Гердер старается дать более благоприятный смысл его понятию о человеческой личности, которой явно противоречит идея Бога, как субстанции мира и всех существ мира, как видоизменений единой субстанции. Из учения Спинозы о Боге, как субстанции мира и о мире, как видоизменении божественной субстанции, прямо вытекает невозможность нравственной человеческой личности, наделенной свободой выбора и подлежащей в своих действиях вменяемости, а Гердер старается совместить оба эти понятия. Он утверждает, что индивидуальность бытия основывается на самочувствовании и им же непосредственно доказывается, и что эта индивидуальность свойственна не всем существам в одинаковой степени, но соразмеряется со степенью жизненности и энергии каждого существа в самосохранении и воздействии на среду, его окружающую. Но если и верно, что непосредственное чувство или сознание своей индивидуальности есть лучшее доказательство свободы, то отсюда следует только то, что система Спинозы в учении об этом вопросе находится в прямом противоречии с внутренним чувством и непосредственным сознанием каждого. С принятием основных понятий Спинозы о божестве и

отношении его к двум сторонам мира, вещественной и нравственной, Гердеру естественно было извинять и представлять в благоприятнейшем виде и все другие пункты его учения, например фатализм, явно подрывающий всякое различие между добром и злом, и нравственную вменяемость. Тут Гердер излагает свой взгляд на Вселенную в полупоэтической форме, в которой просвечиваются отчасти мысли Лейбница и в зародыше — системы природы Шеллинга. «Вся Вселенная, — говорит Гердер, — есть система сил, и все силы действуют ограниченно. Всякая организация — это совокупность живых сил, которые служат одной главной силе, но вечным законам премудрости и благодати Божьей. То, что мы называем смертью, есть только преобразование по закону божественной необходимости, установившей, чтобы каждая сила сохранялась среди меняющихся форм, которые она постоянно то принимает, то сбрасывает с себя. В природе нет покоя, и каждая сила действует непрерывно. В мире Божием нет и зла. Мы называем злом то, что ограничено, в чем заключается отрицание, противопоставление. Так как каждая вещь в мире ограничена, то отсюда происходят противоположности, которые сами стремятся к своему собственному благу, и через соединение их — каждое существо образует нечто целое, с печатью благодати и премудрости». Эта мысль о соединении противоположностей, которой руководствовался уже и Гаман, составляет, можно сказать, сущность учения Гердера, которое он противопоставляет «Критической философии» Канта, разделившей сущность и явления, мир невидимый и видимый, дух и природу. На основании самого единства этих противоположностей, Гердер полагает и находит его не в умозрении, но в *опыте*. Подобно Якоби, он восстает против умозрения и полагает, что цельное сознание истины начинается с наблюдения, с дознания опытом, чувством или верой. С помощью воображения, особенно при помощи слова, человек переходит от осознанных чувственных впечатлений к мыслям, и таким только способом вместе с языком образуется разум. На этом же основании существует тесная связь между мышлением и ощущением, а так называемое чистое мышление — есть только игра и обман, есть мечта, сама себя не понимающая (V. Erk. und Empf. VIII, p. 28, 41, 47, 99). «Есть постоянная связь между предметом и ощущением, и ей мы должны доверять. Предмет, до известной степени, должен быть с ощущением, хотя для других чувств, в другой среде, он может быть чем-нибудь другим, о чем я и гадать не могу. Для меня же он остается только тем, чем представляет его для меня чувство и среда его, первое — как дверь, второе — как перст Божий, указывающий мне на предметы. Я не могу знать, каким образом душа вне себя что-нибудь чувствует, что не имело бы чего-нибудь аналогичного в ней и в ее теле.

А потому человека следует признать малым миром; наше тело — это извлечение всего телесного, как и душа — царство всех духовных сил» (zur Phie d. Gesch. Th. VIII, S. 5-7, 23, 28-30). Но без идеи Бога, т. е. без этой первой и независимой истины, не может быть ни действительного познания, ни доказательства. Бог открывается нам, как бытие или существо, исполненное могущества и жизни, но это открывающееся нам существо мы не можем постигнуть иначе, как мыслью. Таким образом, Гердер не выразил ясно своего понятия о значении мышления, и оттого сам себе противоречит: то он отрицает силу мышления в познании истины, а истина бытия Божьего — есть также истина и притом первая, в ней основа всякой истины; то утверждает ее значение в деле познания Бога. Если он предполагает необходимость опыта, предшествующего мышлению, то и физико-телеологический довод бытия Божьего также утверждается на опыте.

В заключение своего взгляда на систему Спинозы, Гердер говорит, что она (в том виде, как он ее представил) существовала задолго до ее автора и долго еще будет удерживать свое значение, потому что она начинается именно с того, с чего следует начинать, то есть, с идеи Бога, как причины всех вещей, как объективной сущности, в которой заключается единственный источник наших идей и понятий. Делая такое заключение, Гердер не обращает внимания на то, что мысль о Боге, как начале всех вещей, правильная в общих чертах, может быть неверна и ложна в самом представлении этого начала и отношении его к миру. В чем существенно грешит система Спинозы, так в том, что он вносит свое толкование к смыслу понятия Спинозы о Боге, что, наконец, само понятие об отношении двух атрибутов мышления и пространства и их видоизменений к Богу и между собою совсем не таково по духу системы Спинозы, как представлял себе Гердер. В первом отношении система Спинозы, как мы видели, совсем не благоприятствует человеческой личности, во втором — она не допускает ни той постепенности в видоизменениях двух атрибутов, какую находит Гердер во всех царствах природы, ни того взаимного живого соотношения между идеей и чувственной формой, между мыслью и веществом, между духом и вещественным организмом, какую Гердер берет за основу своего мировоззрения, и какая потом была развита в системе Шеллинга. Как бы то ни было, только Гердер устанавливает взгляд на действительный предмет познания и на способ, как мы восходим к нему, существенно отличающийся от взгляда Канта. По Гердеру, мир сверхчувственный открывается нам в видимом мире, в цельном восприятии его впечатлений, мы имеем содержание для познания сущности, для познания всех божественных законов и порядка в мире. А по Канту, истинная, вечная действительность,

верховная причина и цель мира, законы, по которым все в физическом и нравственном мире движется к этой цели, их взаимное отношение не доступны формам теоретического разума, потому что предмет его исследований не выступает за пределы явлений. Единственное же средство к признанию бытия Божьего и всех сверхчувственных истин, касающихся бытия нашего и мира, заключается единственно в требованиях нашей нравственной природы.

Противопоставив критической философии Канта свой положительный взгляд, по-видимому сходный со взглядом Спинозы, Гердер подвергает критическому анализу «*Критику чистого разума*» Канта в сочинении *Melakritik zur Kritik der reinca Wernuaft*. Этот критический анализ, написанный Гердером по поводу неприязненных личных отношений к Канту, не отличается ни логической силой, ни законченным, определенным выражением несообразностей взгляда Канта. Гердер делает только критические замечания на эту часть критической философии Канта, следуя порядку отделов, в котором изложил ее сам Кант. Основная мысль метакритики состоит в том, что разум не следует отделять от других отправлений души человеческой, как это сделал Кант, что этот последний выпустил из виду влияние языка на мышление, а так как язык предполагает собою опыт, наблюдение вещей, то чистых познаний а priori не может быть. Поэтому необходимо бы составить не критику чистого разума, не существующего в отрешенном виде, но физиологию человеческих познавательных способностей. Собственно говоря, вся метакритика состоит не из анализа кантовской критики, но из положений, противопоставленных ее положениям. Кант старается доказать, что хотя формы пространства и времени, категории рассудка и идеи разума — идеи Бога, души и мира свойственны нашему разуму или происходят предопытно, а не от внешних впечатлений, однако же в них вовсе не выражается существо вещей: формы, способности воззрения и рассудка мы привносим к вещам от себя (см. Кант). Против этих положений «*Критики чистого разума*» Гердер высказывает свои возражения: что чувственное наблюдение открывают нам сами вещи, а не признаки, не явления, не выражающие их существа; что формы, в которые в наших познавательных способностях облекается само содержание или материя, зависят не от одного рассудка, не от одной души, ибо чистая, отвлеченная от самих предметов мысль даже невозможна, но что основанием всякой познавательной деятельности может быть и есть только бытие действительное. Если же есть противоположность или двойство в вещах по отношению к нам, то это двойство, с одной стороны, состоит не из явления или призрака и сущности — с другой, а из силы и ее обнаружения, а потому, если есть явление, то в нем

предстает сама вещь и ее сила. Далее Кант утверждал, что те идеи разума, в которых мы желаем выразить сверхчувственное начало и цель мира, выдвигая то и другое за пределы всего временного и осязаемого, пространственного, суть только нечто умомыслимое, но что нельзя применять их к самому миру, к явлениям физическим и нравственным. Если же мы покушаемся на это применение, то только впадаем в неразрешимые противоречия, что, наконец, эти идеи составляют только требования практического разума или нравственной природы нашего духа. Гердер отвечает, что идея Бога, как высшая, сверхчувственная идея, есть отражение самого вечного разума, что совершенно иной причины мира и не может быть, что законы духа пребывают в гармонии с законами природы, и что в мире ничего нет такого, что не существовало бы и для познания, для самооткровения в познании. Поэтому законы природы отражаются и в законах духа, и порядок, связующий весь мир в одно целое, существует в нем и в нас, и происходит не от одного нашего разума, состоит не из одних только его форм. «Вещь в себе», о которой говорит Кант, «есть только его вымысел». Все эти мысли Гердера имеют в себе много верного. Позднее они нашли себе полное систематическое выражение в системе Шеллинга, по духу которой человек с его познавательной деятельностью есть не что иное, как такая степень развития природы, на которой она достигает самопознания и самосозерцания. Но мыслям Гердера не хватает систематического развития. Во взгляде его есть глубокий инстинкт истины, но, тем не менее, он совсем не решает вопроса: если весь мир есть не призрак, а выражение одного божественного порядка, то откуда же происходят те противоречия, в которые разум впадает, применяя сверхчувственные идеи к систематическому объяснению явлений, и каково значение этих противоречий? А между тем наука никак не могла обойти их, потому-то и Кант имел в виду не отрицание сверхчувственных идей, но невозможность такого применения их к явлениям физического и нравственного мира, которое указало бы нам присутствие этих идей в самих явлениях на деле. Таким образом, взгляд Гердера, при всей своей верности, и, несмотря на благотворное влияние на дальнейшее движение философии, не заключает в себе удовлетворительного опровержения критической философии. Такова отрицательная часть метакритики. Гердер пытался выразить свой взгляд и с положительной стороны и вывести все формы мысли и слова из основных понятий бытия, времени, существования (Daseyn) и силы, но эта попытка не могла быть удачной уже потому, что Гердер не имел логической крепости мысли и особенного дара органического построения. Гораздо сильнее был ответ на систему Канта в системах Фихте, Шеллинга и

Гегеля¹. Кроме того, из-за неприязненного отношения к Канту, Гердер иногда слишком преувеличивает слабые стороны сочинения своего знаменитого противника, стараясь уронить в общем мнении достоинство его труда выражениями, которых нельзя доказать делом. Так, например, кантовские априорные *формы, амфиболии, антиномии, дисциплину* и *архитектонику* разума он называет *просто пустяками, пустыми мечтами*, которые уничтожаются одним движением здравого смысла, а саму критическую философию считает постыдной для нации, язвой для нравственности и порчей языка. Одного достоинства с метаκριтикой и «Каллигона» Гердера, в которой он рассматривает взгляд Канта на изящное. Это как бы ответ на «Критику способности суждения» Канта, как метаκριтика была ответом на «Критику чистого разума». Если рассматривать это сочинение Гердера, как эстетику, как определенный, развитый взгляд на изящное, то оно не лишено своего достоинства, даже имеет некоторое преимущество перед взглядом Канта, но если рассматривать его, как и нужно, с точки того же вопроса, который имел в виду Кант в своей «Критике эстетического суждения», а именно — как ответ на вопрос о самой возможности эстетики, как науки об изящном, то оно ниже критики Канта «Способности эстетического суждения». Можно даже сказать, что Гердер не совсем понял направление и задачу критики изящного, потому что Кант предположил себе решение вопроса, в чем состоит сущность изящного и на чем основывается сама возможность теории изящного или эстетики, а Гердер только описывает изящное в искусстве и природе.

Самое высокое произведение Гердера — «*Философия истории*», изложенная им, главным образом, в «*Идеях для истории человечества*» (4 части). В «*Философии истории*» Гердер как бы сводит к одному целому свои мысли о человеческой душе и Боге и дает ответ на «*Критику телеологического суждения*» Канта. В ней талант Гердера блещет самым ярким светом. Он умеет осмыслить все явления истории и найти внутреннюю связь физической природы с назначением и нравственным развитием человека на основании единства мысли или цели, одушевляющей мир природы и истории, чего Кант доискивался еще в своей «Критике способности телеологического суждения». «Все имеет свою философию, говорит Гердер в предисловии, почему же история человечества не имеет своей философии? Неужели Бог, создавший природу, по разумному плану, не

¹ И еще даже утверждает, что этот вывод форм мышления и слова, сделанный Гердером, заимствован из записок Канта, которым он следовал до изданной им потом «Критической философии». Rink, *Mancherlei zur Geschichte der Metakr. Jnvasion*, 1800.

присутствует своей премудростью и благостью в судьбах рода человеческого, а предоставляет их одному течению случая и слепой судьбе? Бог, открывающий себя в истории, должен быть тот же, что и создавший природу, а потому есть премудрый план его и в исторических судьбах человеческого рода — проникать к этому плану мыслью, изучать его — это наш долг, хотя постижение этого плана для нас крайне трудно. Одно из прекраснейших свойств нашего богоподобного разума состоит в следовании этому плану и в постижении божественного разума». Какое же место занимает человечество в системе творения, и каково высшее назначение его? На этот вопрос автор ищет ответа не в метафизических умозрениях, но в наблюдении человеческой природы и в аналогичных умозаклчениях, хотя, без всякого сомнения, многие мысли его навеяны самым возвышенным умозрением, а не одним только наблюдением. Нельзя не согласиться, что взгляд Гердера на этот вопрос несравненно многостороннее, естественнее и жизненнее, нежели взгляд Канта, он охватывает все существо человека, тогда как Кант ограничивается только одной стороной его жизни. Последний в своем взгляде на историю человечества постоянно имеет в виду нравственную свободу, а потому внутренней, движительной целью его развития полагает такой союз государств и такое устройство каждого государства, в которых эта нравственная свобода получила бы как можно лучшее средство своего сохранения и развития. Напротив, Гердер рассматривает человека в его связи с природой, внутреннюю цель и законы его развития он отыскивает в связи человека с внешней природой, с другими творениями Земли и в целом устройстве его собственного существа. Род человеческий один и образует одно целое органическое. Все творения земные составляют одну восходящую цепь форм и сил, в которой человек занимает самое высшее место, в нем выражается самая высшая степень земной организации. В животных чувствительность и инстинкт по своей интенсивной силе находятся в обратном отношении к сфере их деятельности. Человек, с малой степенью инстинкта, получает наибольшую, в сравнении с другими животными, сферу деятельности — он охватывает мир. Он организован для разумной деятельности, для слова и нравственной свободы. Эта высшая степень его внутреннего достоинства перед другими идет в неразрывном единстве с его высшим, в сравнении с другими организмами, устройством. Гердер видит в человеке во всей точности малый мир и находит, что среднее положение нашей планеты, все ее распределение и состав (Gliederung) обнаруживается вместе в определенном чувствовании и мышлении человека. Его смысл (Erdverstand) обуславливается средой его жизни, дух и нравственное настроение служат отпечатком его естества и

следуют одним с Солнечной системой законом. По причине этой нравственной и физической связи природы в человеке, для него чрезвычайно важно прямое положение его организма. Оно делает человека человеком, как крылья делают птицу — птицей, а не четвероногим. С прямым положением соединено совершеннейшее развитие его мозга и та особенность его природы, что верхние конечности принимают форму руки, выражаются лучшими органами чувств, способными к искусствам и языку¹. Человек одарен гораздо благороднейшими расположениями, живейшей чувствительностью, чем животные, и хотя телостройство в нем гораздо нежнее, нежели в других животных, однако он организован для долговременной жизни и для распространения по всей поверхности земного шара. Кроме того, в человеке есть религиозное чувство, он стремится к бесконечному и проникнут надеждами на грядущую жизнь. Рассматривая все эти преимущества человеческой природы, его организацию и соединенные с ней расположения к нежным побуждениям и чувствам, его владычество на Земле, его религиозное чувство, Гердер приходит к мысли, что назначение человека состоит в развитии своей человеческой природы или в том, чтобы быть человеком. Есть внутренняя, неразрывная связь между человечностью и религиозным настроением, потому что разумность человеческого духа, снабженная органами, всегда пребывает выше их, как средства, и продолжает свою жизнь и после них, а потому наша человечность есть только приготовление, почка для будущего расцвета. Никто в настоящей жизни не достигает полного развития в себе образа человечности, а потому Земля — только место упражнения и приготовления. Но в дальнейшую область жизни может перейти только богоподобная человечность, только тогда мы и явимся в истинном, божественном образе человека. Настоящее же состояние человека, вероятно, есть связь или посредствующее звено между двумя мирами. Человечность в этом полном и высоком смысле составляет, по мысли Гердера, высшее и благороднейшее назначение человека. В развитии человека и всей его нравственно-общественной жизни до степени этой человечности и религиозного настроения, как высшего ее цвета, и состоит, по Гердеру, внутреннее движение всей истории человечества. В первый раз слово человечность (гуманность, Humanität) получило это прекрасное и благородное значение у Гердера.

¹ На преувеличенные понятия Гердера о прямом положении человеческого организма Кант отвечал, что Гердер все в человеке производит из прямого положения его организма, а я думаю, что оно происходит от того, что человек — разумное существо.

Таково содержание первой части идей Гердера, касающихся истории человечества. Дальнейшие части заключают подробнейшее развитие и применение этих основных мыслей. Гердер показывает, как, по различию климатов, изменяется организация человека, а вместе с ней и чувственность (Siunlichkeit), воображение и рассудок получают различное направление, и, однако, не смотря на это разнообразие, везде является один результат исторического развития, основывающегося на естестве и предании. Проводя эту мысль, Гердер часто довольно едко восстает против положения Канта, что правомерное устройство общежития составляет главную цель всего развития человечества и что история стремится к полному выявлению рода, а не к благу неделимых, и доказывает противное, — что индивидуальное счастье и совершенство неделимого составляют цель исторического развития человека, а естественная сила и предание — суть средства для достижения этой цели. Особенными деятелями являются здесь подражания, разум и язык. Гердер уверен, что не следует пренебрегать естественными особенностями народа, и что поэтому степень и направление европейского развития народов нельзя считать единственным идеалом совершенства. Идея народности, как необходимой особенной формы, в которой последовательно вырабатывается идея человечества, впервые высказана Гердером, как и идея человечности.

На основании такого понятия о неразрывной связи между общечеловеческой идеей и естественными особенностями каждой народности, Гердер выражает законы постепенного развития человечества: повсюду на Земле является то, что может явиться лучшего, судя по положению и потребностям места, по обстоятельствам и случайностям времени, наконец, по прирожденному и выработанному характеру народов. Цель законов и форм правления состоит в способствованию развитию сил человеческих, а человек должен быть человеком и вырабатывать свое состояние по тому идеалу, который он считает самым лучшим, потому что во всяком состоянии может проявиться человечность, везде она становится тем, чем могла сделаться. Определенная продолжительность какой-нибудь эпохи или формы в каждом климате — есть та же человечность, то есть разум и правда. Но человечество прошло уже несколько степеней образования в различных переменах. С гениальной пронизательностью Гердер следит за этими ступенями развития человечества в истории, и многие из них описывает с удивительной верностью. Основным началом Китайского государства он признает семейство или форму семейной жизни, всю переднюю или заднюю Азию — столкновением кипучей толпы народов, в котором они то разрушают царства, то сами

подвергаются истреблению. Египет — это загадка Древнего мира, Рим же поглощает все известные народы древнего мира и так далее. С особой любовью Гердер останавливается, как и следовало ожидать, судя по его основному началу, на том периоде истории, когда человечество жило еще в единстве с природой. Отсюда происходит его предпочтительное внимание к восточным народам, в которых он видит еще детство человеческого рода, и к гелленам, как представителям юношеского, цветущего жизнью возраста. Тут мысль его, что вся история человечества — есть естественное развитие человеческих сил, применительно ко времени и месту, находит для себя самое лучшее доказательство. История Рима не пользуется его сочувствием. Хотя он видит в нем мужской возраст человечества и переходное звено к истории новых народов, однако он находит в нем также много отталкивающего и затрудняется в объяснении его телеологического (см. Телеология) значения. Какие бы, впрочем, отклонения ни происходили в потоке человеческой истории, первый источник его всегда в разуме, а потому он никогда не может ни иссякнуть, ни навсегда уклониться от своей цели. По законам нашей внутренней природы, разум и смягчение нравов (*Billigkeit*) должны постепенно приобретать себе все более торжества и способствовать развитию рода человеческого.

В четвертом томе с эпиграфом *Tantae molis erat germanas condere gentes* Гердер изображает отношение германских народов к общей истории человечества. Чего римляне достигали завоеваниями, того самого достигают германские народы нравственным или духовным могуществом, потому что являются представителями христианского начала, а назначение христианской религии состоит в стремлении всех народов к общечеловеческому единству для настоящей и будущей жизни. В христианстве заключается идеал самой высшей человечности, что благоволил выразить и божественный основатель христианства, называя себя Сыном человеческим. Как духовный избавитель, он хотел образовать людей Божьих так, чтобы они поспособствовали взаимному благу, где бы то ни было и под какой бы то ни было формой жизни. Эта всеобщая деятельная чистая человечность — есть единственная цель промысла Божьего в истории человечества. А потому внутренним движительным началом в жизни европейских народов не может уже быть одна *калокагатия*, или пластическое совершенство человека, — идеал древних гелленов. Задача европейских народов состоит в развитии человечности и разумности, а также в распространении ее по всему земному шару.

В постцициях к философии и истории, Гердер позволяет себе взгляд на будущие судьбы человечества и показывает возможность этого

взгляда, хотя мысли его в этом отношении не выступают за пределы одних, часто туманных общностей. Основание прозрения в будущее заключается в том, что будущее находится в тесной последовательной связи с настоящим, как настоящее с прошедшим, а потому и гадание о будущих судьбах — только прозрение в последовательность событий. Стремление благородных и разумных натур тихо и незаметно вызывает будущее. В своих «*Взглядах на будущие судьбы человечества*» (1793-1797 гг.) Гердер, между прочим, говорит, что отодвигать цель нашего существования *только* за пределы гроба может быть вредно. На Земле есть еще народы всех возрастов; если же разум должен восторжествовать в Европе, то все народы должны когда-нибудь наслаждаться плодами разумной осени. В другом сочинении, помещенном в постцициях *Vom Einfluss der Regierung*, Гердер бросает взгляд на историю Европы. В современной ему Германии господствует еще XVI век, наука и общественное устройство находятся в самом резком противоречии, но так как германцы выступили на дело примирения этих двух сторон позднее других, то они сумеют это выполнить лучше других. В истории христианской Европы он находит три периода, из коих первые два — переселение и установка германских народов, а потом восстановление науки и реформация, уже прошли, а третий еще в зародыше. Замечательно, что предметом внимания будущей деятельности европейских народов он видит те первоначальные основания, на которых утвердились государства новых времен, сами же основания он полагает в религиозном политическом завоевании. Наконец, в брошюре *Das Eigene Schicksal* («Собственная участь») Гердер касается истины бессмертия души. Собственная участь каждого, говорит он, есть естественное следствие наших поступков и нашего образа мыслей. Бессмертие есть одно — в памяти потомства, в непрерывной цепи предания, как невидимой среде духовного бытия, а другое — в продолжение нашего бытия за пределами гроба, которое Гердер представляет себе в виде метемсихоза (см. это слово).

Таково, в кратком виде, содержание философского взгляда Гердера на историю. Бесспорно, что по многим мыслям и по самому выполнению его «Философия истории» составляет прекрасный памятник человеческого разума. Гердер устраняет грустное разделение, в которое Кант поставил в своей критике способности телеологического суждения, идею человека и мира, и на место этого разделения старается водворить само гармоническое их единство. Этот труд его несравненно выше, нежели «*Новая наука*» (Вико) и, можно сказать, небывалый до того времени, по взгляду на историю человечества, как на непрерывное развитие в ней человеческой природы. До Гердера, обыкновенно, любили изучать национальные различия и смотрели на них, как на

костюм одного и того же человека, который можно переносить с одного народа на другой. Гердер первый увидел высокую задачу истории в развитии богоподобной идеи человечества и существенную связь ее с народными особенностями, появляющимися в истории. С этого-то времени возникла сама идея народности. Гердеровским взглядом на историю воспользовался потом Гегель, придав ему строгость и большую определенность научного развития. Сама характеристика многих народов у Гердера чрезвычайно верна. Но его монументальное сочинение не могло обойтись без недостатков. В нем не хватает внутренней связи между основной идеей человека и его историческим развитием с преемственно-следовавшими особенностями исторических народов, так что нельзя решить, почему и как именно эти народности постепенно вырабатывали идею человечности. Хотя Гердер видит в христианстве высшую идею человечности, но начало, положенное им в основу взгляда на все развитие человечества, не позволило ему понять истинное, существенное значение христианства и отношение его к так называемому естественному состоянию человека. Гердер совсем выпустил из виду, что христианство возводит человека выше непосредственных естественных влечений и что только при условии этого противодействия естественным влечениям и обладания ими возможно истинное развитие и успешность человека. Наконец, можно присовокупить еще и то, что прекрасное, изящное слово Гердера изобилует иногда многими лишними метафорическими оборотами и выражениями, мешающими точному и определенному развитию его мысли. Само сосредоточение всей истории новых времен в лице германских народов — только плод национального увлечения, которому не меньшую дань заплатил и Гегель в своей «Философии истории». Есть два полных издания сочинений Гердера, одно вышло в Тибингене, у Котты, 1805-1820, в 45 томах, 8; другое — в 1827-1830, в 60 томах, 16. Избранные его сочинения изданы в одном томе в Тибингене, у Котты. 1844, 8. Жена Гердера оставила занимательные записки о жизни своего мужа.

ГЕРЕННИЙ (Herennius), ученик Аммония Сакка. О нем сказано только несколько слов Порфирием в «*Жизнеописании Плотина*». По словам Порфирия, Аммоний питал к Гереннию такую же доверенность, как к Плотину и Оригену, и открыл ему, как и двум последним, самое таинственное свое учение, и все три дали обет никогда не разглашать его. Так как Геренний нарушил данное слово, то и остальные также не считали себя обязанными исполнить свое обещание, и начали знакомить публику с мировоззрением Аммония. Геренний жил в III столетии после Р. Х.

ГЕРИЛЛ Карфагенский (*Herillus. carthaginiensis*), ученик Зенона, основателя Стоической школы. Жил в III столетии до Р. Х. В решении многих вопросов он не соглашался с началами своего учителя, потому его считали главой другой школы, а последователей ее называли гериллийцами. По Зенону, цель нашей жизни — одна, по которой нужно рассматривать и все наши деяния. Герилл же видит таких целей две — к одной стремятся только мыслители и люди высокого образования, эта цель безусловная. Другая, которую Герилл называет подчиненной или относительной, составляет предмет стремлений народа. Цель мудрых людей — есть наука или знание, что, по Гериллу, означает жизнь, сообразную с разумом и знанием. Но у толпы целей множество, судя по интересам и настроению каждого лица: один стремится к богатству, другой — к удовольствию, третий — к почестям и т. д. По словам Диогена Лаэртского, сочинения Герилла были не обширны, но исполнены силы. Ни одно из них не дошло до нас. О Герилле можно найти информацию у Диогена Лаэртского *Lib. VII, с. 37. 165, 166; Цицер.; Quaest. acad. Lib. II, с. 42; de Finib. lib. II, с. 13; lib. IV, с. 15; lib. V, с. 25; de Offic. lib. 1, с. 2; de Orat. lib. III, с. 17; а также в статье Круга Herilli de summo bono sententia explosa non explodenda. Symbolarum ad historiam philosophiae, part. III. dpz. 1822, 4.*

ГЕРМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. Под именем германской философии можно понимать новейший ее период, начинающийся со времен Канта. Это название мы придаем ей не только потому, что она существовала в Германии, а не в другой какой-либо стране, но по таким особенностям систематического мышления, в которых выразился дух германского народа. В этой стране и прежде существовала философия: там с любовью занимались ею в школах, как наукой, которая преимущественно укрепляет умственные способности и сообщает им особую емкость для понимания других наук. Под конец предшествовавшего периода, она стала прокладывать себе путь даже в литературу и общество посредством популярных статей, помещавшихся в журнале Николаи *Die deutsche Aufklärung*. Но все предшествовавшее время ни по основному взгляду на свое содержание, ни по направлению, ни, наконец, по самому составу или построению, она существенно не отличалась от состояния этой науки в других странах Западной Европы. Даже, можно сказать, что до появления критической философии Канта, развитие философии в Германии находилось под влиянием иностранных мыслителей, по крайней мере, более сродных ей по духу своих умозрений и исследований. Таким образом, будучи по месту германской, она до того времени так мало имела своих

оригинальных свойств и так много общего с этой наукой в других странах, что название германской в применении к прежнему периоду не имело бы смысла. Чтобы убедиться в этом, стоит только припомнить, каково было предшествовавшее Канту направление философии и откуда оно произошло. Два главные направления господствовали в ней со времен Декарта и Бэкона, то есть, с того времени, когда философствующая мысль получила новое движение — эмпирическое и идеальное. Первое из них развивалось гораздо последовательнее, обширнее, и с большей силой, нежели второе. Но все известные в истории философии и замечательные представители этого направления принадлежат Англии и Франции. Сюда относятся (кроме Бэкона) Гоббс, Гельвеций, Кондильяк, Вольтер, Дидро, Д'Аламбер, Гольбах и Ламетри. В Германии, стране от природы расположенной к более глубокому мировоззрению, эмпирическое и материалистическое направления не находили себе большего сочувствия. Только Фридриху Великому и, быть может, образованным членам высших сословий, эта философия приходилась по вкусу. Кроме того, она не имела характера науки, систематически примененной к делу знания и жизни. Как ни слабо было развитие другого направления в эти времена, но и оно имело своих представителей, но преимущественно в других странах, по крайней мере, первые по времени и началу своего влияния мыслители этого направления принадлежат другим странам, а не Германии. Сюда относятся Декарт, Берклей, Кларке, Кудворт, Мальбранш и Спиноза, не говоря уже о второстепенных мыслителях. Германия имела только двух представителей этого направления — Лейбница и Вольфа, или лучше сказать одного Лейбница, потому что Вольф не привносит ничего нового в науку философии в сравнении с Лейбницем и другими последователями тогдашнего идеализма, кроме систематической формы и учебной законченности в отделке. Итак, на долю Германии остается один только замечательный деятель в истории философии докантовского периода. Но Лейбниц заслужил себе такую рельефную в истории философии известность не столько своими философскими трудами, сколько высокими дарованиями и огромной ученостью. Нового движения, нового направления в сравнении с тем, какое она получила у Декарта и Спинозы, он ей не принес, он только будил мысль современных ему соотечественников, касаясь некоторых частных вопросов, но не построил целого организма философии. Если он и представил некоторые блестящие частные взгляды, то они отличались только оригинальностью, не имея ни особого замечательного влияния на усовершенствование науки, ни применения к ней. Такова, например, его гипотеза о монадах и представленной гармонии. Если Лейбниц и Вольф противодействовали духу грубой эмпирии, то это

противодействие не вносило также ничего существенно нового в науку философии в сравнении с тем, что было сделано в ней Декартом, Мальбраншем и Спинозой. Вольф, организовавший науку философии, со стороны содержания стоит решительно на одной высоте с Декартом, со стороны формы — с Декартом и Спинозой. Но направление философии в Германии со времен Канта существенно меняется. С этого времени она получает новое и совершенно самостоятельное развитие. Как самородный плод германской мысли, оно, по всей справедливости, самой философии дает название германской. Тут германская мысль проявилась во всем ее благородном величии и со всеми ее недостатками. Какова же именно основная мысль германской философии и чем она отличается от прежних эпох философии? Чем подготавливалось это новое направление германской философии? Каково было ее последовательное развитие?

Главная отличительная черта германской философии новых времен, когда она получила такое универсальное значение, состоит в том, что она не ограничивается, как прежде, доказыванием сверхчувственных истин, но стремится к познанию самого начала, в котором заключается основание гармонии мысли и бытия, а вместе с тем и действительности предмета, мысли и познания. Так как это начало мы познаем не иначе, как собственной мыслью, то философия старается в самом ее существе найти такие безусловные черты, которые ставили бы ее приговор на этой высоте умозрения, вне всякого сомнения, и высказывали бы действительность содержания в самой ее форме. Таким образом, утвердившись раз в этом начале, философия должна отвечать уже и на вопрос о действительности нашего познания и мысленно воспроизводить как законы и формы творческой мысли, законы ее самообнаружения, так и соответствующие им законы и формы идеального или нравственного, реального или вещественного мира. Она не ограничивается уже прежним психологическим вопросом — как образуются у нас представления, понятия, идеи, и соответствует ли им что-нибудь действительное? Психологическое решение вопроса о происхождении идей все-таки не устранило бы сомнения в действительности безусловных истин ведения, а потому философия новых времен (или германская), выходит за психологические пределы и старается открыть в самой мысли такую высшую деятельность, которая воспроизводила бы идеальный и реальный порядок мира, и затем, в самом складе этого воспроизведения, находила бы для себя ручательство в непреложности такой, а не иной системы мирозерцания. Эта основная тема германской философии устанавливается и проходит сквозь все знаменитейшие германские системы XIX века, под влиянием философии Канта. Что же именно

ближайшим образом содействовало происхождению критической философии Канта и каким образом происходило дальнейшее движение философии в Германии?

Критическая философия Канта образовалась под влиянием трех направлений философии XVIII века: вольфианского догматизма Лейбница, французского и английского эмпиризма или, точнее, материализма, наконец, скептицизма Юма. Мыслители догматического направления или совсем теряли из виду внутреннюю связь содержания философии с деятельностью мысли и самой ее формой, или крайне слабо следили за этим важным вопросом, потому они только логически доказывали сверхчувственные истины, как данные, в готовом определенном виде, выработавшемся на почве предания. Желая придать более научный характер философии, Кант, прежде всего, занимается строгим анализом наших познавательных способностей, дабы показать те пределы, до которых простирается философское ведение и решить, доступны ли ему сверхчувственные истины, как-то бытие Божие, бытие и бессмертие нашего духа, наконец, мир с безусловными целями его существования. Это составляет предмет критики чистого или теоретического разума. В результате Кант приходит к такому заключению, что наши познавательные способности не постигают существа вещей и сверхчувственных истин, что они касаются только явлений. Естественно, что после Канта догматическая философия должна была искать другие основания своим истинам, так как прежние уже были ослаблены. Однако сам Кант пытался найти некоторое основание этим истинам в своей философии, не смотря на отрицательный ее характер. Это основание он находит в требованиях нашей нравственной природы, которые рассматривает в критике практического разума. Восстанавливая некоторым образом достоинство сверхчувственных истин и, в особенности, выдвигая безусловное значение нравственного закона, Кант противодействует материализму и эвдемонизму. Наконец, против Юма, утверждавшего, что общие формы рассудка (например, причины и действия) происходят только от привычки, Кант доказывал, что основание их — предопытно. Какой же общий вывод критической философии Канта? Несмотря на стремление Канта поддержать значение сверхчувственных истин, общий вывод его философии был тот, что система философского ведения, знание вечной и безусловной истины, верховной причины и цели мира невозможны, потому что формы познавательной деятельности и существо вещей, наше мышление и мир сверхчувственный разделены непроходимой бездной. В «Критике телеологического суждения» Кант пытался проложить хотя бы какой-нибудь научный путь цельному мирозерцанию на основании сверхчувственных идей, но эта его

попытка уже потому слаба, что он сам называет ее только подлежательным взглядом, которым мы хотим как-нибудь успокоить жажду знания, но так ли точно устроен мир, такая ли мысль или цель мира соединяет все его части в одно живое целое, как мы себе представляем, — наука с достоверностью решить не может. Таково было направление, данное философии Кантом. Германские мыслители называют это направление *подлежательным идеализмом* на том основании, что хотя преимущественным и самостоятельным деятелем познания в философии Канта служит мысль, но ее значение в отношении к высшим вопросам жизни не имеет предметного характера и ограничивается только пределами личного убеждения.

Критическая философия, по своему взгляду, была так нова, представляла, по крайней мере, на первый раз, столько силы, что приобрела себе огромное количество исследователей, среди которых можно назвать Рейнгольда, Шульца, Бека, Абихта, Круга и Кизеветтера. Они частью подробнее разрабатывали основные мысли Канта, частью старались исправить некоторые недостатки его философии.

Но в то время, когда она пользовалась всеобщим вниманием, не было недостатка в мыслителях, ясно сознававших невозможность удержаться на его точке зрения. Они не противопоставляли еще ей целых систем, в которых бы все содержание было развито с другой точки зрения, но в их взгляде на критическую философию был уже зародыш, из которого потом выработались новые философские системы. К таким известнейшим противникам философии Канта относятся *Гаман, Гердер и Якоби* (см. эти слова). Все трое восстают против основного недостатка критической философии, а именно — против расторжения сущности или сверхчувственного мира и видимого порядка природы и истории. По общему их понятию, гармония двух сторон — мысли и вечной действительности сверхчувственного мира — не имеет нужды в логических доказательствах, в рефлексии рассудка, потому что ей свойственна непосредственная достоверность и что иной достоверности она просто и не может иметь. Как ни верна была мысль о непосредственной достоверности, об умственной вере, но предоставленная самой себе в деле науки она не могла обойтись без многих неблагоприятных последствий. Философия непосредственного убеждения исправляла философию Канта в том отношении, что в безусловных, сверхчувственных истинах находила живую принадлежность разумного человеческого существа, но с другой стороны, не касаясь отношения сверхчувственной истины к отчетливой деятельности мыслительного анализа, она открывала доступ теоретическим и практическим произволам чувства. В теорию вкрадывалось отсутствие метода, перевес воображения и его

чувственных форм над формами мышления. В практической деятельности и нравовании, вместо идеи нравственного долга руководящим началом могло стать чувство, так часто смешивающееся с патологическими состояниями человека, а также стремление к счастью и утонченный эвдемонизм, постоянно колеблющийся между крайностями сенсуализма и неумеренной мистики. Отсюда возникла, или, по крайней мере, соединилась с этим направлением философии склонность к средневековому абсолютизму, клерикальному авторитету, теократии и средневековому романтизму.

К исправлению этих недостатков нового направления философии и особенно философии Якоби, стремились некоторые последователи самого Якоби — Фриз, Калькер, Бутервек и Круг. Каждый из них по-своему старался найти внутреннюю связь между непосредственным убеждением чувства и раздельной, отчетливой работой рассудка и, таким образом, намеревались как бы примирить взгляды Канта и Якоби. Наконец, самым блистательным образом, с подлежательной точки зрения, выразилось это стремление к примирению непосредственной веры разума и чувства с ограниченными формами рассудка, мира сверхчувственного с явлениями окружающего нас мира, в системе Фихте. Она была самым последовательным, естественным плодом предыдущего движения философии, произведенного Кантом, и как бы выражала в себе следующее умозаключение: если сущность вещей лежит вне форм рассудка, касающегося только явлений или призраков, если рассудок, при посредстве своих умозаключений, не может дойти до идеи бесконечного, а между тем она, как говорят сторонники непосредственного убеждения, непосредственно соединена с самой жизнью нашего духа, то, значит, все — и формы рассудка, и сущность вещей, и идея бесконечного — заключается в глубине нашего же духа. Для систематического построения целой системы высшего ведения нужно только стать выше приемов рассудка, так как весь состав сверхчувственных истин — это плод творческой производительности одного начала, одного, в нас же заключающегося, безусловного, творческого Я. В этом Я Фихте полагает единое исходное начало и нашего субъекта, познающего с его силами и формами деятельности теоретической и практической, и самого предмета или содержания, как ограниченного, так и бесконечного. Оно не только познает, не только воспринимает предмет, как данный, но процессом познания творит и полагает то, что мы называем миром (или предметом, объектом), что мы считаем отдельным от нашего мыслящего субъекта. На основании саморазделения, свойственного безусловному Я, Фихте умел необыкновенно утонченно вывести все законы и формы мышления и

бытия и с особой оригинальностью изобразил творческое величие в нас самостоятельной нравственной деятельности. Его система была крайней степенью в развитии подлежательного идеализма, и, однако, при увлекательном даре его слова, своей практической стороной, она имела большое влияние на умы в Германии во время реакции Наполеону, и по крайней мере доказала как нельзя лучше, что самое отвлеченное умозрение не так безразлично, как думают, в отношении к живым интересам нации, и может идти рука об руку с самыми живыми вопросами современности. Но, не смотря на то, что Фихте обладал редким даром умозрения, не смотря на всю силу его красноречивого слова, система его не могла существовать долго. Ее влияние было так кратковременно, что она не успела даже образовать школы. Только некоторый отголосок ее заметен был в литературе в лице Жан-Поля (Рихтера) и Сольгера. Первый своим юмором, второй — иронией, как основным началом изящного, прямо примыкают к этому подлежательному идеализму Фихте. К этому философу могли примкнуть и последователи современного ему романтизма. Что касается Шеллинга, то он недолго оставался под влиянием идеализма Фихте.

Существенный недостаток его системы заключается в крайней односторонности ее начала. Безусловным началом бытия и знания, всех законов того и другого она признает безусловное Я, между тем, это Я, в каком бы отрешенном виде мы ни представляли его, уже предполагает в себе какую-нибудь определенность, потому что самому образованию его уже предшествует известное отношение к предмету. Поэтому производить все виды двойства, как то формы и материи, субъекта и предмета, духа и природы и так далее из одного Я, значит почти то же, что выводить причину из действия, а не наоборот. При дальнейшем движении философии, разумная мысль должна была искать другого высшего и обширнейшего начала для объяснения взаимного соотношения между мыслью и предметом, между бесконечным и конечным. Этому требованию стремился соответствовать Шеллинг своей системой абсолютного тождества.

Главная мысль философии Шеллинга — та, что две стороны сознания (подлежащее или субъект и предмет, мыслящее начало и содержание) и две стороны бытия — дух и вещество, мир внутренний и внешний, не чужды друг другу, не остаются без внутреннего родства, как утверждал Декарт, и отчасти даже Кант, но составляют только двойное выражение одного и того же верховного начала, которое Шеллинг потому и называет абсолютно тождественным или абсолютным тождеством. На основании совершенной тождественности этих двух сторон в самом начале, она повторяется в каждом из двух

полюсов бытия — идеального и реального, духовного и вещественного, только с перевесом какой-либо одной из них. И вещественному миру присуща сила духа, но она там еще как бы дремлет под перевесом вещества. Чем выше степень видимого бытия, тем сильнее и явственнее обнаруживается и приходит в силу духовное начало, как другой, идеальный полюс в жизненной силе индивидуумов, пока в человеке, его разумном сознании, вся эта совокупность бытия, как представителя преобладания одного полюса, приходит к самосознанию, самовоззрению. В разумной мысли человека, в самопознании его духа выражается самопознание всей природы или всего мироздания. Но и в деятельности нашего духа, как идеального полюса мира, присутствует полюс реальный, только сила его постепенно уменьшается по мере возвышения умственной и нравственной деятельности. Поэтому как двойство, полярность существования свойственна только миру явлений, а не верховному началу жизни, которое абсолютно тождественно, так и рассудочной деятельности свойственно только все противопоставлять — сущность и явление, ограниченное и бесконечное. Высшая же степень познавательной деятельности во всем открывает гармонию и единство. Эту высшую степень познавательной деятельности, в которой исчезает всякое противоположение, Шеллинг называет *умственным созерцанием* (*Jotellektuelle Anschauung*). Умственным созерцанием разум находит единство и гармонию на всех степенях и видах бытия, между царством неорганическим и органическим, между органическим и животным, вещественным и духовным, природой и историей. Таким образом, сущность не отделена от явления, а сверхчувственное — от чувственного, но одно отражается в другом: нигде нет смерти, все одушевлено единством жизни, и это стремление к единству и составляет душу и план мира.

Философия Шеллинга имела сильное влияние почти на все науки, она впервые внесла единство мысли во все отрасли знания и утвердила их единство не на форме только познавательной деятельности, на чем остановилась философия Канта, но на разветвлении одной идеи знания, одного начала, одушевляющего все его содержание. При этой обширности и жизненности взгляда, по удивительному сближению самых отдаленных степеней и видов бытия, она приобрела себе огромное количество последователей не только между мыслителями, но и учеными в других отраслях науки. Среди этих последователей особенно известны — Окен, Стеффенс, Геррес, Баадер, Шуберт и даже Сольгер, в России — Велланский и отчасти Галич. В недостатках философии Шеллинга заключалось движительное начало дальнейшего хода и развития философии в Германии. Шеллинг, вопреки Канту, указал на единство всех царств бытия, на присутствие идеи, мысли во

всех частях мира. Он развивал эту мысль в многочисленных сочинениях, но не представил полной, методически изложенной системы, ограничиваясь то общими взглядами и очерками, то отдельными частными сочинениями. Главный недостаток его системы — отсутствие метода или такой необходимой внутренней связи между началом его системы и самим развитием его во всех видах идеального и реального бытия, которая вытекала бы из самой природы нашей мысли, которая доказывала бы, что само свойство начала требовало такого, а не иного проявления. По недостатку строгого метода, Шеллинг не мог развить и логического склада или приема мысли, которым бы оправдывался его взгляд на абсолютное тождество и его проявление в мире. Единственным ручательством со стороны мысли за достоинство этого взгляда служит у него *непосредственное умственное созерцание*, понятное только тем, кто достиг его, и, напротив, необъяснимое для того, кто не выработал его в себе. Таким образом, предмет или содержание системы тождества — вне логической формы мысли. Отсюда произошел и другой недостаток, неразлучный с предыдущим. Коль скоро единственным органом мысли для постижения существа и назначения мира служит только умственное созерцание абсолютного тождества, не подведенное под законы метода в строгой логической деятельности, то, естественно, что, по крайней мере, последователям Шеллинга трудно было избежать произвольных взглядов и самых мечтательных предположений. Самые странные порождения фантазии и болезненного чувства могли облечься в мантию философского вдохновения и пройти под ее покровом мимо строгого логического осмотра.

К устранению этих недостатков философии Шеллинга направлена была диалектическая система поначалу его друга, а потом противника — Гегеля. Но, естественно, что с новым направлением ее взгляда на верховное начало жизни и на методическое развитие его в мире, изменилась сама система абсолютного тождества, получив у Гегеля совсем иной характер (см. Гегель).

Абсолютное тождество всех явлений мира, как безусловная истина, как предмет созерцания у Шеллинга, была отдалена от нашего мыслящего начала. Гегель же, так сказать, придвигает его к нашей познавательной деятельности до такой степени, что наше мышление возвышается, по его мнению, до такого совершенства, что в самой необходимости своего логического процесса не только видит или повторяет, но даже осуществляет в себе развитие единого верховного начала. Еще более, наше мышление на этой высоте развития — это само верховное начало с его развитием в мире, хотя мы, по законам представления, полагаем, что оно есть нечто особенное вне и выше нас.

Таков отличительный взгляд Гегеля на отношение нашей мысли к верховному началу бытия и жизни. Этот взгляд, по мнению философа, именно поэтому окончательно решает вопрос об отношении мышления к действительности и уничтожает разделение, сделанное Кантом между явлением и сущностью, что в нем личное убеждение, в силу метода, совпадает со всеобщей истиной, метод — с самим движением истинно сущего или предмета, форма и развитие мышления — с содержанием и развитием вещей. Философия Гегеля принесла свою пользу, она снова внесла в область науки строгость метода, а саму литературу избавила от мечтательного, романтического направления. Диалектическая система глубоким исследованием связи между мышлением и предметами знания больше, чем прежние системы философии Фихте и Шеллинга, вносила стройную, органическую связь между задачами всех отраслей науки. Но она имела и огромный недостаток — стараясь сделать наше мышление (хотя бы и на высшей степени его развития) единственным представителем действительности, она решительно противоречила голосу внутреннего и внешнего чувства, и у самого мышления отняла живую почву, которая постоянно животворит его и обновляет.

Таково было направление германской философии в знаменитейших ее системах, начиная со времен критической философии и заканчивая диалектической системой Гегеля.

Нет нужды входить здесь в подробный анализ недостатков этих систем, что относится к тем статьям, в которых порознь рассматриваются эти системы. Окончательно главный их недостаток выразился в самой системе Гегеля: он состоит в отождествлении действительности с мышлением, а вместе с тем, и бесконечного, трансцендентного начала бытия и жизни с миром, подлежащим наблюдению. В этом отношении германская философия — только как бы теория видимого мира или настоящего, временного порядка вещей, она ведет прямо к натурализму, несмотря на то, что постоянно говорит о чистом мышлении и духе.

Крайностями главных германских систем объясняются те направления, которые философия приняла в Германии после Гегеля, как в самой школе его, так и вне ее. После смерти Гегеля, философская школа его разделилась на две главные стороны — одна из них, носившая название левой, придерживалась прямого смысла системы Гегеля и оставалась при своей основной мысли, что безусловное или божественное (*absolute*) начало единства мысли и бытия, как основной темы новейшей философии, совершенно совпадает с той гармонией обеих сторон, которую мы открываем в своей мысли и постигаем во всех царствах нравственного и вещественного мира. Крайнего развития и применения это направление достигло в учении Штрауса, Фейербаха и

Руге. Первый смотрит на религию совершенно в духе Гегеля и подобно ему ложно думает, что религия отличается от философии не содержанием, а формой, в которой она представляет это содержание, а именно, формой представления, образами, тогда как религия постоянно служит для человека вестником именно о том, что хотя стремления науки к отчетливому познанию бытия совершенно уместны и благородны, но что, с другой стороны, основы бытия выступают за пределы тех формул, в которые мы вводим предметы, доступные знанию. Фейербах касается больше следствий, нежели сущности философии Гегеля. Так как, по Гегелю, полное выражение жизни и ее строения заключаются в нашей мысли, в движении которой осуществляется само абсолютное, то Фейербах стал утверждать, что сознание Божие — есть то же, что сознание человека о себе, что познание человека — это самосознание Божие, поклонение Богу — поклонение человека себе самому, что, наконец, богословие — то же самое, что антропология. Очевидно, что в этом выводе заключается фактическое опровержение системы Гегеля *ex absurdo*. Руге толковал, следя началом философии Гегеля, о гуманной религии нашего времени. Религия есть, по его мнению, только побуждение, заставляющее человека стремиться к идеалу совершенства и к осуществлению его в своей действительности. Формы же, в которых осуществляется этот идеал, даются нам познанием, искусством и нравственной деятельностью. Таким образом, если в религии заключается побуждение к деятельному осуществлению идеала в этих формах, то лучший религиозный культ должен состоять не в чем-либо ином, как в подтверждении каждой этой формы деятельности или стремления к своему идеалу. Свободное государство и свободный человек (первое, как нравственное общество, второй — как нравственно-разумное существо), составляют предмет религии в образовании или реализации такого государства и человека. В этом и заключается дело религии, понимаемой в смысле культа или богопочтения.

Другая часть последователей Гегеля, называемая правой, придерживаясь его диалектического метода и многих других особенностей его учения, как, например, объективного значения мышления и науки мышления или логики и тому подобное, уклоняется от основной его идеи, что единственной полной действительностью безусловного единства мысли и действительности есть только мысль, действующая в нас. Пользуясь его же диалектическим методом, они утверждают положение, что не философия, а религия — высшая стихия проявления безусловного, и что безусловное, не смотря на свое присутствие в мире (*Jmmanenz*), имеет в себе сторону премирную,

трансцендентную (Transcendenz, Vorweltlichkeit) и что существо Божие необходимо признать личным. Сюда относятся Фихте (сын), Вейс, а также Гешель, Ульрици, Халибей и другие. Разногласие этих двух партий обнаружилось также в учении о бессмертии души и откровении.

Не было недостатка и в таких противниках системы Гегеля, которые не принадлежали к его школе, восставали вообще против него, а также постройительной или умозрительной методы Шеллинга, стараясь ввести другую, опытную и отчасти кантовскую точку зрения. К таким противникам крайнего идеализма относятся Шубарт, Шмид, Группе и Бенеке. Был еще один разряд мыслителей, противопоставлявших диалектической системе Гегеля свой особенный взгляд — частью эмпирический, частью эклектический. Сюда относятся Тифтрук, Швабедиссен, Риттер Доргут, Петец и Вейнгольц, но их учение не приобрело прочного значения в историческом развитии германской философии.

Гораздо важнее были те возражения, которые направлены были не против умозрительного, диалектического метода и основных мыслей его системы, сколько против следствий, вытекающих из диалектической системы. Богословы находили учение Гегеля несогласным с идеей Бога, как существа личного, и с идеей бессмертия души. Моралисты видели в положении Гегеля, что *все действительное разумно*, отрицание всякого различия между добром и злом — это повод к самому грубому натурализму, что действительно потом и выразилось, когда возникла так называемая *junge Deutschland* с ее крайним материалистическим направлением. Наконец, социальные мысли Гегеля казались одним крайне либеральными, а другим — сервилитическими. Менцель, известный в литературной немецкой критике, особенно восставал против системы Гегеля, называя ее вредом в научной литературе, обвиняя ее в атеизме и обоготворении человека со всеми его чувственными побуждениями, а Шуберт находил в ней революционное направление. Партия коренных гегелианцев или некоторых непосредственных учеников Гегеля отличается больше умозрительным направлением, органом которого был журнал *Berliner Jahrbücher für wifseoschaftliche Kritik*, издававшийся с 1827 года. Эта партия защищает учение Гегеля от строгих моралистов и молодых гегелианцев, которые, в свою очередь, имели свой журнал и отличались применением начал гегелевской философии к литературе и жизни, давая им, впрочем, другое направление и стараясь заменить религию философией, государство — демократией, нравственность — некоторым потворством чувственности. В нынешнее время философия Гегеля в ее первоначальном, коренном составе и духе имеет мало последователей, но двоякость дальнейшего развития германской философии

выразилась не так давно в вопросе о бессмертии души, в решении которого одна сторона придерживается материализма, а другая — идеального направления, или, как иногда говорят, трансцендентного, теистического (см. Теизм). Теперь в Германии нет системы, которая бы пользовалась таким вниманием, как в свое время философия Канта, Шеллинга и Гегеля. Кроме того, умозрительное направление философии значительно уравновесилось вопросами, касающимися социальной жизни. Она не разделяет крайностей прежнего абсолютного идеализма и старается отстоять те коренные истины, которые были нарушены знаменитыми пантеистическими системами германских мыслителей. Начало этому движению дается своевременным появлением вышеупомянутых систем, но оно было мало заметно в то время, когда большинство лучших умов и общее внимание публики было увлечено блестящими метеорами мысли по небосклону ее умственной деятельности. Особого внимания между противниками пантеистического направления систем германской философии заслуживают Баадер, Герbart и даже сам Шеллинг, намеревавшийся, во второй половине своей жизни, заменить свою прежнюю систему новой *положительной*. Но и в этом противодействии можно различать опять два направления — одно идеальное, метафизическое или даже мистическое, другое — более рассудочное, эмпирическое. Мыслители, относящиеся к первому направлению, отстаивают творение мира, как свободный акт творческого могущества вопреки слепой необходимости его развития из божественного существа по учению пантеистов; случайность падения человеческого — против понятия других о падении, как необходимом средстве развития; о внутреннем опыте, как факте, предшествующем мышлению и всем его построениям и так далее. Если это направление правильнее и лучше соответствует нравственным требованиям, то, с другой стороны, оно не имело такого стройного научного развития, какое получил противоположный взгляд в системе Гегеля или даже Фихте.

Герbart, достойный наибольшего внимания между деятелями, относящимися ко второму направлению, оставляет поле абсолютного идеализма и ограничивает задачу философии только исправлением и соглашением понятий или тех противоречий между ними, в которых Кант видел непреодолимое препятствие к познанию существа вещей и сверхчувственных истин или бесконечного. Но в противоречии и примирении понятий Герbart совсем не видит, подобно Гегелю, выражения самого безусловного закона жизни. Он не намеревается вывести весь мир явлений с его законами из одного безусловного начала, но принимает сразу, как данное, множество явлений и приписую им силу взаимного механического и динамического влияния

друг на друга, ограничивая все метафизическое значение их только построением изменяющихся состояний и отношений между существами из их бытия, предполагаемого единым и неизменным.

С большей возвышенностью и глубиной вопросов германской философии, в сравнении с прежними ее периодами, тесно связана перемена в построении этой науки и в самом составе ее частей. Германская философия XIX века рассматривает все свое содержание, как произведение мысли, со стороны формы и содержания. Поэтому в ней преобладает метод не только строительный, но и как бы производительный, в ее системах много стройности и гармонии. Между тем, в прежние периоды философия группировала свои вопросы более внешним образом, не входя в строгий генетический их вывод. От перемены в способе развития всего содержания философии у германских мыслителей произошла перемена в самом составе частей ее и в способе их расположения. В прежние периоды почти не обращали внимания на органическое построение содержания философии. Вольф первым привел в систему все ее части, но не следует забывать, что систематическое сведение всех частей философии к единству имело у него только формальный, внешний характер, по тем соотношениям, которые он находил между готовыми, существовавшими уже частями ее. У него оно не было внутренним, органическим развитием нашего разумного сознания, которое в постепенном возвышении и расширении каждую свою ступень ознаменовывает выводом особой отрасли философского ведения. Но германская философия развила именно это глубокое единство всех частей философии. Потому-то не только системы, отличающиеся законченным в своем роде развитием философии, как гегелевская, но и несовершенные, как например, философия Шеллинга, поражают именно живым единством всех своих частей, стремлением к такому выводу их, которое совпадало бы с развитием самой идеи знания. Отсюда появляются некоторые новые части философии, например, наукословие, а прежние получают или иное место, или другое, высшее и более глубокое значение, например, феноменология духа, философия природы, теория изящного, антропология, философская грамматика и так далее. Высший взгляд германских мыслителей на философию, как на развитие одной идеи знания, одушевило и всю систему наук более глубоким единством. Какое различие между взглядом немецких мыслителей на систему наук и взглядом Бэкона, или подражателя его в этом отношении Д'Аламбера (см. Бэкон, Д'Аламбер)!

Каковы бы ни были недостатки германской философии, но ее значение не осталось без важного благотворного влияния, если не на все, то, по крайней мере, на некоторые их отрасли и на образование. Едва ли кто станет разделять мнение некоторых германских

мыслителей о важности построительного или спекулятивного метода в применении к естественным наукам, потому что материальное различие предметов можно познать не иначе, как путем опытного исследования природы. Многообразные аналогии, открытые новейшей философией между логическим строением нашей мысли и разных частей природы, не объяснили бы нам тех свойств вещей, к которым приводит наблюдение и на основании которых становится возможным практическое их применение. Но, несмотря на это, кажется нельзя не согласиться, что германская философия даже разные отрасли естествознания озарила лучшим взглядом на единство жизни и указала присутствие единой мысли даже в самых, по-видимому, грубых, материальных произведениях природы. Трудно определить, полезно ли и в какой степени знакомство с высшим умозрительным построением природы, для успехов самых экспериментальных исследований ее явлений; по крайней мере, она не бесполезна тому, кто ищет обобщения своим сведениям, как бы оно ни было еще не полно и несовершенно (см. Телеология). В этом отношении германская философия оказала значительную услугу: она осмыслила самую сухую работу естествоиспытания и способствовала разъяснению гармонии в строении всех царств природы. Отчасти, то же самое нужно сказать о влиянии германской философии на исторические науки. Хотя германская философия слишком подчиняет историческое развитие человечества логической необходимости, но, с другой стороны, она возвысила значение истории, осмыслила ее изучение и в самом ходе событий показала внутреннее присутствие движущей их идеи. Теорию изящного искусства германская философия обогатила высшей идеей изящного и систематическим стройным развитием ее, впервые придав этой отрасли знания степень совершенства, которой она прежде не имела, можно даже сказать, что она создала эту науку. От этой перемены в понятии об изящном и искусстве развилась и усовершенствовалась наука человеческого слова, и из набора схоластических правил, составлявших прежние курсы схоластических риторик, преобразовалась в живую науку слова. Как бы ни были ограничены усилия умозрения подвести живую, словесную производительность человеческого духа под определенное построение мысли, как бы много мы ни приписывали успехов новейшей литературной критике и выработанности понятий о художественных произведениях словесности изучению образцовых произведений, однако внимательный анализ этих понятий ясно доказал бы, что первое движительное начало и душу сообщила им германская философия. У нас доказательством тому служат критические статьи Белхиского. Наконец, в правоведении она гораздо более благоприятствует

положительной деятельности и положительным целям, чем можно было бы предположить, поверхностно рассуждая об идеальном ее характере, потому что ее идеализм не похож на односторонний мечтательный идеализм какого-нибудь Фомы Мора и подобных ему философов, но стремится во всем к таким созданиям, которые были бы совершеннее по свойству внутреннего содержания или самого нравственно-разумного существа человеческого. Уважение к внешним потребностям человека, цветущее состояние наук, целью которых есть благосостояние человека, глубокое прозрение в связь и аналогию между нашим духом и природой — все это имеет свой отдаленный источник, между прочим, и в направлении германской философии, ищущей гармонию между мыслью и действительностью. В отвлеченной форме философского знания она стремится к тому же, что совершается в действительной жизни XIX века, стремящейся к созданию внешней среды во всех ее видах, на основании разумной природы человека и полной гармонии с ее требованиями.

ГЕРМАРХ (Hermarchus) Митиленский, философ Эпикурейской школы, жил за 270 лет до Р. Х. Эпикур был очень дружен с ним, назначив в завещании его своим преемником. Как преемник учителя, он наследовал и все его имущество. Он писал много полемических сочинений против Платона и Аристотеля, но все они потеряны (см. Диоген Лаэртский, lib. X, с. 15 и след.).

ГЕРМЕС (Hermes), Георг, родился в 1775 году, сын крестьянина. С 1798 года, по окончании курса наук, был преподавателем в Мюнстерской гимназии, а потом, в 1819 году, был переведен профессором в новооткрытый католический университет в Бонне для противодействия протестантскому рационализму. Гермес больше относится к разряду богословов уже потому, что хотя он и пользуется пособиями науки философии и построениями мышления, но вносит в свое учение и положительное католическое вероучение. Не смотря на свою ревность в защите католицизма, Гермес не избежал гонений от римской курии из-за наветов богословов, завидовавших его славе. Гермес умер в один год с Гегелем, в 1831 году. Главное его сочинение — *Einleitung in die christchotische Theologie*, Bonn, 1819 г. (см. Русск. слово, 1859 г. ст. Лаврова: Германс. теисты, стр. 178...).

ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ и герметические книги. Гермесовой мудростью или гермесовой книгой называют сочинение, приписываемое Меркурию Трисмегисту или Гермесу, что равносильно египетскому божеству Тот или Таут. Но кто настоящий автор этой книги

с таким баснословным происхождением — грек или египтянин? Содержит ли она остатки теологической доктрины греков, предшествовавшей их философии, или она произошла в период смешения новоплатоновской философии с иудейством и египетскими верованиями? Историческая критика, не давая решительного ответа на эти вопросы, проливает на них только некоторый свет.

Египетский Тот или Таут, встречаемый даже у римлян под именем Меркурия, олицетворяет в западной мифологии разумное, индустриальное начало. Это бог науки и искусства, великий наставник народов в божественных таинствах. Но греки не приписывают ему никакого изобретения особенной философии или религии, а в Египте этому божеству присваивают множество священных книг, по свидетельству Манефона — 36000, а по свидетельствам Селевка и Юлия Фирмика — 20000. Ямвлих, упоминая об этом невероятном количестве книг, приписываемых Гермесу, говорит, что он знает 1200 его книг, касающихся только учения о богах. Без сомнения, что эти писатели принимают все сочинения ученого и религиозного содержания, бывшие в египетских храмах, за произведения Гермеса. То, что действительно египетские жрецы хранили в своих храмах целую энциклопедию знаний тех времен, перемешанного с баснословием, доказывается множеством памятников Древнего Египта и особенно одним местом в «*Строматах*» Климента Александрийского. Описывая религиозные церемонии древних египтян, он перечисляет, в каком порядке в этих церемониях шли представители разных отраслей знания, с символическими знаками, соответствующими их занятиям. Хотя это место не совсем ясно, однако оно доказывает, как многочисленно могло быть у египтян количество разных знаний, происхождение которых приписывается у них Тауту или Гермесу — личности, не имеющей никакой твердой исторической почвы. Но теперь возникает вопрос: можно ли все хранившиеся у египетских жрецов творения, касающиеся астрологии, медицины, химии, естественной истории и философии, признать за остатки одной огромной гермесовской энциклопедии, которая под этим названием начала входить в известность со II века после Р. Х. Галлиен, живший в этом же веке, отвергает подлинность полного гермесовского сборника, его мнение разделяют и новейшие ученые. Что касается философского отдела этого сборника, то в этом отношении ученые не согласны между собою. *Измандра* с 18-ю или 20-ю греческими отрывками его произведений, а также *Эскулапа* (разговор, дошедший до нас в латинском переводе под именем Апулея) до сих пор признают за остатки древней египетской мудрости. В Германии — Геррес и Крейцер, во Франции — переводчик «*Символики*» (Крейцер), готовы признать

эти сочинения за таинственное учение жрецов Мемфиса и Саиса, из которого Солон, Пифагор и Платон будто бы заимствовали некоторые из своих идей. Но если это правда, то почему же ни Платон, ни один из греческих писателей до Плутарха вовсе не упоминают о памятниках гермесовой мудрости? Да и сам Плутарх выражается с сомнением об этих памятниках и называет их *книгами, приписываемыми Гермесу* (*εν τοις ερμιδν λεγομενοις βιβλοις*). После Плутарха снова не встречается свидетельств о гермесовых книгах до того времени, когда церковные писатели начинают, в опровержение язычества, ссылаться на эти произведения и открывать в них многие истины, доказывающие, что языческие вероучители отступили во многом от своего же первоначального предания. Принимая во внимание разные апокрифические книги птоломеевской эпохи, возникшие сначала вследствие столкновения иудейской религии с греческой, а потом, особенно между II и IV веком после Р. Х., когда нередко даже лучшие писатели того времени любили ссылаться на них, лишь бы отстаивать свои убеждения. Трудно не усомниться и в том, чтобы сочинения, приписываемые Гермесу, были такими древними и действительно принадлежали этому мифическому лицу. Некоторые подробности, касающиеся этого сборника, еще более подтверждают сомнение.

Марсилий Фицин первый собрал из рукописей или цитат у новоплатоников и христианских писателей остатки философии, известной под именем гермесовой, и в 1471 г. издал их на латинском языке. Греческий текст был издан в 1554 г. Турнебом и потом два раза Фр. Патрици, поместившим его в конце своего, когда-то знаменитого сочинения *Nova de universis philosophia*. В последнем, довольно, впрочем, неисправном издании, к каждой главе приложены примечания церковного рецензента, из которых читатель христианин мог бы видеть, какие положения философии Гермеса не совсем правильны или даже ложны. Это показывает, что ученые времен восстановления наук смотрели на книги Гермеса такими же глазами, как и писатели первых веков христианства. Те и другие видели во многих положениях сочинений Гермеса древнее предвещание христианства, которое могло послужить и некоторым подтверждением его истин. В сущности, это было заимствование из священных христианских книг, только перемешанное с поэтическими сказаниями идеологии и разными сентенциями, взятыми из учения Пифагора и Платона. Сквозь политеизм в них просвечивает идея единого верховного божества. Как, например, не узнать библейского текста в следующих словах: «Дух существовал прежде влажной природы, вышедшей из мрака. Все было мрачно и смешено, прежде чем слово явилось для устройства мира. Бог создал человека по своему образу.

Мрак носился над бездной, вода и дух были силой в хаосе»? В третьем отрывке есть много заимствований из «Тимея» Платона. В других местах встречаются почти буквально слова евангелиста Иоанна или воспроизводится целая евангельская сцена, а на место божественной личности Иисуса Христа вводится Таут или Гермес, у которого также есть ученики, беседует с ними и открывает им свои таинства. Иногда в его словах просвечивает самый восторженный энтузиазм, как, например, в следующих: «Да услышит все естество мира голос моего гимна, да отверзнется земля, да умолкнет шум древесных листьев. Я хочу прославить все создавшего, утвердившего землю и небо, восхотевшего, дабы сладкая вода из океана распространилась по земле обитаемой и необитаемой, для пищи и употребления всех людей. Да воспримет око премудрости похвалы, воздаваемые ему моими силами». Иногда встречаются пророчества, например, о Египте и явлениях высших сил, с которыми Таут беседует и получает от них откровения. Вот, например, как начинается «*Пэмандер*»: «Однажды, когда я размышлял о творениях мира, и когда моя мысль возносила в высшие сферы, а тело было в усыплении, будто во сне после сытной пищи или утомления мне представилось, что я вижу какое-то существо огромной величины, которое звало меня по имени и обратилось ко мне со следующими словами: «Что ты хочешь знать и видеть? Что хочешь ты изучить и понять духом?» На вопрос мой: «Кто же ты таков?», видение отвечало: «Я Пэмандер, дух истины, я знаю, чего ты желаешь, я везде буду с тобою»... Затем начинается обучение. Таут, собеседник Пэмандра, видит превращение тьмы в воду, из воды выходит дым, из дыма произошел нечленораздельный звук, как бы *голос света*. Наконец, из этого света возникло *слово*, простирающееся на всю Вселенную. На вопрос Пэмандра, понятно ли Тауту значение видения, Таут отвечал, что *поймет* потом (ὑψωσομαι). Беседа Пэмандра заканчивается следующими словами: «Теперь нечего медлить, потому что ты получил нужные познания для наставления людей и для спасения их помощью Божией! Сказав эти слова, Пэмандер *соединился с невидимыми силами*. Таут, поблагодарив его за откровение, делает заключение о необходимости размышления о небе, потом возносит свою молитву к Богу, исполненную восторженных порывов души. Этот отдел озаглавлен так — «*Всеобщее наставление Гермеса Трисмегиста Тауту*». Другой отдел, где доказывается, что *благо только в Боге*, обращен к Эскулапу; отдел же о *душе* — к Аммону. Эти личности являются в разговоре, озаглавленном «Эскулап». В нем слушателями Гермеса Трисмегиста являются Аммон, Эскулап, ученики и сын его Таут, которому, вместе с Аммоном, Трисмегист, как он сам добавляет, передал многие естественные и нравственные рассуждения (multa

physica el ethica) в письме. Разговор между Эскулапом и Гермесом заканчивается молитвенным благодарением Богу за то, что он благоволил сделать свое откровение недостойным созданиям и прощением о постоянном сохранении людей в благочестии. Наконец, по примеру учеников Пифагора, собеседники садятся за обед, в котором, впрочем, нет животной пищи.

Что это за группа прорицателей и магов частью греческая, частью египетская? Гермес в 37-й главе того же разговора говорит о своем деде, имя которого он носит. Есть ли первый Гермес тем самым, который, под именем отвлеченным, обращается к Трисмегисту в десятом греческом отрывке («Духа к Гермесу»)? Каким образом принять подобную генеалогию, в которой, как простодушно выражается один древний толковник, *по греческому и римскому обычаю* два имени попеременно даются отцу и сыну? И кто такой дед Эскулапа, которого выдают за изобретателя медицины? Можно согласиться с мнением некоторых современных ученых, что Древний Египет, признав многих Гермесов, как последовательное проявление божественного существа, приписал им откровения о начале мира, о существе вещей и так далее. Можно согласиться, что часть подобного учения могла перейти в Грецию либо путем темного предания, либо через перевод символических памятников гермесовского культа, что, наконец, Пифагор и Платон могли многое оттуда заимствовать, но никак нельзя допустить, чтобы дошедшие до нас памятники гермесовской мудрости были переводом подлинных произведений Древнего Египта. В них нет следов времен Платона и Аристотеля. Скорее, следует предположить, что композиция, известная под именем гермесовских книг, произошла под влиянием школы Аммония и Порфирия со всеми ее тонкостями и метафорами, очевидно, заимствованными из разных произведений Греции, как то из музыкального словаря, из воспоминаний скульптора Фидия (изд. Турнеба, стр. 97), из занимательного, но поддельного рассказа о приключении, случившемся с музыкантом Эвномием Локрским на Пифийских играх.

Присовокупим выражения и обороты, не свойственные пророку, как, например, следующая фраза Эскулапа: «То, что называют внешним, если только в мире есть что-нибудь внешнее, чему я не верю», или таинственные заглавия, например, *ключ, кратер, монада* (разговоры Гермеса с Таутом), темноту, часто намеренную, которой так много в вышеприведенном гимне, — все эти черты будут ясным доказательством, что сочинения Гермеса вышли из тех рабочих храмин исступленной теургии и грубых обманов, которые так умножились во время борьбы язычества с христианством. Не удивительно, что в них встречаются иногда некоторые идеи, бывшие в ходу в Древнем Египте.

В таком хаотическом смешении разных толков, верований, учений, легко могли попасть и некоторые остатки древней египетской мудрости, но только при раздражении страстей и недостатке исторической критики могло продолжиться ни на чем не основанное уважение к гермесовским книгам, как памятнику древнего египетского вероучения. Поддельность их доказал еще Казобон, двести лет назад, в своей «Полемике против Барония». Впоследствии ученые, занимавшиеся историей философии, только повторяли доводы Казобона до Баумгартена-Крузия, который в особенной монографии, посвященной этому вопросу (1837, Iсап 4) прибавил к ним новые доказательства. Теперь следовало бы какому-нибудь знатоку филологии и философии отделить все заимствования в гермесовских книгах из Ветхого и Нового Завета и новоплатоников, тогда остались бы самые скудные остатки мудрости, приписываемой египетскому Тауту.

Иногда алхимики назывались *герметиками* на том основании, что превращение низших металлов в золото, равно как и плотное закупоривание сосудов, считали искусством, перешедшим от Гермеса.

Гермесовой цепью называется ряд мудрецов, в котором Гермес признается первым звеном.

См.: Hermetis Trismegisti opera; Franc. Patricii nova de universis philosophia libb. L. comprehensa; Ferrara, 1591; Venet., 1593 и Lond., 1611; Fabricii, Bibliotheca graeca, T. 1, pag. 46-89, edit. Harles; Symbolik Крейцера, кн. III, в перев. с примечаниями Гиньо (Guignaut), и особенно прим. 6 и 11; Рассуждение Гиньо: de ἱεροῦ seu Mercurii Mythologia, 1835, Paris., 8; Hermes Trismegist's Poetmander od. v. der göttlichen Macht und Weisheit, aus dem griechisch. mit Anmerk. v. Tiedemann. Berl. u. Stettio, 1781, 8; См. еще: Ursini, de Zoroestre Bactriano, Hormoto Trismogiste et caet., exercitatt., Nürnberg. 1661, 8; Рассуждение Фурмона, в котором доказывается, что существовал только один Меркурий (Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres, t. 1); Zoëga, de origine et usu obeliscorum, in f., Romae, 1797, p. 504..., где собраны все известия, касающиеся книг Таута; Histoire de la philosophie hermetique par l'abbé Lenglet du Fresnoy, 3 vol, in 12, Paris 1742, t. 1. De librorum hermeticorum origine atque indole, scr. Lud. Frid. Otto Baumgarten — Crusius, Jena, 1827, 4.

ГЕРМИЙ, ЕРМИЙ (Hermiae). Было два философа с таким именем, один — христианский, живший во II веке после Р. Х., другой языческий V века. Первый известен только небольшим сочинением Ἀσατυρμος των εἰσω φιλοσοφον («Осмеяние языческих мыслителей»), в котором он критикует философию. Оно имело пять или шесть изданий в латинском переводе: J. I. Fugger, Bazel, 1553, 8; Zur., 1560, f.; Paris., 1624, f.; на греч. и латин. вместе с сочинен. Тациана издал Guil. Worth, Oxf., 1700. 8; Joh.

Chrstf. Dommerich, Halle, 1764, 8; помещ. в конце многих изданий сочинений мученика Иустина. Язычник Гермий относится к новоплатоновской школе философии. Он был учеником Сириана, мужем Эдезии и отцом Аммония. Он известен менее, нежели его жена и сын (Ammonius Hermiae).

ГЕРМИН (Ερμίνος), философ Стоической школы и комментатор некоторых сочинений Аристотеля. Жил во II столетии после Р. Х. и был одним из учителей Александра Афродизского. Его сочинения не дошли до нас, но Александр Афродизский передает некоторые его мнения, по крайней мере, касательно философии Аристотеля.

ГЕРМИПП (Ερμιππος) Смирнский, философ Перипатетической школы, жил в Александрии в III столетии до Р. Х. Он много писал о грамматике, географии, мифологии, астрономии, истории, древних законодателях и мудрецах Греции, но сочинения его не дошли до нас. Некоторые отрывки из них и сведения о его жизни собраны в рассуждении Hermippi Smirnaei peripatetici, Fragmenta collecta, disposita et illustrata ab ed. Adalberto Lozynski. in 8. Boun, 1832.

ГЕРМОЛАЙ ВАРВАР (**Barbaro**) или Эрмолао Барбаро, более известный в творениях XVI века по своему прозванию, нежели по имени, родился в Венеции 21 мая 1454 года. Он происходил от знатного рода, к которому принадлежали знаменитый путешественник Иосафат Барбаро и Франциск Барбаро — автор трактата De re uxoria. Тоннеман справедливо относит Гермолая Барбаро к числу ученых мужей, способствовавших падению схоластики и изучению подлинных сочинений Аристотеля. Он умер от чумы 14 июня 1493 года, в Риме, 39 лет отроду. Несмотря на свою молодость, он прославился благодаря своим сочинениям о Плинии, Диоскориде, Аристотеле и Темисте. Сочинения Гермолая, в которых он рекомендовал перипатетическую философию и способствовал ее разъяснению, следующие: 1) Compendium ethnicorum librorum, Venet., 1544, 8, и 1546, Paris, 8; 2) Compendium scientiae naturalis in Aristotele, Venet., 1542, 8; Paris, 1547, 8; 1555, 4; Losan, 1579, 8; Marburg, 1597, 8. Есть еще бавельское издание неизвестного времени in 12; 3) Versio librorum Aristotelis de arte dicendi Basel, 1551, in f.; 4) Themistii paraphrasis in Aristotelis Posteriora Analytica latine versa. Paris. 1511, 1528, in f.; Basel, 1533, 1545. 4; Venet... 1560 in f («О жизни и творениях Гермолая Барбаро», см. Ницерона («О знаменитых мужах»), Давида Клемана (Clement), в *любопытной библиотеке* в *Giornale de'lettera. Italia*).

ГЕРМОТИМ Клазоменский (Hermotimus Clazomenius). Сведения о нем крайне не определены. Одни из них касаются его мнений, другие — его жизни, но те и другие принадлежат слишком позднему периоду в сравнении со временем жизни Гермотима, современника и соотечественника Анаксагора. Самое раннее свидетельство о нем встречается у Аристотеля (Metaph., lib. 1, с. 3). Говоря об Анаксагоре, который признавал разумное начало, движущее и правящее миром, он прибавляет несколько слов о Гермотиме, а именно, что, по свидетельству других, он высказывал еще прежде подобную мысль. Вот все, что мы знаем о его мнениях. После Аристотеля, Плиний-старший (Hist. natur., lib. VII, с. 53) рассказывает, что Гермотим Клазоменский мог отрешаться душой от тела и переноситься в отдаленные места. Возвратившись снова в свое тело, Гермотим рассказывал, что видел в посещенных им местах. Но однажды его враги, воспользовавшись подобным отсутствием его души, бросили тело в огонь и таким образом лишили жизни Гермотима. Очевидно, что этот рассказ выражает созерцательную жизнь Гермотима Клазоменского в способности отрешаться от внешних предметов. Другие древние писатели (Плутарх, de daemone Sokratis, Секст Эмпирик, advers. Mathem. lib., 9., с. 7; Александр Афродизский, Comment. in Arist. Metaph., Симплиций, Comment in Arist. phys. и проч.) только повторяют слова Аристотеля и Плиния с некоторыми незначительными видоизменениями. Все эти известия собраны Карусом в рассуждении о преданиях, касающихся Гермотима Клазоменского, которое помещено в Fülleborn's Beiträgen, st. 9., стр. 58...

ГЕРОДОТ (Ἡρόδοτος). Было два Геродота, занимавшихся философией: первый, ученик Менодота и учитель Секста Эмпирика, принадлежал к Скептической школе и назывался тарским; другой — к Эпикурейской школе. Ему принадлежит сочинение о юности Эпикура περὶ τῆς ἰουνοῦ τοῦ ἐπιφάνους. О нем упоминает Диоген Лаэртский.

ГЕШЕЛЬ, (Goeschel), Карл Фридрих, советник высшего суда в Наумбурге. Сначала он был самым ярким последователем философии Гегеля и, по выражению Розенкранца (Psychologie, Vorred., 5 v), держал знамя во имя монизма мысли, но потом, мало-помалу, он начал ограничивать значение философии Гегеля и требовать от нее больше согласия с христианским вероучением. Он написал следующие сочинения: Aphorismen üb. Nichtwissen und absolütes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubensbekentniss. Ein Beitrag zur Verständigung der philosophie unserer Zeit, Brl., 1829, 8. Хотя автор восстает против Канта, Якоби и рационалистов, несогласных с учением Гегеля, и даже намеревается примирить систему философии Гегеля с

христианским вероучением, однако уже в этом сочинении заметны зародыши несогласия с направлением Гегеля. *Der Monismus des Gedankens; zur Apologie der gegenwärtigen* (т. е. гегелевской) *Phie am Grabe ihres Stifters*; Naumburg, 1732, 8; эта брошюра также полемического содержания и направлена против сочинения Вейса об этой философии *Hegel und seine Zeit, mit Rücksicht auf Göthe*, Brl, 1832, 8 (Гегелю приписывают также следующее сочинение: *Herolds — Stimme zu Goethe's Faust...* Lpz., 1831, 8); *Unterhaltungen zur Schilderung göthescher Dicht- und Denkweise, Ein Denkmal etc.*, Schleusingen, 1834, 2 Bd., 8; *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit menschlichen Seele im Lichte der speculativen Phie* (Гегеля), Berlin, 1835, 8 (ответ на это сочинение был написан Губ. Беккером, последователем Шеллинга); *Zur Phie und Theologie des Rechts und der Rechtsgeschichte*, Schleus., 1835, 8; *Die siebenfältige Osterfrage*, Berlin, 1836, 8 (в этом сочинении Гегель также касается бессмертия души); *Ueber den Eid in philos., theol. und juristisch. Beziehung*, Berl., 1837, 8.

ГИЛЬДЕБЕРТ (Hildebert), ученый и мыслитель Средневековья, родился в Лавардине в 1055 году. По месту рождения его называют иногда *Hildebertus de Lavardino*, а по месту, где он был архиепископом под конец жизни — *Turonensis*. В ранней молодости он стал монахом, долгое время был начальником кафедральной школы в Маисе, а в 1097 году назначен был епископом в Гоэле. Во время войны между графом Манским и Вильгельмом Рыжим, королем английским, он оставил свою паству и отправился в Рим, намереваясь отказаться от епископского звания, но Папа Пасхалий II уговорил его продолжать свое епископское служение. По возвращению во Францию, он действовал против еретика Генриха, последователя Петра Брюйского. В 1125 году за свои труды он возведен был в звание архиепископа Турского. Умер в 1136 году, заслужив название почтенного (*venerabilis*).

Гильдеберт принадлежит к той эпохе средневекового образования, когда в собственном смысле не успела еще развиться схоластика, видевшая главной задачей знания, доказывание истин веры логическими доводами и придумывание всевозможных возражений и опровержений, а потому его сочинения отличаются ясностью и незатейливой простотой изложения. Кроме того, он в значительной степени знаком был с творениями древних классических писателей, и в своих поэтических произведениях не чуждается даже языческой мифологии. В своих богословских сочинениях он часто приводит мысли Аристотеля, Платона, Цицерона, Горация, Вергилия и Сенеки. Он не отличается таким глубокомыслием, как его современник Ансельм, зато превосходит его начитанностью и обширностью образования.

Сочинения Гильдеберта, имеющие некоторое отношение к философии, — *Tractatus theologicus* и *Philosophia moralis*. В первом он доказывает, что разум может постигать бытие Божие и свойства Божии, — мысль, заслуживающая внимания в пастыре церкви тех времен, когда самостоятельные исследования науки почти не существовали, и образование едва ли выступало за пределы тривиума и квадравиума, этого извлечения некоторых сведений из древних писателей. В правоучительной философии он следует прежним писателям — Цицерону и Сенеке, рассматривая, в чем состоит *честное* или *нравственное* и *полезное*, и как согласовать в жизни то и другое. Само внимание к такому вопросу, и притом во времена логических отвлечений, уже показывает в Гильдеберте оттенок живого практического смысла. В нравственной деятельности он также, сходно с древними, различает четыре добродетели — мудрость, правосудие, мужество и воздержание (см. *Hildeberti Tur. opera, studio Beaugendri, Par. 1708, fol.*; *Gallandi bibl. PP. T. 14. p. 337...*; *Ziegler, Beitrag zur Gescichte d. Glaubens an das Dasein Gottes, Götting., 1792, 8*; *Histoire littéraire de la France, par des religicux bénédictios, t. XI, p. 250...*; *Hist. litt. de la France avant le XII siècle, par M. Ampère, t. III, p. 437...*)

ГИПАТИЯ (Ἰπᾶτῖα) — одна из знаменитейших последовательниц новоплатонизма. Несмотря на то, что до нас не дошли ее сочинения, она замечательна не только по своей обширной учености, и еще более по основательным познаниям в точных науках, так редко встречающемся у женщин, но и по отношению к христианскому образованию в Александрии, как представительница новоплатоновского образования. Отец ее был Теон, но время рождения ее неизвестно. Судя по тому, что она погибла в начале 415 года после Р. Х., не достигнув старости, можно предположить время ее рождения около 370 года после Р. Х. Как дочь первого математика и астронома того времени, она получила самое обширное образование и изучала даже математические науки и философию. Из философских систем в то время пользовались особым вниманием системы Аристотеля и Платона. Первой обучал ее, как говорят, сам отец, но неизвестно, кто объяснял ей философию Платона. Если признать временем ее рождения 370 год, то можно полагать, что учителями ее в платоновской философии были Прогерезий и Плутарх, из коих первый жил в Александрии, а второй — в Афинах, где и Гипатия жила некоторое время. По возвращении в Александрию, она тем сильнее привлекла внимание своих образованных соотечественников, что в то время философия не имела блестящих представителей. Не смотря на свои занятия положительными науками, она была последовательницей

новоплатонизма, это следует из слов епископа Синезия, известного своими гимнами, написанными в новоплатоническом духе. Если Синезий говорит о ней с уважением, то можно предположить, что она пользовалась еще большим авторитетом среди мирян и особенно — среди язычников. Ее называли *женщиной-философом* (η φολотоφος), и по имени отца (Теон — от слова θεος Бог) *теотекнон* (богорожденная). Говорят, что однажды патриарх Александрийский, проходя мимо жилища Гипатии, с неудовольствием заметил большое количество почитателей ее таланта и учености, спешивших на ее чтения. Причина этого неудовольствия очень понятна, если принять во внимание, что в Александрии в то время философские учения, которыми язычество намеревалось отстоять свой падавший авторитет, вызывали опасение в ревнителях христианства. Были, кроме того, и другие причины нерасположения патриарха к Гипатии. Из-за своего могущества патриархи в Александрии часто вступали в столкновение с префектами, которые, даже будучи христианами, старались перетянуть на свою сторону, по крайней мере, язычников и иудеев. Именно в таком отношении был к патриарху Кириллу (412 г.) префект Орест. Взаимное нерасположение их закончилось в 413-414 гг. большими беспорядками, когда патриарх решился занять иудейские синагоги, а самих иудеев изгнать из Александрии. Префект был недоволен этим поступком патриарха и не стал с ним мириться, когда тот выказал ему со своей стороны готовность к примирению. Так как Орест был в дружбе с Гипатией и уважал ее за ученость, то народ приписал эту холодность префекта влиянию Гипатии, и однажды, в 415 году, напал на нее, стащил с колесницы, побил камнями и растерзал в куски. Тело ее потом было собрано и сожжено на кинароне.

Гипатия известна двумя комментариями. Один из них составлен на «*Астрономический канон*» Птолемея, а другой — на сочинение Аполлония Пергского «*О конических сечениях*». Оба эти сочинения потеряны, и до нас дошел только один *канон* или астрономическая таблица, помещенная в *ручных таблицах*, обыкновенно приписываемых Феону. Ей приписывают еще одно письмо к Кириллу, в котором она говорит, что готова была бы принять христианство, если бы ее не удерживало христианское учение о смерти Богочеловека за род человеческий и участь неправильно осужденного Нестория. Это письмо очевидно подложно, потому что Несторий осужден был только в 431 году, но оно показывает, что даже христиане помнили и уважали Гипатию. Уважение к ней и после ее смерти видно и из того, что часто и другим женщинам, отличавшимся ученостью, давали имя *второй Гипатии*. Есть еще в «*Антологии*» в честь ее эпиграмма, написанная, вероятно, Павлом-молчальником. Синезий часто упоминает Гипатию в

письмах к брату, а его письма 10, 14, 15, 33, 80, 124, 153 (изд. Pelau) прямо относятся к ней. Везде в них заметен тон уважения и самой почтительной дружбы. С последним он отсылает к Гипатии два своих произведения («Дион» и «Трактат о снах») и просит ее суждения, присовокупляя, что только после ее одобрения решится обнародовать их. Семь писем и подлинный отрывок были изданы Вольфом в *Mulierum graccarum... fragmenla, et caet.* О Гипатии писали очень многие ученые, как, например, Сократ, Созомен, Филосторг, Саксий, Бруккер, Монтукла, Фабриций и в особенности Тильмон (Tillemont Hist. ecclesiast., t. XIV, vie de s. Cyrille, art. 3). Кроме того, есть много монографий об этой замечательной женщине. В их числе можно упомянуть Менажеву, потом Шмида (Diatrib. de Hipparcho, 2 Theon, atque Hypatia, Jena, 1691, 4.) и Толанда (Toland, *Telradymus*, №3), который слишком односторонне смотрит на отношение св. Кирилла к Гипатии. Другой взгляд устанавливает на этот предмет Аббат Гуже (Goujet M. G.) в *Continuation des memoires du P. Desmolets*, §137-187 и 187-191. Наконец, Вернсдорф издал четыре рассуждения о Гипатии (Wittemb., 1847-1848, 4).

ГАПШАЗ Метапонтский (Hippasus Metapontinus), один из древних последователей пифагоровского учения, уклонившийся, впрочем, от некоторых основных его положений. По примеру Гераклита, он считал огонь вещественным началом Вселенной, из которого, как из не гнущего, происходят все вещи и в которое они снова возвращаются. Таким образом, период рождения постоянно сменяется периодом смерти и разрушения. Впрочем, все предания об этом мыслителе крайне темны, даже неизвестно, где и когда именно он жил. По одним сведениям, он родился в Метапонте, по другим — в Кротоне, по третьим — в Сибарисе. По свидетельству одного древнего писателя, которое приводит Диоген Лаэртский, он ничего не написал, а по свидетельству самого Диогена Лаэртского, он написал сочинение $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \gamma\upsilon\omicron\tau\iota\chi\omicron\delta\varsigma\mu$ под именем Пифагора, которое, впрочем, потеряно. Говорят еще, что он первый обнародовал учение Пифагора и был казнен за такое нарушение закона философской школы (см. Diog. Laërt., lib. VIII, с. 84; Sext. Empir, Нур. Pyrrh., lib. III, с. 30; adv. mathemat., lib. IX; Plutar, de placitis philosophorum, lib. 1, с. 3; Simplicius, in phil. Arist, p. 6; Jamblich., *Uita Pythagorae*, с. 18).

ГИППАРХИЯ (ιππαρχία), жена Кратеса (см. Кратес), принадлежала к мыслителям Кинической школы. Она родилась в Моронее, фракийском городе, от богатых и довольно значительных родителей. Была современницей Александра Македонского. Не смотря на бедность

Кратеса, она вышла за него замуж и вела самую суровую жизнь по всем правилам Кинической школы (см. Киническая школа). Это было время поворота в греческой жизни от гражданственности, от роскошной пластики к суровому или, по крайней мере, уединенному отвлеченному образу жизни. Одетая в мантию, с палкой в руке, она везде сопровождала своего мужа и ничем не отличалась от суровых последователей Антисфена. В ее честь соотечественники учредили торжество — *киногамшо*. Ей приписывают много сочинений, но ни одно из них до нас не дошло (см. Diog. Laërt., lib. VI, c. 85-98).

ГИППИЙ Элейский (Hippias Eleus), знаменитый софист времен Сократа, выведенный на сцену Платоном в двух разговорах, названных по его имени. Он хвалился, что все знает и одинаково способен к науке и практической деятельности. Соотечественники, полагаясь на его ученость и самовосхваления, не замедлили употребить его в дело при переговорах с некоторыми греческими городами и послали его с этой целью в Лакедемон. Он провозгласил здесь прекрасную речь о том, что юношество должно заниматься изящными искусствами, однако лакедемоняне, мало уважавшие риторику, отправили красноречивого Гиппия, не послушавшись его советов. На Олимпийских играх, где собиралась целая Греция, Гиппий снова провозгласил речь о том же. Впрочем, его поиски не ограничивались одной славой. Он любил рассказывать в Сицилии, во время наибольшей славы Протагора, что собрал за 15 дней, своими речами и чтениями, более 159 мин. Он обучал почти всему, чему тогда учились: риторике, логике, грамматике, искусствам и даже многим ремеслам. Кроме сочинения о ваянии и живописи, он написал разговор «*Троянец*» (Τροϊχός), в котором Нестор дает ответ Неоптолему, как честно жить и приобрести великую славу. Гиппия признают и изобретателем мнемоники — достаточно было прочитать ему однажды слов пятьдесят, чтобы повторить потом без ошибки. На Олимпийских играх, где ему было воздано столько почестей, он хвалился, что сам сделал себе сандалию, тунику и даже перстень, который был у него на пальце. При такой многосторонности сведений и говорливости, Гиппий имел один важный недостаток — он часто сам себе противоречил. Из многочисленных его творений до нас дошли только немногие положения, приведенные у Стобея. Завистники, говаривал Гиппий, вдвойне несчастны — и своим несчастьем, и счастьем ближнего. Клевету нужно наказывать строже, нежели воровство, потому что клеветники отнимают у нас лучшее достояние — честное имя.

О Гиппии можно прочитать два написанных Платоном разговора — «*Гиппий-старший*» (Hippias maior), в котором говорится об изящном

(*περι του χαλου*), и «Гиппий-младший» (H. minor), в котором Платон говорит о лжи (*περι του φενδους*). В обоих разговорах Платон изображает Гиппия, как пустого дилетанта, занятого только модной одеждой и прической, как говоруна и самохвала с неистощимым запасом блестящих, общих фраз (см. еще *Горгий* и горг. схолиаст). Подобный разговор между Сократом и Горгием есть у Ксенофонта, в его «*Достопамятах*» (Memor. IV, 4). См. еще Филостр., Wit. Sophist. Lib. I, с. II; Cic. de Orat. Lib. III. с. 32; Quint. Jostit. orat. Lib. XII, на конце, Апул. Florid. На русском яз. о Гиппии см. ст. Проф. Карпова, журнал Мин. Н. Просв. 1859, Октябрь.

ГИППОДАМ Милетский (Hipodam Milesius), архитектор и философ пифагоровской школы. Аристотель в своей «*Политике*» (Polit. Lib. II, с. 6.) говорит, что Гипподам имел притязания на универсальное знание, и любил обращать на себя всеобщее внимание пышностью одежды. Первым из писателей изобразил план государственного устройства и управления, без участия в самом управлении общественными делами. Жил раньше Платона. Аристотель в своей «*Политике*» и Стобей (Serm. CXLI) сохранили план его республики, которым воспользовался потом Платон. По идее Гипподама, республика состоит из десяти тысяч граждан, они разделяются на три разряда: на ученых и художников, на людей, занимающихся материальным производством, и воинов. Земля также разделяется на три главные части: первая, священная, предназначается для храмов и богослужения, вторая — для воинов, третья — прочим гражданам. В республике должен быть верховный суд, занимающийся рассмотрением жалоб на неправильные приговоры. Отличившиеся полезными открытиями получают награды. Дети воинов, павших за отечество, получают общественное содержание. Наконец, правители республики избираются народом, то есть, всеми тремя классами граждан.

ГИППОКЛИД (Hippocrides), эпикуреец, известен только по своей дружбе с Полистратом (Val. Max... 1, 8, ext. 17).

ГИППОН Регийский (Hippon Reginus). Время его жизни точно неизвестно, но по некоторым отрывкам у древних писателей можно отнести его к древнейшему периоду греческой философии. Обыкновенно полагают, что он принадлежит к Пифагоровской школе, однако в своих понятиях о природе он гораздо ближе к Ионийской школе греческих мыслителей. Аристотель (Metaph. Lib. 1, с. 3) говорит, что Гиппон, подобно Фалесу, признает воду началом всех вещей. По его же свидетельству (de Anim., Lib. 1, с. 2), Гиппон полагал, что и основное

начало души — вода, в ней он видит и материальную субстанцию, и душу мира. По Сексту Эмпирику (Нур. Pyrrhon., Lib. III; Adv. Math., Lib., IX), Гиппон признавал два начала мира — огонь и воду или теплоту и жидкость. В том и другом случае Александр Афродизский (in Metaph. Aist, p. 12) вполне прав, причисляя его к материалистам. Аристотель отзывается о нем с неуважением, называет его одним из самых грубых мыслителей (φορτισότερον). См., кроме Аристотеля и Секста Эмпирика, Ямвлих., Vita Pythagorae, с. 18; Censorinns, de die natali, с. 5; Simplic., in Phys. Arist., p. 6; Стоб., Eclog. phys., p. 798, ed. Heerev; Плут., de Placitis philos., lib. V. с. 5; Adv. Stoicos, с. 31.

ГИМНОСОФИСТЫ (нагие мудрецы, γυμνός — нагой, σοφός σοφιστής — мудрый, искусный). Так назывались поначалу греки, а потом римляне, брамины. Цицерон, говоря (Tuscul. lib., V, с. 27) о стойкости, с какой многие люди переносят стужу и всякую боль, прибавляет, что «в Индии люди, слывущие мудрецами, остаются нагими всю жизнь, спокойно переносят стужу во всякую непогоду и в пламени сторают без вздоха». Арриан, трудившийся над записками сподвижников Александра Македонского, Птолемея и Аристовула, рассказывает (в описании походов полководца), что Александр прибыл в Таксилу на реке Инд, встретил много индийских мудрецов, не носивших никакой одежды, и предлагал начальнику их Дандаму или Мандому поступить к нему на службу и жить при его дворе, на что, впрочем, тот не согласился. Но другой, менее знаменитый между гимнософистами, по имени Калан, пристал к македонянам и долго сопровождал Александра в походах. В то время Калану было около семидесяти лет. Страдая недугами, он решил прекратить свою жизнь саможжением, назначил день своей смерти и на равнине близ Пассаргада, на виду всего войска, торжественно взошел на великолепный костер и, в пламени, до последней минуты жизни, ничем не выразил предсмертных страданий. Александр не мог присутствовать до конца этой ужасной церемонии. Плутарх в жизнеописании Александра подтверждает этот рассказ, прибавляя, что один индеец, следовавший за Цезарем, также, подобно Калану, сжег себя на костре в Афинах, и что место его саможжения получило название могилы индийца. Страбон в XV книге серьезно передает нечто подобное в записках Аристовула, Неарха и Мегасфена... Он описывает браминов очень верно и, кроме того, о самом их учении сообщает сведения хоть и общие, но чрезвычайно точные. Это позволяет думать, что если бы греки продолжили свои отношения с Индией, то мы могли бы иметь пятнадцатью, либо двадцатью веками раньше современные сведения об Индии. Верность сведений, передаваемых греками, подтверждается

современным состоянием индийцев, о котором говорят путешественники. Не смотря на влияние европейцев, у индийцев и теперь есть гимнософисты, и до сих пор повторяются примеры самосожжения.

Еще задолго до похода Александра, индийские мудрецы пользовались большой славой у греков. Было смутное предание, что в Индию для беседы с мудрецами путешествовали Пифагор и Демокрит. Туда же, по свидетельству древних, ездили Анаксарх, Пиррон и Аполлоний Тианский, герой Филострата. Вообще, когда древние писатели превозносят восточную мудрость, подразумевают преимущественно Индию и только отчасти — Персию. Не только языческие, но и христианские писатели первых веков были не менее высокого мнения об индийской мудрости. В Александрии, имевшей более частые отношения с Индией и точнейшие сведения о ней, авторитет индийских мудрецов был так велик, что в нем были убеждены все партии, все школы, в других отношениях часто решительно не согласные. Порфирий, возобновивший учение Пифагора, превозносил воздержание браминов, а св. Амвросий, спустя почти столетие после Порфирия, написал, как говорят, сочинение, в котором выразил свое удивление строгой жизнью индийских мудрецов. Как бы мы ни судили о подлинности сочинения св. Амвросия и путешествиях многих ученых греков в Индию, однако вся совокупность этих преданий доказывает, что Индия пользовалась высоким и почти безотчетным уважением, как страна, хранившая у себя плоды самого высокого знания.

В Средневековье мы не имели никаких сведений об Индии и гимнософистах, кроме тех, которые можно было найти у древних писателей. Крестоносцы не принесли с собой в Европу никаких сведений об этом предмете, столько интересовавшем древних. Даже в XVI и XVII в., когда с такой неутомимостью принялись за науку, ученые ограничивались в своих познаниях об индийской культуре только свидетельствами греков и римлян. Даже позднейшая по времени история философии Бруккера слишком скудна в отделе об индийской философии и не выступает за ограниченные пределы этих свидетельств.

Крайняя скудность сведений об Индии и индийском миросозерцании продлилась до конца XVIII века, то есть, до того времени, когда англичане утвердили там свое владычество. Уже Вольтер частью на основании древних свидетельств, частью на основании некоторых темных рассказов, проникавших иногда в Европу, предугадал важное значение индийской философии для истории образования. Под его влиянием некоторые ученые занимались

поисками и извлечениями, желая составить отчетливое понятие о ней. Но получаемые ими извлечения и переводы были еще так скудны и ошибочны, что они не имели никакой возможности прийти к каким-нибудь определенным заключениям и составить ясное и подробное понятие о предмете поисков. Со времени водворения в Индии английского владычества, открытия со дня на день учащались. Когда изучили священный язык браминов, все наперебой — и ученые, и государственные люди, и негоцианты — начали собирать разнообразные памятники индийской литературы. В настоящее время известны подлинные манускрипты Вед, Упанишад, Пуран и всех философских систем, не говоря уже о письменных произведениях другого рода. Значительнейшие системы, разделявшие индийскую философию, лучше других объяснил Кольбрук в своих мемуарах (1824-1829), хотя он и не входил еще в подробный их анализ. На основании сведений, сообщенных Кольбруком об индийской философии, Кузен (в своих чтениях об истории философии, 1829) находит в ней, кроме многосторонности направлений, самое правильное и последовательное развитие.

Что касается гимнософистов, то на основании современных сведений можно сказать, что древние были совершенно правы, приписывая им высокую мудрость. Если их философия не имеет такого обширного разветвления на мелкие отрасли и школы, как греческая, то превосходит ее глубиной и обилием мыслей, или, по крайней мере, нимало не уступает ей в этом отношении. В настоящее время достоверно известно, что индийская философия, которую теперь можно изучать подробно, уже существовала на берегах Инда и Ганга двадцать два столетия. В лице индийских гимнософистов, изумлявших некогда своими умозрениями, строгостью жизни и редким равнодушием к материальным потребностям, мы узнаем тех же браминов, которые и ныне нередко отличаются такой же строгостью жизни и любовью к самым отвлеченным умозрениям. Они составляли часть того феократического огромного общества, которое издревле имело свои глубокие верования, свои правила жизни и оставило нам многочисленные памятники своего оригинального образования.

Для составления ясного понятия о гимнософистах в том виде, как представляли себе их древние, полезно было бы собрать все, что говорится о них у Цицерона, Страбона, Арриана, Плутарха, Порфирия, не избегая даже баснословных рассказов Филострата и Апулея и довольно точных, но недостоверных сведений, которые заключаются в подложных сочинениях Палладия и св. Амвросия. Такую задачу имел в виду И. Шмидий (Schmidius) в своем рассуждении, на которое часто ссылается Бруккер. Из древних свидетельств о гимнософистах,

свидетельства Страбона отличаются наибольшей точностью и полнотой. Г. Лассен, профессор санскритского языка в Бонне, издал под заглавием *Gymnosophista* сборник индийской философии. Первая изданная им тетрадь содержит «*Санкхью Карикю*» или сокращение «*Санкхью*» (см. Индийская философия).

ГИРНГАЙМ (Hirnhaym), Иероним. Жизнь этого провозвестника скептицизма нам малоизвестна. Он родился в Богемии, получил степень доктора богословия в Пражском университете, был поначалу аббатом, а потом генеральным викарием премонстранов в Богемии, Силезии, Моравии и Австрии. Умер в 1679 году. Сочинение, принесшее ему некоторую известность, носит очень длинное заглавие — *De typho generis humani, seu scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore... Jdiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus*. Prag., 1676, 4.

Направление вышеупомянутого сочинения Гирнгайма скептическое. Но его сочинение не имело бы особого интереса, если бы ограничивалось обыкновенным сомнением в достижимости высших стремлений умозрения, которое нередко разделяли даже первостепенные мыслители. Но этот скептицизм имеет в виду Гирнгайм, он хочет доказать ничтожество всякого знания и всех начал знания, дабы потом убедить читателя, что истина заключается только у римского престола и что единственные провозвестники ее — подобные Гирнгайму поборники Ватикана. Сначала, как воспитанник иезуитов, он следовал их эмпирическому началу, заимствованному у Аристотеля *Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu*, потом обратился к изучению мистических философских учений. Наконец, когда орден, для противодействия протестантству, признал лучшим средством проповедь и доказательство ничтожества знания, то Гирнгайм с самой пламенной ревностью взялся за исполнение планов ордена. Нелепые крайности, до которых он доводит свой скептицизм касательно достоинства науки, составляют самую занимательную сторону сочинения Гирнгайма, доставившего ему нелестную известность в истории философии и образования.

Философия или вообще наука, есть ложь и суетность, истинная же философия состоит в пренебрежении к свету науки и образования. Такова сущность всех рассуждений Гирнгайма о философии. Наука не имеет никаких оснований, а потому и не существует. Если она утверждается на показаниях чувств, то показания их обманчивы. Аксиомы же, которые должны были бы руководить нами при разработке показаний чувств, также уже уничтожены, и чем же, по мнению Гирнгайма? Христианством. К таким последствиям ведет Гирнгайма искреннее или притворное уничижение достоинства науки.

Не смотря, впрочем, на такие крайности своего скептицизма, Гирнгайм допускает в нравоучении и физике много мистического, заимствованного у Парацельса и Ван-Гельмонта, и не имеющего никакой связи с христианским учением.

По направлению Гирнгайм отчасти сходен с Паскалем, Гюэ, Пуаре и Гленвиллем, ему только недостает красноречия Паскаля, учености Гюэ, воображения Пуаре и здоровой умеренности Гланвиля.

ГИЕРОКЛ (Hierocles Alexandrinus), последователь новоплатоновской философии, жил в V веке после Р. X. и пользовался большой известностью, как преподаватель философии. Местом его ученой деятельности была Александрия. Обстоятельства его жизни малоизвестны. Полагают, что он родился в Александрии или, по крайней мере, в Египте, некоторое время слушал Олимпиодора, к ученикам которого принадлежал и Прокл. Но как Олимпиодор был перипатетиком, то новоплатоновскую философию он слушал, вероятно, в Афинах у Плутарха, либо у Сириана. Преподавательская деятельность Гиерокла продолжалась почти до 485 году, прервавшись лишь однажды во время его путешествия в Византию. Неизвестно, был ли Гиерокл туда вызван или явился по собственному желанию, только там он был довольно жестоко наказан, по всей вероятности, за полемику против христианства, так как в последнее время царствования Феодосия и Пульхерии не было разборчивости в средствах к подавлению язычества. После телесного наказания, Гиерокл был отправлен в ссылку, но дождавшись, наконец, лучших времен, был возвращен и снова продолжил свои чтения в Александрии. Время смерти Гиерокла неизвестно. Товарищами его по учению были Газа и Феосеб. Последний, вероятно, был его преемником в заведывании школой и преподавании. Гиерокла особенно превозносили за обильный и изящный дар слова, и это мнение подтверждается дошедшими до нас его сочинениями: в них язык отличается ясностью, сжатостью и выразительностью. Он был образован и обладал обширной ученостью, но Дамаский не находит в нем особенного мыслительного таланта.

Гиерокл объяснял Платона, два раза составлял комментарий на Горгия с двух точек зрения, но эти сочинения не дошли до нас. В полном виде сохранился только его «Комментарий на золотые стихи» Пифагора. Фотий сохранил в своей библиотеке некоторые извлечения из 7 книг его трактата «О проведении и предопределении». Наконец, Стобей сохранил много отрывков Гиерокла и, притом, каждый с особым заглавием. Но неизвестно, означает ли каждое заглавие целое сочинение или это только заглавия отделов одного

сочинения. Пеарсон, а с ним и Пармо, предпочитают второе мнение. Пеарсон, кроме того, предполагает, что это сочинение было разделено на две части. К первой из них он относит отрывки *о богах, отечестве, о родителях* и так далее, ко второй — «*Экономику*» и «*Брак*». Что касается нравственного направления этих отрывков, то оно вообще отличается чистотой и здравостью. «*Комментарий на золотые стихи*» имеет отчасти те же достоинства, но с примесью восторженности и взглядов, не имеющих связи с основными мыслями. В нем Гиерокл излагает свое богословие, полагая три разряда богов: первые — небесные боги, находятся в ближайшем общении с верховным божеством; вторые, живущие в эфирных пространствах, определяют долю и заведуют разными частями Вселенной. Третьи боги — земные, в разряд последних поступают человеческие души. Распределение богов Гиерокла соответствует духу новоплатонизма. Особенно оно близко к философии Порфирия, который не допускал еще такого крайнего смешения философии с мечтательной жреческой феургией, как дальнейшие провозвестники новоплатонизма. Гиерокл ближе, нежели современные ему новоплатоники, и к идеям Пифагора, хотя и привносит в них много нового. Самым важным философским сочинением Гиерокла, если оно существовало в целом составе, следует признать, судя по отрывкам, его трактат «*О провидении и предопределении*». В первой книге он излагает свое мнение, в третьей — опровергает возможные возражения, а в остальных пяти доказывает, что его мысли согласны с учением Платона, с приговорами оракулов, законами жрецов, учением Орфея, Гомера и всех преемников великого ученика Сократа. Этот отдел его труда имеет важное значение для истории философии, потому что в нем изложены мнения мыслителей о предмете трактата до самого Плутарха, учителя Сириана. Что касается мнения самого Гиерокла, то провидением он называет божественное могущество над целым миром, видимым и невидимым, а предопределением — правосудие, которому свойственно все распределять и которым сопровождается провидение. Иными словами, правосудное управление, которым творец мира содержит всю Вселенную, есть, по Гиероклу, провидение, а особый закон или приговор (*νομος*), по которому выделяется что-либо на долю каждого существа, — есть его предопределение (*επιτακτην*). Человек наделен способностью свободного выбора, но, с одной стороны, божество имеет влияние на внутренние побуждения его воли, а это влияние, облегчающее свободный выбор, заключает в себе начало награды или наказания, с другой — каждому творению божеством предназначены начало и конец. Замечательна мысль Гиерокла о происхождении мира или вещества. Он не признает совечного Богу существования вещества,

даже утверждает, что и Платон не разделял подобной мысли, и однако же, не соглашается признать творение мира в определенное время. Хотя Гиерокл и признавал необходимость акта божественной воли для существования или происхождения мира, однако в то же время думал, что этот акт вечен, а потому сотворение материи или вещества принимал в смысле вечной творимости, но не самосущего бытия. В учении Гиерокла о душе мало науки и много мечтательности, в большей или меньшей степени свойственной всем последователям новоплатонизма. Он допускал душепереселение, но, подобно Порфирию, ограничивал его только сферой людей. Некоторые души, по его мнению, существуют 3000 лет, а существование других продолжается уже 10000 лет. Наконец, по мнению Гиерокла, хотя божество управляет целым миром, однако не все части его находятся под непосредственным влиянием божественного существа, на каждую дальнейшую сферу мира оно действует не иначе, как через среду предыдущую. Таким образом, человеческие души находятся под ближайшим влиянием героев или добрых духов. Лучшее собрание сочинений Гиерокла было издано Недгамом (Needham), 1709, Cambridge, 8, с латинским переводом Courtier и Giraldi, с пролегоменами Пеарсона, примечаниями Фицина, Казобона, издателя и с биографией Гиерокла. Вновь напечатан был «Комментарий на золотые стихи», Lond., 1742, 8. Издания по частям начались еще с 1474 года, первое из них — в Падуе. Было еще одно полное издание сочинений Гиерокла, но не снабженное такими филологическими прибавлениями, как Недгамово — это Пеарсона, Hieroclis opp., Lond., 1655 и 1673, 2 част., 8. Сочинения Гиерокла были переведены на итальянский (Дарди Бембо, Венец. 1604, 4), английский (Гласгов, 1726, 8) и французский языки (Дасье, Париж 1706, 2 т. 12).

ГИЕРОНИМ (Hieronim Rhodius), Родосский, последователь Перипатетической школы, живший в III ст. до Р. X. Современник Ликона, главы этой школы, и Аркесилая, основателя новой Академии. Многочисленные сочинения его были очень уважаемы в древности, но не дошли до нас. Известно только, что благо он полагал в отсутствии горести, но удовольствие, по его понятию, не заключает в себе ничего существенного, достойного наших забот (см. Diog. Laërt. lib., V c. 41 и 42; liber V, c. 68; Cic., de fin, lib., V c. 5; lib., 11, c. 3, Acad. Quaest... lib. 11 c. 42).

ГЛЕНВИЛЛ (Glanvill, Glanwile), Джозеф — английский пастор, родился в Плимуте в 1636 году, умер в 1680-м в Бате. Он относится к разряду скептиков XVII века, которые старались ослабить значение разума и науки в решении высших вопросов философии с той целью,

чтобы открыть более значительное поприще вере (см. Гирнгайм, Фейер, Гюз). Он же первый в Англии придал скептицизму систематическую форму. В этом отношении он был предшественником Юма, только скептицизм Гленвилла гораздо умереннее. Тогда как Юм подрывал всякую возможность знания, приписывая происхождение его законов одной привычке, Гленвилл требует только, чтобы мы как можно умереннее думали о силе нашего мышления в деле познания, чтобы не питали самонадеянной уверенности, что можем познать истину во всей ее полноте, или что в философских системах истина уже познана. Таким образом, он желал проложить путь среднему направлению между крайним скептицизмом и догматизмом. С этой целью он доказывает слабость разума и неудовлетворительность философских систем, пользовавшихся в то время наибольшим вниманием. Он изучает системы Аристотеля, Декарта и особенно Гоббса. В числе доказательств этой слабости наших познавательных способностей Гленвилл приводит и догмат о первородном грехе. Другие доводы он заимствует у Шаррона и Монтеня, но особого внимания достоин довод самого Гленвилла, а именно — что мы не знаем ни одной причины явлений в ней самой, в ее существе (*causality itself is insensible*), и что все наше знание в этом отношении ограничивается заключением от действий к причинам, и то только потому, что мы постоянно замечаем повторяющееся следование одного явления за другим. Когда опыт представляет нам два явления, из которых одно возникает вслед за другим, то мы часто признаем одно из них за причину, а другое — за действие, но это заключение не основательно. Причинное соотношение, придумываемое нами, нельзя превращать в действительное, будто свойственное самим вещам. Мало того, все явления так тесно соединены между собою, что очень трудно найти определенную причину каждого из них. Да и все причины, по самой идее причинности, так тесно зависят одна от другой, что нет возможности узнать одну, не зная всех прочих, но это последнее решительно нам не доступно. Соответствовать подобной теории, разумеется, никакой догматизм не может. С отрицанием причинности нет самого бытия и нельзя ничего полагать, но почему же не рассматривать скептицизм только как средство для того, чтобы избежать ошибок, как обнаружение свободы мышления, как орудие против оков, накладываемых предрассудками? Между тем, по странному противоречию, Гленвилл, отвергавший всякий авторитет разума и знания, верил в колдовство. Он написал сочинение *Some philosophical considerations touching the being of witches and witchcraft*, Lond. 1666, 4, в котором он не возвышается над предрассудками, свойственными суеверию. Судя по серьезности тона, с каким написано это сочинение, трудно согласиться с мнением Дежерандо (*Biographie universelle*, t. XVII,

art. Glanville), утверждающего, будто Гленвилл желал только выставить колдовство в смешном виде. Гленвилл говорит о том же предмете в тоне не менее серьезном в другом сочинении — *Sadducismus triumphans*, Lond., 1681, 1682, 8. К чести философа нужно добавить, что он поддерживал возникавшее в то время исследование природы путем наблюдения, вопреки отвлеченным положениям схоластики. Два сочинения, которыми Гленвилл приобрел себе известность и вызвал жаркую полемику со стороны богословов и философов своего времени, носят следующие заглавия: *The vanity of Dogmatizing or confidence inopinions, manifested in a discourse of the schornetts and incertainty of our knowledge and its causes with some reflections on Peripatecism and an apologie for philosophy*, 1661, Lond, 8. *Scepsis scientifica or confessed ignorance the way to science, in an essay of vanity of dogmatizing and confident opinion*, Lond., 1665, 4. К последнему сочинению приложен его ответ Фоме Альбию, Lond., 1665, 4. Гленвилл оставил несколько других сочинений, из которых можно упомянуть три: *Plus ultra, or the progress and advancement of knowledge since the days of Aristotle in an account of some of the most remarkable late improvements of practical useful learning...* Lond, 1668, 12; *Philosophia pia* Lond., 1671, 8; *Essays on several importans subjects in philosophy and religion*, Lond., 1676, 4. В первом из них Гленвилл защищает современную ему науку от одного ученого священника, который утверждал, что Аристотель один знал больше, чем все королевское общество ученых в Лондоне и весь XVII век.

ГЛИССОН (Glisson). Франциск, медик и мыслитель, родился в 1597 году в Англии в Дорсетском графстве. В течение сорока лет занимал кафедру медицины в Кембриджском университете. Был также членом, а потом и президентом медицинской коллегии в Лондоне. Умер там же в 1677 году. Глиссон оставил много сочинений, но внимание мыслителей он обратил на себя только *Tractatus de natura subatantiae energica, sov vita naturae ejusque tribus primis facultatibus, perceptiva, appetitiva, moliva et caet.*, Lond., 1672, 4. В этом сочинении Глиссон излагает свое понятие о субстанции, отчасти сходное с позднейшей *монадологией* Лейбница. По его понятию, субстанция — это не отвлечение или общий признак, приписываемый многим предметам, но бытие и сила. Все, что в ней заключается, все свои атрибуты и видоизменения она выводит из себя самой (из *subsistentia fundamentalis*), потому что она наделена силой действовать на себя и выявляться собственной энергией (*natura energetica*). Эти две черты, разделяемые анализом, но тождественные в действительности, составляют неизменную сущность субстанции. Следовательно, быть — значит действовать, каждый особый вид бытия — это вид действия.

Если это так, то каждая субстанция есть сила. В этой силе, которая в каждой субстанции действует для извлечения из своего существа разных форм своего существования, Глиссон видит отличительный характер жизни. Как жизнь есть свободное, только изнутри определяемое раскрытие способностей какого-нибудь существа, так и способности или особые свойства — суть только видоизменения одной коренной деятельности, свойственной существу. Мысль Глиссона о субстанции сходна с учением Лейбница о монадах, который также утверждал, что каждая субстанция — это монада, которая ничего не принимает извне, стало быть, не допускал прямого соединения субстанции одной с другой (*Substantia exclusive est negatio faederationis cum quavis natura aut supposito extraneo*). Утверждаясь на этом начале *несообщаемости* субстанций, Глиссон различает душу и тело, и не соглашается с Декартом, который утверждал, что тело следует отделять от души на том основании, что первому свойственна бездейственность и делимость, а второй — деятельность и неделимость. По Глиссону, и материи свойственна жизненная деятельность, только низшая в сравнении с деятельностью души.

Не менее своеобразно представляет себе Глиссон способности души и свойства вещества. Он не возвышается, не восходит от способностей и свойств к духовному и вещественному началам, но наоборот, выводит их из существа, которому они принадлежат. Каждая субстанция действует, а действовать можно двояко, положительно, относясь к себе, или отрицательно, отталкивая от себя все несродное. Отсюда выделяются две способности — желательная и движительная. Но обе предполагают еще силу, воспринимающую (*percipitiva*), представляющую или само представление, как единство субстанции со своей формой, потому что без формы субстанцию представить невозможно. Форма, как нечто представляемое, есть общее, а сама субстанция, рассматриваемая в своем собственном бытии и деятельности, есть то, что называют частным. Но общее и частное не разделены, а соединены в вещах. Нет формы или общего, что не обнаруживалось бы в определенном бытии, и нет такого определенного бытия, которое не заключало бы в себе неразрывно чего-нибудь общего или формы. Потому-то вещество также наделено в некотором смысле силой восприятия (*percipitio*), потому что оно неразлучно с формой. Что касается двух других способностей, то Глиссон обозначает их именами тяжести и делимости. К ним он сводит все существенные свойства вещества.

ГНОМЫ, гномическая философия (*γνῶμη*), притча, пословица, (*γυβεῖν = γινώσκειν*, знать). Гномической философией иногда в истории

греческой литературы называют совокупность кратких изречений в стихотворной форме, заключающих в себе какие-нибудь поучительные мысли, но сами греки не называли так свою философию древнего периода. Иначе гномическую философию можно назвать притчевой.

Гномы или притчи составляют самую древнюю форму греческой философии и встречаются еще у Гомера. Но только во втором периоде греческой поэзии, у Гесиода, гномы, или сентенции, становятся сами по себе содержанием целых определенных видов стихотворений. Древнейший род такой нравоучительной или дидактической поэзии встречаем в *ἔργα καὶ ἡμέραι* («Дела и дни») Гесиода. В этом творении соединены два различных элемента — правила, касающиеся материальной жизни, и нравственные. Позднее, когда последние начинают составлять единственный предмет дидактической поэзии, собственно и образуется *гномическая поэзия*, прославленная именами Солона, Фокилида и Феогна. Вместе с некоторыми другими, менее замечательными писателями, эти три поэта образуют одну школу, существовавшую от VII века до начала V века до Р. X. К ним следует присовокупить еще семь (или, по другим сведениям, семнадцать) мудрецов Греции — представителей практической, законодательной и правительственной мудрости того времени.

В этих пределах гномическая философия занимает довольно обширный период времени. Она выражается и во многих других родах — в религиозном гимне, политике, сатире, во взгляде на физический мир. Так, у Солона есть частые возвания к музам, у Феогна — молитвы к Юпитеру, Фебу, Кастору или Поллуксу, обыкновенно заканчивающиеся нравственными мыслями. Иногда в этих выражениях верований проглядывает уже сомнение или попытка к естественному объяснению явлений мира, а космогонические поэмы Парменида и Ксенофана, не отрицая прямо сонма языческих божеств, превращают их в символы физических сил. Гномическая поэзия довольно часто касается и политики, такой характер она имеет у Солона и Феогна. У Солона она похожа на исторические заметки или мемуары в стихах. Из таких-то мемуаров Плутарх, вероятно, и заимствовал сведения о жизни и деятельности афинского законодателя. Кроме того, в их исторических заметках сохранились еще и другие, более частные их взгляды на современную жизнь. Так, например, Солон и Феогнис описывают удовольствия молодости, разные увеселения, вино, богатство и так далее. Их описания нередко приближаются к сатире, хотя составляют совсем отдельный от нее род поэзии.

Таким образом, гномический род греческой литературы нужно искать в лирическом гимне, в догматической космогонии, политике и

сатире. Но она не дошла до нас во всей полноте и первоначальном виде. Творения Ксенофана, Эвена и Фокилида почти затеряны, от Солона осталось около 300 стихотворений, остатки произведений Феогна хотя и значительнее, но к ним добавлено много вставок и переделок. Учение семи мудрецов нигде точно не изложено, не исключая и Плутарха.

Древние, как можно полагать, не находили в так называемой гномической философии особой школы или особого направления философствования, потому и не заботились об отделении ее от умственных произведений от других периодов, не смотря на то, что в ней можно найти особый общий дух и некоторые отличительные частные черты ее нравоучения.

Прежде всего, гномическая философия мудрствует мало и всегда выражается очень кратко, в куплетах, состоящих из двух или трех элегических дистихов, которые обыкновенно предназначаются какому-нибудь мыслителю — другу. Далее правила и суждения ее сообщаются, как заветные предания предков (Феогнис, V. 59, 60 edit., Welcker), и не всегда бывают согласны между собой. Солон, Феогнис и Эвен часто согласны между собой, но нередко между ними есть и несогласие. Так, Солон принимает закон о переходе наказания на сына и дальнейшее потомство за проступки отца, а Феогнис горько жалуется на такой закон и обвиняет Юпитера в несправедливости. Часто Феогнис и сам себе противоречит или меняет свои мысли, судя по влиянию разнородных впечатлений. Так, например, однажды он ставит выше всего разум и волю богов, в другой раз утверждает, что боги дали человеку разум, который выше всего в мире и охватывает весь мир. Есть даже именем Феогна *«Пародии»*, в которых нравственные правила им ли самим, или кем-либо из его последователей искусно перетолкованы в противоположную сторону. Но вообще, его мысли основаны на глубокой житейской мудрости, его заметки тонки и верны, таковы, например, его советы против браков по расчету, рассуждения об опасностях, связанных с большими богатствами и высоким положением в свете... «Кирн, — говорит Феогнис, — для разведения лучшей породы лошадей и ослов мы приискиваем хороших лошадей и ослов, а среди людей честный не боится жениться на злой дочери дурного отца, были бы только с ее стороны деньги... Золото для нас все — оно заключает союзы честных людей с безнравственными, а безнравственных — с честными (Vers. 1...). О, Плутон (бог богатства), прекраснейший и любезнейший из богов! Как бы я ни был плутоват, но через тебя, при твоей помощи, стал, наконец, честным человеком» (Vers. 525).

Эта немногоречивая поэзия, по самой краткости своих куплетов, хорошо приспособленная к аккомпанементу простой и незатейливой игры на музыкальном инструменте (см. Феогнис, ст. 247), содержит в себе местами много вдохновения, оживляющего и позднейший элегический стих силой и теплотой, достойными Каллина и Тиртея. Пример такой силы и жизни можно видеть, например, в следующем отрывке Солона: «О, музы, благородные дочери Мнемозины и Юпитера Олимпийского, внимлите моим мольбам: даруйте, дабы со счастьем, исходящим от богов, я приобрел уважение от людей, дабы я был всегда кроток с моими друзьями и тверд с врагами, дабы одни меня уважали, другие — страшились. Я желаю богатства, только чтобы оно было приобретено правдой: рано или поздно неправда будет наказана... Дело неправды недолговечно... От Юпитера никогда не укроется дурной помысел, лелеемый злодеем на дне души. Рано или поздно он обнаружится: только один расплачивается за него сегодня, а другой — завтра. Если он сам даже и избегает казни, то правосудие богов постигнет его детей или позднейшее потомство». Таково же учение Плутарха в известном сочинении его о замедлении божественного мщения. В начале данного отрывка замечен, впрочем, еще дух варварства и жесткости героических времен. Феогнис, также отчасти сходно с Солоном, советует платить врагу ненавистью за ненависть. Но в изречениях, приписываемых семи мудрецам, уже встречаются более гуманные чувствования. Даже Феогнис иногда отступает от своего положения, советуя не издеваться над врагом, если он честен, и не потворствовать бесчестному другу. Но под влиянием духа времени он признает рабство и считает неприличным, чтобы дети раба могли быть свободными (стр. 845). С неверием в провидение он сохраняет веру в гадания и другие предрассудки, признает законность тирании. Есть еще одно нравственное пятно, неведомое героическим временам и с таким равнодушием описываемое Солоном: это порок, о котором Платон говорит в своем «Пиршестве». Впрочем, Ксенофонт также критиковал атлетические игры, бывшие главной причиной крайнего развращения греческих нравов.

Гномическая философия, как видно из предыдущего, касается вопросов гражданской жизни и нравственности, а также вопросов, которые потом составили предмет исследований целых философских трактатов. В ней нет систематического, последовательного развития каких-нибудь положений, нет и определенных, установленных начал, что встречаем в позднейшем учении греческих философских школ. Она часто произвольно меняет свои вопросы и принимает то спиритуалистическое, то сенсуалистическое, то религиозное, то скептическое направление. Ее нравственность можно назвать

произведением общего смысла того времени, она бывает то строгой, то снисходительной и, не вдаваясь в крайности догматизма, иногда возносится до высокого самым простодушием своего тона. Она предшествовала системам греческой философии и, благодаря меткости своих правил и прелести языка, пережила многие из них. Даже после разговоров Платона и нравоучительной философии Аристотеля, не забыли Фокилида, Солона и Феогна. Золотые стихотворения Пифагора, относящиеся к этому же разряду произведений греческой словесности, имели комментаторов еще в IV веке после Р. Х. С другой стороны, мысли, которыми пользовался Гомер, часто находили себе место у Пиндара, Софокла, Менандра, аттических ораторов, в рассказах историков, потом их собрали в виде руководства для училищ. Таким образом, мы имеем много сотен замысловатых ямбов, извлеченных из творений греческих комиков, из «Латинского мимोगрафа» Публия Сиры и мыслей в прозе, найденных у Демокрита, Плутарха, Варрона (изд. с добавлениями в 1643, в Падуе, М. Винц. Деви) и Сенеки.

Все подобного рода стихотворения, а также апофегмы и притчи в прозе, перешли позднее в «*Нравственные анфологии*», например, Ориона, Стобея и в разного рода энциклопедии и руководства. После одновременных пересмотров и переделок, они встречаются то с печатью христианской философии в греческой поэме Псевдофокилида, в собрании «*Сивиллиных предсказаний*», в «*Мыслях*» Епископа и мученика Нила, то с характером стоической философии в латинских дистихах «Катона» Дионисия — произведении неизвестного времени, но, во всяком случае, весьма древнем. Все эти собрания, а равно философские утешения Боэция, «*Руководство*» («Энхиридион») Эпиктета, два раза переделываемые христианскими авторами для школьного употребления, и «*Размышления*» Марка Аврелия — пользовались огромной популярностью в Средневековье. Их рано стали переводить на другие языки, перефразировать и сокращать. Появилось много подражаний, как например, «*Стихи Аделяра к своему сыну Астролябу*», изданные Кузеном (Philos. scolast. append. 10), некоторые страницы в «*Тезоретто*» Брунетта Латини, учителя Данте, в *Documenti d'amore* Франц. де Барберино и, наконец, в *Pricke of coniciencie* Ришара Гамполя (см. Warton, Hist. de la poésie anglaise, t. 11, p. 35, edit. 1840).

С началом новых времен, когда ученые терпеливо собирали нравственные мысли из рассказов и речей Тацита и Тита Ливия, когда Скалигер правил греческий перевод дистихов Катона, сделанный в XIV веке Планудием, другие переводили на народные языки древние правила Пифагора, Фокилида и Феогна и даже правительственные лица, как президент де Пибра и советники Фор и Матъе, издали в пользу юношества целые сотни нравственных четверостиший. Они

переведены были почти на все европейские языки и даже, как говорят, на некоторые азиатские. Во Франции их перепечатавали в XVIII веке и потом, в начале XIX века, с новым движением просвещения и преобразованием учебных заведений.

Впрочем, не одни четверостишия Пибра относятся к подражаниям гномической философии или греческим гномам. Сюда же можно отнести еще и мысли Ларошфуко (La Rochefoucauld), и его подражателей, а также краткие нравоучения эзоновского аналога. Само начало гномической формы умственных произведений теряется в отдаленнейшей древности. Следы ее можно находить и в Библии — в «*Экклезиасте*» и «*Притчах*» Соломона. В древнейших письменных произведениях Мексики также находят много сходного с греческими гномами. См. Fabricius, Biblioth. graec. T. 1, p. 704, cd. Harles, «Собрание гномич. поэтов Брунка», Strasbourg, 1764, 8, и Боассонада, Paris, 1733, 8; Theognis, изд. Welcker, Francf. — a. M., 1826, 8; G. Wagner, «Рассуждение о двух Эвенах», Breslau, 1838, 8; переводы Lévesque'a, Paris, 1783, 8; Coupé, Paris, 1796, 8; Pillot, Dauai, 1814, 8; Poëtae minores, Гайсфорда, Oxford, 1814, 8; Lpz., 1822; Opuscula Graecorum sententiosa et moralia, Orelli, Lpz., 1818-1821 (во втор. том. содер. собр. еврейских и арабских гном), 1837, 8; Pöetae lyrici, Bergk, Lpz., 1843, 8; издание и перевод Дионисия Катона, J. Travers, Falaise, 8. О четверостишиях Пибра и его продолжателей см. Bibliothéque de Goujet, t XII, p. 263, 287, 466 и 467, и неизвестного издателя дистихов Катона и четверостиший Пибрака, Paris, 1802, 8). См. еще Blessig's Schreiben üb. die Philos. in Gnomen und Denkprüchen etcaet, von Dahlers, Uebers. d Denk und Sittenspr, Salomo's, Strasb 1810, 8, и Nimeyer's Abh. über die Methode d. Alten die Moral in Gnomen vorzulragen; von Linde's Uebers. der Sprüche Jes. Sirach's Lpz., 1782 N. A. 1795, 8; Winzer. dissert. de philos. mor. in libro sapientiae, quae vocatur Salomonis, expos. Wittenb., 1811, 4 (см. Греческая философия).

ГНОСТИЦИЗМ. Гностицизмом называют обыкновенно религиозное и философское учение некоторых философских школ, которое возникло в первые века христианства из иудейства, христианства и язычества. Не смотря на различие в решении некоторых вопросов, они имели много сходного в началах и направлении и оттого носили общее название гностических (γνωσις — познание или высшее, таинственное знание). Обратим внимание на происхождение и учение гностических школ, на их разветвление и развитие и, наконец, на окончательную их судьбу. Впрочем, следует добавить, что крайне затруднительно в настоящее время составить верный взгляд на гностическое учение по той причине, что сведения о нем основываются или на немногих темных отрывках его, дошедших до нас, или на

отзывах некоторых писателей первых веков христианства. А между тем, они рассматривали это учение только как ересь, возникшую из христианства, а на самих провозвестников гностического учения смотрели, как на еретиков — взгляд не всегда верный и значительно мешающий правильному понятию о происхождении и значении гностических умозрений. Он господствует уже у Оригена, Климента Александрийского, Епифания и многих других.

Гностицизм появляется в то время, когда христианское вероучение начало борьбу с иудейством и язычеством. Датой его происхождения обычно считают начало II века после Р. Х., хотя есть некоторые свидетельства, что он существовал немного раньше. Отличительная черта гностицизма состоит в том, что он стремится соединить воедино и заменить собой все три главные религии и три главных мировоззрения того времени — христианство, иудейство и язычество, в той форме, какую оно выработало себе на территории двух классических народов. Данное явление естественное и совершенно понятное, если примем во внимание международное общение и обмен идей, вызванные поначалу завоеваниями Александра Македонского, а потом громадными размерами Римской империи. В то время на почве образованного мира господствовал эклектизм. Изменяя свои формы, являясь то в более обширном, то в более ограниченном виде, он проникал во все — и в религию, и в философию, и в нравоучение и политику. Гностицизм был также своего рода эклектизмом: соединяя в себе феогонию, космогонию, пневматологию и антропологию Востока и Запада, он мог стать выше всех верований, в своем всеобъемлющем лоне дав им только второстепенное, подчиненное место. Язычникам гностики говорили: «У вас нет больше ни философии, ни религии, у вас остались только мифология и скептицизм. Ваше откровение, таков смысл их возражения иудеям, происходит не от верховного существа, а от второстепенного, от демиурга, а потому вы не знаете ни истинного Бога, ни его закона». Больше уступок гностики делали христианам, но и от них также требовали того же: «Ваш провозвестник христианства — это высочайшее проявление верховного разума, но непосредственные последователи его не поняли своего учителя, а дальнейшие изменили сам текст оставленного им учения». Отсюда гностики естественно приходили к такому общему выводу, что только они на основании высшего ведения, проистекающего из верховной мудрости и преемственно переходившего из рода в род, возвещают истину всему миру, а потому все — и христиане, и иудеи, и язычники — должны принять их универсальное учение и посвятить себя его тайнам.

Из самого положения, в какое ставили себя гностики по отношению к христианству и другим религиям, очевидно, что они не были только

еретиками или особой отраслью христианства. Между ними могли быть и христианские еретики, но гностическое учение занимает место, отдельное от христианства. На первый взгляд гностики представляются феоософами (см. это слово), они особый род философов, которые не следуют исключительно ни разуму, ни какому-либо определенному верованию. Однако, не говоря ничего во имя испытующей мысли, проповедуя, напротив, во имя мистического знания и таинственного предания, они выдают свое учение за произведение высшего разума. Метод их отчасти сходен с методом Филона, который обычно старается подвести под библейское учение философские положения, нередко несогласные с библейским текстом. На этом основании иногда полагают, что гностицизм обязан своим происхождением Филону, но это означало бы назначить гностицизму слишком ограниченную колыбель. Не смотря на все уважение к учению Платона, он все-таки имел в виду интересы иудейства, стараясь только придать ему высший смысл. А потому пример его едва ли мог бы так могущественно подействовать на образование нового учения, с целями, выступающими за пределы каждого вероучения. Филон мог только в известной степени подтолкнуть общее направление умов к гностическому синкретизму, но в его учении нет еще ни широких притязаний гностицизма, ни той формы, которую он выработал себе в учении прямых своих последователей. Современницами гностицизма и философии Филона в Александрии были две другие школы — одна греческая, довольно известная, другая египетская — малоизвестная. Каждая из них также могла оказать свою долю влияния на образование гностического учения, но ни одна из них не обнаруживает тех широких стремлений и на таких основаниях, как гностицизм. Возник он не в Египте, но трудно определить с достоверностью, где именно. Одни полагают, что он произошел в Персии или Халдеи, другие относят его происхождение в Индию и даже Китай. Но, не отрицая влияния на образование гностицизма буддийских, китайских, индийских, персидских и халдейских идей, нельзя отодвигать далеко и место его происхождения. Гораздо ближе будет к истине, если скажем, что гностицизм в собственной форме возник в Сирии и Палестине, получив первых своих провозвестников из иудейской среды. Симон, Менандр, Досифей и Керинт были иудеями. Первоначальной связью гностицизма с иудейством объясняется и отношение его к каббале. Хотя египетские гностики значительно изменили потом учение своих сирийских и палестинских предвестников, да так, что оно уже стало противоречить иудейству, однако следы каббалы навсегда остались в гностических системах, не исключая даже учения Валентина, наиболее отделившегося от иудейских толков. Таким образом, гностицизм

возник практически одновременно с христианством, потому что Керинт и Симон — прямые гностики — были современниками и противниками святых апостолов Петра, Павла и Иоанна.

Последователи гностицизма часто меняли идеи своих предшественников или основателей школы. Тем не менее, в их учении, не смотря на все его видоизменения, неизменными оставались некоторые основные идеи. По крайней мере, большая часть гностиков всех времен сохраняли главные идеи основателей гностицизма. Основные, неизменные идеи гностиков были следующие: истечение всех духовных существ из существа Божьего; постепенное вырождение и ослабление всех существ на каждой дальнейшей степени истечения; искупление или избавление и возвращение всего в лоно создателя или божества и, при помощи искупления или избавления, восстановление первоначальной гармонии и божественного блаженства. Кроме основных и неизменных идей, есть в гностицизме второстепенные идеи, которые более или менее изменялись в разных гностических школах. К числу второстепенных идей можно отнести, например, следующие положения: что ведение или гносис (γνῶσις — знание) есть предание, хранимое избранным и священным племенем, что оно выше всякого другого знания, что только в нем заключается истинная мудрость, что на нее есть указание в некоторых священных книгах, но что это указание неполное; что библейское учение иудеев происходит не от Бога, а от второстепенного божества — демиурга; что христианские священные книги многое исказили и наполнились предрассудками. Наконец, что одно только понимание тайн гностицизма может привести к истине, восстановив союз человеческой души с Богом при посредстве небесных сил, духов или эонов. Одни из них заключены в веществе еще со времени первоначального падения, другие прямым своим долгом считают избавлять, спасать человека от заблуждений и подталкивать его к спасению и блаженству.

По характеру вышеприведенных положений гностицизма можно заключить, что в нем было очень мало философского элемента, черпающего силу в разумных и отчетливых основаниях мысли и наблюдения. И, однако, он так пришелся по времени к месту, что очень долго имел самых ярких последователей и самое широкое развитие в нескольких школах. Не преувеличивая количество гностических школ, к которым некоторые относят даже Климента, римского епископа, и его последователей, можно принять пять главных отраслей или школ гностицизма: *палестинскую* или первоначальную, *сирийскую*, *египетскую*, *спорадическую* или рассеянную в разных странах, но, тем не менее, сходную по учению, и *азиатскую* или, точнее, *малоазиатскую*.

Первоначальная или *палестинская* школа гностиков состоит из четырех или пяти партий. Хотя они и не развились до школ, однако имели значительное влияние, на которое долгое время не обращали почти никакого внимания. Таков был, например, Евфрат, на которого Мосгейм указывал, как на основателя офитической секты, предшествовавшей христианству. Истории действительно не известны *евфратисты*. Симон и Керинт, на которых также долго не обращали никакого внимания, имели многочисленных последователей и проповедовали учение, во многих отношениях достойное внимания.

Симонисты, главой которых был Симон — маг или волхв (о нем упоминает св. Лука в «*Апостольских деяниях*»), появившиеся в Самарии — древней колыбели синкретизма, проповедовали самый независимый религиозный синкретизм. В своих ответах на вопросы философии о происхождении и назначении мира и человека они прибегают одинаково к христианским, иудейским и языческим идеям, не ограничиваясь какой-либо одной из них. Кроме того, в основу своей космогонии и антропогонии они закладывают выспренную, мечтательную теогонию. Сначала она была проще и слагалась из трех двоиц (δευυικ), происходящих из верховного божества, — *разума* и *размышления* (νους, ετινοιχ), *голоса* и *вдумывания* (φοινη, εννοια), *суждения* и *усвоения* (λογιορος, ενθυρησις). Впоследствии это учение видоизменилось, и три двоицы преобразились в четыре — *глубины* и *молчания* (βυθος, σενη), *дыхания* и *истины* (πνευμα, αληθεια), *слова* и *жизни* (λογος, ζωη), *человека* и *церкви* (χυθροιοτος, εκκλησια). Так передает феогонию Симона Феодорит. Не объясняя, как именно понимали симонисты участие каждой из этих двоиц в жизни мира, Феодорит приводит только их учение о верховном божестве, которое они называли иногда корнем или основой мира, или огнем. Из него они производили два ряда действий, вещественных и невестественных, представляя себе само происхождение их в виде истечения из божества. Никто до Симона, по учению его и последователей, не знал верховного божества. Язычникам верховное божество открывалось только святым духом, иудеям — Христом Спасителем, а в Ветхом Завете вдохновение происходило только от подчиненной силы. Мысль (εννοια) Божия создала мир, ангелов и архангелов, поручив им управление миром, но они употребили свою власть во зло. Таким образом, под именем Елены или Минервы она должна была пройти все роды уничижения, пока не явилось всемогущество Божие для избавления ее и всех душ, введенных в обольщение. Кроме этих трех или четырех двоиц, симонисты принимали еще эонов или высшие силы, как-то — *верховное могущество* или *силу Божию* и *Сына* или *Иисуса Христа*. В скором времени школа Симона разделилась на множество отраслей, из нее

вышли кортенийцы, масботены, адрианиты, евтихиты, клеобины, осифены и менадриты. Все они хотя и не отступают от симонизма, но зато отличаются частными толкованиями.

Две другие партии гностиков — керинцы и николаиты, которых также иногда относят к школе Симона, отличаются от нее в самых началах. Керинт более благоприятствовал иудейству, объяснял библейские тексты в духе Филона, признавая их, впрочем, произведением только второстепенного духа. С таким же ограничением он смотрел и на христианство, не все книги Нового Завета принимал за боговдохновенные (например, исключал книги Иоанна и апостола Павла) и отвергал божественность самого основателя христианства. Менее ученый Николай касался только нравственных начал. Он не придерживался ни христианства, ни иудейства, ни политеизма и, кажется, был первым основателем секты так называемых *атактиков*, которые восстали против всех человеческих законов, чтобы выдавать свое учение о законах деятельности за божественное.

Вторая, сирийская группа гностиков не имела такого разветвления, но зато она отличалась большей серьезностью и точностью. Она примыкает к первой школе, потому что Сатурнин, проповедовавший в Антиохии во время Адриана, был последователем устного учения или преданий Симона, Менадра и Керинта. Принимая, по-видимому, основные истины христианства, Сатурнин видоизменяет их, склоняясь к «*Зенд-Авесте*», или, быть может, к каббале. Бог, по его понятию, есть *неведомый Отец*, непостижимое существо, а ветхозаветное учение не есть произведение божественного вдохновения. Так как Бог — существо чистое, то он мог даровать бытие только чистым силам или существам (δυνάμεις του θντος), но эти силы, по мере удаления от своего источника, ослабели в своем могуществе и лишились совершенств, не смотря, впрочем, на это, они не поникли в царстве мрака. На крайнем пределе этого чистого мира, семь ангелов (не одно ли эти семь звездных духов у Сатурнина с *Элогим* в «*Книге бытия*»?) создали мир и сохранили за собой управление им для победы над царством мрака. Они же создали и человека, но не всего. Создав его тело, они не могли его одушевить, а потому живой дух был дарован нашему телу верховным божеством. Дух наш должен возвратиться к своему началу, для чего ему нужно было достигнуть первоначальной чистоты, ратовать против виновника зла или сатаны, что необходимо предполагает помощь избавителя. С целью избавления нашей души, *неведомый Отец* послал свою *верховную силу* — существо бестелесное и не рожденное от жены, но явившееся в виде человека или Иисуса Христа. Он возвестил своим последователям об истинном Боге, даровал им чистые правила жизни и духовные средства, нужные для торжества над злом. Самым главным из средств Сатурнин

признавал чистоту или воздержание. Неизвестно, долго ли существовало это учение, или оно скоро было подавлено христианской школой, существовавшей в Антиохии. Известно только, что у Сатурнина было много учеников, а его учение широко распространилось благодаря подложным сочинениям, а сама школа его распалась, не оказав значительного влияния.

Школа Вардесана Эдесского, вторая в той же группе, была довольно значительна и существовала гораздо прочнее. Она возникла во время Марка Аврелия, около 161 года после Р. Х. Основателем ее был ученый христианин, соединявший в себе греческое и восточное образования, пользовавшийся долгое время славой защитника христианского учения от Сатурнина и Маркиона. Но потом он незаметно внес толкование слов Нового Завета, несообразное с духом христианского учения. Он объяснял их совершенно произвольно и, по-видимому, на них основал особого рода *пневматологию, зонологию и антропологию*. Пользуясь «*Зенд-Авестой*» в объяснении Библии, он признавал, кроме верховного божества или *неведомого Отца*, бытие вечной материи, которая своей *злой* частью произвела сатану. Неведомый Бог, также с помощью своей производительной мысли, рождает Сына, названного *Христом*, и производит *святий Дух*. От Христа и Духа святого произошли две другие двоицы (сизигии) — земля и вода, огонь и воздух, а эти последние, вместе с тремя новыми двоицами, дополнившими их, произвели всю Вселенную. Кроме того, существует еще семь духов, которые получили в управление Солнце, Луну и пять планет. За ними следуют 12 гениев, приставленных к созвездиям Зодиака, и тридцать шесть звездных духов, заведывающих другими звездами и завершающих собой всю небесную иерархию. Высшие силы управляют не только материальным миром, но и нравственным. Их дело состоит в предотвращении вредных последствий, происходящих от страстей и заблуждений всякого рода, проникающих даже в область божественных сизигий.

В отношении пневмы или духа ко Христу, Вардесан изображает развитие и жизнь каждой человеческой души. Как спутница Христа, дух или софия — ашамот, увлекшись вещественным миром, впала в самые грубые заблуждения, и потом, исполненная раскаяния, снова была избавлена Христом и введена в лоно (πληρωμα) совершенств. Так и каждая душа, хотя и падает, но потом силой раскаяния снова возвращается в лоно порядка и совершенства, принимая участие в общем торжестве чистых и святых душ. Такова зонология Вардесана. Ей соответствует и антропология или учение о человеке. Так как человеческая душа нарушила закон, то она должна была отмыть и загладить свое падение пребыванием в теле, созданном из вещества.

Вардесан в особенности занимался вопросом о судьбе, стараясь совместить идею судьбы с предизбраением (Eclog. stob., Т. 1., р. 141). Его ученики не были многочисленны и не следовали строго учению. Среди них можно упомянуть только Гармония, сына Вардесана, и Марина. Оба они следовали учению и старались скрыть его отступления от христианского вероучения, однако Ефрем Сирийский обнаружил их неправомыслие, показал вредные последствия, неразлучные с отрицанием свободы человеческой воли, и гимны Вардесана заменил другими. Его полемика остановила дальнейшие успехи гностической партии, которая после V века уже не встречается. Таким образом, обе партии сирийских гностиков исчезли, не достигнув полного развития.

Третья, египетская группа гностиков, представляет в своем учении больше разнообразия и стойкости в деталях мнения, из которых она состоит. Ее представители были гораздо ученее, обладали прямоотой и желанием распространить свои убеждения. Успехам группы способствовало само положение Александрии, где существовало много школ и верований, от нее осталось и много памятников. Сочинения египетских гностиков не дошли до нас, от них осталась только большая часть камней с надписями (известных под именем абрахас), объяснение которых сопряжено с такими трудностями. Отличительная черта египетских гностиков состоит еще и в том, что они наиболее отдаляются от учения сирийских гностиков, приближаясь к египетской феогонии и сочувствуя греческой философии, по крайней мере, в том виде, какой она получила в Александрии. Египетские гностики делятся на три партии — василидистов, валентинян и офитов.

Основатель первой партии или школы, Василид, был родом из Сирии и обучался сначала, по всей вероятности, у сирийских гностиков, но предпочел Александрию и поселился в этом городе около 131 года после Р. Х. Свое учение он изложил в сочинении εσζυετϋα, состоящем из двадцати четырех книг. Источниками его учения, на которые он ссылается, как на высоко им уважаемые, были апокрифические книги — «Пророчества Хама» и «Пророчества Бархора». К этим книгам он добавил каноническое послание апостола Петра и его же подложное предание, передаваемое каким-то Главкием. Что касается послания апостола Павла, то Василид, как поборник некоторых иудейских обрядов, руководствовался ими мало, а некоторые и вовсе отвергал, как, например, «Послание к евреям, Титу и Тимофею». При таких разнородных заимствованиях, учение Василида представляет собой странную смесь. В его основе лежит общая для гностиков идея истечения, но к ней он присоединяет еще многое из египетской феогонии, из теории сефиротов, каббалы и александрийского платонизма. Верховное существо, вечное и неопределенное (Θυς

υρρητος, χυνομοστος), обнаруживается, по его учению, посредством пятидесяти двух развитий своих атрибутов, каждое из которых заключало в себе семь эонов. Эти обнаружения произвели триста шестьдесят четыре божественных существа или эонов, которые вместе с виновником этой гностической теории составляют количество, равное количеству дней в году: оно выражается у гностиков словом, написанным греческими буквами αβραξις (=365). Первая из этих гептад, состоящая из протогона, ума, слова, понимания (φρονησις), мудрости (σοφια), силы (δυναμις) и правосудия (δικαιοσυνη), заключала в себе род подражания амшаспандам («Зенд-Авесты»), миру азилут каббалы и первому порядку египетской феогонии, хотя, в сущности, она образует начало или точку отправления целого учения, не сходного ни с одним из них. Василид принимал два порядка или два вида бытия, одно — доброе, другое — злое. Но ни одно из них не осталось в первоначальном своем состоянии, так как духи злобы вторглись в царство света и произвели помрачение и смешение обоих. Смешение было причиной создания вещественного мира, назначение которого состоит в том, чтобы доставить поприще и средства к очищению (διακρισις), к возвращению в первобытное состояние. С этим учением Василида связано и его учение о зле. Зло физическое и нравственное входит в план провидения, как первое средство очищения; в метемпсихозе заключается другое средство, а в искуплении — третье, самое действенное. Оно совершено первым из трехсот шестидесяти четырех мысленных существ, а именно — умом, который соединился с человеческим естеством во Христе во время крещения. Явление его поразило князя мира сего. Цель его состоит в исцелении всех недугов человеческого естества, потому что, как учит Василид, оно отделяет истинную душу, как луч божества, от душ пришедших. Это показывает, что Василид, кроме душепереселения, допускал еще и существование в человеке многих душ, что видно из слов Климента Александрийского о Василиде: человек, по его мнению, похож на деревянную лошадь поэтов, в которой сидел целый легион врагов.

С мечтательным, фантастическим теоретическим учением Василид объединял такое же практическое учение. По духу его учения, нравственное совершенствование человека состоит не столько в правильном, нравственном употреблении воли, сколько в бессознательном использовании средств феургии и магии. Кроме того, его нравоучение заключало в себе одну особую нелепость — он полагал, что совершенные люди не подлежат никакому закону и могут следовать влечениям своей природы, без всякой угрозы для своего нравственного состояния. Ясно, что в этом толковании Василид хотел, но не смог выразить различие между механическим, рабским и свободным

исполнением нравственного закона. Следствием нелепого нравственного учения Василида было крайнее вырождение и быстрый упадок школы. Впрочем, учение его продержалось до V столетия, проникнув даже в Испанию.

Другая, валентинская отрасль той же гностической школы образовалась практически в одно время с предыдущей. Ее основателем был Валентин, по одним сведениям воспитанный в христианстве, по другим — в язычестве. Тертуллиан называет его платоником. Он стал во главе своей партии сразу после смерти Василида, в 136 году. Его авторитету поспособствовали изданные им сочинения («Гомилли», «Послания» и «Трактат о мудрости», который будто был найден, сличите Матгеа, Histoire du Gnosticisme, Т. II, р. 40). В противоположность Василиду, он принимает все книги священного писания и примыкает к Теодоту — ученику апостола Павла, тогда как Василид присоединился к другому его ученику — Главкию. Но его уважение ко всем книгам священного писания было только поверхностное — в сущности, он выбирал из них только то, что нужно было для поддержания его собственной фантастической теории. Основанием его учения была та же идея истечения, которую развили Сатурнин и Вардесан. Учение его было следующее: верховное существо (Βυθός или проархн) после многовекового покоя обнаруживается первым развитием (διαθεός). Это движение производит в нем его мысль, с ней происходят уже дальнейшие сизигии (*единородный* или *ум* и *истина, слово и жизнь, человек и церковь*). Четыре основные сизигии образуют осмерицу, только отчасти подобную той, которую принял Василид, заимствовав ее из египетской или персидской феогонии. Василид полагал в основание бытия, кроме верховного существа, *первороденного* (πρωτογονος), *ум* и *слово*, за ними — четыре женских зона, которые также отличаются от валентиновых. Но в развитии эманации он не допускал сочетаний или сизигий. Эонов он принимал триста шестьдесят четыре, но не называл их (если, впрочем, ученики не умолчали об их именах), чуждался египетского учения о десятирице и двенадцатирице. Напротив, Валентин принимает эту египетскую теорию, и из *слова* и *жизни*, после первой уже принятой и названной им сизигии, производит пять других сочетаний, составляющих декаду. К декаде он присоединяет еще шесть других сочетаний, которые, по-видимому, первоначально правила нравственным и религиозным порядком в том виде, как понимал тот и другой Валентин, и получили начало от *человека* и *церкви*. Этот ряд составлял додекаду, которой оканчивалась полнота (πληρωμα) тридцати идеальных или мысленных существ. Названия их греческие или переведенные на греческий язык. Значение большей части их,

преимущественно аллегорическое, неизвестно, но последняя из этих мысленных личностей — *вифос* (βυθος — *глубина* или *бесконечное*) служит, по-видимому, символом судеб разума или человеческой души, которая жадно предается исследованию вопросов науки. Увлекаемая любознательностью душа могла бы погибнуть, если бы *вифос* не послал ей на помощь *Гора* или *Гороса*, если бы *ум* не произвел, для оказания помощи ей, *Христа* и его спутника — *духа*. Благодаря присутствию этих трех мысленных личностей, *мудрость* (σοφία) познала тайну божественных развитий, и ее блаженство успокоило *плером*, движимый умственными и нравственными страданиями. В благодарность *вифосу* за избавление одного из эонов, все остальные эоны согласились создать совершеннейшее существо — Иисуса, спасшего от заблуждения другую *софию* или мудрость (Ашамет), дочь первой, как Христос спас эту последнюю, за что и назван был Христом. Но он не мог возвести юную *софию* в плером, откуда она не исходила. Она осталась носиться между миром высшим и низшим, который она произвела при помощи зиждителя, *демиурга*, ею же рожденного. Очевидно, что *софия*, носящаяся между идеальным и вещественным миром, есть то же, что *душа мира* у других древнегреческих мыслителей и особенно у космологов Древней Греции. При помощи своего зиждителя, *демиурга*, она создала мир, а демиург, в свою очередь, создал человека по своему виду и образу, вместо того, чтобы создать его по образу небесной *софий*. Однако его творение не осталось таким несовершенным и даже превзошло своего творца или создателя демиурга, потому что софия сообщила ему луч божественного света. В гневе демиург, при помощи других, разделявших его чувство, поместил человеческую душу в вещественное тело, где для нее предстоят три состояния, одно из которых Валентин приписывает *гиликам* (υλή вещество) или грубым, плотским людям, находящимся под влиянием таких же духов. Другое состояние свойственно *пневматикам* или душевным людям, освобождающимся от влияния вышеупомянутых духов. Третье принадлежит *психикам*, средним между двумя предыдущими. Избавление совершается на всех ступенях бытия, и те, которых оно касается, избегают следствий двойного падения двух *софий*, а также падения, случившегося вследствие гнева и мести демиурга, их создателя. Таким образом, все очищенное входит в плером или царство чистых, и палингенезия (возрождение) завершается.

Оказало ли это странное учение какие-нибудь воздействия? Имело ли оно влияние? Несмотря на все крайности, уродливые вымыслы, наполнявшие голову Валентина, его учение имело довольно значительный успех, что объясняется отчасти общим направлением умов, подготовленных брожением религиозных идей. Валентин не

довольствовался своей деятельностью в Александрии, где господствовали самые разнородные верования и учения, и отправился в Рим, где в этом отношении было гораздо больше единства. Тут его учение сначала развилось так сильно, что церковь приняла свои меры против него, но потом ослабело, разделившись на несколько партий. К тому же сами руководители партий — Аксионик, Исидор, Секунд, Птолемей, Марк Коларбаз, Гераклеон, Теодот и Александр — сами ослабили авторитет своего учения, усилив в нем мечтательное направление, вместо того, чтобы позаботиться о придании ему отчетливости и определенности ввиду тех требований, которые возникали со стороны христианства, науки и ученой критики. Более значительный успех имели птолемейцы и маркозианы. Первые особенно успешно действовали на женское воображение. Влияние их распространилось даже до берегов Роны, где Ириной нашел следы гностицизма под конец II века. Даже позднее там часто обнаруживались следы гностицизма, потому что во время Агобара церковь в Лионской епархии заботилась об искоренении гностических ересей.

Впрочем, валентинская школа, а именно — офитов, не примыкала ни к одному из вышеупомянутых гностических главных учителей. Символом, который они употребляли в своих мифах и церемониях, была змея. У офитов демиург имеет еще большее значение, нежели у Валентина. Кроме того, они совершенно свободно пользуются положениями иудейского и христианского вероучений. Их учение так сходно с учением Валентина, что можно предположить, что или какое-то одно произошло из другого, или что оба учения вышли из одного источника. Существовали две замечательнейшие секты офитов — *каиниты* и *сифиты*. Сифиты примыкали к иудейству, а каиниты питали к нему непримиримую ненависть. Утверждаясь на своих началах, каиниты признавали Иегову иудеев злым духом или гением, исполненным мщения и ненависти к избранному племени, то есть, к Каину и его потомкам, среди которых самым замечательным был Иуда. Их ненависть к иудейству и иудейскому божеству было так сильно, что они живейшим образом сочувствовали тем, кто пренебрегал его законом. На христианство каиниты смотрели так же, как и на иудейство, полагая, что оно исполнено предрассудков и суеверий. Источником своего учения они признавали какое-то Евангелие, приписываемое Иуде, что показывает крайнее невежество офитов и отсутствие ученой критики. Учение офитов скоро иссякло.

Спорадическая группа гностических школ состоит из разных частиц, отделившихся от разных партий египетского гностицизма. К ней относят *карпократистов*, *продикан*, *еписфаниан*, *антитактов*,

борбонитов, фибсионитов, адамитов, архонтиков и гностиков в собственном смысле. Главой карпократистов был Карпократ, александрийский уроженец, современник Валентина. Он учил в Кирине. Его учение содержит в себе безобразную смесь идей Зороастра, Платона, Аристотеля и христианских вероучителей. Продикианы составляют отрасль карпократистов и называются так по имени Продика — основателя некоторых отдельных толков. Епифаниане (от Епифания) также произошли от карпократистов. Они особенно склонялись к политеизму и придерживались коммунистических идей Платона. Главным местом их учения был остров Самос. К этой же категории относятся антитакты, подрывавшие все законы и человеческие учреждения. Борбониты и фибсиониты слишком потворствовали человеческим страстям и потому подвергались обвинениям приверженцев своих же гностических сект. По направлению с ними сходны адамиты и гностики. Можно предположить, что все перечисленные партии гностиков, известные отсутствием сдержанности и не известные по частным оттенкам их учения, проповедовали преимущественно в Египте и Киреене, где особенно было заметно разращение нравов в последние времена язычества. Наконец, архонтиков также следует отнести к этому разряду гностиков, потому что и они, кроме пренебрежения к тексту священных книг, проповедовали совершенную свободу от всяких законов жизни. Они распространены были в Иудее и Армении, ссылаясь, как на источник своего учения, на мнимые сочинения или книги Сифа, «Анабастикон» Исаин и пророчества Мартиада и Марсиана.

Азиатскую группу гностических школ, как и предыдущую, можно отчасти назвать спорадической, потому что и она существовала в разных странах. Кердон основал ее в Сирии, Маркион — в Малой Азии, а потом она стала популярной и на островах Архипелага, в Египте, Персии и Италии. Она была гораздо значительнее и серьезнее предыдущих, потому христианская церковь и обращала на нее усиленное внимание. Поначалу основатели этой школы поступали подобно Сатурнину, Вардесану и Валентину — они не открывали вполне смысла своих положений, заботясь, прежде всего, о большем количестве последователей, но потом открыто стали проповедовать независимость относительно всех положительных форм вероучений и даже намеревались дать своим последователям органическое устройство общины наподобие христианской церкви. Последователи азиатской группы гностиков отличались тем, что более других расходились с политеизмом и иудейством, стремились сблизиться с христианством, внося в него свои особенные толкования. По учению Кердона, мир, как произведение слишком несовершенное, нельзя

признать созданием верховного Бога. Законодательство Моисея и учение, возведенное пророками, также нельзя признать источником непреложной истины, потому что те места священного писания, в которых божеству приписывается гнев, и снисходительно рассматриваются преступления богоизбранных людей, нельзя признать плодами божественного вдохновения. Поэтому Кердон не все принимал и в христианском учении, на которое он смотрел, как на возникшее из иудейства.

Маркион, родившийся в Синопе во II столетии, развивал положение Кердона в Риме, стараясь показать различие между христианством и иудейством. Кроме того, он попытался восстановить первоначальный, по его мнению, текст Евангелия и посланий апостольских, для чего совершенно произвольно одно выпускал, другое удерживал или переделывал для оправдания своей теории, что дало прекрасный повод для появления апологетических сочинений против маркионитов. Учение Маркиона не так многосложно, как у других гностиков. Главными элементами его мировоззрения служат демиург и вещество. Демиург у него является только орудием высшего божества, но сам созидает мир по своим идеям. И если он не сделал мир лучше, то причиной тому было сопротивление духов, обитающих в материи. Он один также создал человека, но не мог его ни вооружить, ни защитить от обольщений дьявола, что и стало причиной падения и всех бедствий человека. Вообще, отношение демиурга (по Маркиону — Иеговы) к другим народам было жестокое, даже иудейский народ был несчастен, не смотря на то, что ему обещаны были всевозможные блага. Наконец, Бог смиловившись над бедствующим творением демиурга и послал Сына Своего для его спасения. Так толковал Маркион основные истины христианства. Его нравоучение поражало своей строгостью, что иногда располагало к нему умы многих современников.

Последователи Маркиона были многочисленнее других сторонников гностицизма, но и среди них было несколько партий. Главой первой из них был некто Марк, которого, впрочем, не нужно путать ни с учеником Валентина, ни с другим Марком — учителем, основавшим секту агашитов в Испании. Главой другой был Апеллес из Александрии, третей — Лукиан, отвергавший и бессмертие души, и возможность воскресения тел.

Нет нужды входить в анализ гностических учений, потому что все они строятся на предании, притом нередко самом фантастическом, нежели на разуме, более на произвольном толковании Священного Писания, нежели на требованиях науки. Главную роль во всех гностических системах играют воображение, мифология и нередко — самые нелепые суеверия. Но гностицизм вообще замечателен, во-

первых, как попытка привести религиозные верования и особенно христианское вероучение к умозрительной форме. В этом отношении на гностицизм или, по крайней мере, на некоторые гностические учения, можно смотреть, как на опыт философии религии. Во-вторых, в гностицизме, как сочетании множества однородных, однохарактерных религиозно-философских учений, поражает стремление к свободе, независимости от всякого определенного вероучения. Все другие мыслители — христианские, иудейские, языческие — более или менее придерживались вероучения, на почве которого развилась их мысль. Даже перипатетики и стоики, в период гностицизма, вступили на такой же путь философствования. Но гностики столько же пользовались господствовавшими в то время вероисповеданиями, сколько и отрешались от них, имея в виду не столько оправдание каких-нибудь верований, сколько своих умозрений. Одни гностики имели феогонию, феологию, космологию, плевматологию независимо от вероучения. Значение и влияние их было бы еще важнее, если бы они придали своему учению более систематическое развитие и лучше выработали свои начала в сравнении с другими философскими школами. Между тем, гностицизм, хотя и приобрел значительное количество прозелитов, не получил такого обширного развития, как другие, по крайней мере, главные философские учения. Христианские писатели восставали против него всей силой мысли и слова, но языческие мыслители не обращали на него почти никакого внимания. Книга Плотина, озаглавленная Порфирием «*Против гностиков*» (9-я 2-й «*Эннеады*»), — единственное полемическое философское сочинение со стороны языческих мыслителей против гностицизма: сочинение подобного содержания Цельса, известное нам по опровержению Оригена, рассматривает гностицизм, как христианское учение, или, по крайней мере, как отрасль его.

Отголоски гностицизма еще долгое время отзывались в разных христианских сектах, как, например, у мандантов, выдававших себя за учеников святого Иоанна; у манихеев и богомилов на Востоке; кафаристов, альбигойцев и многих других на Западе. Некоторые находят следы гностицизма даже в *таинствах* или заблуждениях тамплиеров (см. I. Matter, *Histoire du gnosticisme* 3 vol.) Впрочем, гностицизм и его история не известны настолько, чтобы можно было составить отчетливое понятие об учении его последователей и о влиянии их на направление умов, развитие образования. До нас дошли только незначительные, часто бессвязные и темные отрывки. Для составления понятия о гностицизме читайте, кроме сочинений древних христианских писателей, — Иринейя, Климента Александрийского, Оригена, Евсевия, Ефрема, Епифания, Феодорита, Тертуллиана,

Киприана, Филастра, Августина, исследования Ленен де Тильмена, Макария, Шифле, Монфокона, Мосгейма и Бособра. В особенности примечательны новейшие исследования: Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin, 1818, 8; Lewald, *commentatio de doctrina gnostica*, Heidelberg, 1818, 8; Lücke, *Kritik der bisherigen Untersuchungen über die Gnostiker*, в *Schleiermacher's, de Wette's und. Lücke's theol. Zeitschr.*, Heft 2, Berlin, 1820, 8; J. Matter, *Histoire critique du gnosticisme et de son influence...* Paris et Strasb., 1828, 3 vol., 8; J. J. Schmidt, *Ueber die Verwandtschaft d. gnostisch-theosophisch. Lehren mit den Religions systemen des Orients*, Lpz., 1827, 8; Walsch, *Essay on ancient coins, medals und gems, as illustrating the progress of christianity the early agens a. 2.* Lond. 1828, 8., представленные в вышеупомянутом сочинении Маттера. Кроме того, Маттер обещал издать «*Памятники гностицизма*».

ГОББС Томас (Thomas Hobbes, Hobbasius), обыкновенно относится к разряду тех мыслителей новых времен, которые постепенно развивали материалистическое направление философии, выразившееся, наконец, в самых широких размерах материализма XVIII века. Его учение служит как бы связующим звеном между номинализмом Средневековья и философским материализмом новых времен. Гоббс был сыном пастора. Родился в 1588 году, в Мамсбери (Malmesbury), небольшом городке Вайтского графства (With), в Англии. Это был тот самый год, когда Филипп II послал свою непобедимую армию против Англии. Рассказывают, что ее приближение так испугало беременную мать Гоббса, что она преждевременно родила. Это неблагоприятное обстоятельство было причиной тому, что Гоббс в первые годы жизни был очень слаб, а своим долголетием (он жил 91 год) обязан только воздержанию и правильной жизни. Первоначальное обучение он получил дома, отец научил его древним языкам, которые 8-летний Гоббс знал уже в такой степени, что мог переводить «*Медео*» Еврипида на латинский язык, и притом, как говорят, стихами. В четырнадцать лет его отправили в Оксфордский университет, где он проучился пять лет. Но преобладание схоластики в этом учебном заведении справило на него такое же невыгодное впечатление, как Кембридж на Бэкона, Флеш на Декарта и Диньская (Digne) коллегия на Гассенди.

В девятнадцать лет он закончил обучение в университете и принял должность домашнего учителя в доме графа Девонширского, Вильгельма Грандвича, к которому он питал всю жизнь самое искреннее расположение. Его отношение к графу было тесно связано с его основными политическими и метафизическими идеями, что подтверждает и сам Гоббс, высказывая в посвятельном предисловии

своего «Трактата о человеческой природе». Первым плодом его ученых занятий был перевод на отечественный язык истории Фукидида (*History of Thucydides*, Lond., 1628), изданный им по возвращении из путешествия, которое он совершил с молодым лордом Грандвичем по Франции и Италии. В предисловии к этому изданию он высказывает пожелание дать совет умеренности и благоразумия своим современникам, явно уже выражавшим наклонность к революции. В 1629 году в качестве домашнего учителя он вторично посетил Францию, с большим успехом занимался математикой. Спустя четырнадцать лет после издания в переводе Фукидида, то есть в 1642 году, Гоббс напечатал свои *Elementa pfilosophica de cive* только для друзей, в самом малом количестве экземпляров. Это сочинение было переведено потом на английский язык под заглавием — *Philosophical rudimenta concerning government and society*. В 1650 году Гоббс издал свой «Трактам о человеческой природе» (*The human nature*), а в 1651 году, во время пребывания во Франции, сочинение «Левиафан» (*The Leviatha*), под которым Гоббс подразумевает общественный механизм, придающий образованному человеку важное преимущество над человеком естественным. «Левиафан» не понравился богословам, как вредящий, по их мнению, религии. Не пришелся он по вкусу и роялистам, которым казалось, что Гоббс потворствует узурпаторству Кромвеля. Подозрения со стороны двух партий заставили Гоббса покинуть в 1653 году Париж, где он жил еще с 1640 года. Он прибыл в Англию, но не приставал ни к одной партии и жил только в содружестве с учеными, в особенности — с Гарвеем.

Во время этого периода отдыха он последовательно издал сперва «Логик» (1655), потом *De corpore* и, наконец, *De homine* (1658). По возвращении Карла II (1628), он пожелал войти в милость у бывшего своего воспитанника, но весь успех его поисков ограничился только вниманием графа к его частным беседам. Гоббс снова предался уединенным занятиям и напечатал полное издание своих сочинений: «Логик», «Онтологию» (*Philosophia prima*), «Физику», «Политику» и «Математику» (Amstelod., 1668, 2 vol. 4). Излишняя ревность некоторых последователей Гоббса в защите его юридических положений и столкновение с представителями противоположного направления стали причиной, по которой Гоббс решил провести остальную часть своей жизни в уединении, вне городского шума (1674). Пять лет он прожил в деревне, написал свою биографию латинскими стихами. Умер в 1679 году.

Гоббс был известен как моралист и публицист, таково было, по крайней мере, преимущественное влияние его сочинений. С этой стороны обыкновенно рассматривают ученую деятельность его как

мыслителя. Но для лучшего объяснения начал его практической философии необходимо обратить особое внимание на общее понятие Гоббса о предмете философии и философского ведения.

Философия, по учению Гоббса, есть познание действий посредством причин, а причин — посредством действий. Оно отличается от ощущения, как чувственного сознания о факте, от памяти, как возобновленного ощущения, от наблюдения, как расширенной памяти (*multarum rerum memoria*) и, наконец, от благоразумия (*prudencia*), которое выше опыта, но ниже науки. Философия — это наука в собственном смысле или мудрость, которая находится в таком же отношении к науке, как благоразумие или смысленность к опыту. Так понимает Гоббс отвлеченную идею философии. Но что именно придает философии такое значение? Каков предмет, какова отличительная черта философии со стороны содержания? Предмет философии — это тело и только тело, естественное либо искусственное (*Log.*, р. 5), а потому, из ее круга исключается все, что не имеет в себе телесности, вещественности, что не подлежит сложению, разложению и рождению (*Log.*, р. 5). Понятно, что на основании такой идеи философии в ней не может иметь место учение о Боге и духе.

Так как познание предполагает познающий орган, которым служит способность познания или разум, то первая часть философии посвящается у него логическим исследованиям, предшествующим исследованию и определению самого предмета познания.

Что же, по Гоббсу, необходимо понимать под способностью мышления и познания? Не что иное, как счисление, то есть, сложение и вычитание (*Lond.*, р. 2; *de Nom.*, р. 20). Приемами сложения и вычитания исчерпываются все приемы познания. Так, например, когда заметно какое-нибудь тело издали, мы говорим, что это тело. Когда оно приблизилось и обнаружило способность свободного движения, мы прибавляем к слову «*тело*» сказуемое *животного*. Когда же оно, приблизившись к нам, обнаруживает признаки разума, мы говорим, что это животное *разумное*. *Тело, животное, разумное* — вот понятия для сочетания. Соединяя их, мы получаем идею человека. Отнимая одно за другим, начиная с высшего, мы получим понятия сперва животного, а потом тела. Такое же сочетание и вычитание или отделение происходит и во всех познаниях другого рода, потому что всякое познание касается либо физического, либо нравственного тела. Не только понятия, но и суждения можно выводить в умозаключения и умозаключения — в целую систему доказательств. Так как в предложении заключается определение или начало, а в умозаключении — вывод, в сочетании умозаключений — целая система выводов, то науку можно назвать знанием всевозможных выводов.

Но для правильности подобных сочетаний необходимо точное определение слов и понятий, выражаемых словами, а для этого следует разложить как факты, так и причины на их составные части. Есть факты и причины менее общие, а потому более сложные, и есть более общие, а потому менее сложные. Определять — значит разлагать единичное, то есть сложное, на всеобщее, и выражать целое в предложении, которого атрибут, по выражению Гоббса, будет *разлагающим* для субъекта — *subiecti resolutivum*. На этом основании, когда известны общие элементы данного предмета или субъекта, можно делать выводы о предмете, применять к нему вычисление, сделав его достоянием науки.

По взгляду на значение общих понятий, Гоббс принадлежит к числу средневековых номиналистов. Хотя он и не говорит подобно Росцелину, что общие понятия — только звуки голоса, однако он очень близок к нему, когда утверждает, что *родовые и видовые понятия выражают собою не предметы, а только названия, истина заключается в словах, а не в предмете*.

От логики Гоббс переходит к философии в собственном смысле, или к онтологии, а потом — к естественной философии или, по современной терминологии, к философии природы, которая изучает физическое тело и противопоставляется политической или нравственной философии, рассматривающей нравственно-общественное тело.

В первой философии (*η πρώτη φιλοσοφία*) или онтологии, Гоббс рассматривает понятия пространства и времени, тела и видоизменения, причины и действия, возможности и осуществления и так далее. Его учение об этой части философии не имеет ничего особенного и во многом сходно с учением эмпириков и сенсуалистов. Для составления понятия о направлении Гоббса, достаточно рассмотреть его учение о пространстве и времени. Пространство он называет образом существующей вещи, поскольку она существует (*Phantasma rei existentis, quatenus existentis. Phia. prima, pag. 50*). Если бы вся Вселенная, как говорит Гоббс, разрушилась, то что бы осталось для нашего размышления? Идеи или образы, которые хотя и существуют внутри нас — в мысли, однако имеют в себе нечто внешнее, свойственное вещам. Поэтому рассуждать об идеях — означает то же, что рассуждать о вещах, а субъективное знание превращать в объективное. Это не гипотеза, но сама действительность, потому что когда мы рассуждаем о телах, то наша умственная работа касается не тела и совершается не над телами, а над их образами и представлениями, — мысль отчасти сходная с понятием Мальбранша о представлениях или, по терминологии того времени, об идеях. Подобным образом Гоббс определяет и время, как образ тела, которое

переходит с одного места на другое, последовательностью мгновений движения оставляя впечатление в нашем разуме. Понятие Гоббса о пространстве и времени сходно с понятием Локка. Оба смешивают пространство с протяжением, а время — с последовательностью мгновений, то есть, путают содержащее с содержимым, бесконечное — с конечным. Определять, таким образом, то и другое, значит отрицать содержащее или бесконечное и, выпуская из виду сам предмет, останавливаться только на поводе к представлению или постижению предмета.

Рассмотрим практическую или, как выражается Гоббс, *гражданскую* (*civilis*) философию, изложенную им в трактатах: «О человеке», «О левиафане», «О гражданине» и «О человеческой природе».

Практическая или гражданская философия рассматривает сначала человека в нем самом, его природу, а потом его назначение. Для нас преимущественное значение имеет первая часть, а именно — те ее места, в которых она показывает внутреннюю или духовную природу человека.

Человеческая природа, говорит Гоббс, это не что иное, как сумма его естественных способностей, как, например, питания, движения, рождения, чувствительности, мышления и так далее. Одни из них принадлежат телу, Гоббс их мало касается, другие — душе. О них-то Гоббс и высказывает свое мнение, заслуживающее внимания если не по особым достоинствам, то, по крайней мере, по странности, не только не уменьшающей, но и увеличивающей трудности в решении одного из самых важных психологических вопросов. Необходимо, впрочем, заметить, что когда Гоббс разделяет способности души на телесные и душевные, то это не значит, что он делит их по существу. Он видит в них только различные проявления одного существа, притом телесного, подобно всем другим вещественным предметам.

Способности души Гоббс разделяет на два разряда: одни служат основанием восприятия, представления, понятия, другие обнаруживаются раздражением, чувством удовольствия или неудовольствия и соответствующим ему рядом деяний (*De natur. hum.*, р. 218). В этом распределении Гоббс забывает волю, потому что считает ее только дальнейшим развитием способности чувственного раздражения (*affectio*). В сущности, вся полнота душевных сил сводится у Гоббса к двум главным их видам — к пониманию и чувствительности. Теория этих главных сил и составляет у него всю философию человека, рассматриваемого в нем самом.

О разуме или мыслящей способности Гоббс говорит так: главное и общее свойство мышления составляет восприятие (*conceptio*) или понятие о внешнем предмете и его видоизменениях, а всякое

восприятие в начале своем есть не что иное, как ощущение или чувственное впечатление. Всякое ощущение происходит от движения и остается ощущением, пока есть движение. Когда же движение прекращается, то ощущение превращается в воображение или представление, на которое можно смотреть, как на ослабленное или изглаженное ощущение (De Homine, p. 5; Physic, p. 196). Память можно признать только особым видом воображения, с той разницей, что воображение представляет что-нибудь без внимания к прошедшему, а память связана с сознанием различия между прошедшим и настоящим. Воображение — это только ослабленное ощущение, а память — сознание этого ослабления. На этом основании Гоббс говорит, что память можно признать как бы шестым чувством. Обогащенная многими данными, память становится опытностью, а опытность, возведенная к сознательности, к системе — это начало науки. Когда оно возвышается до философского знания, то превращается в знание в собственном смысле или в мудрость.

Непосредственным следствием подобного учения должен быть скептицизм, отрицание бытия внешних предметов, потому что нет оснований предполагать, что испытываемые нами ощущения и возникающие из них понятия действительно соответствуют предметам. Сам Гоббс делает такой же вывод из своего учения в возражениях на размышления Декарта и в трактате «*О человеке*». В последнем он прямо говорит, что все видоизменения и качества вещей, открываемые нашими чувствами, нужно признать не чем-нибудь действительным, а явлением или призраком. В мире действительно существует только движение, которым производятся эти явления. Но сама действительность движения, допускаемая Гоббсом, не имеет никакого основания в его системе. Его также можно признать только видоизменением чувственного образа.

Такова теория познавательных или умственных способностей у Гоббса. В таком же духе он изображает практические способности или чувствительность и раздражительность (*sensibilitas, affectio*), как их основание. Он касается этого вопроса в трех отделах своей философии: «*О человеческой природе*», «*О человеке*» и в «*Физике*», но самое определенное его учение заключается в двух последних.

В теории практических или деятельных способностей Гоббс, прежде всего, касается самого начала раздражительности и желаний. Это начало деятельных способностей в человеке Гоббс признает только особым видом той чувствительности, на которой утверждается и сила представления, а также познавательная способность или способность понимания. В деятельных способностях, по Гоббсу, происходит только иное обнаружение, иное направление чувствительности. При

познавательных отправлениях она не ограничивается только направлением вовнутрь и от мозга — к органам чувств, но постоянно движется от мозга к сердцу, как седалищу жизненного движения. Тут, видоизменяясь, и то благоприятствуя, то сопротивляясь ему, производит действие и имеет два следствия — удовольствие или неудовольствие. Эти следствия или явления по причине направления в самом стремлении их к бытию, к действительности, кажутся внутренними, нам присущими, тогда как образы, которые порождают чувствительность в познавательном отправлении, кажутся внешними. Но пребывание этих явлений не остается без всякого отношения к внешним предметам, потому что именно от них происходит первый толчок и активизация нашей практической деятельности при посредстве *чувствующего* (Phys., p. 20) органа. Потом эти же внешние предметы практическая деятельность ставит целью в двух противоположных стремлениях, внешние предметы служат естественной целью наших склонностей и отвращений. Так определяет Гоббс начало или происхождение нашей практической деятельности: внутреннее благоприятное или неблагоприятное для жизни движение производит удовольствие или неудовольствие. Но на этом она не останавливается: из удовольствия происходит пожелание или влечение, а из неудовольствия — отвращение к предмету. К этому психологическому объяснению желательного в нас движения Гоббс присоединяет еще физиологическое. За желанием и отвращением, говорит он, следует возбуждение (*impulsio*) и сжатие или сокращение (*retractio*) нервов. То и другое сопровождается напряжением (*turgescencia*) и ослаблением мышц, что неразрывно с сокращением и расширением в самих членах животного тела. Из предыдущего само собою следует, что нет безусловного, нет и нравственного добра и зла, то и другое происходит от физических причин, от физического настроения лица. Самое высшее благо состоит в сохранении бытия, а величайшее зло — в разрушении, смерти.

В заключение учения о желании и отвращении (Phys. p. 202) Гоббс высказывает свой взгляд на волю и свободу: «Когда в отношении одной и той же вещи мы испытываем попеременно желание и отвращение, то попеременный переход из одного состояния в другое мы называем рассуждением, разборчивостью (*deliberatio*). Когда за ним наступает преобладание чего-либо одного — либо желания, либо отвращения, то оно принимает характер воли. Возможность же осуществления, не встречающая никаких препятствий, есть свобода. Свободу нельзя назвать зависимостью, она предполагает только отсутствие препятствий для воли». Еще определеннее Гоббс высказывает свое мнение о свободе воли в сочинении *De Homine* (p. 63) и в «*Левиафане*». Свобода, говорит он,

есть отсутствие препятствия, а потому равно применяется к существам разумным и неразумным. Свободу можно приписать столько же человеку, как и реке, если она не встречает препятствий своему течению. Оттого-то свобода так легко соединяется с необходимостью: вода в реке течет свободно и одновременно вынужденно. Точно так же человеческие деяния столько же свободны, сколько необходимы, потому что им предшествует необходимая причинная связь. От такого понятия о свободе человеческой воли Гоббс переходит, наконец, к положению, что отрицать фатализм — значит, отрицать всемогущество и всеведение Божие.

Так рассматривает Гоббс человека в нем самом. Каковы же, по его учению, отношения человека к Богу и общежитию?

Сначала он совершенно последовательно и в соответствии с началами своей философии утверждает, что человек не может иметь ни теоретических, ни практических отношений к божеству. Но наряду с таким ультра-отрицательным направлением, устраняя возможность сознания о божестве, он утверждает, что в нас есть способность возвышаться к идее Бога с помощью вдохновения или веры, хотя сама вера уже предполагает в нашем духе какое-то сродство с идеей Бога, расположение к ней, а это прямо противоречит предыдущему положению, что человек, рассматриваемый в естественном его виде, не заключает в себе никакого отношения к Богу. Допустив возможность сознания о Боге во вдохновении веры, Гоббс утверждает необходимость разных догматов и правил, устанавливающих его совесть и жизнь.

Практические положения Гоббса совпадают с основными положениями его философии и с понятиями о человеческой природе вообще.

Все люди, утверждает Гоббс, от природы одинаковы и равны, а потому все имеют равное право на все. Чем же доказывается это равенство всех людей? Тем, что один человек может убить другого (*De cive*, С. 1, §3). От естественного равенства всех людей и равноправности на все происходит другое следствие, а именно, что естественное, то есть, внеобщественное состояние людей — это *война всех друг против друга* или стремление всех к взаимному истреблению (*bellum omnium in omnes*). В таком состоянии все позволительно, и нет ничего ни правого, ни неправого. Но такое настроение человека само себе противоречит, потому что цель его — самосохранение, а между тем оно достигает разрушения, того, из чего нужно выйти (*e tali stalu exeundum, de cive*, с. 1, §12-14, р. 6-8). Человек выходит из него, отказываясь от своей единичной воли и подчиняя ее законам разума, ведущим к миру. Закон же разума требует подчинения единичной воли всеобщей. В чем же состоит эта всеобщая воля? Не в объединении желания всех, но в воле

правителя, все ему должны повиноваться, но он безответственен перед другими. Таким образом, происходит гражданское общество, как исполинский Левиафан или смертный Бог.

Материалистическое направление философии Гоббса имеет как теоретическое, так и практическое значение в историческом развитии философии и образования. Несмотря на все свои недостатки, нередко самые грубые, оно противодействовало прежней склонности схоластиков к логическому формализму, развивая вместо него внимание к естественным причинам явлений. С другой стороны, философия Гоббса, подобно другим философским системам одинакового направления, особенно окрепшими в XVIII веке, привлекает внимание к положительности, насущным потребностям как частной, так и социальной жизни, вопреки прежнему средневековому отрешенному направлению воли, ставшему причиной крайних недостатков общежития. Но направление, полезное до известной степени, Гоббс развивает до другой противоположной крайности. Недостатки его философии чрезвычайно важны (см. Материализм, Сенсуализм). Укажем на некоторые из них. Во-первых, Гоббс намеревался возвести систему знания, которая от действий восходит к причинам, а от причин — к действиям, а между тем решительно подрывает знание науки, утверждая, что истина нашей науки состоит только в словах, а слова имеют лишь условное значение. После чего науки нет, есть только произвольные понятия, искусно выраженные и развитые. В языке заключена мера действительности, а в нашей воле — мера языка. Далее он ограничивает философию слишком тесными пределами, утверждая, что предметом ее исследований служит только тело, и что все, что может быть предметом исследований, — есть тело, что все объясняется сложением и разложением. Данная мысль совершенно ложная, потому что одним сложением и разложением нельзя объяснить даже всех видов жизни, занимающих низшую ступень в сравнении с душевной жизнью в человеке. Гоббс думает, что наука в высшем смысле слова ограничивается приемами вычисления, что метод ее состоит именно в вычислении, но его недостаточно даже в экспериментальных науках, потому что оно дает только форму, но сущности не касается. Для ее определения нужны другие мыслительные приемы. На один из таких приемов — наведение — указывал еще Бэкон, его друг и собрат по науке. Гоббс признает ощущение за единственное начало познания и нравственной деятельности, но это несправедливо. Нет никакой возможности объяснить весь состав знания и нравственной деятельности одним ощущением — ограниченная только ощущением нравственная деятельность превратилась бы в дело произвола страстей. Отсюда объясняются странные положения Гоббса о гражданском обществе.

Философ думает, что человек от природы склонен только к нанесению вреда другому, и что он выходит из этого состояния для обеспечения своего же собственного существования. Но если человек от природы расположен только к исключительной, истребительной и враждебной для других деятельности, то, что же именно, какая природа заставляет его выйти из этого состояния? Очевидно, что Гоббс не замечает двусмысленности слова «природа» и смешивает исторический путь происхождения гражданских обществ с внутренним основанием их в идее правды. Учение Гоббса о государстве потворствует рабству и деспотизму.

Кроме вышеперечисленных сочинений Гоббс оставил следующие: *Questiones de libertate, necessitate et casu, contra Bramhallum, episcopum derriensem*, Lond., 1656: 4; Автобиография Гоббса в латинских стихах и прозе: *Vita Thomae Hobbes, ibd.*, 1679, 4; *Thomae Hobbes, Malbesburiensis philosophi vita*, Carolopoli, 1681. Большая часть сочинений Гоббса, исключая трактат *De Cive*, была издана под заглавием *Moral and political Workrs*, Lond, 1750, f; *Elementa philos. de cive* изд. в русском переводе С. Веницева, Спб. 1776. См. о Гоббсе: *Jouffroy, Cours de droit naturel*, 12-e leçon и след., *Damiron. Fssai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle* Paris, 1846, а также курсы истории философии.

ГОЛУБИНСКИЙ, Феодор Александрович, протоиерей, ординарный профессор философии в Московской духовной академии, родился 22 декабря 1797 года, в Костроме. Отец его был в то время псаломщиком в Костромском Троицком соборе. В 1806 году Голубинский поступил в Костромскую духовную семинарию и по окончании в 1813 году курса наук подал документы в Московскую духовную академию. В 1818 году он окончил академический курс, и тут же был оставлен бакалавром философских наук. В 1822 году его назначают экстраординарным, а в 1824 году — ординарным профессором. Умер в 1852 году.

Нам неизвестно, напечатал ли Ф. А. Голубинский какое-нибудь сочинение по философии, мы упоминаем о нем потому, что в свое время, по общему признанию его учеников, он славился обширной ученостью, глубокомыслием и могущественным влиянием на своих слушателей. Это влияние его тем замечательнее, что происходило оно не от красоты и плодovitости слова, но от силы самой мысли, крепкой и логическим строением, и высоким личным характером и убеждением. Ф. А. Голубинский принадлежит к числу тех ученых личностей, которые хотя и неизвестны своими сочинениями, оставляют, между тем, прочную память о себе непосредственным влиянием своих бесед. Желательно было бы, чтобы его ученики издали хотя бы обширные

отрывки из его лучших лекций, без сомнения схваченных стенографами во время чтения (см. биографический очерк протоиерея Ф. А. Голубинского, Москва, 1855).

ГОЛЬБАХ Павел (baron Paul-Neori-Thiry de Holbach) принадлежит к числу так называемых энциклопедистов XVIII века. Сочинения его не имеют систематического характера, но он упоминается в истории философии, как представитель самого крайнего развития материализма XVIII века, получившего первый толчок еще в начале XVII века. Им завершается материализм XVIII века, в недавние времена возникший снова, но уже в другом виде. Частью из-под пера самого Гольбаха, а частью под его эгидой, выходило множество сочинений, направленных к одной цели — уничтожению религии и всего святого. Систематическим, сосредоточенным выражением направления, принятого Гольбахом и его друзьями, признается сочинение «*Система природы*» (Systeme de la nature см. «*Система природы*»), в написании которого, по всей вероятности, участвовали и другие лица, разделявшие его образ мыслей. Гольбах родился в 1723 году, в Гейдельсгейме, в Пфальце. Неизвестно, где и как провел он молодость и какое получил воспитание. Знаем только, что он приехал в Париж еще молодым, и прожил там большую часть своей жизни. Владая значительным богатством, которое досталось ему по наследству, а также тонким и острым умом, обширным образованием, он легко мог сделать свой дом центром для однодумцев и искавших приятного времяпрепровождения. Он дружил с Дидро, Д'Аламбером, Гримом, Руссо, Мармонтелем, аббатом Реналем и вообще со всеми образованными последователями модного в то время материализма. В этом обществе велись серьезные совещания о том, что нужно издать для распространения отрицательного направления и какие привлечь к тому средства. Не смотря на всю нелепость многих положений Гольбаха, их распространению способствовали не только увлекательность изложения и богатые средства, но и вопиющие недостатки общества и иерархии того времени. Известность Гольбаха была так значительна, что даже почетнейшие иностранцы, приезжая в Париж, представлялись ему. Два раза в неделю он давал у себя обеды, что дало повод аббату Галиани написать к нему из Неаполя (7 апреля 1770 года): «Что ваша философия, у которой вы первым метродотелем, кушаете ли и теперь с таким же аппетитом?» Впрочем, к чести Гольбаха следует сказать, что он употреблял свои богатства и на распространение общепользных сведений, способствовал полезному труду и отличался в общежитии особой непритязательностью и простотой. Так говорят о нем все знавшие его современники. Хронологический перечень его

сочинений может служить доказательством последовательного развития в нем того направления, благодаря которому он стал известным. Кроме письма об опере и перевода на французский язык «*Удовольствий воображения*» Акенсида, с 1752 по 1766 год он издавал переводы (с немецкого языка на французский) ученых сочинений, касающихся минералогии, химии, металлургии, естественной истории и вообще разных отраслей естествознания. Кроме того, в известную «*Энциклопедию*» XVIII века он написал много статей по химии, фармации, физиологии и медицине.

В следующих своих ученых трудах, Гольбах начал издавать сочинения другого рода. XVIII век еще не был свободен от вопиющих злоупотреблений христианскими началами жизни. Смешивая одно с другим, Гольбах неосновательно восстает против самых существенных истин и сверхчувственных требований христианства. Первое сочинение его в таком духе появилось в 1767 году, под заглавием *le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chretionne*. Оно было издано под именем Булянге. В этом сочинении, которого не оправдывают даже многие неверующие мыслители, Гольбах доказывает, что религия совершенно не нужна, что христианское нравоучение несет только вред, что, наконец, во всех самых грубых верованиях признается достоинство правды и добродетели. За этим сочинением, на протяжении более чем десяти лет, Гольбах издал много других сочинений подобного рода. Укажем замечательнейшие из них: *Esprit du clorgé, ou le Christianisme primitif veugé des entropries et des excès de nos prêtres modernes; de l'Improsture, sacerdotale ou Recuil de pièces sur le clergé*, 1767; *La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition: Theologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, 1768; *Le Bon sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, 1772, заключающее в себе не что иное, как популярное изложение атеизма; *Systeme social, ou principes naturels de la morale et de la politique*, 1773. Некоторые сочинения Гольбаха были осуждены парламентом на сожжение. Почти все свои атеистические сочинения Гольбах печатал в Амстердаме, в типографии Мих. Рея (Rey), которому тайно доставлял их в рукописи некто Нежон (Naigeon), агент Гольбаха.

Умер философ в Париже, 21 января 1789 года, на шестьдесят седьмом году жизни. «*Система природы*» издана была в русском переводе. С целью ее опровержения было напечатано много сочинений. Приводим замечательнейшие: *Examen du materialisme ou refutation du s. d. l. n.*, par Mr. Bergier, Paris, 1771, 2 t., 8; *Observations sur le livre intitulé: S. d. l. n.*, par Mr. de Castillon, Brl. 1771, 8; *Reflexions philosophiques sur le S. d. l. n.*, par Mr. Geo. Jonathan Holland, Par. 1772, 2 t. 8, Neusch. 1773; *Reponse au Systeme d. l. n.* par Voltaire. Genève, 1772, 8. Смотрите

еще во французской энциклопедии ст. *Бог*; F. X. V. Mangald, unumstösliche Widerlegung d. Materialismus... Augsb. 1803, 8.

ГОЛЬКОТ (Holcot)) Роберт, английский схоластик XIV столетия, пользовавшийся в свое время известностью. Был монахом августинского ордена. Защищал номинализм. Умер в 1349 году.

ГОЛЬМАН (Hollmann), Самуил Христиан, профессор философии в Виттенберге, а потом и в Геттингене, родился в 1696 году, умер в 1787-м. Сначала был противником, а потом защитником философии Вольфа, позже принял эклектическое направление. Его сочинения не отличаются оригинальностью, но ясность изложения доставила ему значительный успех в германских университетах. Сочинения Гольмана: *Commentatio philosophica de harmonia inter animaun et corpus praestabilita*, Wittenb., 1724, 4 (опровержение теории Лейбница); *Commentatio philosophica de miraculis et genuinis corundem criteriis*, Frncf. u. Lpz., 1727, 4; *Instituliones philoss.*, Wittenb., 1727, 2 vol. 8; *Dissertatio de vera phise. notione*, Wittenb., 1728, 4; *Paulo uberior in omnem philosophisai intvductio*, Wittenb., 1634, 8; Т. 1 Геттинг. 1737-40. Т. 2 и 3; *Institutiones pneumatologiae et theologiae naturalis* Геттинг., 1740, 8; *Philosophia prima, quae vulgo Metaphysica dicitur*, Hotting., 1747, 8; *Ueberzeugender Vortrag von Gott und der Schrift*, Frnkf. a. T. 1783, 8.

ГОЛУХОВСКИЙ Иосиф, доктор философии. Был профессором философии в Виленском университете и ярким последователем системы Шеллинга. Нам известно только одно его сочинение — *Die phi — e in ihrem Verhältnisse zu dem Leben ganzer Völker und einzeln. Menschen*, Erlangen, 1822, 8; на русский язык оно переведено Велланским. С. П. б., 1834, 8.

ГОМ (Home), (с 1752 года — лорд Кемс) Генрих, родился в 1696 году в Кемсе, в Вервикском графстве, в Шотландии, занимал разные судебные должности. Увлекался, кроме правоведения, сельским хозяйством, литературой, философией. Умер 27 декабря 1782 года в Эдинбурге. В сочинении *Essays on the principle of morality and natural religion*, Edinb., 1754, 8 он преувеличивает значение нравственного чувства, подрывая верность нравственной свободы. В другом сочинении *Elements of criticism*, Lond., 1762, 3 В. 8, А. 3. Edioh., 1765 Гом анализирует основные начала суждений вкуса, не выступая, впрочем, за пределы тех узких эмпирических понятий об изящном, которые господствовали в его время, смешивая изящное с полезным. Так, например, по его понятию, дерево, не имеющее геометрически

правильной формы, изящно не по свободной игре своих очертаний, не потому, что приносит плоды. Достоинно примечания только то, что Гом для распознавания и оценки произведений воображения, вводит психологическое наблюдение и отвергает в драматической поэзии правило о трех единствах, допуская только единство действия. Кроме вышеупомянутых сочинений, Гом издал еще: *Historical law*, Edinb., 1759, 8; в немецком переводе напечатано в Лейпциге, 1778, 8. *The principles of equity*, 1760, Lond. f.. *Sketches on the history of man*, Lond, 1774, 2 B. 4; в немецком переводе Lpz., 1778-83, 2 B. 8, и кроме того, «*Руководство к правильному мышлению*» 1761, Lond., 12 и «*Идеи о воспитании...*» Lond, 1781, 8. Лорд Вудгоуз (Woodhouse) издал в 1807 году в 2 томах in 4° «*Записки о жизни и сочинениях Гома*».

ГОМЕРИЧЕСКИЙ, гомеровская философия. У Гомера нет философии, понимаемой в смысле науки. Гомеровской философией иногда называют только те положения, сентенции, в которых он выразил древнейший взгляд греков на мир и человека, или вообще тот нравственный дух, который выражается в отношениях действующих лиц в его эпосе. Кроме того, древние писатели отыскивали еще особый аллегорический смысл в мифических образах Гомера, что, конечно, противоречит цельности и естественности поэтических его образов.

Долгое время древние греки смотрели на все содержание поэм Гомера, как на верное предание о древних временах, как на несомненную действительность былых времен. За исключением немногих олицетворений, например, молитв и раздора, все герои поэмы, все ее мифологические боги также представлялись древним грекам действительными существами. Но когда греческие мыслители начали мало-помалу анализировать народные верования, то, прежде всего, такому анализу подверглись те поэтические произведения, на которых утверждалась народная мифология. Когда Пифагор, по свидетельству Иеронима (Diog. Laërt., lib. VIII, с. 21), сошел в ад, то увидел там душу Гесиода, прикованную к медному столбу, а душу Гомера — повешенную на дереве и окруженную змеями, в наказание за то, что оба они ложно описывали богов, присваивая им человеческие страсти. Ксенофон Колофонский написал стихи против обоих поэтов, часто сам читал их слушателям (Diogen. Laërt., lib. IX, с. 18). Гераклит же прямо утверждал, что произведения Гомера и Гесиода нужно изучать, исходя из общественных празднеств, на которых рапсолисты декламировали их поэмы. Также отзывался и Платон. Следствием такого невыгодного понятия о Гомере было то, что другие греческие писатели желали в своем взгляде примирить требования поэзии и нравственности, поэтому стали искать в творениях Гомера, кроме

непосредственного смысла, другой подразумеваемый (*υπονοια*) или, выражаясь языком позднейших греческих апологистов, находили в мифологических и поэтических образах Гомера *аллегорический* смысл. Именно так смотрят на вымыслы Гомера в «Илиаде» и «Одиссее» Феаген Регийский, первый пустивший в ход такой взгляд на Гомера, Анаксагор, Стазимброт Фазосский и Митродор Ламисакский. По их мнению, поэтические образы у Гомера имеют значение символов, под которыми скрываются таинства природы и нравственные истины. Так, например, под сражением богов в двадцатой песне «Илиады» следует понимать борьбу одних стихий с другими и добродетелей — с пороками. Аполлон, противопоставляемый Нептуну, выражает, по мнению Феагена, противоположность между огнем и водой. Минерва и Марс выражают мудрость и неукротимую физическую силу. Различие между Юноной и Дианой означает противоположность между земной атмосферой и Луной, а Меркурий и Латона символизируют разум и забвение. Митродор вообще утверждал, по свидетельству Тациана, что Юнона, Минерва и Юпитер означают совсем не то, что представляют себе их поклонники, что под ними следует понимать физические силы. Такое же значение он приписывает Ахиллу, Гектору и всем личностям со стороны Елены и Париса, а в Агамемноне он видит только символический образ воздуха. Вступив раз на путь таких произвольных толкований, стали находить особый внутренний смысл в самых простых подробностях пластических картин Гомера. Так, например, ткань Пенелопы у этих толкователей означает диалектическое искусство. Стоики в особенности любили подобные объяснения поэтических произведений Гомера, но были в древности и другие ученые, например, александрийцы, не разделявшие таких неестественных толкований. Так, Эратосфен, руководствуясь началами «Пиитики» Аристотеля, утверждал, что Гомер, подобно всякому поэту, только забавляет, не имея никакой поучительной цели. Аристарх также восставал против всяких аллегорических толкований. К их школе примыкает другая, утверждавшая, судя по свидетельству одного схолиаста, что творец «Илиады», не имея никаких особенных целей, просто приписывал своим богам недостатки и страсти современных ему героев. Это несколько не уменьшало невероятности гомеровских изображений, по крайней мере, в таком взгляде видно уже безыскусственное желание наполнить эпоху событий, описанных Гомером, естественными лицами, а также смягчить прежние грубые нравы, недостойные подражания. Оставалось сделать еще один шаг для примирения мифологии Гомера с требованиями разума. Следовало различать в поэме Гомера, наряду с грубыми чертами героических времен, семена чистой нравственности и тех благородных начал деятельности, которыми позднее прославился

греческий народ. Такие нравственные черты видны, например, в прощании Андромахи и Гектора, в прибытии Улисса к финикийцам. С такой стороны смотрели на творения Гомера Дион Хрисостом, Максим Тирский и в особенности Аристарх и святой Василий. Не смотря на это, софистический ум позднейших греков не мог расстаться с аллегорическими толкованиями произведений Гомера и элементами философии, сокрытыми в его художественных образах. Нам неизвестно, каким образом применяли эту методу Фаворин, Эномай, Лонгин и Прокл, но осталось значительное количество фрагментов Порфирия *περί της Ομήρου φιλοσοφίας* и, между прочим, объяснение басни о Стиксе и пещеры найф в «*Одиссее*», где аллегорический способ толкования доходит до крайности. Это были уже последние времена язычества, когда оно собирало последние силы для оживления мифических образов, утративших свое первоначальное значение. В таком же духе написаны два сочинения, Гераклидом или Гераклитом — «*Гомеровские аллегории*» и неизвестным автором — «*Краткое объяснение погрешностей Улисса*». Последнее сочинение одни приписывают Порфирию, а другие — Никифору Григорасу. Можно предположить, что оно составлено христианским писателем, судя по некоторым словам в 8-й главе (изд. 1745 Колумба), потому что христианские писатели также любили аллегорические объяснения древних поэтов. Так, например, Евстафий объяснял «*Илиаду*» и «*Одиссею*», а Бернард Шартрский — «*Энеиду*» (см. статью *Homerus* в *Biblioth. Graec. Фабриция*).

Под гомеровской психологией понимается исследование того смысла, в каком Гомер употреблял различные слова для обозначения душевных состояний. Такими исследованиями занимались некоторые ученые новых времен — Halébart, 1796, а за ним Hamel, Paris, 1832.

ГОРГИЙ (Leontinus), один из главных греческих софистов. Родом из Леонтия в Сицилии. Время его рождения предположительно около 485 года. Учителями его, как думают, были Эмпедокл и Продик. После детального изучения творчества Парменида, он усвоил все тонкости софизмов Мелисса и Зенона и пришел к отрицательному направлению философии. Нет ничего непреложного, нет ничего такого, чего нельзя было бы оспаривать, — таково было его общее положение. Из разговора Платона «*Гиппий*» следует, что Горгий проживал в Фесалии, обходил всю Грецию, увлекал своими чтениями и собирал много денег.

Слова *γούραξιεν, γούρεια οχηματα*, выражающие особый характер его учения, могут служить доказательством, что он имел нечто вроде школы. Гибкость его ума доказывается тем, что когда соотечественники послали его в Афины для переговоров, то он так обворожил афинских

граждан, что вполне достиг цели своего путешествия. Впрочем, фрагменты учения Горгия, сохраненные Аристотелем и Секстом Эмпириком, не оправдывают того влияния, которое философ оказывал на афинян и других греков. Мыслители ионийской философской школы занимались исследованием или определением материальных причин вещей и своим творениям обычно давали заглавие — «*О природе*», а мыслители италийской школы занимались больше отвлеченными понятиями бытия, оттого и главной задачей их сочинений было *бытие*. Горгий совмещает оба эти направления, только с той разницей, что рассматривает свой предмет с отрицательной точки зрения, выражая отрицательный характер своей философии самим заглавием сочинения (Arist. de Xenoph., Zen. et Gorg. c. 5 и 6. Sextus Emp., adv. math., VII, 65-86). Судя по дошедшим до нас отрывкам, Горгий выступает против догматизма прежних философских учений и отрицательное направление свое выражает в следующих трех положениях: 1. Ничто не существует. 2. Если же что и существует, то оно недоступно нашему познанию. 3. Если, наконец, что-нибудь существует, и существующее мы можем познать, то нет возможности передать познанное другим. Чем же Горгий доказывает свои положения?

1. *Ничто не существует*. Если бы что-нибудь существовало, то это было бы или *бытие*, или *небытие*, или то и другое вместе. Но все три предположения ложны. Небытие не существует, если бы оно было, то это означало бы, что оно есть и что его нет. Бытия также нет, потому что если оно есть, то оно или имеет начало существования или нет. Если оно не имеет начала, то оно вечно и, стало быть, бесконечно, а между тем бесконечное не может существовать ни в нем самом, потому что ничто не может быть содержащим и содержащим одновременно, ни в чем-либо другом, потому что оно бесконечно. А потому бесконечного нет. Если бытие имеет начало, то оно произошло или от чего-либо другого или из ничего. Если оно произошло от чего-либо другого, то значит, что оно и прежде существовало, если же оно произошло из ничего, то нужно допустить, что ничтожество произвело то, чего само не имело. А потому бытия нет.

Бытие и небытие также не могут существовать вместе, потому что одним исключается другое.

2. *Если что-нибудь и существует, то оно не может быть предметом познания*. Для познания предмета необходимо, чтобы познающий субъект соединился с предметом. Но может ли познающий субъект стать, например, белым, для представления и познания белизны?

3. Если даже что-нибудь существует, и существующее мы можем познать, то нет возможности передать познанное другим. Каждое чувство применимо только к сродному ему кругу предметов. Зрение воспринимает цвета, слух — звуки, но зрению недоступны звуки, а слуху — цвета. Итак, что мы передаем другим, когда к ним обращаемся? Ничего, кроме звуков, стало быть, и слух других ничего не воспринимает, кроме звуков, ему недоступны ни идеи, ни предметы, кроме тех случаев, когда предметами и идеями выступают те же звуки и слова.

Платон в своем разговоре высказывает и нравственные начала философии Горгия. По его понятию, долг оратора состоит в том, чтобы всеми средствами нравиться публике. Для него не нужна истина, достаточно правдоподобия, а для достижения уважения можно решиться даже на преступление. В том же разговоре Горгий от лица своих учеников, Иола и Калликла, высказывает основные нравственные положения. Назначение человека ограничивается стремлением к благополучию, которое состоит в возможности погубить своих врагов, а также в постоянном расширении нашей власти над другими. По закону природы, сильные должны властвовать, а слабые — быть в угнетении. Законы — это только цепи, выдуманные слабыми, сильные должны их презирать и отвергать.

Если Платон и преувеличил мрачную сторону нравов Горгия, то несомненно, по крайней мере, то, что Горгий, подобно другим софистам, подрывает объективные всеобщие основы знания и деятельности. Таким образом, другие греческие мыслители, противодействуя Горгию, удваивают стремление к основательному развитию содержания философии и, для достижения этой цели, глубже вникают во внутреннюю природу человека. Впрочем, Горгий имел и полезное влияние: он побудил к большей отчетливости в понятиях и способствовал усовершенствованию диалектики и философского языка. В пользу Горгия говорит еще и то, что до самой глубокой старости (он жил более 100 лет) он занимался наукой. Полагают, что он первый ввел искусство импровизации. Горгию приписывают две довольно пустые декламации — «*Похвала Елене*» и «*Апология Паламеда*», которые представлены в изданиях греческих риториков Стефана и Альда (Paris. 1575, in f^o.) и в собрании греческих ораторов Рейске (*Oratores graeci*, Lps., 1773).

Сведения о Горгии можно получить из следующих сочинений: разговоров «*Гиппий*» и «*Горгий*» Платона; Аристотеля — *De Xenophonte, Zenone et Gorgia*; среди новых писателей Foss, *de Gorgia Leontino commentatio*, Halle 1828, 8; Schönborn, *de authentia declamationumquae Gergiae Leontini nomine exstant*. Bresl... 1826, 8.

ГОТАМА, имя одного древнего индийского мыслителя, система которого имеет такое же значение в Индии, какое «*Органон*» Аристотеля имел на Западе. Его система называется Нияйя, — слово санскритское, означающее *разум* или понимание. По значению оно близко к греческому слову λογος (слово, разум), от которого происходит название логики как науки, занимающейся исследованием законов и форм мышления. Итак, Нияйя, или система Готамы, — это индийская логика. Среди индийских ученых она пользуется особым авторитетом, так как другие индийские философские школы очень мало занимались этой частью философии. Школа Готамы носит название Нейяйика или *школы понимания, рассуждения*. Из всех индийских философских школ она наиболее распространена.

О личности Готамы нет определенных исторических свидетельств, существуют только баснословные предания, по которым Готама признается одним из двенадцати великих *рикши* или святых, бывших прародителями всех браминских родов. По свидетельству Рамайяны и Пуран, Готама родился в Гималаях, жил как аскет в пустынях Митилы и Прайяги, потом женился на одной из дочерей Браммы, Агалии, но оставил ее, после того как она изменила ему. Удалившись в свои родные горы, после долговременной благочестивой жизни, он издал свои логические правила, которые потом были собраны его учениками и в таком виде дошли до наших дней. Очевидно, что для индийцев *Готама* принадлежит к числу легендарных личностей. Вильям Джонс неосновательно утверждал, что Нияйя упоминается в *законах Ману* (lib. XII sloka 109). Творение Готамы и его положения в подлинном виде цитируются только в произведениях, появлявшихся после Р. X. Но это не противоречит тому, что Нияйя появилась задолго до нашей эры и даже прежде «*Органона*» Аристотеля.

До сих пор система Готамы известна по трактату «*Об опыте индийской философии*» Кольбрука (Colebrooke, Miscellaneous... Lond., 1837) и специальной статье Бартелеми Сент-Илера, в которой помещена была система Готамы в Mem. de l'Acad. des Sciences mor. et polit.

Систему Готамы нельзя назвать в собственном смысле логикой, как понимают ее Аристотель и Кант, это больше сборник правил и рубрик для размышления, далеко уступающий по глубине и основательности подобным творениям вышеупомянутых мыслителей (см. Индийская философия, Нияйя).

ГОФФБАУЕР (Hoffbauer), Иоанн Христофор, родился в 1766 году в Бильфельде, умер в Галле в 1827 году. Последователь Канта. Сочинения его: Analytik d. Urtheile und Schlüsse, Halle, 1792, 8; Naturrecht aus dem

Begriffe d. Rechts entwickelt, Halle, 1793, 8, 1804; Anfangsgründe d. Logik... Halle, 1794, 8, 1810; Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts, Halle, 1795, 8; Naturlehre d. Seele, Halle, 1796, 8; Allegemeines Slaatsrecht, Halle, 1797, 8, Th. 1; Anfangs-gründe der Moralphilosophie und insbesondere der Sittenlebre, Halle, 1798, 8; Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände d. Moralphilosophie, insbesondere d. Sittenlehre und Moralphilosophie, Jbid., 1799, 8; Ueber die Perioden d. Erziehung, Lpz., 1800, 8; Untersuchungen über die Krankbeiten der Seele und verwandten Zustände, Halle, 1802-7, 3 Th. 8; Die Psychologie nach ihren Hauptanwendungen auf die Rechtspflege, Halle, 1808, 8; Ueber die Analysis in der Philosophie, Halle. 1810, 8; Versuch über die sicherste und leichteste Anwendung d. Analysis in d. philosophischen Wissensch. Lpz., 1810, 8 (сочинение увенчано премией); Das algem. od. Naturrecht und die Moral, in ihrer gegenseitigen Abhängikgeit und Unabhängigkeit v. einander dargeslellt, Halle; 1816, 8. Кроме того, Гофббауер помещал свои статьи в «Энциклопедии Эрша и Грубера», в медицинском журнале, который он издавал вместе с Дабеловым и Рейлем. Лучшие из сочинений Гофббауэра касаются логики и психологии.

ГРАВЕСАНД (Gravesande), Вильгельм Яков, знаменитый ученый XVIII столетия, родился в 1688 году в Герцогенбуше, в Голландии. Сначала Гравесанд обучался правам в Лейдене, но, последовав природным склонностям, стал изучать физические и математические науки. В 18 лет он издал «*Опыт о перспективе*», привлекая внимание лучших геометров. В это же время он издал статью философского содержания — «*О самоубийстве*». В 1713 году он принимал участие в издании ученого журнала в Гааге и печатал в нем математические, физические и философские статьи. Возвратившись из Англии, где он пробыл около года в качестве секретаря посольства (1715 год), Гравесанд получил два года спустя должность профессора математики и астрономии в Лейденском университете, а в 1734 году — профессора философии. Обе должности он занимал до самой смерти. Умер 28 февраля 1742 года.

Гравесанд отличался обширной понятливостью и ученостью, но в области философии он не выделяется ни оригинальностью взглядов, ни методом изложения. Поэтому в истории философии о нем упоминают редко. Он примыкает к направлению философии Локка, изредка видоизменяя ее положения, когда они оказываются недостаточными в решении вопросов, не объяснимых законами вещественного мира. Гравесанд замечателен в том отношении, что в эпоху преобладания эмпирии и сенсуализма, при особом внимании к физико-математическим наукам, он не обнаруживает односторонности и узости

понимания, которые так часто мешают эмпирикам понять неприменимость их начал к высшим вопросам внутренней жизни. С отчетливостью и независимостью философской мысли он соединяет глубокое уважение к истинам веры.

Главное философское сочинение Гравесанда — «*Введение в философию*», включает в себе две части — «*Метафизику*» и «*Логик*». Метафизическая часть его введения крайне скудна содержанием и ограничивается только тривиальными онтологическими понятиями о бытии, сущности, субстанции и так далее. Гораздо важнее его психологические и логические рассуждения. В анализе познавательных способностей он придерживается отчасти Локка и сходится с Кондильяком. У Гравесанда можно найти все, что сказано было эмпирико-психологической школой о чувствах, представлениях, возникающих при посредстве каждого из них, о взаимном пособии чувств, о необходимости внимания к чувствам во время воспитания. Сразу же за этими вопросами Гравесанд задает себе другой — все ли наши идеи происходят от чувств? Находя неудовлетворительными ответы Локка и Декарта, он делает заключение, что нет еще ничего положительного для решения этого вопроса. Такую же неразрешимость он находит и в вопросе об отношении между духом и телом.

Гораздо больше Гравесанд придерживается мнения английских мыслителей в практических вопросах. Подобно им, он находит свободу не в чистом самоопределении воли, но в беспрепятственном исполнении намерений, а руководящим началом нравственной деятельности признает идею благополучия.

Из философских трудов Гравесанда лучшими признаются те, в которых он касается логических вопросов. Подобно Декарту, он признает критерием истины очевидность или явственность, понимая очевидность в математическом смысле. В чувственных познаниях восприятие истины, по мнению Гравесанда, не может быть непосредственным или прямым, но утверждается на уверенности в премудрости Божией. На этой же уверенности основываются свидетельства других, а также достоверность аналогии.

Главное философское сочинение Гравесанда было издано им на латинском языке под заглавием *Introductio ad philosophiam metaphysicam, et logicam continens*, Leyd., 1736, 1737, 1756, 8. В 1737 году оно было издано во французском переводе. Гравесанд готовил к изданию свои чтения о нравоучительной философии, но смерть прервала начатый труд. Все его сочинения были изданы под заглавием — *Oeuvres philosophiques et mathematiques de 's Gravesande*, 2 vol., Amst., 1774, 4. Биографию Гравесанда написал его ученик и друг Аллиман (см. *Dictionnaire historique de Prosper Marchand*).

ГРАММАТИКА философская или общая. У каждого языка есть своя грамматика, которая применяется к особым его свойствам и показывает свойственные его духу перемены слов и способ их сочетания. Грамматики в таком смысле слова так же разнообразны, как разнообразны народы, имеющие свои особенный язык для выражения своих мыслей. Но каков бы ни был язык, он служит выражением мысли и средством для ее понимания. А так как законы мыслящей деятельности у всех людей одинаковы, то одинаковость этих законов должна выразиться в строении всех языков, как бы они ни были разнообразны. На этой одинаковости мыслящей деятельности, возводящей все языки, и основывается возможность философской или общей грамматики. Общей называют ее потому, что она применяется ко всем языкам, философской — потому, что основания для объяснения общих законов, по которым образуются все языки, заимствуются из философии, как науки, которая исследует эти общие законы умственной деятельности посредством анализа самой мысли. По причине внутренней связи слова с мыслью, законы и формы которой исследует философия, и сама общая или философская грамматика, по крайней мере, в самых общих чертах, составляет часть философии, а именно — психологии. Логика хотя и занимается исследованием законов и форм мышления, но она изучает их отвлеченно. Психология же рассматривает все силы души, а, следовательно, и мышление, насколько они выражаются в цельной ее жизни и во внешней, чувственной деятельности, стало быть, и в слове. Были, впрочем, люди, думавшие, что не слово утверждается в мысли, а мысль — в слове, или иначе, что первенство значения принадлежит слову, а не мысли. Если бы это положение было верно, тогда не было бы места общей или философской грамматике. Первенство мысли в деле разумной речи доказывается уже тем, что одними звуками, — ибо только этим мы и должны ограничить слово без мысли, — нельзя было бы объяснить целесообразного сочетания их, направленного к одной сознательной цели.

Из вышесказанного следует, что главным родам наших понятий должно соответствовать столько же родов представлений, слов или так называемых частей слова, что сами соотношения, в каких мы рассматриваем понятия, должны выражаться соответствующими им соотношениями слов. Каким же образом происходит это взаимное соответствие?

Наше Я есть такой общий субъект, который выражает себя неопределенным множеством состояний и представлений, и эти состояния и представления относит к себе, сказывает о себе. Подобное

же разделение и соотношение наше мыслящее Я вносит в наблюдаемый им круг предметов и представлений. Каждый предмет служит как бы зеркалом нашего мыслящего начала. Как в нашем Я, так и в предметах наблюдения мы различаем нечто общее, основное, в чем также есть разные состояния и действия, которые сказываются о нем. На этом основании каждое слово бывает или субъектом, или предикатом. На отношении же субъекта к своему предикату, покойном или деятельном, основывается происхождение имени существительного и глагола. Анализ обеих составных частей слова составляет два отдела этимологической части философской грамматики, а взаимное соотношение их, непосредственное или при помощи среднего термина, относится к синтаксической части.

Так как наше мыслящее Я есть нечто существующее и сознающее свои отличия и порознь, и в единстве своего сознания, то все предметы оно рассматривает, во-первых, как существа, которым свойственно заключать в себе множество отличий. Во-вторых, сами отличия, как разделенные, внеположные, в разных взаимных соотношениях, в-третьих, снова сводит различия к единству деятельной субстанции или существа и выражает это единство именем, заменяющим название предмета. Первое отправление выражается *именем существительным*, второе — *прилагательным* и *числительным*, третье — *местоимением*.

Именем существительным обозначаются существа или субстанции, но субстанциями можно назвать преимущественно особой или индивидуумов, а потому первые имена существительные — это *имена собственные*. Но как для бесконечного количества индивидуумов нет такого же бесконечного количества имен, то многим индивидуумам приписываются одни и те же имена (римские агнаты).

Частью вследствие этой необходимости, а частью — по самому свойству языка, которым можно выражать только общее, мы многие представления относим к чему-то одному, общему, и когда это общее служит выражением каждого из многих отдельных предметов, происходит слово или *имя нарицательное*. Эти родовые или нарицательные общности, выражаемые словами, превращаются отчасти как бы в принадлежности (*accidentiae*) индивидуумов. Но только в явлениях, в чувственном мире, родовое понятие представляется принадлежностью, заключающейся в индивидууме, но род включает в себе индивидуальные существа.

Гораздо явственнее принадлежность субстанции облекается в самостоятельный характер, когда мы обозначаем именем существительным не что-либо родовое, общее, но отдельные свойства или качества его. Отсюда происходят *имена отвлеченные*, например, кислота, белизна, понимание и так далее. Сюда же следует отнести и

имена, служащие для обозначения пола, как и те, которые, по какому-нибудь сходству, мы переносим на предметы, не имеющие признаков полового различия. Субстанция, выражаемая именем существительным, включает в самой себе возможность всех своих принадлежностей. Значит, она мыслится то деятельной, то страдательной, и такой или другой ее характер выражается именем мужского или женского рода. Но именем существительным деятельный или пассивный характер предмета мы обозначаем только в покойном его состоянии, а не в деятельности: причинного соотношения между субстанцией и ее действием мы еще не касаемся. Как по отношению к полу есть два вида живых существ, то и слова в этом отношении разделяются на два разряда — мужские и женские. Но в некоторых языках есть слова для выражения таких существ, в которых нет полного обнаружения полового различия, сюда относятся слова среднего рода. Это различие мужских, женских и средних слов переносится и на такие предметы, которые в каком-либо отношении выражают сходство с существами, естественно обнаруживающими половое различие или составляющими нечто среднее.

Именами существительными выражаются не только субстанции, но и сами их принадлежности, как нечто цельное, самостоятельное, само в себе сосредоточенное, но когда мы начинаем обозначать отдельно от субстанций их принадлежности, то происходит имя прилагательное и числительное. Хотя в имени прилагательном выражаются принадлежности субстанции, как нечто отдельное, но вместе с тем мы относим их к субстанции, то есть, выражаем и отдельность их от субстанции, и существенное отношение к ней. Когда же совсем выпускается из виду это отношение, когда рассматривают их только как нечто безразличное в отношении к субстанции, то происходят числительные имена — *количественные*. Первыми, то есть прилагательными, выражается категория качества, вторыми — количества. Но качество и количество не могут быть безразличны во взаимном отношении, хотя и можно мыслить одно из них отдельно от другого. Между ними есть внутренняя связь уже потому, что они выражают одну и ту же субстанцию. На основании этой связи одно из них переходит в другое. Переход качества в количество или выражение количества в качестве находим в *степенях сравнения*, переход же количества в качество выражается *порядочными* числительными.

Совершеннейшим выражением в слове всеобщности субстанции или того идеального свойства ее бытия, в котором выражается поглощение в ее лоне всех видоизменений, служит *местоимение*. Им выражается только мыслящая, сознательная субстанция, потому что только мыслящее существо выражает и именуется не тем или другим

качеством, которое поглощало бы его, но сознает и выражает себя, как нечто властвующее над качествами, как Я.

Во второй части философской этимологии рассматривается значение глагола.

На основании единства нашего сознания в своих видоизменениях, мы мыслим и каждый предмет, как нечто постоянное и пребывающее в своих видоизменениях. Но за этой категорией субстанции, а также ее видоизменений и принадлежностей, скрывается другая категория — причины и действия или причинного соотношения, потому что с выражением субстанции в своих видоизменениях неразрывно сопряжена идея деятельности. Это причинное соотношение между обеими сторонами субстанции выражается *глаголом*. Поэтому глагол — самая главная, самая существенная часть речи. Он выражает неподвижное присутствие отличий, но движущееся и устанавливающееся известным соотношением соприкасающихся предметов. В глаголе — жизнь и душа целой речи: все прочие слова без него были бы то же, что кирпич без цемента, или, как говорил Гумбольдт, «все прочие слова, предложения подобны мертвому, неодушевленному веществу, глагол вносит в них жизнь и образует для них (в предложении) живое средоточие». В особенности глагол животворит качественные слова и качественные соотношения. Так, например, мертвое соединение субъекта и предиката в предложении *дерево зелено* превращается в выражение деятельности субъекта, когда скажем — *дерево зеленеет*. По выражению Гумбольдта, «одному только глаголу принадлежит такой акт синтетического положения, как грамматическая функция». Поэтому глагол указывает на синтаксис и в зародыше уже заключает его в себе.

Идея глагола, как такой части слова, в которой присутствует жизненное, на деле осуществляющееся соотношение между предметами или между субстанцией и ее принадлежностями, выражается в нем деятельно-явственным соединением разделенного или кажущегося разрозненным. Когда мы выражаем единство местоимением, то неизвестно еще, каким именно деятельным соотношением соединяемых сторон устанавливается между ними единство, а глагол выражает сам акт, которым это единство осуществляется. Деятельное, движущееся единство, вносимое глаголом, выражается многообразными его переменами, в которых язык никогда, как выражается Гумбольдт, не дает ему покоя. Когда мы говорим Я, то этим наше единство выражается только отвлеченно, когда же говорим — я делаю, то обозначается единство нашего Я, живое, обнаруживающееся в действии.

Сомкнутая целость причинного отношения между предметами выражается в *безличных глаголах*. Как говорит Штедлер, «в них сторона основная, пребывающая, силой которой нечто произведено, исчезла, потому что она как бы перешла уже в свое явление, в свое действие». Покойное, неподвижное существительное переходит в безличном глаголе в текущую, движущуюся действительность и предстает в ней. Когда мы говорим: *гремит, сверкает*, то гром, сверканье не представляются, по смыслу слова, существующими вне самого действия, потому что безличный глагол содержит в себе и субъект, и то, что говорится о субъекте. Словом, причина и действие, как две стороны причинного отношения, выражают в безличном глаголе свое единство еще не развитым в самом обнаружении двойства этих сторон, но слитно.

Единство причины и действия, бывшее слитным в безличном глаголе, выражается определенным и развитым в *личных глаголах*. В них оно выражается, во-первых, отделением одного действующего начала от другого и от самого действия. Это отделение выражается местоимениями, переменами в окончании глаголов и тем, и другим вместе, судя по духу языка. Далее, число, в котором употреблен глагол, также обозначает его определенность. Так как всякое действие происходит во времени, то глаголом обозначается единство действия в трех моментах времени. Наконец, глагол выражает или общее состояние двух сторон причинного отношения — деятельное или страдательное, от чего происходят залоговые или роды (*genega*) в глаголах, или частное состояние действующего лица, выражающееся наклонениями глагола с присоединением наречия.

Глагол, как сказано выше, уже содержит в себе зародыш синтаксиса или словосочинения, потому что выражаемая им деятельность ставит субстанцию в какое-нибудь соотношение. А так как каждая субстанция может как действовать на другую, так и принимать от нее действие, то к прежним категориям субстанции и причинного отношения привходит третья — взаимодействия, выражающаяся в синтаксисе. В нем мы рассматриваем не субстанции и не их изолированную деятельность, но известное соотношение между субстанциями, определяемое таким или другим их действием и сопровождающееся каким-нибудь их видоизменением. Эти перемены в предметах язык выражает переменой окончаний в словах, *склонением* в именах и *спряжением* в глаголах. Чем лучше выработались эти перемены в окончаниях слов языка, тем лучше он может сводить к единству раздельные части предложения. В этом отношении история языков представляет две крайности, между которыми среднее место занимают разные языки, приближающиеся то к одной из них, то к другой. Среди древнейших народов у китайцев

наименее выработанности в окончаниях слов. Напротив, в санскритском языке все оттенки грамматических форм выражаются определенными переменами в звуках.

В синтаксическом взаимодействии, как полноте всех соотношений, содержатся, а потому и повторяются, сперва два предыдущих вида соотношений — субстанциальные и причинные. Когда выражаем только первое из них, то происходит *несовершенное предложение*, то есть, непосредственное отношение двух предметов или субстанций — синтаксис имен. Когда выражаем причинное отношение двух предметов, то происходит *полное предложение* или соединение имени существительного и глагола. Когда же выражают взаимную зависимость многих предложений, то происходит *период*.

Несовершенное предложение еще не имеет глагола и выражает только соотношение имен, как представителей субстанций. В таком случае употребляют два имени существительных или в одном падеже или в разных, или одно, как имя существительное, а другое, как прилагательное, например, человек — дитя, Πτοβομοσος Ααγουу une femme роёте.

Можно еще обозначать отношение субстанций и выражающих субстанции имен существительных к их принадлежностям (*accidentia*). В таком случае, принадлежность выражается именем прилагательным, иногда — существительным, изредка соотношение двух предметов выражается при помощи третьей, общей им принадлежности.

В полном предложении, которым выражается причинное соотношение или деятельность какого-либо предмета, имя существительное соединяется с глаголом. Деятельность предмета или субстанции может или сама собою завершать предложение и давать ему законченный смысл, или для полноты смысла требует предмет, на который переходила бы эта деятельность. Первое выражается глаголом с *непереходящим* действием, второе — при помощи глагола с *переходящим* действием. Первое предложение уже довольно полно, потому что в нем выражено отношение между субъектом и предикатом, стало быть, суждение, например, в предложении — *лошадь бежит*. Но гораздо совершеннее предложение второго рода, потому что в нем причина и действие делятся на два субъекта, на два предмета. Так как глагол занимает середину и, с одной стороны, выражает деятельность субъекта, с другой — указывает на страдание предмета, то каждое такое прямое отношение можно изменить из действительного в страдательное.

Кроме такого непосредственного, прямого отношения двух субстанций или предметов, может быть еще непрямоe отношение их к третьей. Оно выражается различными дополнительными словами.

Сюда же относятся различные виды подобных отношений, которые выражаются употреблением *предлогов* при именах. Отсюда следует, что предлоги имеют одно значение с падежами. И предлогами, и падежами выражается отношение субстанций или предметов с той разницей, что к падежам относятся простейшие и ближайшие отношения, а к предлогам — более сложные и отдаленные.

Категория отношения не ограничивается связью субстанций или предметов. Расширяя это отношение далее, можно выражать различные видоизменения его сочетанием целых предложений, тогда одно предложение превращается как бы в субъект или в главное, а другое — в предмет или в подчиненное. Это соединение происходит посредством *союзов*. На низшей степени это соединение может состоять только во внешнем соединительном или разделительном сопоставлении слов и предложений, например, союзами: *и и; ни ни; или или* и так далее. Это соединение может выражать внутреннюю, действительную зависимость предметов и их действий, тогда два предложения относятся между собой, как причина и действие. Такое отношение их следует назвать прямым. В простом предложении глагол может управлять как именем существительным, так и глаголом, но когда один глагол управляет другим, то это соотношение двух глаголов заключает в себе возможность *периода*, потому что каждый глагол сам по себе может развиваться до предложения. Прямое или непосредственное соединение двух глаголов, правящих предложениями, происходит посредством союза *что*, который своим происхождением показывает винительное отношение одного глагола к другому, например, в предложении *я вижу, что ты работаешь*. Но настоящий период происходит в то время, когда предложения, не смотря на свою внутреннюю зависимость, удерживают свою самостоятельность, как отдельные. Самостоятельность предложений при единстве может быть выражена только посредством непрямого, непосредственного их соотношения, а также с помощью различных союзов. Назначение их состоит именно в выражении подобных соотношений, и каждый союз выражает какую-нибудь особенную категорию подобного соотношения. Таковы, например, союзы *когда — тогда, если — то* и т. д. Взаимное соотнесение соотношение предложений посредством союзов само собою ведет к зависимым от него наклонениям и временам.

Последняя часть речи — *междометие*. Оно выражает не категории или формы рассудка, но внутреннее состояние души, а потому хотя и составляет необходимую принадлежность слова, однако не может войти в систему предыдущих его частей. Тесная связь грамматики с философией доказывается, между прочим, и тем, что успехам ее

поспособствовали труды мыслителей, или, по крайней мере, лиц, имевших основательное философское образование. Сюда относятся из древних времен — Аристотель, его ученики и комментаторы, Аммоний, Аполлоний, Дискон, Боэций, Присциан. В новые времена — Дюмарсе, Дюкло, Кондильяк, Детю-Детраси, Тюрро, Гаррис, Гумбольдт, Грим. Практическая важность философской грамматики подтверждается тем, что в частных грамматиках различных языков появилось больше ясности, систематической стройности и смысла только с того времени, когда ученые применили к ним результаты, добытые общими философскими исследованиями о существовании человеческого слова. Литература: Harris, *Hermes or a philosophical inquiry concerning universal grammar*, Lond., 1777, 7; Meiner, *Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre oder Philosophische und allgemeine Sprachlehre*, Lpz., 1781, 8; Beattie, *theory of language in two parts*, Lond., 1788, 8; Thomas, *Glossologie od. phie d. Sprache*, Wien, 1786, 8; Beauzée, *grammaire generale*, Paris, 1768, 8; Du Marsais, *principes de grammaire*, Paris, 1793, 2 vol., 8; Dinkler, *Sprache d. Mensch., eine allgemiene Sprachlehre*, Ehrfurt u. Gotha, 1793, 8; Roth, *Antihermes od. philos. Unters. üb. den reinen Begriff d. menschlicher Sprache u. d. allgem. Sprachlehre*, Frncf. u. Lpz., 1795, 8; Его же: *Grundriss d. allg. rein. Sprachlehre*, Frncf. a. M. 1815, 8; Meyeri, *grammat. univers. elementa*, Braunschw., 1796, 8; Mertian, *allgem. Sprachkunde*, там же, 1796, 8; Neide, *über die Redetheile, ein Versuch zur Gruadlegung einer allgem., Sprachl.*, Züllichau, 1797, 8; Bernhardi, *allg. Sprachleh.* Berlin, 1801-3, 2 Th., 8; Его же, *Anfangagr. d. Sprachwiss.*, там же, 1805, 8; Sylvestre de Sacy, *principes de grammaire générale*, изд., 2. Paris, 1803, 8; в немецк. пер. с прибавл. Фатера, *Hallo u. Lpz.*, 1804, 8; Thiebault, *grammaire philos., ou la metaph., la logique et la grammaire réunies dans un seul corps de doctrine*, Paris, 1803, 2 von., 8; Vater, *Versuch ein, allg. Sprachl.*, Halle, 1801, 8; Его же *Lehrbuch d. allg. Grammat.*, Halle, 1806, 8; Его же *Uebersicht d. Neuesten was für Philosophic d. Sprache in Deutsehland gethan worden. in Eimloil., Auszügen und Kritiken*, Gotha, 1799, 8; Trede, *Vorschläge su einer nothwendigen (d. i. allg. od. philos.) Sprachlehre*, 1811, 8; Reinbeck, *Handbuch d. Sprachwissensebaft*, Duisb. u. Esse, 1813, 8, (введение); Jacob, *Grundr. d. allg. Grammatik* и его же *ausführliche Erklärung d. Grundr. d. Gr.*, 1814, 8; Roth, *Grundriss d. allg. reinem Sprachl.* Frncf. a. M., 1815, 8; H. Ch. F. Prahm, *de grammaticae univers. fundamento ae ratione*, Kiel, 1826, 8; Schmittheuner, *Ursprachlehre od. philos. Grammatik*, Frncf. a. M., 1826, 8. Гумбольдт (К. В.) оставил совершенно оконченное сочинение — *Ueber den Ursprung und d. Philos. d. Sprachen*, но неизвестно, было ли оно напечатано. Опыт общесравнительной грамматики русского языка, изд. втор. отделения. ИМП. акад. наук, Спб. 1854.

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. Под греческой философией понимается все развитие ее у древних греков, начиная с VI века, когда у них появляются первые проблески самостоятельного мировоззрения, до того времени, когда она теряется в александрийском неоплатонизме и в некоторых неизвестных школах, продолжавших кое-как поддерживать различные направления философии, возникшие еще в цветущие времена греческого образования. Вся история греческой философии, бывшей в тесной связи с жизнью греческого народа, имеет чрезвычайно важное значение: она проливает свет не только на жизнь, литературу и все образование древних греков, но и на дальнейшее умственное движение европейских народов. В этой статье кратко рассмотрим общий ее характер, происхождение, последовательное развитие и влияние на дальнейший ход умственной жизни.

Общий характер философии каждого периода определяется преимущественно положением, в какое ставит себя познающая мысль к предмету познания для достижения сознательной гармонии с ним. Истина, как предмет философии, состоит в этой гармонии мышления с бытием, с вечной действительностью. Судя по положению или отношению, принятому мышлением к предмету познания, возникает такое или другое направление в философии, в решении главных ее вопросов. Рассматривая греческую философию с этой точки зрения, мы определим отличительный характер ее как от восточной, так и от философии новых времен, или, говоря вообще, от философии христианских времен. В сравнении с философией Древнего Востока, греческая философия с самого начала представляет уже явные признаки самостоятельности. Как ни скудно на первых порах ее содержание, как ни бледно поначалу обозначаются в ней вопросы испытующей мысли, в сравнении с некоторыми философскими индийскими учениями, однако на ее стороне уже важный перевес в том, что она отрешается от преданий, безотчетных верований и ограничивает свой круг и способ исследования силой свободной и самостоятельной мысли. На Востоке мышление было как-то безотчетно слито с ни на чем не основанными образами представления и внушениями чувства. Напротив, под светлым небом Эллады мышление стремится к обладанию истиной, как достоянием своей силы и деятельности. Восточные философские учения или вполне утверждаются на баснословном предании, или примыкают к нему. Таков характер их в Индии, Египте, Персии, где знание не только вращается в кругу вероучения, но и нередко выдается за откровение богов. Даже в Китае, где мыслители менее руководствуются идеей

религиозного предания и авторитета, философия постоянно имела характер непосредственного полурелигиозного, полуфилософского созерцания, и задача мудрости одного из лучших китайских мыслителей состоит не столько в выработке самостоятельного взгляда на высшие вопросы жизни, сколько в восстановлении, реставрации древнего учения. Поэтому философия на Востоке не имела дальнейшего развития. Иное находим у греческих мыслителей. Хотя некоторые из них, на первых порах, и примыкают к такой или другой системе верований, но это была только невольная дань почве, на которой постепенно выростала их мысль и от которой скоро, в лице дальнейших мыслителей, она стала отрешаться. И не одну только отрешенность от мифической системы верований находим мы в умственной деятельности ее мыслителей, многие из них вступают даже в борьбу с мифическим учением, обнажая всю его несообразность и неудовлетворительность. Таковы были Гераклит, Ксенократ, Протагор, Анаксагор, Сократ и многие другие. Впрочем, следует добавить, что в самостоятельном характере греческой философии выразилось только общее, прирожденное гению греческого народа самостоятельное богатство внутренних сил. Верования его, которые не могли не иметь в начале много общего с верованиями других древнейших народов, скоро получили такой своеобразный, пластически выработанный характер в творческом воображении поэтов, что скорее казались его собственным произведением, нежели преданием отдаленной древности. С самостоятельностью греческой философии находится в тесной связи самое богатое и последовательное ее развитие: в продолжение нескольких сотен лет она постоянно доискивается лучших и обширнейших начал знания.

Другая отличительная черта греческой философии определяется отношением ее к философии христианских времен. Отрешившись от мифических преданий, греческие мыслители подвергают окружающий их мир свободному исследованию, но в нем они еще не отделяются от непосредственного доверия в соответствии с познавательной деятельностью мышления сущности предметов познания. Представители греческой философии употребляют все тонкости диалектики для определения истины, устанавливают различные системы мировоззрения, глубоко анализируют даже логические законы и формы мышления, но во всех их системах, во всех учениях, по крайней мере, в цветущую пору греческого образования, действительность мыслимого не доказывается, но предполагается втайне. Есть ли какое-либо ручательство в достоверности нашего мышления и познания? Таково ли точно существо вещей, каким представляет его мысль? Эти и подобные им вопросы почти не входят в

состав важных вопросов греческой философии. В ней пересматриваются различные противоположности, встречаемые философским исследованием, как, например, между единым и многим, между идеей и явлением, между формой и содержанием, но незаметно еще ни сознательного разделения между мыслящим субъектом и объективной истиной, ни стремления к сознательному примирению их. Софисты и особенно скептики, подвергавшие сомнению так называемые критерии познания, по-видимому, совсем отступают от прежнего направления и дают философии новое направление. Но и отрицательный взгляд скептиков, не смотря на то, что показывает уже близость упадка греческой философии, не вносит в нее ничего положительно нового. Притом скептики в своих сомнениях имеют преимущественно чувственное познание, а не значение познания вообще. Словом, вся мыслительная деятельность греков проникнута скрытым, неосознанным предположением, что истинный смысл предметов знания открывается нашему мыслящему началу в его непосредственной деятельности, что мир явлений, мир видимый — это полный мир, полная среда осуществленной истины. Между тем, философия христианских времен начинается с того, что не ограничивает истины и бытия насущным порядком вещей, а находит дисгармонию между требованиями духа и влечениями естества и, не останавливаясь на непосредственном доверии к соответствию между мышлением и вечной действительностью, ищет ему новые сознательные основания. Таков общий характер греческой философии. Дух ее имеет много сходного с общим направлением греческой жизни и искусства. В общественной и частной жизни греков религия не указывает еще ни высших целей, ни высшего руководящего начала деятельности, но сама служит только гражданским интересам и, подобно положительному гражданскому закону, видит в человеке только гражданина, а не человека, с его высшим, всеобщим призванием. Далее, как в философии господствовало непосредственное доверие к соответствию существа вещей мышлению, к законченности пластической гармонии в нас между духом и природой, точно так и греческое искусство выражает в себе только пластическую гармонию между идеей или помыслом и формой. Оно не указывает еще на высшие требования внутренней жизни, выводящие нашу мысль за пределы прежней наружной гармонии форм и видимого порядка вещей.

Как ни самостоятельна была мыслительная деятельность греческих философов в сравнении с мировоззрением восточных народов, однако она не могла произойти сама собой, без предварительных исторических оснований. Каково же именно было ее историческое происхождение?

Вопрос довольно трудный и едва ли возможный для окончательного решения. Есть два мнения о происхождении греческой философии: одни думают, что первоначальные учения греческих мыслителей заимствованы у восточных народов, другие полагают, что греческая философия была произведением гения греческого народа. Трудно согласиться с первым мнением, оно не имеет никаких неопровержимых доказательств. Гораздо вероятнее мнение второе, хотя оно требует некоторых ограничений.

Те, которые утверждают, что Греция обязана своими главнейшими и особенно первоначальными учениями Востоку, ссылаются на некоторые сходные черты в них с учениями восточных народов, на предания об отношениях греческих племен с восточными народами и на путешествия некоторых греческих мыслителей на Восток. Так, например, говорят, что Фалес был финикийцем и у своего народа заимствовал положение, что вода — начало всех вещей. Пифагор, утверждают, ездил в Египет, Индию, Халдею, Персию, был даже в Палестине и именно в этих странах заимствовал свое учение о едином Боге, бессмертной душе, свойстве чисел и монадах, душепереселении, словом, все существенные понятия своего учения. Подобное говорят о Платоне и Демокрите. Находят, что их учителями были маги, брамины и египетские жрецы, хотя в учении Платона и Демокрита все почти полярно противоположно учению этих жрецов. Думают даже, что Демокрит был преемником Мосха Финикийца, жившего, по свидетельству Посидония, до Троянской войны и основавшего Атомистическую школу философии. Учение Гераклита об огне, как начале всех вещей, также признают заимствованным из вероучения Зороастра, в котором свет под именем Ормузда также играет немаловажную роль (Creuzer, Symbol, t. II. p. 182). Даже Аристотель и Сократ, со своим гелленским, образованным мировоззрением, многое, говорят, черпали из сокровищницы восточной мудрости. Например, полагают, что Аристотель потому и смог написать свой «*Органон*», что пользовался индийской Ниайей, а Сократ будто цитировал мысли одного индийского путешественника, жившего некоторое время в Афинах. Ни одно из этих положений не может быть доказано каким-нибудь фактом или древним свидетельством. Напротив, все основывается или на позднейших догадках или преданиях, возникших в период упадка греческого образования и гражданственности. В первый раз подобные свидетельства или мнения появляются в творениях Плутарха и в ложно приписываемом ему сборнике, в сочинениях Ямвлиха, в компиляциях Диогена Лаэртского, даже в более поздних сочинениях. У Платона и Аристотеля, у всех непосредственных и ближайших их преемников мы не найдем никаких

показаний о том, что их учение было заимствовано на Востоке. Платон не скрывает своего удивления древним устройством Египта, притом, что у египтян, как и у финикийцев, не находит философского или научного духа (φιλομαθες), приписывая им только стремление к благосостоянию (φιλοχρηματων), к промышленности (Resp. lib., IV). Предположим, что Платон, как и до него некоторые другие греческие мыслители, посещали, по крайней мере, Египет, но какие понятия могли они там заимствовать для своих систем, часто совсем между собой не сходных? В капищах — вероучение, сходное во многом с традицией магов, у народа — культ, приближающийся к сабеизму и фетишизму, некоторые сведения астрономические, геометрические, по естественной истории, завистливо скрываемые феократией, исторические предания, перемешанные с баснями и начертанные загадочным и неопределенным письмом, — таковы были умственные богатства этой страны, слывшей сокровищницей мудрости. Учение о душепереселении, которое, как говорят, вынес отсюда Пифагор, было уже известно Ферекиду и содержалось в мистериях, начало которых очень древнее. Что на самом деле могли передать египетские жрецы из своих геометрических сведений Фалесу, когда он первым, и уже в старости, открыл свойства прямоугольного треугольника, когда он же научил их, как по тени пирамид измерять их высоту? Индийцы завязали отношения с греками только со времен Александра Македонского, значит, Аристотель первый мог бы обогатиться какими-нибудь учеными заимствованиями от них. Но такого предположения, по крайней мере, на основании всех современных сведений о памятниках индийской письменности, нельзя допустить. Из всех произведений индийской философской литературы нет ни одного, которое можно было бы сравнить с учеными творениями стагирского мыслителя. Что касается некоторого и притом самого отдаленного сходства между Нияией и «Органоном», то о нем Бартеlemi Сент-Илер, знаток индийской и греческой литератур, говорит, что: «Индия ничего не заимствовала у Греции и Греция — у Индии. Нияия и «Органоном» так же различаются между собой, как Ганг от Еврота, как Гималай от Пинда» (Mémoires sur le Nyâya, в Mem. de l'Acad. des Scienc. mor. et polit. t. III). Точно также нельзя согласиться, что греческие мыслители заимствовали свое учение от иудеев либо персов, потому что до основания Александрии и покорения Сирии династией селевкидов, между греками и иудеями не было общения. Да и каким образом греческие ученые могли понимать священные книги иудеев? Почему в них нигде не рассказывается о сообщении их с греками, как говорится о ранних отношениях их с египтянами и персами? Наконец, нельзя допустить такого предположения еще и потому, что между творениями

греческих мыслителей и священными книгами иудеев нет никакого сходства ни в духе, ни в языке. Здесь господствует простота рассказа и притчевая мудрость, там глубина анализа, тонкость диалектики и либо изящный, либо сухой, но точный и определенный язык науки. Что касается финикийян, то они, насколько известно, не занимались умозрениями, чему не противоречат даже фрагменты «Санхониатона», если предположить, что они достоверны. Есть некоторое сходство между космогонией Анаксагора и «Тимеем» с библейским повествованием о происхождении мира. Но подобную космогонию можно встретить и в «Зенд-Авесте». Если мы допустим, что во время персидского господства на берегах и островах ионийских колоний подобная космогония стала известна Анаксагору и от него перешла к Платону, то все же ее влияние на греческую философию не заметно, и сам творец «Тимея» представляет ее, как гипотезу, которая вовсе не смешивается с основным направлением и тоном «Тимея».

Впрочем, иногда представляют происхождение греческой философии из восточных элементов видят не в том смысле, будто греческие мыслители пользовались умственными произведениями восточных народов, но что общей, отдаленной основой ее были восточные теогонии, и в доказательство этого положения приводят некоторые факты. Первым самым общим доказательством служит то, что Греция не только населена с востока, но оттуда же получила свои письмена. На эту же связь Греции с Востоком указывает сам греческий язык. Далее, то же самое подтверждается постоянной связью между метрополиями и их колониями, организованными на берегах Фракии и Малой Азии. Общительность эта продолжалась немалое время, до происхождения философских теорий у греков, а потому естественно было многим идеям восточного мировоззрения привиться к восприимчивой природе гелленов и незаметно оказать потом образовательное влияние на системы греческой философии. Что первые звенья греческого образования и мировоззрения примыкают к Востоку и имеют влияние на развитие греческой мыслительности, подтверждается отчасти свидетельством Аристотеля. Он говорит, что те личности у греков, которые образуют переход от общего и особенно религиозного образования и миропредставления к философскому, ясно обнаруживают в себе нечто среднее между Востоком и греческим миром, как, например, Орфей родом из Фракии, Гесиод — из Ким, азиатского города в Эолиде, Анахарсис — из Скифии, Ферекид — с острова Сироса, Эпименид — с острова Крит. Еще очевиднее, как думают, подтверждается та же мысль о восточном происхождении греческой философии тем, во-первых, что философия, прежде всего, возникает в тех местах, которые ближе примыкают к Востоку и

соединены с ним политическими узами. Во-вторых, что начало греческой философии совпадает с тем временем, когда Кир основал свою громадную империю, и что весь первый период греческой философии (Фалес — Сократ) на Востоке происходили движения, коснувшиеся и Греции: Кир покоряет Вавилон, Лидия и греческие колонии пали перед могуществом Персии, Камбиз покорил Египет, Дарий Гистасп, с одной стороны, проник в Индию, с другой — овладел Фракией и Македонией, проник в саму Элладу. Принимая во внимание все эти исторические и географические отношения между Грецией и Востоком, нельзя не согласиться, что греки не могли обойтись без некоторых заимствований, вошедших в их философские учения. Наконец, добавляют, что первые проблески греческой философии или являются в то же время, или следуют очень скоро после того, как на Востоке обнаружилось сильное умственное движение посредством Конфуция, Будды и Зороастра. Кроме того, ссылаются еще на то, что взгляд Пифагора на музыку и его теория чисел очень сходны с китайским учением, и что в мистическом учении Эмпедокла, в его грустном взгляде на настоящую жизнь, как следствие отпадения от Бога, и в отвлеченном идеализме элейцев есть много сходного с духом восточного мировоззрения. Даже слишком раннее появление элейского идеализма, без всяких предварительных посылок, необходимых для происхождения подобной теории, заставляет думать, что оно не могло обойтись без влияния восточных идей и восточного образования.

Но все эти доказательства второго рода наводят только на какое-то неопределенное соотношение греческого философского мировоззрения с Востоком, но не дают определенных доказательств заимствования самого учения и основных выработанных его понятий. В них указывается большей частью только на первоначальный период связи религиозных верований и представлений греков с восточными верованиями и представлениями. Но подобная связь, не подлежащая никакому сомнению, нисколько не нарушает самостоятельности греческой мысли, получившей первый толчок и пищу в религиозных представлениях и самих этих верованиях, задолго до наступления периода философской рефлексии, давшей своеобразную мифическую форму. Анализ верований различных народов показал бы, что между ними всегда есть общий элемент, есть много сходного, но эти общие элементы, даже если они и входят в умственную разработку, не могут препятствовать самостоятельной умственной деятельности народа. А в учении греческих мыслителей есть столько разнообразных, последовательно идущих воззрений и направлений, столько силы и диалектической тонкости, столько умозрительного и практического богатства, что нельзя, да и нет нужды, для объяснения ее

происхождения прибегать к мысли о заимствованиях с Востока. Гораздо правильнее и естественнее будет представлять возникновение и образование многочисленных греческих философских систем на той почве и из тех данных, которые им представляли их символическая естественная религия и мифологический политеизм. Наделенные от природы счастливой гармонией и полнотой внутренних сил, древние греки могли также самостоятельно выработать, на основании этих данных, свои философские системы, как они создали свою образцовую поэзию, прозу и пластическое искусство.

Формация символической естественной религии вызвала ряд тех философских теорий, в которых еще смешивается идеальный и физический элемент, причем с перевесом последнего. Как в символической естественной религии, так и в философских учениях, примыкающих к ней, божественное начало еще смешивается с вещественными стихиями. Пробужденная мысль геллена старается только вывести из этих стихий многообразность явлений. Таковы, например, учения Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Эмпедокла и даже Гераклита. Аристотель в своей *«Метафизике»* (lib. 1, с. 3; lib. XII, с. 6) указывает на связь между феологами или провозвестниками мифического ведения (θεολογοί, μυθικός σοφισμένοι) и первыми, прямыми мыслителями Греции. Из позднее выработавшегося мифического политеизма возникли философские системы с другим направлением, другими вопросами. В личных, обособившихся божествах уже просвечивали нравственные черты человеческого существа, а потому и философское сознание уже представляет себе само тождество двух начал — вещественного и идеального, с перевесом последнего, или, двигаясь дальше, пытается отделить одно от другого. Так, например, Анаксагор уже отделяет разум, как зиждущее начало, или, по крайней мере, формирующее от того, что им формируется. Как скоро мысль раз утвердилась на этом новом опыте высшего мировоззрения, то, с одной стороны, дальнейшее движение ее на этом поприще было возможно уже в самых многообразных комбинациях, с другой — неизбежна была реакция против той самой среды, в которой она получила новое направление. Таким образом, не прибегая к мысли о заимствованиях с Востока, можно объяснить самостоятельное развитие греческой философии, особенно первоначальной, из тех данных, которые заключались в постепенно развивавшемся религиозном сознании греков. Посредствующим звеном между символическим и мифическим религиозным сознанием, с одной стороны, и философским, с другой, — могло быть учение орфиков, мифических и смешанных феологов. Даже поэзия и мистерии, развившиеся на греческой почве, не могли не содействовать

пробуждению пытливой и организующей силы мышления в даровитом греческом племени. Поэзия и сама по себе под влиянием непосредственного чувства нередко соприкасается к самым глубоким вопросам философии. Как ни далека еще была греческая поэзия, особенно в первом ее периоде, от психологического анализа и идеального колорита помыслов, но и в ней было много сродного с первоначальной греческой философией. Свободным воспроизведением религиозных образов, аллегорическим объяснением нравственных и метафизических истин, она вызывала пытлиую мысль к самостоятельному анализу. С первым появлением у греков философского сознания еще не отделяется поэзия и философия. Такова была, например, философия в стихах и поэзия в философии у Пифагора, Ксенофана, Парменида, Эмпедокла, излагавших свои мысли мерной речью. Такое же влияние могли иметь и мистерии. Были ли они сопряжены с учением, как можно предположить на основании некоторых отрывков у Платона (*Resp. lib. II; Cratyl., Menon.*), или они действовали только обрядами и символами, несущими для греков свой смысл? В том и другом случае, они имели на его мысль такое важное значение, как и учение феологов.

Каково же было последовательное развитие греческой философии? В ней обыкновенно различают три периода. Первый начинается за 600 лет до Р. Х. и продолжается около двухсот лет — до времен Сократа, второй начинается с Сократа и продолжается около 400 лет до времен Энезидема, или почти до появления христианства. Наконец, третий начинается с этого времени и длится до VI столетия после Р. Х. или около 500 лет.

В первом периоде греческая философия почти не обращает еще внимания на познающее начало и на нравственный мир, преимущественно занимаясь внешним миром. На границах греческого мира — восточных, западных и северных — почти одновременно возникают несколько систем, которые почти не обнаруживают никакого взаимного влияния и занимаются вопросами о начале и происхождении окружающей нас природы. Не смотря на все различие в самом способе понимания этих вопросов, общее направление первого периода греческой философии одно — луч рефлектирующей мысли в ней еще не отражается, падая поначалу на внешний предмет. Это направление философии продолжается до времен софистов и Сократа. Приводить все философские учения этого периода в строгую логическую последовательность, значило бы вносить произвольное построение в область свободного развития. Можно только заметить, что все они удобно распределяются на три группы, и что в последовательном развитии их заметно движение от внешнего к

внутреннему, от предметного — к сознательному и разумному. Почти в одно время на двух концах греческого народонаселения появляются три различных учения: в ионийских колониях Малой Азии — мыслители Фалес, Ферекид, Анаксимандр, Анаксимен, которые заняты определением вещественного начала всех вещей. На западном конце, в Нижней Италии, появляются пифагоровская и элейская школы, отличающиеся от предыдущей группы мыслителей тем, что причины и основания вещей они ищут не в каком-либо особенном вещественном начале, но в области отвлечения. Пифагоровская школа утверждает, что строительная сила мира заключается в численных отношениях, дающих всему миру определенный строй, а элейская — что весь мир явлений, как подверженный постоянному изменению, есть только призрак, а не что-либо существенное, что истинно сущее есть только единое, неизменное. Следом за этими мыслителями появляются другие, склоняющиеся то к материалистическому направлению ионийцев, то к отвлеченному, господствующему у элейцев, но общая отличительная черта их состоит в том, что они стараются определить не только начало вещей, но и само отношение этого единого начала к многообразному и изменяющемуся миру явлений. Уже элейцы Ксенофан, Парменид, Мелисс, Зенон стремились определить это отношение, утверждая, что существует только единое — вечное и неизменное, а многое же изменяющееся — нет. Подобное стремление выражается во взглядах дальнейших мыслителей — Гераклита, Левкиппа, Демокрита, Эмпедокла и Анаксагора. Гераклит утверждает, что не существует само по себе ни единое, ни многое или изменяющееся, что истинное бытие состоит именно в постоянной переменчивости. Эмпедокл приближается по своему грустному направлению к элейцам и Гераклиту. В окружающем нас мире явлений он видит только источник обольщения. Все, говорит он, из сущности выходит и в нее же возвращается. Это был остаток архаического состояния гелленской мысли, когда она только погрузалась в фантастические созерцания и не успела осознать своего самостоятельного значения. Левкипп и Демокрит истинно сущим признают бесконечную чувственную множественность (атомы), считая ее тождественной и однородной с единым, всеобщим. Однако самая важная черта в духе учения Демокрита заключается в том, что он выдвигает сознание нравственной свободы, ее спокойной, ничем непоколебимой автономии. Завершается этот период греческой философии Анаксагором, который еще явственнее определяет первое начало, зиждущее все вещи и его отношение к ним. Допуская бесчисленное множество равночастных вещественных элементов, он производит само их движение от разумной силы. По его учению, разум

приводит в движение безразличное единство стихий и выявляет сокрытую в нем возможность разнообразия вещей. Таким образом, в философском учении Анаксагора выразилось сознание о разумном начале, во имя которого уже вырабатывался гражданский быт афинян, но которое до того времени не было еще сознано в отвлеченной области философии. До сих пор философия вращалась на окраинах греческого мира, теперь, благодаря Анаксагору, она утверждается в самом средоточии греческого образования — в Афинах.

С появлением сознания о разуме, как движительном начале всех вещей, греческая философия вступает уже в другой период развития. От созерцания вещественного мира она обращается к человеку, к его нравственно-разумной природе, и в ней старается открыть начала для познания мира. Этот поворот греческой философии совершается в умственной деятельности софистов и в особенности — Сократа. Но софисты, воспользовавшись прежним разногласием философских учений и диалектикой элейцев, выдвигали только личное понимание, как единственный высший критерий истины для человека. Учение их, рассматриваемое в самом общем смысле, имеет в себе только ту верную сторону, что истина предстает человеческому пониманию только в той мере, как она познается им. Однако смешивая деятельность разумного познания по объективным всеобщим законам знания с произвольными личными представлениями, софисты подрывали возможность самой истины и познания. Правильную установку новому направлению философии, появившемуся в учении софистов, дает Сократ, который занимается преимущественно началом, определяющим истину, или органом, познающим ее и заключающимся во внутренней природе человека. Он признает в человеке силу к познанию истины, когда его мыслительная деятельность возвышается над личными произволами ко всеобщим законам истины и добра. Софисты учили, что человек — мера истины в том смысле, что истинно все то, что нам кажется таким. Сократ же признает человека деятелем истины в том смысле, что его нравственно-разумная природа, в силу сродства своего с божественным разумом, может раскрывать и сознать в себе всеобщие, несокрушимые начала истины и по ним постигать разумную причину и цель явлений. Таким образом, прежде философия занята была преимущественно природой, вопросы же о человеке, его умственной природе, занимали только второстепенное место, теперь же, наоборот, последние составляют главную исходную точку ее исследований, а учение о природе входит в нее только как подчиненная часть, определяемая идеей целого или частного, идеей и назначением нравственного мира. Но Сократ не излагал своих мыслей

систематически и даже ничего не писал, своими беседами он придал только новое направление дальнейшим философским исследованиям.

После Сократа его ученики разделились на три группы, каждая из которых придерживалась одной какой-то стороны учения своего учителя. Сократ требовал самостоятельного, свободного стремления каждого к истине и благу, отсюда одни из его последователей простирали до крайних пределов отрицание всех потребностей и условий нравственного общежития и думали основать благо человека на отвлеченной свободе — таково было учение киников. Киренаики, соглашаясь с киниками, что цель знания — это благо человека, иначе понимают само благо. По их учению, оно состоит не в отвлечении от всех потребностей и обязанностей нравственного общежития, но в личном наслаждении, в угождении всем своим влечениям, впрочем, с сохранением внутренней независимости. Наконец, мегарики, воспользовавшись диалектикой элейцев и логическими приемами Сократа, занялись разработкой преимущественно умозаключений.

Полностью применил начала, высказанные Сократом, только один из его учеников — Платон. С такой же обширностью обозревает все вопросы философии другой великий мыслитель Древней Греции, непосредственно следовавший за Платоном, — Аристотель. Что нового привносят Платон и Аристотель к реформе, произведенной в философии Сократом? Мы уже знаем, что Сократ, не ограничиваясь определением материальной, или, говоря словами Канта, составительной причины явлений, обращал внимание современников на изучение нравственной природы человека, так как в ней видел лучшее определяющее начало для познания внешнего мира. Как нравственное существо человека руководствуется в своей деятельности идеей блага, то на основании этой же идеи он рассматривает саму природу. Но то, что недосказал Сократ, обширно развивает Платон. Сократ довольно неопределенно еще указывал в нашей нравственно-разумной природе, в самопознании, средство к познанию внешнего мира, а Платон объясняет эту высшую среду и познания, и бытия — в области идей, как типа всякого бытия. Сократ больше руководствовался в познании внешнего мира понятием о верховном благе, как цели мира, он думал найти ключ к пониманию внешнего мира в нашей нравственной природе, а Платон расширяет этот взгляд и указывает идею общего верховного начала, действующего в природе и нравственном мире. Сократ в своем телеологическом взгляде на мир готов был ограничить значение природы только нашими подлежательными целями деятельности. Платон же избегает этого вывода и созерцает в физическом и нравственном мире отражение не наших субъективных, но объективных законов бытия, наблюдаемых

разумом в области вечных, божественных идей. По учению Платона, разум в своих идеях созерцает и познает само существо мира. Аристотель развивает философию еще дальше. Он, подобно Платону, в силе разума или мышления видит начало, определяющее всю совокупность бытия, но он отличается от своего учителя взглядом на отношение идей к действительности и большей определенностью в разграничении как логических действий мышления, так и причин, действующих в мире. Платон, под влиянием учения, сформировавшегося у ионийских мыслителей, признает материю, как нечто вечно данное, не имеющее никаких положительных свойств, как страдательный субстрат всех привходящих в нее определений. К этому пассивному началу бытия он привносит элемент пифагоровского учения, и в числах, пропорциях и геометрических фигурах находит положительное начало в физической природе. Выше численных пропорций существуют идеи, в которых выражается само существо всего мира. Наконец, зиждательное средоточие мира содержится в верховном, самосущем бытии, как источнике всякого бытия и блага. Аристотель также сводит в широкий круг своего учения все прежние разрозненные понятия о началах вещей, но он и определеннее разграничивает их, и гораздо научнее показывает их значение и взаимное отношение. Изложив свое понятие о четырех причинах, образующих каждый предмет в мире, как то вещественной, формальной, действующей и конечной или формирующей вещь по цели ее, он утверждает, что все они были разрознены у предыдущих мыслителей, но что они соединяются и должны составлять одно во всеобщей форме бытия или в верховном, самодейственном разуме. В нем все они составляют одно, потому что самосущий разум только сам себе мыслит, а потому содержит в себе и всеобщую форму, и действующую причину, и верховную цель всех вещей. Что касается материи, то Аристотель, подобно Платону, признавал ее вечность, понимая в ней только одну неопределенную, страдательную общую возможность всего определенного. Но самое характерное различие между Платоном и Аристотелем состоит в их взгляде на отношение мысленных типов вещей или идей к самым вещам. Платон находит истинное, действительное бытие только в идеях, видимые же нами предметы признает только несовершенными копиями или тенями их. Он как бы отодвигает истинную действительность по ту сторону всего видимого и чувственно наблюдаемого в мир идеальный. Отсюда вытекают его высокие понятия о промыслении Божьем, все направляющем к этому миру идей, возвышенные нравственные понятия, политика, в значительной мере основанная на нравственности, теория воспоминания идей и предсуществования душ.

Аристотель же не отделяет идей от самих предметов наблюдения или, говоря его языком, формы — от материи, а потому и рассматривает их не как идеи, постоянно воспоминаемые нами, но как понятия, составляемые с помощью наблюдения и отвлечения. Идеи или понятия действительно существуют только в природе, а потому хотя наш разум и составляет общие понятия, но действительность состоит только из индивидуальных предметов, проникнутых понятиями. Аристотель представляет себе божество не промыслителем мира, исполненным нравственных качеств, но только первым двигателем, действующим по закону необходимости. Душа — это только общая форма тела, а потому бессмертна только общая мыслящая природа, выявившаяся в ней. Добродетель же состоит не в стремлении к отрешенному совершенству, но в примененной к нашему существу (τρίς ηρας) середине между крайностями.

В умственной деятельности Сократа, Платона и Аристотеля сосредоточились все лучшие нравственные силы Древней Греции. Время их жизни было апогеем греческой философии. Платон был основателем идеализма, Аристотель — реализма и логического формализма. Оба отличались универсальностью взгляда, и на основании идей или понятий разума, каждый по своему, представили полную систему мировоззрения. Первый — в изящной форме разговора, второй — научного изложения. Два направления, данные ими философии, распространились далеко за пределы классического мира. Но наряду с дальнейшим развитием или разработкой их начал, постепенно возникали новые философские школы, которые не отличались уже такой всеобъемлемостью и граничили с одной только частью вопросов философии Платона и Аристотеля. Это были *Эпикуровская* и *Стоическая* школы. Все развитие греческой философии в этом периоде завершается скептицизмом, подрывающим возможность преимущественно чувственного познания. В эпикуровской, стоической и позднейшей скептической школах повторились те же односторонности, только в другом виде, какие возникли из школы Сократа. Эпикуровская школа была дальнейшим развитием учения Аристиппа, стоическая — усовершенствованием кинической, а скептическая — высшим и самым односторонним проявлением мегарской диалектики в сочетании с элейской и эрегривской.

В самом свойстве универсализма философии Платона и Аристотеля заключалась основа распада греческой философии на частные направления. Оба ее великие представители, при всей широте своих взглядов, не могли указать внутренней, основанной на законах мысли и бытия, связи между верховным, всеобщим началом бытия, знания и

многообразной средой наблюдаемого нами мира. А потому полнота их учения, не получившая еще крепкой органической связи, должна была распасться на преследование частных вопросов, подчинив им общее развитие системы философии. Идея блага, не получившая у Сократа полного и определенного характера, как начало для познания мира, возведенная у Платона и Аристотеля до универсального значения, прототипа всех вещей и самоподвижного разума, теперь снова низводится на степень индивидуального нравственного человеческого блага, и только в отношении к нему рассматриваются все другие философские вопросы. Такова точка зрения на философию у эпикурейцев и стоиков. В ней выражалось в некотором отношении подобие того, что происходило в современном политическом быту и практическом сознании. Как в политическом отношении для него прошло уже время цельного, цветущего народного самосознания и сочувствия живым народным интересам, вызывавшим и сосредоточивавшим его силы для общественной деятельности, он искал уже утешения и опоры внутри себя, в своем уединенном, нравственном, отвлеченном мире. Так и в философии не стало уже прежнего стремления к познанию безотносительной гармонии идеального и вещественного мира. Вместо него появляются стремления к установлению опоры индивидуального блага и счастья.

Эпикур полагает, что цель философии состоит в доставлении человеку счастья, но быть счастливым нельзя, не зная законов природы и не умея правильно рассуждать, то на этом основании философия получает значение только практическое, примененное к нашему благосостоянию. Две же другие части ее — физическая и логическая — относятся к ней как дополнения и ей же подчиняются. Само благо он понимал как благосостояние, счастье, не вдаваясь, впрочем, в крайности эвдемонизма, который ложно приписывали ему некоторые из его последователей. Его высшее благо подобно демокритовскому *прочному*, *незыблемому удовольствию* (ἡδονῆ ὑπὸ κράτει), оно требует добродетельной жизни и контроля над страстями.

Стоики, подобно Эпикуру, также признают основной частью философии нравоучение, но они, а во-первых, саму нравственность рассматривают с другой точки зрения, во-вторых, больше внимания обращают на логику и физику. Логика у стоиков почти та же, что у Аристотеля. Самостоятельнее их учение о природе и нравственности. Существенная отличительная черта стоического учения от эпикуровского состоит в том, что Эпикур видит благо человека в приятном личном самочувствии, а стоики — в суровом подчинении своей воли идее долга. И Эпикур требует добродетельной жизни и владычества над страстями, но цель этого требования заключается все-

таки в удовольствии, а у стоиков первое место занимает исполнение долга, без внимания к тому, успели ли мы достигнуть такой степени внутреннего развития, чтобы могли находить удовольствие в исполнении долга ради самого долга. Идея нравственного долга у них соединяется с самим их взглядом на мир. Мир, по их учению, есть живое существо, он одушевлен развитой во всех его частях разумной душой, которая у них означает то же самое, что божество. Так как все в мире определено законами души мира, то и мы, как часть мира, должны повиноваться этим законам и выполнять их.

Чем дальше развивалась историческая жизнь греков, тем заметнее иссякал в них поток живой, самостоятельной мысли, точно так же, как иссякал творческий их дух в области литературы и искусства. Под конец этого периода мы находим только или повторение того, что было сделано в области философии прежними мыслителями, или скептицизм, получивший отдаленное начало еще в III веке до Р. Х. у Аркесилая и Карнеада, развитый сперва Платоном, а потом Энезидемом. Или, наконец, эклектизм, стремившийся к примирению самых разнородных учений. Тут встречаются и новые киники, и новые пифагорейцы, и последователи Гераклита, и стоики (Секстий и Сенека), и последователи академии (Арей, Дидим, Алкиной, Максим Тирский), и перипатетики, как например, Андроним Родосский, Александр Эгейский, Николай Ламасский, Адраст и, в особенности, Александр Афродизский. Крайним скептицизмом Агриппы, Секста Эмпирика и Энезидама, отрицавшую всякую возможность познания истины, заканчивается второй период греческой философии. Но наряду с этим хаотическим смешением философских учений, с развитием скептицизма зарождалось уже новое стремление умов к объединению философии с различными верованиями. Это была последняя попытка древнего мира заменить или, по крайней мере, оживотворить отвлеченную логическую роскошь ума непосредственным созерцанием, верой и чувством. Этому способствовало объединение разных народов завоеваниями сперва Александра Македонского, а потом римлянами.

Новое направление умов, отличающееся от предыдущего смешением философии с религиозными учениями, уже явственно обнаруживается у Филона, Плутарха, Апулея, Нумения, в учении каббалы и в разных отраслях гностицизма. Но в самой совершенной форме, в долговременном последовательном развитии, с преобладающими элементами греческой философии, оно появляется в александрийском эклектизме или новоплатонизме. Александрийский новоплатонизм одновременно хотел достичь двух целей. Неудовлетворительные ответы знаменитейших греческих мыслителей на вопрос об отношении окружающего нас мира к идее, о степени

существенности мысли в отношении к природе, вызвали порыв духа к погружению в идеальный мир, к непосредственному созерцанию, помимо систематического наблюдения и исследования чувственного мира. Непосредственным созерцанием александрийский неоплатонизм намеревался соответствовать требованиям философии. Пользуясь же образами мифических верований, возводя их к значению символов, знаменующих внутренний, отдельный от них смысл, неоплатонизм стремился оживотворить отходящее в прошлое язычество. Но вместо примирения он внес только глубочайшее разделение между идеальным и положительным миром, между требованиями духа и ответами язычества. Первым провозвестником неоплатонизма признается Аммоний Сакк или Саккас, за ним следуют Плотин, Порфирий и Ямвлих. Все они к идеям Платона, Аристотеля, Пифагора, Парменида примешивают разные заимствования из вероучений. Все они учат о слиянии человека с божеством, о начале зла от вещества и об умерщвлении тела, как начала зла в нашем существе. Наконец, средством к общению с идеальным миром, к соединению с божеством, неоплатоники признают экстаз или восторженное состояние души. Впрочем, не у всех провозвестников неоплатонизма в одинаковой степени преобладает безотчетность в средствах восприятия высших внушений и общения с сверхчувственным миром. Платон еще остается в пределах философского созерцания, Порфирий уже сделал шаг в область вероучений. С Ямвлиха же неоплатоники решительно начинают объединять философские приемы с внешними средствами, будто вводящими в общение с горним миром, смешивают их с экстазом теургии и колдованием жрецов. 529 год после Р. Х. был последним в историческом развитии древнегреческой философии на основах, заложенных греческими мыслителями классических времен. С закрытием философских школ в Афинах, системы греческих мыслителей вошли в состав христианского образования, частью как орудие для развития способностей, частью — как материал для познания отжившего мира, частью — как звено в составе нового, высшего умозрения, проникнутого другими жизненными силами. С такой точки зрения смотрели на греческую философию отцы церкви и христианские писатели первых веков.

Нет нужды распространяться о влиянии, какое имела древнегреческая философия на все образование и жизнь древнего, классического мира. Долгое время, пока система образования не получила расчленения в многообразных отраслях знания, философия совмещала в себе все средства образования, по крайней мере, известнейшие древние мыслители были одновременно и риториками, и нравователями, и публицистами. В древних греках она постоянно

развивала и поддерживала глубокое самосознание, которое выражалось постоянным стремлением к созданию разумных форм общежития. В философии, в этом самостоятельном развитии мысли, пробуждавшем все нравственные силы древних греков, заключается главная причина того свободного, нравственно-общественного колорита греческой жизни, которым она отличается от сумрачного заострения азиатских народов и которым гордились даже сами греки, сознавая общечеловеческое достоинство своего образования (Исократ). Живая, образовательная сила греческой философии благотворно повлияла на образование Западной Европы. Известно, что все средневековое образование питалось преимущественно плодами учености Аристотеля, что даже в те времена многие ученые лучшими взглядами своими были обязаны произведениям Платона и новолатоников, хотя они были известны только в скудных и часто искаженных переводах. Еще больше в пользу благотворной образовательной силы произведений греческих мыслителей говорит то, что в Западной Европе именно в то время начинается новое, свежее и бодрое направление образования, когда стали читать их произведения в подлиннике. Великую услугу в этом отношении оказали греческие ученые, появившиеся в Италии из Византии в последние времена Византийской империи. Но мы должны добавить, что греческая философия имела и свои недостатки, которые особенно обнаружились в позднейших результатах. Занятая преимущественно логическим развитием мысли, она выродилась в софистику, развила страсть к диалектическим словопрениям, резонерству и умственному шарлатанству. Следы ее влияния заметны поначалу в церковных спорах первых веков христианства, а позднее — в средневековой схоластике. Понятно, что философия была не единственной причиной таких последствий. Пребыванию философии в заколдованном кругу логических отвлеченностей поспособствовало невнимание к естествознанию, пренебрежение к материальному труду, а то и другое было в тесной связи с рабством одной части народонаселения и праздным комфортом другой. О греческой философии можно читать в курсах истории философии Станлея, Бруккера, Теннемана, Тидемана, Дежерандо, Риттера, Гегеля, Брандиса и других. Специальные сочинения: Plessing, *historische und philosophische Untersuchungen über die Denkart, Theol. u. Philos. d. ältesten Völker vorzüglich d. Griechen bis auf Aristoteles Zeiten*. Elbing, 1785, 8; Meiners, *Gesch. d. Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom*, Lemgo, 1781 — 2, 2 B. 8; Anderson, философия древней Греции (англ.), Lond. 1791, 8; Sacchi, *Storia della filosofia greca*, Pavia, 1818 - 1820, 4 vol., 8; Zeller, *die Phil. d. Griechen*, Tübingen, 1844 —

46, 8; Каткова, *Очерки греческой философии*, ПроPILEИ, кн. I и III, 1851 и 1853 г.

ГРОЦИЙ, Гуго де Грот (Hugo de Groot) родился в порядочной семье в Дельфте, в Голландии, 10 апреля 1583 года. Получил весьма хорошее образование. Уже в пятнадцать лет он публично защищал различные физические, математические и юридические положения. В 1613 году он поселился в Роттердаме, был там синдиком или пенсионарием. Когда произошел раздор между ремонстрантами и гомаристами, то Гроций защищал первых. За это, после казни Барневельта, он был осужден к вечному тюремному заключению, но успел бежать во Францию, где Людовик XIII ласково принял его и даже дал ему пенсию. В 1630 году, по настоянию Ришелье, он должен был оставить Францию и возвратился в отечество, но, не смотря на покровительство принца Оранского, был осужден на вечное изгнание и отправился в Гамбург. Многие государи приглашали его к себе на службу. Гроций, увлеченный молвой об учености шведской королевы Христины, принял ее приглашение и в 1634 году прибыл в Стокгольм, а в 1635-м явился в Париж в качестве шведского посланника. 10 лет он исполнял свою почетную должность в Париже. Узнав, наконец, что соотечественники готовы принять его, отправился в Стокгольм, попросил об увольнении с должности и поехал в Англию. Бурей занесло его к померанским берегам Греции. Он продолжал свой путь сухим путем, но в Ростокке по болезни остановился и там же умер 28 августа 1645 года.

Гроций писал много сочинений богословского содержания, издавал латинских и греческих классиков, но только одно его сочинение — *De jure belli et pacis* («О праве войны и мира...» Paris 1625 f.), имеет некоторое отношение к философии. Оно замечательно, как первый опыт философии права, с которого начинается дальнейшее развитие этой науки. Под влиянием свободного духа исследования, вызванного протестантством, Гроций вносит отчасти этот дух свободы в свое творение. В нем он говорит не только о предметах, касающихся войны и мира между народами, но и вообще обо всех главных предметах права, возводя свои понятия о них к началам разума. «Естественное право — это закон или правило, которое внушает нам правый разум, по нему мы судим о правдивости или неправедности наших поступков, одни из которых сам Бог, как виновник природы, предписывает, а другие воспрещает» (de jure belli... lib. 1. c. 1, § 10). В чем же именно состоит правдивость и неправедность поступков? По понятию Гроция, все то согласно с правдой, что согласно с существованием общества на земле, а все, что противодействует ему, то несовместимо с правдой (там же, prolegom). Таков у него критерий правды. Вообще, хотя Гроций желал

начертать теорию права на основании начал разума, однако он часто противоречил им своими выводами о применениях. Она носит на себе явную печать современных ему государств, в которых еще только развивался элемент централизации и когда еще не отличали строго политики от права. В основных мыслях Гроций, как видно, руководствовался преимущественно стоиками и Цицероном, впрочем, он постоянно ссылается и на отцов церкви, историков, ораторов и поэтов. Сочинение Гроция принесло ему большую известность, оно несколько раз издавалось, переводилось на разные европейские языки, объяснялось толкованиями, отгеснив все прежние подобные труды ученых (см. *Krug. enc. philos. Wörterbuch*, t. II, стр. 334).

ГУГО (Hugues de Saint-Victor) Сен-Виктор. Место его рождения неизвестно, предполагают, что он был родом из Лотарингии. Окончив курс средневекового образования в Гамерслебене, в Саксонии, Гуго в ранней молодости стал монахом и поселился в монастыре св. Виктора, в Марсели, а потом был аббатом монастыря того же святого в Париже. Гуго всегда отличался особой кротостью характера и бесприязательностью, оставаясь всю жизнь в своем скромном положении, хотя по образованию мог бы достичь почестей. Умер 11 февраля 1141 года, 44 лет отроду.

Гуго был современником Абельяра и, не уступая ему в учености, был ниже его дарованиями, силой слова и непосредственным влиянием на слушателей. Сочинения Гуго ни содержанием, ни формой не отличаются от всех подобных сочинений той эпохи, занятой только изложением богословских вопросов при пособии логики Аристотеля. Придерживаясь во многом учения Аристотеля, например, о душе, Гуго в то же время пользуется и некоторыми мыслями новоплатоников. Сочинения Гуго отличаются ровным, спокойным и довольно глубоким изложением. Первые два издания его сочинений были в Париже в 1518 году, лучшее издание — венецианское 1588 года, последнее — в Руэне 1648 года — самое худшее. Часто, впрочем, и отдельно издавали некоторые его сочинения (см. *L'Hist littér. de la France*, t. XIII, p. 50...).

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ педагогическая школа. Под этим названием подразумевается ряд педагогов и ученых, которые признают древние классические языки как необходимое условие образования. Эта школа образовалась под влиянием исторических обстоятельств. На протяжении Средних веков, частью по причине истребительных войн, особенно по ложности самого принципа, овладевшего даже лучшими умами того времени, классические древние писатели были забыты: возникла мысль, что христианам не следует читать древних языческих

писателей, что гораздо лучше ограничиться только краткими извлечениями из них. Примерно тысячу лет эти извлечения под названием «Тривиума» и «Квадривиума», составляли весь курс образования в немногих церковных и монастырских школах того времени. Но и это образование не имело самостоятельного значения, так как было только приготовлением к схоластико-богословскому образованию. Вся же задача схоластического богословия ограничивалась только систематическим изложением и доказыванием догматов веры по началам аристотелевской (ложно понятой) философии. Чуждое насущных потребностей жизни, отдаленное от интересов социального быта, средневековое образование не имело живого содержания, постоянно вращалось в кругу отвлеченностей и пользовалось только диалектическими, нередко самыми нелепыми тонкостями. При недостатке живого содержания, латинский язык, бывший в то время во всеобщем употреблении, по крайней мере, у книжных людей, приходил во все больший упадок. Между тем, под конец того же средневекового периода, под влиянием среднего сословия, жаждавшего образования, и особенно под влиянием отдалившихся от Востока ученых греков, снова в творчестве стали развиваться тема любви и внимания, сперва в Италии, а потом и далее, у греческих и латинских писателей. Появлялись ученые, занимавшиеся поиском, изучением и изданием древних рукописей. Чем больше изучали древних классических писателей, тем сильнее чувствовали жизненность их содержания, простоту и изящество языка. Средневековую латынь с ее безжизненным и однообразным содержанием отделяла такая бездна от языка и вкуса древних, что нужно было классическое, методическое изучение этих писателей для обновления и оживления отцветшего образования. Ученые, занимавшиеся изучением, объяснением и методическим преподаванием классических древних языков, и образовали так называемую гуманистическую педагогическую школу, которая непрерывно развивается от конца Средних веков до наших времен. После того, понятно, какое высокое значение должны были приобрести язык и литература древних греков и римлян в те времена, когда многие науки еще не существовали, другие оставались с прежним отпечатком схоластических компиляций и когда живые языки европейских народов не получили еще литературного развития. Можно сказать, что почти до конца XVIII века эти языки пользовались исключительным вниманием, как основной предмет образования. Нельзя не согласиться, что внимание к древним языкам принесло большую пользу не только языкам и литературам новых народов, но и развитию социальных идей. По понятию крайней школы гуманистов, классические языки

составляют необходимое основание всякого образования, потому что благодаря их изучению развиваются все способности души. Обучать им следует не только практически, но и грамматически: одно практическое обучение не принесло бы пользы. В средних учебных заведениях нужно преимущественно преподавать эти языки, а реальные науки отвести к университетскому курсу образования. Между тем, в продолжение этого же безраздельного владычества классических языков в области школы, постепенно развивались различные отрасли естествознания и, из-за применения к ним математики, получили научный характер. Также возросло внимание к материальным потребностям и удобствам жизни, а западноевропейские языки достигли цветущего состояния. Под влиянием нового направления жизни и образования возникла и другая педагогическая школа (филантропическая), которая признала реальные предметы главным основанием образования, а вместе с тем, и гуманистическая школа педагогов должна была допустить некоторые ограничения в своих положениях. Новейшие гуманисты хотя и признают по-прежнему древние классические языки необходимой принадлежностью образования, но только для понимания классических писателей и в связи с другими основными предметами обучения.

Не подлежит никакому сомнению, что изучение древних классических языков и литератур имеет значительное образовательное влияние. По законченным, выработанным формам этих языков, оно сообщает точность и устойчивость познавательным способностям и особенно логической деятельности ума. По напряжению умственных способностей, которое необходимо в переводах, оно действует даже на развитие отечественного языка, наконец, по органической основе, по живому исходному пункту при изучении европейских литератур, оно сообщает органическую полноту историко-литературному образованию. В настоящее время древние классические языки уже не могут иметь такого универсального значения, какое имели они в прежние времена. Только для некоторых отраслей образования они необходимы, да и в них нужно допустить различные степени изучения древних классических языков. Но если не для всех образованных людей необходимо изучение греческого и латинского языков, то существенно, полезно и необходимо, по крайней мере, изучение образцовых произведений древних писателей в переводе.

Был еще спор между гуманистами о том, которому из двух древних языков, греческому или латинскому, дать преимущество. Бесспорно, что греческий язык во всех отношениях выше латинского. Но так как латинский очень долго пользовался на Западе особым вниманием, так что более тысячи лет ученые писали только на этом языке, то, по

крайней мере, в периоде низшего и среднего обучения необходимо обращать особое внимание на латинский язык. Но с получением высшего образования следует изучать греческий язык, а вместе с ним и греческую литературу.

К числу замечательных представителей гуманистической школы относятся: Целлярий, Геснер, Эрнести, Морус Рейске, Герман, Шофер, Шнейдер, Гейне, Вольф, Фосс Бек и Якоб. Не следует, впрочем, думать, что представители этой педагогической школы занимались и теорией педагогики или систематическим выводом общих правил воспитания и обучения. Составление общих педагогических курсов не входило в круг их занятий, они были только практическими педагогами, но мы им обязаны превосходными изданиями грамматик, хрестоматий и словарей классических языков, а также объяснениями классиков. В заключение следует добавить, что у всех западных народов древние классические языки пользуются гораздо большим вниманием, нежели у нас.

ГУРЛИТТИ (Gurlitt), Иоанн Готтфрид, родился в 1754 году, в Лейпциге, занимал разные педагогические должности. Умер в Гамбурге, в 1827 году. Кроме некоторых филологических, археологических и богословских сочинений написал еще *Abriss der Phie* (Magdeb., 1787, 8) и *Abriss d. Gesch. d. Phie* (Lpz., 1786, 8).

ГЮАРТ (Huarte), Жуан (Joan), медик, представитель испанской философии в начале новых времен, родился около 1520 года в Сен-Жан-Пье-де-Нор, во французской Наварре. Он известен только по одному сочинению — *«Исследование дарований, требуемых каждой наукой»* (*Exament de ingenios para las sciencias*), Памплуна 1578, 8. По свидетельству знающих, оно исполнено смелыми и иногда глубокими мыслями, доказывающими большую наблюдательность автора. Гюарт предполагает, что каждая наука требует особого рода способностей. Науки он разделяет на три разряда: одни из них зависят более от памяти, другие — от рассудка, наконец, третьи опираются на воображение. Подобным же образом и Бэкон Веруламский (см. Бэкон) распределял все науки. Но наряду с достоинствами сочинение Гюарта имеет множество недостатков и исполнено парадоксов. Сама цель сочинения — защита системы рождения (*de generation*) уже парадокс. К этому сочинению Гюарта приложено известное письмо к римскому сенату, принадлежащее будто бы проконсулу Катуллу, где подробно описаны черты лица Иисуса Христа. Сочинение Гюарта было переведено почти на все европейские языки, на французский — Гавриилом Шаппои, Лион, 1580, 16, 1-е изд., Вион-Далибреем, Париж,

1645, 8, и Савинье д'Альквие, Амстер., 1672, на немецкий — Лессингом, Цербст, 1752, 8 и Виттенберг, 1785 г.

ГЮТТЕН См. Ульрих.

ГЮТЧЕСОН (ХАТЧЕСОН) (Hutcheson), Франсис, родился в Ирландии 8 августа 1694 года в семье пастора. По окончании курса наук в Глазговском университете, он открыл школу в Дублине, а в 1729 году получил приглашение на кафедру нравоучительной философии в Глазговский университет, и занимал эту должность до самой смерти в 1747 году.

Гютчесон издал 6 сочинений, из них три на латинском языке: *Logicae compendium*, 2, *Synopsis metaphysicae*, 3, *Philosophiae moralis institutio compendiaria*, и три на английском — *Joquiry iuto the original of our ideas of boanty and virtue*. 8, Lon. 1720 («*Исследование о тине наших идей изящного и доброго*»); 2, *Essay on the nature and conduct of passions and affections, with illustrations on the moral sense*, Lond. 1728, 8 («*Исследование о природе и направлении наших страстей с пояснениями, касающимися нравственного чувства*»); 3, *Systeme of moral philosophy*, Lond., 1755, 2 В., 4 («*Система нравоучительной философии*»).

Сочинения Гютчесона представляют почти полный курс философии в том виде, какой она имела в его время. Он излагает логику, онтологию, феодицию, нравоучительную философию и психологию. Но из всех частей его философии преимущественное значение имеет его нравоучительная философия, в которой Гютчесон, в противоположность началу самолюбия, заложенному в основу практической деятельности у Гоббса, проводит другое начало, а именно — доброжелательство.

В логике и метафизике Гютчесона нет ничего особенного. Первая сходна с логикой *de Port-Royal*, бывшей в употреблении во Франции, вторая — с обыкновенными курсами метафизики того времени.

Психологические понятия Гютчесона разбросаны в разных частях его философии. В них также нет ничего замечательного, но они могут служить свидетельством господствовавшего в то время направления психологических и эстетических понятий в Англии. Подобно Локку, он разделяет все способности нашей души на два разряда — разум и волю. К разуму относятся внешнее восприятие, сознание, суждение, умозаключение, к воле — желание, отвращение, удовольствие, страдание. Не говоря уже о том, что подобное распределение само по себе неполно и смешано, оно подрывается к тому же трактатом самого Гютчесона «*Исследование о типах наших идей прекрасного и*

доброто», потому что для этих идей он вводит в основание особые способности — внутреннее и нравственное чувства, не имеющие никакого отношения к двум предыдущим. Первое из них у Гютчесона служит критерием изящного, второе — справедливого и доброго. Способности души, о которых говорит философ, составляют только форму, а потому возникает вопрос: каким же образом привходит к ним само содержание? Как происходят в нашей душе идеи вообще и, в частности, идеи нравственные и идея изящного? На первый вопрос во время Гютчесона отвечали двояким образом: одни, подобно Декарту и Лейбницу, признавали врожденность общих идей, понимая под врожденностью общее расположение к ним нашей разумной души; другие, вместе с Гассенди и Локком, утверждали, что идеи образуются в нас опытом. Но последователи второго мнения разделялись на две партии: одни думали, что все идеи происходят от чувств, другие определеннее объясняли их происхождение, принимая два деятеля всякого опыта — ощущение и рефлексию или вникание. Основание первому мнению положено еще Гассенди, второму — Локком. Гютчесон придерживается учения Локка, не замечая, что с принятием вникания, как другого агента, действующего при образовании в нас идей, не все в них можно объяснить свойствами ощущения, но что, кроме элемента частного и случайного, в них есть нечто всеобщее и необходимое, независимое от ощущения и не вносимое им. Естественно, что подобный взгляд на происхождение в нашей душе идей вообще применяется уже к идеям изящного и доброго. Сами идеи изящного и доброго, со стороны своего содержания, не имеют в себе ничего всеобщего и разумно необходимого, но зависят от видоизменения личного настроения и чувства. Итак, хотя Гютчесон признает две основные способности души, разум и волю, но содержание и критерии истинного, доброго и изящного заключаются у него только в чувстве.

В тесной связи с психологическими началами Гютчесона находится и его *«Система нравоучительной философии»*. В сравнении с предшествовавшим направлением нравоучения у Гоббса, нравоучение Гютчесона — это шаг вперед, потому что в основе нравственных деяний он видит не самолюбие, как это сделал Гоббс, но благожелание, то есть благо других или всех. Гютчесон, таким образом, уже чуть-чуть ближе к истинному понятию о существе нравственных деяний. Но и его основание нравоучения еще крайне недостаточно. Не говоря уже о том, что оно не охватывает всей области нравственных деяний, например, деяний в отношении к Богу и себе. Несостоятельность его состоит в том, что оно также утверждается только на чувстве, которое служит основным органом для отличия добра от зла. Между тем, чувство всегда безотчетно, неопределенно и произвольно, и хотя может одушевлять

нравственную деятельность, но не является началом, определяющим содержание идеи добра. В дальнейшем движении английского нравоучения, этот недостаток хотели устранить с помощью влияния теоретических или познавательных способностей на определение нравственных и юридических идей (см. Кларке, Фергюсон, Уолластон). Но идея способности, какова бы она ни была, все-таки не устраняет необходимости объективного определения и развития идеи правды и добра.

Не входим в анализ других особенностей философии Гютчесона. Можно только упомянуть, что в доказательствах бытия Божьего Гютчесон ограничивается только теми, которые заимствуются из мирового порядка, хотя эти доказательства, как говорил потом Кант, подтверждают только бытие какого-то неопределенного существа. Сознание существа Божьего, с теми нравственными качествами, благодаря которым мы отличаем его от других предметов, может быть только в духе, в его самосознании и самоуглублении.

В заключение следует сказать, что философия Гютчесона не есть цельное и самостоятельное умственное произведение. В логике и метафизике он придерживается школьных курсов, в учении об идеях — Локка, в нравоучении он дает дальнейшее развитие началу Кумберланда. Из всех бывших тогда в ходу практических теорий, Гютчесон преимущественно восстает против теории Гоббса. Его абсолютизму он противопоставляет верховность народа, а существование государств выводит из договора, хотя сам же так ограничивает это учение, что оно совершенно теряет свою всеобщность.

Сочинения Гютчесона отличаются ясностью и изяществом изложения, хотя иногда им свойственны растянутасть и многословие. По значению, которое он дает в своем учении внутреннему чувству, его можно признать не только основателем, но и прекрасным представителем *Шотландской философской школы*.

Кроме вышеперечисленных сочинений Гютчесона, для сведений о нем можно читать приложение к System of moral philosophy, сделанное Лехманом, под заглавием — Some account of the life, writings and character of the author (см. также Кузена: Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII siecle, Paris, 1840).

ДАВИД Армянин. До 1829 года, когда Неуманн издал довольно подробные сведения о нем (в *Journal Asiatique*), был известен только по имени. Так, он упоминается в «Библиотеке» Фабриция и у Буле, в первом томе начатого им издания Аристотеля. Хотя рукописи Давида Армянина находились в Риме, Флоренции и Париже, но не было сведений ни о нем, ни о том, что рукописи принадлежат ему. Виттенбах, при составлении комментария на «Федона», даже пользовался его комментарием на категории, но не знал имени автора. Неуманн восполнил этот пробел в истории философии. Он сообщил довольно подробные сведения об этом ученом знатоке философии между армянами, изучавшем философию в Афинах, Александрии и Константинополе.

Давид писал свои сочинения на армянском и греческом языках. Вот перечень известных его сочинений на армянском языке: «*Определение начал всех вещей*», «*Основания философии*», «*Апофегмы философов*»; на армянском и греческом: «*Комментарий на введение Порфирия*», «*Комментарий на учение Аристотеля о категориях*»; на греческом языке — «*Предисловие к последнему комментарию*». А также переводы «*Категорий*», книги «*Об истолковании*», извлечение из «*Первой...*» и «*Второй аналитики*», перевод «*Письма к Александру о мире*» и небольшого подложного сочинения «*О пороках и добродетелях*». Кроме философских сочинений, Давид Армянин написал еще некоторые богословские трактаты, речь в Афинах к ученикам, когда они оканчивали семилетний курс учения, «*Армянскую грамматику*», дошедшую до нас только в небольших отрывках, и комментарий на «*Граматику*» Дионисия Фракийского.

О жизни Давида Армянина известно мало. Он родился в одном селении в Дуруперане или Гертене или даже в Керкене. Был двоюродным племянником Моисея Корена, знаменитого армянского историка. Давид Армянин жил в конце V — начале VI века после Р. Х. Он упоминается одним из ближайших к нему по времени ученых современников — Аммонием, сыном Гермия. Значит, Давид был современником Прокла и, быть может, вместе с ним слушал Сириана и Аммония. Он был послан в Грецию восстановителями Армении Сагагом и Месрабом вместе с другими молодыми соотечественниками для получения образования. По возвращении домой, он посвятил себя наукам и, как можно думать, не принимал никакого участия в политических переворотах, волновавших в то время Армению, потому что в рассказах о них имя его не упоминается.

Самое лучшее произведение Давида Армянина — это его «*Основания философии*», где он опровергает скептицизм Пиррона и доказывает возможность знания. В этом сочинении он часто ссылается на разных греческих мыслителей и в особенности — на Платона. В сочинении «*Определение начал всех вещей*», которое было напечатано на армянском языке в Константинополе в 1721 году, содержатся только оглавления, за которыми, должно быть, следовало изложение соответствующих им статей. Другие произведения Давида Армянина довольно важны в том отношении, что сообщают некоторые новые сведения о современном ему периоде философии. Так, например, он подтверждает, что в его время ходило по рукам сочинение Аристотеля под названием «*Смеси*», что известный анализ разных форм правления Аристотеля был расположен в алфавитном порядке, и что в V веке «*Политика*» Аристотеля была так же разделена, как и теперь. Философские сочинения Давида Армянина важны еще, как переходное звено между древнегреческой и арабской философией. См. Mem. sur la vie et les ouvr. de David, philos. arm. du V siecle, et principalement sur ces traductions... G. F. Neumann, Paris, 1831, 8. В 4-м томе полного издания сочинений Аристотеля (берлинская академия) есть длинные отрывки из комментариев Давида и его предисловие к «*Категориям*» Аристотеля.

ДАВИД Динантский принадлежит к числу средневековых мыслителей. Ученик Амори Шартрского. По всей вероятности, Давид Динантский умер до 1209 года, потому что о нем не упоминается в строгом приговоре Парижского собора, поразившем четырнадцать учеников Амори, но приводятся только его сочинения под названием *Quaternuli*, которые осуждены были на публичное сожжение. Альберт Великий приписывает Давиду Динантскому книгу «*Об атомах*», в которой он будто бы возобновлял не столько атомистическое учение Левкиппа и Демокрита, сколько пантеизм элейцев. По учению его, все, что существует, можно разделить на три разряда — тела, души и идеи. Основная материя, без всякой формы и свойств, составляет субстрат всех тел, которые следует признать только явлениями, не представляющими ничего реального вне нашего ощущения и познания. Отношение мысли к нашей душе таково же, как тел к материи, в божестве же содержится начало идеи. В этих положениях еще не видно пантеизма, но, по всей вероятности, Давид Динантский отождествлял эти три начала — материю, мысль и божество. По крайней мере, Феофил Рейнод говорит, что Давид признавал божество первой, основной материей (*Deum esse materiam primam, quod nemo ante eum deliraverat*). По свидетельству Альберта, Давид Динантский

наиболее следовал Александру Афродизскому. Хотя учение Давида было подавлено и не оказало влияния, однако можно предположить, что оно было связано с общим движением умов в XIII веке в Южной Франции и Савойе (Rixner, Rousselot).

ДАМАСКИН, Иоанн (Johannes Damascenus), принадлежит к числу лучших церковных писателей конца VIII века, соединявших с богословской ученостью философское образование того времени. Он родился в Дамаске, в конце VII века. Отец его Сергей, богатый сирийский христианин, был приближенным чиновником Калифа. После смерти отца, сын его унаследовал эту должность. Наставником Дамаскина был ученый греческий монах из Италии Козьма, которого его отец выкупил из неволи. Около 728 года Дамаскин написал сочинение против иконоборцев, которым, как известно, благоприятствовал Лев Исаврянин. Лев, чтобы отомстить, составил поддельное предательское письмо, будто бы написанное к нему Дамаскиным, и передал его Калифу, который присудил Иоанна к отсечению правой руки. Хотя впоследствии Дамаскин снова пользовался расположением Калифа, однако предпочел уединенную, иноческую жизнь непрочным милостям повелителя арабов, раздал свое имущество бедным, отпустил на волю рабов и удалился с другим учеником Козьмы в монастырь св. Саввы, близ Иерусалима. Впоследствии, по желанию иерусалимского патриарха, он принял сан священника.

Дамаскин написал, кроме богословских, несколько философских сочинений. Даже в его богословских сочинениях заметно прекрасное знание современной ему философии.

В своем *«Изложении православной веры»* Иоанн Дамаскин, между прочим, развивает в первой книге христианское учение о Боге. Пользуясь философским методом, доказывает, что и язычники верили в бытие Божие, привносит доказательство бытия Божия на основании необходимости первой причины мира, стремится найти в нашей внутренней природе некоторое указание на бытие ипостасного Слова, определяет пространство, время и способ происхождения мира посредством творения. Во второй книге изложения православной веры есть некоторые психологические понятия об ощущении, разуме и воле.

В трактате *«О диалектике»* или *«Логике»* он определяет общее понятие философии и общие онтологические понятия. Он следует известнейшим греческим мыслителям, в особенности Аристотелю и Порфирию, но в то же время придерживается и духа христианского вероучения. *«Физика»* Иоанна Дамаскина — это сокращение *«Физики»* Аристотеля. В *«Сочинении против манихеев»* он опровергает двойство

начал — доброго и злого, доказывая, что зло существует не как что-либо самостоятельное, но из-за злоупотребления человеческой воли. Вообще, философское учение Иоанна Дамаскина не включает в себе ничего оригинального, хотя он, как богослов, достоин особого внимания по чистоте учения и глубокому религиозному чувству.

Замечательные сочинения Иоанна Дамаскина издавались часто: Иакова де Билли (Billy), Париж 1619 г. В нем напечатан только латинский перевод сочинений Иоанна Дамаскина. Три издания было в Базеле Марка Гоппера, 1548, 1559 и 1575 гг. Третье — самое полное. Наконец, последнее и лучшее издание принадлежит Лекиену (Lequien), под заглавием — Opera Johannis Damasceni, Par., 1712, 2 vol. in f.

ДАМАСКИЙ (Damascius Damascenus, s. Syrus), александрийский мыслитель V столетия после Р. Х. Философским образованием он обязан преимущественно Исидору, учителю философии в Афинах. Когда Исидор оставил свою кафедру и отправился в Александрию, то Дамаский занял его место. Он был последним звеном в цепи афинских преподавателей философии, среди которых особо знамениты Плутарх, Сириан и Прокл. С закрытием, по приказанию Юстиниана, афинских школ, Исидор вместе с Симпликием отправился к Хозрою, но встретив там неласковый прием, возвратился в пределы Восточной империи. Полагают, что он поселился в Александрии, где еще оставались некоторые следы прежней умственной жизни, и там, в неизвестности, умер.

Главные сочинения Дамаския следующие: *«Комментарий на различные разговоры Платона»*, *«Биографии философов»* и *«Проблемы о началах вещей и решения их»*. От второго и третьего сочинения Дамаския до нас дошли только небольшие отрывки. Фотий, говоря о каком-то Дамаске, отзывается слишком невыгодно о его сочинениях и находит в них много предрассудков и нелепостей. Если отзывы его касаются именно этого Дамаския, последнего учителя в Афинах, то в них много преувеличений, судя даже по оставшимся отрывкам из его сочинений. Известно, что александрийские новоплатоновские мыслители старались соединить отвлеченное единство бесконечного существа, которое доказывали элейцы, со свойствами божества, обнаруживающимися в отношении его к миру. С этой целью они ввели в своем учении теорию ипостасей, а Плотин и Порфирий пошли еще далее и ввели эннеады. Таким образом, по их понятию, с единством божественного существа совмещаются и отличия его проявлений. Дамаский не разделяет подобного учения новоплатоников о божестве. Он не принимает новоплатоновских ипостасей, которые, по его понятию, противоречат единству божества, а

признает безусловное единство божественного существа, и вместе с тем его непостижимость. Но, по мнению Дамаския, для нас достаточно и того, что мы, не постигая существа Божьего, познаем его обнаружение и творческую деятельность в мире и в нас. По одному отвлечению мы познаем, что верховное существо — бесконечно, но по тем доказательствам, которые приводят нас от созерцания мира к идее Бога, мы приходим еще к положению, что Бог — существо благое, разумное и всемогущее. Но, прибавляет Дамаский, это не значит, что на самом деле в божестве эти совершенства в таком виде и именно так соединяются, как мы себе представляем. Мы можем приписывать божеству эти качества, потому что понимаем их в бесконечном совершенстве, и потому, что в божестве не находим ничего такого, что отрицало бы эти проявления или качества, но, тем не менее, мы не можем утверждать, что существо Божие именно таково, как мы представляем. Из этого понятия Дамаския о Боге видно, что новоплатоновская философия в его учении уже отрешается от прежнего созерцательного или мечтательного направления, и начинает руководствоваться рассудочной отчетливостью мышления.

Сочинение Дамаския «*О началах*» (αλοραι χαλ λοσεις αρχων) долго существовало только в рукописи. J. Chph. Вольф (в anecd. grt. T III. p. 195...) издал некоторые отрывки из него, а потом Jos. Копп напечатал его полностью Frnkf. a. M., 1826, 8. См. Phot. Bibl. cod. 242.

ДАМИРОН (Damiron), Жан Филиберт, воспитанник бывшей нормальной школы в Париже и ученик Кузена, был сначала профессором философии в Collège royal Bourbon, а в 1826 году — в министерстве Виллеля, но из-за наветов иезуитов лишился места. В 1828 году снова получил место профессора философии в Академии или в Coll. roy. Louis le grand в Париже. Заслужил известность благодаря сочинениям: *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX*, Par. 1828, 1830, 8, и *Essai sur l'histoire de la philos. en France au XVII siecle*, Paris, 1846, 8. Кроме того, он издал *Cours de philosophie*, Paris, 1831, 8. Первые два сочинения Дамирона полезны каждому, изучающему историю философии. Достоинства их заключаются в ясности изложения, в подробности анализа каждой системы, каждого учения, в свободе от произвольной, предвзятой классификации систем, наконец, в самой здравости взглядов. Но при ясном и основательном изложении непосредственного смысла каждой философской системы, Дамирон мало всматривается в дальнейшее, более глубокое значение и связь их с настроением целой эпохи.

ДАНИЕЛЬ, Гавриил, родился в Руане в 1649 году, в 1667 году вступил в иезуитский орден, был профессором богословия в Ренне. За свои исторические сочинения получил от Людовика XIV титул историографа и 2000 ливров пенсiona, который он получал до самой смерти в 1718 году. Даниель, известный преимущественно как историк своей «*Историей Франции*», не имеет значения в истории философии и не упоминается в ней. О нем можно сказать только, что он был противником философии Декарта, которую, как известно, в особенности преследовал иезуитский орден. В этом духе он написал два сочинения — *Vogage du monde de Descartes*, Paris, 1691, 12 и *Traité metaphysique de la nature du mouvement*, Amstord., 1694, 12. В обоих нет научного опровержения учения Декарта. Даниель пытается только уронить в общественном мнении достоинство философии Декарта забавными выходками.

Даниель, хотя и был иезуитом, но Аристотеля уважал не больше, чем Декарта. Если он не остается в решительном скептическом безразличии, то только потому, что, следуя совету Кольбера, готов из двух глупостей — старой и новой, предпочесть первую. В иезуитском духе Даниель добавляет, что даже уверенность в некоторых достоинствах философии Декарта не освобождает его от обязанности противодействовать ее распространению, потому что иногда многие положения хотя и бывают верны и полезны сами по себе, но пребывают в таких сочетаниях, что требуют опровержения. Само распространение этой философии Даниель приписывает преимущественно янсенистам и отчасти ордену de l'Oratoire. Янсенисты, по его словам, прежде всего, распространили это учение среди дам, благодаря которым оно до такой степени взяло перевес, что последователи Аристотеля остались только в учебных заведениях — в университетах и коллегиях.

В *Traité metaphysique de la nature du mouvement* Даниель анализирует понятия Декарта о механике, учение «*О случайных причинах*» (см. Гейлинкс) и об отношениях между душой и телом.

Оба сочинения Даниеля напечатаны в первом томе собрания его богословских и философских сочинений, 3 vol. Paris, in 4°.

ДАРАПТИ (dArAptJ), название первого вида умозаключений третьей фигуры, в котором предыдущими посылками что-нибудь утверждается вообще (что показывают две большие буквы A, A), а в заключении утверждается что-нибудь частное.

ДАРИИ (dArJJ), название третьего вида умозаключений первой фигуры, в которой большей посылкой бывает только общее суждение, а в меньшей посылке и заключении утверждается только что-нибудь

частное. Если, например, что-нибудь говорится о целом M , то утверждается и о той части S , которая содержится в M .

ДАТИЗИ (dAtJsJ), название четвертого вида третьей фигуры умозаключений. В нем первая посылка — общая утвердительная, во второй же посылке и заключении содержатся частные утвердительные суждения. Например, все растения прозябают; некоторые растения колючи; следовательно, нечто колючее прозябает.

ДЕЖЕРАНДО (Degérando)), Мария Иосиф, родился в Лионе 29 февраля 1772 года, обучался в тамошней оратории. В 1793 году он только по счастливой случайности спасся от смерти, когда после защиты города от республиканских войск взят был ими в плен. Вынужденный искать убежища вне отечества, он сперва отправился в Швейцарию, а потом в Неаполь. В 1796 году, после трехлетней ссылки, директория позволила ему возвратиться во Францию. Он провел несколько месяцев в Лионе, но потом, по просьбе Камилла Жордана, своего родственника и школьного товарища, отправился вместе с ним в Париж. 18 фруктидора он спас своего друга от преследований полиции и сопроводил его в Германию. Оставшись без средств к существованию, он решился вступить на военную службу, и был определен в шестой кавалерийский полк. В это время отделением нравственных и политических наук задана была тема *о влиянии знаков на способность мышления*. Дежерандо написал на нее сочинение и получил премию. Это первый успех, за ним последовали и другие, не менее замечательные труды Дежерандо, которые обратили на него внимание правительства. Дежерандо стал искать поприща, более сродного его способностям, и в 1799 году был определен Луцианом Бонапарте в Министерство внутренних дел. С того времени Дежерандо был в ходу и занимал многие должности. После падения империи, Дежерандо сохранил свое положение, приобретенное дарованиями и трудами. Но после *ста дней*, он был несколько месяцев в ссылке. Вступив в государственный совет, он перешел на сторону Аллена, Беранжа, Корлененя и других для защиты прав, приобретенных во время республики и империи. В 1819 году он открыл в юридическом парижском факультете свои чтения о публичном и административном праве, и хотя в 1822 году эти чтения были прекращены, но с 1828 года он снова продолжал их. В 1837 году Дежерандо возведен был за заслуги в звание пера. Кроме того, еще задолго до этого времени он был членом академии надписей и изящных искусств, а также нравственных и политических наук. Дежерандо умер 9 ноября 1842 года, 70 лет отроду.

Дежерандо пользовался уважением как администратор и публицист, как человек благородных правил жизни и член благотворительных обществ. Но на поприще практической жизни он постоянно сохранял любовь к науке. Сочинениями о некоторых нравственно-политических вопросах он приобрел себе известность и в области философии, по крайней мере, во Франции. Его сочинения не имеют особого значения, но полезны, как популярное изложение ученых взглядов здравомыслящего человека и как один из памятников постепенного перехода французского философского образования от сенсуализма к другому, более широкому и удовлетворительному направлению образования.

В то время, когда Дежерандо проходил курс образования и начинал свое ученое поприще, во Франции преобладали начала философии Кондильяка, а потому и Дежерандо долгое время им следовал. Он обнаруживает сходство в образе мыслей с Кондильяком в первом своем ученом сочинении *«Об отношении знаков к способности мышления»*, хотя уже в то время Дежерандо не следовал слепо своему учителю. Так, например, он не принимает знаменитого положения своего учителя, что хорошо развитая наука есть не что иное, как искусно составленный язык, и что споры и ошибки происходят единственно от недостатков словесных знаков. Он не верит в возможность совершенного философского языка и, вместо порицания особенностей народного языка, склоняется к мнению, что лучше было бы пользоваться им в науке и ученой литературе. Дежерандо питает глубокое уважение к Аристотелю, признает умозаключение основной и существенной формой мышления, но применение алгебраического вычисления к метафизическим исследованиям, о чем в его время многие толковали, считает бесполезной мечтой.

В другом философском сочинении *«О последовательном образовании человеческого познаний»*, Дежерандо обнаруживает уже больше разногласий с началами Кондильяка, нежели в первом. Так, например, выставив эпитафией слова Локка — *в опыте содержится начало и источник наших познаний* — и опровергая, подобно этому же мыслителю, врожденность идей, в последней части сочинения, где рассматривается сам способ происхождения наших познаний из опыта, он допускает, наряду с ощущением, и другой источник познаний (Reflexion, см. Локк), доказывая, что происхождение идей субстанции, единства и тождества, можно объяснить только из вникания или априорной стороны сознания. Таким образом, пристальное исследование ощущения, как единственного по Кондильяку источника познания, привело Дежерандо к сознанию его недостаточности, а вместе с тем, к признанию предопытности общих понятий или

категорий. Эта правильная мысль эта, высказанная им без систематического вывода, была потом развита у Канта и особенно у Фихте.

Больше, чем предыдущее, заслуживает внимания сочинение Дежерандо по истории философии — *l'histoire comparée des systèmes de philosophie*. В этом сочинении Дежерандо еще более отдаляется от сенсуализма Кондиляка и явственнее обнаруживает некоторые проблески идеализма. Особенно замечательна по тому времени мысль Дежерандо о способе изложения истории философии. Эта мысль слабо им выполнена, ей не хватает определенного начала, которое было бы внутренне проведено в целой истории философии. Но, тем не менее, в эпоху, когда все пестрое разнообразие философских учений было так недостаточно познано со стороны их гармонической последовательности и внутреннего соотношения, достойно полного внимания. До сих пор главный недостаток историко-философских сочинений состоял в недостатке единства, которое сообщало бы какую-нибудь стройность фактам — ограничивались только внешним порядком систем. По мнению Дежерандо, при изложении истории философских систем и учений, для стройного распределения и оценки их, нужно заложить в основание вопрос, заключающийся во всех философских учениях и неразрывно соединенный с другими частными философскими вопросами. Таким главным и общим он признает вопрос, рассматриваемый им в трактате «*О происхождении и образовании человеческих познаний*», на котором он основывает все распределение и развитие философских систем в своей истории философии. Это сочинение разделяется на две части. В первой — описательной или исторической, он только излагает философские учения, вторая посвящена критическому их анализу. История философии Дежерандо имеет много важных недостатков. По его понятию, вопрос о происхождении познаний проходит, как главный, сквозь всю историю философии, а между тем, он у многих мыслителей, например, древнейших, еще почти не встречается, или, по крайней мере, занимает самое незаметное место. Дежерандо часто произвольно распределяет философские учения и по-своему толкует мысли философов. Само отделение критической части от исторической очень мешает пониманию внутреннего соотношения между философскими учениями и ведет к частым повторениям. Не смотря на это, труд Дежерандо замечателен, он вызвал любовь и уважение к великим деятелям в области мысли, представляет весьма много дельных подробностей и превосходит все прежние опыты во Франции на поприще истории философии. Кроме того, в этом труде Дежерандо можно проследить, каким образом от углубления в различные

односторонние решения вопроса о происхождении человеческих познаний он постепенно приходит к сознанию недостаточности кондильяковской теории познания, и от несогласия с нею в частности, дошел, наконец, до отрицания ее основного положения. Так же он относится и к учению Локка, опровергая его положение, что мы не имеем никакой идеи субстанции. «Если бы, говорит Дежерандо, в нас не было идеи субстанции, то не было бы и идеи качества. Соединением же качеств можно образовать только сложное качество, но не субстанцию». Таким образом, между Дежерандо и школой, из которой он вышел, мало-помалу обнаружилось разделение, которое потом вполне обозначилось в дальнейших представителях философии во Франции. Второе издание этого сочинения включает в себе, кроме многих прибавлений, столько новых взглядов и изменений в их развитии, что может служить доказательством, как живая мысль Дежерандо не останавливалась на одной точке зрения, но постоянно стремилась уяснить и выработать более широкий и чистый взгляд на задачи философии. Это было время, когда во Франции жадно стремились к сознанию новых начал теоретической и практической деятельности, которых нельзя смешивать с невыгодными сторонами реставрации. Анализ этого сочинения Дежерандо см. в *Fragments philosophiques* Кузена.

В старости Дежерандо написал сочинение «*О нравственном самоусовершенствовании и самовоспитании*», увенчанное премией Французской академии в 1825 году. Основная мысль, которой автор руководствуется, состоит в том, что вся жизнь человеческая есть не что иное, как широкое поприще воспитания, направленное к одной цели — усовершенствованию человека. Пять главных побуждений толкают человеческую волю к этой цели: ощущения, страсти, мышление, долг и религия. Самоусовершенствование состоит в соответствующем направлении всех наших способностей к тем целям, которые указываются нам этими побудительными силами, а потому оно предполагает два условия. Первое — любовь к добру, светлое, благородное и свободное стремление души ко всему достойному ее расположению, второе — самообладание, которым человек и развивает, и воздерживает, и направляет свои побуждения. От любви к добру происходят правда, благость и прямота намерений, а от самообладания — умеренность, сила души, независимость и доброе направление деятельности. От сочетания этих совершенств, происходит величие духа, достоинство характера и внутренний мир. Итак, цель жизни заключается в любви к добру и в выполнении, осуществлении его. Для достижения этой цели, следует усовершенствовать свою чувствительность, жить с размышлением и в тишине изучать себя

самого, властвовать над собой и обращать к добру все обстоятельства жизни и даже свои недостатки. Таково краткое содержание этого сочинения, исполненного прекрасных убеждений и сердечной теплоты.

В заключении можно заметить, что Дежерандо отличается больше легкостью, с которой он переходит от одного умственного предмета к другому, чем обширной ученостью, более чувством и общим живым очертанием своих взглядов, нежели крепким, глубоким и раздельным логическим анализом, больше тихой гармонией всех способностей души, нежели величием умственных дарований.

Сочинения Дежерандо, относящиеся к философии, следующие: *Considérations sur diverses méthodes d'observation des peuples sauvages*, Paris, 1801, 8; *sur les signes et l'art de penser, considérés dans leurs rapports inutuels*. Paris, 1801, 4 vol., 8; *dela Génération des connaissances humaines*. Berlin, 1702, 8; *L'histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris, 1804, 3 vol., 8; 2-е изд., 1824, Paris, 4 vol., 8; *Eloge de Dumarsais, discours qui a remporté le prix proposé par la seconde classe de l'Institut national*, Paris, 1805, 8; *Le Visiteur du pauvre*, ib, 1820, 8 — имело несколько изданий; *Du perfectionnement moral et de l'éducation de soi-même*, ib., 1826; *Institutes du droit administratif*, ib., 1830, 4 vol., 8; *Cours normal des instituteurs, ou Directions relatives a l'éducation physique, morale et intellectuelle dans les écoles primaires*, ib., 1832, 8; *De l'éducation de sourds — muets*, ib., 1832, 2 vol., 8; *De la bienfaisance publique* ib, 1838, 4 vol., 8.

ДЕИЗМ (от слова Deus — Бог). Одно из самых неопределенных слов в философской терминологии. Оно тем сбивчивее, что смысл, в котором обыкновенно понимают его, расходится с его этимологическим значением. По этимологическому производству, оно должно бы означать такое направление мыслей, которое всецело проникнуто идеей Бога, и утверждается на несомненности его бытия. Но по употреблению нередко этому слову дают значение, почти тождественное с атеизмом. Как произошло это другое, искусственное значение, не сходное с этимологическим? Оно не известно было ни в древности, ни в Средневековье. Деистами впервые стали называть социниан или новых ариан, отрицавших божественность Иисуса Христа. Позднее деистами стали называть тех, кто принимает только истину бытия Божия, бессмертия души и идею нравственного долга, отвергая богооткровенные истины и всякий положительный авторитет в религии. Но и это значение не вошло в общее употребление. Иногда различали даже несколько видов деизма. Так, например, Кларке (*Tract. de exist, et attrib. Dei*, t. II, с. 2) называет их четыре вида: к первому он относит тех, кто признает бытие Божие, но безразлично относится к

событиям нравственного мира и явлениям природы. Ко второму, по его мнению, относятся те, которые признают бытие Божие и Его действие на мир, но утверждают, что источник нравственного долга и мера нравственного достоинства поступков заключаются в законах, установленных людьми. Деисты третьего рода допускают промысел Божий и высший божественный источник нравственного закона, но не признают наград и наказаний в будущей жизни. Наконец, четвертые признают все истины, составляющие естественную религию, но отрицают откровение и значение авторитета в делах веры. Другие, начиная с Канта, полагают различие между теизмом и деизмом. Последователи первого признают не только бытие Бога, как существа разумного и свободного, как творца мира, но и действие разума Божьего в мире или промысел Божий о мире и человеке. Последователи второго соглашаются только в существовании бесконечной причины или, точнее, основания мира, не находя никаких побуждений отличать ее от материальных причин, следующих только закону бессознательной необходимости, действующих по механическому закону, а не по закону самоопределения, а потому божеству они не приписывают бесконечного разума, свободы и всеблагого промысла о мире. Деизм такого рода хотя и можно отличать от прямого материализма, однако нельзя не согласиться в том, что он ведет к материализму (см. Вольтер, Страбон из Лампсака). Последнее понятие можно признать наиболее верным, потому что деизм состоит именно в том, что употребляет только имя Бога, отрицая нравственные его совершенства или умалчивая о них. Устраняя бесконечное значение нравственных начал жизни, предполагающее нравственную идею Бога и выражающееся в бесконечной жизни человеческого духа, деизм превращает саму идею Бога только в пустое отвлечение, в *carut mortuum*, столь же безразличное для бесконечных интересов нравственно-разумной человеческой жизни, как безразлична к ним и слепая неразумная материя. В этом характере деизма заключается причина, почему он, хотя и ставит, по-видимому, идею Бога во главе своего мировоззрения, однако прямо и неминуемо ведет к материализму, как отрицанию нравственно-разумного начала жизни и вечного, бессмертного достоинства этого начала в человеке. Что касается вышеупомянутого различия между деизмом и теизмом, то и оно может быть принято, хотя этимологическое значение обоих терминов одинаково ($\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ — Бог). Впрочем, слово «деизм», употребляемое иногда для определения характера философских учений или систем, не выражает тех частных направлений, которыми существенно отличается такое или другое направление мысли в установке понятий о бытии Божьем и свойствах Божьих, потому что все

философские учения, за исключением относящихся к полному и едва ли возможному неверию, признают идею Бога. Различие между ними происходит только от такого или другого понятия об отношении Бога к физическому и нравственному миру, или от несходства в понятии о самом способе ведения о Боге. Для этих частных направлений в философских учениях должны быть соответствующие выражения, а слово «*деизм*», выражая только общее признание идеи Бога, совсем их не касается. Слово «*деизм*» наиболее уместно в кругу богословских наук, когда желают выразить направление знания, намеревающееся поколебать существенную важность положительного авторитета в деле веры, а также сверхъестественный план домостроительства Божьего о спасении и благе человека. Недавно во Франции существовало общество, называвшее себя и свое вероисповедание *Uni Deo*. Оно немного сходно с прежним *Обществом феофилантропов* и сенсимонизмом (см. Атеизм, Натурализм, Теизм).

ДЕКАРТ (Descartes, des Carles, Cartesius, de Quartis). Рене, кавалер и перронский владетель, родился в 1596 году, в Ге (Hafe), в Турингии, происходил от древней и знатной фамилии. На девятом году жизни отец отдал его в Иезуитскую коллегию во Флеше, где среди других предметов он изучал и философию. В школах того времени еще господствовала схоластическая философия (см. Философия Средневековья, Схоластическая философия), отличительное свойство которой состояло в том, что ее содержание не имело внутренней связи с естественной полнотой нашего сознания. Отсюда форма изложения ее истин состояла только в силлогистических доводах, в накоплении множества возражений и опровержений. Декарт, наделенный от природы живым и точным умом, достаточно скоро почувствовал всю безжизненность схоластики и предался изучению поэзии и математики. Именно здесь, в школе у иезуитов, он пришел к мысли о преобразовании философии. Он хотел сообщить ей ту же простоту, точность и очевидность, которые так нравились ему в математических науках. Эту мысль он впоследствии привел в исполнение. По выходе из коллегии, в шестнадцать лет, он прожил год с родителями в Ренне, а потом отправился в Париж. Здесь он сначала вел светскую жизнь, но потом предался такому уединению, что даже друзья узнали о его местожительстве только спустя два года. В 1617 году, имея отроду 21 год, он служил, по обычаю дворян того времени, в войсках разных германских принцев, сначала в армии Морица Нассаусского, а потом у герцога Баварского, бывшего одним из предводителей католической партии в Тридцатилетнюю войну. Но Декарт не сочувствовал ни их интересам, ни буйному разгулу кочевой жизни. В перерывах между

походами он занимался изучением страстей, двигавших людьми в битвах, устройством военных орудий и машин, законами механики. Об этом говорит сам Декарт в сочинении «*О методе*». В конце четвертого года своей военной службы он оставил ее и объехал почти всю Германию, Швецию, Данию, Голландию, а в 1626 году возвратился в Париж, собираясь избрать какое-нибудь занятие. Служил некоторое время волонтером в королевской армии, но потом снова решился променять службу на уединенное занятие наукой. А так как уединенная жизнь в Париже для Декарта была, по причине его известности, уже невозможна, то он уехал в 1629 году в Голландию, ему тогда было 33 года. В Голландии он часто менял местожительство для того, чтобы избежать частых визитов знакомых, но не чуждался ученых отношений, нужных для знакомства с развитием науки и образования. Он постоянно переписывался со своим другом Мерсенном, который был посредником между ним и современными учеными. Мерсенн доставлял Декарту сведения о возражениях против его положений, а он отсылал свои ответы и опровержения. В Голландии он прожил 20 лет, постепенно издавая свои сочинения, прославившие его в ученном мире. В 1637 году он издал на французском языке «*Рассуждение о методе*», в 1644-м — свои «*Начала*», а в 1647-м — *Meditations*. Несмотря на то, что Декарт был доволен своим пребыванием в Голландии, где ему было удобнее, нежели где-либо, заниматься науками, однако нападки католических и протестантских богословов заставили его все-таки переехать в Швецию, куда его давно уже приглашала королева Христина. В 1649 году он с сожалением оставил Голландию и поселился в Стокгольме, где некоторое время преподавал философию королеве Христине. Но Декарту не суждено было долго прожить на новом месте. В 1650 году он заболел горячкой и умер 53 лет отроду. Семнадцать лет спустя, друзья и ученики Декарта смогли уговорить французское правительство дать разрешение на перевоз бранных останков знаменитого соотечественника во Францию. Прах его был похоронен в Париже, в церкви святой Женевьевы. Когда во время революции эта церковь была разрушена, прах перенесли во французский музей, а потом, в 1819 году, похоронили в одной из капелл церкви Сен-Жермен-де-Пре.

Именно с Декарта начинается историческое развитие философии новых времен, потому что он дал этой науке новое, самостоятельное направление, существенно отличающееся от прежнего и продолжавшееся до времен Канта. Философия на протяжении Средневековья, с одной стороны, заимствовала для себя содержание из христианского вероучения и отчасти — из творений Аристотеля, она не имела внутренней связи с существом разумной мысли, с естественной

полнотой нашего сознания. С другой стороны, форма развития этих истин состояла только в силлогистическом доказывании, в придумывании всевозможных возражений и опровержений. Оттого сама философия не имела самостоятельного значения и была мало полезна другим наукам, живущим силой той разумной мысли, которая служит первой исходной точкой для философии. В переходную эпоху философии, эпоху возрождения наук и искусств, философия, хотя и отделилась от вероучения, но ее состояние было в каком-то хаотическом брожении самых разнородных идей и начал, не было ни ясного понятия о ее содержании, ни определенной самостоятельной установки и развития этого содержания. Бэкон указал философии и более определенное содержание, и метод исследования, но, ограничив ее главным образом исследованием внешней природы и навещающим методом исследования, он выпустил из виду внутреннюю связь между предметом философии и силой мысли, — вопрос, который всегда остается главным исходным пунктом в философии, если она имеет значение самостоятельной науки. Честь первого указания на эту внутреннюю связь между предметом познания и познающей мыслью принадлежит Декарту. Он первым, в начале новых времен, сделал попытку к установлению самостоятельного содержания и самостоятельного метода в философских исследованиях. Таким образом, его философия была достаточно современным явлением в области мысли. Много открытий было сделано в области науки: торговля и мореходство ознакомили науку с богатствами других частей света, в деятельности низшего и среднего классов народонаселения уже проявилось все достоинство материального труда, протестантство поняло необходимость самостоятельного внутреннего убеждения в деле веры и несостоятельность одного только авторитета, нередко превращавшего дары духа в свою собственность. Словом, вся сила современной Декарту Европы уже устремилась к тому, чтобы создать для себя самостоятельные формы жизни по духу и требованию разумного человеческого существа. Движение, совершавшееся в разных сферах жизни, должно было рано или поздно сосредоточиться в сфере мысли, чтобы потом, уже с полным сознанием своего значения, правильно, обширно и стройно могло продолжиться в будущем. Оно и совершилось в философии Декарта, в его новом взгляде на установку ее содержания, в его мысли о необходимости самостоятельного отправления познавательной деятельности, в его *cogito, ergo sum*, для того, чтобы эта наука могла соответствовать своему значению. Для большей ясности, философию Декарта можно рассмотреть со стороны его учения о *познании, Боге, природе, человеке и нравственности*, хотя сам мыслитель не излагал частей философии в таком порядке,

ограничиваясь только отрывочными монографиями без систематического свода их в одно цельное здание философии.

Под теорией познания понимается та часть учения Декарта, в которой он старается утвердить новое начало достоверности познания и действительности его основных или главных положений. Об этом новом утверждении познания и всей его системы этот мыслитель думал еще в иезуитской коллегии во Флеше, а потом изложил свои мысли в *Discours de la methode*. В этом сочинении он говорит, что хотя в жизни мы обыкновенно следуем принятым мнениям и правилам, однако, для того, чтобы достигнуть истины и незыблемого убеждения, необходимо сначала во всем усомниться, все отвергнуть. Если после этого сомнения и отрицания мы получим хотя бы что-нибудь верное и несомненное, тогда можно надеяться и на большее. В нас столько предвзятых понятий, ни на чем не основанных, что легко усомниться и в остальных, имеющих твердые основания. Можно усомниться даже в верности математических познаний. Например, что мешает нам предположить, что божество так создало нас, что мы признаем известные математические положения, хотя они на самом деле не имеют ничего действительного и вводят нас только в самообольщение? Но среди этого колебания, порождаемого сомнением, есть один предмет, в существовании которого нельзя сомневаться, хотя бы целый окружающий нас мир был бы только обманом чувств. Этот несомненный предмет знания — бытие нашего мыслящего начала или существа. Если бы мы даже в отношении к этому предмету познания предполагали возможность самообольщения, однако для самого сомнения и самообольщения необходимо быть тому существу, которое может сомневаться. Оно обязано думать о своем сомнении, своем небытии, стало быть, должно существовать — *cogito, ergo sum* (я мыслю, стало быть, существую). Таков первый, незыблемый предмет познания.

На основании этого первого положения Декарт устанавливает незыблемость других предметов познания и, главное, понятие о нашем духе, как мыслящем начале в нас. Каким образом? «Когда я желаю знать, — говорит Декарт, — каково то существо, которое мыслит во мне, то до определения его свойств могу дойти двояким способом: во-первых, я могу вообразить себе, что не имею ни тела, ни места, на котором обитаю, но и при этом мысленном уничтожении всего вещественного, мы не можем расстаться с мыслью о существовании нашего мыслящего начала. Во-вторых, если бы мы перестали мыслить, если бы ничего не осталось, кроме нашего тела и вещественного мира, тогда наоборот, не сознавая своей мысли, мы не имели бы никакого основания думать, что на протяжении этого времени мы существовали.

Отсюда следует, что сущность нашей души состоит в мышлении, что в ней нет ничего протяженного и вещественного».

Из этой внутренней очевидности самосознания, нераздельной с нашим понятием о душе, как мыслящей субстанции, Декарт выводит общий (формальный) критерий или общий признак истинного познания, это — *ясность* и *раздельность* понятия или сознания о каком-либо бытии. На этой ясности и раздельности должно основываться, по Декарту, всякое признание истины.

Но этим еще не исчерпывается содержание философии и нашего познания. Мы обычно признаем и бытие других существ, кроме нашего мыслящего начала, а потому нужно еще достигнуть ясного и раздельного сознания, что и эти существа имеют действительное бытие и не происходят от одного воображения. Для достижения этой цели необходимо рассмотреть все предметы познания, только тогда мы сможем понять, сознаем ли мы их ясно и раздельно как действительные, и могут ли они войти в состав философии?

Весь состав нашего познания касается, во-первых, представлений о вещах и их свойствах: это или частные представления о неделимых предметах и их особых свойствах, или общие и, что все равно, простые, чистые, относящиеся ко всем родам предметов без различия. Таково понятие субстанции, продолжения, порядка и числа, это только как бы формы, в которых мы мыслим каждый определенный предмет. Во-вторых, к кругу познания относятся вечные истины нашего мышления или аксиомы. О последних нет нужды спрашивать, соответствует ли им что-нибудь в действительности, потому что мы не можем отступить от них, не изменив своего разума, хотя и не найдем ничего вполне им соответствующего. Но их перечисление необходимо для того, что только по ним можно выяснять истину или лживость первых представлений. Затем Декарт перечисляет свои аксиомы и пересматривает первые представления, то есть, касающиеся самих предметов, чтобы решить, в какой степени они соответствуют действительности, и что именно ручается в их действительности.

Аксиомами Декарт считает следующие положения: 1) нельзя, чтобы что-нибудь существовало и одновременно не существовало; 2) ни одна вещь и никакое действительное совершенство вещи не может быть следствием причины ничтожества — *ex nihilo nihil fit*; 3) причина, достаточная к произведению большего, может произвести и меньшее, но гораздо важнее сотворить и сохранить субстанцию, чем ее видоизменения или свойства. Напротив, сотворение вещи ничуть не больше ее сохранения, ибо как настоящее мгновение не зависит от предшествовавшего, так и сохранение вещи нужно считать непрерывно продолжающимся творением; 4) есть различные степени реальности

или сущестственности. В субстанции, например, больше сущестственности или реальности, нежели в ее случайном качестве (accideos), а потому и в понятии субстанции больше объективной реальности, чем в понятии случайного свойства. В понятии бесконечной субстанции также больше, нежели в понятии ограниченной; 5) в понятии каждой вещи заключается и ее бытие. В понятии ограниченных вещей заключается только ограниченное, возможное, случайное бытие. В понятии же существа бесконечного, всесовершенного, заключается и бытие необходимое, всесовершенное.

Перечислив аксиомы и показав их значение, как руководящего начала в суждении о представлениях первого рода, Декарт переходит к рассмотрению этих последних, чтобы определить, имеют ли они такую же ясность и раздельность, как наше собственное бытие или бытие нашего мыслящего начала?

Хотя естественная привычка и указывает, что представления происходят не от нашей воли, но от действия внешних предметов, но она ничего еще не доказывает, потому что, быть может, представления о предметах образуются моей же собственной, мне неизвестной силой. Нечто подобное точно бывает, например, во сне. Если даже допустим, что представления образуются в нас от внешних предметов, то все же из этого совсем еще не следует, что между ними есть соответствие. Мы все-таки должны заняться решением вопроса о происхождении наших представлений о внешнем мире или о том, есть ли что-нибудь вне нас, соответствующее нашим представлениям?

Представления, как представления (*modi cogitandi*) все равны, они могут происходить из нашего мыслящего существа. Но как представления известных предметов, выражающих большую или меньшую степень действительности, различны, так различны по степени реальности и сами предметы. Здесь мы должны руководствоваться вышеприведенной аксиомой, по смыслу которой представления, не превышающие реальности нашего мыслящего начала, могут быть им же произведены, а превышающие степень его силы — должны иметь причину вне нас.

Рассматривая все наши представления на основании этой аксиомы, находим, что одни из них касаются ограниченного мира, другие — бесконечного и всесовершенного существа. Что касается первых, например, представлений о людях, о животных и так далее, то все они могут образовываться силой нашей собственной мысли. Итак, остается только исследовать идею Бога и решить, может ли она быть произведением только нашей мысли, или ее причина заключается в действительном бесконечном и всесовершенном существе? Задав себе такой вопрос, Декарт представляет доказательства, что идея Бога

происходит не от нас, не нами выдумана, но имеет свое основание в действительном существе вне нас, то есть, в самом Боге.

«Под Богом мы понимаем, — говорит Декарт, — всеомеренное и всемогущее существо, стало быть, мы полагаем в этом верховном существе бесконечно больше реальностей, нежели находим их во всех ограниченных существах. Но если идея Бога предполагает бесконечно большее количество реальностей, нежели их существует во всех ограниченных существах, то ее производит не наша мысль, а бесконечное существо». Итак, главное доказательство бытия Божьего, по Декарту, заключается в том, что мы имеем о нем идею, которая предполагает соответствующую ей бесконечную причину или бесконечно совершенное существо. Иначе, если допустим, что мы творим ее сами, как ограниченные существа, то эта идея, как бесконечная, заключала бы в себе больше реальности, чем мы сами имеем, или, что однозначно, была бы без причины. Далее Декарт, опровергая различные возражения против этого доказательства, видоизменяет его и касается самого способа происхождения этой идеи в нас. Так как идея Бога могла произойти в нашей душе не от впечатлений чувств и не от нашего произвола, но только от самого верховного существа, как соответствующего идее бесконечного, то нельзя не признать, что она нам свойственна, точно так же, как свойственна нам идея нас самих. Идея Бога — это как бы печать, которую положил Бог на своем творении. Поэтому не нужно представлять себе этой врожденности особым божественным действием: Бог создал нас по своему образу и подобию, к чему относится и идея Бога. Это подобие Божие я сознаю в себе, сознавая себя самого.

Итак, философия имеет два истинные и достоверные предмета познания, а именно — наше мыслящее начало (душу) и бытие Божие. Но если идея Бога несомненна и действительна, то и третий предмет познания — внешний мир — также получает действительность и не может быть результатом воображения, потому что Бог — существо всеомеренное, он истинен, он источник всякой истины. Значит, было бы противоречием, несовместимым с существом Божьим, утверждать, что наше ясное и раздельное познание мира, дарованное нам Богом, обманывает нас, как плод одного представления.

Установив эти главные предметы ведения, как несомненные, Декарт определяет, что именно в них есть ясного и раздельного, со стороны их свойств или качеств. Во-первых, что касается моего собственного существа, то я сознаю ясно и раздельно, что я мыслю: *мышление* и есть коренное свойство, принадлежащее внутреннему началу моей жизни. Кроме того, я сознаю в себе и другие свойства, например, что я

перехожу с места на место, могу принимать различное внешнее положение и тому подобное. Эти свойства также нельзя мыслить без субстанции, а потому они и существуют не иначе, как в соответствующем им существе или в каком-то действительном бытии. Но так как во всех представлениях этих свойств постоянно содержится признак протяженности, то существенное свойство этой другой субстанции, в отличие от мыслящей, состоит в *протяженности*. Субстанции — мыслящую и протяженную — можно мыслить ясно и раздельно одну без другой, значит, они действительно различны, хотя на деле соединены и составляют как бы одно существо. Что касается внешних предметов, то хотя я сознаю в себе способность ощущать их и созерцать, но это только страдательная способность. Следовательно, должна быть и положительная их причина, которой во мне быть не может, ибо эти созерцания и ощущения происходят без моего содействия, часто даже против моей воли. Значит, их причина должна быть в другой субстанции, которая и содержит их возможность (причину) в такой же или большей степени, как существуют они во мне. Эта причина должна быть или действительное тело, вне нас существующее, или Бог, как начало всякой истины. Последнего нельзя допустить, так как мы убеждены в истинности божественного существа или в той истине, что божество не может нас обманывать в деле ясного и раздельного нашего познания. Стало быть, мы должны признать, что если наше ясное и раздельное познание говорит нам о существовании внешнего мира, то он существует, и его впечатление нельзя относить к другому какому-либо существу.

Что же есть истинного и несомненного, объективного в наших понятиях о внешних предметах? Рассматривая внешний мир, мы ясно и раздельно сознаем, что все приписываемые нами телам действительные свойства, например, величина, фигура, движение, — предполагают протяженность и составляют только ее видоизменения. А потому протяженность в длину, широту и глубину — это существенный признак вещественного мира. Другие же свойства, как, например, цвет, вес, жесткость и плотность — выражают только отношение, в котором неизвестные свойства вещей находятся к нашему сознанию. Далее Декарт объясняет, отчего происходят наши заблуждения, когда Бог истинен и не может нас обманывать в наших понятиях о действительности внешнего мира. Причину их он видит в том, что наш разум ограничен, а воля, наоборот, безгранична и может как принимать, так и не принимать наши представления, не задумываясь над тем, имеют ли они ясность или раздельность.

Таковы мысли Декарта о человеческом познании и об основаниях его несомненности или действительности.

Что касается дальнейшего хода в развитии философии Декарта, то он сам определяет его следующим образом: так как Бог есть истинная причина всего возможного и действительного, то лучшая метода философии та, когда на основании понятия о Боге объясняют все предметы познания, потому что совершеннейшее понятие о действии приобретается, когда известна причина. Итак, первым предметом философского познания должно быть существо Божие, далее следует учение о природе и человеке.

Бог — это субстанция, по своему бытию не случайно, а необходимо сущая и вечная, по существу же — бесконечная и совершеннейшая. Такова общая идея Декарта о существе Божьем. Несмотря на его бесконечность, оно доступно ясному и раздельному познанию ограниченного человеческого разума. Впрочем, эту мысль Декарт доказывает только сравнениями, находя отличия между бесконечным и неопределенным. У последнего мы не можем определить границ, а о втором точно знаем, что оно их не имеет.

Бог — это субстанция в полном смысле этого слова, то есть, существо, которое существует само собою, не имея ни в чем нужды. Понимая в таком смысле субстанцию, мы должны уточнить, что нет других субстанций, кроме Бога, а потому Декарт видоизменяет эту идею субстанции и доказывает, что ее следует понимать не в одинаковом смысле в отношении к Богу и его творениям. В отношении к творениям, под субстанцией следует понимать, что она имеет нужду только во влиянии (*concursum*) Божьем для своего существования, но не зависит от других вещей. Все же иные виды творений, которые не могут существовать без других ограниченных вещей, нужно признать только атрибутами и явлениями. Взгляд Декарта на существо Божие и исключительное внимание к одной идее субстанции стало зерном, из которого развилась потом пантеистическая система Спинозы.

На основании этой идеи Бога, Декарт определяет дальнейшие понятия, которые заключаются в этой идее, или выводит свойства существа Божьего, а именно — что Бог не есть существо телесное или образованное из тела и духа, ибо в таком случае он подлежал бы ограничению. Бог — дух всесовершенный, то есть бесконечно разумный и всемогущий. Идею всемогущества Бога Декарт находит в том, что для него в силах изменить даже математическую истину, например, что сумма углов в треугольнике = 2 R.

На этой же идее Бога, как всесовершеннейшего существа, основывается у Декарта и главное доказательство бытия Божьего. Мы сознаем в себе, говорит Декарт, идею всесовершенного существа. Так как мы сами произвести ее не можем, потому что мы, как и все нас окружающее, ограничены, то необходимо признать, что ее производит

в нас само всеовершенство существо, как действительно сущее. Это существо мы называем Богом. Таково главное доказательство бытия Божия у Декарта, оно основывается на нераздельности бытия Божьего с идеей Бога. Декарт приводит еще два доказательства, но на них можно смотреть, как на видоизменения предыдущего. Так понимает их и сам Декарт.

В понятии об отношении богопознания к познанию мира, Декарт высказывает мысль, довольно замечательную по тому времени, хотя она уже была отчасти высказана и у других мыслителей, например, у Бэкона и Бруно. Впрочем, и Декарт не проводит ее в своем философском учении. Позднее Спиноза сделал слабую попытку в построении целой системы философии на основе мысли Декарта, прямое же и самое обширное ее осуществление начинается, можно сказать, только в некоторых философских системах после Канта, а именно — в системах Фихте, Шеллинга и Гегеля. Бог — это действующая причина всего, говорит Декарт, а потому теорию мира нужно излагать так, чтобы все виды жизнедеятельности объяснялись из божественных атрибутов, насколько мы познаем их силой разумной мысли. Это даст нам возможность прийти к ясному сознанию, что понятия и начала, заложенные Богом в человеческой душе, осуществлены во всех творениях мира. Словом, познание, или идея Бога, должно быть составительным (см. «Критику способности телеологического суждения» Канта) началом не только для понимания бытия, но и строения мира. Не взирая, впрочем, на всю замечательность этого взгляда на характер мыслительного мировоззрения — взгляда, в своей крайности доведшего до ограничения всей области не только знания, но и бытия реальностью. Сам Декарт не воспользовался им в своей философии, а потому все ее части не имеют у него внутренней связи с основным воззрением.

Учение о природе Декарт излагает во второй части своих «Начал» — *De principiis rerum materialium*, в третьей книге — *De mundo aspectabili* и в четвертой — *De terra*. Из предыдущего нам известно, что убеждения в действительности внешнего мира можно достигнуть, по мнению Декарта, только на основании идеи Бога, как виновника истины, так как с его идеей несовместимо самообольщение в ясных и отдельных познаниях, к числу которых относится и познание мира. Каким же образом мы познаем свойства вещественного мира и каковы они? Каждый из нас замечает, по внушению самого чувства, что наше тело теснее соединено с нашим духом, нежели другие тела, но ощущение дает нам знать только о переменах удовольствия или неудовольствия, пользы или вреда, имеющих отношение к этому взаимодействию между духом и вещественным миром, оно не открывает нам

существенных свойств вещества. Для определения этих свойств, необходимо руководствоваться ясным и раздельным исследованием разума. В чем же состоит сущность вещественного мира по указанию разума? Сущность материи заключается не в плотности, тяжести или цвете, а в протяжении. Плотность — только известная степень сопротивления какого-либо тела давлению наших чувственных органов, но если бы тело и не сопротивлялось этому давлению, мы все-таки не можем сказать, что поэтому тело перестало быть телом. Точно так же можно мысленно устранить и все другие свойства вещества, однако само вещество, как нечто протяженное, постоянно остается. Но с уничтожением протяжения уничтожается и вещество, потому что мы и не можем иначе мыслить материю, как нечто протяженное. Само расширение и сжатие тела, причем изменяется большее или меньшее пространство, занимаемое телом, не доказывают отдельности субстанции тела от количества его протяжения, потому что при расширении тела пустые промежутки занимаются другим телом, а прежнее тело при сжатии, как и до него, занимает одинаковое пространство. Отсюда следует, что пустого пространства нет, пустота — это ничтожество, а ничтожеству несвойственно протяжение. Если бы можно было уничтожить все тела, тогда и края пространства без тел должны были бы соприкасаться, слиться, стало быть, с уничтожением тел уничтожилось бы и представляемое пустое пространство. Далее следует, что нет и атомов в смысле неделимых тел, что совокупность телесных субстанций не имеет границ, что, наконец, несмотря на множество миров, они состоят из одного и того же вещества.

Все свойства материи, сущность которой состоит в протяжении, можно свести к двум главным — *делимости* и *движению* в своих частях и, стало быть, ко всем тем определениям, которые происходят от движения частей. Мысленное деление не производит изменения в материи, но все разнообразие материи, или ее форма, зависят от движения. Обыкновенно движение (местное, так как другого нельзя и мыслить) называют переменной места, но, в сущности, движение — это переход тела от соприкосновения с одними телами к соприкосновению с другими. Этот переход Декарт не называет силой или деятельностью, дабы показать, что движение заключается в подвижности (а не в каком-либо движущем теле), что оно только видоизменение тела, а не что-либо само по себе сущее. Думать, что для движения нужно больше силы, нежели для покоя, значит следовать старому предрассудку. Движение и покой следует признать только видоизменениями тела. Причины же движения нужно полагать двоякого рода — одну *общую*, первоначальную, другие *частные*.

Общая причина заключается в верховной причине мира. На основании неизменности в действии верховного существа, следует полагать сохранение одного определенного количества в движении материи, несмотря на то, что движение — это только ее видоизменение. На основании той же идеи неизменности верховной причины, Декарт определяет вторичные или частные законы движения: во-первых, каждое тело само по себе остается в одном положении, пока что-либо извне не побудит его выйти из него. Покой и движение — противоположны, и если бы что-нибудь могло само собою вступить в свою противоположность, то это противоречило бы законам природы. Второй закон состоит в том, что каждая часть материи сама по себе движется только по прямой линии. По третьему закону, если движимое тело, встречаясь с другим, оказывается слабее его, то оно только изменяет свое движение, но не теряет его. Если же первое сильнее второго, то увлекает его за собой и теряет столько своей быстроты, сколько уделяет ее другому. Из этих особых законов движения Декарт выводит все виды движения, происходящие от толчка.

В учении Декарта о мире можно упомянуть о его взгляде на устройство мира, взаимное отношение между телами и животную жизнь. Мысли Декарта об устройстве мира не составляют органической части в его системе, подобно тому, как и многое в учении Аристотеля о природе не имеет внутренней связи с началами его философии, а потому в изложении этой части философии Декарта можно ограничиться только немногими, существенными положениями. Он начинает с так называемого генетического устройства мира, стараясь показать, как мог бы он произойти по общим законам природы. Также философ советует не прибегать к предположению какой-либо цели происхождения мира, относящейся к бытию человека, потому что такое пояснение было бы признаком только человеческого самолюбия и оставило бы в стороне такие явления природы, которые никому из людей не были известны, а, стало быть, и никому не были полезны. Происхождение и устройство мира нельзя объяснить и из хаоса, потому что беспорядок несообразен с верховными совершенствами божества и не может быть раздельно познан, как порядок. Порядок и взаимное соотношение вещей удобнее всего можно познать, когда то и другое основано на всестороннем их сходстве, а потому можно предположить, говорит Декарт, что материя, из которой состоит весь видимый мир, была разделена сначала на части, которые имели всевозможное сходство между собой и были подобны тем ее частям, из которых состоят теперь звезды, имеющие среднюю величину. Все вместе они имели столько движения, сколько есть его теперь в мире, и двигались однообразно — каждая часть около своего центра и многие вместе

около одних общих центров, расположенных так же, как теперь центры неподвижных звезд. Одним словом, двигающиеся части образовали столько различных кругов, сколько теперь звезд в мире. Части, на которые материя была разделена вначале, не могли быть круглыми, потому что большие крути не наполняют пространства. Они должны были получить круглый вид только постепенно, когда от движения выдававшиеся части сглаживались и как бы стирались. Промежутки между круглыми телами мало-помалу наполнялись стиравшимися частицами, которые, будучи малыми, от быстрого движения, сохраняемого ими, делались еще точнее, а потому способнее к наполнению всех промежутков. Так произошли два различных рода материи, которые можно назвать первыми стихиями видимого мира. Кроме них образовался третий вид материи — менее тонкий и движимый. Из этих трех стихий произошли все мировые тела. Из первого — Солнце и неподвижные звезды, тела самосветящиеся; из второго — тонкого — небо, прозрачная часть; из третьего — Земля, планеты и кометы. Во взаимном отношении тел, Декарт не допускал взаимного их действия друг на друга. Эта мысль, находящаяся у него в тесной связи с целым мировоззрением, видна частью из общего его понятия о материи, существенное свойство которой состоит только в протяжении, частью из того, что он отрицает все так называемые реальные качества (*qualitates reales*) и их применение в физике. Движение, по словам Декарта, есть не действие материи, а только приводящее ее свойство, сообщаемое божественным телам действием. Но никакое свойство субстанции не может переходить от одной на другую, поэтому и движение не может перейти от одного тела к другому. То есть, никакое тело в собственном смысле не разделяет своего движения с другим, а потому и не движет другое. Есть одна движущая сила — Божия, действующая и там, и здесь. Согласно с общим своим взглядом на мир, Декарт смотрит и на животную жизнь. Духом можно назвать такое существо, в котором есть мышление; все же, что не мыслит, относится к веществу, к материи, которая не имеет в себе никакой самодвижности и действует только по механическим законам, внешнему влиянию. А потому животных нужно признать только машинами, не оживленными особенной внутренней, жизненной силой. Гипотеза Декарта о животной машине была предметом самых жарких споров и имела в XVII веке многих последователей, особенно среди богословов. Ее защищал Боссюэт. Одно только мышление, по Декарту, никак нельзя объяснить механически. Все действия животных, отчасти сходные с некоторыми действиями людей, возможны благодаря механическим законам. Ими Декарт намеревался объяснить

теплоту сердца и крови, пищеварение, питание и другие отправления животной и растительной жизни.

В антропологии Декарта можно различать три части: учение о человеческой душе, о теле и взаимодействии между душой и телом.

Человеческую душу Декарт рассматривает как существо, отличное от тела. Телу свойственно протяжение, душа же его не имеет, ее отличительный признак — мышление. Она мыслит всегда, может мыслить даже без тела, а потому бессмертие не противоречит ее существу. Трудно определить мысли Декарта о свободе человеческой воли. Он то склоняется к признанию неограниченной свободы воли, то не признает эту неограниченность свободой, утверждая, что мы тем свободнее поступаем, чем больше склоняемся к истине и добру, и тем менее свободны, чем чаще безразлично переходим к определенному поступку. Но вообще, в понятии Декарта о воле преобладает общая склонность его к исключению причинной силы у всех ограниченных существ. Он пугает волю со способностью самоопределения, с силой утверждать что-либо и отрицать, то есть, смешивает свободный акт воли с умственным положением. Источником всех наших заблуждений он признает волю или неравномерность между разумом и волей. Мы ошибаемся, говорит он, потому что не ждем, пока понимание доставит нам достаточные или ясные понятия. Кроме идей, как произведения мыслей и желания воли, Декарт в душе различает еще страсти, посвящая этому предмету целый особый трактат. Видов страстей он полагает столько же, сколько есть главных способов, по которым наши чувства приходят в движение от действия внешних предметов. Есть шесть главных страстей — удивление, любовь, ненависть, желание, радость, печаль. Все прочие страсти он признает только видоизменением и смешением этих главных. Трактат о страстях, имеющий, впрочем, более физиологический, нежели психологический характер, он заканчивает следующими словами: «Все страсти по их существу следует признать добрыми. Зло происходит от страстей только тогда, когда мы не соблюдаем в них меры, когда впадаем в излишество». Декарт забывает, что одной меры в страстях мало, чтобы сообщить им нравственный характер, необходимо еще определенное выражение и направление страсти. Кроме того, самому разделению страстей на виды он не дает никакого основания, прибегая в их объяснении к недоказанной теории животных духов. Человеческое тело, как и всякое другое животное, Декарт признает только машиной, полагая, что все его отправления можно объяснить механически. Таким образом, в существе человека нужно различать *два начала* — механическое, или телесное, и бестелесное, или мыслящее. Затем Декарт представляет своеобразный взгляд на отношение между душой

и телом, породивший теорию так называемых *случайных причин* (см. Гейлинкс). Так как душа существенно отличается от тела, то гармония их состоит не в единстве природы, а сочетания (*compositionis*). Хотя это сочетание для нас непонятно, однако нужно признать, что оно распространяется на все тело. Впрочем, эта повсюдность связи души с телом в нашем существе не мешает Декарту думать, что преимущественным сидалищем души в нашем теле служит мозговая шишкообразная железа (*glandula pinealis*).

Из понятий Декарта о душе и теле отчасти определяется и его взгляд на отношение между душой и телом, хотя он высказан с недостаточной ясностью. На основании многих мест в его сочинениях можно предположить, что он не принимал обыкновенного, естественного взаимодействия между душой и телом. Прямое влияние тела на душу у него невозможно уже потому, что, по смыслу его учения, чувства не сообщают нам никаких представлений о вещах, что эти представления образуются нашим мыслящим существом. Чувственные впечатления только дают повод нашей душе к образованию представлений, как врожденной ее способности. Но повод — это еще не действие тела на душу, потому что, как думал Декарт, если тела не действуют друг на друга, то каким же образом тело могло бы действовать на душу? Следовательно, побуждение души к деятельности, при известном поводе, происходит от божественной причины. Отсюда само собою понятно, что Декарт принимал так называемую врожденность идей. Хотя он не определяет ясно, как понимает эту врожденность идей, но можно утвердительно сказать, что философ не признает их готовыми представлениями, как это делали Гоббс и Локк в своих опровержениях положений Декарта. Он не делает также систематического распределения этих идей и признает главной среди них идею Бога или бесконечного, которая происходит в нас сама собой вследствие сознания нашей ограниченности. Кроме того, мысль Декарта отличается еще одной особенностью, как и его учение о свободе божественного существа: он утверждает, что хотя идеи являются для нас прирожденными, но они вполне зависят от неограниченного всемогущества Божьего и могут как быть, так и не быть в нас. Если же тело не действует на душу, то и душа не действует на тело. Трудно даже согласиться, чтобы Декарт принимал действие души на само направление движения, а не только на его количество, которое, по ясно высказанному его понятию, вполне определено. Чем же объясняется соответствие между отправлениями чувств и деятельностью души? Божественным могуществом, которое производит в нашем ограниченном духе представления, соответствующие телесным раздражениям. Мгновенные ли это действия божественной силы, или

предусмотрены божественным предопределением, неизвестно, но возникает вопрос: приписывал ли Декарт нашей душе самостоятельность или нет? На этот вопрос в духе философии Декарта можно ответить так: в том случае, когда за желаниями души следует телесное движение, Бог действует на тело, как исполнитель нашей воли. В других — может иметь место представление одновременного божественного действия или божественного предопределения для психического и телесного действия. В этом учении Декарта о взаимодействии между душой и телом заключается исходное начало систем, так называемых случайных причин и предустановленной гармонии (см. Лейбниц), из которых первая встречается в школе арабских толков, называемой *Медабберим*.

Декарт не написал полной нравоучительной системы. Мысли, касающиеся нравоучения, он излагал в своих письмах к шведской королеве Елизавете. Сюда же отчасти относятся и мысли его о воле, изложенные им в «*Размышлениях*» (*Méditations*). Для составления правильного понятия о нравственной деятельности человека, нужно, по учению Декарта, различать верховное благо, блаженство и последнюю цель нашей деятельности, которая объединяет в себе верховное благо и блаженство, причем в определенном отношении, а именно — последняя цель деятельности состоит в блаженстве, уславливаемом верховным благом. Добро или благо есть частью *абсолютное* или безотносительное, частью *относительное*. Абсолютное добро заключается в одном Боге. Для нас это благо может быть только относительным. Делая нас в известном отношении совершенными, оно состоит в совокупности всех благ души, тела и счастливой случайности. Абсолютное добро заключает в себе два элемента — знание добра и его желание. Но так как знание не всегда зависит от наших сил, то остается одно желание, которое находится в нашей власти и заключается в твердой решимости выполнять все то, что мы считаем лучшим, чтобы вместе стремиться к познанию этого лучшего. В таком стремлении к познанию добра и в деятельности, соответствующей этому знанию, заключается вся добродетель. Это ее первый элемент. С правильным употреблением нашей воли сопряжено высшее и постоянное удовольствие души — это второй ее элемент. Удовольствие в соединении с правильным употреблением воли следует назвать блаженством. Оно отличается от счастья, зависящего только от случайностей. Каждый может достигнуть такого блаженства, только нужно соблюдать известные правила: 1). Свой ум следует направлять к познанию истины, но так как совершенство ведения свойственно одному Богу, то необходимо утвердиться, по крайней мере, в полезных истинах. Первая из таких истин — это непреложность бытия Божьего,

вторая касается бытия нашего духа, третья состоит в бесконечности и неизмеримости дел Божьих, четвертая — что человек существует не сам по себе, а как часть целого, и что его благо неразрывно соединено с благом целого. 2). Необходимо приобрести твердую решимость делать все, что разум признает добрым, не увлекаясь страстями. Наконец, 3). Следует помнить, что когда мы живем по правилам разума, то все те блага, от которых мы вследствие разумной деятельности отказываемся, находятся вне нашей власти, и нам нужно приучиться не желать их.

Таково, в кратком виде, содержание философии Декарта. Каково же ее значение в историческом развитии мысли и всего умственного образования? Философия Декарта, как мы сказали, имела важное значение, по некоей, самостоятельной установке содержания философии, в противоположность схоластике, не выступавшей из круга вероучения и аристотелевской философии. Кроме того, Декарт оказал и другие услуги философии. В противоположность логической или схоластической методе схоластиков, он ввел другую — психологическую. Если новая метода Бэкона благоприятствовала в высшей степени развитию реальных наук, то метода Декарта обратила внимание на изучение законов нашей внутренней, мыслительной деятельности и ее отношения к природе. Наконец, он высказывал предопытность идей и, в особенности, идеи бесконечного. Декарт известен и в области физико-математических наук — применением алгебры к геометрии и гипотезой вихрей. Последняя, впрочем, скоро была оставлена.

Но, несмотря на всю важность задач, высказанных Декартом, собственное их решение у него еще очень слабо. Начав свое исследование установкой мыслящего Я, Декарт хотел открыть внутреннюю связь главных предметов философии — бытие нашей души, Бога и мира, но эта связь у него состоит только в отдаленном от понимания их отношении на основании идеи Бога. Внутренней связи между ними нет. Отсюда происходят недостатки в его учении о познании, человеческой душе и природе. Декарт правильно утверждает, что истина знания о внешнем мире утверждается только на идее Бога, но он вовсе не показывает, как именно формы нашей мысли и законы природы на деле выражают взаимную гармонию. Отсюда его философия доводит до крайности разобщенное изучение духа и природы. Далее оно обнаруживается и в крайнем разобщении между внутренним началом нашей жизни и телесным организмом, затруднявшем все дальнейшие исследования отношений между двумя сторонами нашего существа. Можно сказать, что у Декарта даже унижено достоинство духа, потому что он только противопоставляет материю, несмотря на ее мертвенную неподвижность. В учении о

природе Декарт также впал в противоречие и односторонность. На основании единства между мыслью и ее предметом в нашем сознании, необходимо предполагать, что и вообще вся совокупность материального мира находится в тесной зависимости от присущего ему разума, но Декарт утверждает совсем другое — что материя, по своему существу, есть только отдельная, независимая субстанция. Она есть нечто протяженное, неподвижное, безжизненное, а между тем, несмотря на это отрицание в ней всего жизненного, материя самостоятельна, независима от духа. В понятии об этой самостоятельности материи, с одной стороны, и неподвижности, безжизненности — с другой, Декарт не видит никакого противоречия, движущего ее к чему-то высшему, дополняющему ее. Потому-то он признает тяжесть не существенным, но привходящим свойством материи, так как в тяжести есть стремление к центру, а стремлением к центру исключается неподвижная внеположность, в нем уже видно присутствие чего-то высшего, издали начинающего процесс организации.

Признав протяжение за единственное существенное свойство тела, Декарт старается объяснить и все явления его на основании протяжения или количественной разности тел, привнося к ним и движение. Но каким образом происходит это движение, когда свойство вещественной массы, с единственным свойством протяжения, состоит именно только во внеположности частей, взаимно себя исключających? Декарт возводит это начало движения материи к Богу, но если Бог создал материю с движением, то значит, что уже в самом понятии материи должно бы быть основание ее движения. Как бы то ни было, декартовское представление материи произвело мертвый его взгляд на природу. Он не видит в ней живой, органической целости, и не только элементарный мир, но и растительную и животную жизнь пытается объяснить законами механического сочетания и разложения. Между тем, крайняя разобщенность двух сторон мира, на которой остановился Декарт, требовала начала, их примиряющего, потому что сам опыт удостоверяет их взаимодействие. Декарт находит это начало в Боге. Понятие Декарта о Боге возвышенно, глубокомысленны его доводы бытия Божьего, но возводить начало этого сближения к идее могущества Божия, значит отказываться от решения вопроса. Декарт даже не пытается объяснить, каким именно внутренним процессом духовного и вещественного мира, или, по крайней мере, аналогией их отправлений и законов совершается их гармония, как именно утверждается возможность самого знания о природе.

Таким образом, философия Декарта еще не имеет внутреннего, органического единства. Оправдывая вначале все отправления ясного

познания идей Бога, она предоставляет этому познанию идти только путем эмпирии, необходимым в деле исследования, но недостаточным в деле высшего самоубеждения. Крайнее раздвоение, в котором Декарт оставил составные стороны философии, длилось довольно долго. Гердер положил начало новому, более жизненному взгляду на отношение внутреннего и внешнего мира, систематически развитому потом Шеллингом и дальнейшими германскими мыслителями. Главные издания сочинений Декарта: Opera omnia, Amst., 1670-1683, 8 vol., 4; Oeuvres de Desc., Par., 1724, 9 vol., 12; Oeuvres compl. de Desc., publiées p. Vic. Cousin, 1824-26, 11 vol., 8; Oeuvres philos. de Desc. 1835, 4 vol., 8, издан. Ад. Гарнье с биографией Декарта и анализом его сочинений; Oeuvres de Desc., в философской библиотеке Шарпантье 1843, 1 vol., 18; в этом издании содержится трактат «О методе, страстях и размышлениях» с предисловием Симона.

ДЕЛАНД (Deslandes), Андре-Франсуа Бурро. Родился в 1690 году в Пондишери. Прибыв во Францию, подружился с Мальбраншем, который приглашал его вступить в ораторию. Но семейные обстоятельства не позволили ему воспользоваться приглашением — Деланд отправился за границу. По возвращении, он долго служил главным флотским комиссаром. Умер в Париже 11 апреля 1757 года. Деланд писал много, но в истории философии он известен только «Критической историей философии» (Histoire critique de la Philosophie, 3 vol., Amsterd., 1737, 12 и 1756, 4 vol., 12), первым в этом роде опытом во Франции. На этом поприще ему предшествовали только компиляции Ионзия (De scriptoribus hist. philos. lib. 4. Francfurt, 1659, 4 и Jena, 1716) и чуждая всякого систематического взгляда история философии Станлея.

«Критическая история философии» Деланда не имеет научных достоинств, но отличается бойкостью изложения. Автор не касается внутренней связи и последовательности между философскими учениями. Как француз, он руководствуется только вкусом и здравым смыслом того времени, но замечательно, что он, по крайней мере, отчасти предчувствовал задачу, которую должна выполнить история философии, выразив ее в предисловии. На историю философии, говорит Деланд, можно смотреть, как на историю человеческого разума, по крайней мере, в высших проявлениях его силы. Главная и существенная ее задача состоит в том, чтобы дойти до самого начала главных мыслей или мировоззрения, свойственного людям, исследовать его видоизменения и внутреннюю связь между ними. Она должна показать, каким образом одно учение возникало за другим, или одно из другого, найти разумную уместность каждого. Опираясь на

такой взгляд на историю философии, Деланд советует не ограничиваться отрицанием учений, не сходных с нашим образом мыслей, но всматриваться в ту связь, которая соединяет их с известным определенным местом и временем. Но взгляду Деланда не суждено было осуществиться, у него он остался только в предисловии. Другие сочинения Деланда, имеющие некоторое отношение к философии, не заслуживают внимания. Сюда относятся: *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*. Amst., 1714, 12; *ib.*, 1732, 16; *L'Art de ne point s'ennuyer* Par., 1715, 12; *Pygmalion, ou la statue animée*, Londres, 1741, 12; это сочинение было осуждено на сожжение дижонским парламентом, 1742, 12 марта; *Traité sur les différents degrés de la certitude morale par rapport aux connaissances humaines*, Par., 1750, 12; *La Fortune, histoire critique* (место печати неизвестно), 1751, 12.

ДЕЛАФОРЖ (Louis de la Forge), Луи, доктор медицины и последователь Декарта, преимущественно в философии природы. Он известен только одним сочинением, имеющим некоторое отношение к философии — *Traité de l'âme humaine, de ses facultés, de ses fonctions et de son union avec les corps, après les principes de Descartes*. Paris, 1664, 4. По содержанию оно не имеет особого значения, на него может обратить внимание только специалист, изучающий движение психологических идей со времен Декарта. Он, как известно, для объяснения взаимодействия между душой и телом прибегает к идее божественного сопричастия, но он не определил, в чем именно оно состоит, а Делафорж думал точнее обозначить это сопричастие. По его понятию, следует различать две причины взаимодействия между телом и душой: одна — общая — в могуществе воли Божьей, другая — частная — в человеческой воле. От первой зависят те взаимные влияния между душой и телом, в которых не участвует наша воля, а от второй зависят все виды произвольного и сознательного взаимодействия. Очевидно, что теория Делафоржа не объясняет нерешенного Декартом вопроса. Он становится на одну точку зрения с Клаубергом и Мальбраншем, составляя переход к учению Гейлинкса. Сочинение Делафоржа под заглавием *Tractatus de mente humana ejusque facultatibus et functionibus*, Paris., 1668, in 4, Флейдер перевел на латинский язык.

ДЕМИУРГ (δημιουργός — строитель, делатель, δημοσιον — республика, εργασία — делаю). Сократ и Платон впервые употребили это слово для обозначения первой причины мира. Они не дошли еще до сознания идеи творца мира. Образованию мира, по их понятию, предшествовало в вечности существующее вещество, а потому само божество они могли представить только в виде демиурга или строителя мира. Такое

значение имеет разум ($\nu\delta\upsilon\varsigma$) в платоновском «*Тимее*», только Платон не отделял еще этого демиурга или верховного зиждительного разума от верховной единицы или верховного блага. Но позднее, в Александрийской школе, когда употребили терминологию Платона для другого мировоззрения, не только стали отделять верховный разум от верховного блага, но и демиургу придали значение отдельного существа, только низшему по отношению к двум предыдущим проявлениям божества. Таков взгляд Плотина, который смешивал демиурга с душой мира, как всеобщим разумным строителем и двигателем мира, но низшим, нежели верховный разум, никогда не выходящим из покоя в себе самом. Прокл снова вознес демиурга на степень верховного разума, но не смешивал его всецело с ним, как и верховный разум — с верховной единицей или благом. У Прокла демиург — это третья степень абсолютной, умственной троичности, или тот же верховный разум, но ставший производительным и одновременно низшим, более далеким по отношению к мысленной, чисто умственной троичности. Его деятельность обнаруживается идеями. Идеи, в которых заключается уже и деятельная сила, сообщают жизнь душе мира, а та, в свою очередь, управляет Вселенной (Theol. Platonis, lib. v. c. 23. см. Плотин, Прокл). Гностики иначе представляли себе значение демиурга. Одни, как Василид и Валентин, признают его божественным истечением, получающим существование отдельное и отделенное от верховного божества множеством других средних существ: он служит как бы посредствующим звеном между горным миром или плеромом ($\pi\lambda\eta\rho\omega\mu\alpha$) и самым низшим, поврежденным от соединения с веществом. Другие, как офиты, каиниты, назореи — считают демиурга злым духом, который ставит себе целью, творя мир, противодействовать воле Божьей, а души, созданные Богом, отторгать от него, вовлекая их в союз с телом. Идея демиурга в том виде, как мы встречаем ее у Платона и новоплатоников, выражает попытки мыслителей примирить противоречия между бесконечным и конечным, между неизменным единым и изменяющимся множеством.

ДЕМОКРИТ ($\Delta\eta\mu\acute{o}\kappa\rho\iota\tau\omicron$), родился в Абдере, ионийской колонии во Фракии, по Аполлодору в первый год 80-й Олимпиады или за 460 лет до Р. Х. Отец его был так состоятелен, что мог принять и угостить Ксеркса, когда тот возвращался в Азию после сражения при Саламине. Своими обширными сведениями Демокрит обязан путешествиям и знакомству со своими учеными предшественниками и современниками. Рассказывают, что еще Ксеркс, в благодарность за радушный прием отца будущего философа, поручил магам обучить юного Демокрита халдейским и персидским знаниям. По собственным

его словам, он единственный из всех своих образованных современников посетил многие, не только близкие, но и отдаленные страны, видел различные климаты и государства, слушал многих мудрецов. Творение Демокрита носит следы различных влияний на его мировоззрение и, несомненно, свидетельствует о его знакомстве с пифагоровской, элейской философией и философией Гераклита. Все древние единодушно признают его учеником Левкиппа и, говоря об атомистическом учении, редко отделяют имя одного от другого, хотя оставшиеся памятники не позволяют судить, чем именно Демокрит обязан в своих воззрениях Левкиппу. Известность Демокрита среди современников породила различные саги у древних. Рассказывают, например, о беспрестанном смехе Демокрита, который можно было объяснить, как насмешливое равнодушие к тому, что других радовало или оскорбляло. Он умер в Абдере, по Диодору Сицилийскому, 90 лет отроду.

Демокрит был Аристотелем своего времени, но необыкновенной эрудиции. Диоген Лаэртский насчитывает до 42 сочинений Демокрита по самым разнообразным отраслям знания. До нас дошли одни их названия и несколько отрывков, преимущественно физического содержания.

Философия Демокрита, в основном стремлении совпадает с предшествующей ей системой Гераклита, та и другая одинаково выступают против элейского мировоззрения. Они выступают против отвлеченного представления о покоящемся бытии и останавливаются на объяснении движения. Но одинаковое стремление обоих выражается неодинаково. Гераклит, противопоставляя элейскому покойному бытию повсюдное движение, не развивает методически высказанного им нового начала, а только свел факт бывания ко всеобщему закону, определил его как превращение, как различные его ступени, но не восходил к основанию своего начала. Демокрит, напротив, принимая его положение, ищет ему основания. Гераклит остановился на слитном созерцании бывания, с его ускользающими, производными сторонами, бытием и небытием; Демокрит глубже входит в элементы бывания, и в этих элементах бытия и небытия, как первоначальному, ищет основания быванию, как производному. Таким образом, Демокрит становится в ближайшее отношение к элейскому мировоззрению, более сходится с ним в понятии о бытии, но затем сильнее и протестует против его ограниченности.

Элейцы описывали свое начало, свое бытие, как качественно простое, равное и свободное от всякой перемены, утверждая, что из чистого бытия нельзя вывести никакого движения. С этим согласен и Демокрит, и для него первоначальное бытие — просто, неизменно и

неделимо, из него нельзя вывести перемены движения. Но элейцы этим и заканчивали свое воззрение, а Демокрит — только начинал. Основное его стремление — объяснить движение. Элейцы полагали, что движение возможно, если допустим небытие, но девиз их философии — *бытие есть, небытия же нет*. Демокрит, соглашаясь, что необходимо ввести другое начало для объяснения бывания, кроме бытия, а именно — небытие, делает неожиданный оборот в определении последнего: бытие столько же есть, как и небытие, или *что* есть не более, как и *ничто*. Таким образом, бывание Гераклита разложилось на свои моменты. В дальнейшем определении этих начал, Демокрит опять сходится с элейцами, понимая бытие и небытие в материальном смысле, как пустоту или пространство, и все, что наполняет его, с той только разницей, что элейцы отрицают эту пустоту и допускают одну наполняющую пространство субстанцию (мировой шар), а Демокрит полагает то и другое. Как скоро теперь положено бытие и небытие, *что* и *ничто* одинаково сущими, и небытие отождествлено с пустотой, а бытие — с телесной субстанцией элейцев, то единая субстанция должна разделиться пустотой на бесконечное множество сущих по себе субстанций или атомов. Таким образом, с одной стороны, сущность атомистов удерживает за собою все определения элейского бытия, с другой, как первоначально разделенная, дает достаточную основу для объяснения делимости и перемены явлений.

Существование пустоты Демокрит доказывает движением и другими явлениями, известными из наблюдения, как, например, прониканием воды в сосуд, наполненный пеплом, сжатием тел, питанием и прочим, а существование атомов — фактом делимости всех тел и общепринятым положением, что из ничего ничего не бывает.

Так как атомы не имеют никакой качественной определенности так же, как и элейская субстанция, то, естественно, что они могут различаться между собою только внешним образом, то есть, видом, положением, величиной. Но эти внешние отличия необходимы только как предположения для вывода разнообразности явлений. Атомы, как и сверхчувственная субстанция элейцев, не подлежат наблюдению, а только созерцаются разумом.

Так как атомы не подлежат никакой внутренней перемене, то все бывание в явлении Демокрит выводит механическим путем из их внешней связи, а саму внешнюю их связь — из пространственного движения. Но откуда же в атомах это движение? В их природе Демокрит не показал основания движению. Некоторые, рассматривая с черной точки зрения его материалистическую систему, навязывают ему учение о случае, как начале всякого движения. Это несправедливо. Демокрит отвергает случай, как выдумку воображения, выводя всякое

происхождение из разума и необходимости. Но это понятие осталось у него неразвитым, существующее не понято по идее конечной причины, а потому Аристотель имел право назвать необходимость Демокрита слепой.

Образование и разложение тел — это сложение и разложение атомов. Слагаясь и разлагаясь, атомы производят сначала простейшие и меньшей величины тела, а из них — тела огромной величины или небесные, которые, входя в соотношение между собой, составляют миры. Все разнообразие объясняется различием внешнего вида и сочетания атомов. Проводя свое начало, Демокрит должен был и душу признать сложной сущностью. Атомы, составляющие ее, подобны атомам огня, и распространены повсюду, а потому все тела одушевлены. Атомы, составляющие начало жизни и мысли, сохраняются и возобновляются посредством дыхания, потому что воздух есть не только среди них, но он противодействует их стремлению оставить тело. Как скоро нарушается равновесие в этом взаимодействии, животное умирает.

В теории знания Демокрит различает чувственное и рассудочное познание. Душа приводится в движение огнем, от которого в ней образуются представления следующим образом: от чувствуемых предметов отделяются истечения, которые Демокрит называл *образами* (εἰδῶλα) и которые через чувственные органы проникают в душу. Истечения предметов запечатлевают в душе те самые тела, от которых они исходят, и этим способом мы получаем ощущения не только цветов, формы, вкуса, запаха, но тепла и холода. Замечательно, что Демокрит, подобно другим греческим мыслителям, невысоко ставил чувственное познание, называя его темным, и предпочитал ему разумное познание, как орган истины. Поэтому спрашивают иногда, каким образом Демокрит, в своей материалистической системе, мог дать место разумному познанию? Нет сомнения, что здесь он противоречит своим началам. Тем не менее, это не доказывает ни сенсуализма, ни полного скептицизма (в чем укорял Демокрита Аристотель) его системы. Греческие мыслители самого материалистического направления отдавали преимущество умственному познанию перед чувственным, хотя и не умели еще разграничить одно от другого. Особо упрекают Демокрита за его атеизм или отрицание народных богов, но подобный атеизм был значительным шагом к освобождению сознания древнего мира от суеверий. Если же в его системе нет места даже очищенной идее божества, то это общий недостаток материалистического направления, он может только отрешиться от данных форм богосознания, но не имеет никаких положительных начал для создания высших убеждений.

Практическое учение Демокрита также подвергалось порицанию, как проникнутое низким самолюбием. Обвинение не совсем справедливое. В изречениях, оставшихся нам под его именем, он представляется человеком строгого нравственного чувства, который не хотел бы знать не только дела, но и несправедливого намерения, и, что еще важнее, сознает величие нравственного самосознания и самообладания, хотя его нравственные убеждения не имеют внутренней связи с его материалистическими основоположениями. Демокрита упрекают еще и в том, что он отвергает брак и любовь к отечеству. Брак, как семейной связи и семейной жизни, он не отвергает, а только не любит чувственной стороны в этом отношении. Не отрицает он и любви к отечеству, так как требует, чтобы государство и его учреждения были у каждого в сердце. Он говорит только, что мудрому всякая земля доступна. Это было с его стороны как бы противодействием эгоистической исключительности национального чувства, свойственного древнему миру, противодействием, издавело прокладывавшем путь общему уважению к идее человека и человечества. Под влиянием реакции народного эгоизма, Демокрит не сознавал только внутренней необходимости, по которой служение общечеловеческим интересам совершается не иначе, как в особых формах народной жизни. Сведения о Демокрите у древних писателей можно заимствовать у Аристотеля, Секста Эмпирика, Диогена Лаэртского, Стобея и других. Из сочинений новых времен о Демокрите см. Magneni, *Democritus reviviscens...* Pavia, 1646, 12; Leyd., 1648; Genderi, *Democritus abderita philosophus...* Altd., 1665, 4; Jenichen, *Progr. de Democr. ph-pho*, Lips., 1720, 4; Ploucquet, *de placit. Dem-ti Abd.*, Tübing., 1707, 4; Hill, *de ph-phia Epicur.*, Democr. et Theophrastea, Genev. 1669, 8; Goedingi, *Dissert. de Democr...* Unial., 1703, 8; Schwarte, *Dissert. de Democr. theologia*, Cohourg, 1718, 4; Lütkemana, *Disput. Democr. eleaticae sactae antistitem...*, Greisv., 1718, 4; Benjamin Lafaist, *Diss. sur la philos. atomistique*, 1833, Paris, 8; Ad. Franck. *Fragments qui subsist. de Démocrite*, в *Mém. de la Société roy. de Nancy*, Nancy, 1836, 8.

ДЕМОНАКС, Кипрский (Demonax Cyprius), принадлежал к Кинической философской школе. Он жил во II столетии после Р. Х. Известен только из того, как описал его Лукиан в своей статье «Демонакс». Некоторые полагали, что личность Демонакса выдумана Лукианом только для изображения идеала мыслителя Кинической школы. Но это предположение ни на чем не основано. В его учении заметно сочетание мыслей Сократа с понятиями Диогена и Аристиппа. Он признавал бытие Божие, но отрицал бессмертие души и всю совокупность религиозных обрядов. Вообще, в нравоучении Демонакса

видно общее в то время стремление к отрешенному, уединенному самоусовершенствованию в связи с невниманием ко всем положительным требованиям общежития. Только у Демонакса оно не имело тех крайностей, которыми иногда отличались киники. Афиняне питали к нему высокое уважение. Его похоронили за общественный счет и долго хранили камень, на котором он при жизни любил отдыхать.

ДЕРГАМ, Вильям (William Derham), родился в 1657 году в Словтоне, близ Ворчестера, был священником англиканской церкви в графстве Эссекс и членом Лондонского общества наук. Умер в 1725 году. Отличался глубокими познаниями в механике, естественной истории и астрономии. В истории философии он не имеет важного значения, хотя и написал сочинения, касающиеся философии. В своих сочинениях Дергам развивает физико-телеологические (см. Телеология) доказательства бытия Божьего. Происхождение этих сочинений таково же, как и сочинения Кларке «*О бытии и свойствах Божьих*». Избранный в 1711-м и 1712 г. для чтений, так называемых *наставлений юношества*, он произнес 16 речей или рассуждений, в которых устройством произведений природы доказывает существование верховного разума и промышления Божьего о мире. Впоследствии все его речи были соединены в двух книгах, одна из которых получила заглавие Phisico-Theology, Lond. 1713,8, другая — Astro-Theology, Lond., 1714 и 1715, 8. Успех сочинений Дергама был чрезвычайный — несколько раз они переиздавались на английском языке и, кроме того, были переведены почти на все европейские языки.

ДЕТЕРМИНИЗМ см. Фатализм.

ДЕТЮ-ДЕТРАСИ, Антуан (Antoine Louis Claude Destutt de Tracy), последний представитель сенсуализма Кондильяка во Франции, происходил от благородной фамилии. Служил на военной службе. В самом начале революции он принимал участие в общественных делах, но после падения конституционной монархии, в эпоху терроризма, был взят под стражу. Заключение поспособствовало сосредоточению его мыслей и укрепило в нем любовь к философским исследованиям, но философская деятельность не мешала его успехам на государственном поприще. Во время империи он был сенатором, а в период реставрации — пером Франции. Кроме того, в 1832 году он участвовал в заседаниях в философском отделении нравственных и политических наук. Умер в 1836 году.

Детю-Детраси не принадлежит к числу оригинальных мыслителей, он только развивал те начала, которые высказал Кондильяк. Мысли свои он излагал преимущественно в *Elements d'ideologie*.

Мыслить, по мнению Детю-Детраси, значит то же самое, что чувствовать. Чувствование остается постоянной принадлежностью мышления, хотя форма и предмет чувствования меняются. Мы можем чувствовать что-нибудь приятное или неприятное, можем чувствовать впечатления из прошлого или помнить, можем чувствовать какие-нибудь соотношения между предметами, можем, наконец, чувствовать в нас какие-нибудь желания. Во всех этих четырех случаях способность чувствования видоизменяется и принимает характер чувствования или ощущения в собственном смысле, или памяти, или суждения, или воли, но общей отличительной чертой всех этих способностей постоянно остается чувствование. С такой точки зрения Детю-Детраси рассматривает все отправления нашего духа. Начала, развитие им в «*Идеологии*», он применяет к нравственным вопросам в другом сочинении — *Traité de la volonté et de ses effets*. Человек, по словам Детю-Детраси, есть существо волевое, желающее, в нем есть желания. Способность желаний делает его, с одной стороны, восприимчивым к страданиям и наслаждениям, к счастью и несчастью, с другой стороны, — к обнаружению своего могущества и влияния. Оба эти свойства человеческой природы порождают в нем потребности, и, стало быть, права и обязанности. Потребности и средства, права и обязанности у Детю-Детраси означают одно и то же. Права чувствующего существа заключаются в его потребностях, а обязанности — в средствах. Слабость — это источник или начало права, а сила или мощь — начало обязанностей или правил, по которым обнаруживается эта сила. Отсюда происходит сенсуалистическое начало нравственности, закладываемое им в основание нравственности: наши права не имеют пределов, а обязанности означают только общий долг — удовлетворять своим потребностям. Прямым следствием такого начала должно быть безразличие между правдой и неправдой, что признает сам Детю-Детраси. В первоначальном, естественном состоянии человека, по его понятию, нет ничего ни праведного, ни неправомерного, и каждый имеет столько же права, сколько и потребностей, даже обязан удовлетворять все свои нужды без всяких посторонних соображений. Пределы прав и обязанностей возникают только вследствие взаимно выраженного, формального или подразумеваемого соглашения между людьми. Таковы нравоучительные начала Детю-Детраси, других сенсуализм по своему существу представить не может. Детю-Детраси, по крайней мере, последователен в своих выводах (см. Кондильяк, Сенсуализм).

Главные сочинения Детью-Детраси: *Eléments d'idéologie* (куда входят: *Traité de la volonté, Grammaire générale, Logique Jdeologie*), Paris, 1804 и 1824, 2 vol. 8; *Commentaire sur l'Esprit des lois*, Paris, 1819, 8. Кроме того, он написал: *Principes logiques ou recueil de faits relatifs a l'intelligence humaine*, Paris, 1817, 8 и трактат о метафизике Канта (см. *Mem. de l'inst. nat., Scienc. mor. T. IV.*)

ДИДРО (Diderot), Денис, не принадлежит к числу мыслителей, известных систематическими философскими произведениями. Он не занимался исключительно философией, но среди множества литературных и ученых занятий касался и некоторых философских вопросов. Их рассмотрению он посвящал иногда отдельные монографии, написанные популярно и без строго научного метода. Все его сочинения в этом роде замечательны, как выражение общего направления умов XVIII века во Франции. Философия этого времени в своем историческом развитии, начиная от эмпиризма Локка, постепенно падала ниже и ниже, переходила от одного направления к другому, пока, наконец, не завершилась крайним развитием материализма в «*Системе природы*» (Гольбах). В последовательном ходе этого исторического развития философии, Дидро занимает среднее место. Он не принадлежит к последователям эмпиризма Локка и сенсуализма Кондильяка, нельзя его причислить и к деистам XVIII века, но, с другой стороны, он не относится и к числу провозвестников материализма в том виде, какой получило это направление философии у Ламетри или в «*Системе природы*». Правильнее всего будет отнести Дидро к числу натуралистов или натуралистических пантеистов, признающих одно естественное, жизненное начало, одушевляющее весь мир и все произведения природы. Такой характер преобладает, по крайней мере, в некоторых позднейших философских произведениях Дидро. Впрочем, он ни в одном сочинении не выразил своих убеждений в определенной форме. Расточая богатство своих дарований на самые разнообразные роды литературной деятельности, он ни в одном из них не сосредоточил своих внутренних сил. Оттого и внутренний тип его, как писателя, не обозначился рельефными чертами, а сама слава его изумительной умственной деятельности и плодовитости, можно сказать, не выдвинула его выше уровня второстепенных умственных деятелей того времени.

Дидро родился 5 октября 1713 года в Лангре, в Шампани. Отец Дидро, ножовщик, готовил его в духовное звание и на девятом году жизни отдал сына в училище к иезуитам. По выходе из училища, он продолжал курс наук в Иезуитской коллегии в Париже, но не принял приглашения иезуитов к вступлению в их орден. По окончании курса наук, Дидро поступил к прокурору для изучения прав и навыков в

делопроизводстве, но вместо этого занимался преимущественно некоторыми новейшими языками и математикой. Нерасположенность к службе и юридическим занятиям побудила его, наконец, оставить через два года свое место, выбрав свободные занятия науками и литературой. Это не могло понравиться отцу. Не получая никаких пособий от разгневанного отца и не имея никаких собственных средств, Дидро пришел в крайне бедственное положение. Чтобы прокормить себя, ему приходилось переступать через совесть. Он сочинял памфлеты на разные лица, а однажды даже взял деньги у одного монаха в виде займа, заверив его, что поступит в монашество, для чего ему нужно предварительно устроить свои дела, но и в монашество не поступил, и денег не отдал. Вдобавок к своему затруднительному положению, Дидро в 1744 году против воли отца женился. Литературные труды едва могли прокормить его. Положение его несколько улучшилось только с того времени, когда он заключил договор с одним книгопродавцом для издания задуманной им энциклопедии, и когда жена успела примирить с ним отца. К составлению энциклопедии Дидро успел склонить еще и Д'Аламбера. Их творение обратило на себя всеобщее внимание. Несмотря на запрет духовенства, первое издание разошлось более чем в 4000 экземплярах, а потом было еще несколько изданий. Д'Аламбер составлял или пересматривал математические статьи, а Дидро писал статьи, относящиеся к искусствам и философии. Около 30 лет Дидро занимался составлением этого громадного издания, под конец даже самостоятельно, без помощи Д'Аламбера, который оставил его из-за неточности в уплате. Кроме статей, помещенных в энциклопедию, Дидро издал и некоторые другие сочинения, по которым также можно делать выводы о направлении Дидро. В сочинении «*О заслуге и добродетели*» (*Essai sur le merite et la vertu. Oeuvres, Lond., 1773 T. 1.*) заметны еще некоторые следы религиозного направления, но это сочинение — только перевод или обработка сочинения Шефтсбюри. Собственное направление Дидро в первый раз выразил довольно определенно в своих *Pensées philosophiques* («*Философские мысли*») и в сочинении «*Об истолковании природы*» (*Pensées sur l'interprétation de la nature, Jbid. p. 1-74*). Сочинение «*О слепых и глухонемых*» содержит много примечательных мыслей о познавательных способностях, напоминающих философию Кондильяка, но отличающихся большим глубокомыслием. Но особенно важны для характеристики философских мыслей Дидро его «*Начала нравоучительной философии*» (*Principes de philosophie morale, а также Code de la nature, Jbid. 279*) и те сочинения, которые изданы были после его смерти. Они были написаны им в цветущем возрасте до 40 лет. Впоследствии Дидро

предался поэзии, считал себя призванным преимущественно к драме, хотя его драмы совершенно забыты, а романы *Jacques le felaliste et som maitre* и *la Religieuse* до сих пор сохраняют свое литературное достоинство. Дидро написал их уже в последние годы жизни, по возвращении из Петербурга, куда он ездил засвидетельствовать свою признательность за покупку у него библиотеки. По возвращении из России, его здоровье начало заметно ослабевать, он прожил еще десять лет и умер в 1783 году.

Дидро отвлекался на множество самых разнородных умственных трудов, а потому не мог написать ни одного творения, в котором бы сосредоточилось все богатство его дарований, однако нельзя не признать в нем философского таланта, основательного образования и некоторой обдуманной серьезности направления. Одно последнее достоинство, при его дарованиях, делает ему великую честь, когда подумаем, что он жил во время самого жалкого, почти общего легкомыслия. На какой бы вопрос он не обратил внимание, никогда его ответ не оставался на поверхности. Добавим еще, что во всех его сочинениях проглядывает глубина чувства и какая-то жизненность мысли, которая сближает его с характером германских мыслителей. Быть может, только страна и время, в котором он жил, были причиной, что эта прекрасная сторона его дарований проявилась такими неровными и судорожными проблесками, как будто борясь с теснившими ее и не сродными ей внешними наростами.

Характеристикой философских сочинений Дидро могут быть последние слова, сказанные им в предсмертные минуты: «*Первым исходным пунктом к философии служит неверие*». Трудно только определить, в какой степени успел Дидро сменить этот первый шаг дальнейшим движением своей мыслительной работы, или какое мировоззрение он вообще признает дальнейшим результатом этого первого шага. А то, что результат должен быть не одно и то же с первым исходным пунктом, видно из свойства и смысла самого положения, так как исходным пунктом выражается только отрицание, разрушение, а положительное живое начало, от которого полусознательно произошло отрицание, еще не успело обозначиться. Точно так же, когда Платон утверждал, что изумление составляет начало или исходный пункт философского знания, то отнюдь не думал ограничивать изумлением ни содержание мысли и знания, ни состояние духа, образуемое процессом познания. Но, повторяем, это дальнейшее мировоззрение Дидро определить крайне трудно, потому что он постепенно видоизменял свои мысли.

Для определения понятия Дидро о первой причине мира, прежде всего, можно руководствоваться его сочинением *Pensées philosophiques*.

Здесь Дидро восстает против недостойных и суеверных понятий о божестве, утверждая, что лучшим противодействием подобным представлениям и самому атеизму может быть деизм, а деизм — именно такое мировоззрение, к которому, по его мнению, приводит точное исследование природы. Можно различать, по словам Дидро, три вида атеистов: действительных, которые всегда жалки; нерешительных, колеблющихся, об их вразумлении нужно молить Бога. Наконец, фанфаронов, которым хочется отличиться какой-нибудь оригинальностью, — они достойны презрения. Но высказав такие положения, Дидро в этом же сочинении восхваляет скептицизм и склоняется к сомнению. Еще более заметно последнее направление в позднейшем его сочинении — *Pensées sur l'interprétation de la nature*, а также — в *Promenade de Sceptique* (написанном в 1747 году). В последнем сочинении он выдает себя за деиста, но описываемый им деист останавливается в изумлении перед мыслью, которая признает божество Вселенной, состоящей из протяженных и мыслящих субстанций (Спиноза). Наконец, в «Разговоре с Д'Аламбером» и «Сне Д'Аламбера» он уже отрицает различие между мыслительными и вещественными отправлениями, принимая только одно существо — Вселенную.

В понятиях Дидро о душе также можно заметить подобное последовательное видоизменение, только оно не так явственно и не так резко. Так, в *Principes de de philosophie morale* (1754), в *Pensées Philosophiques* и *Discours préliminaire* к *Promenade du Sceptique* Дидро утверждает разумность признания нематериальности и бессмертия души, находя много доводов, утверждающих его в этой мысли. Но во «Сне Д'Аламбера» он изменяет свои прежние положения, принимая только два вида материи — органическую и неорганическую. Последняя также содержит в себе живые силы, но они приходят, по его мнению, в движение только в то время, когда неорганическая материя воспринимается и уподобляется органической. Поэтому неорганической материи Дидро также приписывает ощущение, но мертвое, неподвижное (*inerte*), тогда как ощущение, свойственное органической материи, Дидро называет деятельным (*active*). Простоту души или самосознательного в нас начала он считает только следствием памяти. Естественно, что с подобным учением нельзя уже согласовать свободу воли, да и неизвестно, от чего именно вещество, воспринятое живым организмом, получает в нем иное видоизменение, нежели в обыкновенном химическом сочетании. Впрочем, Дидро желал бы, чтобы идея бессмертия одушевляла человека в его деятельности, понимая под бессмертием неумирающую память живых об умерших (см. Материализм, Сенсуализм, Бессмертие души).

Этому учению Дидро соответствует и его нравоучение. Благополучие у него составляет цель деяний, самолюбие служит ей началом, а страсти одушевляют их внутренней силой. По его понятию, страсти составляют не только источник удовольствия, но и побуждение к великим деяниям. Дидро, на основании своей немного резонерной философии, смешивает страсть с воодушевлением. Страсти, как непосредственному влечению нашей природы, свойственно эгоистическое, исключительное действие. Ради личной монады она действует истребительно против всего, что ей препятствует. Если страсть и расширяет круг своих действий за ограниченные пределы лица, то только под влиянием физического сочувствия или привычки, а потому мы должны отличать страсть от высших, спокойных, но глубоких влечений, когда движительным началом служит любовь ко всеобщему, к осуществлению безотносительной истины и правды. И в этих высших влечениях всеобщая истина и правда неразрывно сопряжены в нас с желанием личного внутреннего изменения, а достоинство достигнутого внутреннего состояния измеряется в нем не удовольствием, а совсем наоборот. Сама универсальность высших влечений дает им такие (интенсивно) необъятно широкие размеры, что эгоизм в таком или другом виде, свойственный страсти, незаметно переходит в них в воодушевление и самоотвержение (см. *Страсть*). Для сведений о жизни и сочинениях Дидро можно читать: *Memoires pour servir a l'histoire de la vie et des ouvrages de feu M. Diderot, par Mad. de Vaudeul, sa fille; в шеллинговском — Zeitschrift für Deutsche, Н. 1. 1813.*

ДИКЕАРХ Мессинский (Dicaearchus Messenius s. Siculus), ученик Аристотеля, жил около 320 года до Р. Х. Подобно Аристоксену, учил, что душа — не что иное, как результат сочетания вещественных частиц. Она происходит так же, как звуки инструмента появляются от соразмерного соединения его частей. Таким образом, ученик отдалается от понятий своего учителя, потому что форма и энтелехия тела, как называет Аристотель душу, значит совсем не то, что гармония, результат телостройства. Дикеарх известен был обширными познаниями. Он первый ввел изучение географии в своей школе, владел значительными сведениями по истории. Ему приписывают (Свида) сочинение о Спарте, которое вменено было законом читать каждый год в присутствии эфоров.

Мысли о душе Дикеарх изложил в двух сочинениях, написанных в разговорной форме, одно под названием — *«Коринфяне»*, другое — *«Лесбийцы»*. Каждое состояло из трех книг. Кроме того, ему приписывают *«Жизнеописание знаменитых людей»*, которым пользовался Диоген Лаэртский. Отрывки из сочинений Дикеарха

собраны В. Этиенем, с примечаниями Казобона, Paris, 1589, 8; Гейнзием, Leyd., 1613, 2 vol., f.; Додвелем, de Dicaearcho ejusque fragmentis; Гудсоном, Geographiae veteris scriptores graeci minores, Оксфорд, 1698-1712, 8, 4 vol. Cp. Bayle, Diction. histor. *Dicéarque*.

ДИЛЕММА (δῖς — дважды, λήμμα — принятое положение) — особый вид умозаключения, в котором полагаются, как *данные*, два противоречивых положения, ведущие, между тем, к одному заключению. Таково, например, было бы следующее умозаключение: если бы А было, то оно было бы либо Б, либо В, но А не может быть ни Б, ни В; стало быть, А не существует. Из приведенной формулы видно, что дилемма — это двойственный силлогизм или, точнее, двойственная энфимема (см. Энфимема), так как главное или первое положение в ней почти никогда не высказывается.

Иногда дилемму путают с разделительным умозаключением, но между этими умозаключениями существует различие: 1. В дилемме бывает два противоречивых положения, из которых ни одного нельзя допустить, а разделительное умозаключение представляет два противоположных положения, но ни с тем, чтобы оба отвергнуть или показать, что каждое из них ведет к одинаковому заключению, но чтобы необходимо было допустить одно из них. 2. Из дилеммы противоречащие предложения составляют меньшую посылку, а в разделительном умозаключении, наоборот, разделение помещается в большой посылке, а в меньшей заключается простое предложение и выражается сделанный выбор того, что предложено в большей посылке. Например, А должно быть либо Б, либо В (большая посылка), но как предмет, нами рассматриваемый, есть А (меньшая посылка), то он должен быть либо Б, либо В.

В науке подобное умозаключение почти не употребляется, но оно может иметь место в ученой полемике, когда противник поставлен в необходимость допустить одно из двух высказанных ему положений, а между тем, каждое из них приведет его к следствию, однозначно для него неблагоприятному. От свойства этого умозаключения произошло название *дилеммы*, то есть, умозаключения, поражающего с обеих сторон. Впрочем, дилемма может состоять и из большего количества членов или положений (и поражать с нескольких сторон), и тогда она называется *полилеммой* (multicornis). Полилемма, по количеству членов, может быть *трилеммой*, *тетралеммой* и так далее. Для правильности подобного умозаключения требуется, чтобы его члены или частные положения были действительно противоречивыми. Если же они выражают только нечто различное, тогда дилемма не имеет силы. Во-вторых, нужно наблюдать, чтобы следствие необходимо

вытекало из предпосланных положений. Но для того, чтобы выполнить это требование, мало знать форму дилеммы, нужно исследовать независимо от силлогизма действительный предмет умозаключения. Софисты особенно любили пользоваться дилеммой.

ДИСЦИПЛИНА. В чем состоит педагогическая дисциплина и на чем основывается уместность ее в системе воспитания?

Под дисциплиной понимается совокупность педагогических средств, под влиянием которых питомец постепенно приучается к правильной деятельности и, еще до полного внутреннего развития, посредством знания, превращает до некоторой степени как бы во вторую свою природу те самые правила жизни, осознание которых заключаются в нем самом, но которые он уясняет себе только постепенно. В дисциплине, под влиянием внешних впечатлений, внутренняя жизнь питомца сама собою принимает известный склад, как мышцы языка сами собою складываются у ребенка под влиянием постоянно наблюдаемых им примеров говора.

В постепенности мер, принимаемых воспитанием для лучшего развития человека, для самообразования и правильной деятельности в жизни, дисциплина составляет существенное, необходимое звено, определяемое самим понятием воспитания, занимая среди них среднее место. Первая совокупность мер, используемых образованием для воспитания человека, состоит только в попечении, уходе за ним. Она с первых дней его жизни, при недостатке в нем сознания и самообладания, способствует только самому лучшему развитию его сил, преимущественно касаясь его физической природы. Под влиянием ухода совершается самое беспрепятственное расширение, экспансия его жизненного начала. Но предоставленное самому себе развитие жизненного начала в человеке не всегда соответствует требованиям его разумной природы. А потому, прежде чем человек достигнет полного или, по крайней мере, значительного образования и сознательного самообладания, воспитание использует совокупность других средств, которые бы этому стремлению его жизненных сил к развитию помогали устанавливаться как можно правильнее, посредством навыка дали бы возможность его разумному началу осуществляться во всех своих чувственных обнаружениях и превратить их в послушный для себя орган. Посредством приемов дисциплины, действовавшей только по слепому тяготению, законы жизни проникаются новой организующей ее силой, силой разума и разумной воли. Дисциплина или приучение как бы ограничивает прежнюю силу расширения и подготавливает все силы человека к удобнейшему сознанию и сознательному развитию в себе разумной природы. Это последнее

достигается третьей совокупностью мер, употребляемых для образования человека, — обучением. При помощи обучения человек начинает сознавать внутреннюю связь приобретенных им навыков со своей разумной природой и, приобретая новые и разумно преобразуя прежние, превращает в свою собственность, в свое орудие то самое, что прежде происходило только извне. Таково значение дисциплины. Очевидно, что в большей или меньшей степени она неразлучна, с одной стороны, с некоторой принудительностью и механическим принятием предлагаемого, с другой. Но так как основание того, что предлагает ребенку дисциплина или приучение, заключается в его же разумной, человеческой природе, то естественно, что принудительность дисциплины должна иметь свои пределы и быть достойной того разумного существа, которому она служит как орудие и произведение его же разума (см. Наказание).

ДИАЛЕКТИКА (διαλεγεσθαι — разговаривать, δια λεγω). Слово *диалектика* не всегда употребляли в одинаковом значении. В первый раз оно встречается в Элейской философской школе, в Италии. У Зенона, которого иногда считают изобретателем диалектики, это слово означает изложение в разговорной форме доказательств вечной неподвижности или неизменности бытия.

У Платона слово «*диалектика*» имеет несколько значений. У него оно означает: 1. Разговор, методически употребляемый для научного исследования какого-нибудь вопроса, а потому, чтобы диалектика, понимаемая в этом смысле, могла иметь место, необходимы, по крайней мере, два собеседника. 2. Высшую логическую деятельность мышления, то разлагающую что-нибудь единое, целое на составляющие части, то сводящую что-нибудь множественное к единству. Диалектика в таком смысле — это формальное средство для отделения истинного от ложного. Потому-то Платон изучение диалектики вменяет в обязанность каждому, кто стремится к познанию истины. 3. Под диалектикой философ понимает полную науку идей или само знание существа вещей. Понимаемая в таком смысле диалектика включает в себе все, что есть существенного в философии. Но в таком смысле она принадлежит только божеству, человек может стремиться к ней, и это стремление выражается в философии или любви к мудрости (φιλοσοφία). Наконец, 4. Платон называет иногда диалектикой саму философию, как свободное исследование истины.

У Аристотеля диалектика имеет одно определенное значение. Под диалектикой он понимает вообще искусство — находит верные основания, как для опровержения мыслей противника, так и для подтверждения своего собственного мнения. Диалектика предлагает

только метод, который, утверждаясь на чем-нибудь более или менее достоверном, помогает доказать правильность или ошибочность суждений, не простираясь за пределы вероятности (πειραστική προς δοξάν). А философия, утверждаясь на определенных началах, идет, по мнению Аристотеля, к непреложности знания (γνώρισιτική, προς αληθείαν). К диалектике у Аристотеля относятся две части его логического сочинения, которое потом было известно под названием «*Органон*» — это «*Топики*» и «*Опровержение софистов*». После Аристотеля большая часть мыслителей, в том числе и перипатетики, начали смешивать часть с целым, диалектику с логикой (Забарелла, Opera logica, Venet., 1578, f., p. 13). Впоследствии и особенно в предпоследние два столетия, слово «*диалектика*» в смысле науки или части философии было совершенно забыто, его заменила логика. Но не так давно некоторые мыслители снова попытались воскресить достоинство диалектики, придав ей значение, не совсем сходное с тем, какое она имела в древности и средневековые времена. Так, Шлейермахер под диалектикой понимает научные правила или изложение основоположений для правильного собеседования (Gesprächführung) о предмете чистого мышления. Чистое мышление (в отличие от практического — geschäftlichen и искусственного — künstlichen) — это мышление ради самого знания, а знание — то же мышление, одинаково во всех происходящее и тождественное с самим бытием. Сущность этого знания или идею ведения в себе и для себя рассматривает трансцендентальная часть диалектики; формальная или техническая ее часть занимается самим происхождением (Werdea) или движением идеи ведения (Syst. d. Logik... v. Fried. Ueberweg, Bonn, 1857, стр. 54). Из этого понятия о диалектике нельзя не видеть, что Шлейермахер снова возводит ее на ту ступень, какую она занимала иногда у Платона, смешивая ее с целой философией. Самое оригинальное и определенное значение диалектика получила у Гегеля. Трудно передать его взгляд на диалектику вне его системы, попытаемся сообщить его в немногих словах. Прежние мыслители всегда понимали под диалектикой или особое логическое искусство опровержений и доказательств, или вообще полную систему философского ведения (Платон). Таким образом, в первом случае она имела только субъективное или формальное значение, а во втором — слишком неопределенное, смешивавшее ее с философией вообще. Гегель не только признает за диалектикой объективное значение, но и выделяет для нее определенное отправление мыслительной и познавательной (что у Гегеля одно и то же) деятельности. По его идее, систематическое познание проводит идею самосущего или безусловного по всем сторонам мира или, точнее, философское мышление и познание в нас

не что иное, как самопознание безусловного, которое в нашем познании вскрывает только свое отношение к миру явлений. Если так, то значит, что для доказательства и определения безусловного не годятся прежние приемы отрицания всего ограниченного и возведение ограниченных предикатов до бесконечных размеров, потому что от ограниченного все-таки не будет перехода к безусловному и бесконечному. Скорее нужно, по Гегелю, допустить, что, во-первых, переход от ограниченного путем отрицания к бесконечному совершает не наша мысль, а бесконечное, оно само в нашей мысли отрицает многообразные ограниченные определения. Во-вторых, все ограниченное, противоречащее идее бесконечного, не только ей не противоречит, но, напротив, принадлежит к самому существу жизни и безусловному, бесконечному движению. То, что мы называем с рассудочной точки зрения только отрицанием и противоречием безусловному, в сущности является его же самоопределением, которому оно всегда предшествует, которое полагает и потом снимает, как неполное, для нового ряда самоопределений, полагаемых и снимаемых до тех пор, пока безусловное не достигнет полной, соответствующей себе формы самовыражения. Такое движение абсолютного совершается в области мысли и бытия, а так как сама мысль и бытие составляют только полярные проявления одного безусловного, то и они снимаются и примиряются в одной идее самосушей мысли. Это движение, рассматриваемое со стороны самой формы, называется у Гегеля *абсолютным диалектическим методом*. В нем есть три составных момента: первый состоит в положении чего-либо ограниченного, но так как все ограниченное не может быть самостоятельным, то наступает второй момент — диалектический — оно само себя отрицает переходом в свою противоположность. Но так как все подобные переходы принадлежат, собственно, к самому процессу жизни бесконечного, и оно всегда пребывает в них одно и то же, то за диалектическим или отрицательным моментом наступает спекулятивный или положительно-разумный момент, устанавливающий высшее, конкретное единство бесконечного в самих же ограничивающих его противоположениях. Отсюда понятно, почему диалектика у Гегеля имеет объективное значение: в ней не наша мысль сознает противоречие чего-либо одного чему-либо другому, но само безусловное живет, само себя выражает и сознает этим процессом ограниченных положений и поглощением их посредством отрицания.

Из понятий, господствовавших в диалектике в разные времена, видно, что ее не всегда смешивали с пустым искусством ложных умозаключений или с логической изворотливостью. Последнее древние

называли *эристикой* и *софистикой*. См. De Platonis arto dialectica, scrip. G. Schultgen, Wesel. 1829, 4 (см. еще Мегарики).

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МЕТОД (см. Гегель, Диалектика).

ДИОГЕН (Διογένης) АПОЛЛОНИЙСКИЙ. Родился в Аполлонии, на острове Крит, жил около 80-й Олимпиады или 460 года до нашей эры. Симпликий признает (Phys. 7, 6) Диогена Аполлонийского самым младшим среди физиков, предполагая, что большую часть своего учения он заимствовал у других, пользовался даже творениями Анаксагора и Левкиппа. Предание, что Диоген был личным учеником Анаксимена, не заслуживает доверия, при том произволе, с каким историки александрийского времени обращались с историческими данными, а также при легкости такого сближения двух философов, один из которых занял основные черты своего учения у другого. На основании многих соображений можно только сказать, что Диоген-младший был современником Анаксагора и пользовался его идеями.

Сочинения Диогена Аполлонийского не дошли до нас, Симпликий сохранил несколько отрывков из его творения «*О природе*». В его слогe замечают простоту и благородство, гибкость и выработанность выражения. Стремление к методическому исследованию и полемический тон его сочинения доказывают некоторую зрелость в развитии философии.

До Диогена ионийские физики выводили все вещи из одного начала, но оно всегда оставалось у них только предположением. Диоген старается доказать, что все вещи должны происходить не иначе, как из одного начала. Настойчивость, с какой он преследует давно известную мысль, была, очевидно, вызвана дуализмом Анаксагора. Все сущее происходит из единого, если бы вещи имели не одну и ту же, только разнообразно видоизмененную, а совершенно различную природу, то они не могли бы приносить одна другой ни пользы, ни вреда, — растение не могло бы развиваться из земли, не было бы ни животного, ни других вещей. Даже более, тогда вещи не могли бы действовать одна на другую и страдать одна от другой. Но так как в природе все это есть, то все видоизменяется из одного и того же и возвращается в одно и то же.

В чем же Диоген видит это единое начало, из которого все происходит? Прежние физики находили свое единое в природе, как ее общую стихию или основную силу. Анаксагор возвысил над материей разум, хотя его понятия о разуме не отличаются точностью и отрешенностью от чувственного элемента. Тем не менее, его учение замечательно, как доказательство возникавшего сознания о том, что происхождение мира нельзя объяснить одними физическими

деятелями, что кроме них существует разумная причина, по крайней мере, устройства мира. Диоген Аполлонийский принимает разум Анаксагора, но старается соединить его с основным бытием физиков в одно вещественно-разумное начало. Таким образом, в первом начале Диогена Аполлонийского заключаются две стороны — вещественная и идеальная, или разумная.

В определении материальной стороны своего начала, Диоген является отсталым физиком, подобно Анаксимену. Основное начало мира с вещественной стороны он признает воздушным: воздух — начало всякой жизни. Нет нужды входить в те доказательства, которые приводит Диоген Аполлонийский для подтверждения своего положения, в них мы находим только свидетельство младенческого состояния естествознания и неумение отличить одно из условий жизни от основного ее начала. Для нас гораздо важнее то, что само физическое начало Диоген признает не только разумным, но и первой причиной разумного порядка в мире. Все мыслители этого младенческого периода философии не чувствовали еще глубокого противоречия, кроющегося в подобном сочетании разумного и вещественного начала, и даже не задавали себе вопроса: каким же образом пассивное вещество преобразуется в начало разумное, самоопределяющее и, наоборот, самодеятельное, разумное начало переходит в пассивное, видоизменяемое? Диогену кажется, что воздух — коренное начало материального бытия — должен быть существом разумным. «Знание, - говорит Диоген, - следует приписать тому существу, которое у людей называется воздухом: он всем управляет, все уравнивает, для чего имеет способность ко всему приближаться, все замещать и во всем быть» (Simpl. phys. 33. a). Доказательством этого положения служит то, что с прекращением дыхания уничтожается в человеке и понимание. Начало Диогена, даже в применении к одному физическому бытию, включает много несообразностей, что дает повод к возникновению вопроса: понимать ли его воздух только в обыкновенном, частном смысле, или давать ему более широкий смысл, не уничтожающий, однако, первого? Целлер находит в этом противоречие, не решенное самим автором и зависящее от грубо-эклектического сочетания противоположных определений Анаксагора и Анаксимена. Но с характером учения Диогена и манерой других физиков гораздо удобнее предполагать, что он различал воздух, как начало, подвергающееся сгущению и разрежению, а также тончайшие производные его виды, во все проникающие. Так думал и Бель.

Воздух, по учению Диогена, способен видоизменяться до бесконечности: «Он бывает то теплее, то холоднее, то гуще, то влажнее, то тише, то быстрее в движении». Его бесконечная видоизменяемость

происходит от вечного, свойственного ему движения. Главные формы, в которых выражаются бесконечные превращения воздуха, — сгущение и разрежение. Сколь разнообразны произведения воздуха, как начало бытия, столь же различны его проявления, как начало мысли, понимания. Приняв за начало вещей живое и разумное существо, Диоген, естественно, представлял все живым и разумным. Он полагал, что не только человек, но и животные имеют способность мышления. Причина же, по которой они не мыслят, а уподобляются лишенным ума, заключается только в том, что в них преобладает густой и влажный воздух. Свойствами воздуха, как жизненного начала, Диоген объясняет даже бесконечную лестницу возвышения умственной силы в творениях мира. Каждое существо, каждый индивидуум имеет свой особый воздух, свою особенность мышления и понимания. Душа всех животных одна и та же — воздух, только более теплый, чем внешний, в котором мы живем, но эта теплота не одна и та же во всяком животном и во всяком человеке, но отлична в каждом. Хотя это различие простирается не слишком далеко, однако достаточно для определения отличий одного неделимого от другого. Животворный воздух Диоген помещал в крови, а сердце считал центральной точкой жизни и мышления. Он отождествлял мышление с чувственным ощущением, которое происходит вследствие того, что внешние предметы, действуя на наши органы чувств, движут находящийся в нас воздух.

Шлейермахер первым поставил Диогена Аполлонийского между Анаксименом и Анаксагором, как связующее их звено, придав ему самостоятельное значение в ходе греческой мысли, а именно — в повороте ее от древне-ионийского материализма к разуму Анаксагора, стоящему над материей. Но более строгие исследования заставили его впоследствии отказаться от своего взгляда на историческое положение Диогена, и, в позднейшем изложении его учения, он называет его первым эклектиком, истинным первообразом эмпирических эклектиков третьего периода досократовской философии. Учение Диогена Аполлонийского ясно показывает, что он хотел соединить ионийский материализм или, точнее, философию Анаксимена с учением Анаксагора о верховном разуме. Как ни грубо оформлено это соединение у Диогена Аполлонийского (все у него производится только материальными деятелями, а разум привходит извне и остается только внешним, прибавочным началом, не обнаруживающим определенной силы над веществом), однако в этой попытке нельзя не видеть, по крайней мере, в зародыше, того стремления к примирению идеального и вещественного мира, которое проявилось целым рядом блестящих систем в новые времена.

Замечания о Диогене Аполлонийском или отрывки из его творений нам оставили древние: Arist. de an. lib. 1. c. 2; De gener. et corr. lib, 1. c. 6; Simpl. phys. tot. 6-33; Диоген Лаэртский, lib. IX. c. 27. Из новейших исследователей о Диогене: Шлейермахер: Ueb. Diog. von Apol. Ahhandl. der Berl. Ak. 1804-11; philos. Klas. Berl. 1815, 4; Панцербитер: de Diog. Apoll. vita et scriptis, 8, Мейнингон, 1828; Шорн: Diogenis Apol — tae fragmenta quae supersunt omnia, disposita et illustrata, 8, Бонн, 1828; см. еще историю философии Риттера. 1839; Gesch. der Philos., Zeller, 1845.

ДИОГЕН (Διογένης), Вавилонский, родился в Силевкии и был в свое время представителем стоической философии в Портике. Учителями его были Хрисипп и Зенон Тарский. Диоген Вавилонский принимал участие в посольстве, отправленном афинянами в Рим, по делу о городе Оропи. В Риме он пробыл некоторое время, преподавая свое учение, в котором, как можно судить по немногим, крайне скудным свидетельствам о нем, старался смягчить суровое нравоучение Стоической школы. Стоики полагали благо человека в одной добродетели, все прочее, по их учению, совершенно безразлично. Диоген же утверждал, что благо невозможно без пользы, потому что польза — это неперменное его следствие и вместе с тем сродство (см. Cic., de fin. lib. III, c. 10; Diog. Laërt. lib. VII, c. 88). Диоген Лаэртский упоминает о Диогене Эпикуровской школы родом из Тарса в Киликии, приписывая ему очерк эпикуровского нравоучения и избранные трактаты. Ни то, ни другое сочинение Диогена Эпикурейца не дошло до нас.

ДИОГЕН (Διογένης), Киник, родился в 444 году до Р. Х., в Синопе, в Понте, умер в 324 году в Коринфе. Отец его Икезий был менялой и часто занимался подделкой монет. Диоген сначала также не чуждался нечистого ремесла своего отца, но когда об этом все узнали — соотечественники изгнали его. Он отправился искать счастья в Афины. Но уже на пути в Афины мысли о своем положении и своих поступках вызвали в нем внутреннее недовольство самим собой и желание как-нибудь примириться со своей совестью (Stob., Flor. t. XI, p. 235), он хотел загладить свои проступки доблестным родом жизни. В таком расположении духа на него могли подействовать воодушевленные слова какого-то афинского мыслителя. В то время, когда Диоген прибыл в Афины, Сократ уже был осужден своими соотечественниками, и школа его распалась на три отрасли. Мегарская, занятая больше диалектикой, и киренская, предпочитавшая всему в жизни комфорт, не могли приютить по духу убитого горем Диогена. Скорее, могла гармонировать с его настроением школа сурового киника

Антисфена, примыкавшая к неполноправному, беднейшему классу афинского народонаселения и поддерживавшая в нем дух внутренней независимости и самодовольства среди тяжких нужд и бедствий жизни. К Антисфену и пристал Диоген, прибыв в Афины. Сначала Антисфен, опечаленный смертью своего любимого учителя Сократа, не думал принимать новых учеников и отказал Диогену, когда тот явился слушать его уроки. Но Диоген не смутился и пришел еще раз, а когда раздосадованный учитель хотел прогнать его палкой, сказал, что нет такой крепкой палки, которой можно было отогнать его от антисфеновых бесед. Умный ответ смягчил Антисфена, и с тех пор Диоген стал ближайшим его учеником и другом. Подобно Антисфену, Диоген имел крепкую волю, но превосходил учителя даром слова, остроумием и едкостью насмешки. С того времени, как Антисфен принял Диогена, школа его, с некоторого времени опустевшая, снова наполнилась учениками. Однажды пришел его слушать один молодой человек, и когда слишком засиделся, то за ним зашел брат, но и тот, плененный увлекательной речью Диогена, тоже остался в школе. Наконец, и отец, пришедший за сыновьями, до такой степени был очарован даром слова и образованностью Диогена, что также остался в школе до конца его беседы.

В учении Диогена нравов учение решительно принимает внеобщественное направление, которое чуждо было прежним мыслителям и которое потом всегда имело последователей, по мере упадка греческих государств. По своим началам оно не было ново — Диоген нашел его в школе Антисфена, но он провел это учение до последних крайностей примером и словом, которое он старался освободить от диалектических тонкостей, употребляя простую, популярную форму беседы, пересыпанную остротами и шутками. По учению Диогена, наука занимается двумя предметами — душой и телом; обе ее части отличаются практическим характером. Тело тренируют гимнастикой, а душу — добродетельной жизнью. Добродетель же состоит в такой жизни, которая бы соответствовала природе и чужда была лишним желаний и потребностей. Основываясь на таком понятии о добродетели, Диоген и сам презирал, и других учил пренебрегать удовольствиями и удобствами жизни. Не только красота, богатство, слава, но науки и искусства (см. Руссо) недостойны внимания. Самые важные условия общежития — брачная жизнь и собственность — не имеют значения. По учению Диогена, все должно быть общее. Словом, назначение мудреца, как идеала человека, он полагал в удалении от всего положительного, в самом эгоистическом отвлечении своего *Я* от всего объективного. В таком духе он жил и действовал, таким духом проникнуты его поговорки, которые переданы

нам близкими по времени к Диогену писателями. Поэтому неудивительно, что наряду с умышленным юродством он соединял гордое понятие о себе. Крайности его учения очевидны, но почему же, несмотря на это, он имел последователей? По двум причинам. Во-первых, в учении Диогена есть верная сторона — это признание отвлеченной свободы нашего Я, необходимое, как один момент в составе нравственной деятельности. Хотя Диоген совершил ошибку, приняв один момент за целое, однако сами крайности его гордой отрешенности могли увлекать многих, особенно как реакция во времена всеобщего увлечения потоком безнравственности и мелочной суеты. Другая причина успеха учения Диогена заключается в том, что его школа, как продолжение школы Антисфена, была сродна по духу многочисленному классу не пользовавшихся полными правами афинских жителей и рабов.

На старости лет он проводил лето в Коринфе, а зиму — в Афинах. Это, по его словам, означало переезжать, подобно персидскому царю, из Сузы в Экбатану. Однажды утром ученики нашли его распростертым на полу, в соседней с Коринфом гимназии — *Кранионе*, он завернулся в мантию и лежал неподвижно. Ученики подумали, что он спит, но, присмотревшись получше, поняли, что он мертв. Диоген прожил 90 лет. По названию, которое часто давал себе сам Диоген (χῠων — собака), философская школа, следовавшая направлению Антисфена и Диогена, называется *Кинической*. Несмотря на странности Диогена, современники после его смерти выразили к нему свое уважение. Коринфяне воздвигли на его могиле мраморную колонну с высеченной наверху собакой, а жители Синопа — статую.

Диогену в древности приписывали много разговоров, но до нас не дошел ни один из них. Есть только собрание писем под его именем, но Буассонад доказал, что они поддельны. Для получения дополнительных сведений о Диогене см. Diog. Laërt., lib. VI, с. 20..., Grimaldi, la vita di Diogene cinico, Napol., 1777, 8; Wiland, (Σωχράτης μαινομενος) od. Dialogen d. Diogenos v. Synope, Lpz.; 1770, 8; Mentzii, Dissertatio de fastu philosophico virtutis colore infucato in imagine Diogenis Cyn. Lpz., 1712, 4; Barkhusii apologeticum, quo Diogenem Cyn. a crimine et stultitine et imprudētiaē expeditum sistit. Koenigsh., 1727, 4. См. Киническая школа.

ДИОГЕН Лаэртский (Diogenes Laërtius), жил во второй половине II — начале III столетия после Р. Х. Предположение о времени жизни Диогена Лаэртского основывается на том, что позднейший писатель, на которого он ссылается, — это Атений, живший около 222 года после Р.Х. Значит, Диоген Лаэртский жил после этого времени, но то, что жить он позднее не мог, становится ясным из слов Стефана Византийского,

который около 500 года рассматривает Диогена Лаэртского, как древнего писателя. Обстоятельства его жизни покрыты мраком, неизвестно даже, от чего произошло его прозвище: слово «лаэртский» одни производят от города Лаэрта в Киликии, где будто бы родился Диоген, а другие — от имени его отца Лаэрта.

Трудно определить, к какой именно философской школе принадлежал Диоген. Полагают, что он был последователем Эпикура, но судя по ошибочному изложению его мыслей у Диогена Лаэртского, а также по точности и обширности изложения философии Зенона, скорее можно предположить, что он был последователем Стоической школы.

До нас дошло одно его сочинение — *«Жизнь, учение и мнения знаменитых мыслителей»*. Его стихотворения, многие из которых он приводит в жизнеописаниях философов, нам не известны. Сочинение Диогена Лаэртского о жизни и учении философов было посвящено одной женщине, питавшей особое уважение к академической философии, что можно заключить из слов самого автора, приведенных в статье о Платоне. Сочинение Диогена не имеет систематического плана и разделяется на 10 книг, но под этим внешним делением скрывается другое — более внутреннее, но не выдержанное автором. Сначала он доказывает, что Греция была колыбелью философии, и первую книгу посвящает изложению учения семи мудрецов. Затем переходит к философам в собственном смысле, разделяя их на две школы — ионийскую и италийскую. Учение ионийцев занимает половину второй книги, сюда добавлен и Сократ со своими учениками. В третьей книге Диоген Лаэртский говорит о жизни, учении и сочинениях Платона, в четвертой — о мыслителях Академической школы. В пятой книге Диоген пишет сравнительно мало и очень поверхностно об Аристотеле. Шестая книга посвящена учению Антисфена и киников, а седьмая — Зенону и стоикам. О стоическом учении Диоген Лаэртский говорит гораздо подробнее и внимательнее, нежели о других, хотя и в этой книге нет стройности изложения. Восьмая книга посвящена учению Пифагоровской школы. Больше всего беспорядка в девятой книге, где отсутствуют какие-либо основания, почему автор именно так, а не иначе распределяет учение различных мыслителей. О Гераклите говорится прежде Ксенофана; Диоген Аполлонийский, ученик Анаксагора, жизнь которого изложена во второй книге, помещен рядом с Анаксархом, Пирроном и Тимоном, относящимся к сократовской школе. В десятой книге Диоген Лаэртский излагает жизнь Эпикура и стоика Посидония. Кроме беспорядочности в распределении философских учений, есть и другие недостатки этого произведения. Он не входит в критическую оценку различных, нередко противоречивых сведений об учении мыслителей, помещая их одно за

другим без всякого анализа, постоянно оставляя читателя в недоумении — что действительно относится к характеристике мыслителя или школы, а что произошло вследствие позднейших толкований и неправильных исторических свидетельств. Кроме того, в его сочинении встречаются хронологические ошибки и смешение имен, заглавий. Несмотря, впрочем, на недостатки, сочинение Диогена Лаэртского принадлежит к числу самых полезных для занимающихся изучением древней философии. Оно не выходит из разряда компиляций, но немаловажное достоинство его состоит уже в том, что автор показывает источники, откуда он что-либо заимствовал, нередко приводя подлинный текст заимствования. Причем нужно заметить, что сочинение Диогена Лаэртского — это первый опыт на поприще истории философии, и что его свидетельства, касающиеся жизни и учения мыслителей, большей частью соответствуют показаниям других древних писателей. Наконец, сведениями о некоторых учениях, хотя бы даже и второстепенных, мы обязаны только Диогену. Так, например, по его сочинению нам известна почти половина фрагментов из сочинений Гермиппа. Извлечения из сочинений Аристоксена также известны преимущественно из этого сборника. Сюда же следует отнести отрывки из произведений Тимона, Хрисиппа, Дикеарха, Сотииона и Фаворинном, не говоря уже о некоторых подлинных произведениях, как, например, завещания Аристотеля и Эпикура. В заключение следует сказать, что некоторые ошибки в его сочинении нужно отнести к тем писателям, у которых он брал нужные ему свидетельства. Со своей стороны, Диоген мало обращал внимания на относительное достоинство и достоверность их показаний. Так, например, он одинаково пользуется авторитетом Аристоксена, по точности своих свидетельств и учености близкого к Аристотелю, и сомнительными материалами произведений Дикеарха, Гермиппа и Тимея.

В дошедшем до нас тексте его сочинения есть много искажений. Салмазий, на основании оглавления, найденного при одной старинной рукописи, утверждает, что в нем даже недостает многих биографий, которые, без сомнения, находились в подлиннике, например, Корнуга, Полемона и Эпиктета.

Сочинения Диогена Лаэртского в первый раз были изданы в Венеции, 1475, f; второе издание было в Базеле, 1533, 4; потом отредактированные и объясненные трудами Генриха Этиена, Казобона, Альдобравдини Менажа, Мейбома, Кина (Amsterd. 1692 и 1698, 2 vol., 4) и Россия, были изданы Гибнером (Lpz., 1828 и 1831, 4 B., 8). Латинские переводы — Амвросия Камальдула, исправленный бенедиктинцем Бруньфлием (Venet., 1457), и Фомы Альдобрандини (1594, Rom., f; Lond., 1933). На французский язык переведены Фужроллем (Lyon, 1602,

8), Боала (Paris, 1688, 2 volum., 12) и анонимом (Amsterd. 1758, 3 vol., 12; Paris. 1796, 2 vol., 8; Paris, 1841, 12). На немецкий с примечаниями — Ф. Л. Снеллем (Giessen, 1806, 8). Срав. Jge. Rosill, Commentationes laertianae, Rom, 1788, 8.

ДИОДОР Мегарский (Dioderus Cronus), прозванный *Кроносом*, знаменитый диалектик древности и представитель Мегарской школы. О жизни его ничего не известно. Он родился в Язосе, в Карию, в половине IV века до Р. Х. и, по всей вероятности, слушал в Мегаре чтения Аполлония Кропа, ученика Эвбулида. В зрелом возрасте он жил при дворе Птолемея Сотера, как близкий его друг. Говорят, что однажды в присутствии царя он не смог ответить на какой-то вопрос, заданный Стыльпоном. Раздосадованный насмешкой царя, он написал против Стыльпона целую книгу и с печали умер.

Проникнутый духом своей школы (см. Мегарики), Диодор опровергает все догматические школы, не согласные с Мегарской, и противопоставляет им свое положение — «Ничто не существует, кроме единого, неизменного и постоянно тождественного». Доказательства у Диодора отрицательного свойства и направлены против *существования движения, против различия между возможностью и действительностью, против условных предложений.*

1. Диодор опровергает действительность движения следующим образом: последователи Эпикуровской школы утверждали, что мир состоит из атомов, неразлучных с движением по самому своему существу. Диодор не соглашается с их положением и утверждает, что движущееся неделимо, и каждое мгновение занимает такое же неделимое пространство, как и оно само, а потому не может двигаться ни в том месте, где оно находится, ибо всецело занимает его, ни в том, где его нет, так как иначе оно и там должно бы быть. Здесь разногласие происходит, как видно из того, что Эпикур рассматривает движение, как данное, как факт, в явлении, а Диодор становится на абсолютную точку зрения.

2. Подобным же образом он опровергает различие между возможностью и действительностью. По учению перипатетиков, движение — это переход от несущего к сущему, от небытия к бытию, или от бытия возможного к бытию действительному. Значит, движение возможно только в том случае, если точно есть различие между возможностью и действительностью, но Диодор опровергает это различие, следуя Эвклиду и немного дополняя его положение. Эвклид говорил: «*Возможное есть то, что есть*», а Диодор прибавляет: «*Что есть или что будет, а то, что будет, всегда необходимо*». Для доказательства своего положения, он допускает самый крайний

фатализм, утверждая, что даже те случайные наши деяния, которые зависят от нашего произвола, предопределены и не могут не быть.

3. Это доказательство бытия единого неизменного, исключаяющего всякое движение, имеет у Диодора чисто логический характер и основывается на свойстве условных предложений. По Диодору, условное предложение выражает ту мысль, что невозможно, чтобы последствие было ложно или не существовало, если предыдущее, или условие, истинно и существует. Значит, смысл опровержения Диодора состоит в том, что в условии всегда уже заключается условливаемое, а последним ничего не изменяется, не привносится нового.

Говорят, что Диодор доказывал еще, что в словах никогда не бывает двусмысленности или неточности, потому что говорящий высказывает именно то, что он хочет сказать, и сознает, что говорит только нечто одно. Это положение служит как бы дополнением или продолжением предыдущего, что нет ничего действительного, кроме единого, и нет ничего возможного, кроме действительного.

О Диодоре смотрите у древних: Cicero, de Fato, с. 7, 8; Sext. Empir., adv. Logicos, lib. VIII; adv. Mathem., lib. X; Diog. Laërt., Vita Diodori. Среди писателей новых времен см.: Deycks, de Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis, Bonn, 1827, 8; H. Ritter, Gesch. der philos. Hamb., 1837-1841, 6 B., 8; L'Ecole de Mégare, D. H., Paris, 1843.

ДИОДОР (Dioderus) Тирский, перипатетик, ученик Критолая, жил под конец II века до Р. X. По словам Цицерона (других свидетельств нет), он учил, что благо состоит в добродетели и в отсутствии всякой скорби.

Сенека упоминает о другом Диодоре, последователе Эпикуровской школы, умиртвившем себя (Senec., de vita beata, с. 19).

ДИОМЕН (Dionond), Смирнский, последователь Демокрита. С учением этого мыслителя его познакомил Несс. Диомен же был учителем Анаксарха, а так как Анаксарх был современником Александра Македонского, то можно предположить, что Диомен жил в IV веке до Р. X.

ДИОН (Δίων Χρυσόστομος), прозванный Хрисостомом (Златоустом), родился около половины I столетия в Прuze, в Вифинии, происходил от значительной фамилии. Сначала он занимался риторикой, но потом увлекся философией, следуя преимущественно стоикам. Впрочем, по суровому образу жизни, он был ближе к Антисфену, носил не философскую мантию, а львиную кожу, и своим противодействием развращенным нравам современников, скорее

приобретал себе врагов, нежели последователей. Когда один из его друзей, замешанный в заговоре против Домициана, был осужден на смерть, то Дион, опасаясь за свою жизнь, бежал в страну гетов, где продолжал свое образование, имея только две книги — «Федона» Платона и «О посольстве» Демосфена. Возвратившись после смерти этого императора, он жил сначала в Риме, пользуясь расположением Нерона и Траяна, а потом поселился на родине, где и умер в глубокой старости. Сохранились восемьдесят его разговоров, доказывающих обширные познания и высокую образованность автора. Первое издание его разговоров было в Венеции, 1551, 8, потом в Париже, 1604, f, в Лейпциге, 1784, 2 кн., 8. Биографию Диона Хрисостома и перевод некоторых его разговоров на французском языке можно читать в *Vie des Orateurs grecs*, Брекиньи (Brequigny), 1742, Paris, 2 vol., 12.

ДИОНЕСОДОР, Хиосский, брат Евсидема. Именем последнего Платон назвал один из своих разговоров, в котором выводит на сцену их обоих, как представителей софистики.

ДИОСКОРИД (Πεδάκιος Διοσκορίδης). Диоген Лаэртский говорил только, что он был последователем скептической философии и учеником Тимона. *Diog. Laërt., lib. IV, P. 115.*

ДИЭЦ (Dietz), Иоанн Христиан Фридрих, родился в 1765 году в Вецларе Кобленцкого округа. Был сначала помощником директора, а потом директором училищ и пастором в Цитене, близ Рацербурга. Он издал следующие философские сочинения: *Antitheätet od. Versuch einer Prüfung. dés v. Tiedemann in sein. Theätet aufgestellten philos. Syst., Rost., u. Lpz., 1798, 8; Beantwortung d. idealistischen Briefe Tiedemann's, Gotha, 1801, 8; Die philosophie und der. Philosoph aus dem wahren Gesichtspunkte betr., Lpz., 1802, 8; Ueber Wissen, Glauben, Mystizismus und Skeptizismus, Lubeck, 1808, 8.* Кроме того, он написал много философских, филологических и театральных статей. Диэц был последователем философии Канта.

ДОБРОДЕТЕЛЬ. Первоначально, древние под добродетелью (ἀρετή, *virtus*) понимали храбрость или мужество, которым мужчина, как существо, способное к энергичной деятельности, отличается от женщины, наделенной больше мягкостью души. Таково почти и буквальное значение слов: греческого ἀρετή и латинского *virtus*. Впоследствии, мало-помалу эти выражения стали употреблять в более широком смысле для обозначения всей совокупности нравственных качеств, которыми отличаются добродетельные люди. К

обширнейшему смыслу прежних выражений могло привести существенное сходство добродетели с прежними $\sigma\upsilon\epsilon\tau\eta$ и $virtus$, так как добродетель вообще предполагает крепость воли для противодействия слепым влечениям страстей. Итак, что нужно понимать под добродетелью, по самой ее идее, независимо от такого или другого значения выражений? Под добродетелью следует понимать постоянное, сознательно-деятельное стремление воли к исполнению нравственного закона, постоянное осуществление всеобщих законов добра и правды во всех отношениях, в какие ставит нас жизнь. Наоборот, слабость воли, жертвующая нравственным долгом и превращающаяся в навик, есть порок. Отсюда следует, что добродетель предполагает твердое и глубокое проникновение личного сознания всеобщими нравственными законами, свойственными всем разумным существам и, стало быть, постепенное приближение человека к идеалу нравственного совершенства. Добродетель не ограничивается только добрым расположением или настроением души ($\delta\iota\alpha\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$), она неразлучна с постоянным обнаружением общего настроения ($\iota\acute{\xi}\iota\varsigma$) в каждом данном случае, каждом деянии воли. Как общее настроение к добру, осуществляющееся во всех положениях жизни, добродетель не ограничивается исполнением одного или нескольких обязанностей, а также исключением из своего круга других. Подобная добродетель противоречила бы сама себе, потому что в таком виде она происходила бы уже не от общего расположения к добру, что составляет необходимую ее принадлежность, но из других частных целей. Свойство общего настроения к добру таково, что более или менее оно проникает во все данные случаи жизни.

Несмотря на единство добродетели, в ней можно выделить много частных видов. Если рассматривать добродетель только со стороны *формы*, то есть, со стороны одного выражающегося на деле настроения и желания сообразовывать все свои деяния с нравственным законом или, иначе, давать себе практические определения из воли, проникнутой идеей нравственного закона, то добродетель одна. Но со стороны *матери* или содержания, добродетель может быть разных родов, судя по тому, в каких личных отношениях или в каком ряду деяний она выражается. Но свойство внутренней жизни таково, что в каждом ее разветвлении всегда отражается могущество и полнота целого. Точно так же и в каждой добродетели порознь отражается целый существенный состав добродетели или ее общий характер, — это внутреннее, общее расположение к добру или подведение всех своих личных побуждений и желаний под общую идею добра или закона, и, наоборот, превращение общего нравственного закона в свое собственное, личное желание и побуждение. А потому, в существе дела

нельзя иметь одну только добродетель, не имея в то же время и других добродетелей, или, по крайней мере, живого расположения ко всем добродетелям. Все добродетели, говорит Цицерон (de finib. V, 23), так тесно соединены между собою, что каждая заимствует что-нибудь у другой и одна без другой быть не может. Одна добродетель, при порочности в других отношениях, показывает, что сама эта частная добродетель имеет какие-нибудь недостатки или в побуждениях, или в теоретическом сознании, или в навыке и так далее. Из предыдущего само собою следует, что добродетель в совершеннейшем смысле недоступна человеку, что он может только постепенно правильным употреблением всех своих сил приближаться к идеалу добродетели, и само это приближение к ее идеалу — уже добродетель. Добродетель потому и добродетель, что она предполагает в человеке внутреннюю борьбу правого сознания и желания, проникнутого идеей закона, с безотчетными влечениями прихоти и произвола. Добродетель, в собственном смысле слова, в смысле жизни, всецело проникнутой идеей нравственного закона, была бы уже святостью. Следует понимать, что стоики, утверждая, что добродетель не может возрастать, понимали ее в этом идеальном, всеобщем смысле, как святость, но в применении к человеческому существу, добродетель, по их учению, подлежит развитию (fundī quodammodo et dilatarī posse, как говорит Цицерон; de finib., III, 15). Можно по-разному разделять добродетели, судя по тому, на каком начале будем основывать наш взгляд на добродетель. Так, например, Сократ различал четыре главные добродетели: *благочестие* (εὐσεβεία), *воздержание* (εὐχρηστεία) или самообладание, *мужество* (ἀνδρεία) и *правдивость*, или правосудие (δίκαιοσύνη). Платон (в 3 кн. респ. и в 3, 12 кн. зак.) применительно к составным сторонам человека и общества, также различает четыре главные добродетели: *мудрость* (σοφία), *умеренность* (σωφροσύνη), *мужество* (ἀνδρεία) и *правдивость* (δίκαιοσύνη), но расходится с Сократом в обозначении первых двух.

Может ли нравоучение ограничиться только теми добродетелями, которые определяются насущными общежительскими целями жизни и основываются на уважении человеческой личности, или оно должно расширить свой горизонт и принять в свой состав и те добродетели, которые происходят под влиянием мысли о Боге, как верховном законодателе, а также и идеи сверхчувственного мира, руководящей и устанавливающей всю нашу общественную и частную жизнь. Не входя в подробный анализ этого вопроса, можем заметить, что ни теоретический вывод, ни, что еще важнее, практическое углубление общежительских добродетелей в сознание и полная их чистота — были бы невозможны без тех добродетелей, которые происходят под влиянием идеи о сверхчувственном мире, выступающем за пределы

всего конечного и ограниченного, потому что последняя, отдаленная и для поверхностного взгляда незаметная опора всех добродетелей скрывается в этой высшей руководящей идее жизни. В этом отношении христианское мировоззрение служит чрезвычайно важным дополнением классическому мировоззрению. В классическом мире под влиянием идеи жизни, ограниченной временным горизонтом, могла произойти только жестокость характера, закаленная каким-то безотрадным, неподвижным расположением духа. Самый высокий стоический героизм, бестрепетно поднимающий руку для самоотвержения, вызывает удивление, но он не может быть предметом подражания, он проникнут каким-то отчаянием. Он не имеет содержания, оттого и форма его ненормальна. Дух христианства вводит новый элемент в состав нравственной жизни, и в своей высшей идее человека дает ей другое руководящее начало. Указывая ей дальнейшее поприще развития, оно не подавляет, а смягчает и животворит это личное, практическое сознание, падающее под влиянием отрицательного, жесткого мировоззрения. Словом, без высшей руководящей идеи жизни, нет возможности вывести практическое сознание за пределы эгоизма, потому что временной горизонт жизни последовательно может вести только к деятельности под влиянием более или менее искусного временного расчета, плотоугодия и своекорыстия. Но признавать для учения о добродетели и для истинной нравственной жизни необходимость высшего, сверхчувственного руководящего начала — еще не значит утверждать, будто и это последнее, само по себе, при неправильном понимании и применении, не может вести иногда к невыгодным для нравственной деятельности последствиям. Они происходят в то время, когда идею Бога и идею вечности, как начало нравственной или добродетельной жизни, представляют себе только чем-то отдельным, извне действующим, а на само нравственное существо, на всю его внутреннюю и внешнюю жизнь смотрят как на нечто ничтожное, не имеющее никакого значения. Тогда вместо нравственной деятельности и неутомимого труда над всесторонним совершенствованием нравственной и общественной жизни, может воцариться пренебрежение к потребностям жизни, а вместе с тем и пассивность воли, апатия и рабство, с одной стороны, и дикость, варварство — с другой. Таковы были последствия и от таких причин (по крайней мере, главным образом) в Средневековье, когда самый высокий аскетизм, удаляясь от света и чуждаясь прикосновения к нему, не мог содействовать облагораживанию нравов, отдав его во власть хищничества и всяких произволов. С этой точки зрения становится понятным, почему и вследствие какого ошибочного взгляда судят иногда об отношении между добродетелью древнего, классического и

нового мира и о влиянии христианства на идеал добродетели. Иногда приходили к мысли, будто классическое мировоззрение, под влиянием замкнутой идеи настоящего мира и холодной судьбы, содействовало крепости и энергии воли, тогда как христианство, указывая человеку на загробную жизнь, способствовало расслаблению воли и равнодушию к окружающему порядку жизни. Судившие таким образом принимали одностороннее проявление христианских начал деятельности за действительную их полноту. Мы не можем входить здесь в подробный анализ этого важного вопроса и ограничимся одним примером. Ахилл, идеал древнего героя, глумится над трупом своего врага — Гектора, но сколько, при самом неустрашимом мужестве в битвах, самообладания в отношении к себе и кротости в отношении к другим, в героической личности Баярда, воспитанного под влиянием христианства! Но если идея добродетели требует, чтобы самое высокое руководящее начало деятельности было принято нами в глубину сознания и проникало всю нашу внутреннюю и внешнюю жизнь, то возникает вопрос, каким именно должно быть то отношение личного сознания к идее нравственного добра, при котором между ними водворилась бы внутренняя, а не внешняя связь. Можно стремиться к восприятию идеи добра, как предмета личного, субъективного удовольствия и благополучия, или по убеждению в самостоятельном, безусловном ее значении. Первое отношение неправильно: оно превращает только в орудие, в нечто внешнее, то самое, что имеет безусловное значение, а потому может вести к безнравственным поступкам. Только второе отношение практического сознания и воли к идее нравственного добра есть истинное, потому что в нем эта идея сохраняет свое самостоятельное значение, а практическое сознание действующего лица получает безотносительное, постоянное нравственное значение. Добродетельная жизнь, достигающая этой высшей ступени развития, заключает в себе также элемент благополучия и удовольствия, но в другом, очищенном и облагороженном виде, потому как в субъективном отношении, в чистой добродетельной совести, соединяются побуждения чувства и разум, так и в объективном отношении идея духовного совершенства неразлучна с ее могуществом над внешним миром, как его органом. Идея добродетели, в ее безусловном значении, немыслима без идеи так называемого счастья или, иначе, полной гармонии жизни. Таков высший смысл рассудочного или популярного представления о награде, как следствия добродетели, и наказания, как следствия порока, которого, впрочем, многие часто не понимают.

ДОГМАТИЗМ (δογμα — положение, определение, мнение). Философия старается познать не относительные законы явлений природы и духа, не относительные причины явлений истории, но безусловную, если можно так сказать, уместность естественного и духовного мира, безусловный смысл исторической жизни человечества. Для выполнения этой задачи, наше мыслящее и познающее начало должно найти в себе самом, в своем существе и строении, некоторое сродство и соответствие предмету задачи и дать себе ответ на вопрос о возможности, в такой или иной степени, ее решения. Естественно, поэтому, что философия должна отличаться, во-первых, высшей степенью самосознательности, отчетливости, и, стало быть, светлой работой мышления, как главного деятеля знания. Во-вторых, утвердительным или положительным характером. Каковы бы ни были степень и пределы этой утвердительности, но она не может не быть отличительным признаком нормального направления философии, которое составляет внутреннюю цель и организующее начало ее стремлений. Такое направление философии можно назвать догматическим или догматизмом. Ясной и отчетливой деятельностью мысли, глубоким вниманием к основам действительности мыслимого, она отличается от мечтательного, хаотического созерцания, не заботящегося об уяснении предмета созерцания, а положительным или утвердительным характером — от отрицательного направления философии, которое признает истину недоступной нашей познавательной деятельности. Догматизм, в обширном смысле слова, отличается и от туманной мистики, действующей только под влиянием воображения и чувства, и от скептицизма. Таково и этимологическое значение этого слова, а потому догматизм или догматический характер философии может выражаться в самых разнообразных ее системах, лишь бы они имели утвердительное или положительное направление.

Но в области философии догматизм понимают в другом, более частном значении, которое довольно трудно уяснить из-за отличий во взглядах мыслителей, а еще больше потому, что для полного разграничения догматизма в этом смысле от другого, не сходного с ним направления философии, потребовалось бы предварительное объяснение многих других понятий, касающихся философского познания. Под догматизмом в этом особенном смысле понимают не положительное содержание, добытое исследованием истины, но сам способ или метод, которым устанавливают известное содержание. Выделяя таким образом догматическое направление философии, одни называют догматической ту философию, которая начинает свои исследования или, точнее, определения безусловных истин утверждением каких-нибудь уже определенных и как бы принятых

истин и положений, касающихся безусловного, сверхчувственного мира. Оно не использует наблюдения и анализа для того, чтобы определить сам смысл этих положений и степень их уместности в сфере знания, как знания, но только определяет их, доказывает, приводит несогласные положения и делает свои дальнейшие выводы. На этом основании всякое направление философских исследований, следующее синтетическому, а не аналитическому методу, можно отчасти признать догматизмом (см. *Dict. philos.*, Paris, 1845, Т. 11 стр. 148). Другие понимают догматизм еще детальнее, не уклоняясь, впрочем, далеко от взгляда предыдущих мыслителей. Философия, как мы сказали выше, исследует мир духа и природы с безусловной стороны, а потому пытается познать отношение ограниченных законов их жизни к безотносительному, безусловному. Подобная задача философии недоступна наблюдению и опыту, она составляет предмет умозрения. Только чистая познающая мысль, воспользовавшись всеми материалами так называемого конечного знания, наблюдения и опыта, возводит их к форме философского мирозерцания. Таким образом, все наши представления о мире, человеке, душе, Боге и так далее, часто заключающие в себе много чувственного элемента и рассудочного понимания, созданные из этого чувственного материала и ограниченных форм или категорий рассудка, философия очищает и определяет только на основании начал отчетливого мышления и знания или, иначе, на основании идеи безусловного. Так понимают задачу философии, по крайней мере, некоторые лучшие ее представители в Германии XIX века. Их системы нельзя назвать догматизмом в этом втором смысле, несмотря на то, что в них преобладает умозрение, так как не доказываются какие-то готовые положения, но все содержание знания устанавливается из полноты и по законам свойственного нам мышления. Иному способу в решении основных вопросов философии следует догматизм, а от различия в способе их решения вопросов происходит и особый характер самого его содержания. Его нужно называть догматизмом не потому, что в нем умозрительный элемент преобладает над опытом, синтез — над анализом, но потому, что он: 1. Старается определить безусловное только посредством прилагаемых к нему предикатов. 2. Что само отношение этого безусловного к совокупности всех явлений природы и духа распадается у него на такие составные части или предметы, которые заимствованы из представления, и только потом определяется взаимное отношение их, как ограниченных данных, по таким же ограниченным категориям рассудка. Догматизм не рассматривает каким образом мышление доходит до самого распределения, разветвления полноты знания на именно такие, а не иные предметы, но

принимает их целостно и старается определить их значение по определенным заранее формам рассудка. Значит, он не может выступить из круга рассудочной деятельности, понимающей только ограниченные, конечные отношения вещей. Отсюда объясняется безжизненность тех философских систем, в которых преобладал догматизм подобного рода. Оказывая некоторое благотворное влияние на развитие умственных способностей, логическую крепость мысли, он почти ничего не давал живому пониманию различных отраслей знания. Он не мог оживотворить тех наук, тех отраслей знания, в которых мы стремимся постигнуть и выразить нечто безотносительное, безусловное, например, в богословских и философских науках, в науке об изящном, в философии истории. Отсюда, между прочим, объясняется ограниченное понимание изящного и истории во время лейбнице-вольфианского догматизма в прошлом столетии, когда то и другое измеряли только или отношением к чувству, или пригодностью для каких-нибудь целей жизни. Догматизм господствовал преимущественно в Средневековье. Авторитет его значительно был ослаблен Бэконом и Декартом. Бэкон противодействовал схоластическому догматизму, противопоставляя силлогистике метод наведения, а Декарт — положением о сомнении, как первом условии исследования истины. Но в школах догматизм долго еще оставался, получив немного лучшую форму в Лейбнице-Вольфианской философской школе. Против него восстал Кант. С того времени догматизм уже не существует, по крайней мере, в своей прежней форме. Впрочем, из того, что догматизм придерживался ложного или безжизненного способа развития своего содержания, вовсе еще не следует, что все оно ложно. См. Hegel's Encyclop. d. philosophischen Wissenschaft. 3-te Ausg. Heidelb, 1830; стр. 37-43; Grundlinien d. Philosophie v. Dr. Werner, Regensburg, 1855, стр. 8, §4.

ДОДВЕЛ, (Dodwell) Генрих, родился в Дублине в 1641 году, с 1688 по 1691 гг. был профессором. Умер в 1711 году в Шотсбруке. Известен преимущественно богословскими, археологическими и филологическими трудами. К философии он имеет только некоторое отношение своим парадоксальным учением о душе и особенно некоторыми монографиями, касающимися истории философии. Еще в 1672 году в одном письме богословского содержания, потом в 1704 году в статье о браке, наконец, в 1706 году в особом сочинении (*Epistolary discours*, Lond., 1706, 8), он доказывал, что душа по природе смертна и что она становится бессмертной только вследствие соединения с Духом Божиим в крещении. Оригинальная мысль Додделя вызвала опровержение со стороны Кларке, и потом долго еще продолжался спор

по этому вопросу между Кларке и Колинсом, принявшим сторону Додвеля.

Сочинения Додвеля, относящиеся к истории философии, следующие: «Замечания, касающиеся финикийской истории Санхониатона» (Appendix concerning Sauchoniathon's phoenician history, Lond., 1691, 8); Exercitationes duae, prima de aetate Phalaridis, altera de aetate Pythagorae philos., Lond., 1699-1704, 8; De Dicaearcho ejusque fragmentis, в издании Гудсона: Geographiae veteris scriptores, 1698-1712, 8.

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО (demonstratio, ἀποδείξις, от ἀποδείκνυμι — доказываю). Доказательством можно назвать такой ряд положений или такое сочетание мыслей, посредством которого, на основании какой-нибудь всеобщей и необходимой истины, определяются необходимые последствия, или посредством которых в чем-нибудь частном и случайном открывается всеобщее и необходимое, к чему, собственно, и стремится познание. Оно отличается от вывода и наведения. Вывод только определяет, что частное содержится под общим, каково бы ни было это общее; само же общее может и не иметь характера чего-нибудь необходимого, равно как и определение частных, по ним заключающихся, еще требует наблюдения и анализа. Наведением мы только подыскиваем через наблюдение многих данных что-нибудь общее, постоянное, что может быть опорой доказательству.

Из понятия о доказательстве можно определить дальнейшее значение и степень его применения.

Знание возможно и вне доказательств, потому что те общие истины, до которых мы доходим в опытных науках посредством наведения, составляют знание, а между тем оно неоднородно с существом тех знаний, основывающихся на аксиоматически непреложных началах. Истины первого рода не имеют законченного, очевидно-убедительного характера, но могут подвергаться видоизменениям, дальнейшим распространениям и только тогда получают неизменно-определенный характер, когда подчиняются доказательству, а посредством доказательства приходят в неразрывную связь с аксиоматически-верными началами.

Доказательство, собственно, не дает нам новых познаний, потому что для него необходимо иметь начала, на которых оно утверждалось бы, и предвидеть то, что нужно еще доказывать. А потому доказыванием предполагается уже некоторое знание, но еще смешанное и больше гадательное, которое из этого состояния переходит потом в знание, понимаемое в собственном смысле.

Достоверность, сопровождающая первоначальные, основные истины, отличается от всякой другой достоверности. Выходя от безусловных и непреложных положений и выводя из них только необходимые следствия, знание, пользуясь доказательствами, имеет непреложную достоверность, которая своей очевидностью и как бы тождественностью частного с общим, вывода с началом, дает ему преимущество именно в этой очевидности перед всяким другим знанием. Это неправильное утверждение, что достоверность всегда равна самой себе, она не допускает в себе степеней, и в этом смысле мы достоверно можем знать об обращении соков в живом дереве, как и об отношении между квадратами, построенными на сторонах прямоугольного треугольника. Но есть и различие между этими истинами. Последняя сопровождается такой определенностью и необходимостью, что, будучи распознана, не требует дальнейшего усовершенствования, но в истине первого рода еще много остается для изучения, причем мы не можем подвести ее под какое-нибудь общее аксиоматическое начало, которое, выражаясь в ней, делало бы нам ее в такой же степени очевидной. Отсюда происходит безусловная очевидность содержания математических наук и его законченная полнота. Мы можем только видоизменять его форму или обогащать эти науки дальнейшим проведением ее непреложных начал в новые, более глубокие вычисления. Между тем, содержание в науках, утверждающихся на наблюдении, постоянно и увеличивается, и совершенствуется, до тех пор, пока, наконец, и в нем становится возможным доказательство. Таким образом, в естествознании приходит на помощь, когда становится возможным, доказательство, и то, что приобретено рядом наблюдений, превращается в безусловную, аксиоматическую истину. Так, например, можно наблюдать в бесчисленных опытах падение тел, но потом можно доказывать его необходимость на основании общих законов движения. Зрением мы наблюдаем движение небесных светил, но наука доказывает необходимость этого движения и его законов на основании всеобщего тяготения. Можно, наконец, наблюдать внутренним опытом свободу в явлениях нашего сознания и воли, но наука потом доказывает, что свобода — необходимая истина и следствие неразлучных с нами идей добра, человеческого существа и назначения.

Но как ни важно доказательство в деле знания, не следует преувеличивать его значение, иначе можно впасть во многие, чрезвычайно серьезные заблуждения.

Во-первых, на том основании, что доказательство дает непреложную аксиоматическую достоверность, иные думают, что каждая наука должна принимать только доказательную форму, идеал совершенства

которой представляет математика. Подобное требование неосновательно. Все предметы мира можно рассматривать или со стороны их отвлеченной формы пространства и времени, или со стороны их конкретных качеств — самого содержания. От этого двоякого рода предметов исследования происходят два рода наук: одни, основывающиеся на доказательстве, другие — на наблюдении. К первому относятся математические науки, ко вторым — те, которые занимаются исследованием самих свойств и законов внешней и внутренней жизни. Так как истины, которыми занимается математика, имеют отвлеченную достоверность, не зависящую от опыта, то в ней нет нужды в подтверждении их опытом и наблюдением, или, иначе, мы извлекаем их не из опыта. Но в науках второго рода мы не имеем таких непреложных общих истин, касающихся самого содержания, на основании которых можно было бы потом определять все его явления. Мы доходим до этих истин не иначе, как путем наблюдения и сравнения явлений, а потом только применяем их к явлениям, расширяем и умножаем. А потому доказательный способ исследования и развития, свойственный первым, не только не применим в таком виде к наукам, основывающимся на наблюдении, но и мог бы привести в них ко многим ложным предположениям и заблуждениям. Именно в такую ошибку смешения двух различных областей знания впали схоластики и, в особенности, Вольф, думавший, что науки, занимающиеся не только физическими, но и нравственными предметами, нужно излагать математическим методом.

Другое ошибочное мнение состоит в том, будто область знания, к которой неприменим математический способ доказывания, не имеет никакой достоверности и относится к числу гипотез или эстетических мечтаний. Оно ошибочно потому, что и в истинах, касающихся физического и нравственного мира, к которым неприменим математический метод, есть своего рода непреложность, и мы доходим до ее сознания той же силой мышления, которая действует и в математике, только иным способом. Таковы, например, нравственные истины: «Обязанностью предполагается право», «Благо есть то, что ведет известное существо к его цели».

В самой форме или в ходе доказательств различаются три вида по трем видам силлогизмов — категорическому, разделительному и условному, доказательство может быть или *прямым*, или *косвенным*, или *условным*. Прямым доказательством называется то, которое синтетически или аналитически утверждает развитие положений на каком-нибудь общем, несомненном начале. Косвенное утверждает истинность одного какого-нибудь положения на основании ложности другого, отрицаемого. Оно направляется к подтверждению истинности

своего предмета не от непреложного прямого основания этой истинности, но от ложности чего-нибудь противоположного. Оно гораздо ниже предыдущего, и более употребительно для систематического опровержения ложных положений, нежели для прямого утверждения истины. Условным или гипотетическим называется то доказательство, в котором известная мысль прямо возводится к своему основанию, только само основание полагается не безусловно, а под известным условием.

В логиках обыкновенно излагаются и частные правила доказывания, соблюдение которых необходимо для того, чтобы оно могло иметь силу. Но следует заметить, что не в одном соблюдении форм доказывания заключается его сила. Материальной основой физических предметов доказывания служит физический мир, а нравственных — мир внутренней жизни. Поэтому доказательство, утверждающее известные факты на общем законе, только тогда сильно, когда этот закон выведен из явлений, так сказать, полных, заключающих в себе все нужные жизненные свойства. Для силы нравственных доказательств также нужно, чтобы основные истины, касающиеся нравственного мира, были вполне и энергически признаны доказывающим лицом.

Еще Аристотель развил теорию доказательств так подробно (см. его «Первую аналитику»), что, по словам Канта, логика с того времени не сделала ни одного существенного шага вперед. См. Аристотель, перечень сочинений, относящихся к логике; перевод Бартеlemi Сент-Илера, 1 том и предисловие Паскаля, *Pensées I-re part., art., 2 и 3*; Боссюэта, *Connaissance de Dieu et de soi même, c. I, §13-117*, Кондильяка, *Logique*; Равессона, *Essai sur la Metaphysique d'Aristote, vol. I, 3-me partie, liv., III, c. 2*. Систематическое изложение логики профессора Карпова, Спб., 1856, стр. 296-306.

ДОЛГ (*Officium s. obligatio*). Идея нравственного долга принадлежит к числу самых высоких идей, на которых утверждается не только достоинство человеческой природы, но и само наше существование, потому что мы не можем жить вне сообщества с другими людьми, а сообщество уже предполагает понятие нравственного долга. Каков же общий его характер?

В мире, окружающем нас, мы различаем два вида существ или деятелей: одни из них следуют закону необходимости и бессознательно выполняют его — это все явления физического мира; другие наделены самосознанием и самоопределением и могут действовать самосознательно, с самоопределением, по сознаваемой и предполагаемой ими цели деяний — это человек, как нравственное существо. Этим двум видам существ соответствуют два рода законов.

Существа, в которых нет самосознания и самоопределения, действуют только по восприятию внешнего впечатления, которому они не могут противодействовать. Закон их деятельности — физический закон, с печатью бессознательной и безразличной для них необходимости. Не таков закон деятельности нравственного существа или человека. Закон, движущий его жизнью, мы называем нравственным, потому что, сознавая необходимость его выполнения, человек в то же время может и не исполнять его и выражает его, как общую норму деятельности в каждом частном случае не иначе, как с помощью самоопределения. И в нравственном законе, и в нравственной деятельности есть необходимость, но эта необходимость другого рода, она не предоставляет нас прихоти произвола, и, однако, не вынуждает. Нравственный закон только вменяет известную деятельность в обязанность. Такое нравственное обязательство и есть долг.

Нравственной обязанности или долгу подчинено только личное существо, вещь не сознает обязанности, потому что она всецело поглощена своим частным качеством, давшим ей раз и навсегда определенный вид. Но внутреннее, сознательное начало нашей жизни всегда выше всякого определенного своего состояния, оно может отвлечь себя от всякого частного своего состояния и во всей совокупности этих состояний сознавать себя, как общее, неизменное Я. В нее это общее Я постоянно входит, но и в ней оно всегда остается при себе, при своей всеобщности. В этом-то постоянном, неуловимом пульсировании, в этой способности нашего Я быть при себе, как отвлеченном Я, во всяком определенном своем состоянии, заключается личностность человека и его свобода, а в существе личности и свободы человеческого существа утверждаются корни нравственного долга. А потому в намерениях, вне собственного личного желания, нет ничего ни нравственного, ни безнравственного. Самое правое, самое сообразное с законом деяние, не одушевленное желанием исполнения закона, не имеет нравственного значения. Однако, с другой стороны, при всей нравственности желания, она может не выражаться никакими нравственными деяниями, если отняты все нужные к тому условия.

Так как долг обязывает только свободную волю и необходимо заключается в свободе ее самоопределения, всегда сохраняющей свою всеобщность, несмотря на многообразие своих определенных состояний, то поэтому и характер долга — *всеобщность* и *необходимость*. Как одинаковы у всех людей разумные свойства духа, так одинаково обязательны для всех требования нравственного долга. Как одинакова у всех основная способность духа к удерживанию своей всеобщности в особенных состояниях и, стало быть, свободы, так одинаково ко всем простирается идея долга, как соответствия своей

нравственно-разумной природе. И как разумность нашей природы утверждается не на нашем произволе и не на случайных причинах, но в самом ее существовании, как отражении безусловной истины и правды, то и сам долг не подлежит нашему произволу. Исполняем ли мы свой долг или нет, но по существу своему он остается необходимым и неизменным.

Но если нравственный долг касается только свободного существа, способного к самоопределению, то что же именно побуждает волю выйти из своей всеобщности и войти в определенное состояние? Находит ли она это побуждение сама в себе или между идеей долга и определенным деянием должно быть нечто среднее, побуждающее нас к деятельности, например, приятное или полезное, удовольствие или польза? Сопровождается ли исполнение долга удовольствием и пользой или нет, но ни то, ни другое не может быть побуждением к исполнению долга по самому существу последнего. Идея долга утверждается на самоопределении ко всеобщему для всеобщего, тогда как удовольствие и польза составляют нечто частное. Идея долга неразлучна с внутренним существом духа и внутренним желанием исполнить закон, ради самого закона. Между тем, полезное и приятное происходят от чего-то внешнего и устремлены к внешнему, ни то, ни другое не освящается нравственным намерением. Достоинство долга состоит именно в возвышении личной деятельности в каждом данном случае ко всеобщей истине и правде, тогда как в деятельности, руководящейся мыслью о пользе и удовольствии, мы подчиняем общее частному, неизменное и вечное — переменчивому и переходчивому. Но несмотря на различие между деяниями, происходящими по сознанию долга от деяний, возникающих под влиянием мысли о пользе и удовольствии, между обеими сторонами должна быть внутренняя связь. По идее, нравственная деятельность, соответствующая долгу, во всех частных случаях выражающая общий нравственный закон, не может не сопровождаться гармонией, существующей везде, где есть соответствие внешнего внутреннему, явления — закону. Подобная гармония уже содержит в себе то, что мы называем довольством и удовольствием, хотя ни то, ни другое не составляет внешнего, побудительного начала нравственной деятельности, но совпадает с самым чистым самоопределением практической деятельности. Впрочем, в явлении, в мире разделения, обе эти стороны могут расходиться и часто действительно расходятся, потому что человек не является существом чисто духовным. В нем, кроме способности нравственного самоопределения, требующего долговременной борьбы, упражнения и развития, есть непосредственные природные влечения, нуждающиеся в

удовлетворении. Их голос тем сильнее и могущественнее, что они возникают сами собою, непосредственно, тогда как сознание долга, вырабатываемое постепенным развитием, появляется в человеке позднее.

Каким же образом исторически, в феноменологии практической деятельности, совершается в человеке переход от чувственной жизни к сознанию долга и нравственной жизни? Оба полюса нравственной жизни не могут примиряться непосредственно, но и не могут быть в безусловно-исключительном отношении, иначе был бы невозможен переход в последовательном развитии человека от жизни растительной и животной к жизни нравственной. А потому сам факт совершающегося перехода от одной к другой подтверждает идею гармонии двух миров — идеального и вещественного, которая составляет необходимое требование разума и служит для него лучшей теодицеей. Истина этой гармонии подтверждается в самой истории нашей жизни возможностью возвышения от чувственных или эгоистических побуждений деятельности к нравственной деятельности по идее общего нравственного долга? Первоначальная деятельность в человеке совершается под влиянием непосредственных влечений природы. Пока действует одно физическое ощущение потребности, является только самый грубый эгоизм, но мало-помалу пробуждается и внутреннее чувство, с появлением которого человек выходит из прежнего грубого эгоизма, и в нем, по крайней мере, иногда, проявляется более широкое начало деятельности: он действует по любви к семейству, по состраданию и так далее. Горизонт этой деятельности уже шире предыдущей, но и он отличается еще непосредственным, физическим характером — человек не действует еще по вниканию в предмет своей деятельности. На другой степени деятельности он освобождается от прежней непосредственности и приучается к направлению ее по рефлексу, по соображению, — это деятельность рассудка, расчета. Обе эти степени жизни, как низшие, только постепенно подготавливают человека для деятельности по сознанию нравственного долга. Первая развивает в нем сознание побуждения деятельности в себе самом и предохраняет его в будущем от холодного или рабского исполнения долга, как внешнего. Вторая развивает в нем навык отрешаться от своих непосредственных влечений и подчинять их рефлексу мысли. Затем, под влиянием постоянно присущей человеку его высшей природы, одно другим уравнивается и мало-помалу вырабатывается та высшая нравственная его жизнь, в которой общая норма деятельности сознается нами как безусловно-объективная, независимо от нашего произвола, и вместе с тем, как внутренняя потребность нашей разумной природы. Но было бы крайне ошибочно думать, что сознание

нравственного долга в человеке действительно возникает только из чувственной природы, из ощущений, как утверждают материалисты и сенсуалисты. Сама возможность перехода от чувственной или животной жизни на степень нравственной, по сознанию долга, доказывает, что жизненная возможность нравственного человека уже предпослана и превышает прямые законы его чувственной природы. А потому сенсуализм и материализм не могут найти в нашей чувственной природе того живого начала, которое служит внутренним движителем нравственного развития. Основываясь на безусловном значении долга и на историческом его образовании в жизни человека и обществе, нельзя также признать основным руководящим началом деятельности только идею пользы и взаимных услуг. Иначе мы подчиним безотносительное и безусловное случайному и относительному. Польза и взаимность услуг могут быть только подготовительным средством для развития в людях сознания долга. Ими можно только объяснять неразвитому или малоразвитому человеку потребность исполнения долга, но напрасны усилия к утверждению на них идеи долга в истинном, чисто-нравственном его значении. Только на идее безусловного значения нравственного закона основывается попытка усовершенствовать как каждого человека в частности, так и гражданских обществ. Каково бы ни было отношение непосредственных эгоистических влечений человеческой природы к нравственному долгу — благоприятное или неблагоприятное, безусловная, вечная сила его обязательности для нас нимало не уменьшается. Она именно потому и существует, что с нашей разумной и нравственной деятельностью неразлучна борьба.

Каково же начало идеи долга? На чем она окончательно утверждается?

Были мыслители в древнем и новом мире, утверждавшие, что идея долга происходит от взаимного соглашения людей, образовавших одно общество и установивших общие главные начала жизни во взаимных отношениях между собою. Но это все равно, что признавать следствие началом и действие — причиной. Никакие извне установленные правила жизни не имели бы внутренней обязательной силы без внутреннего основания идеи долга, а потому, для самого выполнения подобных правил, необходимо было бы прибегать к внешней силе, то есть, к насилью и, стало быть, к уничтожению нравственной свободы — обязательного условия в сознании долга. Сила долга не заимствуется извне; внешняя сила — только выражение его внутреннего могущества. Неосновательны и другие подобные мнения о происхождении идеи долга, по которым она превращается во что-то условное и произвольное, что может быть и не быть. Отчего же происходит это

ошибочное понимание начала долга? От смешения внутреннего начала и основания долга с его историческим развитием в сознании людей. Исторические обстоятельства и случайности общежития могут способствовать развитию нравственного сознания, как свет, теплота и влага способствуют росту растения, но как эти последние не производят растения, так и первые не вносят в ваше сознание идею долга.

Есть и другой взгляд на основание идеи долга, отличающийся от предыдущего значительной возвышенностью, но, тем не менее, односторонний. Не было недостатка в мыслителях, полагавших, что идея долга утверждается только сама на себе, и что сама безусловность и самостоятельность его значения исчезла бы, если бы мы подыскивали для нее какое-нибудь другое основание. Исполнение долга ради самого долга имеет в себе много высокого и трогательного, но, несмотря на все его достоинства, гораздо правильнее полагать, что самое героическое сознание, проникнутое такой идеей долга, не видит истинного ее основания, хотя постоянно носит его в своем лоне. Оно гораздо глубже и выше нашей нравственной природы, а именно — в присущей нам идее божества, как первого начала добра, истины и правды. В непосредственном сознании человеческого духа это высшее начало не имеет имени, не является с аппаратом определений, тем не менее, оно постоянно живет в нем и выражается, как чувство или идея безусловного, которая никогда не оставляет нас и стремится в нас к выражению в разных видах нашей теоретической и практической деятельности. Идея долга — только одна из таких идей, в которые облекается в нашем сознании общая неуловимая идея безусловного. На этой-то идее безусловного или, иначе, божественного существа, а не на самой себе, и утверждается идея долга. Но идея безусловного не составляет какого-нибудь внешнего, стороннего основания долга, подобного, например, взаимному соглашению и так далее, потому что она внутренним образом соединена с нашим существом и составляет единственное основание достоинства человеческой природы, мы только не можем постигнуть самого способа единения Бога с человеком. Отнимая это высшее основание нравственного долга и стараясь найти ему последнюю опору только в нем самом, мы снова внесли бы в нравственную деятельность эгоизм и отняли бы у нее высшее и живоносное начало. По нашему убеждению, религия, питающая в нас богосознание, служит самым высшим и самым глубоким основанием нравственности, хотя нам и кажется, будто ее можно животворить только иными средствами, не выходя из круга ограниченных начал и целей жизни (см. Кант, Стоическая философия, Совесть). См. *L'Histoire de la philosophie morale, par sir James Mackintosh* (перевод с английского) Paris, 1834, 8; Канта, *Metaphysische Anfangsgründe der*

Tugendlehre и его же Kritik d. praktischen Vernunft; Эрлиха (Ehrlich) нравоучительную философию и A. Charma, Essai sur les bases et les developpements de la moralité, Paris, 1835, 8.

ДОМИНИК Фландрский, доминиканец, жил около 1500 года в Болонии и преподавал там богословие и философию. Был последователем Фомы Аквинского и написал комментарий на «*Метафизику*» Аристотеля под заглавием — Quaestiones supra XII libros Metaphysicos Aristotelis, Venet., 1490, f.

ДУАЛИЗМ (duo — два). Под дуализмом, в общем смысле, понимается такое учение, которое для объяснения какого-нибудь цельного состава жизни принимает два полярно противоположные начала. В нем можно различать три главных вида — религиозный, метафизический и антропологический.

В религиозном дуализме, образовавшемся и господствовавшем преимущественно на Востоке, два противоположные начала, действующие в мире, представляются в виде двух существ, приближающихся к божественной природе, равно деятельных и разумных, личных и свободных. От них зависит не само образование мира, но как бы два порядка в нем, два качества физических и нравственных явлений в отношении к человеку — доброе и злое. Религию Зороастра обыкновенно признают совершеннейшим выражением этого дуалистического мировоззрения. В чистом своем виде этот дуализм принят был только магусианами, особенной сектой религии магов. Позже подобный дуализм появляется у гностиков — Вардесана и Манеса. В религиозном дуализме два личные, противоположные начала подчиняются третьему — высшему, и весь ход их борьбы ведет к торжеству доброго начала над злым.

В метафизическом дуализме заключается своеобразное объяснение не происхождения добра и зла, но начала мира и всех явлений природы, а потому в нем нет уже образного представления противоположных начал в виде личных существ. Метафизический дуализм пытается определить само понятие об этих противоположных началах и о взаимном отношении между ними. В неопределенном виде он появляется уже у некоторых древнейших греческих мыслителей, но явственно высказывается у Анаксагора, который принимал два начала всего существующего — вещественные, качественно определенные частицы, и разум. Историческое образование этого дуализма совершалось под влиянием самого наблюдения во всех произведениях природы разнообразных частиц вещества и их внутреннего строя, не объяснимого из самих свойств вещества, действующего на чувства.

Совершеннейшее развитие дуализма, близкое к переходу в монизм, встречаем у Платона и Аристотеля. Оба признают вещество и разум, как два начала. Из их сочетания, или из влияния разумного, деятельного начала на вещество, происходят все произведения природы. Но оба рассматривают вещество в смысле начала всех вещей, не в том определенном виде, как оно является наблюдению, но в отвлеченном смысле: первый понимает под веществом нечто чисто отрицательное, отрицание всего определенного, не сущее; второй — общую, неопределенную возможность, из которой деятельным началом или формой образуется нечто определенное, действительное. В каком бы виде мы ни представляли подобный дуализм начал бытия, во всяком случае, он сам себе противоречит и ведет к единству безусловного начала, поэтому с дальнейшим историческим движением философии он уступил место другому мировоззрению. Если станем понимать материю, как одно из двух противоположных начал бытия, в смысле определенных вещественных частиц, то она не сможет быть началом, превращаясь в нечто производное, данное. Если материя есть нечто отрицательное, без всякого определенного качества, то она ничем не отличается от призрака. Материя в таком смысле — только одно отвлечение или то же самое, что небытие, она не может быть началом бесконечного разнообразия действительности. Если же, наконец, мы припишем веществу и деятельную силу, бесконечную и вечную, то какова бы ни была внутренняя несообразность подобного положения, понятие вещества незаметно сливается с другим противоположным, деятельным началом, и дуализм переходит в монизм.

Иногда употребляют слово «*дуализм*» для обозначения тех учений, в которых явления нашей психической и телесной жизни относят к двум противоположным, не имеющим внутренней связи началам. В новые времена главным представителем этого антропологического дуализма был Декарт, утверждавший, что между душой и телом нет внутреннего взаимодействия и что они сближены только всемогуществом Божьим. Новейшие идеалисты и спиритуалисты не разделяют декартовского дуалистического взгляда, так как им подрывается возможность цельного человеческого существа, как и всякого научного объяснения внутреннего соотношения между психическими и телесными в нас отправлениями. Но как от несостоятельности попыток объяснить душевные действия сочетанием вещественных частиц в нашем теле нельзя прийти к истине декартовского дуализма, так и, наоборот, от несостоятельности крайнего дуализма нельзя еще делать заключения об истине материалистического монизма. В связи с вышеупомянутым религиозным дуализмом существовал еще особый дуалистический

взгляд на нравственную природу человека. Последователи этого взгляда приписывали начало зла в человеке материи или его телу. Так как жизнь и совершенствование человека, в пределах доступной нам действительности, возможны только при гармоническом развитии всех его сил, то этот дуализм вел к поражению одного из условий совершенствования, а именно — телесной природы в человеке. От этого одностороннего взгляда произошел ложный аскетизм (см. Душа, Материализм, Монизм, Спиритуализм).

ДУНС СКОТТ, см. СКОТТ.

ДУХ. Слово «дух» имеет в области философии два значения: одно употребляется или для обозначения действительного, конкретного бытия, или в смысле отвлечения, отвлеченного понятия. Второе значение не представляет особенной трудности, но гораздо труднее определить его значение в первом смысле. Большею частью духом у нас называют то же самое, что и душой, а именно — разумное и волящее начало, одушевляющее наше существо, понимая под духом только высшую степень проявления души в мышлении, чувстве и воле, когда ее деятельность проникается идеей бесконечного и перетворяет в себе все низшие отправления этих способностей, занятые отношениями ограниченных причин и действий. Это различие подобно тому, какое обыкновенно находят между разумом и рассудком. Иногда даже признают дух как бы третьим составным началом нашего существа, отдельным от телесной и душевной жизни. Дабы точнее определить значение духа, обратим внимание сначала на историческое развитие понятия о нем.

Слова, употребляемые для выражения отвлеченных понятий, обыкновенно заимствуются из запаса тех слов, которыми обозначаем мы видимые или чувствами наблюдаемые предметы. А потому, на первых порах эти высшие, отвлеченные понятия не имеют точности и определенности и, несмотря на попытки отделить предмет их от примеси чувственного элемента, носят на себе материальный отпечаток. Таково происхождение и первоначальный смысл слова «дух». В самом низшем, буквальном смысле, дух вообще означает тонкое вещество, испаряющееся при известных условиях из другого, более плотного вещества, или дыхание, свойственное животному телу. В таком значении употребляли это слово древние, в таком же смысле оно употребляется иногда и у нас. По первоначальному употреблению слова *spiritus* и *πνεῦμα* значат дыхание. Но постепенно, по мере того, как самопознание историческим развитием достигало большего самоуглубления, выражениям, приспособленным к предметам

чувственного мира, придавали другое, высшее значение. Таким же образом и слово «дух» мало-помалу получило метафизическое значение: им стали обозначать внутреннее начало жизни, в том предположении, что оно по своей тонкости подобно нашему дыханию или воздуху, вдыхаемому и выдыхаемому легкими. Естественно, что в этом представлении нет еще сознания о тех отличительных свойствах, которыми дух отличается от всего вещественного и для открытия которых требовалось еще долговременное и внимательное самонаблюдение. Предположение о высшем естестве духа тут ограничивалось только утончением стихийной природы. Даже Аристотель, высказавший в последних главах своей «*Метафизики*» самую высокую идею мышления, которому в абсолютном его значении, как чистейшей деятельности, не причастно никакое страдание, в таком именно низшем смысле понимал душу, оживляющую тело животных. Так же понимали это выражение не только натуралисты, но и многие древние мыслители (Arist., hist. anim., lib. 1, с. 17; de mundo, lib. IV; de spiritu, lib. III, 6; Cic. de natura deorum, lib. II, с. 55; Galen., Op. Hipp. et Plat., lib. VI). Впрочем, хотя древние под словом πνευμα, spiritus понимали внутреннее начало низшей или животной жизни, однако, и среди них были мыслители, признававшие уже высшие свойства начала, строящего мир и одушевляющего человеческое существо, хотя их учение в этом отношении значительно отличается от понятий новых времен, образовавшихся под влиянием христианства. Понятие, выражаемое теперь словом «дух» или «душа», древнегреческие ученые выражали словом ψυχή или, точнее — νοῦς, а римляне — словом mens или animus. Ψυχή у древних греков означает начало жизни, движения и мышления. О нем говорит Аристотель в своем трактате «*О душе*». Немного позже римляне стали употреблять для этого же понятия слово anima, что переняли потом и средневековые ученые. В этом начале, одушевляющем человеческое существо, древние различали, кроме того, несколько степеней (см. Душа). Платон находит их три, Аристотель — пять. Но оба признают в нем на высшей степени проявления разумную, мыслящую деятельность — то ηγεμονικον или ηγεμονουον. В ней содержатся идеи и все, что относится к разуму, — το νοηρον, νοητικον, διανοητικον, λογικον (Tim. 41. 44; Respubl., lib. IV и IX; Phaedr., de anima, lib. 11, с. 4; Polit., lib 1, с. 2). Эта высшая сторона человеческой души, показываемая знаменитейшими мыслителями древности, значительно приближается к нынешнему понятию о духе. По учению Платона, дух или вообще душа (ψυχή) — это невещественное существо или какая-то невещественная стихия, которой, между тем, свойственно протяжение. Тончайшая ее часть, разумная и бессмертная, происходит из смешения двух вечных естеств — разумного и материального, но в ней

преобладает разумный элемент, а потому она руководит и животворит все существо человека, в нем она составляет сторону, самую близкую к царству идей. По смыслу философии Аристотеля, хотя душу нельзя назвать вещественной, однако она неотделима от тела. Совершенная, бестелесная чистота свойственна только Богу, так как Бог — чистейшая мысль, в которой мыслящее и мыслимое — одно и то же (Metaph. с. 12). Таким образом, по Аристотелю, душа — как бы форма или то внутреннее в теле, нераздельное с ним, постоянно деятельное начало (энтелехия), которое реализует его, делая из возможного действительным. Несмотря на то, что дух или душа, понимаемая в таком смысле, очень близко подходит к животной душе, однако, она имеет разум, кроме ощущения и пожелания. Присутствие разумного начала делает ее или, по крайней мере, одну ее часть, бессмертной, хотя бессмертие ее не сопряжено с воспоминанием, потому что воспоминание невозможно без страдания, а страдание не свойственно чисто-мыслительному существу (de Anima, lib. III, с. 5).

Точно так же не встречается у древних писателей слово «дух» для выражения идеи верховного зиждителя мира или Бога. Когда дело доходит до философского определения божества и названия этого существа определенным термином, то древние мыслители употребляют слово νοῦς (разум). Так называют божество Анаксагор, Платон и Аристотель. Подобное значение имеет у Аристотеля и слово νοῦσις (мышление), которым в своей «*Метафизике*» он определяет верховное существо. Только у римлян слово spiritus употреблялось, и то чрезвычайно редко, в одном из тех значений, в котором используется и у нас слово «дух», а именно — в смысле направления мыслей и убеждений (Cic. de lege., agr., с. 93; Caes., Bell, civil. lib. III, с. 72; Horat., carm. lib. II, ode 2).

Употребление слова «дух», в смысле невещественного существа, начинается со времени появления христианства. Такое значение имеет это слово во многих местах Евангелия и апостольских посланий. Так же употребляют это слово отцы церкви и церковные писатели первых веков христианства, за исключением Тертуллиана и Илария, первый из которых бестелесность всякого бытия считает невозможной, а второй думает таким же образом, по крайней мере, о человеческом духе. Эта перемена в понятии о духе вытекала из самого христианского мировоззрения. У древних верховному существу как бы противостоит вечно-сущая материя. По независимости бытия ей свойственен характер не творимости, а самостоятельности. Напротив, в христианском мировоззрении господствует понятие о премирной, не причастной ничему вещественному, самостоятельности и самодеятельности существа Божьего. При новом высшем понятии о

божестве недостаточно было одного отвлеченного термина *vous* или названий движителя, демиурга и тому подобное. С высшим понятием о Боге в христианстве в тесной связи находится и высшее понятие о внутреннем начале, одушевляющем человеческое существо. По духу древне-классического учения, внутреннее начало, одушевляющее человека, есть движитель и полный представитель только того, что выявляется в его жизни. Оттого-то они употребляли и выражения, обозначающие это начало, не как субстанцию, не как живое существо, но как отвлечение. Таковы, например, слова: разум (*vous*), форма (*εἶδος*), энергия, энтелехия. Положение Аристотеля о форме и об отношении ее к материи, служит лучшим выражением этого классического понятия. В сознании нового мира, под влиянием христианства, мало-помалу пробуждается мысль, что внутреннее нравственно-разумное начало, одушевляющее человека, несмотря на живую связь с телесным организмом, не может быть только соответствующим выражением и живительным началом телесного организма. Но заключает в себе высшие законы деятельности, которые невозможно вывести из физических законов и которые поэтому нередко требуют борьбы не только с влечениями плоти, но и с низшими корыстными началами деятельности. На это понятие христианство указывает многими местами евангельского учения. Естественно, что с сознанием других свойств высшего в нас начала жизни, не могли устоять и прежние термины, которыми выражали его древние. Мало-помалу и философия стала стремиться к установлению иных понятий о существе духа. Схоластическая философия хотя и занята была преимущественно приведением в систему христианского вероучения, однако борется еще в понятии о духе между новой христианской идеей и прежней — аристотелевской. Фома Аквинский, идеал схоластических богословов, называя душу бестелесной и самостоятельной или существующей (*subsistens*), все-таки продолжает рассматривать ее отношение к телесному организму, как формы к материи или действительного (*ενεργεία, εντελεχεία*) — к возможности (*δυναμις*). Но уже Иоанн Дамаскин, от которого многие производят схоластическую философию, не только душу, но и разум называл духом (*πνεῦμα χαὶ η̄ ψυχή; χαὶ vous πνεῦμα λεγεται; de Fid. lib. 1, с. 18*). С началом философии новых времен взгляд на этот важный вопрос получает такое или иное значение, судя по направлению, какое принимает известная система философии (см. Душа, Материализм, Пантеизм, Сенсуализм, Спиритуализм, Супранатуализм). Декарт, открывающий новый период философии, первый довольно определенно высказал свой взгляд на существенные свойства нашего духа, проведя их до крайней противоположности всему телесному, что породило вскоре систему так

называемого окказиолизма (см. Гейлинкс). Сущность его понятий еще долго была актуальной в философии, вносились только некоторые изменения и ограничения. С новым развитием философии после Канта, появляются и новые смелые попытки к составлению новой идеи о духе вообще и о духе человеческом в частности (см. Гегель, Шеллинг, Шуберт, Фихте-младший).

Итак, что мы называем духом и чем отличается его существо от вещественного мира?

Духом мы называем существо, чуждое в своем внутреннем составе внеположности, свойственной всему вещественному. Существо, которое, несмотря на многообразность своих отправлений, всегда пребывает при себе и для себя, каждое свое обнаружение всегда удерживает в неразрывном единстве со своей чистой, отвлеченной всеобщностью. По отсутствию внеположности в единстве, свойственном духу, само единство его называют идеальным. Иными словами: дух наш отличается от всего тем, что мы наблюдаем вне его, в природе, что в ней все составляет предмет чего-то другого. Напротив, дух, в силу внутреннего саморазделения, сам себе служит и субъектом, и предметом: ему свойственна личность или самость. Даже животные, хотя и наделены ощущением и произвольным движением, следуют, однако, во всем непосредственным влечениям, которыми поглощено их отдельное, единичное бытие, они не подводят никаких впечатлений под свое Я и ничего не выражают в деятельности по самоопределению. Напротив, мыслящее и волящее в нас начало входит во все особые виды своих обнаружений и, вместе с тем, всегда остается выше их, само в себе.

С теоретической стороны, идеальное единство духа обнаруживается разумом, с практической стороны — волей. В разумной мысли все доступные нам предметы мира получают свою определенность неслучайно, безразлично для нее самой, как, например, солнце безразлично отражается в капле воды, но по тому, что мысль сознает в себе самой уместность или разумную необходимость воспринятого в представлении, или, что то же, потому что дух — не только нечто определяемое, но и само себя определяющее, которое постепенно может выступить из определенного, частного состояния, в состояние всеобщности.

Такое же свойство духа обнаруживается и с его нравственной стороны. Мы говорим, что дух отличается от других низших существ нравственной свободой воли. Это значит, что если дух что-либо осуществляет, то не всегда вследствие только извне привходящего определения, как чего-то ему чуждого и безразличного, но по сознанию уместности и необходимости этого действия, как соответствующего его

чистому, всеобщему Я, как не нарушающего постоянной самоправности этого Я. Сосредоточенность духа в своей всеобщности, его могущество или способность — выходят из нее в теоретическую и практическую определенность, снова возводя ее к своей всеобщности и делая его духом, в отличие от всех других видов бытия в окружающем нас мире. Именно такие черты мы замечаем во внутреннем начале, одушевляющем человека, а потому мы и говорим, что в нем живет разумный и свободный дух. Правда, что человек не всегда обнаруживает эти черты духа в полном их совершенстве, но это нисколько не противоречит той мысли, что сила его духа животворит. Во-первых, потому, что в самом огрубелом человеке есть эта всеобщность или сила самоотвлечения от непосредственных влечений и самопротивопоставления им. Без нее нельзя объяснить ни теоретической, ни практической его деятельности, и часто, при малейшем поводе, она пробивается быстро и неудержимо. Во-вторых, потому, что духовные совершенства не привходят как данные и готовые, но требуют свободного и самостоятельного самообразования.

Что же заставляет нас отличать существо, наделенное такими свойствами, от всего вещественного, не признавая его следствием или произведением вещества? Ответ на этот вопрос заключается отчасти уже в предыдущем.

Рассматривая многообразные творения мира, доступные нашему исследованию, нельзя не заметить, что ни одно из них не содержит в себе того высшего типа жизни, который находим во внутренних, духовных силах человека. Под этим типом мы понимаем не идеал телесного организма, последовательным осуществлением которого служат все растительные и животные организмы, но совершенство внутренней, сознательной жизни в человеке. Каждое творение мира обнаруживает больше или меньше единства в своем составе, судя по степени его жизни, но ни одно не обнаруживает его в том совершенном виде, как оно свойственно внутренним силам человеческого существа. Песчинки составляют одну кучу, но только по силе внешнего для них земного тяготения. Части камня или минерала составляют одно целое, но единственно в силу сцепления, также для них безразличного. В Солнечной системе все планеты тяготеют к одному центру и составляют одно целое, но центр тяготения и тела, тяготеющие к нему, находятся друг вне друга. В растительном организме есть внутренняя сила, доставляющая ему соки, втягиваемые корнями. В животном организме к силе уподобления и плодотворения присоединяются способность продолжения рода и произвольного движения. Но и на этой степени единства, характеризующего растительный и животный организмы, далеко еще нет того свойства, которым характеризуется внутренняя

жизнь в человеке. Общая родовая идея, осуществляющаяся в животных организмах, не одно и то же с самим организмом и не сознается животным, как единое с их индивидуальным самочувствованием, а потому и организм животного — нечто внешнее по отношению к этой родовой идее, разделяющееся с ней в смерти. Другое замечаем в нашем духе. В многообразных отправлениях духа, в многообразных его состояниях, всегда обитает его чистое, всеобщее Я, а потому человеку свойственно сознание в себе и признание в других общечеловеческого значения. Рассматривая этот отличительный характер нашего внутреннего начала, мы необходимо приходим к убеждению, что оно должно существенно, не количественно, а качественно, отличаться от жизни всех творений на земле. Словом, что оно не может быть результатом вещественного сложения, потому что все вещественное тем и отличается от духовного, что всегда его расторгает. С ним неразлучна внеположность, что форма его жизни — *быть для другого*; внутреннее же начало, животворящее человека во всех его обнаружениях, всегда остается *в себе и для себя*. Притом же представление Я даже нельзя вывести из ряда вещественных условий познания: характер его — предопытный. Вот причина, по которой мы называем внутреннее начало нашей жизни, наделенное силой нравственно-разумного самоопределения, не веществом, а духом, именем хотя и не выражающим его существа, но, по крайней мере, ближе подходящим ему по указанию на нечто более тонкое, чем обыкновенное вещество. Назовите это начало как угодно, дело только в том, что оно, по своим свойствам, не объясняется вещественными деятелями и требует названия, более соответствующего его идеальному характеру. Материализм, старающийся объяснить свойства нашего духа вещественными деятелями, впадает только в самые странные несообразности. Отсылая анализ взгляда материалистов на этот вопрос к статье о душе и материализме, ограничимся здесь только общим примечанием, что наш дух или то начало, в котором утверждается наша сознательная, нравственно-разумная деятельность, само себе служит и предметом наблюдения, и наблюдающим. Между тем, все материальное — это только предмет наблюдения, но не наблюдающее. Каким же образом из вещественных деятелей вывести деятельность сознания? Можно ли наблюдением предмета, как предмета, например, нервов, мозга и тому подобного, показать, как из них, как чего-то предлежащего, происходит субъект? Как одно преобразуется в другое? Предполагаем, что эта задача для материализма не только не разрешима, но и заключает в себе непримиримое противоречие. Как бы внимательно мы ни следили за изменениями в нервах во время сознательной умственной работы нашего разума, но подобным

чувственным наблюдением мы никогда не дойдем до того пункта в нашем существе, в котором вещественный предмет нашего наблюдения как бы испаряется, преобразуясь до такой степени, что переходит в свою противоположность и из предмета наблюдения превращается в нечто наблюдающее предмет или в субъект. На этом основании можно предположить, что физиология никогда не сможет доказать, будто наша внутренняя или духовная деятельность происходит от вещественных деятелей. Она может только не знать, но не может отрицать другого, высшего начала не только внутренней, но и внешней нашей жизни, то есть, самого телесного организма. Ее исследования важны для психолога совсем не потому, что он ожидает от нее решения своего вопроса о духе. Он пользуется ими только для объяснения чувственных условий, при которых совершается такое или другое психологическое отправление, они сообщают полноту познаниям о составе нашего существа. Но и физиология для лучшего уяснения значения и взаимного отношения, по крайней мере, высших отправлений в нашем организме, должна завершаться психологией, так как в строе высшего содержится разгадка низшего. Лучшие физиологи и сами прямо сознаются, что духовные отправления нельзя объяснить физическими деятелями (см. Душа).

Понятие человеческого духа охватывает все наши внутренние отправления, отличающие человека от низших животных. Но иногда под духом понимают только высшие отправления нашей души, которые совершаются в ней под влиянием идеи бесконечного. В низшем или душевном познавательном отправлении мысль поглощена только вниманием к относительным причинам явлений, а в духовном — возводит их к единой безусловной причине мира и в ней пытается созерцать все явления мира. Душевная деятельность воли занята только эгоистическими соображениями и расчетами; на степени же духовной деятельности она возводит их к идее нравственного закона и первого начала всякого закона в мире. В низшем или душевном чувстве мы пассивно и непрерывно становимся жертвой многообразных внешних впечатлений, имеющих только относительный и нередко самый ограниченный интерес. Напротив, духовное чувство всецело проникается сознанием божественной истины и правды, даже в пределы пафологических состояний внося спокойную меру впечатлительности. Весь наш внутренний состав на степени душевного развития проникнут только относительными условиями своей жизни, и к идее безусловного относится только внешним образом, как не сознающей еще в глубине своего естества. На степени же духовного развития сознает глубочайшую, безусловную основу своего бытия по причине самой его данности и возводит ее к верховному началу всякого

существования. Таким образом, понятно, что дух не составляет отдельного от души существа. Название духа можно простирать на все наше внутреннее существо на том основании, что высшие отправления поглощают в себе низшие — а *potiori fit denominatio* (см. Воля, Мышление).

Кроме человеческого духа, наша мысль признает бытие божественного, творческого духа. На чем же основывается уместность определения божественного существа духом?

Слово «*дух*» не выражает, как и ничто ограниченное не может выразить, божественного существа, но оно ближе, чем другие отвлеченные понятия, например, разум, мысль и так далее, выражает конкретность существа Божьего. Это первое преимущество как выражения, так и понятия духа в применении к существу Божьему. Идея духа служит достойнейшим, по отношению к нашему представлению, определением существа Божьего. Находя внутри себя, в своем сознании безусловные требования истины и правды, наша разумная природа неразрывно соединяет с ними и мысль о безусловном, самосущем их основании. Но безусловным самосущим их основанием может быть не абстракт, не отвлеченное понятие, непонятно как возникающее в каждой живой личности и уже предполагающее ее, как конкретное целое, но действительное, самосознательное существо, так как с безусловным первым основанием неразрывно сопряжен беспредельный акт самоположения. Так как это верховное существо по идее не полагается, но само полагает себя, и всякое бытие, все проникает могуществом своего разума и воли, всегда пребывает в себе, то на слабом человеческом языке мы выражаем его словом «*дух*», понимая саму идею духа в безусловном или бесконечном смысле. В безусловном или бесконечном духе заключается последнее основание жизни природы и нашего духа. Природе свойственна данность. Она существует в определенных формах без всякого самоопределения к ним. В нашем духе, кроме данной ему основы жизни, в телесной природе и в определенной внутренней его жизненности, есть свобода воли, силой которой он свободно и постепенно вырабатывает из себя в действительности то, чем он есть в возможности. В божественном духе нет данности без всецелого определения силой бесконечной и всемогущей воли, и, наоборот, бесконечная жизнь божественного существа всегда и всецело полна, всегда и всецело совершенна. Материалисты могут сказать, что нет нужды искать верховную причину мира в духовном существе, природа сама служит основной причиной своих явлений. Относя ответ и на этот довольно многосложный вопрос к статье «*Материализм*» (см. Материализм), ограничимся здесь только кратким примечанием.

Основная ошибка материалистического взгляда в этом отношении состоит в том, что, по смыслу его, последним основанием, последней причиной признается только нечто страдательное, данное, положенное, тогда как такой причиной может быть только существо, которому свойственно бесконечное могущество самоположения, а с идеей полного самоположения уже не мыслимы предикаты, свойственные вещественной природе.

Заслуга философии XIX века состоит в том, что она отделила отличительные черты законов духа от законов вещественного мира и немыслимость вещественного мира — без априорного бытия духа. Но при этой непреложности бытия духа вообще, остается еще весьма важное разногласие в частных понятиях о существовании безусловного духа и об отношении его к миру, о человеческом духе и об отношении его к телесному организму. Самые резкие возражения в этом отношении представил Кант, но они благоприятствуют не столько материализму, сколько скептицизму. Их сущность состоит только в том, что нам неведомо бытие Божие, и само существо нашего духа, как то, что мы называем нашим Я, есть только явление (см. Бог, Кант и его *«Критику чистого разума»*: антиномии, паралогизмы и идеал ума). Из последующих мыслителей в этом вопросе особенно замечательны Гегель и Герbart. Первый, несмотря на высокие черты, в которых он изображает существо духа, отнимает у него самостоятельную опору бытия, так как высшей средой его жизни служит только наше мышление. Герbart же воздерживается от трансцендентных крайностей пантеистического идеализма и человеческую душу признает монадой.

ДУХ ОБУЧЕНИЯ. Для успешного обучения каждому предмету преподавания необходимо, чтобы его план соответствовал содержанию предмета, изложение было приспособлено к степени развития ученика, наконец, чтобы постоянно использовались средства к возбуждению и поддержанию внимательности в нем. Но успешностью преподавания каждого предмета по отдельности еще не исчерпывается достоинство обучения или образования вообще. Когда мы бросили зерно в землю, и из него выросло многоветвистое дерево, то многоветвистостью еще не завершилось его развитие. Оно завершается, когда снова происходит зерно, в котором весь ход развития сводится к цельному единству. Точно так же одной точностью изложения каждого предмета порознь еще не завершается ход обучения. Каждый частный предмет преподавания должен быть направлен так, чтобы в питомце мало-помалу образовалось верное понятие о значении каждого предмета в общей системе образования и правильное настроение ума, воли и

сердца в нем самом, как члене гражданского общества, человечества и целого мира. Это достигается духом обучения. Что же именно нужно понимать под духом обучения, и какое можно предложить общее правило касательно его?

Под духом мы обыкновенно понимаем существо, которое сознательно сосредоточивает в себе начало и цель своих деяний. В совершеннейшем смысле это понятие духа применяется к существу Божьему на том основании, что разумное миросозерцание не удовлетворяется данным в опыте рядом вещественных, бессознательных причин и действий, и предполагает такую верховную причину целого мира, в которой содержатся начало и его цель. Судя по тому, принимаем ли мы это направление миросозерцания или отрицаем его, последствия положительного или отрицательного направления должны отразиться во всех частных наших взглядах на человека и природу. Поэтому под духом можно понимать или целое миросозерцание, или какую-нибудь его часть, в которой выражается наш положительный или отрицательный взгляд на суть жизни, на отношение между вещественными и нравственными деятелями мира, между механическим и телеологическим порядком бытия, или даже на значение явлений одного нравственного мира. Таков же и первый смысл духа обучения. Дух обучения — определенное отношение, в котором мы рассматриваем весь предмет обучения к идее жизни вообще, но направлению какой-либо принятой нами системы миросозерцания, хотя бы мы и не излагали самой системы. Это как бы предметный дух обучения, который выражается в самом предмете преподавания. В таком смысле мы говорим, например, о духе чьих-либо сочинений. Но так как предмет обучения не сам собою переходит в сознание питомца, но при посредстве педагога, то и обучающее лицо не может быть чуждым духа обучения. Дух обучения, наполняющий личность педагога и выражающийся в его отношениях к питомцам, можно назвать, в отличие от предыдущего, субъективным или чисто педагогическим духом.

Не все предметы преподавания представляют одинаковое поприще духу обучения, потому что предметный дух обучения возможен только там, где вопросы науки, непосредственно или отдаленно, соответствуют нравственной природе человека, где, стало быть, тотчас возникает мысль о значении человека, как нравственного существа, о значении помыслов, одушевляющих его разум и волю, наконец, об отношении всего ограниченного к безусловному виновнику физического и нравственного мира. Но не все предметы обучения касаются нравственной природы. Есть целая и притом громадная область наук, которая занята только физическим миром и его законами, не выходя из

его замкнутого круга, независимо от их отношения к нравственным законам, законам духа. Так, например, математика, механика, анатомия, соблюдая строго свои научные пределы, вовсе не касаются нравственной природы человека и вопросов об отношении ограниченного к бесконечному, с которыми неразлучны нравственные науки. А потому может быть некоторая разница в отношении к духу обучения между так называемыми нравственными и естественными науками.

Так как значение и достоинство человека утверждается на вечном достоинстве начала, его одушевляющего, на причастности этого начала к бесконечному, то дух обучения не будет истинным и сам себе изменит, если и в предметах обучения не будет проведен положительный взгляд на начало нашей нравственной жизни и деятельности. Будем ли мы касаться самих основных вопросов знания и деятельности, или только отдаленных частных в разряде этих наук, во всяком случае, в нашем изложении должно везде просвечивать признание высшего, божественного начала, точно так же, как одна жизнь проникает и в ближайшие к сердцу, и в отдаленнейшие от него органы тела. Без этого условия, без такого духа обучения, сама наука потеряет свою внутреннюю жизненную силу. Почти все отрасли нравственных наук и сама философия в прошлом столетии именно потому в высшей степени были безжизненны, что, во-первых, у большей части мыслителей все мировоззрение было крайне ошибочно, во-вторых, вследствие отрицания или непонимания высших основ знания, не было осознано и живое единство всех отраслей науки, которое одушевило их с того времени, как философия XIX века глубже поняла весь организм знания. На этом основании, мы думаем, что материалистическое и скептическое мировоззрения наименее в себе представляют жизненных основ развития, и в применении к области педагогики отнимают, так сказать, саму душу образования. Только там предметный дух обучения будет иметь жизненную и одушевленную силу, где он будет соответствовать истине, где каждая наука и каждое малейшее звено ее будет верно отражать в себе светлую идею целого мировоззрения.

Что касается наук, занятых только механическими законами, то в них, как мы сказали выше, нет прямого поприща предметному духу обучения. Но если в них нет прямого поприща для выражения духа обучения, то, по крайней мере, оно не должно косвенно заключать в себе отрицание духа или убеждения в бытии верховного творческого разума, в высшем назначении человека. Быть может, даже первоначальное изложение естественной истории имело бы гораздо более образовательного влияния, если бы можно было объяснить детям аналогические законы во всех частях мира и, что еще важнее,

последовательное возвышение в степени телеологического строения разных царств природы.

Мы сказали, что не только в предмете преподавания, но и в самом педагоге, в целом отношении его к ученику, должен выражаться дух обучения. Цель обучения состоит в развитии всех сил питомца, преимущественно в развитии его разумной природы, соединяющей всех нас в одно царство разума, царство духа. А потому наставник должен видеть в своем питомце будущего члена этого царства, должен сочувствовать ему, как призванному к подобному с ним совершенствованию и, между тем, нуждающемуся в его нравственной помощи, в его слове и примере. Чем беспомощнее питомец, тем больше он достоин нашего внимания и участия. Всегда, и в отношении ко всем питомцам должен проникать нас один дух — дух истины, правды и любви. Только таким духом педагог вызовет и в питомцах дух преданности и любви к своим воспитателям и наставникам, — дух общительности и человечности, которым незримо скрепляется союз семейственный, гражданский и целого человечества.

ДУША. Подробное развитие понятия о душе относится к полной науке о душе или к психологии. В краткой статье мы можем изложить только некоторые, самые главные понятия о ней, с добавлением мнений некоторых мыслителей.

Не у всех мыслителей понятие о душе имеет одинаковое значение. У древних и средневековых мыслителей и ученых слово «душа» имеет самое обширное значение и выражает вообще внутреннее начало, осуществляющееся в виде организованных тел, начало их жизни и развития. В таком смысле понимает душу и Аристотель, называя ее *первой энтелехией* (см. Энтелехия) *естественного, органического тела, заключающего жизнь в возможности* (Anim. I. 11, с. 1). Но так как общее жизненное начало обнаруживается неодинаково, то на этом основании они допускают несколько видов или степеней души — одни три, другие — пять, приписывая каждой из них особые отправления и особенные органы для проявления своей деятельности. Так, например, Платон принимает три степени души — пожелательную, раздражительную и разумную, приписывая последней бессмертие. Подобное разделение встречается и у некоторых древневосточных мыслителей и у Пифагора, или в его школе. Аристотель находит пять степеней души, по пяти различным отправлениям в нашем существе — питания, ощущения, произвольного движения, пожелания и мышления. Средневековые мыслители принимают большей частью только три вида души — растительную, чувствительную, или животную, и мыслящую, или человеческую. Некоторые, кроме того,

выделяют еще и общую душу мира. У мыслителей новых времен также встречаем немаловажное различие в понятии о душе. Так, например, Декарт и его последователи под душой понимают только внутреннее, сознательное и разумное начало, обнаруживающееся разумной деятельностью в человеке и совершенно отличное от его телесной природы. Все же отправления в животных, даже имеющие некоторое сходство с низшими проявлениями нашей души, они объясняют только механическими законами. Другие приближаются больше к взгляду древних. Но более других достойны внимания те мыслители, которые не останавливаются на разграничении различных видов души, как общего жизненного начала, одушевляющего все организованные существа, но различая или в целом мире, или, по крайней мере, в человеческом существе, его внутренней жизни, низшие и высшие отправления. Первые из них обозначают именем души, а вторые — духом. Так, например, Гегель под душой (Seele) понимает всю совокупность бессознательных расположений, которые не успели еще, так сказать, втянуть в себя развивающийся в человеке дух и проникнуть их ясной, самоопределяющей силой мышления. Всю же сознательную в нас деятельность, на всех степенях ее проявления, он называет духом, различая в этой последней субъективную (действующую в нашем личном субъекте), объективную (в началах и формах нравственно-общественной жизни) и абсолютную степени проявления. По Гегелю, дух только на этой последней степени есть дух в полном смысле слова, потому что только в нем все нити жизни Вселенной сводятся к самомыслящему единству, как первому началу всего и последней цели. Другие, например, Шуберт, различают даже в самой сознательной деятельности одушевляющего нас начала два вида проявления — низший и высший. Первый обозначают именем души, второй — духа. К первому они относят всю совокупность главных сознательных в нас отправлений — чувствования, желания и познания, направленных к конечному миру или ограничивающихся только кругом относительного бытия, ко второму — деятельность мысли, воли и чувства, направленные к бесконечному. Последнее разграничение ближе всего к истине, по крайней мере, в том отношении, что между обоими видами вышеупомянутых отправлений есть существенное различие, обнаруживающееся довольно явственно в характере и деятельности людей, хотя трудно доказать, чтобы эта разница в отправлениях предполагала в своем основании две различные и отдельные субстанции. Новейшие теисты или идеалисты также отделяют душу от духа. Под душой они понимают внутреннее образовательное начало жизни, которое само в себе заключает опору своей деятельности, и хотя действует на многих степенях проявления бессознательно, однако, все

производит из себя в соответствии с определенным, внутренне присущим ей планом. А духом они называют то же начало, но достигшее сознательного мышления, самоопределения и понимания содержания идей, бессознательно скрывавшихся во внутреннем лоне человеческого существа. Подобно многим прежним мыслителям, и они видят различие между душой и духом не в субстанциальной их отдельности, но в степени проявлений одного основного жизненного начала, с той, впрочем, разницей, что, во-первых, признавая дух дальнейшим в сравнении с душой проявлением одного основного жизненного начала, они не соглашаются с тем, что первой основой развития души и духа служит только комплекс материальных, химических агентов, только потому, что развитому состоянию даже органического существа предшествует не отдельность составляющих его частиц, но слитность, чего не могло бы быть, если бы их не покоряло и не проникало высшее, мало-помалу вскрывающееся начало, если бы это начало или душа были бы только суммой и следствием химического сочетания вещественных частиц (см. *Anthrop. J. N. Fichte, Lpz., 1856, стр. 454...*). Во-вторых, что своему взгляду на душу и ее отношение к низшим степеням жизни и духу, как высшей, они стараются дать научный характер, основываясь не на одном умозрении, подобно провозвестникам абсолютной философии, но на аналогии и наведении, по данным результатам физиологических исследований и разным проявлениям психической жизни. Бытие всех живых существ и человека (с его душой и духом) они рассматривают как нечто среднее, чему и по времени, и по существу дела должно было предшествовать другое состояние живого, организующего начала. Основываясь на некоторых физиологических наблюдениях, они производят сознательное состояние души не из комплекса вещественных частиц, но из этого предсуществовавшего состояния начала психической жизни. Его вещественная зиждательность подобна той, какая идеально обнаруживается в фантазии художника. Этот же его характер обнаруживается в многообразных инстинктах животных, например, в строительном инстинкте пчелы или бобра. Все низшие степени бытия — элементарной природы, кристаллов и растительного царства — служат только подготовкой к проявлению ее формирующей деятельности в животных, в их индивидуальной форме жизни и, наконец, в человеке, когда в нем она достигает самосознания и неразрывной с ним личности. Таким образом, по взгляду этих мыслителей, душа, как зиждательное начало, не только образует наш телесный организм и вместе служит основой в дальнейшем своем развитии образованию духа, но присутствует незаметно и в проявлениях низших степеней жизни. Устанавливая свой взгляд на

значение души, они отделяют себя и от материалистов, от крайних дуалистов и, наконец, от пантеистов.

Так понимали душу мыслители различных времен при строгом разграничении понятий. Но в обыкновенном словоупотреблении под душой понимают разумно-свободное начало, которое животворит наш телесный организм и обнаруживается в нашей теоретической или умственной жизни и практической деятельности. А потому, к душе, понимаемой в таком обширном смысле, относят и те определения, которые при точном разграничении понятий приписываются только духу. Итак, что же такое человеческая душа в этом общем смысле? Какие отличительные черты психология должна признать в ней? Ограничим наш ответ немногими словами.

Как бы мы ни назвали мыслящее, чувствующее и волящее в нас начало, дело в том, что оно есть, потому что в нас есть само отправление мышления, чувствования и желания, есть самосознание, неразлучное с нашей внутренней жизнью. Но общим признанием начала или основания душевных отправлений далеко еще не исчерпывается смысл вопроса о душе. Мы наблюдаем чувственный, окружающий нас мир, видим вокруг нас физические тела с их физическими деятелями, находим, наконец, в себе столько соприкосновения и связи с физическим миром и одновременно столько различий и самого глубокого контраста между содержанием нашей личной, нравственно-разумной жизни и коренными свойствами вещественных предметов и сил, что невольно приходим к вопросу о значении человеческого существа или, точнее, внутреннего его начала нравственной жизни в ряду естественных сил и явлений. Относится ли наша душа к одному разряду с известными нам физическими силами и деятелями, или она, по своей природе и назначению, выше их и необъяснима никакими физическими законами и силами? Есть ли наша душа нечто постоянное, не гибнущее, имеющее свое основание выше и глубже наблюдаемого нами сочетания физических сил и деятелей, или, наоборот, она только их результат, подобно свету горящей свечи, исчезающему с прекращением процесса горения, или, иначе, есть только плод нашего отвлечения, которому в действительности нет ничего соответствующего в смысле самостоятельного существа? Как ни странна, по крайней мере, при отчетливом понимании характера душевной деятельности, решительная отрицательность в ответах на этот вопрос, однако, не было недостатка в подобном направлении понятия о душе. Тогда как одни признают необъяснимость души физическими деятелями и силами, самостоятельность души и, еще далее, ее зиждательность в отношении к телу, другие наоборот, считают ее только произведением временного сочетания физических деятелей или

вещественных частиц. Принимающих первый взгляд обыкновенно называют идеалистами или спиритуалистами, придерживающихся второго мнения — материалистами, хотя нельзя не заметить, что как в учении многих современных идеалистов нет прежнего крайнего дуализма, так и в понятиях, по крайней мере, некоторых лучших физиологов, заметно сознание несостоятельности приговоров материализма касательно вопроса о человеческой душе. Какой из двух взглядов следует предпочесть? Как бы ни унижали последователи материализма суждения идеалистов в этом важном вопросе, но при серьезном и внимательном исследовании мнений обеих партий, нельзя, во имя самой науки, не предпочесть первого взгляда, потому что материализму свойственна крайняя исключительность. Поясняя по-своему всю нашу внутреннюю жизнь, он не может избежать самой вопиющей односторонности, а между тем, идеализм чужд подобной односторонности, по крайней мере, в том отношении, что не отрицает (исключения так редки, что о них не стоит даже упоминать) бытия материи и важности вещественных условий для развития души. Идеализм только ограничивает свой взгляд на значение материи, признавая ее не производящим, а производением, не чем-то априорным, главенствующим, а подчиненным. Но не представляет ли психология прямых доводов, что человеческая душа не является результатом сочетания вещественных деятелей, и почему нельзя остановиться на понятиях материалистов о душе?

Психология не может признать нашу душу следствием сочетания вещественных частиц, утверждая свое положение на ее единстве и тождестве. Без единства или, точнее, единичности внутреннего начала нашей жизни, в нас не было бы сознания, а вместе с тем невозможны были бы сознательные, самостоятельные, личные отправления мысли и воли. Мы потому только и можем вносить мыслью и волей единство в мир ее предметов, что само начало нашей внутренней жизни постоянно и неизбежно сохраняет свое единство, свое Я. Отличительный характер этого единства души тот, что оно не является чем-нибудь отвлеченным, подобно единству чего-нибудь сложного, потому только и представляющегося единым, что в нас есть нечто единое отвлекающее. Единство души живое, оно присуще всякому проявлению мысли, воли и чувства. Оно выше единства, свойственного растительной и животной целости организма, потому что в самой пространственности тела обнаруживает свою жизнь постоянным снятием и поглощением ее в своем, не распадающемся на части Я. Наше внутреннее начало жизни или наше Я постоянно цельно, оно сознает себя нераздельным как в каждом акте своей деятельности порознь, так и во всех них вместе, между тем, от вещественного сложения, каково бы оно ни было,

переход к подобному единству невозможен. И не только единство, проникающее во все душевные отправления, но и замкнутую цельность животного и растительного организмов нельзя произвести из смешения вещественных частиц. Другое, не менее важное доказательство, что душа не является результатом вещественного сложения, содержится в тождестве ее сознания. Мы сознаем свое Я не только единым, но и тождественным, оно не только поглощает в себе пространственное расположение телесного организма, но всегда пребывает одно и то же в преемстве мгновений времени, постоянно остается саморавным, в одной мысли охватывает предыдущие периоды своего развития и простирает свой взор в будущее. Делая вывод на основании единства и тождества души о ее невещественности, психология утверждает на той несомненной истине, что, как мы сказали, не только идеальное единство души, но и всякое живое единство не может быть результатом вещественного сложения, что только в механическом целом анализ главенствует над синтезом, но во всякой живой целостности синтез предшествует анализу. Но как скоро живое идеальное единство души не может быть результатом вещественного сложения, то и сам вопрос о действительности или бытии души и об отношении ее к этому сложению должен принять другое направление, по сравнению с тем, какое дают ему материалисты.

Что же отвечает материализм на психологические положения о существе души, и какова сила его ответов? Все материалистические суждения о существе души находятся в прямом противоречии с ее коренными свойствами и, что еще важнее, не имеют того научного достоинства, которое материализм желал бы удержать за собой в применении к этому важному вопросу, как он удерживает его большей частью в области, не выступающей за пределы чувственного наблюдения. Материалисты утверждают, что душа с единством ее сознания — это только результат сочетания многих веществ, развившихся до единства, или произведение единства мозга и нервной системы.

Что касается первой части этого положения материалистов, а именно — что душа с ее сознанием и всеми своими отправлениями — произведение известного сочетания вещественных частиц, то оно так грубо и так далеко от характера психологической деятельности, что при самом поверхностном взгляде нельзя не видеть его неосновательности. На самом деле, каждая ли вещественная частица может произвести и производит это единство, или все вместе? Если каждая, то нет нужды в их сочетании; если все вместе, то откуда взялась в них способность к производству единства, которой не имеет ни одна частица по отдельности? Да и какое в этом материалистическом положении

понимается сочетание — механическое или химическое? Если механическое, то оно не имеет ни малейшего сходства не только с единством души и ее отправлений, но и с единством органического состава, потому что в механическом единстве части целого не изменяют своего внутреннего качества при взаимном их влиянии друг на друга — их сочетание имеет чисто внешний характер. Если химическое, то как бы мы ни уважали достоинства современных применений химии, как бы ни расширяли ее значения, результатом химического сочетания вещественных элементов может быть только мертвый продукт остановившегося в них химического процесса, а жизненное целое в отношении к этому процессу составляет уже нечто новое, не имеющее причины в материалистическом воззрении. Явление, прямо происходящее от химического сочетания вещественных элементов, объясняется самим их свойством, но между единством душевной деятельности и морфологическим строением организма, с одной стороны, и химическим свойством веществ, воспринимаемых организмом, с другой, — мы не укажем внутренней, причинной связи. Самым важным и, можно сказать, единственным основанием для материалистических заключений о душе может быть только взаимодействие между внутренним в нас началом жизни, или душой, и телом. Но бесспорно, что в этом взаимодействии душа не только зависима от телесных состояний, но и оказывает могущественное влияние на телесный организм не только в каждом человеке порознь, но и в целых поколениях. Притом зависимость души от тела, или, точнее, их взаимная зависимость — только факт, требующий объяснения, а не объяснение факта, которое гораздо удобнее, без нарушения самого факта, и при другом взгляде на отношение между душой и телом. Если не внутреннее начало, организующее наше существо и проявляющееся в нем сознательной деятельностью, есть результат химического комплекса вещественных элементов, а наоборот, то и при этом отношении не нарушится взаимная зависимость обеих сторон. Указывают еще на смерть, которой прекращается наша жизнь, как на доказательство, что единственная опора души заключается в телесном организме. Но смертью доказывается только то, что телесный организм, по всем физическим законам, составленным аппаратами, перестал быть органом мыслящего в нас начала. Причем на смерть можно смотреть не как на прекращение, не как на противоположность жизни, а как на такое отправление, которое производит жизненный процесс само из себя (С. Н. Schultz v. Schultzenst., Berlin, 1842). Поэтому из того, что в смерти химическим свойством вещественных частиц побеждается органическое отправление, нельзя еще заключать, что у души, как жизненного начала, отнята возможность самообнаружения в

другой среде. Несмотря на эту невозможность объяснить вещественным сочетанием свойства душевной деятельности, прибегают к общему положению, что материя и сила (Kraft und Stoff) неразрывны, делая из этого положения вывод, что единство нашего самосознания и все душевные отправления составляют только принадлежность материи, но положение, вывод здесь крайне неосновательны. Прежде всего, нужно заметить, что материя нам вообще неизвестна, известны только такие или другие определенные вещества со свойственным каждому определенным качеством, которое обнаруживается не иначе, как в отношении к другим веществам. Сила — это только закон или необходимость определенных обнаружений этих свойств при таком или другом сочетании веществ. Предположим, что те обнаружения или новые явления, происходящие при сочетании вещественных частиц, которые имеют с ними причинную связь, мы признаем за произведение или принадлежность вещества. Но следует ли отсюда, что и всякое явление, всякое действие или, точнее, что душа с ее самосознанием, с отправлением мысли и воли — это принадлежность и произведение тех же вещественных частиц? Нисколько. Для доказательства этого положения нужно бы сначала представить причинную связь между свойствами вещественных частиц и существенными свойствами душевной деятельности. Но именно этого мы не в состоянии сделать. Не только душевные, но, как мы сказали, и органические отправления нельзя объяснить одним комплексом вещества, потому что нельзя указать в самом химическом свойстве веществ причины органического строения. А между тем, сколько ошибочных выводов делает материализм на основании своего самого неопределенного положения о неразрывности материи и силы?

Но, быть может, верна вторая часть в положении материалистов — что душа с единством ее самосознания — это результат единства мозга и нервной системы? Нисколько. И этого положения материализм решительно не докажет. Не станем спрашивать, можно ли само строение мозга и нервной системы объяснить одним сочетанием частиц, так как и здесь между первым и вторым также нет причинной связи. Но нарушим на время законы умозаключения и допустим, что все строение животного организма каким-нибудь чудом произошло из сочетания вещественных частиц, что же из того? Все-таки мы не докажем, что душа с единством ее самосознания — это произведение единства мозга и нервной системы. Так как стоит только обратить внимание на мозговую массу, чтобы убедиться, до какой степени это предположение несостоятельно. И, во-первых, не только эта масса разделяется на три части или массы, каждую из которых признают за место особых душевных отправлений, но и головной мозг состоит из

двух частей. Но можно ли согласовать это разделение системы мозга с единством и тождеством сознания? Напрасно стали бы утверждать, что все части мозговой массы сходятся к одному в нем центру. Такого вещественного центра физиология не находит, да никогда и не найдет, потому что какой бы пространственный центр мы ни указывали, всегда, как пространственный, он будет заключать в себе периферию, требующую нового центра. Причем новейшими физиологами (Биша) доказано, что нервы чувственного движения отделены от нервов ощущения. Невозможность существования вещественного центра в организме, как последнего представителя идеального единства души и ее сознания, подтверждается и наблюдениями известного физиолога Людвига. На основании опытов он доказал, что часто даже при соединенном раздражении чувствительных и двигательных нервов, то есть, когда рефлекс обнаруживается, а ощущения не бывает. Поэтому он опровергает положение, будто физиологическое сочетание деятельности нервных волокон в головном и спинном мозгу составляет условие ощущения. По его мнению, за пределами наблюдаемых мест мозга (*Hirnstellen*), должно привходить еще нечто особенное, кроме возбужденного состояния нервов, дабы могло возникнуть ощущение. Правильность этого предположения, по словам Людвига, доказывается известным явлением, что возбужденное состояние чувствительных нервов мы ощущаем только до тех пор, пока не обращаем на него наше внимание. Если, продолжает Людвиг, добавим к этому факту еще и то, что во сне, в опьянении, в так называемых душевных болезнях и так далее, человек доходит до живейших ощущений без соответствующего возбуждения нервов, то нельзя не прийти к выводу, что ощущения есть нечто настолько независимое от нервов, что для его происхождения нет нужды в нервном возбуждении, что нервы составляют только один из поводов к ощущению, словом, только возбуждают его. А потому, если бы кто захотел перечислить условия ощущения, тот очевидно должен был бы указать, где именно в мозгу находится то, что именно ощущает — то есть, этот последний, привходящий агент, возбуждаемый нервами, но этого-то и нельзя указать (*Phys. v. Ludw., 2-te Aufl., I B. стр. 592*). Прибавим к вышесказанному, что не только единства, свойственного душе и ее сознанию, но и вообще душевных отправлений и их различий нельзя объяснить физиологической причинной связью, или отправлениями, свойственными нервам и ганглиям, так как для этого нужно было бы доказать, что в мозговой массе вещество получает способность не только физического или органического отправления, но и сознание своих перемен, но физиология, как мы видели, такого места в составе нервов указать не может. Не забудем еще, что если бы психические отправления состояли только в физиологических

переменах, происходящих в нервах, то в них мы должны были бы ощущать именно сами перемены в нервах, но их в душевных отправлениях мы не сознаем. Для объяснения физическими причинами различия душевных отправлений, следовало бы указать существенное различие даже в образовании и составе (*Mischung*) мозговой массы. Но и в составе нервных волокон, и шариков ганглий физиология не находит существенного различия. На основании предыдущих наблюдений, мы не находим существенного различия между нервными волокнами и ганглиозными шариками, точно так же, как и между чувствительными и двигательными нервами. Сам Людвиг не соглашается с положением, что нервное волокно и ганглиозные шарики приобретают способность ощущения наверху зрительных бугорков, так как этой способности под бугорками они не имеют. Не входим и в анализ других, более частных не преодолимых затруднений, которые нужно решить с ограничением души и всех ее отправлений физическими деятелями, и которые возникли бы в самом отношении между предполагаемым центральным местом ощущения, или целой душевной сознательной деятельности, к нервным элементам, проводящим раздражение или возбуждение.

Составные части нашего тела, а вместе с ним мозга и нервной системы, постоянно изменяются, из-за отделения прежних и ассимилирование новых вещественных частиц. Откуда же возьмется тождество сознания и лица при этой периодической метаморфозе всего телесного организма? Факт тождественности нашего сознания решительно противоречит положениям материализма. Даже можно сказать, что на основании одних материалистических данных, нельзя объяснить ни постоянства в основном типе животного, ни морфологических особенностей животного организма, потому что, как мы сказали выше, между химическим свойством частиц в составе организма и его внешним типом, его морфологией, нет причинной связи.

Наконец, необходимо принять во внимание еще одну самую существенную черту нашего сознания, чтобы понять всю странность попыток материализма объяснить одними своими началами душевные явления, решительно им недоступные. С существом нашей души, с ее сознанием, неразрывно сопряжено ее внутреннее саморазделение и самовоззрение, она сама себе служит и предметом воззрения, и воззревающим началом. Каким же образом вещественные органы, которые мы считаем причиной сознания и которые постоянно остаются предметом наблюдения, могут превратиться из предмета в наблюдающий субъект? В этом переходе от одного к другому заключается антилогичный скачок. Допустим на время, хотя этого

также нельзя доказать, что самосознание — это только высшая степень полного ощущения мозга, в котором сходятся все частные ощущения органов. Если бы даже доказано было, что ощущение — плод одного физического процесса в нервах, а самосознание — это только сумма всех ощущений, то и тогда можно было бы произвести только ощущение чего-то другого, но не самоощущение и не самосознание. Если мозг, как зеркало, отражает в себе предметы, то вовсе еще не следует, что в этом зеркале он отражает и созерцает себя самого, но в душевной деятельности содержится гораздо больше, чем ощущение и самоощущение. В физиологическом отношении мозг можно назвать единством или соединением, то есть, восприимчивым (receptaculum) всех ощущений, но этого нельзя сказать о мозге в психологическом отношении. Эта несообразность выводов, допускаемых материалистами, ясно показывает, что психические отправления в нас выступают за пределы органической природы и заставляют предполагать в нашем существе другое, господствующее, высшее, быть может, формирующее даже телесный организм начало, которое мы называем душой, или, на высшей степени проявления, духом. Снова ссылаемся на авторитет вышеупомянутого физиолога: «Кто сколько-нибудь вникнет в акт нашего ощущения, тот заметит, что он сопряжен с чем-то особенным, а именно — с представлением. Мы ощущаем не сам нерв в мозгу, но вне его, и притом по известным притяжениям и направлениям. Эти обстоятельства ощущения никак нельзя объяснить возбуждением нервов».

Существенное отличие души от тела обнаруживается еще и в том, что отправления телесного организма мы можем познать не иначе, как наблюдением над его органами. Между тем, душевные отправления, нравственную жизнь и сам мыслящий субъект можно изучать независимо от физиологических отправлений организма. Но было бы слишком односторонне изучать человека и его душу только с внутренней стороны. Как бы глубоко ни было знание физиологии, мы никогда не объясним одними физиологическими данными душевных отправлений. Достаточно обратить внимание на основную способность самовоззрения, свойственную душе, о которой мы говорили выше. На этом основании никак нельзя не признать, что при всей важности телесного организма и его отправлений в целой экономии нашей жизни, отношение нашей души или одушевляющего нас начала к телесному организму не таково, как представляют себе материалисты, что гораздо основательнее полагать, что первенство и образовательное влияние в нашей жизни принадлежит не веществу, а душе, а потому в ней должны заключаться и глубочайшие основы развития даже телесного организма.

Но если материалистические положения о душе несостоятельны, то почему они довольно нередко повторяются? В них есть некоторая, только неправильно понятая и выведенная за свои пределы, доля истины — это попытка удержать единство человеческого существа, вопреки крайнему, декартовскому дуализму, подрывавшему живую связь между душой и телом, но в них ложно понят сам способ этого единства. А потому хотя материалистические понятия о душе неправильны, однако из-за их ложности нельзя еще заключать о безусловной верности тех понятий о ней, которые были развиты Декартом и его последователями. Единство или союз души и тела всегда останется чем-то немислимым без действительного участия души в образовании и жизни телесного организма. Другое, кажущееся преимущество материализма в суждениях о душе, состоит в том, что он себе только приписывает сохранение единства в понятиях о связи и последовательности всех царств природы и, стараясь все высшее вывести и объяснить из низшего, применяя доказанные механические законы, своим только исследованиям приписывает научное достоинство, а понятиям — здравость и естественность. Но, во-первых, ни идеализм, ни спиритуализм не отвергает, что до некоторой степени деятельность души можно объяснять законами механических и химических комбинаций, не соглашаясь только признать, будто ими исчерпывается все существо души и будто она является их произведением. Комбинацию звуков в гениальном музыкальном произведении можно подвести под точные математические вычисления акустики, но это не доказывает, будто подобным вычислением можно создать гениальную симфонию. Точно так же хотя образовательная сила души обнаруживается законосообразными, механическими и химическими комбинациями в организме, но из того вовсе не следует, будто именно от них происходит и в них заключается существо души. Ни идеализм, ни спиритуализм не отвергает постепенности в происхождении Земли. Последователи идеалистического направления утверждают, что постепенность творений еще не доказывает, будто высшее происходит из низшего. Если идеализм находит в нашей душе такие свойства, для происхождения которых нет условий в телесном организме, предполагая другое высшее их начало, не может объяснить самой связи психической жизни с телесным организмом и с целой природой, не может выдержать стройного генетического хода от высшего к низшему, от духа — к веществу, то таким же точно недостатком, только в обратном смысле, страдает и материализм. Он также не в состоянии из условий, присущих низшим царствам природы, вывести нравственно-разумное, сознательное существо нашей души. Зато к этому недостатку

он добавляет другой, чрезвычайно важный — это крайне превратное понятие о самом существе души. Когда он рассматривает законы вещественных деятелей не как средства, полезные до известной степени для объяснения некоторых, по крайней мере, низших отправлений души, но как единственные условия душевной жизни. Что касается большей естественности его взглядов на душу, то она ничего не доказывает. Только не углублявшемуся в существенные свойства души могут казаться научно законченными материалистические суждения о душе, тогда как, в сущности, они ведут только к превратным понятиям о ее существе. Ведь кажется же непосредственному представлению, что Солнце вращается вокруг Земли, тогда как на самом деле Земля вращается вокруг Солнца.

То, что мы не преувеличиваем крайней неосновательности и поверхностности материалистических суждений о душе, доказывается и признанием многих лучших современных представителей естествознания. Так, например, тот же Людвиг говорит, что ни одна из теорий о душе еще не представила несокрушимых доказательств (*Physiol.* 5. 405; *A. Web. Vergöt. d. Stoffs*, S. 123). По словам К. Т. Вебера, то, что происходит в нервах, мозгу и душе в то время, когда возбужденными в нервных волокнах движениями производятся перемены в нашем сознании, а вместе с тем вызываются ощущения, навсегда останется загадкой. «Что бы ни говорили материалисты... мне кажется, что душа — одна из совершенно неизвестных причин действующих сил. Законы взаимодействия тел также должны иметь свою причину» (*Wagner, phys. Wörterb.*, S. 505). Шлейден, в статье о материализме, утверждает, что естествознание по задаче своих исследований не может даже заниматься определениями существа души, а естествоиспытателя-материалиста сравнивает с переплетчиком, который из-за своих станков не видит и не понимает ничего высшего. То же самое говорит и Август Вебер: «Несмотря на похвалы, расточаемые физиологическим исследованиям, одно не подлежит никакому сомнению — что эти исследования ни на волос не подвинули вперед и не приблизили к истине вопроса о душе. Он должен перейти из эмпирии в область философии» (*die neueste Vergölt. d. Stoffs*, S. 125). По мнению Леце (*allg. Pathol. u. Therapie*, S. 20), только тот может представлять себе душу не иначе, как материальной, кто потерял способность понимать, что субстанция может быть и невещественной. После того, было бы, по крайней мере, странно утверждать, как это делают некоторые, будто естествознание уже решило вопрос о душе, будто понятия идеалистов о ее существе выражают только незнание результатов современного естествознания. Из свойства

материалистических доводов и признаний самих физиологов нельзя не видеть, что эти приговоры не имеют научных оснований.

С учением о человеческой душе неразрывно связаны некоторые другие частные вопросы, а именно — об отношении души к телу, о ее месте в нашем теле, о происхождении души и, наконец, о душе животных. Следует, впрочем, добавить, что в этих частных вопросах обособляется только общий вопрос, — каким отношением души и тела строится каждое живое существо.

Касательно первого вопроса, то есть, взаимного отношения между душой и телом, существовали различные ответы. Одни представляли себе посредствующую между душой и телом субстанцию, называя ее *пластическим посредником*. Другие полагали, что связь между душой и телом зависит от *животных духов*. По мнению Ван-Гельмонта и его последователей, единство нашего существа производится центральным духом или археем, по Виллису — это единство происходит от *жизненного пламени*. Парацельс, частью под влиянием Аристотеля, а частью — каббалистической мистики, называет посредствующее звено между душой и нашим видимым телесным организмом — *звездным телом, магнитом микрокосмоса*, который протягивает к себе и содержит в единстве все частицы нашего тела. В этих попытках заметно стремление к объяснению естественного сочетания двух сторон человеческого существа. Но прямым представителем предположения о непосредственном, физическом взаимодействии между душой и телом (*influxus physicus*) был Аристотель, хотя ни он, ни последователи его мнения до сих пор не объяснили, в чем именно состоит это физическое взаимодействие. Не было недостатка и в мыслителях другого рода, которые с принятием безусловной противоположности по самому существу между душой и телом, первой из которых свойственно мышление, а второму — протяжение, вынуждены были прибегнуть к другой теории для объяснения взаимодействия между ними. По их учению, соответствие в действиях между душой и телом полагается не самим существом какой-либо одной из двух сторон, но божественным могуществом, и притом особенным в каждый отдельный момент нашей деятельности. Так думал Декарт и его последователи (см. Декарт, Гейлинкс). Отчасти сходно с Декартом думал и Лейбниц, считая соответствие между душой и телом гармонией, предоставленной от Бога (см. Лейбниц). Обе теории правы только в том отношении, что основание для окончательного решения этого вопроса видят в самом первом, коренном начале жизни. Но разобцая внутренне обе стороны человеческого существа и представляя само действие божества, сближающее их как бы внешне, эти теории вносят совершенное раздвоение в целое существо человека. Недалек от них и Спиноза,

потому что и у него душа и тело не имеют внутренней связи, в них выражаются только два параллельно и бессвязно идущие атрибута божественной субстанции — пространство и мышление. Некоторые новые германские идеалисты (в особенности, Гегель и его последователи) глубже понимают смысл вопроса об отношении между душой и телом. Рассматривая этот вопрос только как звено в целой теории мироздания, они стараются как бы совместить оба предыдущие односторонние взгляды Аристотеля и Декарта, потому что принимают и внутреннюю связь между душой и телом, и возводят двойство нашего существа к закону первого, доступного только умозрению начала всякой жизни. Не входя в объяснение этой теории, достаточно сказать, что по ее смыслу, в отношении между сознательной, или мыслящей, и бессознательной, телесной сторонами в человеке выражается только одна из степеней постепенно совершающегося возвращения к себе идеи, осуществившейся в пространстве и времени. На этом основании телесный организм — только одно из явлений, происходящее вследствие общего самоотрицания и самообнаружения, свойственного безусловной идее. В положении обнаружения и в отрицании или снятии его своей всеобщностью, собственно, и состоит процесс или закон ее жизни. Как ни близко, по-видимому, это учение подходит к материалистическому, допуская какое-то бессознательное развитие из идеи двух полюсов человеческого существа и происхождение высших ступеней бытия из низших, но, в сущности, оно не сходно с материалистическими положениями, даже по тому, что по смыслу исходным началом всего развития служит не вещество, но творящая идея, мысль, разум с его вечным, деятельным умозаключением, что весь постепенный ряд условий, из которых нам происходящим представляется высшее обнаружение безусловной идеи в человеческом духе, предпосылается самой же идеей. По духу этого учения, не тело, как обыкновенно представляют, носит душу, но душа носит тело. В противоположность пантеистическому учению Гегеля, Гербарт принимает единичное, самостоятельное бытие душевной монады, как и всех вещественных монад, и отрицает внутреннее взаимодействие между ними. Но он отказывается от решительного, метафизического объяснения души и, ограничиваясь только пределами ее наблюдаемости, применяет к исследованию ее отпавлений математические вычисления, употребляемые при определении взаимного отношения сил и механических масс. Наконец, многие новейшие мыслители спиритуалистического или идеального направления также придерживаются теории *естественного влияния* души на тело и тела на душу. Но между понятиями материалистов и новых идеалистов есть

значительная разница. Материалисты, говоря вообще, думают, что душа со всеми ее нравственными силами, есть результат сочетания вещественных частиц. Идеалисты же или спиритуалисты полагают наоборот, что телесный организм зиждется постоянно, сознательно или бессознательно присущим ему действием души. Так думает Фихте-младший и, отчасти сходно с ним, Шопенгауэр. Целесообразное устройство телесного организма, по Шопенгауэру, не есть следствие сочетания вещественных частиц, но в нем выражает себя и живет деятельная сила самой цели. Так, например, творящее стремление к познанию предметно выражается мозгом, стремление к хождению — ногами и так далее. Но и в этой теории не видно внутренней, реальной связи между *волей природы*, производящей все целесообразные вещественные явления, и веществом. Из перечисления различных мнений о взаимном влиянии между душой и телом понятно, во-первых, что так как из самого свойства вещественных частиц нельзя объяснить единство душевной деятельности, стало быть, и самого дуализма, каков бы он ни был в нашем существе, то для материализма вопрос о взаимодействии между душой и телом недоступен. Во-вторых, что необходимо предположить другое начало душевной деятельности, а так как оно вместе с телесным организмом образует одно живое целое, происхождение которого нельзя объяснить химическими свойствами вещества, то нужно отнести к этому внутреннему началу образовательную силу для самовыражения в пространственном или вещественном расчленении. Таким образом, физиология необходимо переходит в психологию. Но так как психология, хотя и в состоянии представить некоторые факты этого образовательного характера внутреннего начала нашей жизни, но не может найти закона, по которому с его идеальным, мысленным началом неразрывно сопряжено произведение целой системы внешних органов. Психология, не находя в материалистических учениях объяснения взаимодействия между душой и телом, и отправляясь от этой их несостоятельности, только перечисляет факты, указывающие на другое начало, образующее организм, то вопрос о взаимодействии между душой и телом по необходимости должен перейти в метафизику.

На второй вопрос также существовали различные ответы мыслителей и физиологов. Принимавшие различные виды или степени души, например, Пифагор, Платон и их ученики, для каждой из них придумывали различное место в теле: разумная или мыслящая душа находится, по их мнению, в мозгу, душа волящая — в груди, в сердце, пожелательная или чувствующая душа — в нижней части желудка. Из древних только Аристотель, полагая, что мозг, как слишком холодный орган, предназначен для умиротворения движений сердца, думал, что

начало жизни и разума обитает в этом последнем. Другие древние мыслители, признававшие одну душу, помещали ее или в голове, или в груди, судя по тому, рассматривали ли саму душу, как животную, или как существо, отличное от телесного организма. Среди мыслителей новых времен многие не удовлетворялись общим расположением души в мозгу, но желали и в этой части нашего тела найти определенное место ее пребывания. Декарт думал, что в шишкообразной железе (*glandula pinealis*), другие — в полостях мозга (*venti i ules du cerue u*), в овальном центре (*centrum ovale*) или в мозолистом теле (*corps calleux*). Теперь сам вопрос немного изменился. Мыслители и физиологи спрашивают не о месте души в телесном организме, что отзывалось бы еще довольно незрелым понятием о душе, как о каком-то протяженном существе, заключенном в известной части тела, как в храме. Но о том, какими органами тела внутреннее начало жизни воспринимает впечатления или изменения, происходящие в теле, и обратно передает ему свои движения. Биша открыл, что в нас есть два различных рода жизни — органическая, совершающаяся бессознательно, и сознательная, или сопровождающаяся ощущением. Это разделение напоминает разделение жизни у древних на растительную и чувствительную, подчиненную душе, как началу разумной жизни. Новейшими наблюдениями открыто другое, весьма важное различие между нервами, одни из которых служат органами движения, другие — ощущения. Что мозг в здоровом состоянии служит центром тех или других нервов, также можно признать несомненным. Но нет доказательств, что в нашем мозгу каждый отдел является представителем какой-либо особой способности. Нельзя также доказать, что душа пребывает в одной какой-либо части тела, иначе она была бы не живым единством всех частей организма, но частью, отделенной от других частей и противоположной им. Для того, чтобы избежать данной несообразности, мы должны были бы постоянно уменьшать каждое, самое малое помещение души до геометрической точки, то есть, мы должны дойти до очевидного отрицания пространственности в душе. Иначе и быть не может, потому что душа, как действительное единство всех явлений в телесном организме, не может занимать какой-либо части в его объеме, и сама в себе есть не что-нибудь пространственное, а отрицание, снятие пространства. Начало, оживляющее телесный организм, есть внутреннее единство, динамически, а не вещественно отделенное от соматических явлений. По словам Гагена: «Как физиолог не сочтет рот за местопребывание голода, на том основании, что ртом мы воспринимаем и пережевываем пищу для утоления голода, так и мозг нельзя признать местопребыванием мыслящей души, потому что только, что он снабжает нас впечатлениями представлений» (*Psychol. Unters., Braunschw., 1847, §7*).

Впрочем, вопрос о местопребывании души в телесном организме выражен неудачно, но он имеет смысл, если понимать его так, что душа, как непротяженное начало внутренней жизни, неодинаково относится ко всем частям тела. Душа динамически противоположна телу, но и тело также многообразно расчленено. В его частях есть полярные противоположности, например, между нервной системой и системой костей. Душа находится в более близком отношении к первой, нежели ко второй. В нервной системе есть также полярное отношение между системой мозга (cerebralis) и системой ганглий, большая полнота душевной деятельности является в первой. Но несмотря на это преимущественное проявление души в одном полюсе, нельзя сказать, чтобы она не присутствовала и в другом, чтобы и он не был необходим для полного единства человеческого существа. Что душа или начало внутренней жизни может иногда сосредотачиваться даже в противоположном полюсе, в котором прежде она не обнаруживала своих действий. Это видно, например, из некоторых магнетических состояний, когда система ганглий заменяет отправления мозга и воспринимает впечатление чувств. Шуберт (Gesch. d. Seele, S. 371...) приводит несколько примеров, когда мозг в существе уже был изменен и отчасти даже разрушился, однако, все телесные движения и отправления продолжались непрерывно. Целлер упоминает (Bericht üb. Heilanstalt Winnenthal v. 1840-43, S. 23), что бывали примеры, когда во время самого сильного воспаления в мозгу, перед смертью, обнаруживалось возвращение самого ясного сознания. Из этих опытов можно сделать вывод, что ни одна часть тела не служит исключительным органом души, что душа динамически относится к целому телесному организму.

На третий вопрос — о происхождении или возникновении души в нашем теле — также были различные и не более удовлетворительные ответы, как и первые два. Так, одни полагали, что настоящая жизнь нашей души — только продолжение другой, предшествующей в другом мире, и что наша душа переходит из этого мира в такой или другой телесный организм на земле, в соответствии со своим достоинством и развитием (см. Душепереселение). Верная его сторона, по нашему мнению, заключается в признании априорности или первенства души перед телесным организмом по своему началу, или что не душа является результатом комплекса вещественных атомов, а наоборот, телесный организм — произведение формирующей его души, организующее могущество которой выражается отчасти, быть может, и в сознательной нашей жизни — во влиянии душевного расположения на состояние здоровья, или в силе фантазии, образующей целый строй своих идеальных созданий. Впрочем, мнение о предсуществовании душ

касается не происхождения души, а ее появления во временной жизни человека. Мало-помалу начали делать попытки к объяснению самого происхождения души. В этих попытках, слишком мало ознаменованных научным характером, обозначились два направления. Одни, не простирая своего зора дальше физической стороны рождения, как чувственного явления, думали, что оно вполне объясняет и происхождение души. Но физическим рождением ничего не объясняется. Оно обозначает только переход органического тела из одного наблюдаемого состояния, в другое, но не касается причинной связи между состоянием человека с его душой до начала его отдельного, индивидуального развития и после него. Если принять физическое рождение, как причину происхождения души, то нужно вместе с тем решить, как оно происходит: через отделение вещества или через отделение и сочетание вещественных частиц и так далее? С принятием такого или другого способа физического происхождения души, необходимо решить другой вопрос: каким образом выделившаяся часть целого превращается в живое начало, вырабатывающее не только новую систему органов тела и его морфологический тип, но и сознательное единство всех психических отправления. Но очевидно, что физическим рождением также нельзя решить этого вопроса, как нельзя комплексом вещественных частиц объяснить душевной деятельности. Другие думали, что при образовании каждого нового организма, Бог каждый раз творит новую душу. И это мнение имело последователей, особенно среди пелагианов. Кроме того, этому мнению следовали почти все схоластики, воображая вдобавок, что оно соответствует мнению Аристотеля. Последователей этого мнения называли *креационистами* (creatio — творение), а само учение — *креацианизмом*. Как ни трудно согласовать это учение с непрерывной связью причин и действий, приводимых в ход в доступном нам мире, однако, оно замечательно в том отношении, что выражает сознание невозможности объяснить происхождение души вещественными причинами. Наконец, существовала еще одна гипотеза — что все души, как семена, заключались в первом человеке, от него они переходят с помощью физического рождения. Этого мнения, называемого *традицианизмом*, придерживался Тертуллиан (de anim., с. 19), потом Лютер, применявший его к учению о первородном грехе. Наконец, и Лейбниц думал, что только с принятием этого мнения можно примирить философию и богословие: «Я готов думать (Theod., 1 p., §91), что все души, которые должны стать когда-нибудь человеческими душами, или другими подобными, существовали в восходящей лестнице наших предков даже до Адама, и, следовательно, с самого начала мира существовали в некотором организованном виде.

Но души, бывшие сначала только животными, получают разум только с рождением человеческой особи, которой они должны принадлежать». В этом мнении Лейбница о происхождении человеческой души отражается его теория монад. Фихте-младший представил свой, несколько сходный с предыдущим, взгляд на вопрос о происхождении души. Трудно в немногих словах передать этот взгляд, который он старается вывести из результатов, представляемых физиологическими исследованиями. На основании невозможности происхождения единства и индивидуальной оригинальности души, с одной стороны, и некоторых положительных данных, с другой, — Фихте делает вывод о предсуществовании душ не по времени, не по внутреннему, постоянно продолжающемуся действию. Родители, по его выводам, сообщают не только низшую органическую материю, но и чувственно-духовную (*sinnlich-gemüthliche*), но личное начало, а также его идеальные духовные особенности имеют *трансцендентное основание*, которое без видимой для нас причинной связи вводит в здешний мир (*disseits*) новое (духовное) существо из вечного мира существенных основ (*der Realgrüode*), точно так же, как в первый раз после образования Земли появилось на ней органическое существо. В происхождении человеческого духа продолжается первобытное творение, новообразование (*neubildung*) духовной личности, не объяснимое из одного предшествовавшего ряда явлений и из *generatio spontanea* (*Anthropol. v. J. H. Fichte Lpz., 1856, стр. 505*).

Наконец, иногда задавали себе вопрос: можно ли приписать животным душу, как внутреннее невещественное начало их жизни? Древнейшие мудрецы, придерживавшиеся учения о душепереселении, полагали, что в телах животных нередко обитают души людей, посланные туда в наказание и для очищения от беззаконий прежней жизни. Впрочем, многие мыслители, следовавшие учению о душепереселении, признавали и в животных особенное, им принадлежащее внутреннее начало жизни, или душу, наделенную самоощущением (*το ελθουμνητικον*). Анаксагор не допускал существенного различия между душой животных и человеческой: одно общее начало, по его понятию, производит движение, чувствительность и жизнь в тех и других. Это — мировой разум (*νοος*), душа мира, которая извлекла все бытие из первоначального хаотического состояния и присутствует во всех частях Вселенной, только в различных пропорциях, соответствующих различным его степеням. Аристотель признавал столько различных видов или степеней души, сколько есть различных по внешним обнаружениям видов жизни: в животных он признавал душу, как начало ощущения (*de an., 11, 2, 6.*), с которой, конечно, соединяется и низшая степень души, как начала питания или

плототворения — общего для всех организованных существ. Этот взгляд господствовал и на протяжении Средневековья, до появления философии Декарта. Он первым в новые времена существенным свойством души признал мышление, а материи — протяжение, полагая, что все животные в нас отправления не имеют никакого живого соотношения с душой и могут быть объяснены только механическими законами. От этого крайнего дуалистического взгляда на человека произошел у него свой особый взгляд и на животных. По его понятию, организм животного ничем не отличается от машин, он подобен автомату. На явления, замечаемые в животных, можно смотреть, по его мнению, как на движения, произведенные животными духами, то есть, тончайшими телами, которые отделяются от крови, согретой сердцем, и потом распространяются в мозгу, оттуда — в нервах и, наконец, движут мышцы (Lettr. de Dec. XXVII, XL...). Основные понятия этой теории были изложены еще в XV веке испанским медиком Гомезием Перейрой, но по своей странности, не привлекли никакого внимания, только авторитет Декарта мог дать им некоторый ход. Лейбниц, по духу своей монадологии, признает в животных душу, как начало ощущения. Бюффон пытался восстановить взгляд Декарта, а Кондильяк, в своем трактате «*О животных*», зашел слишком далеко в опровержениях теории Бюффона. Кондильяку кажется, что у животных те же способности души, что и у человека, их отличие состоит только в форме, в степени обнаружения, и устанавливается такими или другими потребностями жизни, сами потребности — плод организации и среды жизни. Вопрос об отношении животной жизни к разумной человеческой душе так многосложен, что мы не можем входить здесь в его подробный анализ, его место в полном курсе физиологии и психологии. Здесь мы можем заметить только, во-первых, что несмотря на сходство некоторых способностей души в животных со способностями человеческой души, между ними есть существенное различие — в самосознании и неразлучном с ним сознании личности, в деятельности мышления и воли, одушевленных сознанием бесконечного. Не проникнутые высшей силой мышления проблески соображения и памяти — далеко не то, что способность самосознательной, систематической деятельности мышления и воли. Личное, нравственное самосознание в нас неразрывно сопряжено не только с самочувствованием, с чувством своей индивидуальности, но с признанием значения человеческой личности вообще и чего-то безусловного, вечного и непреходящего, чего в животных мы решительно не замечаем. Низшие животные — только экземпляры своего рода, как и человек, рассматриваемый только со стороны своей чувственной природы, но по внутренним качествам души каждый

человек представляет в себе новый оригинальный тип. Во-вторых, каждую новую степень или каждый высший род существ, стало быть, и происхождение человека с его внутренними и внешними силами, нельзя объяснить одним влиянием каких-нибудь особенных нужд или долговременным употреблением органов и напряжением душевных сил по этим нуждам. Можно доказать перемены, происходящие в существах одного рода от такого или иного употребления телесных органов по различию нужд и внешней среды жизни, но наука решительно не доказала, чтобы новое долговременное, случайное употребление телесных органов и душевных способностей, совершающееся будто бы только под влиянием внешних обстоятельств, могло преобразовать один род животных в другой, например, птицу в четвероногое, обезьяну — в человека. А потому, наблюдая стройную постепенную последовательность царств природы, мы должны, тем не менее, признать, что человеческая душа — не результат самопроизводного преобразования природы низших животных, а произведение высшего, приводящего к физическим условиям жизни, акта божественного творчества, и носит на себе печать другого высшего призвания, в сравнении с низшими царствами животных (см. А. С. Gerlach, *die Seelenthätigkeit d. Thiere...* Berlin, 1859). Критическую оценку различных взглядов на душу и ее отношение к телу см. J.Н. Fichte, *Anthropologie...* стр. 22-178. См. также Материализм, Психология.

ДУШЕПЕРЕСЕЛЕНИЕ (μετεμψυχῶσις) означает переход душ из одних тел в другие. Оно было одним из предметов верования некоторых древних народов, например, индийцев и египтян. Душепереселение бывает тройкого рода: *восходящее* — от низших тел в высшие, *нисходящее* — от высших в низшие и *круговращательное* — в телах одного рода, например, человеческих, когда душа из тела после смерти переходит в тело другого. У египтян вера в душепереселение, быть может, находилась в связи с их астрономическим циклом, так как для возвращения небесных светил в прежнее состояние необходимо такое же количество лет, а именно — 3000, как и для странствования душ по различным телам. Впрочем, Гаттерер думает (*Novv. comm. soc. scient. Gott. vol. IX*), что астрономический цикл у египтян был только символом бессмертия души. Учение о душепереселении было принято даже некоторыми греческими мыслителями, как Пифагором, Платоном и другими. Некоторые арабские мыслители (Алиджи в своем сочинении «*Мевакиф*» или «*Масакеф*») различают четыре степени душепереселения по четырем степеням тел — человеческого, животного, растительного и минерального. Общим, неопределенным основанием представления о душепереселении могло быть

наблюдаемое в природе круговращение явлений или даже своеобразное, младенческое представление единства внутренней жизни, несмотря на разнообразное ее проявление в творениях мира. Гегель в своей системе нечто подобное круговращению явлений возводит в закон божественной природы, представляя его в виде безусловной идеи, нисходящей в природу и потом возвращающейся к себе самой в жизни духа. Срав. Schlosser'a 2 Gespr. über d. Seelenwand., Lpz., 1781-2, и Конца: Schicksale d. Seelonwand. — hypothese. Königsb., 1791, 8. Но каков бы ни был повод к происхождению учения о душепереселении, в нем выражается некоторое гадание о непроемности души из сочетания вещественных частиц.

ДЮГАЛЬД-СТЮАРТ (Dugald-Stewart) был самым замечательным мыслителем так называемой Шотландской философской школы. Он родился в 1753 году, и по окончании курса наук занял после своего отца кафедру математики в Эдинбургском университете. Потом, с 1785 года, там же преподавал нравоучительную философию. Свои чтения он прекратил в 1810 году, а в 1820-м совсем отказался от должности профессора. Умер в 1828 году.

Заслуга Дюгальда-Стюарта, вместе с другими последователями Шотландской школы, состоит в том, что он способствовал ослаблению авторитета французского материализма и сенсуализма, господствовавших в XVIII веке. Дюгальд рад был видеть на старости лет некоторые плоды своих попыток, а также школы, к которой он принадлежал. Впрочем, он больше следовал Риду, нередко развивая его начала до крайностей. В приемах философствования он следует больше анализу, нежели синтезу, больше наблюдает различия явлений и фактов, нежели сходство, оттого он часто теряется в подробностях и выпускает из виду общие точки опоры. На протяжении своей долголетней жизни, посвященной философии, он издал много философских сочинений. Два из них пользовались в свое время особым уважением — *«Начала философии человеческого духа»* и *«Философия умственных и нравственных способностей человека»*. В первом он определяет идею философии и аналитически изучает умственные способности души. Во втором — анализирует волю и различные начала деятельности, устанавливая свои начала нравственности. Его *«Очерк нравоучительной философии»* был популярен во Франции, благодаря предисловию М. Жюффруа. Кроме того, Дюгальд-Стюарт написал еще в трех томах *«Мысли об успехах метафизики, нравоучительной и политической философии, начиная с восстановления наук»*. Это сочинение далеко ниже предыдущих, хотя в нем есть довольно верные замечания и полезные подробности, однако, в целом оно довольно

поверхностно, что, впрочем, заметно почти у всех мыслителей XVIII века. Кроме того, в нем не видно знания истории философии, автор весьма поверхностно и часто превратно понимает учение самых знаменитых мыслителей.

Шотландская школа вообще стремилась по направлению, данному Ридом, свести всю задачу философии к исследованию явлений или действий человеческой души, не восходя к определению самого ее существа. Характер ее психологических исследований большей частью только исторический, описательный. Такое же значение дает философии Дюгальд-Стюарт в своих *«Началах философии человеческого духа»*: «Когда найден общий факт (в нашей душе) и прочно установлена его достоверность, например, законы сочетания идей или зависимость памяти от степени внимания, то этим выполнено все, чего можно требовать от науки философии». По самому свойству этого взгляда на философию, развитие ее содержания не может иметь внутренней связи и не образует ничего целого в воззрении на человеческую душу, а потому для составления понятия о направлении Дюгарда-Стюарта, достаточно обратить внимание только на его исследования, касающиеся некоторых способностей или отправлений души, например, внешнего восприятия, ассоциации идей или представлений и суждений об изящном и памяти.

Важнейший вопрос, неразлучный с исследованием восприятия внешних впечатлений со стороны души, состоит в том, почему некоторые видоизменения или перемены, происходящие в нашей душе, представляются нам соответствующими чему-нибудь существующему вне нас? Для решения этого вопроса, Локк и Рид считали нужным различать первые или основные свойства материи от вторичных. Основные свойства материи, по их мнению, прямо представляются нам внешними, предметными, а вторичные мы признаем внешними не прямо, но посредством возведения их к этим коренным свойствам. Чтобы понять смысл этих понятий Локка и Рида, нужно только принять во внимание, что наука, по их понятию, не знает никакого общего существа, к которому могла бы отнести наблюдаемые свойства. Она замечает только свойства, чтобы доставить им точки опоры. Одни из них относит к основным, а другие — ко вторичным. Довольствуясь этим решением вопроса, Дюгальд-Стюарт вводит иное разделение свойств материи. Он называет их три рода, прибавляя к первым двум еще математические свойства, к которым он относит пространство и форму. Наше познающее начало прямо приписывает им внешнее по отношению к нам бытие, так как они сами в себе заключают очевидное доказательство своей внешности. Первичные или основные качества, например, плотность, мягкость, гладкость, жесткость — уже

предполагают собой пространство и форму, вследствие чего также являются нам внешними. Что касается вторичных свойств, как, например, цвета, теплоты и тому подобное, то легко можно было бы признать их видоизменениями нашего ощущения, если бы мы не знали первичных качеств, к которым нужно отнести их как к причинам. Очевидно, что добавление математических свойств, сделанное Дюгальдом-Стюартом к первичным и вторичным свойствам материи, — только опыт возведения к единству первичных свойств материи, обнаруженных Локком и Ридом, и не решает вопроса о соответствии внешнего мира нашим представлениям, если бы мы даже удержали само значение соответствия в том же ограниченном смысле, как понимали его мыслители XVII и XVIII столетий. Но следует заметить, что смысл истины, как предмета философии, не исчерпывается этим соответствием между представлениями и их предметами. Вопрос теории познания имеет и дальнейший смысл, а именно — на чем утверждается разумное самоубеждение в вечном, объективном достоинстве коренных истин, составляющих предмет философии?

Дюгальд-Стюарт занимался вопросами о сочетании представлений и отправлений памяти, которые были в тесной связи с самим характером философской школы, не выступавшей за пределы психологического объяснения действий души.

В сочетании представлений Дюгальд-Стюарт полагает два закона или начала, по которым оно совершается в нашей душе. Одни начала действуют в тех случаях, когда сочетание совершается само собою, почти без участия нашей воли, а вторые — в то время, когда руководит ими наша воля или намерение. К началам первого рода он относит подобие, аналогию, противоположность, соприкосновение в пространстве и времени, а также соотношения, происходящие в представлениях от случайного созвучия слов, выражающих их. К началам второго рода относятся у него категории соотношения или общие понятия причины и действия, средства и цели, условий или посылок, выводов или заключений, или, говоря иначе, все те основные логические соотношения, по которым мыслящая в нас сила отчетливо сближает разные предметы исследования и познания. Какое же влияние может оказывать наша отчетливая, наделенная силой самообладания мысль, на естественный ход представлений? Оно не может быть ни прямое, ни безусловное. Все течение мыслей в душе в первом своем истоке зависит от причин, не зависящих от нашей воли, и никакая попытка нашего духа не может прямо вызвать ни одной отсутствующей мысли. Случается, однако, что иногда мы вызываем забытое представление. Это участие произвольного вызова в необходимом течении представлений Дюгальд-Стюарт объясняет частью умственным выводом, когда мы делаем

различные догадки и наблюдаем, какая из них будет уместнее для вызова в представление того целого, из которого мы удержали в памяти только некоторые части, частью — последовательным во времени рассмотрением различных незабытых обстоятельств, для того, чтобы они, по связи с другими — забытыми, могли вызвать их в нашей памяти. В том и другом случае, представление в нашей душе вызывается не одной волей, но по какому-нибудь закону нашего умственного устройства или организации. Наше могущество над помыслами заключается только в том, что мы произвольно обращаем внимание на одну из идей, движущихся в душе. Поэтому вместо того, чтобы увлечься их потоком, основанным только на случайном их сближении, мы останавливаемся на существенном соотношении причины и действия, начала и следствия. Дюгальд-Стюарт доказывает, что таким же законом сочетания представлений душа следует и во сне, с той только разницей, что здесь наша воля не оказывает своего влияния¹. Далее Дюгальд-Стюарт рассматривает влияние, оказываемое сцеплением представлений, на познавательные и практические способности. Сцепление представлений тройным образом может иметь неблагоприятные последствия в теоретическом отношении. Оно ведет нас часто: 1) к смешению раздельных предметов; 2) к составлению ложного применения основного начала наведения или заключения к всеобщности и постоянству законов природы; 3) к соединению ложных мнений с истинами, которые уже доказаны и имеют несомненную важность. Не ограничиваясь влиянием сочетания представлений на теоретическую и практическую деятельность, Дюгальд-Стюарт анализирует еще, подобно Адаму Смиту, действие его на суждения вкуса, довольно верно показывая связь между причинами, от которых происходит упадок вкуса, вместе с этой способностью ассоциации идей. Но он допускает довольно значительную ошибку в понятии об изящном и вкусе, полагая, что сущность того и другого ограничивается ассоциацией идей, — мысль неизбежная в школе, ограничивающей науку философии только описанием явлений психической деятельности. В описании влияния ассоциации идеи на наши практические суждения, он повторяет много мыслей Адама Смита.

Наконец, Дюгальд-Стюарт показывает различие между сочетанием представлений и памятью. По его мнению, хотя память имеет тесную связь с сочетанием представлений, однако в ней заключается гораздо больше. С памятью неразлучно сознание, что предмет, ею

¹ Этот взгляд Дюгальда-Стюарта на сцепление представлений (несмотря на неправильное смешение их с понятиями) показывает, что он не соглашается с Юмом, ограничивавшим все предметные соотношения представлений в нашей мысли одним навыком, и утверждает, что даже понятие навыка и механического упражнения основывается на определенных законах сочетания представлений.

воспринятый, был действительно в прошедшем и составляет в данное время факт или отправление памяти. Назначение памяти состоит в собрании, удерживании и воспроизведении результатов опыта. От различного сочетания этих трех свойств памяти зависят виды памяти — легкая, крепкая и находчивая. Люди, наделенные живой ассоциацией представлений, имеют живую и находчивую память, но не крепкую. Напротив, основательные и глубокомысленные люди имеют твердую память, но не живую и не находчивую.

В учении о практической деятельности или предмете нравоучительной философии, Дюгальд-Стюарт весьма мало уклоняется от Рида. Подобно ему, Дюгальд-Стюарт также доказывает, что обязательство нравственного долга — это коренное требование, не происходящее от каких-нибудь случайных соображений, и что в основании нравственного приговора лежит не чувство удовольствия, но суждение или подведение дела под общую идею долга. Хотя Дюгальд-Стюарт понимает философию только в смысле исследования психологической деятельности, однако, в начертании нравоучительной философии он приводит некоторые доказательства бытия Божия со своей точки зрения на том основании, что в этой части философии ему необходимо было говорить об обязанностях в отношении к Богу, кроме обязанностей в отношении к ближнему и себе. Убеждение в истине бытия Божия, по суждению Дюгальда-Стюарта, основывается на том, что, размышляя о мире, мы не можем не предполагать, *во-первых*, верховной причины его бытия, *во-вторых*, что сочетание всех действий в мире предполагает какую-нибудь верховную их цель, как и верховный разум, установивший эту цель. Обязанности по Дюгальду-Стюарту к ближнему — благожелание, правда и истинность, в отношении к себе — стремление к благополучию, которое не только не составляет чего-нибудь безразличного, лишенного нравственного значения, как думал Гютчeson, но, напротив, принадлежит к числу нравственных обязанностей.

Из этого краткого очерка можно судить о духе учения Дюгальда-Стюарта и отчасти даже о философии целой Шотландской школы. Его существенная заслуга состоит в том, что он придерживался точности в изучении психической деятельности и, как сказано выше, противодействовал духу французского сенсуализма XVIII века. Но ограничивая философию только психологическими пределами, он еще более, нежели его предшественники, лишил ее предметного значения. Впрочем, Дюгальд-Стюарт часто забывает пределы, которыми сам же ограничил задачу философии, рассматривая вопросы, не помещающиеся в его философской системе, например, о Боге, материи и так далее. Есть и другие, частные недостатки его философии. Отняв у философии предметное значение, Дюгальд-Стюарт тщетно пытается

заменить его уверенностью, сопровождающей некоторые наши способности, например, память. Также он недостаточно объясняет само различие способностей души, потому что удовлетворительное объяснение этого различия уже и невозможно, коль скоро мы потеряли из виду, что все силы духа служат только последовательным выражением его существа, которое отражается в них в большей или меньшей мере. Наконец, пытается объяснить одной игрой представлений такие предметы знания, например, как изящное, понимание которых возможно только в то время, если мы допустим, что в них выражается определенная, законообразно действующая сущность. По этим причинам, Шотландская школа принадлежит к числу самых односторонних, не представляя той широты научного мировоззрения, из которой другие науки могли бы заимствовать для себя формальные и реальные начала исследования.

Главное сочинение Дюгольда-Стюарта — *Elements of philosophy of the human mind*, Edinb., 1792, 1814 и 1827, 3 vol., 4°. Первая часть во французском переводе напечатана в Женеве в 1808, 2 vol., 8; вторая в переводе Фарси — в Париже, 1825, 8; *Out lines of the moral philosophy*, Edinb., 1793, 4 (французский перевод Жюффруа, Paris, 1826, 8).

ДЮРАН, Вильгельм (de Saint-Pourçain), из ордена братьев-проповедников, был епископом в Пуи примерно в 1318 году, и в Мо — около 1927-го. Умер, как полагают, в 1332 году.

Сначала Дюран принадлежал к последователям Фомы Аквинского, но потом пристал к школе Оккама. Как номиналист, опровергал положения реалиста Дунса Скотта и Фомы Аквинского (см. Гавнилон, Номинализм, Реализм, Оккам).

Сочинения Дюрана де Сен-Пурсен: *Jn sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum lib. IV*, Лион, 1569, f; Венец., 1586, f; *De origine jurisdictionum* Paris., 1506, 4; *de statu animarum sanctarum...* В этом сочинении Дюран восстает против мнения Папы Иоанна XXII. Дюран написал несколько мелких сочинений, не имеющих никакого отношения к философии. Смотрите в первом томе сочинений Лавной — *Syllabus rationum, quibus Durandi causa defenditur*.

ДЮТЕРТР (Du Tertre, Rodolphe), иезуит, умер в 1762 году. Был последователем Мальбранша. Читал философию во Флешской коллегии, но когда его сняли с должности и перевели в Комниен, он оставил философское учение, которому до того времени следовал, и стал поборником учения, принятого иезуитским орденом. Достойна примечания не перемена в направлении Дютертра, но быстрота, с какой он решился отказаться от прежних убеждений в угоду своему

ордену. Как сказал Андре по поводу этой перемены: «Я не могу поступить так, как Дютертр, который вечером лег спать мальбраншистом, а проснулся последователем Аристотеля». Сочинения Дютертра: *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. M...*, auteur de la *Recherche de la vérité*, Paris, 1715, 3 vol., 12; *Le philosophe extravagant dans le Traité de Dieu sur les créatures* против Бурсье, Bruxelles, 1716. о Дютертре см. *Ouevres philos. du P. André*, par M. Cousin, Paris, 1843, 12; *Mémoire sur Malebranche*, в *compte rendu des séances et travaux de l'Acad. des Scien. mor. et polit.*, tom. VI, p. 291...

Е

Е. буквой Е в сокращенных формах многообразных видов умозаключений принято обозначать общие отрицательные суждения, например, ни одно растение не имеет способности произвольного движения.

ЕВСЕВИЙ, прозванный Памфилом по имени своего учителя, родился в Палестине около 268 года. Он основал школу в Кесарии и был там сначала священником, а потом епископом. Умер в 338 году. Полагают, что он разделял заблуждения Ария.

Евсевий обладал обширной ученостью, но в его сочинениях, имеющих некоторое отношение к философии, нет ничего оригинального. По-видимому, он следовал преимущественно Платону и новоплатоникам, но так как целью его занятий философией было только или опровержение учений, выступающих против христианства, или пастырское назидание, то и в самих его сочинениях, проникнутых философским духом, не видно преобладания одного какого-либо философского направления. К таким сочинениям Евсевия Кесарийского относятся: 1) «*Евангельское приготовление*» (praeparat. evangel.), в котором он доказывает преимущество иудейского вероучения перед греческой философией; 2) «*Евангельское доказательство*» (demonstratio evangelica), где он доказывает истину христианства против иудеев; 3) «*Книга против Гиерокла*»; 4) «*Против философов*». См. Hist. générale d. auteurs sacrés... de dom Remy Cellier, t. IV, p. 436...; Ellies Dupin, Biblioth. d. auteurs ecclesiast., t. 11. об изданиях сочинений Евсевия см. Handb. d. Gesch. d. Litter, v. D-r Ludw. Wachler, 1833 1 Th., S. 406-407.

ЕГИПЕТ. Долгое время господствовало убеждение, что древние египтяне или, по крайней мере, их жрецы обладали знанием высокой мудрости, что даже лучшие греческие мыслители заимствовали у них свои мысли. Это убеждение произошло от самих греков, которые чрезмерно преувеличивали в этом отношении значение египтян. Несмотря на свою национальную гордость, греки безотчетно повторяли предание, что знаменитейшие мудрецы и мыслители — Солон, Фалес, Демокрит, Пифагор, Платон — в египетских храмах заимствовали лучшие части своего учения. Безотчетное предание греков перешло потом к новым народам и еще более окрепло из-за давности и затруднительности проверки: Египет представлялся волшебной страной, где науки, искусства и сама цивилизация были когда-то на

высокой степени совершенства, и будто все это до нас дошло только в самых слабых и искаженных остатках. Чтобы убедиться в действительности этого преувеличения, достаточно припомнить притязания *герметической* философии, ученые натяжки Кирхера или философские иллюзии Кудворта. Полагаясь на неверные свидетельства Александрийской школы и дополняя их своими выводами, они приписали египетским жрецам такие идеи и сведения, которые не имеют никакого основания. В настоящее время, после строгих ученых поисков, подобные преувеличения были развенчаны. Не увлекаясь разными предположениями, ничем не подтвержденными преданиями и ложными толками александрийской школы, притязаниями так называемых герметических книг, в которых много неправильных заимствований из Платона и Библии, мы имеем достаточное количество положительных и достоверных свидетельств, по которым действительно можно заключать о глубокой древности и оригинальности египетского образования. Можно даже признать его замечательным в сравнении с образованием у других народов глубокой древности. Но все воззрения Египта еще закрыты мифами и чувственными образами, до такой степени слитны, не выяснены работой мысли, что безрезультатно стали бы искать там следы чего-нибудь подобного науке и напрасно стали бы предполагать, что греческие мыслители оттуда заимствовали свою философию. Скорее можно думать наоборот, что греческая философия имела влияние на герметические книги, это нимало не противоречит тому, что древнейший мифологический политеизм греков был связан с древнейшими религиозными представлениями египтян. Первое подтверждается очевидными заимствованиями из Платона, вошедшими в герметические книги, второе — сходством греческих божеств в древнейшей их форме с египетскими. Если и было какое-либо влияние жрецов Египта на путешествовавших мыслителей Греции, то только самое скудное и неопределенное, вызывавшее в них производительную силу мысли.

Степень умственного развития египтян, их теоретической и практической философии, можно определить по тем следам, которые они оставили в некоторых отраслях знания, по собранным памятникам их гражданского быта и самого устройства государства. Египетское государство, по своей политической форме, напоминает младенческий возраст человечества, в нем еще господствует разделение народа на касты. Каково бы ни было их количество, но притязание на господство обнаруживала каста жрецов: они были владыками страны, владели двумя третями земли, были судьями, астрономами, астрологами, медиками, архитекторами, летописцами, учителями и хранителями

царей, которые хотя и происходили из высшей касты, однако, не могли иначе всходить на престол, как через посвящение в таинства жрецов. В них сосредоточивалось все нравственно-общественное образование страны. Вероятно, даже успехами земледелия Египет был обязан своим жрецам, а работы для орошения полей водами Нила происходили под их руководством. Но, несмотря на все эти преимущества жреческой касты в Египте, нет основания приписывать им высокое умственное образование и развитие науки в том виде, в каком мы находим то и другое у греков. Они не имели основательных сведений в геометрии, потому что Пифагор, о котором говорят, что он был посвящен во все таинства египетских жрецов, сам открыл свойства прямоугольного треугольника. Фалес их научил измерять высоту пирамид по тени. Долгое время полагали, что у египтян более, нежели у какого-либо другого народа, была усовершенствована астрономия. С удивлением указывали на золотой круг Осиманда, приписывали им изобретение многих астрономических циклов, придуманных для объяснения многих небесных явлений и для согласования, по истечении известного периода времени, различных способов летосчисления, например, цикл аписа, феникса, сотиака, наконец, так называемый большой египетский год. Но хотя и справедливо, что они делали некоторые астрономические наблюдения, необходимые для земледелия, следили за ходом течения Сириуса, называемого у них Софис, как предшественника разливов Нила, однако это не доказывает таких сведений в астрономии, которые хотя бы немного опровергали преувеличенные размеры предания. Что касается круга Осиманда и ученых вычислений, то не подлежит сомнению, что египтяне заимствовали их у греков, и что переход мифологической астрономии египтян в научную начинается не раньше владычества в этой стране римлян. Другие предполагали высшие сведения египтян в механике, но и это мнение преувеличено: употребление машин они заменяли наклонными местностями и человеческими руками. Из Плиния известно, что Рамзес на сооружение одного обелиска в Фивах употребил сто двадцать тысяч человек. Кроме того, на египетских памятниках нет изображения никаких машин. Напротив, есть изображения, как устанавливают огромные колоссы или тянут их руками людей. Кроме того, нет признаков, чтобы египтяне были знакомы с естественными науками. Медицина у них ограничивалась только случайным знакомством со свойствами некоторых веществ, суеверными обрядами и искусством бальзамирования трупов. Для каждой болезни, даже для каждого члена в случае болезни, у них были особые знахари. Наконец, в настоящее время нет оснований предполагать бездну мудрости в их иероглифических надписях. Новыми исследованиями ученых

открыто, что в них, вместо сокровищ таинственного знания, заключаются начертания собственных имен, дней, незначительных событий и обыкновенные посвящения. В самих письменных знаках, перед которыми долго бессознательно благоговели, увидели письменное искусство, еще крайне несовершенное и беспорядочное, в котором одними знаками изображаются то словесные звуки, то символические образы, то, наконец, сами предметы.

Трудно предположить, чтобы при таком состоянии письма египетские жрецы могли составить большое количество книг, особенно с содержанием, предполагающим высокую степень умственного развития, потому что письмо, бывшее в употреблении у жрецов, называемое *гиератическим*, было не что иное, как сокращение *гиероглифических* знаков. А потому не подлежит сомнению, что 26000 книг, приписываемых Тау или Гермесу, или 20000, о которых говорит Ямвлих, или даже 1200, которые сам же Ямвлих признает подлогом со стороны жрецов, принадлежат к числу выдумок. Трудно даже предположить, чтобы он мог составить те 42 книги, о которых упоминает Климент Александрийский (*strom. lib. VI*) и на которые смотрели, как на дар Меркурия Трисмегиста. Содержание книг, по свидетельству того же Климента Александрийского, было следующее: в одной из них заключались гимны, в другой — правила жизни царей. Четыре были посвящены судебной астрологии, пояснению расположения и движения звезд, их света, восхода и заката. Десять — *гиероглифическим* письмам, космографии, географии и топографии Египта, в них объяснялось движение Солнца, Луны и пяти планет, течение вод Нила, описывались священные места. В десяти других говорилось о жертвоприношениях, о молитвах и гимнах, церемониях и праздничных днях, или о том, что касалось местного богочтения. В десяти дальнейших, носивших название по преимуществу жреческих, заключалось учение о законах, богах и все, что касалось жреческого сословия. Кто знал эти книги, тот назывался *пророком* или *иерофантом*. Наконец, в остальных десяти, доступных низшим жрецам или *пастофорам*, излагались некоторые сведения о медицине, анатомии, болезнях человеческого тела, о лекарствах и, в заключение, — о женщинах. Жрецы были распределены по классам почти так же, как и эти книги, хранившиеся у них. Кроме *иерофантов* и *пастофоров*, среди них были еще *певцы*, *гороскопы* или *астрологи*, *иерограмматы* или *писцы*, знавшие, кроме искусства письма, отчасти архитектуру и символику, которую использовали для надписей на памятниках. Наконец, *иеростолы* или *иеростолиты* — род служебных лиц при богослужении и церемониях (*Porph., de abstin. lib. IV, §8*). Если бы все эти книги действительно относились ко временам Древнего Египта, то

непонятно, почему не только ничего из них не дошло до нас, но и ничего не было известно о них во времена Птолемея, когда греческое образование так сблизилось с восточным, и когда египетские жрецы, кроме своего языка, говорили и по-гречески.

На основании этих данных, нет нужды преувеличивать знания древних египтян, превращая скудные остатки их мифологии в такую метафизическую систему, о которой они не имели понятия. Очевидно, что религиозные представления жрецов, резко отделявшихся от народа, не могли быть лучше, чем у прочих классов народа, но для составления понятия об этом различии, нет нужды выступать за пределы их мифологической системы. Рассматривая египетские божества, нельзя не заметить, что они делятся на два разряда: одни из них, высшие, представляют в себе олицетворение метафизических идей о первоначальном общем происхождении богов и мира. Другие, низшие, выражают как бы дальнейшее развитие бытия в происхождении гражданских обществ, учреждении египетского государства. Происхождение и образование мира по духу египетского религиозного мировоззрения — это выражение жизни самого божества, поэтому оно имеет физический характер, составляя одно целое с развитием сил природы. В этом отношении египетское мировоззрение является продолжением восточных религий природы, но в нем уже есть стремление к разграничению физического и нравственного элемента, которое выражается в представлениях о загробной жизни, о бессмертии души и суде над умершими, требующем нравственного самообладания в настоящей жизни.

Первым в порядке главных божеств был *Амун*, греческий Юпитер — Аммон. Имя его по Плутарху (*de Jside et Osiride*, cap. 9), ссылающемуся в этом случае на Манефона, означает *сокрытое* (το κρυπτερον) или сам *акт сокрытия* (κρυψις). Александрийские философы называли его несказанным или неведомым, а каббалисты — таинством таинств. Словом, это было бесконечное, тождественное начало всех вещей. Амун, как первосущество, содержит в себе четыре вечные существа: перводух — *Кнеф*, первоматерию — *Нейт*, первовремя — *Севех* и первопространство — *Паит*. Кнеф — тонкое воздухообразное существо — превращен греками в Агатодемона, то есть, в доброго духа. Рассматриваемое как мысль или слово Амуна — это божество также представляли как вечное и не гнущее, не имеющее конца. Его природа еще довольно тонка для воплощения и явления на земле, что возможно другим божествам, нисходящим в чувственном виде на землю. Впрочем, на памятниках его изображали в виде человека, выпускающего из своего рта яйцо, в знак того, что мир — это произведение всемогущего слова или мысли Божьей. Особенно ему

поклонялись в киевских храмах, где, по свидетельству Плутарха (ib. с. 21), не принимали никаких смертных божеств. Первоматерия Нейт, или илистая вода, содержащая в себе жизненные силы, есть страдательное начало или материя. Она называется матерью богов и людей. Первовремя Севех — существо и производящее, и разрушающее. В нем начало зла. Первопространство Пашт — это беспредельное пространство, которое называется тьмой. Эти четыре первосущества, образующие четвероединство, разделяются на два пола — мужской и женский, а потому и первосущество называется мужо-женским. Из первобожества в виде шара или мирового яйца произошел весь мир. Но по мере его развития на протяжении долгих периодов времени, различные его части и силы являлись, по представлению египтян, в виде самостоятельных божеств. Это восемь второстепенных, но мировых божеств — Кабиров. Первое из них, образовавшееся истечением перводуха из всемирного пространства внутрь мира, носит разные названия, судя по тем отношениям, в каких оно рассматривается, как-то: Пана или Фана, то есть, истекшего второго Кнефа, Гар-Сефа и Монту, творца, потому что, соединившись с первоматерией — Нейт, произвел материальные части Вселенной, а так как эти части божественны, то поэтому он носит название отца богов. За этим мирообразованием от духовного и разумного существа, от Амун-Гарсеф-Мента, произошла первотеплота или первоогонь — бог Фа, как материальный мирообразователь, называемый иначе Сеф, Торс, то есть, рождающий, действующий. Под влиянием этих двух божеств произошло развитие одушевленных частей Вселенной или шести великих богов: из крайних тончайших частиц вещества — небесная твердь или богиня Це, а из грубых в средоточии мира, как зерно — земля или богиня Ануке. Это первый период творения, когда не было еще дня и ночи, к которому относится создание действием Кнефа и Нейты множества демонов и душ, разделяющихся на 60 классов и размещенных между землей и небом. Затем, из первоматерии, оставшейся между небом и землей, Амун-Гарсеф-Мент образовал два небесных тела: солнце — Ре и луну — Иог, как богов света.

Солнце и луна, как божества, носят и другие названия, судя по тому, в каких отношениях рассматриваются. Так, солнце, как ясное воплощение первобогов, есть Гор или Горус — видимый бог; как податель света и знания — Таате или Тот, трижды великий; луна называется еще Тау, как производительница влаги; Иог-тае — дважды великий, как источник мудрости; Гапи — как судья мертвых. Последними в порядке восьми второстепенных божеств идут Сате — божество подземного мира, озаренного светом, представитель дня и

востока, и *Гатор* — божество подземного мира, представитель ночи, тьмы и запада. Происхождением солнца и луны, надземного и подземного мира, теогонией этих четырех существ — заканчивается второй период космогонии или миротворения. Есть, впрочем, мнение, что некоторые из этих божеств возникли в египетской мифологии позднее, так как ни Геродот, ни Плутарх о них не упоминают. Можно также предположить, что владычество персов, предшествовавшее в Египте греческому на 200 лет, оставило свои следы в мифологии египтян, потому что есть некоторое сходство между божествами Зороастра и египетскими. Так, Амун напоминает Церуане-Акерене или верховное начало добра и зла, света и тьмы Зороастра. Кнеф, гений добра, сходен с Ормуздом, а Гатор — с Ариманом, началом зла и тьмы. Наконец, в божестве *Фа*, как производительном огне, нельзя не видеть Митру.

Двенадцать других египетских божеств образуют второе поколение богов, или земных. Четыре из них относятся к Нилу, имевшему своими выходами из берегов особую важность для египтян, — это *Океанос*, *Океаме*, называемая *Нетте Океаме*, *Секек-То* (кормилица), *Себ* — земное время и *Паит* — хранительница надземного миропорядка, называемая в воплощении *Рето*. Остальные восемь представляют в себе воплощения восьми мировых божеств, выражая своим явлением и характером постепенное развитие и устройство человеческого рода. Сюда относятся: *Тот* — виновник египетской науки, *Хасеф* — изобретательница письменного искусства, *Имутеф*, *Негимсу*, *Муи* и *Тифне*, *Фармути* и *Тме* — также виновники разных искусств и знаний. После появления четырех первобожеств, на земле не только возросла производительность, но и божества расплодились. От Океаноса, Нетне и Себа образовалось третье поколение богов (Кронида) — это *Озирус*, *Аруерис*, *Баре-Сеф*, *Изида*, *Нефис* и *Шай*. Этими божествами и появившимися, кроме того, исполинами *Апофи*, которыми руководил *Океанос*, заканчивается третий период развития мира, самое счастливое время. Четвертый период мирового развития начинается восстанием *Себа* против *Океаноса*, который в виде *Офиона*, змеевидного духа, вместе с детьми (Титанами) самого Себа, наконец, победил его, низринув в Тартар и со своими помощниками взшел на небо. Население земли различными животными, которые были созданы из материи демонами и оживотворены всемирным духом, составляет пятый период теогонической истории мира у египтян. К шестому периоду относится происхождение человеческого рода, который возник от заточения падших демонов и душ в тела, образованные верховным божеством. Так как в состоянии этого заточения они должны искупить свои прежние грехи и по мере

очищения могут переходить из низших тел, животных, в высшие, то отсюда образовалось египетское учение о душепереселении.

В формации египетского вероучения заметны слои различных направлений, которые, по всей вероятности, постепенно возникали под влиянием отношений с другими народами. В ней есть элемент фетишизма (преобладал в религии народа) и сабеизма (поклонение звездам). Геродот говорит, что египтяне знали, какому богу принадлежит каждый месяц и каждый день. Это показывает, что их религиозные идеи шли рядом с астрономическими открытиями. Из истории египетских божеств видно, что религиозные верования от фетишизма и сабеизма постепенно переходили к мифическому или поэтическому политеизму, похожему отчасти на греческий, только более чистому в нравственном отношении. Так, например, рассматривая легенду об Озирисе и Изиде в том простом виде, как передает ее Плутарх, нельзя не заметить в ее духе некоторого нравственного характера. Озирис, имя которого по Плутарху означает «великий царь», «благодетель», является образцом государей и подданных. После подвигов, способствовавших цветущему состоянию религии, искусства, науки и земледелия в Египте, он обходит с той же целью и другие страны. В отличии от греческого Юпитера, он верен своей жене. К своему сыну Гору он питает самую нежную привязанность, неусыпно бодрствуя над ним даже после своей смерти. В Изиде — образец цариц и других женщин. Она проявляет самую трогательную привязанность к своему мужу, решившись искать службы при чужом дворе, только для того, чтобы быть ближе к трупцу своего мужа, убитого Тифоном, чтобы собрать разбросанные части его тела. Даже после смерти Озириса, она любит и его тень, от нее рождает Гарпократа — слабого и увечного ребенка, прямой плод от сочетания скорби и смерти. Гор служит образцом сыновней нежности. Сначала он защищает от Тифона права своего отсутствующего отца, а потом мстит, узнав о его смерти, старается восстановить в памяти образ отца, подражает его делам. Можно думать, что этот характер египетской мифологии не был делом случая, что он имеет тесную связь со строгой жизнью египетских жрецов, с их единоженством, необязательным в Египте для других каст. Впрочем, не будет ошибкой предполагать, что и с этими божествами, прежде чем в них выработалось мифическое, нравственное значение, связывали только физический и астрономический смысл. Так, Озирис означает благорастворенное и плодоносное время года в Египте; Тифон, представитель всего вредоносного, символизирует период жары и бесплодия, в это время плодоносность уходит к северу, где нет такого зноя. Изиды, скорбящая об Озирисе, убитом Тифоном, — это египетская земля. В то время, как

она ищет и находит убитого Озириса на сирийских берегах, преждее благорастворение воздуха и плодородие земли возвращаются в лице Гора, так что смерть Озириса только кажущаяся: он снова воскресает.

Геродот говорит, что египетские жрецы первыми стали учить о бессмертии души. Душа, расставшись с телом, последовательно, на протяжении 3000 лет, проходит по телам животных (земных, водных и птиц), а потом вселяется в человеческое тело. Быть может, в этом египетском догмате выражается закон астрономических перемен, примененных к человеческой природе, но не всегда сами египтяне в таком смысле понимали истину бессмертия души. Кроме того, они верили, по свидетельству Плутарха, в царство мертвых, называемое *Аментес*, то есть, *дающее и принимающее*. В этом царстве, где каждому воздается по делам, господствует Озирис под именем Серапис. Это же верование египтян выражено в изображениях на гробницах мумий. О нем говорит и Порфирий (*de abstin.*, lib., VI, §16). Вера в бессмертие души, понимаемая в таком смысле, имеет тесную связь с нравственным значением мифа об Озирисе и Изиде.

О жизни и образовании египтян было написано много, можно читать следующие сочинения: Геродот 2-ю кн.; Диодор Сицилийский 1-ю кн., Плут. *de Jside et Osiride*; Порфирия, *de abstinencia*; *Aegyptiaca s. veterum scriptorum de rebus Aegypti comment. et fragm.*, F. A. Stroh, Gotha. 1782-3, 2 г. 8; *Maneth. Aegyptiaca* (у Иосифа, Синкелла и Евсевия), собраны и изданы Скалигером в *Thes. antiqu. temporum*, Лейд., 1606 и 1658; срав. его же *Apotelesmatica s. de viribus et effectis astrorum* II. VI, изд. Гронова, Leyd., 1698, 4; *Horapollinis hieroglyphica*, graec. et lat. cum obs. Mercerii, Hoeschelü, Caussini ed. J. C. de Pauw, Utrecht, 1727, 4; во французском переводе J. B. Requier, Par., 1779, 12; *Arist. de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios*, libb. XIV ex arab. in lat. conv. per Carpentarium (подлож.); *Kircheri, Oedipus aegyptiacus*, Rom., 1652-4, f; его же, *Obeliscus pamphilii*, Rom., 1656; *Jablonski, Pantheon Aegypt. s. de diis eorum comment. c. prolegg. de relig. et theol. Aegypt.*, Francf. od. 1740-52, 2 т. 8; *Conradi Adami, comm. de sapientia, erudit. et inventis Aegypt. в Exercit. exegetiae* стр. 25...; *Heumann, v. d. Phphie d. alten Aegyptier*, в *Acta philosophorum*, вторая часть, стр. 659...; F. S. Schmidtii, *opuscula, quibus res ant., praecipue aegyptiacaе, explanantur*, Carlsruhe, 1765, 8; его же: *de sacerd. et sacrificiis Aegypt.*, Tübing., 1768, 8; *de Paaw, recherches philos. sur les Egyptiens et les Chinois*, Berlin, 1773, 2 том. 8; *Meiners, Versuch ueber d. Religions-gesch. d. aelt. Völker, besonders d. Aegypt.*, Götting., 1775, 8; Есть, кроме того, трактаты Мейнерса о египтянах в смешанных его философских сочинениях и в *Comment. Soc. scientt.*, Gotting., 1780, 1789, и 1790; *Vogel, Versuch üb. d. Relig. d. alt. Aegypt. u. Griech.*, Nürnberg., 1793-4; *Moriz, symbolische Weisheit d. Aegyptier...*

Berl., 1793, 8; Heeren, Ideen über die Politik, d. Vepkehr u. d. Handel d. alten Welt, ч. 2; Zoega, de orig. et usu obeliscorum, Rom., 1797, f; Твор. Шамполлиона-младшего о Египте; Creuzer, Symbolik u. Mythol. d. alten Völker... Lpz., Darmst. 1810-12, 4 B., 1829-21, 5 B., 8; Goerres, Gesch. d. Myst. d. asiat. Welt, Heidelb., 1810, 2 B., 8; Ptaff, Hieroglyphik, ihr Wesen u. ihre Quellen, Nürnб., 1824, 8; Die Weisheit d. Aegypt. u. d. Gelehrsamkeit d. Francosen, там же 1825; Seyfarth, Rudimenta Hieroglyphices, Lpz., 1826, 4; Letronne, Recherches pour servir al'hist. de l'Egypte, Paris, 1823, 8; Revue de deux mondes, 1845, 1-er février; Röth, Gesch. uns. abendl. Phil-phie, Manheim, 1846, 1858. См. также последние главы Книги бытия.

ЕСТЕСТВЕННЫЙ. Слово «естественный» имеет два значения, одно — обширнее, другое — теснее. В первом смысле этим словом выражают состояние предмета, соответствующее его существу или тем законам, по которым оно устроено. В таком случае оно значит почти то же самое, что слова — «нормальный», «правильный», «законосообразный». Чаше всего оно употребляется именно в этом значении. Им обозначают иногда даже нравственно-разумную деятельность человека в жизни или в известных случаях, когда хотят выразить ее нормальность, правильность, законосообразность. Но можно придать слову «естественный» и другое значение, а именно — соответствие требованиям и влечениям чувственной природы. Такой смысл оно имеет и именно его следует понимать, когда хотят отличить жизнь и деятельность под влиянием одних чувственных влечений от нравственной жизни, управляемой побуждениями истины и правды. В последнем случае слово «естественный» означает нечто неправильное или ненормальное, не соответствующее целости, полноте его существа. На чем же основывается употребление этого слова в таком значении? Разумным самонаблюдением каждый может убедиться, что в составе нравственной деятельности есть, во-первых, ряд отправлений или деяний, в которых мы непосредственно следуем своим влечениям, не вникая в их характер и отношение к идее нашего существа. С другой стороны, на основании того же самонаблюдения, мы не можем не различать в себе такого деятельного начала, которое желает быть всегда с собой тождественным во всяком своем обнаружении, а потому пытается свои частные определения сверять с требованиями разума. Это начало в нас — чистое самосознание, способное к внутреннему саморазделению и отвлечению высших побуждений деятельности от низших. Первая составная сторона деятельности сама по себе не имеет нравственного значения уже по самой безотчетности, а еще потому что, будучи безотчетна, может нарушить меру, требуемую нравственным долгом и даже противоречить ему. Так, например, разумное понятие о

человеческой личности требует уважения к правам каждого, даже самого бедного члена гражданского общества, а между тем, жажда корысти или суетная гордыня могут легко нарушить это святое право. А потому все, что есть в составе нашей деятельности непосредственного, произвольного, эгоистического, обязано проникнуться высшим началом разумного самоопределения. Первой составной стороне свойственна частность, односторонность, безотчетность, второй — всеобщность, саморавность, разумность. Эту-то сторону и ее преобладание в человеке имеют в виду идеалисты XIX века, когда называют его *естественным* человеком, а его деятельность — *естественной* или, иначе, *чувственной, животной*. Животному увлечения непосредственными чувственными побуждениями не вменяются ни в вину, ни в заслугу, но в человеке это преобладание ведет к самоунижению перед судом своей совести и перед другими. Как ни правильно это разграничение элементов в составе человеческого существа, однако только в философии последнего периода оно было отчетливо определено, хотя и прежде лучшие мыслители отрицали нравственное значение увлечений страстями. Материализм XVIII века был причиной поверхностного понятия о значении естественности в человеке, полагая, что все, возникающее из его естественных влечений, есть нечто доброе. На этом же основании раньше употребляли слово «естественный» в применении к праву, называя его в общем виде, отвлеченном от положительных форм, *естественным*. Между тем, философия новейших времен заменила это так называемое естественное право *философией права*. Это изменение названия произошло от перемены во взгляде на так называемую естественность в человеке, влечения и побуждения которой могут иметь разумную умеренность не сами по себе, но потому, что их признает разумное самоопределение и дает им известную меру. Таким образом, хотя природные расположения и определения не у всех людей одинаковы, не у всех представляют одинаковые данные для нравственного самообразования, для нравственной, внутренней борьбы, однако, безошибочность влечения в круге нравственной жизни, рассматриваемого отрешенно от всякого внешнего нравственного влияния и без участия собственной разумной воли, подлежит сомнению. Если она иногда возможна, то потому что сами естественные влечения получили для нас самих незаметную правильную установку от постепенного действия на нас нравственного начала, как со стороны других, так и со стороны нашей нравственно-разумной воли. Не только каждый человек по отдельности, но и целые поколения могут усовершенствоваться или испортиться под влиянием такой или иной нравственной жизни, получив другое естество. В этом раздвоении

заключается условие не унижения, но достоинства и величия человеческой природы. Все естественное получает свою качественную определенность безотчетно извне и совершенно слито с ней. Напротив, человек именно потому и составляет венец земных творений, он потому богоподобное существо, что способен к самообразованию посредством внутренней, нередко самой трагической борьбы. Эта истина всегда будет непреложной, как бы ни старалось модное и нередко слишком легкое направление нынешнего времени обоготворить все естественное.

В богословии слово «естественный» противопоставляется иногда не только духовному началу, но и сверхъестественному порядку в мире или божественной телеологии природы и истории, недоступной построениям науки.

ЖАКЛО (Jacquelot), Исаак, родился в 1674 году в Васси, в Кампании. Его отец был пастором в этом же городе и дал своему сыну очень хорошее образование. Изучив богословские науки, Жакло, по следам отца, принял звание пастора и оставался в своем родном городе до тех пор, пока уничтожение нантского эдикта не заставило его искать убежища в иностранных государствах. Прожив некоторое время в Гейдельберге, он переселился в Гагу. Прусский король уважал его заслуги и пригласил его в Берлин, где он получил место придворного проповедника и пастора французской протестантской церкви. Жакло умер в Берлине, 20 октября 1708 года.

Жакло относится к богословам. Мы упоминаем о нем потому, что в доказательствах божественного достоинства христианской религии он старался представить ее разумность и полное соответствие потребностям нашей внутренней природы. Кроме того, Жакло известен еще по своему ученому спору с Белем. Не смотря на частоту мыслей и действий Жакло, одни обличали его в наклонности к социнианству, другие находили в его сочинениях приверженность к системе Спинозы. Это последнее обвинение основано только на умеренном тоне, с каким Жакло рассматривал эту систему.

Сочинения Жакло, имеющие отношение к философии: *Dissertation sur l'existence de Dieu par la refutation du systeme d'Epicure et de Spinoza*, 1697, la Haye, 3 vol., 12; *Exameo d'un escrit* (Сам. Веренфельса) qui a pour titre: *Judicium de Cartesii pro existentia Dei et caet.* По поводу этой статьи было много споров. См. *Journal des savans* 1701, *Hist. des ouvrages des savans*. 1700-1 и *Nouvelles de la republique des lettres*, 1701-3. *Conformité de la foi avec sa raison*, Amst., 1705. Это сочинение Жакло написал против Беля. Бель отвечал на него статьей — *Reponse aux questions d'un provincial* Т. III, и когда Жакло написал в опровержение этой последней статьи *Examen de la theologie de Mr B.*, то Бель снова отвечал ему статьей — *Entretiens de Maxime et de Themiste ou reponse a l'exameu*, которая была обнародована уже после смерти Жакло. Его жизнь написана (на французском языке) Давидом Дюраном, напечатана в Лондоне в 1785 году.

ЖЕНОВЕЗИ (Genovesi), Антоний, родился в Кастильоне, близ Салерно, против воли был отдан отцом в монастырь в 1736 году, вступил потом в духовное звание. Он преподавал сначала правила красноречия, а потом метафизику и нравоучительную философию. Своим образом мыслей он навлек на себя нерасположение со стороны

своего начальства, и даже перед Папой Бенедиктом XIV был выставлен как еретик, но Архиепископ Тарентский Галиани избавил его от дальнейших неприятных последствий этого нерасположения. Умер в 1769 году.

Женовези известен больше в области политической экономии, нежели философии. Жиойя называет его «*Чтения о политической экономии*» (1757, Neap. 2 vol. 8°) классическим и оригинальным произведением. В истории философии он не принадлежит к числу замечательных мыслителей, хотя итальянские ученые, например, Романьози, уважают его за высокое образование и труды по этой отрасли знания. Быть может Женовези, по причине этой полноты умственного образования, не впал в недостатки политико-экономических взглядов Смита и Сея. Так, по крайней мере, думают некоторые итальянские ученые, например, Жиойя. См. его статьи в *Итальянской библиотеке*, изданные потом отдельно под заглавием «*Смеси*» (итал.) в Милане, в 1833 году.

Романьози называет Женовези, равно как и Стеллини, восстановителем философии в Италии и уважает его за то, что он сумел избежать крайностей сенсуализма и идеализма. По его мнению, если бы Женовези известен был во Франции во время своей ученой деятельности, то он оказал бы ей ту же услугу, какую потом оказали шотландские мыслители. Женовези замечателен еще и потому, что первым стал писать свои философские сочинения на народном языке, что многие не одобряли. Его язык, по мнению образованных соотечественников, отличается изысканностью и темнотой.

Из философских сочинений Женовези лучше всего им обработана «*Логика*», впрочем, не столько по взгляду на ее содержание, сколько по практическому направлению. Он рассматривает логику только как учение о методе, разделяя ее на пять частей, по количеству ее задач. Логика, по Женовези, должна *освободить* нас от заблуждений, *открыть* истину, научить нас *судить*, *умозаключать* и *приводить в стройный порядок* весь состав наших мыслей. Очевидно, что как заблуждения, так и истину здесь нужно понимать только в смысле формы, требуемой законами умозаключений.

«*Метафизика*» Женовези отчасти сходна с «*Метафизикой*» Вольфа, и так же, как у последнего, делится на четыре части: *оптософию*, *космософию*, *теософию* и *психософию*.

Философские сочинения Женовези: *Elementa metaphysica*, Neap., 1743, 5 vol., 8; Venet., 1786; *Ars logica*, Neap., 1745, 8; *Lettere accademiche sulla questione, se siene più felici gl'ignoranti ehe gli scientificati* (письма-ответы на вопрос о том, кто счастливее: необразованные или ученые?) *Ibid.*, 1764, 8. Эти письма направлены против Ж. Ж. Руссо; *Logica de gio*

vauetti, Jbid., 1766, 8; Delle scienze metaphysiche, Jbid., 1766, 8; Dikaiosyne, «Сочинение о нравственных и юридических обязанностях», Jbid., 1767, 8. Женевези издал еще и другие сочинения, относящиеся к физике (в которой он во многом следует Босковичу) и политической экономии.

ЖИЗНЬ. Слово «жизнь» имеет чрезвычайно обширное значение. Оно так же необъятно, как необъятны пределы бытия, но в области науки это слово имеет ограниченное применение. Под жизнью, в определенном смысле слова, понимают только особый вид бытия или существования, приписывая ее или растительному и животному царству, или только животному. Первая, самая явственная *внешняя* черта растительного и животного царства состоит во внешних формах или очертании. Минеральные или неорганические, безжизненные тела имеют геометрическую форму ломаных линий, угловатую. Между тем, формы растений и животных закруглены, волнообразны, свободны, углы в поворотах от одного направления к другому как бы сглажены. И это заметно не только в очертаниях главных, внешних, но и в первоначальных, внутренних, свойственных растению и животному. С этими закругленными формами живых тел соединяется особого рода мягкость или эластичность их тканей и органов. Она обнаруживается сочетанием жидких веществ с твердыми. Жидкие из них, по крайней мере, в животных, преобладают над твердыми. Сочетание тех и других веществ в органических существах не таково, как в неорганических или безжизненных. В последних жидкие части, большими или малыми массами, расположены неправильно, без всякого заметного закона. Напротив, в живых телах они содержатся и движутся в каналах или сосудах, которым свойственна заметная и совершенная организация. Устройство этих каналов и свойство заключающейся в них жидкости различны, но все в них происходит так соразмерно, что из частей постоянно образуется живое целое. Одни из этих каналов заключают в себе и препровождают жидкие вещества или преобразующиеся в жидкое состояние, — это вещества, принимаемые организмом извне и питающие его. В других движется беловатое или красное вещество, вырабатываемое из предыдущих, — это сок, лимфа, хилус, кровь, питающие органы и поддерживающие жизнь. Движением жидкостей образуется так называемое сокообращение и кровообращение. Наконец, есть сосуды, которые выводят из организма все лишние вещества. Это движение жидкостей бывает тем заметнее, членораздельнее и разнообразнее, чем выше и совершеннее живое органическое тело.

С этими каналами, в которых движутся жидкие вещества, наполняющие организм, соединяется еще один снаряд в устройстве органического тела, который тем явственнее и совершеннее образуется, чем совершеннее степень организма — это снаряд для отправления вдыхания и выдыхания. С его помощью живое органическое тело втягивает в себя из атмосферы тонкое, невидимое, но, быть может, самое необходимое вещество для поддержания жизни. Растения всасывают в себя углерод, тела животных — кислород.

Кроме этих внешних свойств, общих для всех органических тел, есть еще один особый снаряд в животном теле, придающий ему больше совершенства, более индивидуального характера — это нервная система, как орган чувствительности.

Не менее различаются живые органические тела от неорганических веществами или материальными условиями, которые входят в их состав. Из многообразных веществ — крахмалистого, белковинного, смолистого и так далее — образуются разнообразные сочетания клетчатки и органов. Разлагая эти составные вещества на дальнейшие, простейшие, находим, что в органических телах они присутствуют гораздо в меньшем количестве, чем в неорганических. В первых нам чаще и в наибольшей пропорции встречаются четыре элемента — кислотвор, водотвор, углетвор и азот. Последний составляет почти исключительную принадлежность органических тел. Основные вещества в органических и неорганических телах объединяются в неодинаковом количестве и неодинаковым способом. В неорганических телах эти вещества соединяются по два, и эта двойственность их сложения сохраняется даже в том случае, когда они встречаются в теле в большем количестве. Так, например, угольное начало, соединяясь с кислотвором, образует угольную кислоту. Последняя, в соединении с аммониаком, производит углекислый аммониак, образующийся из угольной кислоты, водотвора и азота. В органических же телах составные элементы соединяются по три и четыре, и то, что происходит из их сложения в органическом теле, представляет гораздо меньше самостоятельности или специальных отличий этих частей, нежели в минералах, как бы перетворяясь другой, высшей силой, присущей живому телу.

Начало или происхождение и следующие за ним состояния органических тел также не сходны с происхождением неорганических тел. Неорганические тела образуются из материи уже существовавших тел или вследствие нового сцепления частиц, или по простому разделению тела на части. Но для произведения нового органического тела, необходимо такое же тело. Неорганические тела не развиваются, они могут только увеличиваться через сочетание, сцепление,

накопление частиц извне. Напротив, органические развиваются или увеличиваются изнутри через принятие в себя частиц извне и уподобление их посредством сосудистой организации. По окончании известного периода, органические существа перестают жить, превращаются из органических в неорганические. Между тем, неорганические только или разлагаются, или изменяются, оставаясь, по сути, на той же самой степени неорганического бытия. Не менее важная, внешняя отличительная черта органических тел состоит в том, что после их химического анализа нельзя составить ничего органического из тех элементов, на которые они были разложены.

Таковы внешние признаки органических или живых тел, открываемые наблюдением. Но на одних внешних признаках предметов наука не останавливается, появляются вопросы: каково же *внутреннее* начало, производящее эти внешние признаки органических тел, отличающие их от неорганических? Отличается ли оно от вещества и сил, действующих в неорганических телах, или оно составляет только особый вид одной и той же силы? Составляет ли чувствительность неразрывную принадлежность жизни и живых органических существ так, что эти последние всегда чувствительны во всех своих действиях и во всех органах?

На первый вопрос существуют различные ответы. Одни не принимают никакой особенной жизненной силы, образующей растения и животные. Не отрицая особенных свойств органических тел, они относят их к общим силам вещественной природы, полагая, что особенности их действий происходят только от различного сочетания материи. К этому разряду относятся положения разного рода материалистов. По их мнению, все, что есть жизненного в растениях и животных, нужно отнести к механическим явлениям, которые происходят от действия различных сил природы, в том числе невесомых — света, теплоты, электричества и магнетической жидкости. Если мы и не можем вполне объяснить этих явлений известными нам опытами, то это происходит, по предположению ученых этого направления, не от того, что жизненное начало составляет что-нибудь отличное от общих сил элементарной природы, а только от несовершенства науки, которая по мере своего развития, непременно когда-нибудь вполне удовлетворительно объяснит все явления жизни теми причинами, от которых происходят все низшие или неорганические явления. Но это еще не оправданное предположение. Достоверно только то, что наука еще не разгадала сущности жизни (см. Механический).

Ученые и мыслители другого направления полагают, что нет однородности между условиями и силами живой или органической

материи и неорганической материи, что два порядка этих условий и сил отличаются до такой степени, что только их противоположностью, антагонизмом можно объяснить сущность жизни. Таким направлением отличается, например, определение жизни Биша: «Жизнь — это совокупность отправлений, сопротивляющихся смерти». Но различая деятелей органического тела от сил, действующих в неорганическом веществе, они не простирают своих исследований дальше, чтобы определить самое основное начало свойств и явлений, отличающих организованное тело от неорганизованного. К этому учению, пущенному в ход французским физиологом Биша, примыкает медицинская парижская школа так называемых *организистов*, среди которых особенно замечателен Брусса.

Чего не досказала эта школа парижских организистов, то было потом высказано школой медиков-мыслителей. Школа Монпелье относит все силы жизни и все действия, в которых они выражаются, к одному жизненному началу. По мнению Бартеца, имеющего такое же значение в этой школе, как в первой Биша, и других, принадлежащих к этому же направлению, жизненное начало существенно отличается от организованной материи, оно движет и правит ею во всех жизненных действиях. Быть может, это начало, говорит Бартец, не так резко отличается от души, как от тела. Быть может, оно находится даже в теснейшей связи с душой, но, не вдаваясь в решение вопроса об отношении этого начала к душе, можно сказать только, что от него зависит, по крайней мере, все, что в живом теле совершается без сознания и ощущения. Это направление во взгляде на жизнь и на основное ее начало получило название *витализма*. Шталь еще дальше проводит эту связь между жизнью, свойственной организованному телу, и душой, как мыслящим и волящим существом. Внутреннее начало жизни, по его мнению, не может не быть одновременно началом мысли и ощущения. Душа организует тело, душа и правит им, как своим собственным организмом. А потому она присутствует не только в действиях мысли и чувства, но и во всех самых сокровенных и сознанию не доступных отправлениях и действиях жизненной экономии. Это учение, в отличие от предыдущего, носит название *анимизма*. Впрочем, оба эти направления иногда путают, к чему, между прочим, ведут выражения, которыми Бартец пользуется в описании жизненного начала. Когда он говорит, что жизненное начало, рассматриваемое в соединении с душой, быть может, только атрибут или видоизменение одной и той же субстанции, то в этом взгляде на отношение жизненного начала к душе нельзя не видеть, что он готов признать их за одно и то же существо, только в разных проявлениях. Довольно сходное с направлением Бартеца и Штalia высказал недавно

учение и Фихте-младший в своей «Антропологии». Оба вышеупомянутые учения сходны в том, что гораздо больше, чем учение жизненных сил, освобождают действия живого тела из-под исключительного владычества материи, хотя бы даже организованной, а отдаленное их начало возводят к одушевляющему нас разумному началу. Но с приведением жизненных отправлений тела в тесное отношение к разумному и сознательному началу, возникает вопрос: существенно ли различаются между собой жизнь и сознательная, разумная, или, по крайней мере, чувствительная деятельность или, в сущности, они составляют одно и то же? Нет нужды приводить здесь имена всех мыслителей, которые приписывали жизнь, в связи с чувствительностью, всем творениям мира. Такого мнения были, например, Эмпедокл, Демокрит, Платон и даже в новые времена физиологов мыслитель Дарвин. Они понимают в этом случае жизнь в самом общем, неопределенном смысле, как отношение, в котором находятся все творения природы между собою, обнаруживая некоторую приемлемость впечатлений.

Физиологи, заботящиеся о как можно большей точности в понятиях и выражениях, полагают, что чувствительность неразлучна со всякой жизнью, что даже растения заключают в себе чувствительность не только в отношении к впечатлениям, извне действующим на них, но и внутрь, в своих внутренних отправлениях, в самом питании. Необходимо признать, что чувствительность, как низшая степень сознательности, соединена с жизнью и со всеми жизненными отправлениями — с плототворением и питанием в животных. По мнению этих же физиологов, внутренняя жизнь в животных наделена тонкой чувствительностью или, иначе, самоощущением. Можно ли согласиться с этим мнением? Когда школа сенсуалистов смешивала чувствительность с отправлениями рассудка и разума, утверждая, что высшая познавательная деятельность — не что иное, как преобразованная чувствительность или самоощущение, что деятельность рассудка и разума можно объяснить законами самоощущения, то подобное смешение, несмотря на всю ошибочность, можно оправдать, по крайней мере, тем, что все познавательные высшие отправления так тесно соединены с низшими, с ощущением и чувственным наблюдением предмета, что при поверхностном анализе ускользает их существенное различие. Только философия XIX века доказала, что мышление, как высшая познавательная деятельность, по форме и содержанию существенно отличается от формы и содержания в ощущении, и что поэтому следует производить низшее из высшего, а не наоборот. Но смешивать жизненные отправления — кровообращение, плототворение, питание — с самоощущением, значит,

впадать в заблуждение. Биша, желая иначе выразить предыдущие мнения о жизни, например, мнение Глиссона, приписывает *органическую чувствительность* или *ощущение* основному началу тех явлений, которые не сопровождаются никаким самоощущением. Это выражение, заменяемое иногда названием *сокрытой чувствительности*, употребляется некоторыми физиологами, несмотря на то, что оно принято ими только в метафорическом смысле и произошло из их одушевленного взгляда на природу, но не из самих свойств этого разряда явлений. Но как бы мы ни называли то свойство организма, в силу которого все его части, движимые изнутри, взаимно и гармонически поддерживаются и сохраняются — *возбудительностью*, *раздражительностью* и так далее — мы не можем приписывать ему чувствительности или самоощущения, потому что те отправления, которыми поддерживается жизнь нашего организма, не принадлежат нашему сознающему и волящему Я. Ощущать — значит, понимая это слово в самом простом его смысле, относить к известной части организма, как своему собственному члену, перемену состояния, происходящую от какого-либо внешнего действия или от произвольного внутреннего возбуждения. Но мы не относимся ни к какой части тела, а потому не сознаем, не чувствуем перемены, сопровождающей внутренности организма при перетворении и всасывании пищи в желудке, или прикосновении крови к внутренним стенкам сердца в здоровом состоянии. Столь же или даже более неосновательно приписывать чувствительность основному началу всех движений сцепления и разложения, свойственных минеральному царству, хотя сцепление происходит по определенным законам, вследствие сродства вещественных частиц. Скажут, быть может, что каждый орган, представляющийся нам лишенным самоощущения, чувствует себя по-своему, но только не препровождает своего ощущения к общему центру — центру сознания. Но такое множество разобщенных ощущений произвело бы хаос в целой экономии организма и противоречило бы самой идее организма, как единого целого, сложенного из множества органов. Таким образом, ощущение, самоощущение мы должны признать за обнаружение высшего начала, к которому приводит или из которого образуется органическое целое, являющееся только живым и развивающимся. Некоторые предназначены только для питания, их деятельность происходит вне сознания и не подчиняется наблюдению и проверке сознания. Только в редких случаях, вследствие особого состояния здоровья, сознательное начало в каком-нибудь страдании узнает об их деятельности и относит болезненное ощущение к тому месту жизненной экономии, о котором до того времени оно не имело

никакого сознания. Напротив, в других случаях оно остается невнимательным даже к впечатлениям органов, с которыми находится в постоянной внутренней связи, например, впечатления чувств в собственном смысле. Занятое чем-нибудь или углубленное само в себя, оно не обращает внимания ни на что другое. Те нервные условия, в которых оно своим вниманием и деятельностью, сопровождающей внимание, приводит в действие мозг, соединяющий нерв и органы чувства, тогда не существуют. Как бы ни действовали на нас внешние тела, но ни ощущение, ни нервы, ни мозг не отвечают на это действие. Говорить, что в этом случае ощущение существует незаметно, значит, утверждать, что есть ощущение без ощущения. От такого отношения между нашими органами, чувствами и предметами, на них действующими, происходит то, что из множества впечатлений только малая часть доходит до нашего сознания и еще меньшая остается в нем, когда сознание о них бывает легкое и мимолетное.

Таковы пределы жизни в лестнице существ, наполняющих землю. Понятие жизни, в строгом смысле слова, не включает в себе понятия чувства или самоощущения, а потому это последнее не простирается на растения и растительные отправления животного организма. Ощущение свойственно только классу животных. Во всех явлениях, сопровождающих жизнь растения, до сих пор не найдено ничего подобного ощущению в животном. Жизнь, понимаемая в таком смысле, всегда предполагает организованное существо и занимает среднее место, с одной стороны, между вещественными механическими и динамическими сочетаниями, с другой, — между организмами, наделенными самоощущением. Другие применяют понятие жизни преимущественно только к животному царству, на том основании, что в целой экономии жизни животного есть внутренний центр. Принимая сходство растительного и животного тела в том отношении, что основанием того и другого служит клеточка, они указывают на такие существенные различия животного от растения, например, в сосудах, в процессе питания, дыхания и так далее. Наконец, в нервной системе, их результатом в животном является ощущение и произвольное движение, словом, индивидуальная сосредоточенность. К растению, на основании подобного взгляда, не применимо понятие жизни, так как оно не имеет подобной индивидуальности и состоит из множества индивидуумов или частей, каждая из которых, при выгодных условиях, может воспроизвести целое растение. Но очевидно, что второй взгляд, каковы бы ни были его основания, касается только высшего проявления жизни, так как, на основании стройной последовательности всех творений, оно не может заключать в себе ее совершенного перерыва. Поэтому для полного и, по нынешнему состоянию науки, возможного

уяснения понятия жизни, необходимо рассматривать в органической связи и все низшие ступени ее проявления, как-то в растениях, кристаллах и даже в так называемой элементарной природе, так как движение в ней доказывает присутствие жизни (см. Mehriog... Sehlenlehre, Stuttgart, 1857, 1 Theil, §8-16, Georges, Psychol. 1855, Berl. стр. 5-35). Мы должны добавить два примечания: во-первых, что последовательность ступеней жизни вовсе не доказывает, будто в ее низших формах заключается причина высших. Наоборот, последовательное повышение явлений доказывает соответствующую и предпосланную им полноту условий. Во-вторых, что категория жизни не выражает еще той области бытия, которой свойственны самосознание и самоопределение. Под жизнью понимается безотчетное развитие чего-нибудь целостного в системе своих членов, которые взаимно служат себе целью и средством, — развитие, еще чуждое нравственного самоопределения, а это последнее составляет характерную принадлежность существ нравственно-разумным. Подобное разграничение отчасти проглядывается даже в обычном словоупотреблении, когда, например, говорят, что умозрительная деятельность не является жизнью, в том предположении, что пребывание в области всеобщих законов, с принесением ему в жертву самоощущения и самонаслаждения, не может быть жизнью. Или когда, наоборот, все житейские отношения людей называют жизнью в том предположении, что они происходят не по указаниям сознательной человеческой воли, но сами по себе, под влиянием случайного столкновения безотчетных влечений. Научное употребление понятия жизни в универсальном смысле привело бы не только к сбивчивости понятий, но и к ложным, превратным следствиям. Рассматривая все только под категорией жизни, мы не поняли бы качественных отличий того бытия, где действуют отчетливая, разумная мысль и нравственно-свободная сила самоопределения, и смешали бы ее с физической жизнью. (См. Платон, Тимей, Аристотель, *de plantis* 1. I, с. 1; *de anima*, 1. II, с. 10... Диоген Лаэртский, I. X, Эпикур; Лукреций, *de nat. rerum*; Bérigard, *Circulus Pisanus*, 1641, circ. 1; Descartes, *de homine*; Glisson., *de naturae substantia energetica*, s. *de vita naturae*. Lond., 1672; Cl. Perrault, *Essais de physique*; *Mecanique des animaux*; Stahl. *Theoria medica vera*; Haller, *Primaе lineae physiologiae*; *Elementa physiologiae*; Ch. Bonnet, *Contemplation de la nature*, part. 10, с. 30, 31; Barthez, *de principio vitali*, Montp., 1773; *Nouveaux elements de la science de l'homme* Par., 1806; Bichat, *Consider. sur la vie et la mort*; *Anat. generale*; Cahanis, *Rapport du phys. et du moral.*, 10 mem.; Tiedemann, *Traité complet de physiol. de l'homme* (перев. с нем.); Muller, *Manuel de physiol.*, proleg. (с немецкого); Alex. Alquié, *Précis de la doct. medic. de l'école de Montpel.*, 1846; Berard,

Cours de physiologie, fait à la Faculté de médecine de Paris, 1848. Физиология Велланского. Общая биология, издание Жоффруа Сент-Илера, Москва, 1860).

ЖУФФРУА (Jouffroy), Феодор Симон, бывший профессор философии в словесном факультете в Париже, родился в 1796 году, в небольшой деревеньке Де-Понте (des Pontets), близ Мута, на одном из протяжений Юры. Его отец был учителем в своей общине, но занимался земледелием и торговлей. На десятом году жизни Жоффруа был отдан на воспитание к дяде, бывшему в духовном звании и занимавшему одну из кафедр в Понтарлиерской коллегии. Под его руководством он обучался здесь до риторического класса, а потом перешел в Дижонскую коллегию, где испытал свои силы в некоторых родах литературы и, между прочим, написал в стихах трагедию в пяти актах, от которой осталось только несколько сцен. Своими способностями и успехами он обратил на себя внимание Рожера, инспектора университета, который помог ему поступить в Нормальную школу (1814 г.). Тут Жоффруа долго относился ко второму разряду воспитанников, так как был очень слаб в латинском и особенно в греческом языке. В молодости Жоффруа отличался хорошим здоровьем и живым, приятным характером, в нем не было заметно позднейшей его грусти и меланхолии. Но во время пребывания в Нормальной школе, Жоффруа испытывал уже глубокие внутренние колебания, побудившие его предаться изучению философии. Одну из таких минут внутренней тоски и тревоги Жоффруа описывает в своих *Nouveaux melanges philosophiques* (р. 114): «Я стал неверующим и, однако, ненавидел неверие. Это определило все направление моей жизни. Не имея сил перенести загадочность человеческого назначения, лишившись и света веры, я должен был обратиться к разуму и посвятить всю мою жизнь, все мое время умственным исследованиям. Таким образом, я пришел к философии, которая состоит из подобных исследований». Знаменательны слова мыслителя: они показывают, что философия не привела его к неверию, но наоборот, избавила его от неверия и сообщила ту глубину религиозным убеждениям, которой Жоффруа всегда отличался, особенно под конец жизни.

Жоффруа с жадностью слушал чтения Кузена. В 1817 году он был назначен в Нормальной школе репетитором философии, кроме того, он открыл курс философии в Бурбонской коллегии, хотя скоро прекратил эти чтения, ограничившись только занятиями в Нормальной школе.

Когда в 1822 году эта школа была закрыта, то Жоффруа открыл частные чтения о философии. В это же время он помещал много статей различного содержания в *Globe*, в *Courrier français* и *Encyclopedie*

moderne, а в 1826 году перевел «*Очерки нравоучительной философии*» Дюгальда-Стюарта. Первый том этого перевода вышел с предисловием в 1828 году. Утверждая новые начала философии, Жюффруа вел борьбу с другой школой — Экштейна, которая издавала *Catholique*, оспаривая ее односторонние положения. Это была лучшая пора деятельности Жюффруа.

В 1828 году, когда была восстановлена Нормальная школа под новым названием — Приготовительная, Жюффруа снова получил в ней место. Кроме того, он трудился еще в словесном факультете, как помощник Милона, профессора истории древней философии, избрав для своих чтений разговоры Платона — «*Алкивиад первый*». Предмет этого разговора — самопознание — дали ему повод к исследованию способностей души. После революции 1830 года, Дюк де Броглио, в то время министр народного просвещения, сделал его адъюнкт-профессором кафедры истории новой философии. В этом звании Жюффруа излагал свой курс естественного права или философии права, который был издан потом (Paris, 1834-1842, 3 vol.) по запискам стенографов. В этом курсе Жюффруа излагает свои мысли о нравоведении, психологии и теодицее. Но преимущественного внимания заслуживают изданные им *Melanges*. В первом томе этого издания особое достоинство имеют его отрывки о истории философии, а во втором — в *Nouveaux melanges* — статья о системе философских наук.

Известность Жюффруа была причиной, по которой Французская коллегия желала иметь его в своем кругу. После смерти Тюрю, профессора греческой литературы и философии, он был приглашен на эту кафедру. Поступив на его место, Жюффруа читал курс греческой и римской философии. В то же время он был принят в число членов Академии нравственных и политических наук, и по этому поводу издал под названием *Melanges philosophiques* главные статьи философского содержания, напечатанные им в разных журналах. В этом сборнике, кроме вышеупомянутых статей, отличается особой наблюдательностью статья «*О сне*».

Изнуренный многочисленными трудами, Жюффруа удалился на зиму в 1835 году в Италию и там занялся окончанием предпринятого им перевода сочинений Рида. Предисловие к этому переводу было издано им в 1836 году. Сначала Жюффруа находил три главных недостатка в Шотландской школе. Во-первых, он считал ошибкой со стороны шотландских мыслителей их мнение, будто они первые ввели истинную методу наблюдения в науку о человеческой душе. Во-вторых, не соглашался, будто они первые указали на внутреннюю связь между всеми частями философии. В-третьих, вменял им в недостаток невнимание к вопросам метафизики и онтологии. Впоследствии

Жуффруа смягчил свой приговор и вменял им в недостаток только излишнее доверие к силе мышления и непонимание значения скептицизма. Но и в этом отношении не было одинаковых мыслей. Сначала, увлекшись Кантом, он думал, что мы не можем ручаться за верность познания и за то, что с другими способностями мы не иначе понимали бы сами предметы знания, но потом он изменил свой взгляд на достоинство знания.

В 1838 году Жуффруа оставил Французскую коллегия и занял упразднившуюся после смерти Ляромигьера должность библиотекаря в университете. Вместо истории философии он начал читать курс философии. Но недолго оставался на этой должности — его место занял Ад. Гарнье. В 1840 году, в Министерстве Кузена, он был назначен членом королевского совета Министерства народного просвещения, но и в этом звании недолго оставался. Спустя два года он подал в отставку и получил увольнение. Кроме ученых должностей, Жуффруа с честью действовал на поприще общественной деятельности в качестве члена палаты депутатов с 1831 года. Но с 1840 года силы его, видимо, ослабели. Особенно сокрушительно подействовало на здоровье Жуффруа то, что его речь в палате депутатов не имела успеха. Он был так потрясен этой неудачей, что друзья советовали ему снова ехать в Италию для поправления здоровья. Жуффруа надеялся выздороветь, не оставляя Франции, но состояние его здоровья все ухудшалось, и в феврале 1842 года было уже безнадежно. В первой половине этого месяца он скончался. За несколько дней до смерти Жуффруа никого не принимал, кроме жены и детей, и в комнате с закрытыми ставнями, нередко даже без свечей, погружался в предсмертные размышления.

Для оценки деятельности Жуффруа, необходимо сказать несколько слов об его отношении к некоторым современным деятелям на поприще философии во Франции, а именно: Детю-де-Траси, Ляромигьера, Менде-Бирана, Ройе-Коллара и Кузена. Детю-де-Траси внес в XIX век философию Кондильяка, который все способности души признавал только видоизменением ощущения. Ляромигьер первым восстал против системы, которая, по его мнению, превращала человека в чисто-пассивное существо. Но отделяя в нем от пассивной стороны деятельную, он заключил последнюю, подобно Локку, не в свободе воли, но в отправлении *вникания* (*reflexion*), в котором совмещаются воля и понимание. Отличие во внутреннем существе человека деятельного начала от страдательного, было важным шагом вперед. Но только Ляромигьер, не замечая, что вникание совмещает в себе, кроме теоретической деятельности, и практический акт свободной воли, захотел выделить ей особое отправление и признал ее явлением, возникающим из столкновения двух влечений, что снова ставило

философию на прежнюю, сенсуалистическую точку зрения. Эту ошибку исправил Мен-де-Биран, он не смешивал с пассивной в нашей душе деятельную сторону, назвав ее волей. Но противодействуя прежней крайности, он впал в другую, утверждая, что душа наша или наше Я выражается только волей. Ройе-Коллар не занимался этими вопросами и сосредоточил свое внимание на анализе сознания, и, при помощи исследований шотландских мыслителей, проводил границы между чувственной и априорной сторонами нашего познания. Кузен воспользовался трудами своих предшественников. Подобно Ляромигьеру, он отличал страдательное отправление души от деятельного, сходно с Ройе-Колларом, отделял опыт от разума или чистой мысли. Вместе с Мен-де-Бираном он отнес деятельное отправление души и самовыражение нашего Я к воле, а ощущение признал принадлежностью нашей телесной природы. По его понятию, наше Я занимает среднее место между отправлением ощущения и деятельностью, познающей всеобщую истину. Отличительными чертами, отделяющими наше Я от обоих отправлений, он признал свободу и личность. Ощущение он противопоставлял познавательному отправлению мысли. Содержание первого есть нечто изменяющееся, случайное, относительное, содержание второго — всеобщее, безусловное.

Таково было направление французских мыслителей, когда свою деятельность начал Жюффруа. Он занимался преимущественно вопросами психологии, нравочужения и теодицеи.

В первых своих чтениях Жюффруа рассматривал философию, как науку о человеке. По его мнению, она изучает его прошедшую, настоящую и будущую жизнь. В настоящей жизни человеческую душу можно рассматривать в трех отношениях: 1) как действующую; 2) как испытывающую действие; 3) в ней самой, или, что все равно, психология занимается тремя вопросами: производительность нашего Я, его способностью восприятия, наконец, нашим Я в нем самом. Все действия нашего Я Жюффруа признает мыслительными или умственными и отделяет от него ощущение. То, что у Мен-де-Бирана было главным, у Жюффруа превратилось в дополнительное: свободная воля является и исчезает в деятельности мысли, но последняя постоянно пребывает. Подобно Ройе-Коллару и Кузену, Жюффруа различает два познавательные отправления — *наблюдение* и *разум*. Первое доставляет нам случайные, относительные сведения, второй — безусловные и необходимые. Наблюдение применяется к внутреннему и внешнему миру и разветвляется на три отправления — сознание, восприятие и память. В наблюдении содержится повод к развитию разума. Такова производительность нашего Я. Она включает в себе как произвольные, так и непроизвольные действия разума.

Что же содержит в себе *восприимлющее* (receptive) отправление души в такой системе, где ощущение отнесено к телу, а пониманию, даже в его произвольной деятельности, приписывается производительность? На этот вопрос Жюффруа дает довольно сбивчивый ответ. Под восприимлющим отправлением души он понимает не одну только чувственную сторону ее деятельности, но вообще всякое состояние души, когда она принимает какую-нибудь определенность под влиянием какого бы то ни было впечатления, будет ли оно происходить от внешних причин, от чего-нибудь случайного или от познания всеобщей и необходимой истины, от разума, познающего истинное, доброе и прекрасное. Все впечатления толкают душу к деятельности, вызывая в ней определенное желание. Одна только идея добра отмечена характером обязательности — человек исполняет доброе дело не вследствие возникшего в нем желания, но потому, что обязан. Но все различие между одними и другими он ограничивает словами: первые побуждения он называет *mobile*, а вторые — *motif*. Влияние тех и других охватывает всю сферу восприимлемости нашего Я.

Для определения нашего Я в нем самом, необходимо устранить все, что есть в нем изменяющегося, то есть, все его произвольные и произвольные действия. После такого отделения, в нем останутся только разум и воля, в возможности, в отвлечении или простота и тождественность. Разумность, свобода, простота и тождественность — существенные свойства нашего Я в нем самом.

Таково было первоначальное направление психологического учения Жюффруа. Впоследствии, под влиянием Шотландской школы, он сделал в нем некоторые изменения. Прежде он отделял ощущение от познавательной деятельности души, но в чтениях 1828 года ощущение он отнес также к этой деятельности. Сюда же он добавил и инстинкт телесного движения, и способность слова или употребления известных знаков для выражения мыслей. Наконец, он перестал признавать волю видоизменением умственной деятельности, приписав ей больше самостоятельного значения на том основании, что она применяется как к способности движения, так и к способности мышления, и может, как благоприятствовать, так и противодействовать наклонностям. Таким образом, в новых своих чтениях (1837 года) Жюффруа различал следующие способности души — первоначальные или коренные наклонности, способность чувствования, разум, способность слова, способность телодвижения и волю.

Жюффруа особенно занимался вопросом о различии между душой и телом, в первый раз коснувшись его в предисловии к переводу «*Очерков нравоучительной философии*» Дюгальда-Стюарта: «Мы наблюдаем не одни только перемены, подлежащие ощущению, но и

перемены, происходящие в нашем мышлении, в чувствованиях и желаниях. Я сознаю свою *единичность* и *тождественность*. Мысль, чувство, воля, единичность и тождественность — недоступны внешнему чувству так же, как отправления органов не входят в наше сознание». В произвольном движении мы сознаем наше определение, решении чего-нибудь, но не сжатие мышц. А потому, хотя сознание также служит средством для открытия фактических истин, как и внешнее чувство, но только сознанием, а не ощущением, мы понимаем идею назначения, намерения, цели и причины. То, что физиологи называют жизнью отношений (*vie de relation*), включает в себе явления воли, ощущения и идеи, недоступные слуху и зрению. Отделяя, таким образом, внутренние явления сознания от явлений, подлежащих чувственному наблюдению, Жюффруа так определяет начало первых: 1) я сознаю свою *единичность* и *тождественность*, а потому мозговое вещество не составляет меня, оно *многосложно*; 2) все опыты физиологов над взаимной зависимостью между мозгом и явлениями сознания можно легко объяснить предположением, что мозг — только посредник между свободным, разумным и сознательным началом и предметами внешнего опыта; 3) слово «*орган*», употребляемый в физиологии, показывает, что вещественный снаряд не есть одно и то же с началом, которому он служит; 4) мышцы и нервы не ощущают, а потому нет основания утверждать, что мозг должен чувствовать; 5) ни одна болезнь мозга не уничтожает воли, но каким образом возможно было бы такое постоянство воли, если бы мозг составлял душу?

Тот же вопрос является предметом одного из последних сочинений Жюффруа (в *Nouv. Melanges philosoph., Logitimité de la distinction de la psychol. et de la physiol.*). Все народы, говорит он, признавали двойственность в существе человека, ее подтверждает и наука. В человеке есть вещество и жизнь: жизнь составляет причину тела или сочетания частиц (*molecules*). Но каково начало самой жизни? Есть ли она простая, единичная сила или сочетание сил? Между причинами, производящими явления жизни, одни мы познаем в них самих, а другие — только по их следствиям. Я сознаю, что в моем Я заключается причина движения моей руки, но в нашем Я мы не сознаем причины пищеварения. Стало быть, следует допустить два источника явлений жизни: один — сознательный, другой — бессознательный, но двойственность в человеке не ограничивается только веществом и жизнью. В самой жизни есть это двойство: жизнь или сознательная, психическая, или бессознательная, физиологическая. А потому, если таинственный источник бессознательных во мне явлений имеет целью сохранение тела, то начало сознательных явлений должно иметь другую цель — благо моего сознательного существа. Эти два начала жизни различны, но они

находятся во взаимной зависимости. Их единство составляет полное человеческое существо. Из взаимной зависимости этих двух начал происходит тесная связь между психологией и физиологией, а также взаимная необходимость одной для другой. Различие и их отдельность основываются на различии двух родов явлений жизни в нас и на различии методов в их исследовании.

Кроме психологии, Жюффруа занимался еще нравоучением и теодицеей. Его пытливая мысль не могла отказаться и от того высокого вопроса, который всегда сохранит свою жизненность для человека, не утратившего лучших инстинктов своей природы. Назначение каждого существа, так говорит Жюффруа, мы узнаем из его природы. Человек — это свободная сила, но, как сказано было выше, наше Я определяет себя к деятельности под влиянием двух начал: корыстного побуждения, или интереса, и идеального, или мысли о нравственном благе. Из этих двух начал деятельности второе обязательно: первое только побуждает, второе — повелевает. Какие же отличительные черты нравственной жизни, или каковы главные правила, в которых можно сосредоточить все нравственные обязанности? Жюффруа заимствует ответ у Канта. Так как человек есть свободная сила, то его долг состоит в уважении собственной свободы и свободы других (*Cours en 1818-1820*). Но когда Жюффруа возразили, что свободы нельзя ни у кого отнять, потому что человек и в цепях остается свободным, стало быть, сам долг уважения к своей свободе и свободы других — долг пустой и обманчивый, то он несколько изменил свой взгляд, хотя в нравоучении всегда начинал с положения, что назначение каждого предмета познается из его существа. «Каждое существо, — говорит Жюффруа, — живет для какой-нибудь цели, в которой заключается его благо. Цель человека обозначается в его первоначальных или коренных наклонностях к познанию, деятельности и любви». Эти стремления в первоначальном виде сами по себе безотчетны и бескорыстны, потому что побуждают нас к деятельности, хотя мы и не знаем еще, что будет их следствием — удовольствие или страдание. Впоследствии, когда мы узнаем их, появляется деятельность по расчету, соображению. Это новая ступень нравственной деятельности — ступень эгоизма. За ней появляется третья ступень. Разум познает, что частное благо каждого существа возможно только при условии, если оно составляет звено всеобщего, безусловного блага, что если благо одного мешает благу других, то на нас ложится долг самоограничения и жертвы, мы должны предпочесть большую сумму блага. Таким путем возникает в нас идея обязанности нравственного блага. От идеи всеобщего порядка мы возвышаемся к идее Бога, его создателя, и к повиновению ему. Нравоучение и религия по-разному выражают одно и то же, а именно —

повиновение высшему порядку. Даже в искусствах красота и безобразие служат только выражениями порядка и беспорядка: прекрасное — это выраженный порядок, истина — мыслимый порядок, а благо — осуществленный порядок. Безотносительное благо постигается нами только тогда, как разум постигает всеобщий порядок и обязательность его для нас. Только на этой степени сознания и развития человек может возвыситься до самопожертвования, и в нем возникает идея достоинства и не достоинства, внутреннего, нравственного довольства и недовольства. Наш долг в отношении к телу имеет только второстепенный, дополнительный, производный характер. Мы обязаны развивать только наши наклонности, уважая в то же время эти наклонности в других, а тело служит орудием к тому. Есть два препятствия к удовлетворению наших наклонностей — лица и вещи. Когда одно лицо в своей деятельности встречает деятельность другого, то оно должно остановить свою деятельность, если она противоречит ей. Если же лицо встречает вещь, то должно смотреть на нее, как на предмет, не имеющий никаких прав перед ним. Природа ниже человека. Но для чего она создана — для нее самой, для создателя или человека? Она не может быть создана для себя самой, не может существовать и ради создателя, ее цель в человеке. Когда человек употребляет природу для достижения своих нравственных целей, то тем самым она выражает и смысл своего назначения.

Утверждаясь на началах психологии и нравочужения, Жюффруа переходит к определению отношений человека и всего видимого порядка вещей к божеству. Нравочужение завершается идеей Бога и божественного мироправления. Переход от одной области к другой у Жюффруа состоит в следующем: пределы и препятствия, встречаемые человеком в удовлетворении своих наклонностей, дают ему повод употреблять в дело свои усилия, и, стало быть, развивают в нем свободу. В этом отношении настоящая жизнь, исполненная препятствий, необходима для нас и имеет свое значение. В ней человек из состояния животного или из простого механизма физических сил, возвышается на степень разумно-свободного существа. Но так как человек не может разрушить в себе своей божественной сущности и действует в известных пределах свободно, то его свободная деятельность приходит в гармонию с путями промысла Божьего. Но развитие в нас разумно-свободной личности сопряжено со страданиями и не достигает окончательного совершенства, а потому необходимо предположить иное высшее поприще жизни за гробом, иначе для чего бы Бог даровал нам стремление к бесконечному совершенству? Какое значение имело бы достоинство высокой нравственной деятельности, если бы оно ограничивалось только скудными пределами здешней жизни? Таким путем Жюффруа переходит

от психологии и нравоучения к богословию и метафизическому взгляду на человека. Подобным же образом Кант еще в конце прошлого столетия старался утвердить метафизические идеи Бога, мира и человека на основании требований нашей нравственной природы (см. Кант).

Жуффруа не имел такого обширного влияния на развитие философии во Франции, как Кузен, но он замечателен по своим дарованиям, по живому развитию философских вопросов и, наконец, по энергическому противодействию философии XVIII века. Подобно другим французским мыслителям, он отправляется от психологических исследований и переходит к метафизическим, тогда как германские мыслители, не устранив опытных исследований, само построение философии начинают с онтологических идей и нередко по ним направляют даже психологические исследования. Философские сочинения Жуффруа проникнуты какой-то меланхолией и тихим воодушевлением, и если у него немного оригинальных мыслей, зато и общеупотребительные решения философских вопросов проникнуты свежестью обдуманной и перечувствованной мысли. К оригинальным взглядам Жуффруа можно отнести следующее: 1. В психологию он вводит различие между психической и физиологической жизнью, вместо прежнего потребительского различия между душой и телом. Он допускает как бы две души в человеке, что встречается отчасти еще у древних, одну — правящую физиологической стороной человеческого существа, другую — сосредоточивающую в себе все умственные и нравственные отправления. Кроме того, Жуффруа по-своему различал деятельную и страдательную стороны нашей души. Сила, по его понятию, всегда деятельна, и если в ней есть страдание, то не иначе, как вместе с деятельностью. Познание всегда деятельно: страдательный элемент может быть только в воле, в тех определениях, хотя бы самых разумных, которым она повинуетя. 2. В нравоучении Жуффруа не следовал положениям древних мыслителей. Добродетели, например, правда, воздержание, имеют обязательную силу не сами по себе, но потому, что служат выполнением всеобщего порядка, а также нашему благу, как и благу других, общему благу. 3. В теодицее Жуффруа рассматривает зло, как препятствие удовлетворению наших склонностей, необходимое для развития нашей нравственной свободы.

Мы упомянули о некоторых сочинениях Жуффруа. После его смерти Дамирон издал: 1. Новое собрание смешанных философских сочинений Жуффруа (*mélanges philosophiques*) Paris, 1842. 2. *Cours d'Esthétique*, Paris, 1843. В этом собрании сочинений замечательны статьи о различии между физиологией и психологией, отчет о конкурсе касательно нормальных школ для первоначального обучения и, наконец, глава о законах, как средстве для выражения мыслей.

ЗАБАРЕЛЛА (Zabarella), Иаков, один из лучших мыслителей и ученых переходного времени между Средневековьем и началом философии новых времен. Он родился в Падуе 5 сентября 1533 года. По своему патрицианскому происхождению имел возможность занять выгодное административное место в своем отечественном городе, но из-за любви к науке предпочел ученое поприще и не оставлял его до самой смерти. Он был в числе лучших профессоров Падуанского университета. Забарелла принадлежит к числу тех последователей Аристотеля, которые старались установить правильное понимание философии этого мыслителя и очистить ее от ошибочных толкований Аверроэса. Умер в 1589 году. После его смерти сограждане, признательные своему ученому соотечественнику, вычеканили в его честь медаль и содержали на общественном иждивении одну из его дочерей.

Забарелла принадлежит к умеренным номиналистам и последователям Фомы Аквинского. Он во многом напоминает средневековых мыслителей. Подобно им, он любит заниматься анализом утонченных логических и онтологических понятий, но сам метод исследования и изложения уже не имеет той сухости, которой отличались почти все схоластики. Притом Забарелла начинает уже отчасти сознавать праздность этой игры понятиями, которой схоластики-реалисты придавали так много значения. В лучшем сочинении Забареллы — *«О первой материи»* — можно видеть не только его взгляд на предмет, занимавший умы на протяжении XIII и XIV столетий, но и разницу в приемах и методе Забареллы, о которой мы упомянули выше.

Следуя Аристотелю, нужно признать, говорит Забарелла, три начала всех материальных или естественных предметов — бытие, небытие и то существо или субъект, который должен произойти и умереть. В чем же состоит сущность какого-нибудь видимого нами предмета в недрах природы, подверженной изменениям? Отличная от бытия и небытия, она есть не что иное, как первая материя. До понятия об этой первоматерии мы доходим с помощью умозаключения и аналогии. Мысленно освобождая мраморную статую от формы, которую дал ей ваятель, мы получим кусок мрамора, но и в этом куске мрамора есть соединение определенной материи и формы, а потому его снова можно подвергнуть разложению. Когда мы мысленно его выполним, то получим, с одной стороны, количество и качество, реализующие этот кусок мрамора, с другой — вещественный субъект, служащий

основанием этой реализации. Но как в природе нигде нет материи без формы, а формы — без материи, то правильно говорят, что эти две составные стихии естественного существа нераздельны, и что это их разложение можно произвести только мысленно. Таким образом, к понятию об отвлеченной материи, или первоматерии, мы приходим только аналогически, по умозаключению от разложения одного предмета в другой, другого в третий и так далее. Отсюда видно, что Забарелла не разделяет мыслей реалиста схоластических времен — Дунса Скотта. Тогда как Забарелла признает отрешенное от всякой формы состояние материи только отвлечением рассудка, Дунс Скотт полагает, что материя в отрешенном виде действительно существует и предшествует образованию определенных существ.

Сочинения Забареллы: *De rebus naturalibus libri triginta*, Colon. Agr., 1590, f; 1594, 4; Francf., 1607 и 1608, 4. В этих книгах о естественных предметах Забарелла, подобно Аристотелю и Перипатетической школе, помещает свои исследования о человеческой душе. *Opera logica*, Colon., 1579, 4; Venet., 1580 f; Lugd., 1586, 4; Bas., 1595, f; Colon., трудами Людовика Гавенрейтера, 1597, f; Venet., 1600, 4; Francf., 1608 и 1623, 4. Логические сочинения Забареллы пользовались большим уважением в Германии и Италии. *Commentaria in Aristotelis libros Physicorum*. Francf., 1602, 4; in *Aristotelis libros de anima*, Francf., 1608 и 1619, 4.

ЗАЙЛЕР (Sailer), Иоанн Михаил, родился в 1751 году в Арезинге, селении близ Шропенгаузена в Баварии. Закончил курс среднего образования у иезуитов в Минхене. В 1660 году вступил в их орден. По уничтожении иезуитского ордена, Зайлер с 1773 по 1777 гг. проходил курс математики, физики, философии и богословия в Ингольштадтском университете, хотя еще в 1775 году был рукоположен в священники. По окончании университетского курса наук Зайлер преподавал сначала философию и богословие, а потом богословие в разных католических университетах. С 1829 года был епископом в Регенсбурге. Умер в 1832 году. Сочинения Зайлера, касающиеся философии: *Quantum humana ratio conferat ad sensum scripturae figendum*, Jngolst., 1777, 8; *Theologiae christianae cum philosophia nexus*, Augsb., 1779, 8; *Praktische Logik*.... Münch., 1780, 8; *Ueber den Selbmord*. München, 1785, 8; *Vernunftlehre für die Menschen*, 1785, 2 B. 8; 1794, 3 Th.; *Jdee einer gemeinnützigen Moralphilos.*, Dillingen, 1786, 4; *Einl. zur gemeinnützigen Moralph.*, Müncken, 1786, 8; *Kennzeichen d. Philosophie*, Augsb., 1687, 8; *Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen*... Münch., 1787-91, 2 Th., 8; *die bedeutendsteo drei Nummero fiir meine Zeitgenossen*, Münch. 1798, 8; *Gesammelte Schriften*, München, 1818-22 9 Bd., 8. Сочинения Зайлера были изданы Иосифом Видмером, в Сульцбахе, 1830, 8.

ЗАКОН, слово «закон» обычно означает повеление или запрещение, основанное на какой-нибудь власти, касающееся воли свободного существа. Но мало-помалу из нравственной, общественной и религиозной области наука перенесла это слово в общую область бытия. Когда какое-нибудь явление, которое мы достаточно часто наблюдали, постоянно повторяется при известных обстоятельствах и одинаково сопровождает другие явления, то мы тотчас сравниваем это постоянное повторение явления с деянием или порядком, выполняемым вследствие повеления или правила, называя его законом. Таким образом, мы называем законом вещества, когда тела притягиваются взаимно в прямом отношении к их массам и в обратном — к расстояниям. А законом духовным — когда наблюдаем, что повторением впечатлений притупляется ощущение и, наоборот, достигается легкость и прочность действий понимания. А потому, закон — это тот общий и постоянный порядок, в котором совершаются все явления или по которому они должны совершаться, если зависят от свободы воли. А так как нет явления, которое не происходило бы от какой-нибудь причины, то законы можно назвать условиями, которые определяют существование всех видов бытия или порядком, присущим развитию сил, обнаруживающих нам свои действия.

Есть два вида сил. Одни, действующие с сознанием цели, другие — вещественные, бессознательные, не имеющие возможности уклониться от одного способа своего обнаружения, а потому необходимо различать и два вида законов — законы нравственного мира и законы физического мира. Каждый вид законов включает в себе условия только одного разряда существ, а потому, законы физического мира не применимы к нравственным существам и наоборот, законы нравственного мира нельзя простирает на предметы физического мира. А так как оба вида законов не могут быть в причинном отношении между собою, а два порядка бытия не могут быть безусловными, то наша мысль необходимо предполагает выше обоих видов законов, как начало их, законы всеобщие, законы бытия, стараясь в идее верховного, безусловного существа найти основание их гармонии. Без идеи верховного закона и его верховной причины нельзя объяснить, как появляется в нас эта потребность к поиску закона и порядка в постоянной смене явлений. Наша мысль с неотразимой необходимостью сознает отношение ограниченного к бесконечному, качества или видоизменения — к субстанции, явления — к причине. Если бы мы могли уничтожить в себе идею этого отношения, то не стало бы самой возможности мыслить бытие. Общие условия бытия целого вещественного и нравственного мира, общий, высший порядок,

в котором оба они стремятся к одним высшим целям бытия, можно назвать метафизическими законами.

От метафизических, нравственных и физических или вещественных законов, в тесном смысле слова, можно отличать геометрические или математические законы. Под математическими законами понимают условия бытия, неразлучные с каждым вещественным предметом, которые заключаются не в качествах самого вещества, но в неразлучном с каждым вещественным бытием пространственном очертании. Каждое тело занимает место в пространстве, являясь геометрической фигурой, а все геометрические фигуры имеют свои свойства, отношения, пропорции, также неизменные, как неизменно само пространство. Без них не может существовать что-то вещественное. Эти законы или условия бытия нельзя назвать метафизическими, потому что они не касаются целого физического и нравственного мира. Нельзя назвать их и физическими, так как они не происходят от самого вещества, как вещества, или от его качеств. Наконец, нельзя назвать и нравственными, потому что они не касаются нашей свободы.

Иногда различают еще логические законы или законы мышления, отделяя их от законов бытия. Но, в сущности, законы мышления не могут отличаться от законов бытия, потому что если правильно познан предмет, то непременно будет правильно и его мысленное развитие. Можно отличать одни законы от других только в том смысле, что постоянные отношения, постигаемые в познании действительного мира, мы можем перевести на язык чистого мышления, представив его в формах для лучшего общего их выражения в каждом данном случае. Так, например, метафизический закон утверждает, что каждое видоизменение или каждый атрибут предполагает субстанцию, каждый предмет существует под условием единства и тождественности, что можно выразить в следующей форме: каждый предикат должен иметь свой субъект, об одном субъекте нельзя в одно и то же время называть двух предикатов, которые взаимно себя исключают.

Как различны законы бытия, так различен и способ их познания. Метафизические законы, как вообще все безусловные, сверхчувственные истины, постигаются умозрением. Разум находит необходимость их признания не в опыте, не в чувственном наблюдении, но в своей собственной внутренней природе (см. Метафизика, Познание). Законы физического мира мы познаем посредством наведения. Наблюдая и сравнивая между собой явления, мы замечаем в изменяющемся постоянное, отделяем одно от другого и таким образом, мало-помалу, восходим к познанию причин и условий физических явлений. Для познания математических законов, нет нужды в

наблюдении и сравнении многообразных явлений, потому что идею пространства мы сознаем непосредственно, с помощью внешних впечатлений, а различные пространственные измерения мы определяем посредством вывода. Наконец, в определении нравственных законов участвуют все предыдущие способы познания. Начала нравственной деятельности пребывают в неразрывной связи с духом целого мировоззрения и, подобно метафизическим законам, определяются умозрением. Нужно только добавить, что нравственный закон составляет не условие бытия и знания вообще, но только условие нашего бытия, как разумно-свободных существ, так как сама свобода не имела бы значения, если бы она не была проникнута сознанием закона. Из общих начал, установленных в нравоучении, мы делаем с помощью вывода более частные положения, применяя их к практической жизни. Так как нравственный закон предполагает разум и свободу, то по необходимому выводу из идеи закона, то и другое должно быть необходимым условием законосообразной деятельности. Наконец, к сознанию нравственных законов мы доходим еще посредством опыта и наведения. Так, например, по непосредственному, свойственному нам опыту чувства, мы познаем внутреннюю гармонию от добрых поступков и, наоборот, внутренний разлад или упреки совести — при нарушении нравственного закона.

Значение закона одинаково важно как для каждого человека в частности, так и для гражданских обществ. Сама их возможность основывается на необходимости согласия между известным обнаружением нашей деятельности в отношении к ближнему и целому обществу, а также самой природой разумно-свободного существа, то есть, на сознании и выполнении закона. Отнимите это условие — и никакое общество существовать не сможет: сознание закона, одушевляющее членов гражданского общества, это своего рода сила тяготения, влекущая их к нравственному центру.

Так как нравственная жизнь каждого человека возможна только в сообществе с другими, то сами законы разделяются на *нравственные* и *общественные*, или *юридические*. Первые определяют внутреннее настроение лица, когда оно сознает присутствие идеи закона в своей собственной внутренней природе, в разуме и сердце. Вторые служат только частным выражением первых и устанавливают известные отношения одного лица к другому, обнаруживающиеся на деле. Ими обеспечивается само поприще внутреннего развития каждого нравственного существа.

Но и сами законы, действующие в обществе, могут быть двоякого рода — *естественные* и *положительные*. К первым относятся те законы или та часть законов, действующих в обществе, которая может

быть познана непосредственно умом, а потому и обязательную силу имеет по непосредственному сознанию каждого, независимо от общественного постановления. Вторые познаются не иначе, как из самого законодательства, действующего в государстве, и потому имеют обязательную силу, так как установлены обществом или государством. Первые, во всем своем объеме, основываются на нравственно-разумной природе человека и служат постоянным и неизменным ее выражением. Вторые, по общему своему основанию, также находятся в ближайшей или отдаленнейшей связи с той же разумной природой человека, но выражают ее в каких-нибудь случайных и ограниченных положениях, примененных к потребностям места и времени. В действительности, обе стороны законов не могут существовать отдельно одна от другой, иначе первая никогда не достигла бы полной определенности, а вторая не имела бы никакой силы и достоинства. Отношение между ними такое, как между идеей и выражением. Отсюда сама собою вытекает необходимость исторического развития законодательств у разных народов. В этом развитии постепенно вырабатывается совершеннейшее в действительности выражение идеи закона (см. Нравоучение, Право, Свобода). Приводим некоторые сочинения: *Platonis, libb. XII de legibus*, особ. edit. Asti, Lps., 1814, 8; *Ciceronis libb. III de legibus*; *Montesqieu de l'esprit de loix*. Amsterd., 1759, 4 vol., 12; (von — Creuz) *der wahre Geist der Geseze*, Francf. a. M., 1766. 8. Литературу по науке законовещения см. в *Encycl.-philos. Lexicon*, Круга 2 ter В. Lpz., 1833, стр. 248, а также энциклопедию К. Неволина, 1857, стр. 19-45.

ЗАНАРДИ (Zanardus), Михаил, монах доминиканского ордена, родился в 1590 году в Орнано (Orgnano), близ Бергама, обучался богословию и философии в Болоньи, преподавал богословие в разных итальянских городах. Умер в Милане в 1641-м или в 1642 году. Он оставил много философских сочинений, в которых он выступает точным последователем Фомы Аквинского. К примечательнейшим из этих сочинений можно отнести следующие: *de Physica et Metaphysica: quaestiones et dubia in octo lib. Aristot. de phys. auscultatione*, Venet., 1615-1617, 3 vol., 4; *Comment, in prim. part. Summae theologiae Thom. Aquin., ib., 1620. f; Disputationes de triplici universo caelesti, elementari et mixto, et caet., ib., 1629, 4.* Это сочинение пользовалось в свое время наибольшим уважением. О Занарди можно читать в *Scriptores ordinis praedicat., Эшара*, написавшего историю доминиканского ордена, и в *Polyhist...*, tom. II, lib. 1, c. 14, Моргофа. Время жизни Занарди совпадает с началом философии новых времен, но по характеру своих сочинений он не выступает из круга средневековых схоластиков.

ЗАХАРИА (Zacharias Scholasticus), по прозванию *Схоластик*, жил в VI веке после Р. Х. Обучался в Александрии под руководством Аммония, сына Гермия. По окончании курса образования был сначала публичным оратором, а потом принял духовный сан, был епископом в Митилене. Умер в 560 году. Он оставил два сочинения, относящиеся к философии: в одном из них, названном по имени его учителя «*Аммония*», он выступает против языческих и особенно александрийских мыслителей, развивая идею творения мира. Другое направлено против *дуализма* манихеев. Первое из этих сочинений несколько раз издавал Тарин под заглавием — *Zachariae scholastici Ammonius, seu de mundi opificio contra philosophos, graece et latine, una cum Origenis philosophia*, Paris., 1618, 1624, 4, потом Бартий с «*Феофрастом*» Энея Газского, Lips., 1655, 4. Наконец, Боасоннад также вместе с тем же сочинением Энея, Paris., 1836, 8. Трактат «*Против манихеев*» находится в сборнике Канизия: *Antiquae lectiones. tom., 1, Jogolst., 1601, 4.*

ЗЕНОДОТ (Ζηνοδοτος). Под этим именем известны два мыслителя древних времен: один — стоик, ученик Диогена Селевкийского, другой — новоплатоник, преемник Исидора в Александрийской школе.

ЗЕНОН (Ζήνων), основатель Стоической школы, (см. Стоическая школа), родился в Китиуме, небольшом городке на Кипре. Время его рождения неизвестно, но по некоторым обстоятельствам его жизни можно с достоверностью полагать, что последняя часть его жизни относится ко времени македонского царя Антигона Гоната. Год смерти его также неизвестен, можно только по некоторым обстоятельствам заключать, что он жил до 264 года до Р. Х. По одному историческому свидетельству, Зенон посвятил себя исключительно наукам и особенно философии с того времени, когда во время кораблекрушения лишился всего своего капитала. В то время ему было примерно 20 лет. По другим — он решил предаться изучению философии, когда слушал чтение второй книги «*Достопамятностей*» Ксенофонта. Зенон вступил сначала в школу Кратеса, от которого и заимствовал многие части своего нравоучения, но дух кинического нравоучения, своей суровостью и крайней отрешенностью, не понравился Зенону. Он обратился к Стильпону, умевшему соединить со строгостью нравственных начал требования образованного общежития. После Стильпона он слушал Диодора — самого знаменитого диалектика Мегарской школы. Позднее других на Зенона имели влияние два последователя Платона — Ксенократ и Полемон. Под влиянием их наставлений, он расширил предмет своего исследования, обратил внимание на физику, кроме

диалектики и нравоучения, наконец, усвоил взгляд на природу, как на живое существо, подчиненное разумным законам, который был у Платона.

После двадцатилетнего слушания и изучения разных философских систем, имевшим особое значение в Древней Греции, Зенон решился, наконец, основать собственную философскую школу. Местом для своих чтений он избрал портик (Стол), известный под названием (Стол ποικίλη) *расписанного*, где прежде бывали собрания поэтов. Именно поэтому его последователей прозвали *стоиками*, хотя поначалу они назывались (по имени учителя) *зенониками*. Тимон Силлограф говорит с упреком, что он собирал праздных и ленивых людей, но это неправдоподобно, потому что Зенон избегал толпы, а чтобы к нему не шло много слушателей, требовал иногда по оболу за слушание его чтений. Он не имел дара слова, речь его была отрывистая, неодушевленная, наполненная темными, непонятными выражениями. Но несмотря на это, у него было немало слушателей и читателей даже среди знати, в числе которых можно упомянуть царя Антигона Гоната и Птолемея Филадельфа. Первый, приезжая в Афины, обыкновенно приходил к Зенону слушать его чтения, а второй так дорожил ими, что поручал своим послам записывать его слова. Зенон жил так умеренно, что его воздержание вошло в пословицу. Отличался он и любовью к отечеству. Афиняне до того были уверены в его неподкупности, что вручили ему ключи от крепости для хранения. После его смерти, в память о его добродетельной жизни и мудрых наставлениях, оставленных юношеству, афиняне определили ему золотой венок и памятник на могиле в керамике. Он заведовал своей школой около 48 лет и умер в глубокой старости — в 89 лет. Такое долголетие мудреца было плодом строгой и воздержанной его жизни.

Зенон положил основание учению Стоической философской школы и обозначил все части своей системы, а именно — нравоучение, диалектику и физику. Это видно как из свидетельств его преемников, так и из отрывков его учения, переданных некоторыми древними писателями. Но нельзя определить, что именно в Стоическом учении и до какой степени было развито им самим, а что принадлежит его последователям? Хотя эти последние приписывают все стоическое учение Зенону, однако, нельзя не допустить, что оно не могло остаться без дальнейшего постепенного развития и некоторых добавлений со стороны его преемников. Достоверно, по крайней мере, что в нравоучении и политике он придерживался киника Критеса, потому что в своем трактате «*О государстве*» он, подобно киникам, отрицает приличие, науки, законы, искусства и, подобно Платону, предлагает общность имущества. Оттого современники его утверждали, что это

учение написано еще на конце «собачьего хвоста», то есть, в то время, когда он был еще под влиянием киников. Доказательством дальнейшего развития учения Зенона, даже после его смерти, может быть, между прочим, и то, что Афинодор, один из его последователей, найдя его сочинения в Пергамской библиотеке, переделывал в них все места, не сходные с позднейшим учением его школы. Древние, которым известны были подлинные сочинения Зенона, больше всего замечали в его учении недостаток единства или собственного, оригинального духа и направления, называя его изобретателем слов, нежели чего-нибудь существенного. Зенон был, говорит Цицерон, больше изобретателем слов, нежели дел (*de finib. bon., et wal., lib. III. c. 2.; lib. IV, c. 2*). С этим заимствованием идут у него рядом мысли, принадлежащие Академии и пантеистическому учению Гераклита. К числу первых относятся мысли о провидении, выражении божественного начала во всех явлениях мира, вошедшие в учение стоиков. Под влиянием этих мыслей Марк Аврелий написал свое (*εἰς εἰς*) «*Самоубеждение*». У Гераклита Зенон заимствовал взгляд на происхождение и гибель мира от огня. Что касается его учения о значении и образовании наших познаний, то основная мысль его та, что так как в мире, во всех его явлениях, выражается как бы развитое божественное начало, то наше познание происходит от ощущения (*φαινοσιν τὰ ἀληθινὰ*), а это ощущение преобразуется в познание не иначе, как под условием тройкого действия со стороны души: во-первых, *согласия* или утверждения в суждении. Во-вторых, *понятия* или понимания (*comprehensio*) и, в-третьих, — *науки*. Ощущение Зенон сравнивал с открытой рукой, на которой лежат все сокровища знания, их потом нужно усвоить при дальнейшем развитии познавательной деятельности — в суждении, понимании и науке. В них рука, по сравнению Зенона, сначала раскрытая, постепенно сжимает то, что прежде было развернуто и раскрыто.

Зенону, основателю Стоической философии, приписывают много сочинений. Их заглавия, по Диогену Лаэртскому, следующие: «*О государстве*» (*πολιτεία*), «*О жизни применительно к человеческой природе*» (*περὶ τῶν ἡτά φύσιν βίου*), «*О пожелании или человеческой природе*» (*περὶ ὀρέξεως ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως*), «*О страстях*», «*О долге*» (*περὶ τῶν ἡθελόντων*), «*О законе*», «*О греческой науке*», «*О зрении*», «*О Вселенной*», «*О знаках*», «*Мысли Пифагора*», «*Общие вопросы*» (*ἡθελώα*), «*О словах*», «*Пять книг проблем*», «*Уроки о поэзии*», «*Об искусстве*» (вероятно, диалектики). Но из всех сочинений, многие из которых, быть может, Диогеном Лаэртским даже не названы, до нас дошли только или заглавия, или самые краткие

отрывки (см. Стоическая философия, а также курсы истории древней философии).

Кроме Зенона, основателя Стоической философской школы, был другой *Зенон* — *Тарский*, его последователь. Он был учеником и преемником Хрисиппа. Но Диогену Лаэртскому, он оставил мало сочинений, но много учеников. Нумений говорит (см. Евсевий Праераг. *Evangel.*, lib. XV, с. 18), что на стоическое учение о гибели мира посредством огня, он смотрел, как на недоказанную гипотезу.

ЗЕНОН (Ζήνων), мыслитель Элейской философской школы, родился в Элее, в Греции, состоявшей большей частью из дорийских колоний, около 590 года до Р. Х., или около 67-й Олимпиады. Это предположение основывается на некоторых показаниях Платона. В своем «*Пармениде*» Платон говорит, что Зенон вместе с Парменидом, своим учителем, прибыл в Афины в то время, когда ему было около сорока лет, и что Сократ, слушавший их чтения, был тогда еще очень молод. Если предположим, что Сократу было в то время лет двадцать, а он родился в 470 году до Р. Х., то время рождения Зенона можно предположить около 490 г. до Р. Х. Это вычисление соответствует и свидетельствам Диогена Лаэртского, Свида и Евсевия, по которым Зенон был еще в цветущих силах в 78-ю, 79-ю и 80-ю Олимпиады. Наделенный прекрасной наружностью, богатством, будучи, кроме того, знатного происхождения, он хотел осуществить в себе идеал человеческого совершенства, соединив с этими внешними преимуществами внутренние достоинства. С этой целью он присоединился к мыслителю Элейской школы — Пармениду, слушал его чтения, изучал его систему, был одним из самых ревностных провозвестников его направления. Но это не отвлекало его от живого участия в гражданских делах. Мало того, в критические минуты своего отечества, он был самым ревностным поборником его чести и блага, и пал жертвой своей самоотверженности: Диоген Лаэртский говорит, что он был самым благородным деятелем на поприще науки и политики. После неудачной попытки избавить свое отечество от деспотизма Неарха или Диодемона, Зенон попал в его руки и на допросе откусил себе язык, выплевав его в лицо тирану. Этот героизм не тронул Неарха — Зенон был казнен, но возмущение народа было выражением общего к нему сочувствия.

Зенон не прибавил ничего нового к учению Парменида, ограничившись только развитием мыслей своего учителя и их защитой от возражений Ионийской школы. По этой причине Аристотель считает его изобретателем диалектики. Так как полемическое направление требовало особой точности мысли и слова, то он первый в Элейской

школе стал писать свои философские сочинения в прозе. Диоген Лаэртский говорит, что он написал много сочинений, но не упоминает ни одного из них, а Свида приводит заглавия следующих его сочинений: 1. «Споры», 2. «Изъяснения учения Эмпедокла» и 3. «Против философов-натуралистов». Вероятно, Зенон под натуралистами понимал мыслителей Ионийской школы. Но из его сочинений до нас ничего не дошло. Понятие о его учении можно составить на основании «Парменида» (см. Платон), в котором рассматривается одно из его сочинений. Можно еще руководствоваться отчасти и показаниями Аристотеля в его «Физике» (lib., VI. с. 9). В своем разговоре Платон приводит возражения Зенона против возможности движения. Этих опровержений Платон приводит четыре: 1. Движение невозможно, потому что то, что должно двигаться, должно бы пройти середину, прежде чем дойдет до конца. Но если все делится до бесконечности, то, естественно, невозможно достигнуть не только конца, но и середины, потому что каждое предыдущее пространство снова делится и имеет свою середину и так далее в бесконечность. 2. Движение не существует, потому что тело, движущееся быстро, никогда не догонит другого, движущегося медленно, так как в этом случае первое, прежде чем дойдет до места, занимаемого другим, должно пройти бесконечно делимое пространство. 3. Движение тождественно с неподвижностью или покоем на том основании, что всякое движение имеет место в пространстве, равном ему, то есть, занимает пункты, один из которых равен другому. А потому летящая стрела остается всегда на одном и том же месте, она всегда находится в пустом пространстве, безразличном от других пунктов, она только там, где есть. 4. Движение ведет к нелепым следствиям. Предположим, что два тела, равные по величине, движутся в одном данном пространстве, с одинаковой скоростью, но в противоположном направлении и притом так, что одно тело движется от края пространства, существующего между ним и целью движения, а другие от середины такого же пространства с другой стороны. Хотя одно из них пройдет половину этого пространства, а другое — все, однако оба они проходят одно и то же пространство, делимое в бесконечность. Стало быть, не только большее пространство одинаково с меньшим, но и меньшее время равно большему.

Аристотель приводит и его другие доказательства подобного рода, например, следующее: всякое движение есть перемена, а так как изменяться — значит не быть тем, чем что-либо было прежде, ни тем, что будет оно потом, то изменяющегося, а равно как и изменения, нет нигде. Говорят, что Диоген Киник, выслушав эти доводы Зенона, вместо их опровержения, начал ходить, показывая этим неосновательность его умозаключений. Зенон опровергал и тех

мыслителей, которые допускали только множественность, не принимая единого и тождественного начала всего. Пространство, по словам этих мыслителей, как говорит Зенон, есть место для тел. Принимая это определение, нужно допустить, что для одного пространства должно существовать другое, для другого — третье, и так далее в бесконечность, а это значит, что все пространственное есть одно и то же, что нет никакого множества.

Не входя в анализ этого учения Зенона, можно заметить только, что в *отрицании* раздельности (discretion) пространства и времени, он сам же сначала *полагает* ее, потому что иначе и нельзя ему отрицать эту раздельность, как только допустив сначала (в своих возражениях), что уже была эта раздельность, выраженная в опровержениях допущением предела, середины и так далее. Это значит, что пространству и времени свойственны оба эти определения — и раздельность, и непрерывность, и что движением не уничтожается какое-либо одно из них, но оба выражают внутреннее единство. Между новейшими системами, замечательными по взгляду на подобные противоречия и по попыткам к их примирению, замечательны системы Гербарта и Гегеля, последняя особенно.

На основании отрицательного направления диалектики Зенона, некоторые пришли к мысли, что он был скептиком. Но его скептицизм не был в духе Парменида, учеником и последователем которого он был. Если бы Зенон был скептиком, то Платон не сказал бы, что в его сочинениях содержится попытка защитить мысли учителя. Да и всю Элейскую школу, к которой относится Зенон, никак нельзя признать скептической. Скорее, она отличается восторженным созерцанием единства идеального мира, принося ему в жертву жизненные права всей видимой, разнообразной действительности. Что касается физики, приписываемой Зенону Диогеном Лаэртским (lib. IX, §30), то она ничем не отличается от физики Парменида. Она отправляется от того же начала, а именно — что чувственное познание (которым руководствуется физика) утверждается на мнении или на противоречивых показаниях чувств, и Зенон признает вещественными началами вещей — теплое и холодное, сухое и влажное. В направлении Зенона находим новое доказательство (см. Греческая философия, Диоген Киник), что в недрах пластического образования древности постепенно образовывались начала отвлеченного направления, проявившегося потом в такой односторонней крайности. См. Fülleborn. Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia Aristotelii vulgo tributus... Halle, 1789, 4; Buhle, commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane..., Gotting., 1790, 4; Brandis, commentationum eleaticarum pars I, Altona, 1813, 8; Staeudlin, Gesch. u. Geist des Skepticismus, т. I-й, стр. 200,

Lpz., 1804, 8; Lochse. Dissertatio de argumentis quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit, Halle, 1794, 8; Karsten, Philosophorum graecorum veterum reliquiae, Amster. 1830, 8.

ЗЕНОН (Ζήνων), самый знаменитый последователь Эпикуровской философской школы. Его чтения слушал Цицерон в Афинах, часто упоминая о нем в своих сочинениях *De nat. deor.* 1. I, с. 21, 33, 34; *De fin. bon. et mal.*, lib. 1, с. 5; *Ep. ad Attic.* 1. V, ep. 11). Об этом Зеноне известно мало. Цицерон говорит только, что он был красноречив и едок в опровержении своих противников. Он проводит (*Tuscul. Quaest. lib. III*, с. 17) его понятие о благополучии, совершенно согласное с учением Эпикура. На папирусах, открытых в Геркулануме, найдены некоторые отрывки его спора со стоиками о естестве богов, а также заглавия двух его сочинений, из которых Филодем сделал извлечения: 1. «*Нравы и пороки*» (б. мож. фил.-с.-в). 2. «*Уроки*» (σχολαί). См. *Volumina Herculanensia vol. VI*. 1839.

Был еще один Зенон этой же школы, уроженец Сидона в Финикии и ученик Аполлодора, стало быть, живший прежде вышеупомянутого. По свидетельству Диогена Лаэртского, он отличался обилием и ясностью мысли и слова (*Diog. Laërt. lib. VII*, §35).

ЗИМАРА (Zimara), Марк Антоний, медик, мыслитель и богослов, родился около 1460 года, в Галатине, близ Отранта. Преподавал философию в Падуе и богословие в Неаполе. Принадлежит к числу ученых, которые под конец Средневековья и в начале новых времен часто смешивали науку с вымыслами и предположениями мечтательного мировоззрения. Это направление господствует у Зимары не только в философских, но и медицинских его сочинениях. В философии он следует Аверроэсу, стараясь по его толкованиям объяснить мысли Аристотеля. Сочинение Зимары, относящееся к философии, — *Tabulae et dilucidat. in dicta Aristot. et Averr. recognita et expurgata...* Venet., 1564, 2 vol. f. Медицинское сочинение — *Antrum magico-medicum, in quo arcanorum magicorum, sigillorum, signaturarum et caet... thesaurus locupletissimus...* Francf., 1625, 8 — представляет в себе самую пеструю смесь мыслей Аристотеля, Аверроэса с астрологией, магией и алхимией.

Сын предыдущего, Феофил, издал на латинском языке комментарий на сочинение Аристотеля «*О душе*». Venet., 1558, 8.

ЗНАНИЕ. Полного понятия о знании можно достигнуть только подробным, систематическим развитием теории познания и тех отправлений мыслительной и познавательной деятельности, которыми

оно обуславливается, а потому здесь мы должны ограничиться только самой общей идеей знания, которая может быть дополнена и обстоятельнее развита в других близких по содержанию статьях (см. Мышление, Убеждение, Наука).

Знание — это мыслительное или сознательное утверждение чего-нибудь таким, каково оно есть в действительности. Так как мы признаем что-нибудь как действительное не потому, что оно предлагается в наблюдении чувств, иначе мы вправе были бы признать город, представляющийся зрению в мираже, за действительный город, но энергией мысли, вникающей в различные соотношения предметов, то можно сказать еще, что знание — это гармония мысли и действительности или бытия. На чем основывается достоверность знания? Происходит ли она из гармонии мысли и действительности потому, что мысль наша сама из себя сознательно производит все законы действительности (идеализм), или потому, что предметы действуют на наш мыслящий дух и производят в его представлениях систематический отпечаток своего бытия (эмпиризм), или ее основание должно быть иное и высшее? Наконец, все ли ступени знания имеют одинаковый характер достоверности или между ними есть различие в этом отношении, что некоторые виды знания, по крайней мере, в исходном пункте, сближаются с верой до такой степени, что полное их разграничение невозможно? Все эти вопросы относятся к статье *«Познание»*, в которой рассматриваются начало знания, его постепенное образование, виды и, наконец, составные стороны. Здесь мы можем только заметить, что хотя знание имеет свою достоверность, но не во всех его видах эта достоверность одинакового характера. Кроме того, само отношение знания к вере не на всех его степенях одинаково. Полный, научный характер достоверности имеют те знания, предметом которых служит что-нибудь ограниченное, измеряемое, подлежащее чувственному наблюдению. Таковы, прежде всего, все математические познания, в которых мы постоянно только как бы разлагаем форму пространства и времени. Такова же большая часть познаний, касающихся физического мира. Пока мы не выступаем в них из пределов явлений или являемости, в них также возможна законченность и очевидность знания, а не одно только доверие или личное убеждение. Но к составу этого рода знаний часто примешивается другой способ принятия истины — историческая вера, под которой мы понимаем не ту, что признает что-либо по вероятности, следующей за сравнением свидетельств, и не ту, что уже предполагает деятельность нашего мышления, суждения и умозаключения, но общее, свойственное нам расположение принимать за истину то, что сообщают нам другие. Очень часто значительная масса сведений основывается на

этой вере. Знание ее настолько важно, что без нее невозможен был бы нравственный союз всех людей. Как каждому из нас свойственно сообщать другим свои мысли, так, с другой стороны, по тому же устройству нашей природы, мы чувствуем расположение принимать сообщаемое другими. В основе этой веры лежит доверие к авторитету. Ее можно назвать умственной тяжестью, связующей нас со всеми нравственными, подобными нам существами. Во взаимном отношении между подобной верой и знанием нет еще, впрочем, внутренней связи: предмет может быть добыт разумом и его исследованиями, может иметь полную определенность, а мы воспринимаем его исторической верой по другим причинам, внешним по отношению к самому предмету.

Но когда знание восходит к вопросам другого рода, когда, не ограничиваясь только разъяснением взаимного соотношения между явлениями, старается дать себе отчет о значении самого мира явлений, о значении нашей нравственной деятельности, об отношении между нравственным и физическим миром, словом, когда оно выступает за пределы ограниченных отношений между предметами наблюдения и рассматривает их в отношении к безусловному, вечному началу жизни, и спрашивает себя о действительности добываемых решений касательно этих вопросов, тогда происходит иной характер достоверности знания и иное его отношение к вере. Там, в исследовании ограниченных предметов, для достоверности знания достаточно было формального соответствия, в комбинациях предметов, конечным логическим законам мышления, сравнения явлений, наведения. Здесь же опоры этой достоверности нужно искать внутри нас, в духе, нравственной природе, так как именно в ней заключается высшее проявление бытия, нежели в последовательной лестнице произведений природы, и сама идея бесконечного и безусловного обитает для нас не во внешнем мире, но в нашем духе, в нашем сознании. В его первом исходном пункте, в котором еще, не отличаясь для анализа мысли, сливается созерцаемое и созерцающее, знание и вера находятся в глубочайшем единстве, потому что в этом акте наша сознательность не предваряет самой себя и не творит его. Разделение происходит уже в то время, когда мыслительная деятельность начинает применять и развивать эту идею безусловного в применении к явлениям нравственного и физического мира. Но и на этой степени разделения нормальное состояние духа требует гармонии между верой и знанием. Вера, как первый, коренной акт созерцания, еще слитый со знанием, животворит собою знание, а знание выясняет предмет веры и предохраняет от форм, не соответствующих идее бесконечного. Если таково отношение между верой и знанием, то хотя в жизни можно

руководствоваться одной верой в деле сверхчувственных истин, однако, в науке мы не можем предоставить их одной только вере, иначе мы лишим ее той живительной силы, которая проистекает в ней от признания идеи бесконечного и неразлучных с ней высших нравственных истин. Занимаясь только миром явлений, ограниченными, временными их соотношениями, она будет похожа на позвоночный столб, из которого вытянут спинной мозг.

Многие замечательнейшие мыслители занимались этим важным вопросом об отношении между знанием и верой. В философии новых времен особенно замечательны три взгляда. Якоби, можно сказать, первым обратил внимание на значение философский веры или непосредственного ведения по поводу скептической философии Канта, но он слишком отделил это отправление умственной веры от остальной мыслительной деятельности. Несравненно глубже понимал отношение между верой и знанием Гаманн. В первом акте веры он находил глубочайшее основание для примирения противоречий рассудка, а основы этой веры находил в самом существе человека, как живом единстве духа и чувственности. Гердер не имел мистической, пророческой глубины взгляда Гаманна. Его взгляд отличается больше пластическим изяществом формы. По духу его учения, знание, как знание, ограничивается только насущным порядком вещей, а вера является прозрением в невидимое по мере данных, подлежащих наблюдению, понимание неизмеримого будущего по его аналогии с настоящим и прошедшим (см. Вера).

ЗОРЗИ, Франциск (Georgius Venetus), родился в Венеции в 1460 году, рано вступил в Орден францисканцев. Умер в 1540 году. Он не имеет особого значения в истории философии, но о нем можно упомянуть, как об одном из деятелей той группы крайних мистиков, которые под конец Средневековья и в начале новых времен думали вознаградить сухость и бессодержательность схоластики доверием к непосредственным созерцаниям воображения и внушениям чувства. Смешивая разнообразные мистические учения, устраняя деятельное участие разума, необходимое для установки и развития убеждений, он пытается подтвердить свои взгляды неправильным применением христианского вероучения. Главное его сочинение, посвященное Папе Клименту VII, — *Francisci Georgii Veneti, minoritanae familiae de Harmonia mundi totius cantica tria, Venet., 1525, f; Paris., 1544, 1546*. В нем заключается самая беспорядочная смесь новоплатонических, кабалистических идей, идей иудейских раввинов и мнимого Дионисия Ареопагита, хотя автор выдает себя за последователя Александрийской школы и питает особое сочувствие к Плотину, называя его «мой

Плотин» (Plotinus noster). Зорзи прямо высказывает свое пренебрежение не только к преобладавшей силлогистике, но и вообще к требованиям отчетливого размышления. Для того чтобы оправдать свое фантастическое мировоззрение, утверждает, что истина нисходит только свыше в душу того, кто ее смиренно ищет, как будто истина, добытая мыслью, обращенной от мира явлений к вечным его законам, есть произведение какого-нибудь человеческого произвола, а не божественное достояние человеческого духа. Мы воспринимаем, говорит Зорзи, эту истину только внутренним или духовным чувством, совершенно отличным от разума: «Истина — есть свет нисходящий, как из горнила, от божественного слова. Кто воспринимает этот свет, тот постепенно преобразуется, просветляется и делается подобным тому, кто есть сияние и образ Отца». Очевидно, что Зорзи смешивает здесь дело сверхъестественного, недоступного науке внутреннего претворения человека с естественной работой мысли и воли в человеке над своим самообразованием. Зорзи высказывает одну общую, даже древним мыслителям известную истину, что человек, как образ Божий, есть одновременно и образ Вселенной или малый мир, потому что и мир — это произведение божественной мысли. На этом основании можно познать мир в Боге и Бога в мире. Как ни важна эта мысль об отношении человека к миру или о положении его во Вселенной, однако Зорзи не привносит к ней ничего нового. Она оправдана только естествознанием последующих времен, внимательным исследованием всех царств природы и, отчасти, даже новейшей философией, которая в самом строении человеческой мысли обнаруживает присутствие законов, последовательно выражающихся на деле, — в произведениях различных царств природы. Это сочинение, по причине пантеистического направления, римская курия отнесла к числу запрещенных. Зорзи не ограничился описанием своей мечтательной теории, пытаясь применить ее к объяснению Священного Писания в своих *Problemata in scripturam sacram*, TT, VI, Venet. 1536.

И

ИБН-БАДЖА, или Ибн-Бадиа (Абу-Беер-Могаммед бен-Иатиа), называемый схоластиками Авен-Пацом или Аvem-Пацом, был одним из лучших мыслителей и ученых среди испанских арабов. Он родился в Сарагоссе под конец XI века, жил некоторое время в Севилее, а потом в Африке, где и умер в Феце в 1138 году. Некоторые арабские писатели утверждают, что его из зависти отравили медики. О сочинениях Ибн-Баджи известно мало. Ибн-Аби-Освибиа, в своей *«Истории медиков»*, приводит свидетельство Абул-Гасан-Алия, который собрал сочинения Ибн-Гаджи, и в своем предисловии утверждает, что он первый среди испанских арабов воспользовался произведениями ученых восточных арабов. Тот же Ибн-Освибиа перечисляет его комментарии на некоторые сочинения Аристотеля и собственные его сочинения. К последним относятся его *«Логические трактаты»* (хранятся в библиотеке Эскуриала), трактаты *«О душе»* и *«О правлении отшельника»*. Упоминают еще его трактат *«О соединении разумного с человеком»* и *«Прощальное письмо»* (Risâlet al widâ). Содержание первого сочинения неизвестно, а во втором (оно сохранилось в еврейском переводе, см. в латинском переводе в bibliotheca hebraea Вольфа Т. 1, р. 6) Ибн-Баджа излагает свои мысли о душе или жизненном и разумном начале в человеке, о цели его существования. Самым важным его сочинением можно считать *«Правление отшельника»*. В нем Ибн-Баджа говорит о том, каким образом человек, отрешаясь от нравственного зла общества, может постепенным самостоятельным развитием отождествить себя с деятельным, божественным разумом. Не смотря на преобладание восточной, мечтательной созерцательности в этом сочинении, оно замечательно, потому что Ибн-Баджа рекомендует деятельное упражнение способностей души и особенно разума, вопреки Газали, считавшему погружение в деятельность воображения главным средством для достижения блаженства. Извлечение из последнего сочинения Ибн-Баджи передает ученый еврей XIV века, Моисей Нарбонский. Ибн-Баджа был учителем Ибн-Рошда — знаменитейшего мыслителя и ученого, пользовавшегося большим уважением среди схоластиков. См. Dict. d. Scien. philos., Т. III, Paris, 1847.

ИБН-РОШД, см. Аверроэс.

ИБН-СИНА, см. Авиценна.

ИДЕАЛ. Под идеалом следует понимать типичный образ какого-нибудь совершенства, создаваемый силой представления, но в собственном смысле идеал относится к области искусства, как выражения идеи изящного. Что же именно следует понимать под идеалом? Как именно образуется идеал и какова его внутренняя уместность в области искусства? Каковы составные его стороны, какие силы души действуют в его образовании? Какое отношение его к естественному материалу, представляющемуся в природе и человеческой жизни? Наконец, какие в нем возможны общие видоизменения?

Вся наша внутренняя деятельность направлена к тому, чтобы как можно более совершенно сознать и выразить на деле одушевляющее нас нравственно-разумное начало. По внутренней связи этого начала с божественным началом жизни, эта деятельность нашего духа служит органом для осуществления божественной истины и правды. Разумная мысль, исследуя законы явлений, мало-помалу образует целую систему знания, как органическое выражение истины, водворяя на место произвольных представлений в нас возможно чистое сознание истинно-сущего. В этом случае произвольная ткань представлений, наполняющая наше личное, непосредственное сознание, преобразуется в стройную ткань понятий, как бы идеально воспроизводящую строение мира. Сила нравственно-свободной воли действует наоборот: она осуществляет разумные помыслы видоизменением произведений природы и взаимных отношений между людьми. Там и здесь стремление к полной гармонии разумной мысли с чувственной природой, безотчетно следующей законам необходимости, достигает ее только односторонне: в области знания мы созерцаем эту гармонию только в отвлеченной форме, в системе понятий. В области воли и деятельности мы осуществляем ее только отчасти и не видим полного торжественного озарения природы и человека светом истины и правды: перед лицом самой светлой мысли и самой чистой нравственной воли всегда стоит еще вещественный мир, необъятная масса слепых сил природы и человеческого произвола. Между тем, идея гармонии, недостижимая для отчетливой работы разума и воли, неудержимо движется в нас, ищет себе совершеннейшего выражения и находит его в области изящного, в деятельности фантазии. В изящном наглядно представляется нам божественное начало, к познанию и выражению которого мы постепенно стремимся посредством знания и деятельности.

Но идея изящного выражается не иначе, как в отдельных произведениях искусства. Хотя разумная мысль действует в минуты самого одушевленного творчества, но это действие происходит не в

отвлечении законов и свойств предметов, не в разделении и сочетании понятий, а в чувственной форме, подлежащей слуху и зрению, нераздельной с ней. А сила, воспринимающая и снова вызывающая и комбинирующая подобные формы, есть воображение. Оно пользуется ими, как чувственным материалом, и под влиянием разума обрабатывает и группирует его для совершеннейшего изображения определенного помысла. Поэтому чем лучше, чем совершеннее воображение выбрало чувственный материал для выражения мысли, чем лучше привело его в стройный порядок и каждую его часть сделало живым органом целого, образного развития мысли, тем совершеннее произведение искусства. Это совершенное сочетание чувственного материала, для выражения одной основной мысли во всех его частях, мы называем идеалом.

Отсюда видно внутреннее значение идеала, его отношение к природе и составные стороны.

Как идею изящного, так и идеал, нельзя считать произведением одной игры воображения. В идеале, как индивидуальном проявлении идеи изящного, мы создаем в непосредственном наглядном виде то самое, к чему стремятся мышление и нравственная воля. В нем творящая фантазия как бы предупреждает собой результат мысли и нравственной практической деятельности. Оно окружает ореолом света только то, что достойно того, что признает мысль, что одобряет нравственная воля. Можно доказывать, например, достоинство честности в естественной простоте жизни и низость роскоши, сопряженной с преступлениями, — это дело мысли. Можно стремиться самим и других приучать к честной деятельности — это будет дело практики. Но когда мы с умением изображим то и другое в живописном рассказе или на картине, то представим отдаленное для мысли и воли, присущее для воображения и глаз. Тут честная простота и преступная роскошь просвечивают в каждом проявлении лиц, входящих в состав рассказа или картины. Каково же отношение идеала к природе и положительной нравственной жизни? Есть ли идеал только подражание природе или он превосходит ее? Если он превосходит, то какого рода его превосходство, и каким актом субъективной деятельности творится идеал?

Хотя идеал — это выражение известного определенного помысла в чувственном материале, заимствованном из внешнего мира, однако, его нельзя признать подражанием природе или снимком избранных нами чувственных предметов. Представлять себе художественный идеал только подражанием природе или положительной действительности нравственного мира, было бы неправильно, потому что подражание предполагает известную сущность идеала и начало, которым следует

руководствоваться при выборе предметов для подражания: не все же в природе изящно, а потому и не все снятое, воспроизведенное подражанием удовлетворяет требованиям изящества. Между тем, художественный идеал бывает вполне изящным, несмотря на то, что оставляет в стороне многие частные черты, не имеющие прямого отношения к художественному выражению замысла. Так, например, в жизни Ахилла, во время его пребывания под Троей, могло быть весьма много случайностей, о которых Гомер не упоминает, однако, эти пропуски не только не мешают, но напротив, способствуют типичному совершенству изображения. Даже в портретной живописи не то произведение является совершенным, в котором воспроизведены все самые мелкие детали внешности, но в котором схвачены существенные черты, выражающие тип физиогномики, душу, характер, без особенного внимания к мелким оттенкам его наружности.

Отсюда отчасти понятно, как нужно понимать превосходство идеала или совершеннейшего типа какого-нибудь предмета. Оно состоит не в отдалении от законов природы, от существенных свойств, принадлежащих изображаемому предметам, не в их противоречии и образовании химерных сочетаний, но в составлении образов возможных и соответствующих законам действительности. Каждое существо состоит из элементов, соединенных в одно целое известными естественными отношениями. Причем его совершенство тем выше, чем больше естественности в этих отношениях. Идеал соблюдает эту естественность в сочетании определенных элементов изображаемого предмета, принадлежащих ему. Напротив, вымысел, в собственном смысле, не подчиняется этому закону, он также может заимствовать для себя отдельные черты или части из замеченных явлений, но приводит их в сочетании, не соответствующие действительности, таково, например, изображение крылатого коня. В этом изображении крылья и образ лошади заимствованы из наблюдения действительных предметов — птиц и лошадей, но сочетание крыльев с лошадью сделано вопреки законам действительности. Предположим, что ни идеал, ни вымысел не существуют на самом деле, но в первом заключается возможная степень совершенства, до которого может прийти изображаемый предмет, а второй заключает в себе нечто лживое и противоречащее природе. Идеал всегда истинен и проникнут истиной, а вымысел всегда ложен и основан на лжи. Но истина идеала состоит не в копировании действительного предмета, а, с одной стороны, в правильном понимании его существенных свойств, в верном представлении его характера, с другой, — в верной передаче этого свойства в образных чертах, полученных представлением, в устранении второстепенных, не имеющих существенного отношения к выражению

его характера. В этом отстранении образа или помысла от всего мимолетного, стороннего, в сочетании и удержании его существенных внешних выражений — изображении его покойной, самодовлеющей силы во всех своих проявлениях — и состоит существо идеала или его идеальность. Когда мы, например, изобразим картину самодовольной семейной жизни или детской беззаботной игривости в обстановке самого скудного быта, когда сумеем найти для той или другой мысли верные внешние атрибуты, устранив все, что мешает их гармоничному выражению, примешивающее что-то чуждое к представлению, тогда мы представим идеал задуманной нами мысли. Таким образом, хотя все предметы можно изображать в их идеальном совершенстве, однако, основательнее будет полагать, что идеал, в собственном смысле, возможен только в кругу таких изображений, где есть проблеск духа или разумной, нравственно-свободной силы, потому что идеал состоит не только в изображении помысла в существенных его чертах, а также в высвобождении от несущественных. Этого для идеала было бы мало, а потому идеал камня, стола и даже животного невозможен. Идеал состоит не в изображении пассивного высвобождения какого-нибудь представления от несвойственных ему качеств, но в свободном самоосвобождении от них, отлитии себя в существенных чертах, переданным художественным изображением. Идеал происходит там, где внешность одушевляется присутствием человека, где есть нравственная сила духа.

Каков же характер той субъективной деятельности художника, которой он изображает идеалы? Мы видели выше, что идеал не исчерпывается одним подражанием природе и воспроизведением ее образов, что он состоит в живом, непосредственном соединении помысла или представления известного предмета с его существенными выражениями, отделенными от всего несущественного, ложного, нарушающего эту гармонию двух сторон — внешней и внутренней. Как мы определим внутреннюю деятельность художника, возводящую эту гармонию идеала? Естественно, что творящая сила артиста должна заключать в себе самой соответствующее непосредственное, гармоничное сочетание этих же двух сторон — внутренней и внешней, мысли или понятия и образов — подобное творится подобным. Художественная производительность не может иметь места там, где сначала мы составляем отвлеченное понятие предмета, а потом подыскиваем ему внешнюю среду для выражения. Подобное разделение, свойственное рефлексии, забрало бы свободный, живой характер и игру внутренней стороны во внешней, придав всему созданию характер намеренности, натянутости, бессильного стремления к цели и ее недостижимости. А между тем, идеал — это

покойное и совершенное самовыражение мысли в чувственных формах, в которых она просвечивает, как душа в блеске глаз. Творящей деятельности художника свойственно живое нераздельное единство мысли и сродного ей образа. Кант называет его непосредственным единством понятия и представления. В душе художника оно выражается воодушевлением или пафосом, то есть, таким его настроением, в котором все силы его души так же проникнуты одним преобладающим помыслом, как потом и в его произведении этот же помысел проникнет собой всю избранную, чувственную среду выражения, просвечивая в каждой его части. Так можно представлять себе главное свойство художественной деятельности, творящей идеалы. Художник, поэт может изучать явления внешней природы, может внимательно наблюдать людской быт, вникать в глубины человеческого сердца, чтобы лучше воспользоваться этим материалом для выражения своих помыслов, но в его созерцании, в его производительной внутренней деятельности есть уже непосредственное, инстинктивное совпадение тех двух сторон, внутренней и внешней, составляющее отличительную черту всякого идеала. А потому происхождение идеала нельзя объяснить ни подражанием природе, ни подведением чувственного материала под предварительно составленное отвлеченное понятие. Понятие существует у художника не отдельно от образов, но вместе с ними, как душа живого человека с телом.

Так как идеал — это чувственное выражение в одном индивидуальном произведении всех существенных свойств изображаемого предмета, то естественно, что сам характер идеала изменяется, судя по нашему взгляду на предметы, на весь мир и на человека или, иначе, видоизменения идеала зависят от развития целого мировоззрения и вследствие самого склада всей человеческой жизни. Чем слабее понятие живое отношение мира и человека к высшему началу, дающему им жизнь и движущему их судьбы, тем ниже, грубее и туманнее идеал. Чем глубже мировоззрение, чем лучше понятие отношение целого мира к верховному началу и значение внутренней жизни человека, выражающейся во всех превратностях его судьбы, тем совершеннее, выше и глубже идеал. Поэтому характеры идеалов у Софокла и Шекспира разные. Основываясь на главных степенях в развитии мировоззрения и человеческой жизни, в развитии идеала, как и искусства, различают три формы: символическую, классическую и романтическую. В символической нет еще ни определенной идеи, ни ее выражения, потому что само творящее начало мира и человека представляется только в виде необъятных физических сил, чуждых нравственного характера и доступных только символу. В классическом

идеале его содержание настолько выражено в определенной личной форме, насколько эта форма может его принять. Поэтому тут преобладает пластическая рельефность внешних форм, а в романтическом идеале берет перевес глубина внутренней жизни, величие помысла, часто сокрушающее даже чувственно-прекрасную форму своего сосуда.

Идеал, как наглядное, доступное чувствам выражение внутреннего содержания, имеет при помощи воображения сильное влияние на жизнь, служит одним из самых могущественных ее двигателей. А потому, несмотря на все видоизменения идеала, в его основании должна лежать истина, соответствующая законам внутренней и внешней жизни. Всякий ложно составленный идеал совершенства, будет ли он касаться самой высокой религиозной и нравственной жизни, или простого быта, увлекая воображение ложными, но поразительными, чарующими образами, приводит только к внутреннему раздвоению и апатии, расстраивает всю жизнь. К таким ложным идеалам относится, например, мечтательное представление героизма, смешиваемого с пустым удалством и дерзостью, счастья вне всяких связей общежития, образованности в лице какого-нибудь салонного резонера и так далее. Пусть же каждый, кто берется за изображение каких бы то ни было идеалов, глубоко изучает природу, человека и истинную задачу жизни. Подобно пророку, он берет на себя ответственность за участь грядущего поколения. Ten Kate, discours sur le beau idéal des peintres, sculpteurs... (в 3 томах французского изложения сочинений Ричардсона, Амстердам 1728, 8.); Horstig, über d. Ideal d. Antike (в N. Bibl. d. schön. Wissensch., B. 58, N 1); Wieland, üb. d. Ideale d. griech. Künstler (в 24 томах его сочинений); Norbergii diss. de ideali veter. Graecorum in art. ingeouis pulchritudinei, Lund., 1791, 4; Эстетика Гегеля I-й т.

ИДЕАЛИЗМ. Вопрос об идеализме принадлежит к числу самых трудных вопросов философии или, точнее, теории познания, потому что для полного его решения необходимо распутать все нити, которыми наша мыслящая сила соединена с существом и порядком вещей, выяснив, что именно она производит в деле ведения. Не принимая смелости решительного суда в этом вопросе, можно, по крайней мере, приблизить к общему пониманию его смысл и значение.

Под идеализмом, по буквальному смыслу слова, можно понимать такое направление философии или науки, которое признает идею деятельным началом или одного знания, или звания и бытия одновременно. На чем основывается это признание идеи деятельным началом знания? Знать — значит проникнуть светом мысли то, что

прежде нам казалось чуждым, или, иначе, постигать гармонию всех предметов, представляющихся наблюдению, а также их законов с законами самосознательного мышления. Преимущественным деятелем такого знания может быть только самосознательное мышление, потому что находить гармонию между разобщенными полюсами познания может только такое существо, в котором есть непрерывное тождественное самоположение, которое во всех своих видоизменениях и направлениях остается при себе и в себе, одним и тем же неизменным, тождественным существом. А такая тождественность с собой, и, следовательно, постоянное преследование единства во всяком разнообразии, свойственны нашей самосознательной мысли. Все, что представляется существующим вне мысли, только как предмет или вещь, не имеет самопознания, а потому и знание всего предметного происходит только при условии, что оно подведено под деятельность мысли, сознающей в себе уместность и возможность законов доступного нам предметного мира. Так как идея — это произведение мышления, выражающее постоянную саморавность духовного или самосознательного начала во всех своих частных выражениях, то на этом основании сущность идеализма состоит в том, что он признает мышление главным началом знания, определяющим действительность и, среди мира явлений и видоизменений, истинно-сущее. Последователям этого направления известно, что свойства вещей, существующих вне нас, мы наблюдаем органами чувств, что мышление, предоставленное само себе, без вызова его к деятельности внешними предметами, не может создать и образовать системы знания. Однако эта необходимость внешних впечатлений и их наблюдения не мешает значению идеализма. Кроме того, для правильного понятия о значении идеализма нужно отличать знание, как знание в высшем смысле слова, от знания, составляющего цель экспериментальных наук. Эти последние имеют в виду только исследование причин и относительных законов. Хотя и в этом кругу исследований сила мысли остается действующим началом, однако, справедливо, по крайней мере, то, что, не распространяясь дальше этого круга, оно участвует только своими формами и законами, так называемыми логическими, подлежательными, дающими возможность сведению наблюдений к определенному единству, к установке классификации и причинной связи явлений. Без силы мысли это объединение наблюдений было бы невозможно: животные воспринимают своими чувствами те же свойства чувственных предметов, что и люди, однако, это восприятие, не одушевленное присутствием высшего разумного начала, ни к чему их не приводит. Но есть другое знание: назовем его как угодно — абсолютным, высшим, идеальным, но сущность его останется одна и та

же — оно не ограничивается объяснением относительных причин и законов, например, повышения воды в волосных трубках до известной степени, или грома и молнии и тому подобное, но стремится понять отношение законов и форм чувственного мира или мира явлений к законам и формам мысли, основного, живоносного начала в деле знания, а стремится свести все законы бытия к одному их средоточию — к самопознанию. Разумное мышление не может быть только одним бессодержательным напряжением какой-то бессодержательной силы. В нем, как живом средоточии высшего познания, должно заключаться и живое определительное начало знания и типы тех форм и законов, которые осуществлены в видимом мире, подлежащем наблюдению. А познать эти типы, свести к ним все формы и законы жизни, можно не иначе, как воспользовавшись результатами опытных исследований, определить их место и относительное значение самоуглублением разумного мышления в свою собственную природу, в свое внутреннее строение. Полное, разумное знание, не может завершиться иначе, как только процессом самопознания, самоуглубления мысли, в котором каждая форма бытия, каждый его закон предстает не как познанный отдельно без отношения к самому познающему началу, но в связи с ним, как своим производительным средоточием. На этой степени познания предмет знания настолько воспринимается как данный, насколько и полагается внутренним свободным актом мысли. Если там на низшей степени знания, в раздробленной массе предметов исследования, достаточно было наблюдения и почти бессознательного соблюдения формальных законов мышления, то здесь, на степени высшего знания, этого уже мало. В нем мышление проявляет свое присутствие гораздо могущественнее: оно возводит их к своим собственным законам, воспроизводя общие законы бытия, всматриваясь в само себя, как познающее и самопознающее одновременно. На этом-то признании значения мышления в нас и основывается значение идеализма, так как слово «идея», от которого происходит слово «идеализм», выражает только определенный вид, который принимает или целая система ведения, или каждый особый его предмет, например, идея Бога, идея мира, государства и так далее, выведенные на основании существенных требований мыслящего и познающего в нас начала.

С признанием высшей организующей силы, свойственной мышлению в деле ведения, было бы неосновательно смешивать идеализм с пустой игрой произвольных представлений, мечтаний и так далее. На идеализме основывается все, что есть лучшего, благороднейшего в науке, искусстве и жизни. Идеализм одушевляет науку новыми обширными взглядами, до которых нельзя прийти одним

лишь обозрением данных материалов. В искусстве он творит идеалы, в жизни он воздвигает доблестных подвижников истины и правды. Из предыдущего можно понять, какое подлежательное условие необходимо для понимания существенной важности идеализма. Осязательность и видимая обширность материалов чувственного познания легко вызывает в нас признание своей действительности, для этого достаточно самой слабой работы мысли. Чтобы наполниться ограниченными, конечными представлениями предметов непосредственного наблюдения, ей нет нужды доискиваться высших начал самоубеждения. Но то, что составляет содержание идеализма, нигде не предстает чувственному наблюдению, а доступно только самоуглублению мысли, поэтому требует как особой энергии, так и значительного внутреннего развития. При недостатке того и другого, трудность в понимании значения идеализма не преодолима.

Мы коснулись только общего значения идеализма, не вдаваясь в рассмотрение главных его видоизменений в историческом развитии философии. Между тем, от преувеличенного понятия о его достоинстве нередко зависело недоверие к нему даже в самых искренних ценителях умозрения. Во множестве оттенков, которые принимал идеализм в разные времена, можно различать три главных направления. Они зависят от того, как представляют себе отношение мышления к действительности, идей — к восприятию чувственных впечатлений. Одно направление идеализма отличается отрицательной крайностью и, не признавая ничего существенного в мышлении, приписывает ему только формальное значение — представителем этого направления был Кант. Во втором направлении заметна другая противоположная крайность. Его представитель — Гегель. Он признает мысль не только началом познания, но и бытия. Третье направление занимает середину между ними. К нему принадлежит большинство мыслителей, но первым его провозвестником был Платон.

Кант сам приписывает своей критической философии характер идеализма, но понимает его не в том смысле, как понимают его следовавшие за ним знаменитые германские мыслители и как оно утвердилось в современной философии. Кант, можно сказать, первым поднял вопрос о подлежательном значении идеи, побудив следовавших за ним мыслителей глубже вникнуть в отношение мышления к действительности, а также найти незыблемые основания предметного значения идей. Никогда еще философия не имела такого возвышенного направления, никогда так глубоко не входила в существо человеческой мысли, как во времена Канта. Мыслители XVIII века останавливались только на психологическом решении вопроса об идеях: они пытались объяснить способ их происхождения в душе, не

входя в исследование их онтологического значения. А между тем, в данном значении это главная суть вопроса касательно идей и, можно добавить, существенный вопрос целой науки философии. Показав присутствие в мышлении общих форм или категорий и коренных идей человеческой души, Кант заключает, что они имеют только формальное значение и способствуют к сведению к единству наблюдаемых нами явлений. Что касается самих идей, то, по мнению Канта, они служат только направляющим началом в умозрительном построении мира. Таким образом, в деятельности мышления мы не находим ручательства в непреложности идей. Мышлению доступны только явления, нечто переходчивое, изменяющееся, но не истинно-сущее и вечное (*ding-an-sich*), к чему постоянно стремится мысль. Оно выступает за пределы познания, составляя для него нечто трансцендентное (*transcendent*). К такого рода истинам относятся: идея Бога, человеческой души, мира и высшего порядка истории, ее начала и последней цели. Очевидно, что идеализм Канта (см. Кант) совсем не похож на идеализм следовавших за ним философских систем Фихте, Гегеля и других. Их системы называют идеалистическими на том основании, что в них идея или мыслимое признается самой истинной действительностью, а идеализм критической философии отнимает эту действительность у предмета мысли и идей, а мышление ограничивается пределами нашего представления.

Несмотря на противоположность между критической философией и идеализмом следовавших за ней философских систем, первый зародыш последнего заключался в философии Канта. У него главным деятелем познания выступает мышление с его законами, формами и идеями, а сущность предметного мира, воспринимаемого мышлением, постоянно остается чем-то неопределенным, неизвестным, равным алгебраическому X . С первым прикосновением к нашим чувствам, сущность вещей окрашивается свойственными нашей душе формами и получает характер явления, то есть, чего-то кажущегося нам. Стало быть, в деле знания предметный мир, по Канту, ничего не привносит для определения существа вещей или истинной действительности. Стоит только отсечь этот лишний член, ничего не добавляющий от себя ни к форме, ни к содержанию знания, — и идеализм новейших философских систем неизбежен. Именно так и поступил Фихте, первый представитель идеализма в новом направлении. Если предмет или сущность вещей с первым переходом в чувственное наблюдение, заключал Фихте, принимает формы, свойственные мыслящему и наблюдающему началу, то, стало быть, это последнее не может быть пустым пассивным вместилищем со стороны взятого содержания. Напротив, оно должно быть в высшей степени деятельным, и, так как

не вещи познают себя в мысли, а мысль познает вещи, должно быть даже единственным деятелем познания. Кант признавал свободу понимания, а Фихте находил в нем творческое могущество. По Фихте, наше мыслящее Я полагает себя своим самосознанием, и этим простым, первоначальным актом самоположения производит сам предмет сознания. По мнению Канта, разнообразность предмету или материи наблюдения должна быть дана прежде, ведь она предшествует синтезу, устанавливающему ее на основании категорий, а у Фихте материя наблюдения, мышления и ее синтез происходят одновременно из нашего Я. Таким образом, категории, которые Кант только перечислил, определив, как недвижимые и безжизненные формы мысли, привносимые к материалу, превращаются у Фихте в живые формы, образующиеся в мысли вместе с происходящим из нее содержанием: она и деятельна, и страдательна, в ней есть и единичность, и многообразие (см. Фихте).

Несмотря на высокий архитектурный талант, обнаруженный Фихте в выводе начал и форм (категорий) мышления, его идеализм был только эфемерным явлением в истории философии, и не имел последователей, но зато составил существенное звено между учением Канта и дальнейшим ходом идеализма в Германии. Существенный недостаток идеализма Фихте состоял в том, что он, взяв за исходное начало только наше ограниченное Я, пытался потом уверить себя и других, что оно из себя творит весь предмет знания. Если же это Я, творящее предмет своим самоположением, есть не наше, а безусловное, то в нем, а не в нас, и может быть тот недомысленный акт самоведения, в котором заключается само творение, само осуществление. Потому-то Шеллинг старался найти более прочное и высшее начало предметного достоинства нашего мышления. Он полагает это начало не в нашем Я, а в абсолютном или безусловном, сущность которого состоит в безусловном тождестве двух сторон мира — мышления и бытия, ограниченного Я и ограниченного не Я. На основании этого безусловного тождества в мире образуются два, по-видимому, противоположные, а в сущности тождественные и взаимно себе соответствующие явления мышления и бытия, идеального и реального мира. Обнаруживаясь в этих двух параллельных явлениях нравственного и вещественного мира, абсолютно-тождественное начало в них и через них достигает и сознания о себе, как об абсолютном тождестве в философии абсолютного, составляющей вершину этого всемирного, всеобъемлющего самосознания. Положительного, определенного понятия об этом безусловно-тождественном начале нельзя составить, так как всякая попытка к подобному представлению привела бы нас к односторонности или к

представлению его в виде чего-то предметного. Всякое умозаключительное понятие о нем также свело бы его на степень чего-то ограниченного. Единственный орган, восприимлющий это безусловно-тождественное начало мысли и бытия, есть *умственное созерцание*.

Взгляд Шеллинга гораздо шире взгляда Фихте, но и он преувеличивает понятие о действительности мыслимого, утверждая, что философия, или высшая степень идеального знания, не только постигает существо вещей, но что в ней совершается чистейшее самовыражение и самосознание божества или абсолютно-тождественного начала. Кроме того, взгляду Шеллинга не хватало метода, который ручался бы и за достоверность взгляда, и выражал бы ту самую безусловную действительность, которую он искал в своей системе тождества. Он безотчетно созерцает абсолютное тождество как что-то внешнее, поэтому его идеализм носит название реального, он применяется больше к природе, чем к духу (см. Шеллинг). Исправить этот недостаток было суждено Гегелю, он довел этот идеализм до крайности. Как Гегель формулирует свой идеализм и каков его характер? Идеализм Гегеля состоит в том, что абсолютно-тождественное начало, у Шеллинга отдаленное от нас и только непосредственно, безотчетно созерцаемое, он до такой степени внедряет в наш мыслящий субъект, что в его методическом возвышении к познанию абсолютного представляется и доказательство или законосообразность познания, подтверждающая его достоверность и сам процесс развития, самовыражения и самосознания безусловного существа. Идеализм у Гегеля не потому существенно важен в деле знания безусловной, всеобщей истины, что только мысли и идеи доступно все разумно-необходимое, между тем, как чувственным наблюдением мы воспринимаем только нечто являющееся, относительное, но и потому, что в нем весь процесс нашего мышления и знания есть не что иное, как процесс искомого в философии безусловного начала мира.

В бытии всего ограниченного Гегель видит не отрицание бесконечного, но сам процесс его жизни. Когда мы стремимся к утверждению бесконечного от рассматривания ограниченных предметов, то это значит, что истинно-сущее или бесконечное начало само себя полагает в нашей мысли ограниченным образом, но потом восстанавливает свою бесконечность, снимает эти отрицания до тех пор, пока в нашем же мыслящем начале или духе оно не восстановит свою саморавность, всеобщность. Этим достижением полной саморавности в результате развития нашего мыслящего духа, оно само себя и доказывает, и представляет. Кант признал идею только

логической формой или субъективным представлением, которому на деле ничто не соответствует, а Гегель признает идею действительно и единственно-сущим. Он только развил и довел до конца то, что начато было еще Фихте, по противодействию критической философии, что в зародыше заключалось еще в декартовском *cogito ergo sum* (мыслю, следовательно, существую).

Два рассмотренные нами направления идеализма составляют крайности, не соответствующие существу идеи. К этим двум крайностям идеализма новых времен можно свести, в большей или меньшей мере, и многие другие виды идеализма. Из них наиболее замечательные Берклея и Мальбранша (см. Берклей, Мальбранш). Мальбранш, как последователь Декарта, утверждает, что взаимодействия между телом и духом не может быть, а потому то, что происходит в мире явлений, мы можем созерцать не иначе, как только при посредстве верховного существа, в котором заключается начало единства духовного и вещественного мира. Мы *все видим в Боге*, говорит Мальбранш. Берклей также отрицает влияние внешнего, чувственного мира на наш дух, и, стало быть, образование представлений от действия внешнего мира, не по невозможности, впрочем, взаимодействия между духом и веществом, но потому, что если бы мы предположили происхождение в нашей душе представлений вследствие действия на нас внешнего мира, то нужно было бы допустить, что вещество — это нечто деятельное, а дух — пассивное, тогда как гораздо правильнее утверждать наоборот. По Берклею, гораздо правильнее признать, что все идеи и представления о предметах внешнего мира происходят в духе от присущей или действующей в нас высшей, бесконечно-деятельной силы верховного духа. Таким образом, оба они отчасти сходно с идеалистами XIX века признают источником ведения не впечатления внешнего мира, но внутреннюю силу духа и мысли.

Правильно понимаемый идеализм должен быть чужд обеих крайностей. Познание истины или законов бытия возможно только для мышления или для идей, как определенных форм и действий мышления, постигающего действительность и ее законы. Если без силы мышления невозможно постижение законов действительности, если разумная мысль — это внутренний, живой деятель всего организма знания, то нельзя утверждать, что деятельность познающей мысли состоит только в пассивном принятии в свои логические бессодержательные формы многообразного содержания, представляемого чувственному наблюдению. Ее участие должно быть жизненное, оно должно заключать в себе самое существенные условия знания, хотя, с другой стороны, не на всех степенях знаний сила мысли предстает с одинаковым могуществом, одинаковым перевесом своей

самодетельности, характеризующей идеализм. Уже на низшей степени познавательной деятельности в чувственном познании предмета, в так называемом рассудочном знании, обнаруживается деятельность мысли в сведении явлений к единству и в понимании их взаимных соотношений: мы ищем, что является причиной, что — действием, что в вещах есть постоянного и изменяющегося, случайного, каковы условия известного ряда явлений. И это познание причин, условий, законов, качеств, было бы невозможно без внутренней, органической связи в мысли известных форм. Это присутствие их в духе, эта жизненная ткань его форм — первый шаг, приближающий нас к признанию важности идеализма. Но оно предстает здесь еще не вполне, так как в кругу этого знания нет еще рефлекса к самим его основам, к внутренней опоре в мыслящем духе: погруженные в противоположный нам полюс относительных причин и действий, мы еще не задаем себе вопроса об отношении к основной причине их мыслимости. Оттого-то эксперименталистам так трудно дойти до истинного понятия о значении идеализма: им всегда кажется, что в самой совокупности явлений уже дано это основное, всеобщее коренное начало бытия и знания, и что дело нашей мысли — только посмотреть, как внешняя природа оставляет в нас отпечатки своих явлений. Между тем, кроме этой низшей, есть другая — высшая — степень знания. Постигание законов внешнего бытия еще не составляет всего содержания и цели знания. Исследовав определенный круг явлений, мы, наконец, не можем не спросить: каково же отношение всех законов внешнего бытия к законам нашей мысли? Чтобы найти ему удовлетворительный ответ, мы должны перенестись в другую область. Ответить на этот вопрос можно только тогда, когда вникнем в природу мыслящего существа, потому что весь ряд законов может предстать со своим замкнутым кругом, со своим внутренним началом и концом, не в наблюдении внешнего мира, всегда предполагающего нечто высшее, но в том существе, которое наделено самопознанием и самоопределением. На этой степени знания возникает прямое поприще здравого идеализма, потому что здесь, сколько бы мы ни пользовались различными сочетаниями представлений о вещах, мы должны определять их значение вниманием к существу мысли и мыслящего духа. Плодом и средством этого знания являются идеи. Отрицая идеальное знание, мы подорвали бы всякое другое знание и должны были бы прийти к заключению, что вся эта поразительная громадность мироздания, так неотразимо предъявляющая свое бытие, есть только сцепление чего-то несущественного, пустого и ничтожного. Из существа здравого идеализма объясняется и его достоинство. Все высшие истины и законы деятельности, облагораживающие человеческую жизнь, доступны

только идеализму, поэтому отвергая область идеализма и руководствуясь только знанием условных, ограниченных отношений, мы дойдем до самого грубого материализма. Руководящим началом убеждений и деятельности, заменяющим внушения идеализма, иногда может быть внутреннее чувство, составляющее преддверие идеализма. Но и внутреннее чувство, как движитель ума и воли, нуждается во влиянии отчетливого мышления, иначе, под влиянием неблагоприятных впечатлений, оно может привести к ложным представлениям и правилам жизни.

Но, приписывая высокое значение идеализму, мы отнюдь не принимаем его в том абсолютном смысле, как понимали его некоторые германские мыслители XIX века. В мышлении, в идеях заключается основание высшего ведения, но из такого понятия о силе нашего понятия еще не следует, что оно тождественно с актом творческого всемогущества (см. Идея, Мышление, Номинализм, Сенсуализм, Эмпиризм). В заключение нужно заметить, что схоластики идеалистическое направление своей философии называли реализмом, или, по крайней мере, последователей идеализма — реалистами.

Для обозначения различных направлений идеализма, употребляют выражения: *трансцендентальный* (Кант), *субъективный* (Фихте), *объективный* (Шеллинг), *абсолютный* (Гегель). См. Jacobi, David Hume über dea Glauben, oder Jdealismus und Realismus. Bresl. 1787, 8; Weis-haupt, über Materialismus und Jdealismus, A. 2. Nürnberg. 1788, 8; Tidemann, Jdealistische Briefe, Marb., 1799, 8 u Diez'a ответ на эти письма, Gotha, 1801, 8; Plato und Aristoteles, od. d. Uebergang vom Jdealismus, zum Empirismus, Amberg, 1804, 9; Molitor, Wendepunkt d. Antiken und d. Modernen, od. d. Versuch den Realismus mit d. Jdealismus zu versöhnen, Frkf. a. M. 1805, 8; Brüning, Gespräch, die Versöhnung d. Jdealismus und d. Materialismus..., Münsteri 1810, 8; Arthur Shopenhauer, die Welt als Wille oud Vorstellung, Lpz., 1816, 8; der Jdealismus als Metaphysik, in die Stelle d. Jdealismus und d. Realismus gesetzt, von D. Alb. Leop. Ohlert. a d. O. 1830, 8.

ИДЕОЛОГИЯ. Этим словом обозначается в истории не вообще исследование об идеях со стороны их происхождения, формы и метафизического значения, но особое отрицательное учение об идеях некоторых французских ученых XVIII века. Понимаемая в таком смысле идеология рассматривает идеи только как психологические явления, как представления, присутствие которых в познавательной деятельности несомненно, а также оказывает влияние на практическую деятельность.

Учение об идеях, с психологической, логической и метафизической сторон, встречается в определенном виде еще в философии древних греков, в то время, когда Сократ перевел внимание своих современников от наблюдения внешней природы к внутреннему миру, сделав слова «*познай самого себя*» девизом философии. До него некоторые мыслители хотя и касаются познавательной деятельности, однако говорят о ней и представлениях как бы мимоходом. Его ученик Платон высказывается об идеях уже довольно подробно, рассматривая их как верные копии самого существа вещей. Аристотель также говорит об идеях, только употребляет другие названия, расходясь с Платоном во взгляде на их происхождение и значение. После Платона и Аристотеля ничего нового не сказано было в этом вопросе, или, по крайней мере, он не был предметом особого внимания: повторяли только то, и не всегда верно, что было сказано Платоном и Аристотелем. На протяжении Средневековья возник прямой повод к решению этого важного вопроса в споре так называемых *номиналистов* и *реалистов* (см. эти слова), но касаясь преимущественно их метафизического значения, без методического исследования их постепенного образования в душе, участники спора оставили его после вековой логомахии в том же состоянии, в каком застали. Поводом к новому взгляду, к новому исследованию вопроса, стало новое столкновение двух полярно противоположных направлений философии после Декарта — идеального и эмпирического. В двух прежних партиях номиналистов и реалистов была такая же противоположность направления, но борьба их ни к чему не привела, потому что ее представители были, по духу времени, больше заняты богословским смыслом своего вопроса, а из-за отсутствия естествознания, почти ничего не было, что могло бы навести их на новую точку зрения. Со времен Декарта идеализм получает довольно сильное и определенное развитие, но, с другой стороны, многие исследования и открытия естествоиспытателей обогатили современных мыслящих людей новым взглядом на старые вопросы, дав повод противоположной партии надеяться на иное решение вопроса об идеях. Первый мыслитель, отдаленный родоначальник идеологии в этом смысле, был медиком, это Локк (см. Локк). Декарт довольно неопределенно высказался об идеях, назвав их врожденными, хотя он, *во-первых*, под идеями в собственном смысле понимал только те представления, которые касаются чего-нибудь общего, неизменного. *Во-вторых*, не отрицал необходимости внешних поводов к их образованию в душе. От этой неопределенности произошло много произвольных гипотез идеалистов, побудивших Локка обратить особое внимание на вопрос об идеях, рассмотренный им в «*Опыте о происхождении человеческого познания*». В этом сочинении Локк

изучает идеи с психологической точки зрения, стараясь объяснить как можно отчетливее их происхождение. В противоположность Декарту и другим мыслителям, относящимся к разряду идеалистов, он пытается доказать, что идея (идеи в то время обыкновенно путали с представлениями) происходит только от впечатлений, получаемых ощущением. Хотя Локк говорит, что в образовании идей участвует и вникание рассудка (*reflexion*), но оно касается только формы этих впечатлений или многообразных сочетаний. Следом за Локком, но еще одностороннее, во Франции решением вопроса о происхождении идей занимался Кондильяк. Достаточно скоро это направление приобрело огромное количество последователей. Ученики Кондильяка первыми употребили слово «*идеология*» для обозначения своей теории идей и, в том смысле, какой дали ему последователи Кондильяка, оно держалось, по крайней мере, во Франции до настоящего времени. Таким образом, идеологами были не Платон, Аристотель, Декарт, Мальбранш или Кант, а Детю-де-Траси, Кабани, Гара, Вольней. Одностороннее направление идеологии выразилось потом особым эмпирическим направлением в решении метафизических и психологических вопросов. На протяжении второй половины XVIII века не встречается ни одного порядочного сочинения в прежнем идеальном направлении. Напротив, все заняты идеологией, понимаемой в этом эмпирическом смысле, только под разными названиями и в применении к разным вопросам. Сюда относятся, кроме сочинений Кондильяка, *Essai de psychologie Bonnet* и его же *Essai analytique sur les facultes de l'ame; Histoire naturelle de l'ame — Ламетри*, «*О духе и человеке*» — Гельвеция. Даже в основе столь известной «*Системы природы*» (Гольбах) заложены начала той же идеологии. В эту эпоху идеология была везде, даже в театре и романах, хотя школа идеологов еще не получила определенного развития. Идеология, в смысле школы, появляется только вместе с французской революцией, вместе с ней действует и крепчает. В то время, когда революция отстаивает политическую свободу, идеология собирает плоды умственной свободы. Конвент, защитив первую свободу, утверждает вторую в Национальном институте, в отделе исследования ощущений и идей (*analyse des sensations et des idées*). Даже представители обеих свобод — одни и те же. Большая их часть посещала отель жены Гельвеция. В этом обществе, в котором бывал некогда и Сизэй, часто встречались такие представители идеологии, как Кабани, Вольней, Гара, Шенье, Женгене, Тюрю, Дону, Детю-де-Траси. Но единство духа и начал не мешало разному их применению. Таким образом, можно сказать, что Детю-де-Траси был метафизиком этой школы — он применял теорию идеологии к метафизическим вопросам,

Кабани был ее физиологом, Вольней — моралистом, Гара — красноречивым публицистом и популяризатором ее идей. Когда Детюде-Траси в первый раз вписал имя новой науки в мемуарах института, откуда скоро произошло сочинение — *Elements d'ideologie*, Кабани читал в академии нравственных и политических наук свои трактаты «Об отношении между физической и нравственной природой человека», Вольней издал свой «Катехизис французского гражданина», а Гара читал свои красноречивые лекции о человеческом разуме. Каковы же основные мысли школы идеологов?

Основная ее мысль принадлежит не им, она заимствована у Кондильяка, который, в свою очередь, примыкает к учению Локка. Выше мы уже видели, как Локк объяснял происхождение идей. По его понятию, все наши идеи происходят от ощущения или восприятия впечатлений и рефлексии, рассудочного вникания. Первое дает нам простые, первоначальные идеи, второе вырабатывает дальнейшие идеи, сложные и отвлеченные. Как ни одностороння мысль Локка об идеях, однако Кондильяк не только принял ее, но и развил еще дальше ее односторонность. По его мнению, нет нужды допускать эту двойственность деятелей активного и пассивного в составлении идей, достаточно ограничиться одним ощущением. Только ощущение служит единственным основанием и всех наших познаний, и всех способностей души, как желательных, так и познавательных. Во всех высших обнаружениях духовной деятельности — внимании, сравнении, суждении, умозаключении, желании, воле — он видит только преобразование ощущения, душа — только сочетание испытываемых и припоминаемых ею ощущений. Таким образом, эмпиризм Локка перешел у Кондильяка в сенсуализм. Но в его основной мысли оставалась еще непоследовательность: он не смешивал душу с нервной системой, а душевных отправлений — с мозгом. Идеологи эту непоследовательность старались исправить по-своему, устраняя и последний слабый остаток двойственности, заметный еще в положениях Кондильяка. Так как душа — только сочетание ощущений, то в ней, по понятию идеологов, нет единства. А так как это сочетание постоянно изменяется, то в ней не может быть и тождественности. Значит, душа не является самостоятельным существом. Иными словами, в нас нет ничего выше мозга и ощущений, и как понимание есть только обнаружение физических деятелей, так идеология — только часть зоологии. Когда предмет действует на нервы, то он производит в них впечатления, которые доходят до мозга, принимают там характер ощущения, пока предмет присущ органу чувств, и воспоминания, когда он вне чувственного наблюдения. Когда образы предметов, как сходные, так и не сходные, удерживаются вместе, то происходит

сравнение, возникает понятие об их соотношении, умозаключении, мышлении, когда принимаются во внимание многие соотношения. Проявляется, наконец, воля, когда предмет вызывает желание повторения известных впечатлений. Таким образом, все так называемые способности или отправления, не исключая даже самых высших, идеологи признают только видоизменениями одной основной способности чувствования. Таковы основные положения идеологии, касающиеся теоретической деятельности души. Они выражены в *«Началах идеологии»* (Elements d'ideologie) и сочинении *«Об отношении между физической и нравственной природой»* (Rapports du physique et du moral).

Каковы же нравственные положения идеологии? Так как человек есть существо, наделенное только одной основной способностью ощущения, то, естественно, что единственным руководящим началом в практической деятельности может быть только ощущение, то есть, чувство удовольствия и неудовольствия. Все основы нравственности заключаются только в чувстве физических потребностей, потому что других оно и не может знать. Стало быть, право состоит во владении предметами, необходимыми для удовлетворения этих потребностей, а долг — в сохранении предела этому чувству потребностей. Но кто и каким образом устанавливает в нас это сознание предела, если в нас нет ничего, кроме ощущения потребностей? Об этом идеологи не говорят. Таким образом, уважение всеобщих нравственных законов не существует, есть только уважение к материальной пользе, об этом прямо говорит Вольней. Задав себе вопрос — есть ли на самом деле добродетель и порок, он отвечает, что ни того, ни другого нет. Точный анализ нашей нравственной деятельности показывает, что единственная цель, которую мы имеем в жизни, ограничивается сохранением тела. В этом и состоит любовь родителей к детям, и детей к родителям, и самая безукоризненная правдивость нравственного идеала: никто не выступает за пределы расчета и уважает человеческое достоинство в другом только потому, что, в свою очередь, надеется и от них получить то же самое. Нет необходимости доказывать, что теория идеологов воцаряет эгоизм на место общего уважения к нравственным законам, гигиену — на место нравственности, ловкость и расчетливость — на место доблести.

Несмотря на всю определенность теории идеологов, они большей частью отказываются от нее в практических применениях к жизни. Они были самыми бескорыстными деятелями XVIII века, самыми жаркими защитниками прав ближнего, прав человечества. Дух именно этой школы чувствуется в знаменитом признании прав конституционным собранием. В конвенте они заняли место между жирондистами и

монтаньярами и никогда не жертвовали какому-нибудь положению человеческими правами или свободой отечества, несмотря на многие свои крайности в других отношениях. Некоторое время они пытались противодействовать Наполеону, советуя ему не вмешиваться в политические дела. Со своей стороны, Наполеон не питал к ним расположения и клеймил их сарказмами. Став императором, он закрыл академию нравственных и политических наук — центр и колыбель идеологов, но дух этой школы незаметно развивался в их небольшом обществе. Впоследствии Наполеон убедился, что враждебная ему партия не исчезла, когда в 1814 году, по предложению Детю-де-Траси и идеологов, сенат признал его отрешенным. Казалось бы, с падением Наполеона наступит время торжества партии угнетенных идеологов, но вышло наоборот — это было время ее окончательного падения. Кабани на старости лет отказался от ее начал, Ляромигьер, дабы отстоять их, должен был значительно изменить ее положения, Дежерандо и Мен-де-Бيران отстали от идеологии. В это время сначала раздалось полновесное слово Ройе-Коллара, а потом красноречивые чтения Кузена, проникнутые новым духом, мало-помалу ослабили владычество идеологии. Наконец, новое направление философии, появившееся в Германии, окончательно сокрушило и последние ее остатки. Дух идеологии продолжает существовать, но в других школах, под другими названиями и с другими чертами. См. статью Минье о *Детю-де-Траси* (*Memoires de l'Academie des Sciences mor. et polit.*, t. IV) и «*Историю философии XIX века*» Дамирона (см. также Сенсуализм, Эмпиризм).

ИДЕЯ. Есть греческое слово *idea*, означающее образ или вид какого-либо предмета, происходящее от глагола *idein* — видеть. Таково первоначальное, этимологическое значение идеи. Но Платон, а следом за ним и другие мыслители одного с ним направления, дают этому слову другое, высшее значение. Какое именно? Вся наша познавательная деятельность всегда имеет дело с какими-нибудь представлениями, понимаемыми в самом обширном смысле слова, потому что в каждой умственной работе должно быть представляющее и предмет, или что-нибудь умственно-воспринятое, над чем мысль производит свою работу. Есть различные виды этих представлений, судя по направлению познавательной деятельности. Самая низшая степень представлений касается как отдельных предметов, так и целых их групп, бывших предметом чувственного наблюдения. В этих представлениях мысленно воспроизводятся чувственные образы предметов в том самом виде, в каком мы их наблюдали нашими чувствами, или с некоторыми видоизменениями, но не отрешающими их от образного характера. Другой род представлений касается общих

свойств наблюдаемых предметов. Эти общие черты предметов мы соединяем в одно представление — не образное, а отвлеченное, не созерцаемое, а мыслимое. В науке философии такие представления обозначаются названием понятий. Сюда же можно отнести и те основные понятия, формы или категории (см. это слово), которых нельзя признать следствием отвлечения, на основании которых совершаются группирование представлений и исследование отношений между представлениями и соответствующими им предметами. Третий, высший вид представлений, касается не предметов чувственного наблюдения и ограниченных форм, по которым мы представляем себе сами соотношения в предметах, но безусловного, бесконечного, что выше всего ограниченного и, однако, должно быть причиной, основанием и целью всего ограниченного и без чего не может быть мыслимо ограниченное существование. Они могут быть различны, судя по тому, касаются ли безусловного в нем самом или в его проявлениях в отношении к разным сторонам ограниченного бытия. Эти-то представления последнего рода принято в философии обозначать словом «идея», хотя есть целые школы, как увидим ниже, которые или иначе понимают предметное значение идей или, не отрицая предметного достоинства только некоторых высших идей, понимают их только в смысле представлений, что зависит от сложившегося в каком-нибудь языке первоначального, безотчетного употребления этого слова. Что касается представлений или художественных идей, то они занимают среднее место, в них содержание идей в собственном или высшем смысле облекается в свободно видоизмененную форму образных представлений, заимствованных из наблюдения.

Есть ли в нашем духе идеи, понимаемые в этом высшем смысле, и каковы их виды?

Под идеями, в собственном смысле, обыкновенно понимаются как представления безусловного начала бытия, так и те представления, которые касаются главных видов деятельности нашего духа и главных частей доступного нам мира, рассматриваемых не в отдельном, ограниченном их значении, но в отношении к тому же безусловному началу. А потому вопрос — есть ли в нас идеи — совпадает с другим вопросом — есть ли в нас идея безусловного начала или существа. Действительное присутствие в нашем сознании этой верховной идеи доказывается уже самим стремлением разумной мысли к утверждению как теоретической, так и практической деятельности, на одном незыблемом, не подлежащем никаким условиям начале. Находя недостаточным механическое миропостроение, стараясь возвести все предметы знания к единству со своим самосознательным существом, наша мысль тем самым обнаруживает в себе присутствие идеи о

разумном и безусловном начале гармонии между теми противоположностями, примирить которые она давно уже пытается. Сознательная установка идеи безусловного сопровождается в нас и безотчетным убеждением сердца в бытии бесконечного существа с первым пробуждением в нас чувства предела. Эта коренная идея безусловного и бесконечного существа есть идея Бога. Ею подтверждается и присутствие других идей, потому что все они составляют только частное применение одной верховной идеи к многообразным разрядам явлений. Можно даже сказать, что сомнение в присутствии этой идеи в нашем духе невозможно. Возможно только или отступление от попытки к полному ее определению, или колебание в действительности идей, когда мы ошибочно смешиваем идеи с представлениями, думая, что для их несомненности необходимо дать им такую же определенность, какую могут иметь представления и понятия об ограниченных предметах и их ограниченных отношениях.

В понятии о существе идей отчасти заключается ответ на вопрос об их происхождении в нашем сознании. Касательно происхождения идей, главный вопрос состоит в следующем: можно ли признать за начало их происхождения так называемый опыт или, иначе, одинаково ли содержание идей, по своему характеру, материалу, данному в опыте, или оно выше этого материала, поэтому необходимо допустить другое, высшее их основание?

Наблюдая наше чувственное сознание или опыт, мы не можем не заметить, что оно знакомит нас только с чем-то случайным и частным. Чувствами можно познавать только нечто сладкое, кислое, горькое и тому подобное, но само по себе ощущение даже не в состоянии подвести испытываемые нами перемены от впечатлений под известные формы, например, причины и действия, качества и количества. Тем более не может произвести идею бесконечного, потому что ее нельзя ни видеть, ни осязать, ни обонять: все объединяющее превышает опыт, с которым разложение неразлучно. Также не стоит думать, что источник идей заключается в рассудке, как таком отправлении мысли, которое рассматривает предметы с их ограниченными соотношениями. Рассудок заключает в себе нечто не зависящее от опыта, это необходимые и всеобщие формы, так называемые *категории*. Но и эти формы, и их предмет — ограниченного свойства: рассудку нет дела до безусловной, первой причины тех и других. Какое же начало идей мы признаем? Мы не можем вполне объяснить их происхождения, как не можем объяснить строения клеточки в организме, строительного инстинкта пчелы, художественного творчества фантазии, но, тем не менее, содержание идей, превышающее полноту материалов

ощущения, побуждает нас признать их первое жизненное основание сверхопытным, хотя дальнейшее развитие этих идей и приведение их в определенный порядок происходит под влиянием внешних впечатлений и внимания к главным отправлениям духа и предметам знания. В их основании лежит идея бесконечного или само бесконечное, являющееся в нашем сознании идеей бесконечного и другими идеями, как преломлениями одной идеи по роду способностей души и применений, которые мы даем этой основной идее. Основная идея безусловного или бесконечного не может быть следствием одного отрицания, как это крайне неосновательно утверждали Локк и Кондильяк, потому что было бы непонятно, откуда берется эта положительная сила, отрицающая все ограниченное. Не предполагая ее независимого существования от впечатлений, являющих ограниченное, мы останемся только с нескончаемым сложением, прибавлением массы впечатлений, но сколько бы мы ни объединяли эти впечатления, момент их отрицания не явится. Бесконечное, как основание идей, только потому представляется чем-то произвольно выдуманым, что люди, не привыкшие к высшей умственной работе, не могут разделить анализом слитной на деле и, по-видимому, однородной умственной работы и, без дальнейшего углубления, полагают, что вся она одинакова. Кроме того, они ищут как для основной идеи бесконечного, так и для других дальнейших идей, такого же наглядного разграничения, какое можно иметь о предметах внешнего наблюдения. Но это напрасные требования. Идея бесконечного, как первое основание всех идей, не может быть предметом ни наблюдения, ни разграничительных определений: с первой попыткой разложения мы получили бы уже не идею безусловного, но нечто относительное и условное. Но так как в ряду познавательных отправлений мы отличаем познание ограниченных отношений между предметами от другого отправления, сводящего все разнообразие явлений к высшему единству на основании идей, и первое из этих отправлений называем рассудком, а второе — разумом, то поэтому разум, как высшее познавательное отправление мысли, можно назвать источником идей. Нужно только помнить, что такое объяснение происхождения идей имеет значение только психологическое, а не метафизическое. То есть, в этом объяснении мы, не выходя из круга нашего внутреннего наблюдения, отличаем только отправление высшей познавательной деятельности от низшей, и к первой относим особенные формы знания, обнаруживающиеся идеями и применением их к предметам знания. Объяснение внутренней уместности и объективного достоинства идей относится к теории познания или метафизике (см. Познание, Метафизика).

Но отрицать возможность происхождения идей из одного накопления внешних впечатлений и внутренних психофизиологических перемен, не значит еще разделять мнение тех идеалистов, которые готовы признать так называемую их врожденность. Это неудачное выражение сверхопытного происхождения идей было причиной многих недоразумений. Идеи, в смысле определенных представлений, нельзя признать врожденными, так как опыт показывает, что они образуются в нас с постепенным внутренним развитием, под влиянием внешних впечатлений, способствующих этому развитию. Каким же образом, говоря как можно проще и не прибегая к длинным и последовательным философским выводам (см. Метафизика), следует понимать эту сверхопытность или прирожденность идей? С какой бы постепенностью ни происходило развитие способностей души, в какой бы ни было оно зависимости от внешних влияний, но идеи или метафизические истины могут быть только плодом внутреннего самосведения. Они не привносятся извне, не возникают во мне, как следствие моего личного в определенное время впечатления, но утверждаются в самом строении моей мысли или целого существа моего духа. Оно именно ему прирождено, как необходимая принадлежность его самодеятельности. Духу прирождена только идея бесконечного, он сам есть эта бесконечная сила самоопределения, которая получает различные оттенки, дробится в других идеях, происшедших от ее применения к разным порядкам или частям мира и способностям души, воспринимающим ее, но самой этой идеи бесконечного, самого внутреннего строения мысли, как представителя истины, не может дать нам никакое внешнее впечатление, потому что идея, как нечто воспринимаемое, перестало бы быть идеей. Нам кажется, что идея бесконечного, со всеми ее частными идеями, формируется под влиянием внешних впечатлений, но на самом деле внешние впечатления формируются в определенные представления и понятия под влиянием идеи бесконечного и бесконечной силы самоопределения, свойственной духу. Это первенство идеи перед содержанием впечатлений дает о себе знать отчасти и в непосредственном чувстве, которое порывается из мира ограниченного к бесконечному и беспредельному. Образование идей в нас оттого кажется нам чем-то привходящим извне и не образуемым изнутри, что в нем всегда есть момент данности, предваряющий акт нашей развитой, сознательной деятельности, и что, по крайней мере, в нашей познавательной деятельности мы находим соответствие между представлениями и свойством предметов, действующих на нас. Но этот момент данности и это соответствие устанавливаются не материальной природой, свойство которой есть только творимость и бесконечная

уступчивость, но высшим могуществом. Начало того и другого должно быть там, где мысль и дело одно и то же.

В сущности, может быть только одна идея — идея безусловного, которое ничем не ограничивается, но само себя во всем полагает. Для созерцания этой идеи мы не имеем вполне соответствующей формы, хотя каждая наша духовная деятельность стремится к ее сознанию и выражению на деле. От раздробленного стремления к созерцанию идеи безусловного происходят другие, так сказать, второстепенные идеи. Гармония законов бытия и мысли с безусловным, как предмет теоретической деятельности, есть идея истины. Та же гармония, как предмет стремлений воли в окружающей нас среде жизни, есть идея верховного блага. В той и другой деятельности мы стремимся за пределы видимого и непосредственно-наблюдаемого. Опорой временного успокоения того и другого стремления в самом предмете непосредственного или чувственного наблюдения служит идея красоты.

Таково тройное проявление идеи безусловного, по роду нашей духовной деятельности, в которой она открывается. Но когда мы, кроме попытки к определению идеи безусловного, стремимся определить ее в отношении к главным предметам знания или, правильнее, определить главные предметы знания под влиянием идеи безусловного, и, по отношению к ней, понять их значение, тогда образуются идеи Бога, мира и человеческого духа. Устанавливая идею Бога, наука стремится и к установке, в гармонии с ней, идеи мира и человека.

Впрочем, слово «идея» употребляется иногда для обозначения понятий рассудка, когда он подвергает анализу эти главные идеи и, так сказать, раздробляет их на составные стороны, или когда каким-нибудь представлением отдельных предметов исследования, познанных наблюдением, мы желаем дать безусловное значение и подвести их под общее, идеальное мирозерцание. К идеям первого рода относится, например, идея всемогущества, всеведения Божия, простоты, бессмертия души. К идеям второго рода — идея свободы, государства, образования и так далее.

Несмотря на отвлеченный, и, по-видимому, отдаленный от действительной жизни характер, идеи всегда остаются внутренним, самым деятельным началом, животворящим и облагораживающим деятельность мысли, воли и чувства.

В историческом развитии философии в первый раз встречаем высокое, хотя и не совсем разграниченное понятие об идеях у Платона. Анаксагор и атомисты, по свидетельству некоторых греческих писателей, также употребляли слово «идея», только в другом, низшем смысле представления. Впрочем, может быть, эти писатели хотели только передать мысль Анаксагора и атомистов, а само выражение

«идея» заимствовали из терминологии, бывшее в ходу в позднейшее время. Как бы то ни было и как бы ни было многообразно значение идей у самого Платона (см. Платон), однако господствующее, главное понятие его об идеях очевидно. Под идеями он понимает первообразы нашей духовной деятельности, которые постоянно толкают ее к совершенствованию. Таковы, например, идеи истины, добра и красоты. Идеи, по учению Платона, не только не происходят из опыта, но и предполагают бытие верховного существа, как первого основания всякого совершенства. Идеи существуют не только в нашей мысли и одушевляют нашу деятельность, но и осуществляются в видимой природе: весь мир должен быть подобен верховному существу, а это подобие достигается только тем, что разумная душа, как бы исходящая от Бога, внедряется в материю и осуществляет в ней идеи. Оттого и мир есть живущее, одушевленное существо (ζῶον), а иначе он и не мог бы быть отображением всесовершенного существа.

Несмотря на недостатки учения Платона об идеях, в нем есть такие существенные черты, от которых потом не отступали последователи идеального направления философии. Платон не делал попыток к систематическому объяснению происхождения идей в нашей душе и внутренней связи их с явлениями. *Воспоминание*, которое он признает за начало происхождения в нас идей, *понятие* о душе мира, осуществляющей идеи в явлениях, *участие* явлений в идеях — нельзя признать за научное объяснение этих вопросов. Но мысль его о предопытном происхождении идей, о верховном разуме или верховном существе, как начале идей, вошла в постоянный состав философии идеального направления и стремилась потом только к научной форме развития. Платон оставил еще слишком заметное разделение между идеями и миром явлений, предстояла еще трудная задача — объяснить внутреннюю связь между этими обеими сторонами. Это разделение и было главной причиной возражений Аристотеля, знаменитого ученика Платона. Самая слабая сторона в учении Платона об идеях заключается, по мнению Аристотеля, в том, что он помещает их отдельно от явлений, так что из учения Платона должно следовать, что идея человека существует не в людях, а где-то вне их. Отсюда, продолжает Аристотель, следует, что идеи у Платона не составляют основания перемен и движения в мире и не имеют с ним никакой связи. Учению Платона Аристотель противопоставляет свое учение об образовании в нас понятий и о внутренней *возможности* (δυναμις), переходящей в действительность в каждой вещи. Из критических замечаний Аристотеля на учение Платона об идеях видно, что он слишком буквально понимает его выражения. Словом «участие» Платон не объясняет отношения идей к явлениям, как и

воспоминанием не объясняет их происхождения в нашей душе. Но из этого еще не следует, что он отрицает внутреннее осуществление идей в явлениях. Напротив, из его учения о душе, о многообразном выражении родовых понятий в произведениях природы видно, что идеи он признавал внутренней целью, образующей вещи, только начало этой внутренней цели и ее представления в нас в виде идей, он полагал не в ряду вещественных причин, а в верховном существе. Аристотель, стараясь заменить идеи присущей в вещах *возможностью* и понятиями, образующимися в нас на основании наблюдений, думал, что далеко отошел от Платона, но расстояние между ними не так велико, как иногда думали и теперь часто думают. Когда Аристотель говорит, что художник в своих изображениях не копирует, но представляет нам совершенство их предметов в *возможности*, то что значит эта возможность как не идея, которой нельзя нигде найти готовой в явлениях, ни скопировать, но которая пробивается из творящей мысли художника под влиянием внешних впечатлений? Различая в вещах форму и материю, он утверждает, что в низших предметах берет перевес материя над формой, а в высших — форма над материей, но в основании этой борьбы между материей и формой в мире явлений он полагает божественный разум, в котором форма и содержание, мысль и мыслимое — одно и то же. Что же такое этот божественный разум, как не идея? Наблюдение нам ее не представляет, никаким отвлечением ее нельзя составить.

Во второй половине Средневековья подобная противоположность мнений касательно идей выразилась в долговременной борьбе так называемых *номиналистов* и *реалистов* (см. эти слова), но те и другие далеко ниже этих великих представителей древнего знания и даже не понимали их мыслей.

В новые времена кроме мыслителей, придерживающихся значения идей в том смысле, как понимал их Платон, многие понимали это слово в самом общем значении, то есть, в смысле *представлений*. Так употребляют это слово французские и английские мыслители, а также Лейбнице-Вольфианская школа. Естественно, что этот взгляд на идеи зависит больше от словоупотребления и нимало не мешает признанию высшего разряда представлений в смысле идей в собственном их значении. А потому между мыслителями, употребляющими слово «идея» в общем смысле представлений, также повторяется двойство направления: одни понимают идеи только как результат наблюдения (см. Кондильяк, Локк), другие, особенно новые, выделяют в общем составе идей высший их разряд с другим, предопытным их началом. Понятие Декарта во многом сходно с платоновским. Высказанное им положение, что идея бесконечного существа не может быть ни создана

нами, ни внесена в нас действием внешних предметов, было причиной долговременного спора о так называемой врожденности идей. Этот спор продолжался до времен Канта, который решил этот спор так: что хотя наши познания, по истории своего развития, происходят вместе с опытом, но не все в них есть прямой результат опыта, так как все общие понятия или формы рассудка (категории) и идеи имеют предопытный характер (a priori). Но сделав эту уступку идеализму, он ограничивает его тем, что признает значение идей (Бога, мира и человеческой души) только направительное, но не составительное, то есть, что на их основании нельзя составить целого организма науки, но можно только руководствоваться ими, как направительными началами знания и деятельности. Очевидно, Кант затруднялся в признании объективного значения идей, но если они не имеют объективного достоинства, то на каком же основании мы станем приписывать им направительное значение? Со времен Канта прежняя, господствовавшая в философии XVIII века мысль, что все содержание наших идей образуется только из суммы внешних впечатлений, как несостоятельная, почти оставлена, благодаря влиянию передовых мыслителей новейшего времени. Мысль Гербарта об идеях отчасти сходна с понятием Канта. Самое высокое значение идея имеет в системе Гегеля. По его понятию, идея — это живое единство формы понятия с самым строением действительности внешней и внутренней или нравственной, — единство не покойное, но постоянно осуществляющееся, движущееся и потому всегда борющееся с присущим ее же лону раздвоением. Ее явления производят из себя эту идею, но идея изводит из себя весь мир явлений, в последовательном их порядке постепенно приводя их к единству с собою. Главный недостаток понятия Гегеля об идее состоит в том, что он, пытаясь во что бы то ни стало дать ей законченный, научный характер (подобно содержанию других наук), ограничивает ее только кругом нашей мысли и доступной исследованию действительности, тогда как наша мысль не может быть таким представителем этой творческой идеи и всегда указывает на другую область бытия. Неудовлетворительность напряженного взгляда Гегеля на идею была причиной, почему большая часть мыслителей опять ступила на психологический путь исследования идей, а другие разрабатывают снова взгляд Канта и Гербарта. Справ. *Scipionis Agnelli dissertationes de ideis Platonis*. Venet., 1815, 4; *Fersenii diss. de ideis platonis*, Rostock, 1720, 4; *Bruckeri dissert. de conscientia numerorum pythagoricorum cum ideis Platonis; in ejusdem miscellan. hist. phil. pag. 55; Thomasi, oratio. de ideis Platonis; in ejusdem oratt. Nr 13; Fähsii, disput. de ideis Platonis; Lpz., 1795, 4; De Schantz, disput. praes. (Fremling) de ideis platonis, Lond. 1795, 4; Plessing, Untersuchung über die platonisch. Jdeen, wiefern sie sowohl immateriale Sub-*

stanzen, als auch reine Vernunftbegriffe vorstellen: в Цезаревых достопамятностях из философского мира, В. 3, N. 2; *Richteri, commentatio de ideis Platonis. P. I., de essentia et cognitione, Lps. 1827, 8.*

ИЗЯЩНОЕ. Что такое изящное? Чем оно отличается от других понятий, с которыми часто путали его при недостатке психологического анализа? Какая самая сродная ему сфера проявления? Вот вопросы, на которые мы должны обратить внимание. Но чтобы удобнее и общепонятнее выяснить существенный характер изящного, проследим сначала главнейшие видоизменения в историческом развитии понятия о нем. Историческим путем мы незаметно приблизимся к тому истинно-высокому понятию об изящном, которым, надо признаться, мы обязаны преимущественно философии новейших времен.

Когда мы начнем рассматривать какое-нибудь художественное произведение, то, при некоторой степени развития, можно заметить, что в нем, кроме внешнего материала, видимого или слышимого, есть что-то выражаемое этим материалом и доступное только нашей мысли или внутреннему чувству. Этот последний, например, краски, звуки, мог бы существовать и отдельно от цельного изящного произведения, но тогда он потерял бы изящное свойство. Только в соединении внешнего материала с чем-то другим, доступным разумному в нас началу, происходит то, что мы называем изящным. Значит, для объяснения существенных свойств изящного, необходимо понять, что это за две стороны, которые приходят к согласию, гармонии в изящном? Какая отличительная цель и какой способ этого соединения двух сторон в изящном — внутренней и внешней? Как ни просты, по-видимому, эти вопросы, как ни легко решает их непосредственное, эстетическое чувство, однако наука долго не могла дать на них удовлетворительный ответ. Долгое время даже передовые люди в области мысли и вкуса представляли самые односторонние ответы на этот вопрос, несмотря на то, что область искусства была уже обогащена образцовыми произведениями, и непосредственное чувство знатоков ценило их достоинство. Долгое время ограничивались только описанием внешних свойств изящного, а иногда, от сознания недостаточности этого понятия, вдавались в другую крайность — идеализацию изящного, которая выхватывала его из вещественного мира, помещая в области умственного созерцания. Только в недавние времена наука ступила на правильный путь для разъяснения цельной природы изящного.

На Древнем Востоке мы не встречаем попыток к объяснению изящного. Занятый неопределенным, преобладающим представлением

бесконечного, как силы, только тяготеющей над человеком и поглощающей все ограниченное в своем лоне, восточный человек смотрел на все внешнее, только как на символ бесконечного, а потому не мог ни выработать изящных произведений в собственном смысле, ни остановить своего внимания на них, как на покойном выражении гармонии внутреннего с внешним. Эстетическое развитие впервые встречается у древних греков. В Элладе, стране по преимуществу художественной, встречаются уже и своеобразные взгляды на изящное, с теми двумя односторонними направлениями, которые проходят сквозь все историческое развитие понятий о нем. Так, Сократ высказывает свои мысли об изящном в разговоре с живописцем Паррисием и ваятелем Клитоном (Αλομνημ. ζενοθ βιβλ 3., νεθ. 10) по поводу изящных картин и статуй, называя изящное сочетанием прекрасных черт, разбросанных в природе (εχ λολλων συναγοντες τα εξ εχασου χαλληα). Собранные в одном художественном произведении, прекрасные черты должны иметь одно определенное значение; в изваянии, картине нужно выражать не только телесную крепость, но и душевную силу (δει... tu της ψυχης εργα τω ειδει προσειχαζειν). В этих словах Сократа, несмотря на то, что он обращает внимание и на внутреннюю сторону изящного произведения, преобладает понятие об изящном, как следствии одного подражания природе. В понятиях Платона об изящном проглядывает уже другое направление — крайнее идеализирование, у него изящное почти теряет свой характер и смешивается с логическими и метафизическими истинами. Изящное, по учению Платона (см. Платон), не ограничивается изящными чувственными формами, ни высшими помыслами души, оно есть нечто само в себе сущее, чистое, от всего отрешенное, само с собою тождественное. Если что-либо внешнее бывает прекрасно, то эта красота происходит не от того, что внешняя форма служит соответствующим выражением изящного помысла, не от живого единства формы с идеей, но только в силу какого-то участия в идее или вследствие прикосновения к ней. В соответствии с таким понятием о существе изящного, Платон разделяет и изящные предметы на два рода: одни из них нравятся нам правильностью чувственной формы, другие — эстетически совершенны в силу гармонии с законами разума и нравственности. Но вторая красота выше первой и гораздо ближе к существу изящного. Все искусства — музыка, скульптура, живопись, поэзия — не выражают истинной идеальной красоты, в них содержатся только образы (μυμηα), взятые из мира явлений, а явления не выражают идей, а только напоминают их. На этом основании, по мнению Платона, философия, проникающая в царство идей, гораздо совершеннее выражает идею красоты. И эти немногие черты, в которых

мы выразили мысль Платона, показывают, что у него идея изящного теряет свое истинное значение, она лишена внутреннего, нераздельного единства с внешней, образной формой, а без этого единства идея изящного превращается только в логическую истину, в отвлеченную, безобразную форму мысли, или во что-то неопределенное, чего нельзя ни определить, ни высказать, а художественное произведение — только в символ, знак идеи. Позже Плотин рассматривал идею изящного также отчасти в духе Платона, как нечто отрешенное от всего чувственного, смешивая ее с идеей нравственности. Одна только верховная красота, говорит Платон, отрешенная от всего вещественного, есть истинная красота, чувственный же элемент не составляет чего-нибудь необходимого в существе изящного. Выраженная в вещественном мире, верховная, истинная красота потемняется и становится нечистой. Единственное средство для восприятия идеи красоты состоит не в озарении, не в проникновении чувственного элемента совершенством идеи, но в борьбе духа с плотью, в подавлении всего чувственного (Plot. lib. de pulchr. ed. Creuzz., Heidelb. MDCCCXIV. Слич. de l'esprit et de la crit. litter. par Théry, T. 1, p. 417). То же самое повторяют стоики. Иначе смотрит на изящное Аристотель. По смыслу его *«Пиитики»*, изящное состоит не в идеях, а в изображении всего действительного, хотя бы даже и отвратительного, потому что изящество у него состоит не в самом предмете, но в его изображении, в подражании природе. Этой стороной своего учения Аристотель восполняет пропуск, сделанный Платоном и новоплатониками: он вводит в идею изящного чувственный элемент. Но не нарушает ли он другой составной стороны изящного — идеальной? Может ли одно копирование предмета быть изящным в собственном смысле слова? Аристотель, осознавая недостаточность одного подражания в этом отношении, добавляет, что под художественным, эстетическим подражанием следует понимать не копирование, а изображение предмета в его общих чертах, каким он должен быть. Изображение общего, возможного составляет у Аристотеля внутреннюю, идеальную сторону изящного: этим вниманием к двусторонности изящного, как существенному его свойству, он сделал шаг вперед в сравнении с теорией Платона. Но этого было мало для точного определения и разграничения идеи изящного и, нам кажется, что Лессинг слишком преувеличил достоинства *«Пиитики»* Аристотеля. И, во-первых, едва ли отвратительное может сделаться изящным в художественном подражании. Изящное должно иметь объективное значение, подобно истине и правде, а не призрачное, удовлетворяющее только формой. Если изящество состоит только в этом искусстве восстановления предмета подражанием, копией, то, как бы мы ни идеализировали

изображаемый предмет, собственного, незыблемого внутреннего характера изящное не имеет. Было бы только отличное подражание — и изящное будет, хотя бы в нем были нарушены глубочайшие основы нравственной жизни. Таким образом, существенный недостаток мыслей Аристотеля заключается в том, что он не определил, какая именно возможность должна быть предметом изящных произведений и какой способ соединения в изящном этого возможного или помысла с вещественным элементом, потому что всякому чувственному деянию, всякому вещественному произведению человека присуща какая-нибудь мысль. Однако не всякое соединение мысли с чувственным выражением можно назвать изящным. Этим-то слабым определением внутреннего, объективного характера изящества Аристотель положил начало так называемому эстетическому реализму или эмпиризму в противоположность идеализму Платона. После Аристотеля и Платона, были попытки к точнейшему определению и разграничению существа изящного, но все они ни на шаг не продвинули вперед этого вопроса, ограничиваясь только или различными внешними дополнениями основных мыслей Аристотеля об изящном, или внешними подробными описаниями изящного в таком или другом искусстве, или, наконец, описанием его действия на душу. Нет нужды останавливаться на периоде греко-римского образования, когда занимались больше правилами риторики и метрики, ни на средневековом, обогатившемся под конец художественными произведениями, но крайне скудном наукой. В новые времена первые замечательные, по крайней мере, по обширному влиянию, суждения об изящном встречаем у французов. В Париже некогда процветала схоластика, или, что почти то же, философия Аристотеля в искаженном виде. Здесь же и его «*Питтика*» оказала сильное влияние на литературу и образ мыслей об изящном, с ее началом *подражания природе* французам легко можно было примирить изысканность и пуризм стилистики, о чем так много хлопотала академия, основанная Ришелье. То, что долгое время твердили потом Андре, Мармонтель, Боало, Лагарп, определеннее выразил аббат Батте. Он выдает себя за последователя Аристотеля и принимает его начало подражания с некоторыми добавлениями, нимало, впрочем, ни развивающими понятия об изящном дальше Аристотеля. Батте говорит, что следует подражать изящной природе, забывая, что для этого нужно сначала знать, в чем именно состоит изящество, какова общая неизменная его норма. Чтобы сообщить какой-нибудь критерий суждениям об изящном, он добавляет, что нужно сообразоваться с правилами вкуса, принятого в высших сословиях (sic!) или с переменами прихоти и моды. Понятие Батте об изящном нимало не выиграло, когда для большей точности только те

предметы считали достойными подражания, в которых есть единство и гармония. И в механических сочетаниях может быть гармония частей, однако, она не то, что гармония в изящном. В механических сочетаниях все части имеют свою особенность, отдельность, так что только внешнее действие их одной на другую приводит их к единству, как и цель, мысль, для которой части соединены, не слита существенно и нераздельно с ними, она привносится к частям, как особенным, извне, другой силой, силой человеческого разума, так что и зрителю нужно сначала отчетливо понимать эту цель и устройство механизма, чтобы сознать его достоинство. Не такая гармония частей в художественном произведении, например, в статуе или картине. В нем мысль своим определенным мгновением живет, дышит во всех его частях. Оттого помысел с первым появлением в голове художника, тотчас естественно, а не по рассчитанным отвлеченным правилам, отливается в известные образные формы, и наоборот, при первом взгляде на художественное произведение мы тотчас сознаем, или, по крайней мере, чувствуем силу выражаемого помысла. Значит, понятие об изящном, как гармоничном единстве частей целого, крайне не достаточно и, подобно предыдущему, предполагает уже известным то самое, к определению чего только еще стремится.

Как во Франции рассматривали изящное эмпирически, преимущественно с предметной стороны, так у англичан нередко появлялось в суждениях об изящном психологическое направление и даже физиологическое, они рассматривали изящное больше со стороны его действия на душу и тело. Нет нужды подробно анализировать эти суждения, достаточно ограничиться общим примечанием, что оценка изящного, по испытываемым нами впечатлениям, односторонняя. Она ставит изящество в зависимость от всех случайностей нашего личного настроения, и вовсе не объясняет основания общих и необходимых его достоинств. Чтобы как-нибудь дополнить это явно ошибочное понятие об изящном и придать ему больше общности и чистоты, стали утверждать, что оно должно не только нравиться, но и пробуждать в нас нравственное чувство. Казалось, найден был самый верный и безошибочный критерий изящного: стоило только произведению художника действовать на нравственность, и оно должно получить право на место в храме искусства. Но на деле все не совсем так. Все приобретение, доставленное новым определением, состоит только в том, что в нем изящное, так сказать, прикоснулось, наконец, к высшей стороне человеческого существа и вскрыло отчасти основание своего неизменного, предметного значения. Изящное не может противоречить нравственным истинам, потому что оно составляет неразлучную стихию той же внутренней нашей природы, как и все нравственное. Но

одно дело иметь целью нравственность в каком-нибудь произведении, а другое — быть нравственным или, точнее, не противоречить нравственности. Поэтому нравственное начало может быть только отрицательным критерием изящества, но не положительным. То есть, основываясь на нравственном чувстве, мы можем только определить то, чего нельзя признать изящным, но не можем сказать, что такое изящное, в чем его существо: изящное всегда согласно с самой чистой нравственностью, и, стало быть, нравственно, но не все нравственное — изящно. Когда мы имеем целью нравственность или осуществление нравственных истин, то идеал внутреннего совершенства составляет еще нечто внешнее, недостигнутое. Мы пытаемся только проникнуться и других проникнуть новыми началами жизни. Напротив, в изящном помысел представляется уже осуществленным, достигнутым во внешности, выражая в ней покойную гармонию с самим собою. В жизни нравственного человека есть еще много недостатков и томительной борьбы с ними, есть много совершенно безразличного в отношении к идее, одушевляющей его, в произведении, имеющем практическую цель. Например, в ораторской речи заметно намеренное направление частей к этой цели, совершенно отдельной от самого произведения, в ней требуется отчетливость понятий, периодическая правильность речи. Между тем, все изящное, какие бы ни извлекали из него нравственные мысли и правила жизни, для каких бы целей ни употребляли его, само в себе подобных целей не имеет, оно в собственном круге достигает полноты и законченности. Это же различие между изящным и нравственным выражается и в соответствующих им видах духовной деятельности. Так, например, в ораторе, как органе, направляющем умы к известной цели, уже по причине этой сознательной цели, должен действовать рассудок, обслуживающий все средства и обстоятельства, а воображение и чувство хотя и действуют так же, но как служебные силы, оживляющие его разумное слово. Но в художнике, в минуты его созерцания и их выражения, действует преимущественно фантазия, как такая способность, которая непосредственно отливает помыслы в образы, в них и через них созерцает сами помыслы. Основание внутренней производительности художника заключается в счастливой гармонии его разума с глубиной чувства и плодovitостью воображения: эта гармония составляет его природное достояние и не дается воспитанием, подобно правильному пониманию нравственных истин и добрым навыкам.

Из несообразностей в перечисленных понятиях об изящном нетрудно заметить, что все они происходили от одного главного недостатка, от разделения двух сторон — внутренней и внешней,

разумно-свободной и чувственной, в гармонии которых и состоит существо изящного. С чего же нужно было начать умственную работу, чтобы высвободиться от прежних, ни к чему не приводивших внешних описаний изящного и приобрести, по крайней мере, верное направление дальнейшим исследованиям? Естественно, что для приобретения лучшей точки зрения на всю область изящного, необходимо было остановить внимание на особенном характере гармонии между мыслью и внешним чувственным выражением в изящном. Глубокий ум Канта проявляется именно в этом средоточии вопроса и в первый раз смотрит на изящное, как на непосредственное единство мысли с чувственной формой или, говоря языком самого же Канта, понятия с представлением. Поэтому можно сказать, что он составляет эпоху не только в истории философии, но и в философии изящного, несмотря на то, что его мысли об этом предмете высказаны слишком сжато и в схоластической форме того времени. В чем же состоит взгляд Канта на изящное? Показав в «*Критике чистого разума*», что категории, или общие формы рассудка, происходят не от внешних впечатлений, но *a priori*, и что рассудок постигает только явления, а не существо вещей или сверхчувственный мир, Кант в «*Критике практического разума*» утверждает, что истины, касающиеся сверхчувственного мира, составляют постоянное требование нашей нравственной природы. Какой же общий вывод у Канта этих двух критик? Тот, что хотя наша нравственная природа или, по выражению Канта, практический разум и предполагает своими требованиями бытие сверхчувственного мира, однако, он постоянно остается как бы вне действительного мира. Рассудочное знание не находит первого во втором. Между тем, так как наш практический разум со своими сверхчувственными истинами действует в этом же мире явлений, то, несмотря на разделение двух миров, на котором останавливается рассудок, мы не можем отказаться, по крайней мере, от попытки отыскать взаимное их единство. Действительно ли таково это единство в существе дела, мы не знаем, но не можем отказаться от предположения этого единства, хотя бы представление о нем имело только подлежательное значение. Подлежательной установкой этого единства двух миров, разделенных в предыдущих критиках, занимается третья и последняя критика — способности суждения, как такой способности, которая или подводит частное под общее, или общее применяет к частному. Первый вид этого единства, открываемый «*Критикой способности суждения*», касается только формы, второй — самого содержания и состоит в определенной телеологии, охватывающей физический и нравственный мир. Единство идеального мира с чувственным, ограничивающееся только формой, и есть то, что

мы называем изящным. За установкой общего понятия у Канта следуют дальнейшее развитие и частные определения изящного по четырем категориям. По категории *качества*, изящное нравится одним представлениям без всякого интереса; по категории *количества*, изящное нравится всем, без определенного о нем понятия; по категории *предметного отношения*, оно нравится нам сообразностью с целью, без представления цели или независимо от всякого практического употребления. Наконец, по категории *отношения к нам* или *образности* (*modalitas*), изящное нравится всем безотчетно и, однако, необходимо.

Как ни возвышенно понятие Канта об изящном, однако, он допустил важный недостаток, ограничивая изящное только пределами вкуса или его действием на наше чувство, тогда как действие на душу имеет только второстепенное значение в науке об изящном. Потому-то после Канта наука стремилась к установке самостоятельной идеи изящного (см. Эстетика). Первым, замечательным после критической философии явлением в истории философии была система Фихте. Но она не могла иметь значительного влияния на науку об изящном. Кант утверждал, что сверхчувственные истины потому не имеют предметного достоинства, что мы не находим их подтверждения в мире явлений, а Фихте стал доказывать, что истинная опора действительности заключается не в мире явлений, а в творящей силе чистого Я. Стало быть, то, что им творится, хотя и не находит себе соответствующего выражения, однако, в силу безусловной действительности нашего творящего Я, имеет также безусловную действительность. Под влиянием частью философии Фихте, частью — романтизма и мистики, образовался новый взгляд на изящное. По духу этого взгляда, получившего название «иронии», ослабело значение внешнего элемента в идее изящного. Как Я Фихте само собою полагает и отрицает все ограниченное, так и изящное, как выражение внутренней полноты этого Я, осуществляясь в определенном явлении, каждый раз открывает свое величие не покойной гармонией с самим собою во внешнем выражении, но уничтожением, разрушением каждого своего выражения и возведением его к отвлеченной свободе нашего Я. Представителями этого направления были Шлегель, Тик и Новалис, хотя их взгляд не был проведен в систематическом развитии науки изящного. Гораздо могущественнее было влияние Шеллинга на дальнейшее развитие идеи изящного. Рассматривая весь мир, как двустороннее проявление одного начала или абсолютного тождества, он с такой же точки зрения смотрит и на изящное. По мысли Шеллинга, изящное представляет в себе осуществление непосредственного единства идеального и чувственного начал. Так как

высшее для нас проявление этого единства или тождества находится только в деятельности человеческой души, как такого пункта, в котором оно созревает до сознания себя самого, то и высшее проявление изящного не в природе, как думал Кант, а в искусстве. По гармоничному выражению единства внутреннего и внешнего начал, оно представляет фактически сгармонизированные противоположности, разделенные в природе и истории, в практической деятельности и мышлении. Поэтому искусство служит высшим доказательством философии. Как из поэзии, как высшего искусства, произошла философия и все другие науки, точно так должна быть эпоха, когда философия и другие науки сольются в поэзии. Сходно с этим понятием об изящном, Шеллинг смотрит и на сам акт художественной деятельности. В речи об отношении образовательных искусств к природе, опровергая эстетических идеалистов и реалистов, он говорит, что художник должен подражать природе, но какое значение имеет это подражание? Оно состоит не в копировании произведений природы, но так сказать, в инстинктивном созидании, подобном производительности природы. Как природа есть деятельное понимание, так и художник должен подражать ее деятельному пониманию или живому единству в ней мысли и вещества, цели и средства. Бесспорно, что Шеллинг ближе определил сущность изящного, нежели Кант. Он не ограничивал изящного одной формой, но находил в нем и предметное значение. Но возвысив идею изящного, Шеллинг затруднил систематическое развитие самой науки изящного. У него изящное выше истинного, поэзия выше науки. Отсюда, от дифирамбического тона науки, не могло у него выработаться систематическое развитие учения об изящном. Первое основательное развитие науки об изящном представил Сольгер, хотя у него заметно преобладание философии Фихте и ее субъективного идеализма. Но самое полное и стройное развитие идеи изящного представил Гегель в своей эстетике. Сходно с Кантом и Шеллингом, он признает изящное непосредственным единством идеи и чувственного выражения. Как и Шеллинг, он не ограничивает критерий изящного только вкусом, но придает ему предметное значение, находя в нем только особое выражение содержания, однородное с наукой и религией. Потому-то Гегель определяет изящное, как единство не понятия и представления, но самой безусловной и бесконечной идеи с внешностью. В настоящее время понятие об изящном удерживается на той же высоте, на которую возведено было предшествовавшими мыслителями. Дальнейшие видоизменения касаются только частных, как, например, отношения изящного к религии (Вейсс), диалектической установки и

разграничения видоизменений изящного (Фишер), отношения изящного в искусстве к изящному в природе (Карриер) и так далее.

Таков, в кратком виде, был исторический ход понятий об изящном. Итак, что же такое изящное? Изящным мы называем полную гармонию помысла, как произведения нашей внутренней природы, с каким-нибудь вещественным элементом, взятым для проявления мысли. Опытным образом это понятие доказывается непосредственным чувством, потому что когда мы смотрим на картину гениального живописца, или слушаем гармоничные звуки гениального музыкального произведения, то проникаемся чувством этой гармонии: мысль художественного произведения непосредственно отражается в нашем настроении. Но чтобы точнее объяснить это понятие изящного, необходимо обратить внимание на отношение идеи изящного и художественной деятельности к другим идеям и видам деятельности, свойственной человеку. Когда мы говорим, что изящное — это единство мысли и вещественной формы, то под первой мы понимаем разумное свободное начало, под второй — нечто бессознательное, следующее только закону необходимости, страдательное и непосредственно доступное чувственному наблюдению. Значит, обе эти стороны бытия приходят к гармоничному соотношению в изящном. Но нет ли в других видах нашей деятельности, по крайней мере, стремления к этой гармонии? Есть. Правильным понятием о взаимном отношении других видов подобного стремления лучше всего можно объяснить сущность изящного, насколько это возможно вне полного систематического начертания теории изящного. Во всех видах нашей деятельности выражается стремление к единству, гармонии, или, иначе, к тому, чтобы все согласовать с нашим разумно-свободным, внутренним началом и примирить противоречия, встречаемые им повсюду — в области мысли и воли, знания и деятельности. Так, например, в рассудочном познании мы встречаем неразрешимое противоречие между видимым, являющимся бытием, и существенным, вечным бытием, между случайным сцеплением событий и телеологическим порядком мира, между началом бесконечным, свободным и конечным, необходимым. В нашей личной, индивидуальной деятельности мы боремся с разными наклонностями и страстями. Чувствуя их противопоставление единству внутреннего самоопределения, стараемся поселить в себе на место этой вражды внутренний мир и гармонию, но несмотря на это, многое в нас остается недоступным силе воли. Могуществу самой героической нравственно-свободной воли противодействует извне и изнутри слепая необходимость чувственной природы. Та же недостижимость полного примирения разумно-свободного начала со случайным ходом явлений повторяется и в более

широких размерах. В государственном устройстве нравственно-разумное начало также ищет себе полного выражения в виде идеи правды, но и здесь оно не может найти и выработать себе вполне соответствующей действительности. Словом, как в теоретической, так и практической деятельности мы не можем ни согласовать всех явлений мира с идеей разумно-свободного начала, ни осуществить его в чувственном мире. Чего мы не достигаем в практической и низшей теоретической деятельности, то же самое старается постигнуть и примирить высшее мышление и наука философии, занимающаяся исследованием истины в самом обширном и общем смысле. Каков бы ни был успех ее исследований, дело в том, что она возвышается к самому чистому сознанию бесконечно-разумного и свободного начала явлений, полагает его в основание своего мировоззрения и пытается мысленно найти и провести внутреннюю связь между бесконечным и ограниченным миром, между вечным и временным. В этой гармонии между бесконечным и самостоятельным началом бытия с видимой, многообразной тканью мира, предстающей нам в отвлеченной форме мышления, и состоит истина. Подобную гармонию начала духовного и вещественного выражает и область изящного, только в другой, противоположной форме. Философия как бы снимает с мира вещественный покров, преобразует чувственные представления в понятия, понятия возводит к идеям, открывая силой мысли во всех царствах бытия одну творческую идею, а в области изящного, в художественных произведениях гармония идеального и вещественного мира предстает непосредственно: искусство как бы низводит мир идей в круг явлений и в последнем дает провидеть первый. Значит, между истинным и изящным должна быть гармония, и Шеллинг имел право сказать, что поэзия служит постоянным доказательством философии. Прекрасная картина или симфония, художественное изваяние, поэтическое творение — производят в нас невыразимую внутреннюю гармонию чувства. Почему так? Потому что художественные произведения доставляют возможность одушевляющему нас разумному и свободному началу видеть в вещественном мире не противоречие требованиям разума и свободы, но гармонию вещества с ними, видеть и слышать в нем свою собственную внутреннюю гармонию. Чуждый и враждебный духу в других случаях жизни, в области изящного вещественный мир повинует его наитию и в своих формах отражает его бесконечную и свободную силу. На этом-то характере идеи изящного основывается высокое значение искусства и его образовательное влияние на нравы.

Из предыдущего нетрудно понять, что изящное существенно отличается от приятного. От приятного мы также испытываем

удовольствие, как и от изящного, но удовольствие первого рода отличается частным, чувственным характером, а второму свойственна всеобщность. У приятного нет внутреннего содержания, а изящное исполнено богатством внутреннего содержания. Это различие между приятным и изящным имеет чрезвычайно важное практическое применение. Сколько изящное отделяется от приятного, благотворно действуя на облагораживание нравов, столько, наоборот, смешение одного с другим может иметь вредные нравственные последствия. По содержанию изящное сродно истине и благу, потому что у них один предмет — безусловное. Различие между ними происходит от способа отношения нашего духа к безусловному. Истина — это гармония идеи безусловного с явлениями физического и нравственного мира, постигаемая мышлением в виде отвлеченного закона. Благо — это та же гармония, являющаяся в виде требований нашей нравственной природы, изящное же представляет нам ее в данные мгновения осуществленной и законченной (см. Фантазия). Литература: Spalleti, *saggio sopra la bellezza*, Rom, 1765, 8; Crousaz, *traité du beau*, Amst., 1724, 2 т. 12; André, *essay sur le beau*, в первом томе его сочинений; Marcenay Ghuy, *essay sur la beauté*, Par., 1770, 8; Hutchinson, *inquiry in to the original of our ideas...* Lond., 1753, 8; Donaldson, *elements of beauty*, Lond., 1787, 8; Hogarts, *analysis of beauty...* Lond., 1753, 4. Кант в *«Критике способностей суждения»*; Heydenreich, *Jdeen ueber Schönheit...*; Ferd. Dellbrück, *das Schöne*, Berlin, 1800, 8; Bouterweck, *Jdeen zur Metaphysik d. Schönen*, Lpz., 1807, 8; Ad. Миллер, *v. d. Jdee d. Schönheit...* Brl., 1807, 8; Stäckling, *üb. d. Begriff u. Schönen*. Brl., 1808, 12; Vogel, *Jdeen üb. d. Schönheitslehre...* Dresd., 1812, 4; Solger, Erwin, 4 *Gespräche üb. d. Schöne...* Brl. 1815, 2 Th., 8. *«О развитии изящного в искусствах...»* Мих. Розберга, Дерит, 1839, 8 (см. Эстетика).

ИЛОЗОИЗМ, ГИЛЛОЗОИЗМ (от $\nu\lambda\eta$ — вещество, $\zeta\omega\eta$ — жизнь). Этим названием обозначают такие учения, в которых жизнь и вещество признаются нераздельными. Придерживающиеся такого учения мыслители не всегда одинаково понимают саму жизнь. Одни как бы расторгают ее на части, приписывая ее в независимом виде каждому отдельному атому или неделимой частице вещества, так как жизнь самостоятельна и не зависит от какого-нибудь общего начала. Другие приписывают жизнь только целому вещественному составу Вселенной, как одному живому существу, наподобие животного или растения, проникнутого одной силой, которую называют силой природы или душой мира. Первый взгляд принадлежит Стратону Лампсакскому, второй — стоикам. Стратон Лампсакский, не принимая ни механической теории Демокрита, ни противоположной, что мир — это

животное, рассматривал происхождение вещей, как результат природы и случая, или вещественных, оживотворенных частиц вещества и случайного, беспричинного их столкновения. После данного им случайного толчка, природа продолжает действовать по своим законам. Стоики различают дух и вещество или деятельное и страдательное начала, но не признают особенной жизни в каждой частице вещества, подобно Стратону. Вся Вселенная, по их понятию, одно существо и одушевлена одним началом: оно всему дает движение, форму и жизнь. В нем не содержатся и неизбежный закон всех вещей, и всемирный разум, движущий Вселенной. Позднее илюзоизм появляется в Александрийской школе, наряду с ее восторженным мистицизмом, потому что душа мира, по учению Плотина, проникает все его части до мельчайших атомов. У Кардана, в школе Парацельса и даже в учении Спинозы также заметны черты илюзоистического учения.

Отношение между веществом и силой принадлежит к числу самых трудных вопросов. Справедливо, что вещество немислимо без силы, потому что инерция в нем одна, и в самом, по-видимому, недеятельном веществе есть какой-нибудь процесс, например, сложения и разложения, есть сродство и отторжение, а процесс, как бы он ни был прост, ясно обнаруживает какую-нибудь степень деятельности. Но то, что мы называем жизнью, является только в организмах. И так как мы отличаем от органической природы неорганическую, то значит, что жизнь есть не на всех степенях бытия. Стало быть, она не принадлежит веществу и происходит не из самого вещества, как мы его наблюдаем, но от высшей причины. Притом сама жизнь, свойственная организмам, хотя бы она была и неразрывна с веществом, сама по себе, как нечто безусловно первое, немислима. На всех степенях жизни, которая входит в круг нашего наблюдения, мы видим только нечто данное, нечто развивающееся, но для безусловно первого необходимо целое самоположение, что уже за пределами наблюдаемого нами вещественного мира. На него указывает нам только наша мысль, как деятельность несравненно высшая, нежели все отправления жизни в вещественном мире (см. Материализм).

ИММАНЕНТНЫЙ (внутри — пребывающий от *in*, *v* и *manere* — пребывать). Это слово иногда употребляется в философии и притом в разных значениях. По духу философии Канта, понятие *имманентности* противопоставляется *трансцендентному* в применении к деятельности рассудка. Когда он применяет свои ограниченные формы или категории к миру явлений, то это употребление рассудочной деятельности *имманентно*, но когда рассудок выступает за эти пределы и по ним пытается познать

бесконечное и безусловное, тогда оно становится *трансцендентным*. Иногда словом «*имманентный*» обозначают теоретическую деятельность нашего духа, совершающуюся внутри его, и отличную от практической, обнаруживающейся деяниями. Таким образом, это слово означает пребывание чего-нибудь внутреннего в своих пределах. Кроме предыдущего психологического значения, оно еще употребляется в метафизическом смысле, когда верховное начало признают только слитым с бытием мира и не заключающим в себе ничего, превышающего мир. Так употребил это слово в первый раз Спиноза. Новейшие, пантеистические германские системы также склоняются к этому направлению. Хотя Гегель и говорит, что идея, обнаруживаясь в ограниченных явлениях, переступает за их пределы, однако заключение его системы противоречит этому характеру абсолютной идеи. А потому в его школе выделилась партия, признавшая кроме имманентного *трансцендентный* (выступающий, премирный) характер идеи безусловного (см. Трансцендентальный, Трансцендентный).

ИМПЕРАТИВ (*imperare* — повелевать) у Канта означает общий закон, которым определяется то, что должно делать формулу, выражающую отношение всеобщих законов разумной воли к каждому частному ее положению. Императив бывает *условный*, определяющий нравственную необходимость деяния, только как средства для достижения внешней цели, и *безусловный*, или категорический, когда определяется известное деяние, как само по себе необходимое, без всякой мысли о внешней для него цели.

ИНДИВИДУУМ (от *dividere* — разделять), неделимое, неделимость — означает то, чего нельзя разделить, но в области философии под индивидуумом или неделимым понимается такое цельное, составное существо, которое хотя и можно разделить на части, но от этого разделения, как части, так и целое теряют свои существенные качества и становятся чем-нибудь другим. Так, например, части животного тела можно отделить одну от другой, но после разделения животного не станет, а сами части превратятся в неорганические. Но камень останется тем же камнем в своих частях после разделения. Еще больше чем животному и растению, индивидуальность свойственна человеку, то есть, одушевляющему его внутреннему, разумному началу, потому что оно неразлучно с совершенной тождественностью во всех своих переменах и состояниях и даже не имеет в себе внеположности частей, необходимой там, где возможно разложение и разделение. Таким

образом, индивидуальность встречается на трех степенях бытия или там, где является организм, жизнь и сознание, или разумное начало.

Организм, жизнь и разумное сознание хотя и неделимы, однако сами по себе составляют только нечто общее, которым отграничиваются одни частности от других. Ими обозначаются только общие пределы, за которые не выступает ничто индивидуальное, но еще не объясняются происхождение и состав самой индивидуальности, или то, почему каждая индивидуальность не смешивается для нас с другой, один субъект животного или растения становится отдельным от другого, или почему каждый человек, несмотря на одинаковость своей природы с другими себе подобными, отличает себя от всякого другого, подобного ему разумного существа. Этим вопросом занимались схоластики, выражая его техническим названием «*начала неделимости*» (*principium individuationis* или *hoecceitatis*), как такого свойства каждой вещи, по которому она есть именно та, а не другая. Схоластики-номиналисты утверждали, что существует только неделимое, частное, являющееся, а все общее — только плод нашей умственной работы или отвлечения. Схоластики-реалисты думали наоборот, что истинное бытие свойственно только общему или тому, что мы выражаем понятиями и идеями, а единичное, являющееся — только нечто привходящее, несущественное. Но как бы мы ни понимали это отношение, общий вопрос остается тот же: почему, по какому закону действительному бытию свойственно быть индивидуальным?

Мыслители новых времен также предлагали свои ответы на этот вопрос. Одни, не выступая за пределы, утверждают, что совершеннейшая неделимость или индивидуальность в доступном нам кругу познания свойственна только сознательному существу человека: она состоит в его разумной, ответственной личности, с которой неразрывно связана тождественность. Индивидуальный характер нашего разумного, сознательного начала — это внутренний факт, предмет непосредственного наблюдения и самосознания, с которым неразрывно соединено наше бытие и без которого непонятно и невозможно само сознание. Таким образом, наша индивидуальность есть одновременно сущность и основание нашего бытия, она не зависит от чего-нибудь внешнего или вне нас наблюдаемого.

От чего же зависит индивидуальность в тех существах, в которых мы замечаем организацию и жизнь, но которые, между тем, не имеют способности самосознания и саморазличения? По мнению тех же мыслителей, их индивидуальность зависит не от тела, которое, как известно, постоянно изменяется, а от внешних причин, а именно — от того, что каждый предмет занимает определенное место в пространстве

и времени. Так думал Локк. Но наблюдение показывает, что все предметы, кроме этого внешнего различия, имеют еще и различное устройство, зависящее от внутренних причин. Поэтому Лейбниц, для объяснения индивидуальности, использовал *начало* так называемой *неразличаемости* — (*principium indiscernibilium*), в силу которого в природе не может быть ни одного явления, ни одного атома, совершенно тождественного с другим. Кант возражал, что начал одной неразличаемости мало для того, чтобы предмет стал индивидуальным. Без различных мест в пространстве и времени, без нумерического различия (*differentia numerica*), они не могут быть индивидуальными. Напротив, совершенно сходные будут разными при этом условии. *Начало неразличаемости, выведенное Лейбницем*, не говоря уже о том, что оно содержит в себе только тождество, выражает нечто отвлеченное, что можно представлять разнообразным, но что в действительности не выражается ничем различным: это только тождественность моего Я, переносимая мною на внешние предметы. Скорее можно предположить, что различие предметов происходит от различного способа наблюдения, точно так же, как тождественность нашего сознания зависит от единства и тождества нашего Я. Остановившись только на первом объяснении, значит, впасть в глубокий эмпиризм, ограничиваться вторым — значит, предаваться крайностям идеализма.

Но каждое из этих объяснений индивидуальности порознь, как и оба вместе, не решают вопроса: в них мы находим только разложение и описание составных сторон факта индивидуальности, но не ее причины, не закона, по которому она есть нечто необходимое в области живого бытия. Причем в подобных объяснениях мы находим даже уклонение от смысла индивидуальности. Индивидуальность — это нечто цельное, что может быть разложено, но при условии, что с разложением оно теряет свое существо, а вышеупомянутые мнения имеют в виду только раздельность, не слитность предметов, присущую на всех ступенях бытия. Чтобы объяснить сам закон жизни, по которому индивидуальность составляет необходимую форму ее проявления, нужно было бы выступить из круга подобного рассудочного мышления и либо искать его в физических свойствах жизни, либо обратиться к законам мысли, и в них открыть основание неделимости. Так как мы познаем мир мыслью, то в ее складе, в формах ее движения должна выражаться, по крайней мере, логическая необходимость закона индивидуальности. Из новейших мыслителей, после Канта, определеннее всего выразил этот закон Гегель в своем учении о понятии. Рассудок, отделяя наблюдающую мысль от предмета наблюдения, относит к первой идею тождества, а к чувственному

восприятию — разность, составляя из обеих понятие индивидуальности. По Гегелю, это мертвое объяснение, ничего не выражающее. Основание индивидуальности явлений всего живущего заключается в самом существе понятия. Наблюдаемые нами особенности бытия не приходят извне, как данные, к общему, вытекающему из нашего тождественного, мыслящего начала, но составляют необходимую принадлежность самого понятия, а все живое и есть выраженное понятие. Полнота и ход его развития выражаются тремя ступенями, каждая из которых заключается друг в друге *всеобщностью*, *особенностью* и *единичностью*. Соединение всеобщности и особенности в единичном есть то, что мы называем индивидуальностью. Чем ниже степень бытия и степень проявления понятия, тем меньше возможна индивидуальность. Чем она выше, тем больше индивидуальность приближается к своей совершенной форме — к развитости этих трех членов и их внутреннему единству. Такая совершеннейшая форма индивидуальности заключается в конкретном, разумном существе человека. Основание этой трехчленности, понятия и индивидуальной жизни заключается у Гегеля в диалектическом методе, в котором содержится закон развития всякого бытия и всякой жизни (см. в статье «Гегель»: Понятие). Признавая понятие основой индивидуальности, Гегель хочет сказать, что ее причина или узел заключается не в сочетании вещества, но в самом строении творческого разума, действующего, впрочем, не извне, а изнутри на вещество, как на свое проявление. Каковы бы ни были недоумения относительно взгляда Гегеля, одно не подлежит сомнению — что между химическими свойствами вещества и индивидуальным строением организмов нет причинной связи. Мы замечаем только, что природа стремится к созданию совершеннейших индивидуальных существ, естественная история только указывает и описывает, как факт, те степени, которые природа проходит в кристалле, растении и животном, пока не появился человек со свойственной ему разумно-свободной личностью. Но ни опыт, ни экспериментальные науки не указывают причины степеней в произведениях природы, нужных ей для произведения совершеннейшего индивидуального существа.

Индивидуальность, или индивидуализирование, неразрывно связано со всеми художественными произведениями, потому что художник выражает свою мысль не иначе, как в образах или вещественном материале, подлежащем наблюдению внутреннего и внешнего чувства, а глубоким основанием соединению мысли с определенным чувственным выражением служит воодушевление, в котором отвлеченный помысел предстает неразрывно с личным, индивидуальным настроением чувства и воображения художника.

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. Первыми отчетливыми сведениями об индийской философии мы обязаны Кольбруку, но и до него некоторые ученые старались ознакомить Европу с некоторыми памятниками философской литературы индийцев. Первым дельным знатоком санскритского языка был В. Джонс, знаменитый основатель азиатского общества в Калькутте. Он сделал многие, весьма верные замечания как вообще о литературных произведениях индийцев, так и об их философии. В 1785 году молодой купец Уилькинс издал в переводе *Багавадгиту*, философский эпизод из обширного эпоса *Магабараты*, заключающий в себе мистическое учение индийцев. Это был первый перевод с санскритского языка. В 1808 году Фридрих Шлегель издал сочинение «*О языке и мудрости индийцев*». Вторая часть этого сочинения посвящена философии, но автор, как видно, не знал даже названий важнейших индийских систем. В 1812 году Тайлор перевел небольшую аллегорическую драму «*Восход луны разума*», в которой содержится много любопытных и малоизвестных философских указаний. Самое важное из сочинений, изданных до Кольбрука о предметах, имеющих отношение к индийскому умозрению, принадлежит Варду, несмотря на то, что он не знал санскритского языка, а пользовался только рассказами пандитов, с которыми довольно долго жил. В 1818 году он издал «*Сведения об истории индийской литературы и мифологии*», напечатанные в Серампоре. В его сочинении положено начало тому, что потом, спустя пять или шесть лет, было совершено Кольбруком. Вард собрал много новых материалов касательно философии, распределил и изучил индийские системы, в первый раз представив их в настоящем виде и с собственными названиями. Кроме того, он составил биографии главных индийских мыслителей на основании позднейших индийских преданий, объяснил замечательнейшие теории и издал много весьма полезных переводов. К недостаткам сочинения Варда относят то, что он не всегда пользовался древними памятниками индийской философии, а позднейшими, не всегда точными комментариями, а также что не всегда указывал источники заимствования. Находят, впрочем, что в изложении у Варда есть больше точности и порядка, нежели у Кольбрука. Несмотря на это, ученые труды Кольбрука по древней индийской философии до сих пор не имеют ничего равного. Результаты своих исследований он изложил в записках, представленных с 1823 по 1827 гг. в *Азиатском обществе в Лондоне*, и изданных потом в первых двух томах сборника этого общества. Потом эти записки были напечатаны отдельно в 1837 году под названием «*Смеси*», в двух томах, где содержатся все философские и филологические труды Кольбрука. Главная его заслуга состоит в том,

что он первым ознакомил нас с древнейшими памятниками индийской философии в такой полноте, в которой никто еще не излагал этого важного предмета. К недостаткам его сочинения можно отнести то, что он, слабо зная саму науку философии, иногда неправильно понимал мысли индийских мудрецов и взаимное отношение между их учениями.

Благодаря трудам Кольбрука, а также некоторых других ученых, можно определить участие Древней Индии в общем историческом развитии мыслительной деятельности. Прежние ученые или ограничивались скудными заметками, преимущественно на основании произведений греческих писателей, или обходили молчанием эту древнейшую эпоху философии. Бруккер в своей *«Истории философии»* делает некоторые самые общие и неопределенные замечания об индийской философии, только на основании тех скудных известий, которые были собраны греками во время похода Александра Македонского в Индию, и потом переданы Аррианом, Страбоном и Плутархом. От Бруккера до Кольбрука, в сочинениях, касающихся истории философии, нет почти ничего нового об индийской философии. Тидман даже не упоминает о ней, а Теннеман описывает ее в немногих словах. Риттер уже пользуется трудами Кольбрука, но увлекаясь взглядами, господствовавшими в то время, полагает, что древность индийской философии не восходит дальше первого века христианской эры.

Обыкновенно в Древней Индии признают шесть главных философских учений или теорий (*darsana*): *Санкиа*, *Йога*, *Ниайя*, *Весешика*, *Миманса*, *Веданта*. В таком порядке излагает их Кольбрук. Первые четыре он называет гетеродоксальными, остальные две — ортодоксальными. Такое разделение основывается на свойстве самого их отношения к священным индийским книгам и, быть может, даже на индийском предании. Но само название этих систем — ортодоксальными и гетеродоксальными — не выражает существа дела. Из того, что философская система полагает в основание своей теории не текст *Вед*, а начала разума, еще не следует, что она относится к числу гетеродоксальных.

Кольбрук, как и Вард, начинает с *Санкии*. Слово «санкия» означает *счисление*, *разум*, *умствование*. Это такое учение, в котором разум старается дать себе отчет обо всех предметах знания, основываясь только на самом себе. Самостоятельность, независимость составляют общий характер *Санкии*, объединяющей различные школы или направления, на которые она разделилась. Этих направлений три: одно, самое древнее, принадлежит *Капиле*, другое — *Патанджали*, третье называется *Паураника*, то есть, *основывающееся на Пуранах* и мифологических преданиях. Первое учение, по своему

натуралистическому характеру, носит название *Ниришвара* (без Бога). Второе называется *Сесвара* (с Богом) или *теистическое*. Что касается третьего учения, о котором Кольбрук упоминает мельком, то оно нам неизвестно.

Основателем *Санкии* был Капила — мифическая личность, которую индийцы признают то сыном Браммы, то воплощением Вишну. Его относят к числу семи *риши* (*richis*) или святых, упоминаемых в древнейших легендах Индии. Под его именем известен сборник, состоящий из 499 афоризмов, в которых содержится учение Санкии. *Санкиа Праватшана*, или *Введение в Санкию*, была напечатана в Серампоре в 1821 году, с комментарием Виджняны Атшарии, называемого также Вижняна Б'гикшу или нищенствующим. Все афоризмы сборника разделены на шесть чтений неодинаковой величины, три из которых посвящены теории, четвертое — пояснениям, извлеченным из мифов и исторических рассказов, пятое — полемике, шестое — сокращениям или извлечениям из замечательнейших учений. Можно предположить, что *Санкиа Праватшана* — только развитие более древних и кратких афоризмов, известных под названием *Татва Самаза*, приписываемых Капиле, потому что в *Санкии Праватшане* упоминаются позднейшие авторитеты и, между прочим, Пантшасика, которого признают учеником самого Капилы. Несмотря, впрочем, на открытие Татвы Самазы, Праватшана остается важным источником *Санкии*. К пособиям, объясняющим Санкию, нужно отнести *Санкию-Карику* — стихотворение, состоящее из 72 двустихий, приписываемых Исваре-Кришне. В них объясняется вся система *Санкии* и ее основные идеи. Это стихотворение относится к IX веку нашей эры. Оно издавалось несколько раз. Сначала Лассен к санскритскому тексту добавил латинский перевод (1832 г., Бонн, 4), потом Вильсон издал английский перевод, сделанный Кольбруком, и к тексту добавил комментарий Гаудапада, знаменитого грамматика XII века. Наконец, Потье перевел *Карику* на французский язык, а Виндишман — на немецкий.

Не смотря на отличия в направлениях индийской философии, каждая ее система имеет цель не столько научную, сколько нравственно-религиозную. Это освобождение души от уз плоти и зла, с которыми сопряжена жизнь души в соединении с телом. Зло бывает тройного рода: от нас самих, от природы и от случая или высшей силы. Каково же средство для достижения этой цели? Оно заключается в знании. Каковы же источники знания, составляющие его предмет, и какова окончательная цель?

Санкиа различает три источника или средства познания: *ощущение* или *наблюдение*, *наведение* и *предание*, или положительный авторитет

откровения. Но это последнее не имеет особого значения и не смягчает эмпирического направления школы.

С помощью этих средств познания, разум, по учению *Санкии*, доходит до познания всех доступных ему предметов. Этих предметов двадцать пять: природа или *материя* (*moula Prakriti*), ничем не творимая и все творящая, *разум* (*bouddhi*), происходящий из материи и производящий все остальное. На этом отношении разумного начала к вещественному, у Капилы основывается вся его физика и космология. Далее следуют другие предметы познания: самосознание (*ahankara*) или обособление всеобщего разума, пять тончайших, вещественных начал или стихий, одиннадцать чувствительных органов, дух или живой, мыслящий субъект (*manas, mens*), страдательный и деятельный одновременно, пять видов первоначального вещества, происшедших из первых тончайших стихий, наконец, индивидуальная душа (*Пуруша*). Но в числе предметов познания Капила не упоминает о божестве. В его учении место божества занимает материя, все производящая и ничем не производимая. Капила не отрицает прямо бытия Божьего, не проповедует прямо атеизма, но ведет к нему, стараясь объяснить все бытие мира одними физическими причинами. К такому же следствию ведет и учение Капилы о душе или о двадцать пятом предмете познания. Она — тончайший и необычайно быстродвижный (*ativahika*) атом (*Linga. Journal des savants, 1825, Nov. p, 689*), нечто среднее, как говорит Кольбрук, между веществом и невещественным бытием. Она помещается в мозгу, но выступает из него подобно пламени, поднимающемуся над уровнем светильни. Это направление Капилы выразилось в двух отраслях *Санкии* — в *Чарваке* (*tcharwakas*) и *Локайатике* (*locaiatikas*). По смыслу этих учений, душа ничем не отличается от тела, а является произведением вещественных стихий. Хотя каждая из этих стихий порознь не имеет ничего, подобного душевным способностям, но вместе взятые производят те действия, которые мы называем душевными, а потому и участь душевной деятельности такова же, как и всего вещественного (*Ab. Remusat, Jour. des savants, 1828, juill., 398*). Как в учение о душе Капила вводит сенсуализм, так его понятие о причинной связи ведет к фатализму. По учению Капилы, ни в мире, ни вне мира нет причины в собственном смысле слова, а то, что мы называем причиной, есть только кажущаяся причина в отношении к действию, следом за ней идущему, но эта причина — такое же действие в отношении к предыдущему и так далее, в бесконечность. Таким образом, все есть сцепление действий, без истинной и последней причины.

Санкиа Патанджали не разделяет направления *Санкии* Капилы. И Патанджали допускает двадцать четыре начала Капилы, но двадцать

пятым, высшим началом, у него есть Бог. Учение Патанджали чуждо грубых недостатков материализма Капилы, но, по свидетельству Кольбука, оно проникнуто фанатизмом и иступленной мистикой. Главные понятия Патанджали изложены в сочинении *Йога Састра* или *Йога Сутра (правило или афоризмы Йоги)*. *Йога* (jugum, juogere) означает единение с Богом, и Патанджали в своем сочинении излагает средства и степени этого единения в духе индийского мистицизма. *Йога Састра* делится на четыре главы или книги, в первой из которых говорится о созерцании, во второй — о средствах, возводящих к нему, в третьей — о сверхъестественных силах, в четвертой — об иступлении или экстазе. До сих пор еще никто не издал ни *Йоги Сутры*, ни многочисленных комментаторов, только у Варда есть подробный анализ этого творения. Он же перевел комментарий Б'годжи Девы, царя Д'гарского, написанный довольно ясно, хотя и неизвестно, точно ли в нем переданы мысли Патанджали, потому что индийские комментаторы и сократители обыкновенно мало о том заботились. По крайней мере, это лучший комментарий на учение Патанджали, о котором так мало говорит Кольбрук.

Третья система индийской философии, *Ниайя*, принадлежит Готаме. Личность его также баснословна, как и Капилы. Тем не менее, он, подобно Аристотелю, заслуживает особого внимания, по той раздельной силе мышления, которая так подавлена на Востоке туманными представлениями воображения. *Ниайя* почти уже объяснена. Она включает в себе направление, противоположное сенсуализму *Санкии*, занимается законами и формами мышления. Ее содержание логическое или диалектическое, но она служит одновременно представителем умеренного индийского идеализма. Сутры или аксиомы, в которых изложена эта система, изданы были в Калькутте в 1828 году с комментарием Б'гатташарии. Они разделены на пять чтений, каждое из которых делится на два отдела. Кольбрук, следом за Вардом, сделал анализ первого чтения, а Бартеlemi Сент-Илер издал его в переводе с комментарием (Мем. de l'Acad. des Sciences mor. et polit. t. III). В *Ведах* говорится, что есть три условия познания: наименование вещей выражениями, употребленными в *Ведах*, определение существенных свойств вещей, наконец, исследование правильности этих определений. Решением этих трех вопросов занимается *Ниайя*.

Священные выражения, открытые в *Ведах*, это те основные термины, которыми выражаются самые простые идеи или точки зрения, с которых мы рассматриваем все вещи. Таких основных идей есть шесть: *идея субстанции, качества, рода, общего, особенного и отношения*. К этим основным идеям некоторые добавляют еще одну —

лишение или отрицание, а другие, кроме того, еще две — возможность и подобие. Очевидно, что основные идеи Готама имеют сходство с категориями Аристотеля.

Другой предмет системы Готама составляют доказательство и средства познания. Их четыре: непосредственное восприятие или ощущение, наведение, аналогия и предание или положительное удостоверение авторитета *Вед*. Среди этих средств познания преимущественную роль играет наведение. По учению *Ниайи*, полное наведение должно иметь пять терминов или частей: *предложение, причину, пример, применение и заключение*. Это полное умозаключение называется *Ниайя*, от чего, вероятно, и все логическое учение Готама получило это название. Но иногда, вместо пяти, приводятся только три последние термины умозаключения, и тогда он имеет совершенное сходство с обыкновенным правильным силлогизмом. Учение Готама об умозаключении выработано значительно. Оно имеет сходство с учением Аристотеля о силлогизме, поэтому невольно возникает вопрос о том, индийцы ли заимствовали его у греков, или греки у индийцев. (Ab. Vemusat, Journ. des savants, 1826, avrîl. p. 236). Наука не имеет данных для решения этого вопроса, но если индийские ученые сами развили свою науку мысли, то степень ее совершенства доказывает долговременный процесс их предварительного образования.

После основных идей или категорий и средств познания, Готама переходит к самим предметам познания. В этом отделе особенно замечателен порядок этих предметов, а также дух, в котором Готама смотрит на них. У Готама не материя, а душа составляет главный предмет исследования. По его учению, душа совершенно отлична от тела, она бесконечна в своем начале, но неделима и различна в каждом индивидууме. Она имеет особые атрибуты — мышление, волю, желание, не свойственные другим существам. В таком же духе *Ниайя* рассматривает пространство и время. Хотя пространство и время неразрывно соединены с существованием предметов, однако, то и другое предполагает в своем основании идею божества. Таким образом, *Ниайя* проникнута духом идеализма и спиритуализма. Ее логические правила господствуют безраздельно во всех школах Индии, пользуясь таким же авторитетом, каким некогда в Европе пользовались логические сочинения Аристотеля. Впрочем, логика *Ниайи*, по свидетельству знатоков, несравненно ниже «*Органона*» Аристотеля и серьезно уступает ей в отношении к полноте и научному развитию.

Вместе с *Ниайей* Готама Кольбрук излагает и систему Канады — *Весешикю*. Сутры или аксиомы Канады не издавались до 1848 года. Они состоят из десяти чтений, каждое из которых делится на два отдела. Их

содержание можно узнать из обширного анализа, сделанного Кольбруком, или из извлечения, которое Вард сделал из *Сутры* Пушкары *Весешики*. *Весешика* следует атомистической теории *Визеши* (*visescha* — разделение), основывая ее на некоторых местах *Вед*, хотя в других более важных случаях он предпочитает не соответствовать *Ведам*. Вся совокупность бытия, по его понятию, разделяется на шесть разрядов или категорий: *сущности, качества, действия, общего, особенного и отношения*. Субстанций Канада насчитывает девять. В их числе за землей, водой, светом, воздухом и эфиром он помещает время, место или пространство и душу, приписывая ей бессмертие, также как и атомам. *Качеств*, по учению Канады, двадцать четыре, одни из них доступны наблюдению чувств, другие постигаются мыслью. *В действии* или движении он различает пять видов, но оно принадлежит только материи. В учении о *всеобщем* Канада опровергает буддистов, которые приписывали бытие только индивидуальным, конкретным предметам. *Особенность* или различие — это принадлежность каждой из вечных, не преходящих субстанций, а *категория отношения* определяет внутреннюю связь всех вещей. Впрочем, некоторые из его последователей добавляют к этим категориям седьмую — *отрицание* или отсутствие всех предыдущих.

Таковы четыре системы индийской назависимой философии или, как выражается не совсем правильно Кольбрук, гетеродоксальной. Кроме них, есть еще одна, подразделяющаяся на две, вполне подчиняющиеся *Ведам*, или священным книгам, в которых содержится древнейшее религиозное учение индийцев: первая — *Миманса*, и вторая *Миманса*. В том и другом учении объясняется смысл индийского откровения, но первая рассматривает нравственные и религиозные обязанности человека и потому называется *Карма-миманса* (*Миманса дел*). Другая рассматривает существо Божие и называется *Брама-миманса* (богословская или божественная *Миманса*). Брама-миманса, как созерцательное учение, отличное от практического, излагаемого в *Карме-мимансе*, носит особое название *Веданта* (цель *Вед*), под которым оно известно. В таком случае первое называется просто *Миманса*.

Автором *Кармы-мимансы*, или просто *Мимансы*, был *Джямини*. О нем почти ничего неизвестно, как и о других основателях индийских философских школ. Его учение, очень темное, заключается в сочинении, которое носит название *Сутр* (*Soutres*) или афоризмов. Эти афоризмы делятся на шестьдесят глав, а каждая глава — на отделы, каждый из которых содержит в себе анализ различных вопросов или случаев совести *Агикаранас* (*adhikaranas*). *Миманса* изучает девятьсот пятнадцать нравственных вопросов. По способу анализа и их решения

Миманса относится к так называемой казуистике. Цель Джнямини — изложить все обязанности, возлагающиеся на правоверного индуса *Ведами*. В первом из 12 чтений Джнямини изучает важность долга и божественность *Вед*, на которых основывается долг, во втором определяет различные виды долга. В третьем говорится о его частях, в четвертом — о порядке при исполнении долга, смотря по степени его важности, в шестом — об условиях, которые всегда должны сопровождать это исполнение. В остальных шести чтениях Джнямини занимается некоторыми дополнительными вопросами, касающимися практической деятельности по духу *Вед*, как например, нет ли других обязанностей, хотя и не предписываемых прямо *Ведами*, но, тем не менее, соответствующих им и обязательных? Не бывает ли обстоятельств, по которым можно допустить некоторые смягчения в суровых предписаниях закона? Нет ли уважительных исключений, по причине их необходимости? Джнямини в изложении своего ортодоксального нравочения отличается чертами мелочной казуистики. Анализ разных случаев совести он разделяет на пять частей и рассматривает: 1) субъект или предмет исследования; 2) сомнения или силу вопроса об этом предмете; 3) ближайшее, кажущееся естественным решение; 4) истинный ответ, превращающийся в правило; 5) отношение этого решения к подобным решениям предыдущих вопросов, для гармоничного их соглашения. Следуя строго учению *Вед* и преданию, Джнямини пользуется, впрочем, пособиями логики и даже психологии, а потому в его учении, несмотря на его религиозный характер, есть некоторые черты философского исследования, достойные внимания. Школа Джнямини отличалась особой враждой к последователям самостоятельных или независимых учений. Один из ее последователей — Кумарила, за свою ученость пользовавшийся названием *Бгатта*, учителя, был самым жарким гонителем буддизма. Темное учение *Мимансы* имело много комментаторов, но до сих пор известен только сокращенный перевод двух или трех комментарий, сделанный Вардом.

Другая ортодоксальная индийская *Веданта*, или *вторая Миманса*, отличается большей степенью исследования и умозрительности. Она к тому же немного больше известна. Опираясь на *Веды*, она пытается найти им метафизические основания, отчего и носит название *Веданта*, как учение, объясняющее начало и цель. Автором *Веданты* признают Виаса, компилятора *Вед*. Как ни трудно согласиться с этим мнением, однако, справедливо, по крайней мере, то, что *Веданта* довольно древнего происхождения. В ней часто опровергаются положения других философских систем, как-то Патанджали, Капилы, Канады, буддистов и других, отступающих от ортодоксального учения.

На этом основании Кольбрук мог утверждать, что *Веданта* составлена позже других индийских систем. Сутры этого учения изданы в Калькутте в 1818 году под заглавием *Брама Сутра*. К изданию приложен комментарий *Санкара-Тшари*, жившего, по соображениям Кольбрука и Вильсона, около IX века после Р. Х.

Веданта содержит изложение и попытку защитить теоретическое учение *Вед*. А так как в ней главное место занимает учение о Боге, то все ее *Брама Сутры* посвящены преимущественно этому вопросу. Афоризмов в ней пятьсот пятьдесят пять, они разделяются на четыре чтения, а каждое чтение — на четыре главы. В первом чтении говорится о Боге и опровергается материализм Капила и Канада. Во втором чтении автор продолжает опровергать различные независимые или самостоятельные индийские системы, а потом старается примирить противоречия, встречающиеся в *Ведах*, которые послужили основанием теорий, не соответствующих *Ведам*. Это стремление согласовать прежние учения, доказывает позднейшее происхождение *Веданты*. В третьем чтении излагаются средства, заимствованные из *Вед* для достижения знания и внутреннего освобождения. По поводу этого вопроса, *Веданта* излагает некоторого рода психологию, в которой рассматриваются частные вопросы о состояниях души в теле — о бодрствовании, сне, сновидениях, обмороках и смерти. В двух последних главах этого чтения говорится о богоугодной жизни, и в частности, о размышлении, которым душа возвышается к Богу. Наконец, в четвертом чтении показываются действия размышления. Одно оно, по учению *Веданты*, приводит к познанию существа Божьего, соединяет душу с Брамой и погружает ее в Бrame.

Кроме самостоятельных и ортодоксальных индийских систем, Кольбрук рассмотрел, хотя и слабо, некоторые еретические учения — последователей Джинны, которые, подобно гимнософистам, виденными сподвижниками Александра Македонского, донныне не носят платьев, называются *дигамбарас*, то есть, одетые воздухом; системы *Тисарваков*, или проповедников материализма и чувственного познания, *пантшаратров*, или поклонников Вишну, и *магесваров*, или *пасупатов*, то есть, почитателей Сивы.

Каков же общий характер индийской философии и какова последовательность ее систем?

Все философские учения индийцев ставят одну общую цель своих поисков, а именно — утверждение совершеннейшего понятия о блаженстве человека и о средствах к его достижению. В чем же состоит и чем достигается это блаженство? По смыслу их учений, оно состоит в погружении, исчезновении человеческой личности в верховном начале бытия. Естественно, что при таком взгляде на отношение человека к

божеству, оно существует как нечто общее, неопределенное, его поглощающее. А человеческое Я со всем наполняющим его определенным содержанием, не имеет устойчивой почвы, несокрушимого значения, оно тоже ничто. Отсюда, с одной стороны, все божественное, существенное не имеет в мире и человеке ничего настоящего, никакой силы, и человеческая мысль вовсе не выражает процессом и строением познания этого присутствия и обнаружения его в нас. С другой, — все формы и предметы познания, все формы жизни и деятельности оторваны от этого высшего начала, оно не придает человеку никакого достоинства. Оттого индийские мудрецы почти не говорят о свободной деятельности человека, как среде и органе для выражения божественного начала, как средств незыблемого утверждения человеческой личности. В связи с этим общим направлением индийских мыслителей находится и их учение о душепереселении, как средств для исправления души, для предоставления ей чистоты, нужной для ее слития с Брамой. Совершенство разумного человеческого существа представляется не в энергии личной деятельности, как средства для облагораживания человека, но в виде какого-то отрешенного состояния, достигаемого только муками душепереселения, хотя бы и не сопряженного с личным сознанием человека. Он превращается в какое-то слепое, бессознательное орудие такой же слепой, гнетущей его силы. В отвлеченных чертах учения индийских мудрецов выражается то же самое, что, в частности, находим мы в их общественном и частном быту, во взаимных отношениях каст, в религии, искусстве и науке (см. Восточная философия).

Последовательность философских учений можно рассматривать двояким образом — с хронологической и теоретической сторон. Определить хронологическую последовательность индийских философских теорий нет возможности, потому что индийцы, погруженные в свои туманные созерцания, при неподвижности их обожетия, не знали истории и не обращали внимания на хронологическую последовательность событий. Можно только приблизительно определить время появления большей части их теорий, принимая за точку опоры время происхождения буддизма, который возник, без всякого сомнения, не позже V века до Р. X. А так как подобная сильная религиозная реформа не могла произойти без предварительного, долговременного умственного анализа, то можно предположить, что, по крайней мере, главнейшие философские учения индуизма, за исключением *Веданты*, произошли до появления буддизма. Такое предположение поддерживается и некоторыми другими историческими соображениями. Так, например, по тем

свидетельствам, которые мы находим у спутников Александра Македонского, индийские гимнософисты появляются в его время с теми же идеями, которые находим и в философских системах индийцев. Кроме того, в некоторых сжатых свидетельствах Страбона об Индии, нельзя не заметить признаков учения *Дорсанани*. На этом основании, нет никакой нужды принимать мнение, будто индийские мыслители заимствовали свое учение у греков. Скорее можно предположить, что греческое образование, по крайней мере, в общем смысле слова, первоначально многим было обязано Древней Индии. В этом убеждает нас, во-первых, открытое новейшими филологическими исследованиями сходство греческого языка со стороны своих корней, форм, склонений и спряжений с санскритским, во-вторых, сходство греческой мифологии, по крайней мере, в своих основах, с индийской. В той и другой мы находим обоготворение сил природы, правильную иерархию среди божеств, сходство в их свойствах. К той же мысли приводит само сходство некоторых философских греческих учений, например, Платона и Пифагора с индийскими. Наконец, сама форма изложения этих учений в афоризмах или сутрах, столь чуждая греческой философии, как позднейшей, доказывает глубокую древность и оригинальность индийских умозрений. На этой глубокой древности основывается их особая важность, достойная внимания и изучения для новых времен, гордых успехами образования.

Теоретическую или умозрительную последовательность индийских учений пытался установить Кузен (*Hist. de la phie du dix huit. siecle* T. 1, Bruxel 1837). Он основывает ее на постепенном возрастании умственной независимости от *Вед*, последовательно обнаруживающейся в системах индийских ученых. Первое место у него занимает *Миманса*, за ней он размещает *Веданту*, потом *Ниаию*, *Весешуку* и, наконец, *Санкию*, как самую смелую в отношении к *Ведам*. С этим порядком можно согласиться, исключая *Веданту*, в которой нельзя не признать позднейшее проявление индийской мысли, потому что в ней упоминаются положения буддизма и других позднейших индийских учений.

Подробнейшие сведения об индийской философии можно заимствовать из следующих сочинений: *Colebrooke*, *Miscellaneous essays*, Lond., 1837, 2 B. 8; *Ward*, *view of history, literature and religion of Hindoos*, Serompore, 1818, 2 B., 4-*Windischman*, *die phie im Fortgange der Weltgeschichte*, Bonn, 1897., 8; *Sancara sev de theologumenis Vedanticorum*, Bonn, 1832; *Sankhya karika* издан. англ. и санскр. Вильсоном, 1837; Оксфор. 1837, Лассеном на язык. санскр. и латин. Венн, 1832. Статью Бартелеми Сент-Илера о Ниайе в *Memoire, de l'academie des sciences morales et politiques* t. III; ист. филос. Риттера т. 1, и другие но-

вейшие курсы истории философии. Подробную литературу инд. философии см. *Krug's Encycl. ph-sches Lexicon*, Lpz., 1833, S. 523 и *Gesch. d. Philosophie v. Igo. Joh. Ranusch*, Olmütz, 1850. S. 11 119. Постепенное развитие древних философских учений, О. Новицкого, т. 1, Киев, 1860.

ИНДУКЦИЯ (см. Наведение).

ИСКУССТВО. Полное, систематическое развитие понятия об искусстве в его видах возможно только в полном курсе эстетики (см. Эстетика). Мы рассмотрим здесь только общее понятие искусства. Искусством вообще называется особое умение пользоваться средствами для осуществления какой-нибудь мысли или цели. Таково первоначальное, житейское и более субъективное значение искусства. Но оно имеет и другое, предметное значение, как произведение художественной деятельности. В этом смысле оно означает все произведения разумной человеческой природы, в которых совершеннейшим образом выражается какая-нибудь мысль в доступных зрению и слуху формах. Понимаемое в этом высшем, художественном смысле, искусство выражает в себе своеобразное отношение нашей разумной природы к той же безусловной идее, которая составляет предмет нашей практической деятельности, науки и религии. Это общее основание сродства между искусством и высшей теоретической и практической деятельностью.

Все достоинство человека состоит в том, что он сознает в себе разумно-свободное начало, и его силой постепенно уясняет себе вечную, божественную идею мира, осуществляя ее в нравственной деятельности. Без этой идеи, животворящей мир и человека, вся жизнь, не только физическая, но и нравственная, превратилась бы только в массу беспорядочных явлений, в механическое, бессмысленное сцепление вещества. Но мы неоднобразно выражаем постигаемую нами гармонию божественной идеи с действительностью. Когда наша воля пытается ее выразить, то гармония представляется нам в виде постепенно осуществляющегося блага: мы стремимся к ней, как к цели наших деяний, стараясь выразить ее во всех наших общежительских отношениях. Силой мысли мы познаем постоянное присутствие в мире божественной идеи в виде законов бытия. Сознанная нами их связь с явлениями и есть истина. То, что мы постоянно стремимся осуществить во внешнем мире волей, что мы постигаем мыслью и возводим к ее отвлеченной форме, искусство, при помощи художественной фантазии, представляет нам, по крайней мере, в определенных мгновениях, осуществленным, законченным и покойным. Наконец, в религии, больше чем во всех других формах нашей деятельности, выражается

наше единство с божеством, оно обитает преимущественно в глубине внутреннего чувства, но объемлет все силы духа, им начинается и завершается наша жизнь. Так можно смотреть на искусство, как на одну из ступеней в постепенном обнаружении и осуществлении единства идеи с действительностью. На неотъемлемости стремлений нашего духа к этому единству утверждается как уместность искусства, так и понятие о нем.

Дальнейшие отличительные черты искусства определяются общим, основным понятием о нем. Искусство, как сказано выше, постепенно выражает идею изящного, как умопостигаемое единство или гармонию внутреннего с внешним, или с образной формой в каком-нибудь чувственном материале. Искусство не останавливается только на одной геометрической правильности внешних форм, оно выражает в них все богатство нашей внутренней жизни. Как в человеке идея, одушевляющая целый мир, достигает высшего для нас проявления, так и искусство только тогда будет достойно своего значения, когда во внешнем материале станет воспроизводить внутренний мир, наполняющий личное человеческое существо. Во-вторых, отношение мысли к ее чувственному выражению должно быть непосредственное. Мысль художника пользуется чувственным материалом не как средством для достижения какой-нибудь внешней и отдельно существующей цели, но как внешним выражением, в котором она всецело обитает. Только в то время художественное произведение бывает истинно художественным, когда мысль одолевает внешний материал и все его изгибы, проникает своей силой и своим строем. Основание непосредственного единства между мыслью и формой материала в искусстве заключается в самом человеческом существе, в котором духовная и физическая природа составляют одно живое целое. Их единство достигает в человеке высшего, в сравнении с другими творениями земли, выражения, и воспроизводится потом в свободной деятельности человека с помощью воодушевления или вдохновения. Как первый жизненный зародыш деятельности, оно воплощает замысел художника переливами звуков и образами.

На основании предыдущего можно определить верна ли, и в какой степени, мысль, что искусство состоит в подражании природе, или что оно должно быть средством для достижения каких-нибудь нравственных целей. Было время, когда подражание природе считали главной задачей искусства. Но это положение ложно уже потому, что содержит в себе круг, то есть, предполагает известным то, чего искусство еще ищет. Для подражания природе нужно уже в некоторой степени сознавать, в чем именно состоит изящество и какие произведения природы могут быть предметом подражания. Идеал

изящного, художественного произведения образуется в самой душе артиста, в сочетании его разума с фантазией и чувством. Если он пользуется внешними формами и изучает их, то не потому, что это необходимо для искусства, а потому, что по счастливой гармонии в нем духа и тела, мыслительной деятельности и ощущений, он находит и сознает в себе, с большей или меньшей ясностью, обе составные стороны, необходимые для искусства. Сочетание их в душе художника происходит само собою, но не вследствие рассудочного соображения, хотя потом оно и оказывает свое влияние. Если в творящей деятельности и совершается подражание природе, то совсем в другом смысле, нежели как обычно представляют. Не вследствие рассудочного, намеренного со стороны художника самоопределения, но само собою в его душе совершается нечто подобное, только в высшем смысле, что происходит в природе. Как природа внутренними силами создает свои произведения с самыми разнообразными их формами, точно так и внутренняя, разумная сила художника, так сказать, отливается сама собою в сродных ей формах. Что существо искусства не определяется подражанием природе, это подтверждается, как нельзя лучше, сравнением произведений искусства с произведениями природы. Какое, на самом деле, мы найдем сходство между парфеноном и каким-нибудь гротом, между завываниями ветра и музыкальными произведениями Бетховена? Ясно, что художник только пользуется внешними формами произведений природы для лучшего выполнения своей мысли, но разумная сила, движущаяся в этих формах, начало, образующее и многообразно комбинирующее их в своих произведениях, заключаются в душе художника.

Точно также художественное произведение не творится по какой-нибудь внешней для него цели, как, например, часы для показания времени, или ораторская речь для убеждения слушателя. Цель художественного произведения заключается в нем самом, в достигнутом и законченном виде, иначе оно перестало бы быть непосредственным единством мысли и формы или, что равнозначно, художественным произведением. Но хотя художественное произведение и не имеет внешней, отдельной от него цели, однако это не значит, что художник чужд интересам народной жизни, или, что еще нелепее, что он может противоречить нравственным законам и нарушать их своими произведениями. Художник не может постоянно следовать каким-нибудь общественным или национальным целям, как непререкаемому условию достоинства своих произведений, тем не менее, он может увлекаться какими-нибудь односторонними целями народной жизни. Но он не может и отрешиться от ее существенных вопросов, не сочувствовать им, а проникаясь ими, как богатая духом личность, не

может не выражать своего сочувствия им. Только само это сочувствие обнаруживается в его произведениях не намеренными доказываниями, опровержениями и живописными описаниями для убеждения других, а законченным изображением гармонии или дисгармонии каких-нибудь внешних сторон народной жизни с внутренним ее назначением, которое он угадывает по богатому инстинкту своей природы. Не напрасно называют человека микрокосмосом. В отношении к нашему вопросу это положение оправдывается вполне, потому что художник, если только он действительно, не теряясь в отвлеченностях, сосредотачивает и воплощает свои помыслы в действительных образах, точно также не может отрешиться от нравственной окружающей его жизни, как телесный организм — от вещественной среды. Он проникается современными ему вопросами жизни, как телесный организм всасывает в себя и преобразует питательные вещества из прикасающегося к нему вещественного мира. Нашему понятию об отношении искусства к интересам жизни нисколько не противоречит то, что оно более или менее уклоняется от них. Так, в эпоху романтизма искусство было занято общечеловеческими, отвлеченными темами, сейчас оно больше идет об руку с вопросами современной жизни. Не противоречит понятию искусства и литературная критика, если она иногда более, иногда менее требует от художника сочувствия к современности. Так, например, Белинский в своем отзыве о Менцеле, как критике поэтических произведений Гете, превозносит в нем величественное, быть может, и эгоистическое равнодушие при виде совершавшихся событий в Германии. Напротив, современная литературная критика предпочитает искусство, одушевленное вопросами, движущими современную жизнь.

Еще меньше искусство может противоречить нравственным законам, оно намеренно не преследует нравственных целей своими произведениями, для этого есть другие роды произведений. Но из того, что нравственная мысль не составляет чего-нибудь отдельного от художественного произведения, а также не употребляются приемы для осуществления ее в читающем или слушающем, еще не следует, что художественное произведение может противоречить нравственности. В глубочайшем своем основании идея нравственности с идеей изящного — это осуществление разума или идеи, одушевляющей человека в действительности, во всех положениях и изгибах его жизни. Но нравование достигает или пытается достигнуть этой гармонии изображением нравственного состояния, противопоставляемого действительности, представлением средств для образования воли по требованиям правды и любви, а искусство изображает эту гармонию, как вечно-сущую, оно показывает ее или отрицательно в противоречии

сил, движущих волю человека, или положительно — в их согласии, простодушном, наивном или выработанном борьбой воли в соответствии с характером.

Что же выше — природа или искусство? Где преимущественная среда выражения идеи изящного? Основание для ответа на этот вопрос заключается в самой идее изящного и искусства. Изящное — это непосредственная гармония разумно-свободного начала с образной формой или действительностью, а искусство — это частное выражение этой гармонии в чувственном материале, заимствованном из вещественного мира. Эта гармония возможна только на той степени жизни, где начало, организующее мир, совершеннее выражается в пределах самого мира. На низших ступенях природы, доступной нашему наблюдению, мы замечаем ее стремление к совершеннейшему типу жизни, начиная от элементарного мира и заканчивая животным царством, но во всех этих царствах нигде еще не предстает нам разумно-свободное начало с соответствующей ему живой плотью. Оно проявляется только в совершеннейшей человеческой организации: божественный его луч впервые просвечивает в разумных и сознательных телодвижениях человека и, преимущественно, во взгляде, сосредоточивающем в себе состояния его духа. Но и в человеке, как произведении природы, это начало еще не овладевает целым его существом настолько, чтобы все части его телесного организма насквозь проникнуты были разумной силой души. Очевидно, стало быть, не в природе, где разумно-свободное начало еще сковано слепой необходимостью, следует искать высшего проявления изящества, но в тех произведениях, где это начало свободно действует, где оно проникает вещество своей силой, то есть, в художественной деятельности и ее произведении — искусстве. Впрочем, были мыслители, отдававшие преимущество изяществу природы перед искусством. И причина такого взгляда всегда заключалась в нравственном пуризме, чуждавшемся произведений искусства, как порождений нравственного растряпания. Иногда она зависела от самого направления философских начал, лежавших в основе эстетических суждений. Так, например, Кант думал, что изящное в собственном смысле нужно искать в природе, а не в художественных произведениях, что простой полевой цветок совершеннее самого высшего художественного творения. Этот его взгляд был в тесной связи с духом его философии и взглядом на искусство. По его понятию, все высшее знание, а также искусство, не имеют никакого объективного достоинства, последнее — только предмет нашего субъективного наслаждения, несмотря на то, что оно выше расчетов эгоизма и чувственных удовольствий. Природа же, хотя и неведома для нас,

однако имеет в себе действительность и производит живые творения, не зависящие подобно искусству, от прихотей нашего вкуса. Она неизменно и покойно выражает в своих громадных размерах присутствие божества, тогда как искусство нередко служит орудием человеческих страстей (отношение природы к искусству см. *Aesthelik... v. M. Cartiera, 239-371*).

Но можно ли признать искусство окончательным завершением идеи изящного в метафизическом смысле? Дело в том, что когда мы признаем искусство за последнюю степень выражения идеи изящного, то мы прекращаем лестницу произведений, творимых не нами, а высшим могуществом, и останавливаемся на произведениях человека. Пока мы не дошли до человеческих произведений, мы рассматривали такие выражения изящного, где относительное совершенство идеи выражается также относительно-совершенной степенью организмов, но в искусстве мы берем произведения художника, где вещество проникается идеей, привходящей только от него, но не носит ее само в себе. На этот вопрос можно отвечать только то, что нам недоступна дальнейшая постепенность в выражении могущества идеи над веществом, но нельзя утверждать, что дальше ее нет и быть не может. Не в этой ли неисчерпаемости идеи изящного или, правильнее, духа, для художественных произведений, заключается внутренняя причина, нередко встречающейся перемены в направлении деятельности художников, когда их мысль, наконец, не чувствует покоя в испытанных формах, но как бы разбивает их и ищет простора в другом мире, для которого нет уже у нас ни звуков, ни образов?

Идея искусства проходит различные степени или формы в историческом развитии и раздробляется в разных видах художественных произведений. Причина такого развития и раздробления идеи изящного в произведениях искусства заключается в самом свойстве ее осуществления. Идея изящного, как идея, есть непосредственная гармония безусловной идеи с внешней, чувственной формой, но в таком отвлеченном смысле она нигде не предстает нашему наблюдению, а между тем, по закону нашей внутренней жизни, она не может остановиться в нас и в этом отвлеченном положении. В силу самого единства в нас разумно-свободного начала с телесной природой, она переходит в мир действительный — мир очертаний и звуков. Фантазия, под влиянием разумной мысли, дает этой идее определенный образ идеала с определенной формой и, пользуясь сродным ему вещественным чувственным материалом, переводит ее в мир наблюдения и ощущения. На основании этого посредничества фантазии, действующей в связи с силой разума и на необходимости

внешнего материала для выражения идеала, основывается происхождение различных форм и видов искусства.

Представление и осуществление идеи изящного в определенных формах неразрывно с условиями пространства и времени. Представляющая, фантазирующая мысль улавливает ее не иначе, как постепенно, восходя от форм менее совершенных к более совершенным. В этом ее ходе обыкновенно различают три степени или исторические формы, зависящие от степени ясности в представлении самой идеи, лежащей в основе художественных произведений. Когда фантазирующая мысль еще слабо сознает эту идею, когда она является только в неопределенном отвлеченном виде, а образ — как неопределенный намек на неопределенную идею, то происходит первая форма искусства — восточная или *символическая*. Когда идея достигает такого определенного вида, что сливается с ограниченной индивидуальной формой и движительными силами его насущной жизни, то происходит *классическая форма* искусства. В классической форме искусства дух, прежде как бы только закрытый символическими образами, теперь возвышается к сознанию и определению себя в личной форме. Единство между идеей и чувственной формой бывает таким тесным, обе его стороны так внедряются одна в другую, что внутреннее начало не может так углубиться в себя, чтобы временами оно могло вскрывать свою бесконечную силу, превышающую внешнее выражение. Но дух выше этого изящества непосредственной человеческой личности и ее человекообразности, а потому он ищет таких форм, в которых обнаруживалось бы его бесконечное значение и властвующая сила в самих условиях, не разлучных с пределами пространства и времени. Когда искусство выражает эту бесконечную силу духа, тогда оно переходит в *романтическую форму*. В чувственных образах и переливах звуков оно пытается передать всю глубину души.

Что касается видов искусства, то они определяются систематической последовательностью чувственного материала, которым пользуется фантазия художника, и самой степенью ясности и определенности идеи, которую она выражает. Таким образом, каждой форме искусства больше свойственны одни виды искусства, другой — другие, с тем различием, что чем выше форма искусства, стало быть, чем определеннее и глубже открывается внутренняя полнота идеи, тем полнее является в ней и система других видов искусства.

Первый вид искусства происходит, когда производительное воображение пользуется самой низшей чувственной формой, отвлеченной от личной жизни, — формой, состоящей только в правильности линий. Это строительное искусство или *архитектура*.

Когда фантазия пользуется веществом для выражения идеи изящного в определенной, личной форме человека, меняя линии на свободные переливы очертаний живого тела, то происходит *скульптура*. Третий вид искусства — *живопись* — пользуется также веществом, но уже глубже и разнообразнее передает внутреннее настроение души. Первый вид искусства — приготовительный, а вторые два (а иногда и все три) называются пластическими. Когда искусство стремится выразить глубину внутреннего настроения в самих переливах звуков, то происходит тоническое искусство или *музыка*. Наконец, производительное воображение пользуется таким материалом, который, во-первых, совмещает в себе оба элемента предыдущих двух видов искусства — пластический и тонический. Во-вторых, может выражать идею во всей широте и глубине, доступных образу и звуку. Это словесное искусство или *поэзия*. Так как поэзия, как высшее и самое полное искусство, совмещает в себе предыдущие элементы — пластический и тонический, привнося к ним определенность, свойственную слову, то в своем развитии она заключает такие степени или виды, в которых выражается преобладание то пластического или образного, то тонического или внутреннего элемента, или, наконец, оба эти элемента соединяются, и происходит самый высший и полный вид поэзии. Первый вид *поэзии* — это *эпос*, второй — *лирика*, третий — *драма*. Bachman, die Kunstwissenschaft., Jena, 1811, 8. В русском переводе — «Начертание теории искусств» (Чистяков). Москва 1832 2 ч. См. Эстетика.

ИСТИНА. Слово «истина» употребляется в различных значениях, в которых больше или меньше отражается общий смысл самой идеи истины. Под истиной, прежде всего, понимается какое-нибудь частное положение, согласное с тем, что оно выражает, что есть или что происходило, вообще согласие всей системы представлений и понятий с действительностью, которой она касается. Истина предполагает познающее существо, предмет познания и согласие познания или представления с предметом. Если мы замечаем, что это согласие есть, то мы не сомневаемся, что наше представление или познание истинно. Очевидно, что значение понятия об истине будет зависеть от того, что именно или какие предметы составляют содержание нашего представления и познания. Если предметы познания подлежат чувственному наблюдению, если, стало быть, между познающим лицом и его предметом есть чувственно-наблюдаемое разделение и возможна наглядная проверка, то происходит истина или понятие истины в ограниченном смысле слова, или, как иногда говорят, конечная истина. Таковы все истины, касающиеся чувственных или вещественных

предметов. Сюда же можно отнести предметы представления и внутреннего опыта, когда они рассматриваются в своих ограниченных отношениях, как явления. Но наша мысль не останавливается на истинах или истине подобного рода. Она признает их предметное или действительное значение только в том смысле, что предмет их, как явление, действительно есть. Между тем, в той же мысли возникает вопрос другого рода: сознавая в себе начало, вырабатывающее истину, оно спрашивает себя: ограничивается ли область истины только соответствием наблюдению и представлению предметов опыта, исчерпывается ли она этим объемом предметов познания, или область ее предмета должна простираться далее? С ограниченными предметами мы не можем соединять понятия безусловности и вечной неизблемости, а между тем, высший смысл истины с ним неразрывен. С возникновением этого вопроса, наше познающее начало становится на рубеже предыдущей, ограниченной истины, и старается обнаружить такое положение или признание мыслью бытия, в котором бы она всегда сознала свою неразрывную связь с безусловным, ничем не ограничиваемым началом бытия, стало быть, и свою собственную неограниченность. Такая истина, как предмет наших исследований, обыкновенно называется метафизической. В ней предмет знания или исследования составляет не одно соответствие нашего мышления предмету наблюдения, но присутствие в его лоне вечного и неизблемого бытия. В этой истине мы устанавливаем не равенство нашей мысли с законами явлений, но само их основание равенства или гармонии, пытаясь постигнуть, как именно эта низшая гармония входит в состав гармонии мысли с самим существом вещей, или, иначе, точно ли в нас есть такая степень мысли, которая бы носила сама в себе непреложный признак своего соответствия бесконечной, самосущей, творческой мысли. Касаясь самого первоначала всякого бытия и знания, она распадается на несколько метафизических истин — истину бытия Божьего, бессмертия души, промысла Божьего и так далее (см. Метафизика). Во всех этих истинах мы следим за бесконечным в нем самом и в его отношении к миру. Есть различные способы утверждения метафизической истины, они зависят от самого взгляда на нее, но можно сказать и наоборот, что взглядом на эту истину изменяется и способ ее утверждения. Два главных вида утверждения этой истины достойны внимания: один, когда мы стараемся доказать ее, как не слитную с нашим личным существом и с действием нашей мысли. Таким способом утверждения истины занимается теория познания, как часть философии, отдельная от других частей, в которых излагается сам предмет этой истины. Другой способ, признавая бесконечный предмет знания возможным только в неразрывной связи с деятельностью нашей

мысли, находит и саму безусловную истину только в ее собственном развитии. Смотри с такой точки зрения на истину, доискиваются только такой формы нашей мысли, которая бы не ограничивалась предметом, заимствованным извне, но сама в себе, в своей форме, находила бы основание всем законам и ступеням бытия. Мысль, исполненная такого содержания и ничем не ограничивающаяся, превращается, по мнению мыслителей, принадлежащих к этой категории (Hegel, Encycl. d. phil. Wissensch. §236), в безусловную идею, а эта безусловная идея — *безусловная и всяческая истина*. Гегель употребляет слово «*истина*» и в другом значении. Так как истина, по его понятию, есть единство нашего мышления и предмета, движущееся, развивающееся и, стало быть, постепенно выражающееся на разных степенях двойственности, неразлучной с миром явлений, то истиной он называет каждое примирение двух противоположностей. Так, например, *качество* и *количество* составляют внешние или отдельные друг от друга определения вещей. *Мера*, в которой оба определения совпадают, — это их *истина* (там же, §106). Замечательнейший мыслитель новых времен, отвергавший доступность метафизической истины нашему познанию, был Кант. См. Herberti, tractatus de veritate, prout distinguitur a revelatione... Par., 1624; Malebranche, de la recherche de la verité, Paris, 1673, 12; Ridiger, de sensu veri et falsi, libb., IV, Halle, 1709, 8; Beattie, Essay on the nature and immutability of truth... Edinb., 1770, 8; Weishaupt, ueber Wahrheit und sittliche Vollkommenheit, Regensh., 1793-7, 3 Th., 8; Märtens, Neuer Versuch über d. Wahrheit..., Braunsch., 1803, 8; Böhme, Beleuchtung... d. Frage: was ist Wahrheit? Altenb., 1804, 8; Reinhold, Anfangsgr. d. Erkennt. d. Wahrheit... Kiel, 1808, 8; Heinroth, über die Wahrheit, Lpz., 1824, 8; (есть в русском переводе); Sam. Glaz, die Wahrheit in ibrem wesentl. Scin. Lpz., 1830, 8; Richter (T. P.), d. Traum und d. Wahrheit, Baireuth, 1797, 8; Lin meyer (Frdr.), Lehrgeb. d. allgem. Wahrheit... Lpz., 3 Th., 8.

Именной указатель

- Абеляр П. – 374
 Абихт – 272
 Абул-Гасан-Алия – 548
 Августин А. – 326
 Авераний – 41
 Аверроэс (Ибн Рушд) – 531, 543
 Агрипп – 370
 Адраст – 370
 Аксионик – 322
 Александр Афродизский – 30,
 297, 370, 383
 Александр Македонский – 312,
 349, 359, 370, 595, 602, 604
 Александр Эгейский – 370
 Ален – 248
 Алиджи – 492
 Алкиной – 370
 Амвросий – 300
 Анаксагор – 12, 135, 290, 339, 356,
 360, 364, 430, 432, 457, 490,
 568
 Анаксарх – 298, 349, 436
 Анаксимандр – 362, 364
 Анаксимен – 211, 362, 364, 430,
 432
 Анахарсис – 360
 Андре – 580
 Андроним – 370
 Ансельм – 28-29
 Антисфен – 295, 434, 436, 439
 Антонович М.А. – 10
 Апеллис – 324
 Аполлодор – 543
 Аполлоний – 38, 354
 Апулей – 299, 370
 Аргиропул И. – 30
 Арей – 370
 Арий – 500
 Аристарх – 340
 Аристипп Киренский – 44
 Аристоксен – 437
 Аристотель – 13, 30, 38, 40-41, 81,
 197, 211, 283, 287, 289-290, 292,
 296, 300, 304, 310, 323, 340,
 342, 344, 354, 360, 362, 366-
 369, 371, 374, 381-383, 386, 394,
 415, 427, 451, 460-461, 471, 486,
 489-490, 531, 540, 565, 578, 599
 Аркесилай – 303, 370
 Арриан – 299, 595
 Баадер Ф.К. – 275, 280
 Бардили Х. – 139, 215
 Барневельт – 373
 Бартец – 517
 Бартий – 537
 Батте – 580
 Баумгартен-Крузий Л. – 288
 Бек – 215, 272
 Бель – 431, 512
 Бенедикт XIV – 513
 Бенеке Фр. Э. – 206, 246, 279
 Берадж Д. – 387
 Берклей Д. – 269, 561
 Бернье Фр. – 41
 Бетховен Л. – 607
 Бирлинг – 35
 Биша М. – 517
 Боало – 580
 Боасоннад П. Б. – 537
 Бобрик – 248
 Бонапарте Л. – 387
 Бособр Ю. – 326
 Боскюэт Ж.-Б. – 405
 Боэций А. – 310, 354
 Брандис Х. – 372
 Браубах М. – 206
 Бржоски Я. – 248
 Бруккер И.Я. – 294, 298, 300, 372,
 595
 Бруно Д. – 33, 402
 Будда – 361
 Буле И. – 381
 Бутервек Ф. – 273
 Бухгольц Ф. – 32

- Бэкон Вэруламский – 377
 Бэкон Фр. – 15-16, 40, 269, 281,
 326, 334, 395, 402, 409, 447
 Бюффон Ж. – 491
 Вагнер И.И. – 196
 Вайц Т. – 248
 Валентин – 314, 320, 322-323, 413
 Ван-Гельмонт Я. Б. – 301, 483
 Вард – 594-595
 Вардесан Эдесский – 317, 320,
 323, 457
 Варрон М. – 310
 Василид – 318-320, 413
 Вебер А. – 483
 Вебер К.Т. – 483
 Везен Ф. – 11
 Вейнгольц Ю. – 279
 Вейсс Фр. – 141, 279, 584
 Ветшттейн И. – 248
 Виас – 600
 Вико Д. – 20
 Виллис – 483
 Вильсон Д. – 596
 Виссарион – 30
 Вольней – 565
 Вольтер – 18, 202, 269, 392
 Вольф Х. – 377, 450
 Габлер Г.А. – 28
 Гавнилон – 28-29
 Гавриил (Воскресенский В.Н.) –
 29
 Гаген – 487
 Газа (Газис) Ф. – 30, 38, 301
 Газали – 548
 Газский Э. – 537
 Галиани – 336
 Галилей Г. – 39, 41
 Галич А. И. – 9-10, 30-31, 276
 Галлиен – 284
 Гаман И. Г. – 20, 31-32, 252, 257,
 272, 546
 Гамполь Р. – 310
 Гара – 564-565
 Гарве Хр. – 34, 41
 Гардуин И. – 35
 Гарнье А. – 524
 Гаррингтон Дж. – 35-36
 Гаррис Дж. – 36-38, 354
 Гартенштейн Д. – 248
 Гассенди П. – 16, 39-40, 250, 326,
 379
 Гатакер Ф. – 43
 Гатгерер – 492
 Гаудапад – 596
 Гезезий – 44
 Гегель Г.В.Ф. – 11, 18, 20-21, 23,
 28, 44-51, 55-59, 67, 70-72, 83,
 85, 87, 90, 93, 95, 98, 103, 109,
 112, 121, 129, 131, 133-134, 136,
 139, 141, 143, 144, 147-191, 193-
 195, 215-217, 245, 261, 276, 280,
 283, 291, 372, 402, 428, 463,
 468, 472, 543, 560, 576, 592, 614
 Гезехий – 195
 Гейденрейх К. – 195
 Гейденрейх Фр. – 196
 Гейлинкс А. – 196-200, 412, 484
 Гейне Г. – 377
 Гейнекций И.Г. – 201
 Гельвеций К.-А. – 201-206, 269,
 565
 Гемстергой – 206
 Георгий Вергилий – 35, 292
 Георгий Требизондский – 30
 Гераклеон – 322
 Гераклит – 12, 207, 209-215, 341,
 356, 362, 364, 414-415, 436, **539**
 Гербарт И. – 215-222, 224, 226,
 236-238, 241-248, 280, 468, 543
 Герберт Б. – 251
 Герберт Э. – 248-251
 Гервей Н. – 252
 Гердер И. – 20, 33, 137, 252-257,
 260-267, 272, 546
 Геренний – 267
 Герилл Карфагенский – 268
 Герлах – 31
 Герман – 377

- Гермарх Митиленский – 283
 Гермес Г. – 283-285, 503
 Гермий – 288
 Гермин – 289
 Гермипш – 289, 437
 Гермолай В. – 289
 Гермотим Клазоменский – 290
 Геродот – 290, 504, 508
 Геррес – 275, 285
 Гесиод – 307, 339, 360
 Геснер К. – 377
 Гете И. В. – 16, 33, 41, 252, 607
 Гешель К. Фр. – 279, 290
 Гибнер Н. – 437
 Гиерокл – 301-302
 Гиероним Родосский – 303
 Гильдебегт – 291
 Гипатия – 292
 Гиппаз Метапонтский – 294
 Гиппархия – 295
 Гипший Эллейский – 295
 Гипшоклид – 296
 Главкий – 318, 320
 Гленвилл Дж. – 303-305
 Глиссон Фр. – 305-306
 Гоббс Т. – 248, 269, 304, 326-335,
 378, 407
 Гогоцкий С. Г. – 5
 Гогоцкий С.С. – 5-26
 Голубинский Ф. А. – 335
 Голуховский И. – 328
 Гольбах П.А. – 17-18, 269, 336
 Голькот Р. – 328
 Гольман С. Хр. – 328
 Гом Г. – 338
 Гомер – 211, 302, 307, 339-340,
 551
 Гонат А. – 537
 Гораций – 35, 292
 Горгий – 341, 343
 Готама – 344, 596
 Готье – 39
 Гофбауэр И. Х. – 345
 Гравесанд В.Я. – 16, 345
 Григорас Н. – 341
 Грим – 336, 354
 Грипенкерль К. – 248
 Гроций Г. – 201, 373
 Группе – 279
 Гуго С.-В. – 374
 Гумбольдт В. – 350, 354
 Гурлитти И.Г. – 377
 Гюарт Ж. – 377
 Гюттен У. – 378
 Гютчесон Ф. – 378-380, 497
 Гюэ – 301
 Д'Аламбер Ж.Б. – 202, 269, 281,
 336, 421
 Д'Эстре Ж. – 40
 Давид Армянин – 381
 Давид Динантский – 382
 Даль В. – 10
 Дамирон Ж.Ф. – 385, 529
 Даниель Г. – 386
 Дарвин Ч. – 518
 Де Барберино Фр. – 310
 Де Пибра – 311
 Де Тильмен Л. – 326
 Дежерандо М.И. – 18, 372, 387-
 391, 568
 Декарт Р. – 15, 23, 40, 42, 196-197,
 216, 250, 269, 274, 304, 306,
 326, 331, 346, 379, 386, 393-411,
 447, 458, 482, 485, 487, 491,
 561, 564, 575
 Деланд А.-Ф. – 411
 Делафорж Л. – 412
 Демокрит – 12, 66, 298, 358, 364,
 382, 413, 500, 518
 Демонакс Кипрский – 417
 Демосфен – 440
 Дергам В. – 418
 Детю-Детраси А. – 354, 418-420,
 524, 565
 Джонс В. – 344, 594
 Джямини – 600
 Дидим – 370
 Дидро Д. – 17, 202, 269, 336, 420-

- 424
 Дикеарх – 437
 Диоген Аполлонийский – 211, 430-433
 Диоген Вавилонский – 433
 Диоген Киник – 433-435, 541
 Диоген Лаэртский – 44, 195, 207, 268, 283, 294, 359, 414, 417, 424, 433, 435-436, 539-542
 Диоген Селевкийский – 537
 Диоген Эпикурец – 433
 Диодемон – 540
 Диодор – 537
 Диодор Сицилийский – 414, 508
 Диодор Мегарский – 438
 Диодор Тирский – 439
 Диомен Смирнский – 439
 Дионисий Ареопагит – 546
 Диоскорид – 289, 440
 Дискол – 354
 Дистель Л. – 248
 Диэц И.Х.Ф. – 440
 Додвел Г. – 447
 Доминик Фландрский – 457
 Домициан – 439
 Доргут Р. – 279
 Досифей – 313
 Дробиш М. В. – 248
 Дюгальт-Стюарт – 493-498, 523-524
 Дюкло Ж. – 354
 Дюмарсе – 354
 Дюран В. – 498
 Дюран Д. – 512
 Дютертр Р. – 498
 Еврипид – 326
 Евсевий Кесарийский – 326, 500, 540
 Евстафий – 341
 Евфрат – 315
 Епифаний – 312, 326
 Ефрем – 326
 Жакло И. – 512
 Женгене – 565
 Женовези А. – 512, 514
 Жордан К. – 387
 Жуффруа М. – 493
 Жуффруа Ф.С. – 522-525, 528-529
 Забарелла И. – 531
 Зайлер И.М. – 532
 Занарди М. – 536
 Захария – 537
 Зенодот – 537
 Зенон – 268, 341, 364, 436, 537-538, 540, 542
 Зенон Тарский – 433, 540
 Зеньковский В. – 8
 Зимара М.А. – 543
 Зорзи Ф. – 546
 Зороастр – 323
 Иаков I – 36
 Ибн-Аби-Освибия – 548
 Ибн-Баджа – 548
 Ибн-Гаджи – 548
 Иероним – 339
 Иероним Гирнгайм – 300-301
 Иисус Христос – 286, 317, 391
 Ильченко В.И. – 10
 Иоанн XXII – 498
 Иоанн Дамаскин – 301, 383-385, 462
 Иол – 343
 Иреней – 322, 326
 Исаев В.Д. – 10
 Исидор – 322, 537
 Кабани П. – 565
 Казобон И. – 288, 425, 437
 Калликл – 343
 Калькер Фр. – 273
 Камальдул А. – 437
 Канада – 600
 Кананит Афинодор – 539
 Канизий П. – 537
 Кант И. – 9, 16-18, 20, 28-29, 33-34, 44, 48, 58-59, 75, 130, 132-133, 137, 140, 142, 145, 191, 195, 215-217, 219-220, 233, 243, 245, 252, 255, 259-260, 272, 291, 344,

- 392, 394, 440, 451, 524, 546,
553, 576, 583, 609
- Капила – 596
- Кардан Ж. – 589
- Карнеад – 370
- Карпов В. Н. – 6, 10
- Карпократ – 323
- Карриер Р. – 584
- Карусс П. – 141
- Катков М. – 10
- Катулла – 377
- Кеплер И. – 39, 41
- Кердон – 323-324
- Керинт – 313, 315-316
- Керн К. – 248
- Кизеветгер Р. – 272
- Киприан Ф. – 326
- Кирхер А. – 501
- Кларке С. – 269, 380, 391, 418, 447
- Клауберг И. – 412
- Клейн К. Ф. – 31
- Климент VII – 546
- Климент Александрийский – 284,
312, 319, 326, 503
- Клитон – 578
- Козьма – 383
- Коларбаз М. – 322
- Кольбрук – 299, 344, 594-595,
597, 602
- Конвент – 565
- Кондильяк Э. Б. – 16, 202, 269,
346, 354, 387, 420, 491, 524,
565
- Конфуций – 361
- Коперник Н. – 39-41
- Корленень – 387
- Кратес – 537
- Краузе К. Фр. – 139
- Крейцер Р. – 284
- Кромвель О. – 35
- Кроп А. – 438
- Ксенократ – 356, 537
- Ксенофон Колофонский – 339
- Ксенофонт – 207, 308, 537
- Ксеркс – 413
- Кудворт Д. – 269, 501
- Кузен В. – 310, 380, 385, 390, 522,
524, 568, 604
- Кумарила – 600
- Кумберланд Р. – 201, 380
- Лагарп Фр. – 580
- Ламетри – 269, 420
- Ламот Ф. – 40
- Ларошфуко Ф. – 311
- Лассен Г. – 300, 596
- Лев Исаврянин – 383
- Левкипп – 66, 364, 382, 414, 430
- Лейбниц Г. В. – 18, 66, 269, 305-
306, 379, 484, 489, 491, 589
- Лессинг Г.Э. – 254
- Лехман К. – 380
- Леце – 483
- Ливий Т. – 310
- Ликон – 303
- Локк Д. – 16-17, 43, 202, 250, 329,
345, 378, 407, 420, 493, 524,
564, 566, 571, 592
- Лонгин – 341
- Лоце – 248
- Лукиан – 324, 417
- Людвиг – 479
- Людовик XIII – 373
- Людовик XIV – 386
- Лютер М. – 489
- Ляромигьер А. – 524, 568
- Макарий – 326
- Максим Тирский – 341, 370
- Мальбранш Н. – 197, 269, 329,
412, 561, 565
- Манес – 457
- Манефон – 284, 504
- Мапк – 324
- Марк Аврелий – 310, 317, 539
- Маркион – 317, 323-324
- Мармонтель Ж. – 336, 580
- Мартиад – 323
- Маттер – 326
- Матье К.Л. – 311

- Мейбом Г. – 437
 Мелисс – 341, 364
 Менаж А. – 437
 Менажев – 294
 Менандр – 310, 313
 Мен-де-Биран Фр. – 524, 568
 Мендельсон Ф. – 32
 Менцель В. – 279, 607
 Мерсенн Г. – 40-41, 394
 Месраб – 381
 Минье – 568
 Митродор Ламисакский – 339
 Михневич Й.Г. – 6
 Мишеле – 156
 Мозговая Н.Г. – 9, 22, 27
 Моисей – 324
 Моисей Нарбонский – 548
 Монмор – 41
 Монтень М. – 304
 Монтескье Ш. Л. – 36, 201
 Монтукла – 294
 Монфокон Б. – 326
 Мор Т. – 36, 282
 Морен – 41
 Мосгейм – 326
 Наполеон I – 568
 Неарх – 540
 Недгам – 303
 Нерон – 440
 Несторий – 293
 Неуманн – 381
 Николай V (Папа) – 30
 Николай Ламасский – 370
 Новалис – 584
 Новицкий О.М. – 6
 Нумений – 370, 540
 Окен – 275
 Ориген – 267, 312, 326
 Орион – 310
 Орфей – 302, 360
 Палладий – 299
 Памфил – 500
 Парацельс Ф. – 301, 589
 Парменид – 307, 341, 363-364, 371, 540
 Паррисиус – 578
 Паскаль Б. – 301
 Патанджали С. – 596
 Патрици Фр. – 285
 Пейреск Ф. – 39, 41
 Перавит – 44
 Пергский А. – 293
 Перейрой Г. – 491
 Петец – 279
 Пиндар – 310
 Пиррон – 298, 381, 436
 Писарев Д. – 10
 Пифагор – 207, 285, 287, 311, 339, 358, 361, 363, 371, 471, 486, 500, 604
 Планудий – 311
 Платон – 13, 35-36, 64, 200, 206, 283, 285, 287, 292, 296, 301, 303, 308, 323, 339, 341, 343, 358, 360, 363, 366-369, 371, 381, 412-413, 427-428, 436, 440, 458, 460, 486, 500-501, 518, 523, 538, 540, 557, 565, 574-575
 Плиний – 35, 289, 502
 Плотин – 267, 324, 371, 413, 546, 578, 589
 Плутарх – 292, 297, 299, 301, 308-309, 359, 370, 384, 504, 507, 595
 Полемон – 437, 537
 Полистрат – 296
 Поперечная Г. – 27
 Порфирий – 267, 287, 298-299, 302, 324, 341, 371, 383, 508
 Посидоний – 436
 Поспехов Д. – 6
 Потье Э. – 596
 Присциан – 38, 354
 Прогерезий – 292
 Продик – 323, 341
 Прокл – 66, 301, 341, 381, 384, 413
 Протагор – 356
 Птолемей – 293, 322

- Пуаре П. – 301
 Рамзес – 502
 Рейнгольд К.Л. – 44, 215, 272
 Рейнод Ф. – 382
 Рейске М. – 377
 Реналь Г. – 336
 Реэр – 248
 Рид Т. – 493, 523
 Риттер К. – 372, 595
 Рихтер Ж.-П. – 33, 274
 Ришелье А. – 40, 373
 Ройе-Коллар П. – 524, 568
 Росцелин И. – 327
 Руге А. – 278
 Руссо Ж.-Ж. – 66, 84, 202, 251,
 336, 513
 Сакк А. – 267, 287, 354, 371, 381,
 537
 Саксий – 294
 Санкций – 38
 Сатурнин А. – 315, 320, 323
 Свида – 540-541
 Сей Ж.-Б. – 513
 Секунд – 322
 Селевк Н. – 284
 Сенека – 292
 Сент-Илер Б. – 344, 359, 451,
 596
 Симон – 313, 315
 Симпликий – 384, 430
 Синезий – 294
 Сир П. – 310
 Сириан – 301-302, 384
 Сирин Е. – 318
 Скалигер Ж. – 38, 508
 Скворцов И. – 6
 Скотт Д. – 498, 532
 Смит А. – 496, 513
 Созомен – 294
 Сократ – 13, 135, 206, 208, 294,
 302, 356, 358, 363, 366, 368,
 412, 433, 540, 564, 578
 Соломон – 311
 Солон – 285, 307-310, 500
 Сольгер – 143, 274, 585
 Сотер П. – 438
 Сотион – 437
 Софокл – 310, 553, 557
 Сохер – 30
 Спиноза Б. – 9, 195, 197, 220, 253-
 258, 269, 401-402, 423, 484,
 512
 Стазимброт Фазосский – 339
 Станлей – 372, 411
 Стеллини Дж. – 513
 Стефан Византийский – 435
 Стеффенс Х. – 275
 Стильпон – 438, 537
 Стобей И. – 295, 302, 417
 Страбон – 299-300, 392, 585, 595,
 604
 Сульцер И. – 32
 Сэкст Эмпирик – 207, 214, 290,
 297, 342, 370, 417
 Тайлор Ч. – 594
 Тарин Е. – 537
 Тауте – 248
 Тацит П. К. – 310
 Темист Плифон – 289
 Теннеман – 372, 595
 Теодот – 320, 322
 Тертуллиан – 326, 489
 Тидеман Фр. – 372
 Тик – 584
 Тильмон К. – 294
 Тимей – 437
 Тимон Силлограф – 538
 Тифтрук И. – 279
 Тихобраг – 40
 Толанд Дж. – 36, 294
 Томас – 248
 Траян – 440
 Тренделенбург А. – 248
 Трисмегист М. – 503
 Тьюро – 39, 354, 565
 Ульрици – 279
 Уолластон К. – 380
 Фабриций – 294, 381

- Фаворин – 341, 437
 Фалес – 207, 211, 297, 358-359,
 362, 364, 500, 502
 Феаген Регийский – 340
 Фейербах Л. – 278
 Феогнис – 307-311
 Феодорит – 315, 326
 Феосеб – 301
 Феофил – 543
 Феофраст – 30
 Фергюсон А. – 380
 Ферекид – 359-360, 364
 Ферма – 40
 Фессей П. – 39
 Фидий – 287
 Филадельф П. – 538
 Филастр – 326
 Филодем – 543
 Филон – 312, 370
 Филосторг – 294
 Филострат Ф. – 298-299
 Фирмик Ю. – 284
 Фихте И.Г. – 18, 20, 23, 44, 49, 130,
 137, 140, 191, 215-216, 261, 273,
 277, 280, 402, 557, 584
 Фихте И.Г. (младший) – 248, 279,
 463, 486, 490, 518
 Фицин М. – 285
 Фишер К. – 584
 Флудд Р. – 41
 Фокилид – 307-311
 Фома Аквинский – 252, 457, 498,
 531, 536
 Фосс Бек – 377
 Фотий – 301
 Франк А. – 11
 Фридрих II – 34
 Фриз – 273
 Фукидид – 326
 Халибей – 248, 279
 Хиосский Д. – 440
 Ходунова Е.И. – 8
 Хозрой – 384
 Хрисипп – 433, 437, 540
 Хрисостом Д. – 341, 349
 Христина, королева – 373
 Целлер Э. – 488
 Целлярий М. – 377
 Цельс – 324
 Циммерман Р. – 248
 Цицерон М.Т. – 35, 292, 299, 374,
 439, 442, 539
 Чижевский Д. – 8
 Шаррон П. – 304
 Шартрский А. – 382
 Шартрский Б. – 341
 Швабедиссен В. – 279
 Шевцов А. – 10
 Шекспир В. – 553
 Шеллинг Ф.В.Й. – 9, 18, 20, 23,
 44, 47-50, 67, 130, 132-133, 140,
 143, 191, 215-216, 245, 253, 258,
 261, 274-276, 280, 402, 411,
 463, 560
 Шенье А. – 565
 Шефтсбюри Э. – 36
 Шиллер Ф. – 143
 Шифле Ж. – 326
 Шлегель Ф. – 34, 139, 584, 594
 Шлейден М. – 483
 Шлейермахер Фр. – 428, 432-433
 Шмид В. – 279, 294
 Шмидий И. – 300
 Шнейдер Г. – 377
 Шопенгауэр А. – 486
 Шофер – 377
 Шпет Г. – 8
 Шталь Г. – 517
 Штедлер А. – 350
 Штефан В. – 248
 Штраус И. – 278
 Штримпель З. – 248
 Шуберт Фр. – 23, 275, 279, 463,
 472, 488
 Шульц П. – 44, 215, 272
 Эвбулид – 438
 Эвен – 308
 Эвербен – 39

- Эвклид – 438
Эвномий Локрский – 287
Экспер – 248
Эмпедокл – 341, 361-364, 518
Энезидем – 363, 370
Эномай – 341
Эпиктет – 310, 437
Эпикур – 40, 42, 67, 369, 436, 542
Эпименид – 360
- Эратосфен – 340
Эрнести – 377
Этиен Г. – 437
Юм Д. – 271, 304
Юстиниан – 384
Якоби Ф.Г. – 20, 44, 59, 216, 251,
253, 257-258, 272, 291, 546
Ямвлих – 284, 359, 371, 503

ОГЛАВЛЕНИЕ

ИСТОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА С.С. ГОГОЦКОГО..... 5

Г

| | |
|-------------------------------|-----|
| Габлер | 28 |
| Гавнилон | 28 |
| Газа..... | 29 |
| Гавриил | 30 |
| Галич..... | 30 |
| Гаман | 31 |
| Гарве | 34 |
| Гардуин..... | 35 |
| Гаррингтон..... | 35 |
| Гаррис | 36 |
| Гассенди | 39 |
| Гатакер..... | 43 |
| Гегезий | 44 |
| Гегель..... | 44 |
| Гезихий..... | 195 |
| Гейденрейх Карл..... | 195 |
| Гейденрейх Фридрих..... | 196 |
| Гейлинкс | 196 |
| Гейнекций | 201 |
| Гельвеций..... | 201 |
| Гемстергюй | 206 |
| Гераклит | 207 |
| Гербарт | 215 |
| Герберт | 249 |
| Герберт, Борд..... | 252 |
| Гервей | 252 |
| Гердер | 252 |
| Геренний | 268 |
| Герилл..... | 268 |
| Германская философия | 269 |
| Гермах..... | 283 |
| Гермес..... | 284 |
| Герметическая философия | 284 |
| Гермий..... | 289 |
| Гермин..... | 289 |

| | |
|---|-----|
| Гермиш..... | 289 |
| Гермолай Барбар..... | 289 |
| Гермотим..... | 290 |
| Геродот | 291 |
| Гешель | 291 |
| Гильдеберт | 291 |
| Гипатия..... | 292 |
| Гиппаз..... | 294 |
| Гипсархия | 295 |
| Гипший..... | 295 |
| Гипподам..... | 296 |
| Гипшоклид..... | 297 |
| Гипшон | 297 |
| Гимнософисты..... | 297 |
| Гирнгайм..... | 300 |
| Гиерокл..... | 301 |
| Гиероним..... | 304 |
| Гланвил | 304 |
| Глиссон | 306 |
| Гномы | 307 |
| Гностицизм..... | 312 |
| Гоббс | 326 |
| Голубинский | 336 |
| Гольбах | 336 |
| Голькот | 338 |
| Гольман | 338 |
| Голуховский..... | 339 |
| Гом..... | 339 |
| Гомерический..... | 339 |
| Горгий..... | 342 |
| Готама | 344 |
| Гофбауэр..... | 345 |
| Гравесанд | 346 |
| Грамматика..... | 346 |
| Греческая философия | 355 |
| Гроций | 373 |
| Гуго..... | 374 |
| Гуманистическая педагогическая школа..... | 375 |
| Гурлитти..... | 378 |
| Гюарт | 378 |
| Гюттен..... | 378 |
| Гютчесон | 378 |

Д

| | |
|----------------------------------|-----|
| Давид Армянин | 382 |
| Давид Динанский | 383 |
| Дамаскин | 384 |
| Дамаский | 385 |
| Дамирон | 386 |
| Даниель | 387 |
| Дарапти | 387 |
| Дарий | 387 |
| Датизи | 388 |
| Дежерандо | 388 |
| Деизм | 392 |
| Декарт | 394 |
| Деланд | 412 |
| Делафорж | 413 |
| Демиург | 413 |
| Демокрит | 414 |
| Демонакс | 418 |
| Дергам | 419 |
| Детерминизм (см. Фатализм) | 419 |
| Детю-де-Траси | 419 |
| Дидро | 421 |
| Дикеарх | 425 |
| Дилемма | 426 |
| Дисциплина | 427 |
| Диалектика | 428 |
| Диалектический метод | 430 |
| Диоген Апполонийский | 431 |
| Диоген Вавилонский | 434 |
| Диоген Киник | 434 |
| Диоген Лаэртский | 436 |
| Диодор Мегарский | 439 |
| Диодор Тирский | 440 |
| Диомен | 440 |
| Дион | 440 |
| Дионисодор | 441 |
| Диоскорид | 441 |
| Дизэц | 441 |
| Добродетель | 441 |
| Догматизм | 445 |
| Додвель | 448 |

| | |
|-----------------------------|-----|
| Доказательство..... | 449 |
| Долг..... | 452 |
| Доминик..... | 458 |
| Дуализм..... | 458 |
| Дунс Скотт (см. Скотт)..... | 460 |
| Дух..... | 460 |
| Дух обучения..... | 469 |
| Душа..... | 472 |
| Душепереселение..... | 493 |
| Дюгальд-Стюарт..... | 494 |
| Дюран..... | 499 |
| Дютертр..... | 499 |

Е

| | |
|-------------------|-----|
| Е..... | 501 |
| Евсевий..... | 501 |
| Египет..... | 501 |
| Естественный..... | 510 |

Ж

| | |
|---------------|-----|
| Жакло..... | 513 |
| Женовези..... | 513 |
| Жизнь..... | 515 |
| Жуффруа..... | 523 |

З

| | |
|-------------------------|-----|
| Забарелла..... | 532 |
| Зайлер..... | 533 |
| Закон..... | 534 |
| Занарди..... | 537 |
| Захария..... | 538 |
| Зенодот..... | 538 |
| Зенон Стоик..... | 538 |
| Зенон Элейский..... | 541 |
| Зенон Эпикурейский..... | 544 |
| Зимара..... | 544 |
| Знание..... | 544 |
| Зорзи..... | 547 |

И

| | |
|----------------|-----|
| Ибн-Баджа..... | 549 |
| Ибн-Рошд..... | 549 |

| | |
|-------------------------------|-----|
| Ибн-Сина..... | 549 |
| Идеал | 550 |
| Идеализм | 555 |
| Идеология..... | 564 |
| Идея | 569 |
| Изящное | 578 |
| Илозоизм | 589 |
| Имманентный | 590 |
| Императив | 590 |
| Индивидуум..... | 590 |
| Индийская философия | 595 |
| Индукция (см. Наведение)..... | 606 |
| Искусство | 606 |
| Истина | 613 |
| Именной указатель..... | 615 |

Научное издание

Серия «Антология украинской мысли»
Основана в 2007 г.

**Сильвестр Сильвестрович
Гогоцкий**

СОЧИНЕНИЯ
в шести томах

Философский лексикон

Т. 2
Г, Д, Е, Ж, З, И

Технический редактор Е. В. Буданова
Художественный редактор А. Ю. Паламарчук
Компьютерная верстка Т. В. Однорог
Корректор Ю. Н. Пушина
Художник В. И. Прохин

Подписано в печать 06.08.2015. Формат 60х84/16.
Бумага офсетная. Печать цифровая.
Усл. печ. лист. 36,56. Тираж 50 экз. Заказ № 1404.

Издательство Национального педагогического университета им. М. Драгоманова
Издательство Мелитопольского государственного педагогического университета
имени Богдана Хмельницкого
Адрес: 72312, г. Мелитополь, ул. Ленина, 20
Тел.: (0619) 44 04 64

Свидетельство о внесении субъекта издательского дела в Государственный реестр издательств, производителей и распространителей издательской продукции от 16.05.2012 г. серия ДК № 4324

Напечатано ФЛП Однорог Т. В.
72313, г. Мелитополь, ул. Героев Сталинграда, 3а
Тел.: (067) 61 20 700

Свидетельство о внесении субъекта издательского дела в Государственный реестр издательств, производителей и распространителей издательской продукции от 29.01.2013 г. серия ДК № 4477

Антология украинской мысли

Серия, предложенная читателю, включает в себя философские сочинения украинских мыслителей. За время существования самостоятельного украинского государства в обществе еще только пробуждается интерес к отечественной философии, и серия «Антология украинской мысли» будет способствовать его укреплению.

В рамках серии планируется издать наиболее интересные и оригинальные сочинения выдающихся представителей украинской философской мысли, начиная со времени ее становления и завершая современностью. Особое внимание будет, несомненно, уделяться последним трем столетиям.

Планируется издать труды представителей романтизма и Просвещения, а именно Я. Козельского, П. Лодия, Й. Шада и др.

Несомненно, будут издаваться наиболее значимые сочинения профессоров Киевской религиозной школы, таких как П. Авсенов, С. Гогоцкий, И. Михневич, В. Карпов, П. Кудрявцев, Ор. Новицкий, И. Скворцов и др.

Кроме того, в рамках серии выйдут сочинения представителей университетской философии конца XIX – начала XX вв., соответственно, В. Зеньковского, А. Козлова, Г. Челпанова и др.

Серия «Антология украинской мысли»

предлагает:

В серии вышли:

П.П. Кудрявцев. Абсолютизм или релятивизм?

П.И. Линицкий. Основные вопросы философии.

Об умозрении и отношении умозрительного
познания к опыту.

Н.Я. Грот. Сочинения.

В.В. Лесевич. Сочинения.

И.Г. Михневич. Сочинения.

И.А. Скворцов. Сочинения.

Готовятся к изданию:

П.С. Авсенов. Сочинения.

О.М. Новицкий. Сочинения.

А.А. Козлов. Сочинения