

Георг Гегель

# Лекции по истории философии



# Георг Гегель

## Лекции по истории философии

[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=17146135](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=17146135)

### Аннотация

«Лекции по истории философии» – трехтомное произведение Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770 – 1831) – немецкого философа, одного из создателей немецкой классической философии, последовательного теоретика философии романтизма.

В своем фундаментальном труде Гегель показывает неразрывную связь предмета науки с её историей. С философией сложнее всего: вечные разногласия о том, что это такое, приводят к неопределенности базовых понятий. Несмотря на это, философская мысль успешно развивалась на протяжении столетий. Вопрос об истинности учений стал важнейшим фактором ее прогресса.

Георг Гегель развил мощную философскую систему панлогизма, в которой движущая сила самосовершенствования – чистый, или абсолютный разум. Он выступает идеальной субстанцией. Превратить

ее в абсолютный дух, по мнению Гегеля – задача мирового развития. Идеи великого немецкого философа воплотились в его трудах «Учение о бытии», «Учение о сущности», «Учение о понятии».

# Содержание

Вступительная речь, произнесенная в Гейдельберге 28 октября 1816 г.	13
Предварительные замечания об истории философии	18
Введение в историю философии	23
А. Понятие истории философии	35
1. Обычные представления об истории философии	40
а. История философии как перечень мнений	40
б. Доказательство ничтожности философского познания посредством самой истории философии	48
с. Объяснительные замечания относительно различия философских систем	52
2. Разъяснения, необходимые для определения понятия истории философии	55
а. Понятие развития	57
б. Понятие конкретного	63
с. Философия как познание	69

развития конкретного	
3. Выводы относительно понятия истории философии	71
а. Развитие различных систем философии во времени	76
б. Применение вышесказанного к рассмотрению истории философии	84
с. Более подробное сравнение истории философии с самой философией	89
В. Отношение философии к другим областям	106
1. Историческая сторона этой связи	107
а. Внешнее, историческое условие философствования	107
б. Историческое возникновение духовной потребности в философствовании	108
с. Философия как мысль своей эпохи	111
2. Отграничение философии от родственных ей областей	115
а. Отношение философии к научному образованию	117
б. Отношение философии к религии	125
с. Отделение философского знания	175

от популярной философии	
3. Начало философии и ее истории	178
а. Свобода мышления как условие появления философии	179
б. Исключение Востока и его философии	182
в. Начало философии в Греции	187
С. Деление на периоды, источники, способ рассмотрения истории философии	191
1. Разделение истории философии на периоды	191
2. Источники истории философии	206
3. Характер изложения в нашей Истории философии	214
Восточная философия	217
А. Китайская философия	222
В. Индусская философия	232
Часть первая	266
Введение в греческую философию	266
Раздел первый	292
Глава I	293
А. Философия ионийцев	300
В. Пифагор и пифагорейцы	338
С. Элеатская школа	410
D. Гераклит	478

Е. Эмпедокл, Левкипп и Демокрит	510
F. Анаксагор	546
Глава II	596
А. Софисты	599
В. Сократ	655
С. Сократики	762
Глава III	825
А. Платон	826
1. Диалектика	906
2. Философия природы	943
3. Философия духа	973
В. Аристотель	1020
1. Метафизика	1053
2. Философия природы	1080
3. Философия духа	1128
а. Психология	1129
б. Практическая философия	1163
α. Этика	1163
β. Политика	1170
4. Логика	1176
Раздел второй	1212
А. Стоическая философия	1219
1. Физика	1231
2. Логика	1240
3. Мораль	1253
В. Эпикур	1285

1. Каноника	1293
2. Метафизика	1301
3. Физика	1312
4. Мораль	1324
C. Новая академия	1341
1. Аркезилай	1345
2. Карнеад	1356
D. Скептицизм	1372
1. Более древние тропы	1404
2. Позднейшие тропы	1422
Раздел третий	1451
A. Филон	1473
B. Каббала и гностицизм	1484
1. Каббалистическая философия	1485
2. Гностики	1488
C. Александрийская философия	1492
1. Аммоний Саккас	1500
2. Плотин	1500
3. Порфирий и Ямвлих	1545
4. Прокл	1547
5. Преемники Прокла	1576
Часть вторая	1582
Предварительные замечания	1582
Глава I	1622
A. Философия Медаберим	1628
B. Комментаторы Аристотеля	1633

С. Еврейские философы	1636
Глава II	1638
А. Отношение схоластической философии к христианству	1652
В. Общие исторические точки зрения	1677
1. Построение вероучения на метафизических основах	1678
2. Методическое изложение совокупности церковных догматов	1691
3. Знакомство с сочинениями Аристотеля	1698
4. Противоположность между реализмом и номинализмом	1704
5. Формальная диалектика	1717
6. Мистики	1724
С. Общая точка зрения схоластиков	1730
Глава III	1751
А. Изучение древних авторов	1752
1. Помпонаций	1755
2. Бессарион, Фицин (Фичино), Пико	1757
3. Гассенди, Липсий, Рейхлин, Гельмонт	1758
4. Цицероновская популярная философия	1760
В. Своеобразные философские устремления	1762

1. Кардан	1764
2. Кампанелла	1768
3. Бруно	1769
4. Ванини	1797
5. Петр Рамус	1805
С. Реформация	1810
Часть третья	1826
Предварительные замечания	1826
Глава I	1846
А. Франциск Бэкон	1846
В. Яков Бёме	1874
Глава II	1917
Раздел первый	1921
А. Первый отдел	1921
1. Декарт	1922
2. Спиноза	1974
3. Мальбранш	2034
В. Второй отдел	2042
1. Локк	2043
2. Гуго Гроций	2072
3. Томас Гоббс	2074
4. Кедворт, Кларк, Уолластон	2081
5. Пуфендорф	2084
6. Ньютон	2086
С. Третий отдел	2090
1. Лейбниц	2090

2. Вольф	2127
3. Немецкая популярная философия	2139
Глава III	2147
А. Идеализм и скептицизм	2150
1. Беркли	2151
2. Юм	2159
В. Шотландская школа	2168
1. Томас Рид	2170
2. Джемс Битти	2171
3. Джемс Освальд	2171
4. Дёгальд Стюарт	2172
С. Французская философия	2174
1. Отрицательное направление	2187
2. Положительное направление	2193
3. Идея конкретного всеобщего единства	2201
4. Немецкое просвещение	2210
Глава IV	2219
А. Якоби	2220
В. Кант	2242
С. Фихте	2330
1. Первоначальная философия Фихте	2333
2. Преобразованная система Фихте	2371
3. Основные формы, находящиеся в	2373

связи с фихтевской философией

D. Шеллинг

2381

E. Результат

2435

# Георг Гегель

## ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

**Вступительная речь,  
произнесенная в Гейдельберге  
28 октября 1816 г.**

Милостивые государи!

Так как предметом наших лекций будет история философии, а я сегодня в первый раз выступаю в этом университете, то позвольте мне *предпослать* этим лекциям выражение особого удовольствия, доставляемого мне тем, что я именно в данный момент возобновляю свою философскую деятельность в высшем учебном заведении. Ибо наступило, по-видимому, время, когда философия может снова рассчитывать на внимание и любовь, когда эта почти замолкшая наука получает возможность вновь возвысить свой голос и имеет право надеяться, что мир, ставший глухим к ее поучениям, снова преклонит к ней ухо. В недавно пережитое нами бедственное время мелкие

будничные интересы повседневной жизни приобрели такое важное значение, а высокие интересы действительности и борьба за них так поглотили все способности, всю силу духа, равно как и внешние средства, что для высшей внутренней жизни, для чистой духовности уже не могло оставаться понимания и досуга, и те, которые обладали более возвышенным характером, были остановлены в своем росте и частью пали жертвами этого положения вещей. Так как мировой дух был столь занят действительностью, то он не мог обратить свой взор внутрь и сосредоточиться в себе. Ныне же, когда этот поток действительности остановлен, когда немецкий народ своей борьбой покончил с прежним своим жалким положением, когда он спас свою национальность, эту основу всякой живой жизни, мы имеем право надеяться, что наряду с государством, которое дотоле поглощало все интересы, воспрянет также и церковь, что наряду с царством мира сего, на которое до сих пор были обращены все помыслы и усилия, вспомнят также и о царстве божием; другими словами, мы можем надеяться, что, наряду с политическими и другими связанными с будничной действительностью интересами, расцветет снова также и наука, свободный разумный мир духа.

Мы увидим при рассмотрении истории философии, что в других европейских странах, в которых ревност-

но занимаются науками и совершенствованием ума и где эти занятия пользуются уважением, философия, за исключением названия, исчезла до такой степени, что о ней не осталось даже воспоминания, не осталось даже смутного представления о ее сущности; мы увидим, что она сохранилась лишь у немецкого народа, как некоторое его своеобразие. Мы получили от природы высокое призвание быть хранителями этого священного огня, подобно тому как некогда роду Евмолпидов в Афинах выпало на долю сохранение элевзинских мистерий или жителям острова Самофракии – сохранение и поддержание возвышенного религиозного культа; подобно тому как еще раньше мировой дух сохранил для еврейского народа высшее сознание, что он, этот дух, произойдет из этого народа как новый дух. Мы вообще теперь так далеко пошли вперед, достигли столь значительной серьезности и столь высокого сознания, что мы можем признавать лишь идеи и то, что получает оправдание перед нашим разумом; прусское государство, в особенности, построено на разумных началах. Однако бедствия пережитого нами времени, а также интерес к великим мировым событиям, о которых я уже говорил раньше, вытеснили также и у нас основательное и серьезное занятие философией и отвратили от нее всеобщее внимание. Вышло, благодаря этому, что дельные умы

обратились к практическим занятиям, а плоские и поверхностные завладели ареной философии и чванливо на ней расположились. Можно сказать, что с того времени, как в Германии впервые зародилась философия, никогда так плохо не обстояло с этой наукой, как именно в наше время, никогда раньше пустое самомнение не выплывало так на поверхность, никогда оно не говорило и не действовало с такой заносчивостью, как будто власть всецело в его руках. Противодействовать этой поверхностности, сотрудничать с представителями немецкой серьезности и честности, чтобы извлечь философию из того одиночества, в котором она искала себе убежище, – к этому, смеем надеяться, призывает нас более глубокий дух времени. Будем приветствовать вместе утреннюю зарю более прекрасного времени, когда дух, до сих пор насильно влекомый вовне, получит возможность возвратиться к себе, прийти в себя и сможет обрести место и почву для своего собственного царства, в котором умы и сердца поднимутся выше интересов сегодняшнего дня и будут восприимчивы к истинному, вечному и божественному, будут способны рассматривать и постигать то, что выше всего другого.

Мы, люди более старого поколения, достигшие зрелого возраста в бурное время, можем почитать счастливыми вас, молодость которых наступает в наши

дни, в дни, которые вы можете беспрепятственно посвящать истине и науке. Я отдал свою жизнь науке, и мне радостно находиться теперь на месте, где я в большей мере и в более обширном круге деятельности могу способствовать распространению и оживлению высших научных интересов и, в частности, ввести вас в область этих высших интересов. Я надеюсь, что мне удастся заслужить и приобрести ваше доверие. Пока же я ничего другого не требую, кроме того, чтобы вы, главным образом, принесли с собою доверие к науке и доверие к себе. Смело смотреть в глаза истине, верить в силу духа – вот первое условие философии. Так как человек есть дух, то он смеет и должен считать самого себя достойным величайшего, и его оценка величия и силы своего духа не может быть слишком преувеличенной, как бы он ни думал высоко о них; вооруженный этой верой, он не встретит на своем пути ничего столь неподатливого и столь упорного, что не открылось бы перед ним. У скрытой и замкнутой вначале сущности вселенной нет силы, которая могла бы противостоять дерзанию познания; она должна раскрыться перед ним, показать ему свои богатства и свои глубины и дать ему наслаждаться ими.

# Предварительные замечания об истории философии

Относительно *истории философии* нам невольно приходит в голову мысль, что хотя она, разумеется, представляет большой интерес, когда ее предмет рассматривается с достойной точки зрения, она, однако, все еще сохраняет свой интерес даже и в том случае, если понимают ее цель превратно. Может, пожалуй, даже казаться, что этот интерес возрастает в своем значении по мере того, как становится более превратным представление о философии и о том, что может дать для этого представления ее история, ибо преимущественно из истории философии черпают доказательство *ничтожности* этой науки.

Следует признать справедливым требование, чтобы история какого бы то ни было предмета сообщала факты без предвзятости, без стремления достигнуть осуществления частного интереса и частной цели. Но с этим требованием, представляющим собою общее место, мы далеко не продвинемся, ибо история предмета необходимо связана теснейшим образом с представлением, которое составляют себе о нем. Уже то, что мы считаем важным и целесообразным для ис-

тории этого предмета, определяется соответственно представлению, составляемому нами о нем, а связь между совершающимся и целью влечет за собою выбор подлежащих обсуждению событий, а также определенный способ их понимания и определенные точки зрения, с которых они рассматриваются. Таким образом, может случиться, что, смотря по представлению, которое составляют себе, например, о том, что такое государство, читатель как раз не найдет в политической истории страны ничего из того, что он в ней ищет. Еще больше это может иметь место в истории философии, и можно указать такие изложения этой истории, в которых найдем все, но только не то, что мы считаем философией.

В историях других наук представление об их предмете, по крайней мере в главных его чертах, вполне ясно; мы знаем, что этим предметом является определенная страна, определенный народ или человеческий род вообще, или определенная наука: математика, физика и т. д., или определенное искусство, например живопись, и т. д. Но наука философии обладает той отличительной чертой, или, если угодно, ей присущ тот недостаток по сравнению с другими науками, что сразу же имеют место различные воззрения относительно ее понятия, относительно того, что она должна и может давать. Если эта первая предпосыл-

ка, представление о предмете философии, оказывается шаткой, то и сама история вообще необходимо окажется чем-то шатким, и лишь постольку сделается устойчивой и крепкой, поскольку она будет иметь своей предпосылкой определенное представление, но в таком случае она при сравнении представления, лежащего в ее основании, с другими представлениями на тот же предмет легко может навлечь на себя упрек в односторонности.

Но указанное невыгодное положение истории философии касается только внешней ее стороны; с этим связан, однако, другой, более глубокий недостаток. Если существуют различные понятия о науке философии, то только истинное понятие делает для нас возможным понимание произведений тех философов, которые философствовали, исходя из последнего. Ибо по отношению к мыслям и, в особенности к спекулятивным мыслям, понимать означает нечто совершенно другое, чем лишь улавливать грамматический смысл слов; здесь понимать не может означать – воспринимать их в себя и все же давать им проникнуть лишь до области представления. Можно поэтому быть знакомым с утверждениями, положениями или, если угодно, мнениями философов, можно потратить много труда, чтобы ознакомиться с основаниями этих мнений и дальнейшей разработкой их, и при всех этих

стараниях не достигнуть главного, а именно понимания рассматриваемых положений. Нет поэтому недостатка в многотомных и, если угодно, ученых историях философии, в которых нет познания самого предмета, на изучение которого положено в них столько труда. Авторы таких историй можно сравнить с животными, прослушавшими все звуки музыкального произведения, но до чувства которых не дошло только одно — гармония этих звуков.

По отношению к философии, более чем по отношению к какой-либо другой науке, указанное обстоятельство делает необходимым предпослать ей *введение* и в нем правильно определить сначала предмет, история которого будет излагаться. Ибо каким образом начать обсуждать предмет, название которого нам, правда, привычно, но о котором мы еще не знаем, что он собою представляет? При таком способе обращаться с историей философии мы не могли бы руководствоваться ничем иным, как только стремлением отыскивать и вводить в состав этой истории все то, чему где-либо и когда-либо давалось название философии. Но на самом деле, если мы желаем установить понятие философии не произвольно, а научно, то такое исследование превращается в самую науку философии. Ибо своеобразная черта этой науки состоит в том, что в ней ее понятие лишь по-видимо-

му составляет начало, а на самом деле лишь все рассмотрение этой науки есть доказательство и, можно даже сказать, само нахождение этого понятия; понятие есть по существу результат такого рассмотрения.

В нашем введении поэтому тоже приходится *предполагать* известным *понятие* науки философии, предмета ее истории. Но в целом, вместе с тем, мы должны сказать об этом введении, которое должно иметь дело лишь с историей философии, то же самое, что мы только что сказали о самой философии. То, что может быть сказано в этом введении, представляет собою не только то, что должно быть установлено заранее, а скорее то, что может быть оправдано и доказано изложением самой истории. Лишь потому эти предварительные объяснения не могут быть отнесены к разряду произвольных предпосылок. Поместить же вначале эти объяснения, которые по своему оправданию представляют собою по существу результат, можно лишь с той выгодой, какую вообще может иметь помещенный в самом начале перечень наиболее общего содержания данной науки. Они должны служить к тому, чтобы отклонить много вопросов и требований, которые, следуя обычным предрассудкам, можно было бы предъявлять к такого рода истории.

# Введение в историю философии

Можно находить интерес в истории философии с разных точек зрения. Если мы желаем найти сердцевину этого интереса, мы должны ее искать в существенной связи, существующей между тем, что кажется отошедшим в прошлое, и той ступенью, которой философия достигла в настоящее время. Что сама эта связь не есть лишь одно из внешних соображений, которые могут быть приняты во внимание при изложении истории этой науки, а скорее выражает ее внутреннюю природу; что, хотя события этой истории, подобно всем другим событиям, находят свое продолжение в своих результатах, они вместе с тем обладают своеобразной творческой силой, – именно вот это мы намерены здесь точнее разъяснить.

История философии показывает нам ряд благородных умов, галерею героев мыслящего разума, которые силой этого разума проникли в сущность вещей, в сущность природы и духа, в сущность бога, и добыли для нас величайшее сокровище, сокровище разумного познания. События и деяния, составляющие предмет этой истории, поэтому суть такого рода, что в их содержание и состав входят не столько личность и индивидуальный характер этих героев, сколько то,

что́ они создали, и их создания тем превосходнее, чем меньше эти создания можно вменить в вину или заслугу отдельному индивидууму, чем больше они, напротив, представляют собою составную часть области свободной мысли, всеобщего характера человека, как человека, чем в большей степени сама эта лишённая своеобразия мысль и есть творческий субъект. Она в этом отношении противоположна политической истории, в которой индивидуум является субъектом деяний и событий со стороны особенности своего характера, гения, своих страстей, силы или слабости своего характера и вообще со стороны того, благодаря чему он является именно *данным* индивидуумом.

На первый взгляд кажется, что эти акты мышления принадлежат истории, отошли в область прошлого и лежат по ту сторону нашей действительности. Но на самом деле то, что́ мы есть, являет собою вместе с тем нечто *историческое*, или, выражаясь точнее, подобно тому как в том, что лежит в этой области, в истории мысли, прошлое представляет собою лишь одну сторону, так и в том, что́ мы представляем собою, общее, непреходящее неразрывно связано с тем, что́ мы *представляем собою* как принадлежащие *истории*. Обладание самосознательной разумностью, присущее нам, современному миру, не возникло сразу и не выросло лишь на почве современности, а его су-

существенной чертой является то, что оно есть наследие и, говоря точнее, результат работы всех предшествовавших поколений человеческого рода. Подобно тому как искусства, служащие устройству внешней жизни, масса средств и сноровок, учреждения и привычки общежития и политической жизни суть результат размышления, изобретательности, нужды и бедствий, находчивости и остроумия, стремления и свершения предшествовавшей нашей современности истории, точно так же и то, что мы представляем собою в науке и, ближе, в философии, тоже обязано своим существованием традиции, которая через все, что переходяще и что поэтому минуло, тянется, по сравнению Гердера<sup>1</sup>, словно священная цепь, и она сохранила и передала нам все, что произвели предшествовавшие поколения.

Но эта традиция не есть лишь домоправительница, которая верно оберегает полученное ею и, таким образом, сохраняет его для потомков и передает им его не умаленным, подобно тому как течение природы, в вечном изменении и движении ее образов и форм, остается навсегда верным своим первоначальным законам и совсем не прогрессирует. Нет, традиция не есть неподвижная статуя: она – живая и растет подобно могучему потоку, который тем больше расширяет-

---

<sup>1</sup> «Zur Phil. und Gesch.», V. S. 184–186 (изд. 1828 г.).

ся, чем дальше он отходит от своего истока. Содержанием этой традиции является то, что создал духовный мир, а всеобщий дух никогда не останавливается в своем движении. Здесь же нас существенно интересует именно всеобщий дух.

С отдельным народом может, правда, случиться, что его образованность, искусство, наука, вообще его духовное состояние приходит в состояние застоя, как это, напр., произошло, по-видимому, с китайцами, которые две тысячи лет тому назад во всем, может быть, находились в том же состоянии, в котором они находятся ныне. Но мировой дух не впадает в равнодушное спокойствие; это его свойство имеет своим основанием простое понятие духа, согласно которому его жизнью является его деяние. Это деяние имеет своей предпосылкой наличие известного материала, на который оно направлено и который оно не только умножает, не только расширяет, прибавляя к нему новый материал, но и существенно обрабатывает, преобразует. Созданное каждым поколением в области науки и духовной деятельности есть наследие, рост которого является результатом сбережений всех предшествовавших поколений, святилище, в котором все человеческие поколения благодарно и радостно поместили все то, что им помогло пройти жизненный путь, что они обрели в глубинах природы и

духа. Это наследование есть одновременно и получение наследства, и вступление во владение этим наследством. Оно является душой каждого последующего поколения, его духовной субстанцией, ставшей чем-то привычным, его принципами, предрассудками и богатствами; и вместе с тем это полученное наследство низводится получившим его поколением на степень подлежащего материала, видоизменяемого духом. Полученное, таким образом, изменяется, и обработанный материал именно потому, что он подвергается обработке, обогащается и вместе с тем сохраняется.

Такова также позиция и деятельность нашей и всякой другой эпохи: мы постигаем уже существующую науку, усваиваем ее, приспособляемся к ней, и тем самым мы ее развиваем дальше и поднимаем ее на более высокий уровень; усваивая ее себе, мы делаем из нее нечто свое в противоположность тому, чем она была раньше. От этой природы творчества, заключающейся в том, что оно имеет своей предпосылкой наличный духовный мир и что, усваивая его себе, оно вместе с тем и преобразовывает его, – от этой природы творчества и зависит то, что наша философия может обрести существование лишь в связи с предшествующей и с необходимостью из нее вытекает; ход истории показывает нам не становление чуждых нам

вещей, а *наше* становление, становление *нашей* науки.

Природа указанного здесь отношения обуславливает характер представлений и вопросов, могущих у нас возникнуть относительно задачи истории философии. Понимание этого отношения выясняет нам вместе с тем субъективную цель изучения истории философии. Эта субъективная цель состоит в том, чтобы путем изучения истории этой науки быть введенным в самое эту науку. В вышеуказанном отношении между историей философии и самой философией заключается также указание на те принципы, которыми мы должны руководствоваться при трактовке этой истории, и более точное уяснение этого отношения должно быть поэтому одной из главных целей нашего введения. При этом мы, разумеется, должны также принять во внимание понятие той цели, которую ставит себе философия, и даже можно сказать, что это понятие должно лечь в основу пояснения. И ввиду того, что, как мы уже упомянули, научный разбор этого понятия не может иметь здесь места, то разъяснения, которые мы должны здесь дать, могут лишь иметь своей целью не доказать посредством постижения в понятии природу становления философии, а скорее дать о ней предварительное представление.

Это становление не есть лишь бездеятельное *про-*

*исхождение*, подобное тому, что мы представляем себе под происхождением, напр., солнца, луны и т. д.; оно не есть только движение в не оказывающей противодействия пространственной и временной среде. Нет, перед нашим представлением должны проходить деяния свободной мысли, мы должны изобразить историю мира мыслей, изобразить, как он возник и как он породил себя. Старинное вкоренившееся убеждение полагает, что в мысли состоит именно отличие человека от животного; мы не отказываемся от этого убеждения. Согласно последнему, все то, что человек имеет в себе более благородного, чем животная его природа, он имеет благодаря мысли; все, что человечно, как бы оно ни выглядело, человечно лишь благодаря тому, что в нем действует и действовала мысль. Но хотя мысль и есть, таким образом, существенное, субстанциальное, действительное, она все же имеет дело с многообразными вещами. Однако, строго говоря, наипревосходнейшей следует почитать ту деятельность мысли, которая исследует не другое и занята не другим, а которая занята самой собою — именно самым благородным, которая искала самое себя и самое себя открыла. История, развертывающаяся перед нами, есть история нахождения мыслью самой себя, а с мыслью дело обстоит так, что, только порождая себя, она себя находит: дело даже обстоит

так, что лишь тогда, когда она себя находит, она существует и действительна. Системы философии суть эти акты порождения, и ряд этих открытий, в которых мысль ставит себе целью открыть самое себя, представляет собою работу двух с половиной тысячелетий.

Но если мысль, которая существенно есть мысль, есть вечная, сущая в себе и для себя, а все то, что истинно, содержится только в мысли, – то каким образом этот интеллектуальный мир доходит до того, чтобы иметь историю? В истории изображается то, что изменчиво, что минуло и ушло в ночь прошлого, то, чего уже нет; истинная же, необходимая мысль – а лишь о такой мысли здесь идет речь – не может подвергаться изменению. Этот вопрос должен быть рассмотрен нами в первую очередь. Но, во-вторых, нам непременно должно прийти в голову, что существует еще много других важнейших продуктов творчества, которые также представляют собою произведения мысли и которые мы, однако, исключаем из нашего рассмотрения. Таковы – религия, политическая история, государственное устройство, искусства и науки. Спрашивается: чем отличаются эти произведения мысли от тех, которые составляют наш предмет? И вместе с тем спрашивается также: каково их отношение друг к другу в истории? Об этих двух вопро-

сах следует сказать все необходимое для того, чтобы мы могли ориентироваться, в каком смысле здесь излагается история философии. Кроме того, нужно, в-третьих, иметь общий обзор, раньше чем перейти к частностям; в противном случае мы из-за частных не увидим целого, из-за деревьев – леса, из-за философских систем – философии. Дух требует, чтобы он получил общее представление о цели и назначении целого, дабы он знал, чего ему нужно ожидать; подобно тому как мы желаем обозреть ландшафт в целом, который исчезает, когда начинают останавливаться на отдельных его частях, так и дух хочет видеть отношение отдельных систем философии к всеобщему; ибо отдельные части обладают на самом деле своей главной ценностью лишь через их отношение к целому. Ни к чему это так не относится, как к философии и затем к ее истории. В истории, может казаться, это установление всеобщего несколько менее необходимо, чем в науке в собственном смысле слова. Ибо история кажется на первый взгляд последовательным рядом случайных событий, в котором каждый факт стоит сам по себе, совершенно изолированно от других, и она показывает нам лишь временную связь между ними. Но уже в политической истории мы этим не удовлетворяемся; мы познаем или, по крайней мере, чувствуем в ней необходимую связь, в ко-

торой отдельные события получают свое особенное место и свое отношение к некоторой цели, приобретают, следовательно, значение. Ибо значительное в истории значительно лишь благодаря своему отношению к некоему всеобщему и своей связи с ним. Иметь перед своими глазами это всеобщее означает поэтому понять смысл.

Я буду поэтому заниматься в своем введении лишь следующими пунктами.

Первым нашим делом будет разъяснение *сущности истории философии*: рассмотрение ее значения, *понятия* и цели; и отсюда будут вытекать выводы относительно *способа ее трактовки*. В особенности отсюда получится ответ на наиболее интересный вопрос об отношении истории философии к самой науке философии, т. е. мы отсюда увидим, что она не только изображает лишь внешнее, происшедшее, события, составляющие содержание, а изображает, каким образом историческое содержание само входит в науку философии; что сама история философии научна и, скажем еще больше, становится в главном наукой философии.

*Во-вторых*, мы должны точнее установить *понятие самой философии*, и из этого понятия мы должны вывести, что должно быть выделено в качестве философии из бесконечного материала и многообразных

сторон духовной культуры народов. Ведь независимо от всего прочего религия и мысли в ней и о ней, в особенности принявшие форму мифологии, столь близко соприкасаются с философией благодаря своему материалу, равно как и остальные науки, мысли греков о государстве, обязанностях, законах и т. д., столь близки философии благодаря своей форме, что история этой науки должна, кажется, иметь совершенно неопределенный объем. Можно думать, что история философии должна рассматривать все эти мысли. Что, собственно говоря, не называли философией и философствованием? С одной стороны, нужно ближе рассмотреть *тесную связь*, в которой философия находится с родственными ей областями, с религией, искусством, остальными науками, а также с политической историей. С другой стороны, когда мы отграничим как следует область философии, мы, вместе с определением того, что такое философия и что входит в ее область, получим также *начальный пункт* ее истории, которую нужно отличать от начатков религиозных воззрений и богатых мыслью чаяний.

Само понятие предмета, которое получается после рассмотрения этих двух вопросов, должно наметить путь к выполнению третьей задачи, должно определить характер общего обзора хода этой истории и ее деление на необходимые периоды; это деление долж-

но показать ее органически прогрессирующим целым, разумной связью, и благодаря единственно лишь этому сама история философии приобретает достоинство науки. Но я при этом не задержусь на всякого рода размышлениях о пользе истории философии и о других способах ее трактования. Польза и без того очевидна. Наконец, я еще буду говорить *об источниках* истории философии, так как это вошло в обычай.

## **А. Понятие истории философии**

Относительно истории философии нам раньше всего может прийти в голову мысль, что в самом этом предмете содержится явное внутреннее противоречие. Ибо философия хочет познать неизменное, вечное, сущее само по себе; ее цель – истина. История же сообщает о том, что существовало в одно время, а в другое время исчезло и вытеснено другим. Если мы исходим из того, что истина вечна, то она не входит в сферу преходящего и не имеет истории. Если же она имеет историю, то, так как история есть лишь изображение ряда минувших образов познания, в ней нельзя найти истину, ибо истина не есть минувшее.

Можно было бы ответить: «Ведь это общее рассуждение с таким же правом применимо не только к другим наукам, но также и к самой христианской религии», ведь и относительно последней можно было бы находить противоречивым, «что существует история этой религии, как и история других наук. Значит, было бы излишне рассматривать это рассуждение, взятое само по себе; ибо оно непосредственно опровергается уже тем фактом, что существуют такие истории». Но для того, чтобы точнее уразуметь смысл вышеуказанного противоречия, мы должны провести раз-

личие между историей внешних судеб религии или науки и историей самой религии или науки. И, далее, нужно принять во внимание, что с историей философии, вследствие особенного характера ее предмета, дело обстоит иначе, чем с историей других областей. Сразу ясно, что вышеуказанное противоречие может быть приписано не внешней истории, а лишь внутренней истории, истории самого содержания. Христианство имеет историю его распространения, судеб его исповедников и т. д.; и так как оно организовало свое существование и придало себе определенный строй в виде церкви, то последняя сама есть такое внешнее существование, приходящее в соприкосновение с многообразнейшими временными явлениями, переживающее многообразные судьбы и имеющее по существу своему историю. Что же касается самого христианского учения, то оно, правда, как таковое тоже имеет историю; но оно необходимо прошло в короткое время весь путь своего развития и получило свою определенную формулировку. И это древнее исповедание веры признавалось во все времена истинным и еще и ныне должно неизменно признаваться таковым, хотя бы это признание оказывалось теперь только видимостью, и слова этого исповедания — лишь произносимой устами пустой формулой. Дальнейшая же история этого учения содержит в себе двоякого ро-

да вещи: во-первых, многообразные добавления и отступления от этой твердо установленной неизменной истины и, во-вторых, борьбу с этими заблуждениями, очищение оставшейся основы от добавлений и возвращение к ее первоначальной простоте.

Внешнюю историю имеют не только религия, но и другие науки, и между прочим также и философия. Последняя имеет историю своего возникновения, распространения, расцвета, упадка, возрождения: историю ее учителей, покровителей, противников и гонителей, равно как и историю внешних отношений, чаще всего между нею и религией, а иногда также и отношений между нею и государством. Эта сторона ее истории также дает повод к интересным вопросам и, между прочим, к следующему: если философия есть учение об абсолютной истине, то в чем объяснение того явления, что она, как показывает ее история, представляет собою достояние весьма небольшого в общем числа отдельных лиц, особых народов, особых эпох? Подобным же образом и относительно христианства – представляющего собою истину в гораздо более всеобщей форме, чем эта же истина в философской форме, – выдвигалось такого рода затруднение: нет ли, спрашивали, противоречия в том, что эта религия возникла так поздно и оставалась так долго и даже еще и теперь остается ограниченной особы-

ми народами? Но эти и подобные им вопросы носят уже гораздо более специальный характер и не зависят поэтому лишь от вышеуказанного общего противоречия. Лишь после того как мы ближе познакомимся со своеобразным характером философского познания, мы получим возможность заняться теми сторонами, которые больше связаны с внешним существованием и внешней историей философии.

Что же касается сравнения истории религии с историей философии в отношении внутреннего содержания, то мы должны указать, что философии не приписывается, подобно религии, в качестве содержания твердо определенная с самого начала истина, которая, будучи неизменной, изъемлется из области истории. Содержание же христианства, которое есть истина, оставалось, как таковое, неизменным и не имеет поэтому дальше никакой или почти никакой истории<sup>2</sup>. Относительно религии вышеуказанное противоречие поэтому отпадает со стороны того основного определения, благодаря которому оно есть христианство. Заблуждения же и добавления не представляют затруднения; они являются чем-то изменчивым и суть по природе своей совершенно исторические явления.

Другие науки, правда, имеют историю также и со

---

<sup>2</sup> См.: *Marheineke*, Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Berlin, 1823. §§ 133–134.

стороны содержания; эта история показывает изменение последнего, устранение положений, которые прежде пользовались признанием. Но большая и даже, может быть, бoльшая часть их содержания носит характер прочных истин и сохранилась неизменной, и возникшее новое не представляет собою изменения приобретенного раньше, а прирост и умножение его. Эти науки прогрессируют посредством нарастания, добавлений. В развитии минералогии, ботаники и т. д. кое-что из приобретенного раньше, правда, подвергается исправлению, но наибольшая часть этих наук сохраняется и обогащается лишь путем прибавления нового, не подвергаясь изменению. В такой науке, как математика, ее история в отношении содержания имеет преимущественно своей приятной задачей лишь сообщать о новых добавлениях; напр., элементарную геометрию в том объеме, в котором изложил ее Эвклид, можно рассматривать как ставшую с тех пор наукой, не имеющей истории.

Напротив, история философии не показывает ни постоянства простого содержания, к которому ничего больше не добавляется, ни только течения спокойного присоединения новых сокровищ к уже приобретенным раньше, а обнаруживается, видимо, скорее как зрелище лишь всегда возобновляющихся изменений целого, которые в конечном результате уже больше

не имеют своей общей связью даже единую цель; напротив, исчезает сам абстрактный предмет, разумное познание, и здание науки должно, наконец, конкурировать с оставшимся пустым местом и делить с ним превратившееся в ничего не означающий звук название философии.

## **1. Обычные представления об истории философии**

Здесь раньше всего приходят на ум обычные поверхностные представления об истории философии, которые мы здесь должны изложить, подвергнуть критике и исправить. Об этих очень широко распространенных взглядах, которые вам, милостивые государи, без сомнения, также знакомы (ибо они на самом деле представляют собою ближайшие соображения, которые могут прийти в голову при первой только мысли об истории философии), я кратко скажу все необходимое, а объяснение различия философских систем введет нас в самую суть вопроса.

### **а. История философии как перечень мнений**

На первый взгляд история по самому своему смыс-

лу как будто означает сообщение случайных происшествий, имевших место в разные эпохи, у разных народов и отдельных лиц, – случайных частью по своей временной последовательности и частью по своему содержанию. О случайности в следовании во времени мы будем говорить после. Пока мы намерены рассмотреть в первую очередь случайность содержания, т. е. понятие случайных действий. Но содержанием философии служат не внешние деяния и не события, являющиеся следствием страстей или удачи, а мысли. Случайные же мысли суть не что иное, как мнения; а философскими мнениями называются мнения об определенном содержании и своеобразных предметах философии – о боге, природе, духе.

Таким образом, мы тотчас же наталкиваемся на весьма обычное воззрение на историю философии, согласно которому она должна именно рассказать нам о существовавших философских мнениях в той временной последовательности, в которой они появлялись и излагались. Когда выражаются вежливо, тогда называют этот материал истории философии *мнениями*; а те, которые считают себя способными высказать этот же самый взгляд с большей основательностью, даже называют историю философии галереей нелепиц или, по крайней мере, заблуждений, высказанных людьми, углубившимися в мышление и в го-

лые понятия. Такой взгляд приходится выслушивать не только от людей, признающих свое невежество в философии (они признаются в нем, ибо по ходячему представлению это невежество не мешает высказывать суждения о том, что, собственно, представляет собою философия, – каждый, напротив, уверен, что он может вполне судить о ее значении и сущности, ничего не понимая в ней), но и от людей, которые сами пишут или даже написали историю философии. История философии, как рассказ о различных и многообразных мнениях, превращается, таким образом, в предмет праздного любопытства или, если угодно, в предмет интереса ученых *эрудитов*. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т. е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает.

Полагают, однако, что можно также извлечь пользу из ознакомления с различными мнениями и мыслями других: это стимулирует мыслительную способность, наводит также на отдельные хорошие мысли, т. е. вызывает, в свою очередь, появление *мнения*, и наука состоит в том, что ткуются мнения из мнений.

Если бы история философии представляла собою лишь *галерею мнений*, хотя бы и о боге, о сущно-

сти естественных и духовных вещей, то она была бы излишней и изрядно скучной наукой, сколько бы ни указывали на пользу, извлекаемую из таких движений мысли и учености. Что может быть бесполезнее ознакомления с рядом лишь голых *мнений*! Что может быть более безразличным? Стоит только бегло заглянуть в произведения, представляющие собою историю философии в том смысле, что они излагают и трактуют философские идеи на манер *мнений*, – стоит только, говорим мы, заглянуть в эти произведения, чтобы убедиться, как все это скучно и неинтересно.

*Мнение* есть субъективное представление, произвольная мысль, плод воображения: я могу иметь такое-то и такое-то мнение, а другой может иметь совершенно другое мнение. *Мнение* принадлежит *мне*; оно не есть внутри себя всеобщая, сама по себе сущая мысль. Но философия не содержит в себе мнения, так как не существует философских *мнений*. Когда человек говорит о философских *мнениях*, то мы сразу убеждаемся, что он не обладает даже элементарной философской культурой, хотя бы он и был сам историком философии. Философия есть объективная наука об истине, наука о ее необходимости, познание посредством понятий, а не *мнение* и не *тканье* паутины *мнений*.

Дальнейший, собственный смысл такого представ-

ления об истории философии заключается в том, что мы узнаем в ней *лишь* о мнениях, причем слово «мнение» именно и подчеркивается. Но что противостоит мнению? Истина; перед истиной бледнеет мнение. Но истина – это то слово, услышав которое отворачивают голову те, которые ищут в истории философии лишь мнений или полагают вообще, что в ней можно найти лишь эти последние. Философия встречает здесь враждебное отношение с двух сторон. С одной стороны, благочестие, как известно, объявило, что разум, т. е. мышление, не способен познать истину; разум ведет, напротив, лишь к бездне сомнения; чтобы достигнуть истины, нужно поэтому отказаться от самостоятельного мышления и подчинить разум слепой вере в авторитет. Об отношении между религией и философией и ее историей мы будем говорить дальше. С другой стороны, столь же известно, что так называемый разум предъявил, напротив, свои права, отверг веру, основанную на авторитете, и хотел сделать христианство разумным, так что согласно этому приязанию лишь собственное усмотрение, собственное убеждение обязывает меня признавать то или другое. Но и эта защита прав разума удивительным образом привела к неожиданному и прямо обратному выводу, к утверждению, что разум не в состоянии познать какую бы то ни было истину. Этот так называемый ра-

зум выступал, с одной стороны, против религиозной веры во имя и в силу мыслящего разума, и, вместе с тем, он обратился против разума и стал врагом истинного разума. Он отстаивает в противовес последнему внутреннее чаяние, чувство, и делает, таким образом, субъективное масштабом, указывающим, что именно должно быть признано, делает именно этим масштабом собственное убеждение в том виде, в каком каждый составляет его себе в своей субъективности. Такое собственное убеждение есть не что иное, как мнение, которое тем самым стало чем-то окончательным для людей.

Если мы желаем начать наше рассуждение с того представления, которое сразу приходит нам на ум, то мы не можем не упомянуть в истории философии об этом взгляде. Последний представляет собою вывод, проникший во всеобщее образование; он является одновременно и укоренившимся мнением, и подлинным признаком нашего времени; он является тем принципом, на котором люди объединяются и познают друг друга, той предпосылкой, которая предполагается окончательно установленной и кладется в основание всех других научных исследований. В теологии учением христианства признается не столько церковное исповедание веры, сколько то более или менее собственное христианское учение, которое каждый

изготавливает для своего употребления, причем один руководится одним убеждением, а другой – другим. Или мы часто видим, что теологическим исследованиям придается исторический характер, так как полагают, что интерес теологической науки заключается в том, что она знакомит нас с различными мнениями; и одним из первых плодов этого знакомства должно быть уважение ко всем убеждениям, отношение к ним как к чему-то такому, что каждый должен решать сам для себя. От цели познания истины тогда, разумеется, отказываются. Этот разум и его философия требуют, правда, со стороны субъективности, как первейшего и абсолютно существенного условия наличия в познании собственного убеждения познающего. Но не одно и то же, основывается ли убеждение на чувствах, чаяниях, созерцаниях и т. д., на субъективных основаниях и вообще на особенности субъекта, или оно основывается на мысли и вытекает из проникновенного усмотрения понятия и природы предмета. Убеждение, полученное первым способом, есть *мнение*.

Эту резко определившуюся для нас теперь противоположность между *мнением* и *истиной* мы встречаем уже в образованности сократо-платоновской эпохи, этой эпохи разложения греческой жизни; там мы встречаем ее в виде платоновского противопоставления мнения (δοξα) науке (επιστημη). Это – та же про-

тивоположность, которую мы видим в эпоху упадка римской общественной и политической жизни, при Августе и позже, когда распространились эпикуреизм и равнодушие к философии; в этом смысле Пилат на слова Христа: «Я пришел в мир, чтобы возвестить истину», ответил: «Что есть истина?» Это было сказано высокомерно-пренебрежительно и означало: «Это понятие, понятие истины, есть нечто устарелое, с чем мы покончили; мы ушли вперед, мы знаем, что не может быть больше и речи о том, чтобы познать истину, мы отошли от такой точки зрения». Кто высказывается таким образом, тот действительно отошел от познания истины. Если исходить из такой точки зрения по отношению к истории философии, то весь ее смысл ограничился бы тем, что она знакомила бы нас с индивидуальными мнениями других людей, из которых у каждого – особый взгляд; она, таким образом, знакомила бы меня с индивидуальными взглядами, представляющими для меня нечто чуждое, со взглядами, в которых мой мыслящий разум не свободен, не присутствует, со взглядами, представляющими для меня внешний, мертвый, исторический материал, массу самого по себе суетного содержания. Удовлетворение, получаемое от такого суетного содержания, само порождается лишь субъективной суетностью.

Для непредубежденного человека «истина» все-

гда останется великим словом, заставляющим сердце биться сильнее. Что же касается утверждения, что познание истины недоступно, то оно встречается в самой истории философии, и там в своем месте мы его рассмотрим ближе. Здесь нужно только упомянуть, что, если мы признаем эту предпосылку, как это делает, напр., Теннеман, то станет непонятным, почему еще уделяют внимание философии; ибо в таком случае ведь каждое мнение ложно утверждает, что оно есть истина. Я сошлюсь при этом пока на старый, издавна укоренившийся предрассудок, согласно которому в знании заключается истина; но мы познаем истинное не просто, без всякого труда, а лишь постольку, поскольку мы размышляем; согласно этому взгляду истина познается не в непосредственном *восприятии* и *созерцании*, – ни во внешне-чувственном, ни в интеллектуальном созерцании (ибо всякое созерцание, как созерцание, чувственно), – а лишь посредством работы мысли.

## **в. Доказательство ничтожности философского познания посредством самой истории философии**

Но, с другой стороны, с вышеуказанным представлением об истории философии связан еще один вы-

вод, который можно, смотря по вкусу, считать вредным или полезным. А именно, при взгляде на такое многообразие мнений, на столь различные многочисленные философские системы мы чувствуем себя в затруднении, не зная, какую из них признать. Мы убеждаемся в том, что в высоких материях, к которым человек влечется и познание которых хотела доставить нам философия, величайшие умы заблуждались, так как другие ведь опровергли их. «Если это случилось с такими великими умами, то как могу его homuncio (я, маленький человечек) желать дать свое решение?» Этот вывод, который делается из факта различия философских систем, как полагают, печален по существу, но вместе с тем субъективно полезен. Ибо факт этого различия является для тех, которые с видом знатока хотят выдавать себя за людей, интересующихся философией, обычным оправданием в том, что они, при всей своей якобы доброй воле и при всем даже признании ими необходимости стараться усвоить эту науку, все же на самом деле совершенно пренебрегают ею. Но эта ссылка на различие философских систем вовсе не может быть понята как простая отговорка. Она считается, напротив, серьезным, настоящим доводом против серьезности, с которой философствующие относятся к своему делу, — она служит для них оправданием прене-

брежения философией и даже неопровержимым доказательством тщетности стремления достигнуть философского познания истины. «Но если даже и допустим», гласит далее это определение, «что философия есть подлинная наука и какая-либо из философских систем истинна, то возникает вопрос: а какая? по какому признаку узнаешь ее? Каждая система уверяет, что она – истинная; каждая указывает иные признаки и критерии, по которым можно познать истину; трезвая, рассудительная мысль должна поэтому отказать решиться в пользу одной из них».

В этом, как полагают рассуждающие таким образом, и состоит дальнейший интерес философии. Цицерон (*De natura deorum*, I, 8 и сл.) дает в высшей степени неряшливую историю философских мыслей о боге, написанную с намерением привести нас к этому выводу. Он вкладывает ее в уста одного эпикурейца, но не находит сказать по ее поводу ничего лучшего: это, следовательно, его собственный взгляд. Эпикурец говорит, что философы не пришли ни к какому определенному понятию. Доказательство тщетности стремлений философии черпается им затем непосредственно из общераспространенного, поверхностного воззрения на ее историю: в результате этой истории мы имеем возникновение многообразных, противоречащих друг другу мыслей, различных философ-

ских учений. Этот факт, который мы не можем отрицать, оправдывает, по-видимому, и даже требует применения также и к философским учениям следующих слов Христа: «Предоставь мертвым хоронить своих мертвецов и следуй за мною». Вся история философии была бы согласно этому взгляду полем битвы, сплошь усеянным мертвыми костями, – царством не только умерших, телесно исчезнувших лиц, но также и опровергнутых, духовно исчезнувших систем, каждая из которых умертвила, похоронила другую. Вместо «следуй за мною» нужно было бы, скорее, сказать в этом смысле: «следуй за самим собою», т. е. держись своих собственных убеждений, оставайся при своем собственном мнении. Ибо зачем принимать чужое мнение?

Бывает, правда, что выступает новое философское учение, утверждающее, что другие системы совершенно не годятся; и при этом каждое философское учение выступает с притязанием, что им не только опровергнуты предшествующие, но и устранены их недостатки и теперь, наконец, найдено истинное учение. Но, согласно прежнему опыту, оказывается, что к таким философским системам также применимы другие слова Писания, которые апостол Петр сказал Ананию: «Смотри, ноги тех, которые тебя вынесут, стоят уже за дверьми». Смотри, система философии, кото-

рая опровергнет и вытеснит твою, не заставит себя долго ждать; она не преминет явиться так же, как она не преминула появиться после всех других философских систем.

### **с. Объяснительные замечания относительно различия философских систем**

Во всяком случае, совершенно верно и является достаточно установленным фактом, что существуют и существовали различные философские учения; но истина ведь одна, – таково непреодолимое чувство или непреодолимая вера разума. «Следовательно, только одно философское учение может быть истинным, а так как их много, то остальные, заключают отсюда, должны быть заблуждениями. Но ведь каждое из них утверждает, обосновывает и доказывает, что оно-то и есть это единственно истинное учение». Таково обычное и как будто правильное рассуждение трезвой мысли. Но что касается трезвости мысли, этого ходячего словечка, то относительно нее мы знаем из повседневного опыта, что, когда мы трезвы, мы одновременно с этим или же скоро после этого испытываем чувство голода. Вышеуказанная же мысль обладает особым талантом и ловкостью, и она от сво-

ей трезвости не переходит к голоду и к стремлению принять пищу, а чувствует себя и остается сытой<sup>3</sup>. Мысль, так рассуждающая, выдает себя с головой и показывает этим, что она является мертвым рассудком, ибо лишь мертвое воздерживается от еды и питья и вместе с тем сыто и таковым остается. Физически же живое, подобно духовно живому, не удовлетворяется воздержанием и является влечением, переходит в алкание и жажду истины, познания последней, непреодолимо стремится к удовлетворению этого влечения и не насыщается рассуждениями, подобно вышеприведенному.

По существу же мы по поводу этого рассуждения должны были бы сказать раньше всего то, что, как бы различны ни были философские учения, они все же имеют то общее между собою, что все они являются *философскими* учениями. Кто поэтому изучает какую-нибудь систему философии или придерживается таковой, во всяком случае философствует, если только это учение вообще является философским. Вышеприведенное, носящее характер отговорки рассуждение, цепляющееся лишь за факт различия этих учений и из отвращения и страха перед особенностью, в которой находит свою действительность некоторое

---

<sup>3</sup> Здесь у Гегеля непереводаемая игра слов: «Nüchternheit» означает на немецком языке: трезвость и пустой желудок.

всеобщее, не желающее постигать или признавать этой всеобщности, я в другом месте<sup>4</sup> сравнил с большим, которому врач советует есть фрукты; и вот ему предлагают сливы, вишни или виноград, а он, одержимый рассудочным педантизмом, отказывается от них, потому что ни один из этих плодов не есть фрукт вообще, а один есть вишня, другой – слива, третий – виноград.

Но существенно важно еще глубже понять, что означает это различие философских систем. Философское познание того, что такое истина и философия, позволяет нам опознать само это различие как таковое еще в совершенно другом смысле, чем в том, в каком его понимают, исходя из абстрактного противопоставления истины и заблуждения. Разъяснение этого пункта раскроет перед нами значение всей истории философии. Мы должны дать понять, что это многообразие философских систем не только не наносит ущерба самой философии – возможности философии, – а что, наоборот, такое многообразие было и есть безусловно необходимо для существования самой науки философии, что это является ее существенной чертой.

В этом размышлении мы исходим, разумеется, из того воззрения, что философия имеет своей целью

---

<sup>4</sup> Ср. Hegels Werke, т. VI, § 13, стр. 21–22.

постигать истину посредством мысли, в понятиях, а не познавать то, что нечего познавать, или что по крайней мере подлинная истина недоступна познанию, а доступна последнему лишь временная, конечная истина (т. е. истина, которая вместе с тем есть также и нечто не истинное). Мы исходим, далее, из того взгляда, что мы в истории философии имеем дело с самой философией. Деяния, которыми занимается история философии, так же мало представляют собою приключения, как мало всемирная история лишь романтична; это не просто собрание случайных событий, путешествий странствующих рыцарей, которые сражаются и несут труды бесцельно и дела которых бесследно исчезают; и столь же мало здесь один произвольно выдумал одно, а там другой – другое; нет: в движении мыслящего духа есть существенная связь, и в нем все совершается разумно. С этой верой в мировой дух мы должны приступить к изучению истории и, в особенности, истории философии.

## **2. Разъяснения, необходимые для определения понятия истории философии**

Указанное уже выше положение, что существует лишь одна истина, еще абстрактно и формально. В

более же глубоком смысле исходным пунктом, конечной целью философии является познание, что эта единая истина вместе с тем есть источник, только из которого истекает все другое, все законы природы, все явления жизни и сознания, представляющие собою лишь отражение этого источника; или, выражая это иначе, цель философии состоит в том, чтобы свести все эти законы и явления, обратным на внешний взгляд путем, к этому единому источнику, но сделать это лишь для того, чтобы постигнуть их из него, т. е. для того, чтобы познать, как они из него выводятся. Самым существенным, следовательно, является, скорее, познание, что эта единая истина не есть лишь простая, пустая мысль, а представляет собою мысль, определенную в себе. Чтобы достигнуть этого познания, мы должны войти в рассмотрение некоторых абстрактных понятий, которые, как таковые, совершенно общи и пусты, а именно в рассмотрение двух понятий – понятия *развития* и понятия *конкретного*. Мы можем даже свести то, что здесь для нас важно, к одному-единственному понятию, к понятию развития; когда последнее делается для нас ясным, то все остальное будет вытекать само собою. Продуктом мышления является все, что нами вообще мыслится; но мысль есть еще нечто формальное; понятие есть уже более определенная мысль; наконец, идея есть

мысль в ее целостности и ее в себе и для себя сущем определении. Но идея есть, следовательно, истина, и единственно лишь она есть истина; существенная же черта природы идеи состоит в том, что она развивается и лишь через развитие постигает себя, – состоит в том, что она *становится* тем, что она есть. Что идея должна еще сделать себя тем, что она есть, кажется на первый взгляд противоречием; нам могли бы сказать: она есть то, что она есть.

## **а. Понятие развития**

Развитие есть всем знакомое представление; но в том-то и состоит характерная черта философии, что она исследует то, что обыкновенно считается известным. То, что мы употребляем, не задумываясь, чем мы пользуемся в повседневной жизни, является как раз неизвестным, если мы не обладаем философским образованием. Дальнейшее более точное и строгое уяснение этих понятий есть задача науки логики.

Чтобы понять, что такое развитие, мы должны различать, так сказать, двоякого рода состояния: одно есть то, что известно как задаток, способность, в-себе-бытие (как я это называю), *potentia*, *δυναμις*, второе есть для-себя-бытие, действительность (*actus*,

ἐνεργεῖα). Если мы, например, говорим, что человек от природы разумен, то он обладает разумом лишь в потенции, в зародыше; в этом смысле человек обладает от рождения и даже во чреве матери разумом, рассудком, фантазией, волей. Но так как дитя обладает, таким образом, лишь способностью или *реальной возможностью* разума, то выходит то же самое, как если бы оно совсем не обладало разумом; последний еще не существует в нем (an ihm), ибо дитя еще не способно совершать что-либо разумное и не обладает разумным сознанием. Лишь тогда, когда то, что человек, таким образом, есть *в себе*, становится *для него*, следовательно, когда оно становится разумом для себя, человек обладает *действительностью* в каком-нибудь отношении; лишь тогда человек действительно разумен, лишь тогда он существует для разума.

Что это, собственно, означает? То, что есть в себе, должно стать для человека предметом, должно быть им осознано; так оно становится для человека. То, что для него стало предметом, есть то же самое, что он есть *в себе*; лишь благодаря тому, что это в-себе-бытие становится предметным, человек становится для себя самого, удваивается, сохраняется, но другим не становится. Человек, например, мыслит, а затем он мыслит об этой мысли; таким образом, в мышлении предметом является лишь мышление, ра-

зумность производит разумное, разум является своим собственным предметом. Что мышление может затем впасть в неразумие, это – дальнейший вопрос, который нас здесь не касается. Но если на первый взгляд человек, разумный в себе, не продвинулся ни на шаг вперед после того, как он стал разумным для себя, так как то, что было в нем в себе, лишь сохранилось, то разница все же огромная; никакого нового содержания не получается, и все же эта форма для-себя-бытия есть нечто совершенно отличное. На этом различии зиждутся все различия ступеней развития всемирной истории. Этим одним только и объясняется, почему у многих народов существовало и частью еще существует рабство, и эти народы были им довольны, несмотря на то что все люди от природы разумны, а формальная сущность этой разумности именно и состоит в том, чтобы быть свободным. Единственное различие между африканскими и азиатскими народами, с одной стороны, и греками, римлянами и современными народами, с другой, состоит именно в том, что последние знают, что они свободны и свободны *для себя*, первые же лишь *суть* свободные, *не зная*, что они свободны, не существуя, следовательно, как свободные. В этом заключается огромное изменение состояния. Всякое познание и изучение, наука и даже действие имеют своей целью не что иное, как

извлечение из себя и выявление вовне того, что есть внутри или в себе, и, следовательно, не что иное, как становление для себя предметом.

То, что находится в себе, вступая в существование, хотя и изменяется, все же вместе с тем остается одним и тем же, ибо оно управляет всем ходом изменения. Растение, например, не теряет себя в непрерывном изменении. Из его зародыша, в котором сначала ничего нельзя разглядеть, возникают разнообразные вещи, но все они содержатся в нем, правда, не в развитом, а в свернутом и идеализованном виде. Причиной того, что он полагает себя в существование, является то, что зародыш не может мириться с тем, чтобы оставаться лишь в-себе-бытием, а влечется к развитию, так как он представляет собой противоречие: он существует лишь в себе и вместе с тем не должен существовать в себе. Но этот выход за свои пределы ставит себе определенную цель, и высшим его свершением, предопределенным конечным пунктом его развития, является плод, т. е. порождение зародыша – возвращение к первому состоянию. Зародыш хочет породить лишь самого себя, раскрыть то, что есть в нем, чтобы затем снова возвратиться к себе, снова возвратиться в то единство, из которого он изошел. В царстве природы дело, разумеется, происходит так, что субъект, который выступает как начало,

и существующее, которое представляет собою конец – семя и плод, являются двумя особыми индивидуумами; удвоение по внешности имеет своим кажущимся результатом распадение на два индивидуума, которые, однако, по своему содержанию представляют собою одно и то же. Точно так же в области животной жизни родители и дети суть различные индивидуумы, хотя природа их одна и та же.

В царстве духа дело обстоит иначе; он есть сознание, он свободен, потому что в нем начало и конец совпадают. Верно то, что, подобно зародышу в природе, так же и дух, после того как он сделал себя иным, снова концентрируется в себя, снова возвращается в единство. Однако существующее в себе становится существующим для духа, и таким образом он становится для самого себя. Плод и новое содержащееся в нем семя становится существующим, напротив, не для первого зародыша, а лишь для нас; в духе же плод и зародыш не только суть одной и той же природы в себе, но здесь есть еще, кроме того, бытие друг для друга, и именно вследствие этого здесь есть для-себя-бытие. То, для чего есть другое, есть то же самое, что и само другое; лишь благодаря этому дух находится у самого себя в своем другом. Развитие духа состоит, следовательно, в том, что его выход из себя и самораскрытие есть вместе с тем его возврат к себе.

Это нахождение духа у себя, этот возврат его к себе, можно признать его высшей абсолютной целью. Все то, что совершается – вечно совершается – на небе и на земле, жизнь бога и все, что происходит во времени, стремится лишь к тому, чтобы дух себя познал, сделал себя самого предметом, нашел себя, стал для самого себя, объединился с собой; он есть удвоение, отчуждение, но он есть это отчуждение лишь для того, чтобы он мог найти самого себя, лишь для того, чтобы он мог возвратиться к самому себе. Лишь посредством этого дух достигает своей свободы, ибо свободно то, что не имеет отношения к другому и не находится в зависимости от него. Лишь здесь появляется подлинная собственность, подлинное собственное убеждение; во всем другом, кроме мышления, дух не достигает этой свободы. В созерцании, например, в чувствах я нахожу себя определяемым чем-то другим; я в них не свободен, я *есть* таков, хотя я и сознаю это мое ощущение. Даже в воле у нас есть определенные цели, определенный интерес. Я, правда, свободен, так как этот интерес есть мой интерес, но все же эти цели всегда содержат в себе еще нечто другое или нечто такое, что для меня есть нечто другое, как, например, влечения, склонности и т. д. Лишь в мышлении все чуждое прозрачно, исчезло; дух здесь абсолютным образом свобо-

ден. Этим самым мы уже высказали, в чем состоит интерес идеи, философии.

## **b. Понятие конкретного**

Относительно развития можно задать вопрос: что именно развивается? в чем состоит абсолютное содержание? Развитие обыкновенно мы представляем себе формальной деятельностью, лишенной содержания. Но дело не имеет другого определения, чем деятельность, и этой последней уже определяется общая природа содержания. Ибо в-себе-бытие и для-себя-бытие суть моменты деятельности; дело же именно и характеризуется тем, что оно содержит в себе такие различные моменты. Дело при этом существенно едино, и это единство различного и есть именно конкретное. Не только дело конкретно, но конкретно также и в-себе-бытие, субъект деятельности, который начинает, и, наконец, продукт так же конкретен, как и деятельность и зачинающий субъект. Процесс развития есть также и содержание, сама идея, которая и состоит в том, что мы обладаем одним и неким другим, и оба суть одно, представляющее собою третье, так как одно есть в другом, находясь у самого себя, а не вне себя. Таким образом, идея по своему содержанию конкретна внутри себя; она есть столь же в себе,

сколь она заинтересована также и в том, чтобы обнаружилось *для нее* то, что она есть в себе.

Общераспространенный предрассудок полагает, что философская наука имеет дело лишь с абстракциями, с пустыми общностями, а созерцание, наше эмпирическое самосознание, наше чувство своего «я», чувство жизни, есть, напротив, внутри себя конкретное, внутри себя определенное, богатое. И в самом деле, философия пребывает в области мысли, и она поэтому имеет дело с общностями; но хотя ее содержание абстрактно, оно, однако, таково лишь по форме, по своему элементу; сама же по себе идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений. В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; и задача философии заключается в том, чтобы вопреки рассудку показать, что истинное, идея, не состоит в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само в себе есть особенное, определенное. Если истина абстрактна, то она – не истина. Здравый человеческий разум стремится к конкретному; лишь рассудочная рефлексия есть абстрактная *теория*, она не истина – она правильна лишь в голове – и, между прочим, также и не практична; философия же наиболее враждебна абстрактному и ведет нас обратно к конкретному.

Сочетая понятие конкретного с понятием развития,

мы получим движение конкретного. Так как существующее в себе уже в самом себе конкретно и мы полагаем лишь то, что в себе уже налично, то прибавляется лишь новая форма, благодаря которой теперь представляется различным то, что раньше было заключено в первоначальном едином. Конкретное должно становиться само для себя; но как «в себе» или возможность, оно лишь в себе различно, еще не положено как различное, а пребывает еще в единстве. Конкретное, следовательно, просто и, однако, вместе с тем различно. Это его внутреннее противоречие, которое ведь само и есть движущая сила развития, и осуществляет различия. Но и различие точно так же получает свое возмездие, которое состоит в том, что оно берется обратно и снова упраздняется; ибо его истина заключается лишь в том, чтобы быть в едином. Таким образом полагается жизнь как природная, так и жизнь идеи, духа внутри себя. Если бы идея была абстрактна, то она была бы лишь *высшим* существом, о котором ничего больше нельзя было бы сказать; но такой бог есть рассудочный продукт современного мира. Истинное есть, наоборот, движение, процесс, но в этом же движении – покой; различие, поскольку оно существует, есть лишь нечто исчезающее, благодаря чему возникает полное, конкретное единство.

Для дальнейшего пояснения понятия конкретного

мы можем раньше всего, в качестве иллюстрации, указать на чувственные вещи. Хотя цветок обладает многообразными качествами, как, например, запахом, вкусом, формой, цветом и т. д., он все же — единый цветок: ни одного из этих качеств не должно недоставать на лепестке цветка; каждая отдельная часть лепестка обладает также всеми свойствами, которыми обладает весь лепесток. Точно так же и золото содержит в каждой своей точке все свои качества нераздельно и неделимо. Относительно чувственных вещей часто допускают, что такие различные качества совмещаются, но при рассмотрении духовного мира различное преимущественно понимается как противоположное. Мы не видим никакого противоречия в том, что запах и вкус цветка, хотя они другие в отношении друг друга, все же существуют в едином цветке; мы их не противопоставляем друг другу. Другие свойства рассудок и рассудочное мышление признают, правда, несовместимыми друг с другом. Материя, например, сложена и связана, или пространство сплошно и непрерывно; но мы можем затем также принять существование точек в пространстве, разбить материю и делить ее таким образом все дальше и дальше, до бесконечности; мы тогда говорим, что материя состоит из атомов, точек и, следовательно, не непрерывна. Таким образом, мы имеем в одном

оба определения – непрерывность и дискретность – определения, которые рассудок считает взаимно исключающими друг друга. «Материя либо непрерывна, либо дискретна»; на самом же деле она обладает обоими определениями. Или другой пример. Когда мы говорим о человеческом духе, что он обладает свободой, тогда рассудок противопоставляет другое определение, в данном случае – необходимость. «Если дух свободен, то он не подчинен необходимости; и, наоборот, если его воля и мысль определяются необходимостью, то он несвободен; одно, говорят, исключает другое». Здесь различие принимается как исключающее друг друга, а не как образующее конкретное; но истинное, дух – конкретен, и его определениями являются и свобода, и необходимость. Таким образом, высшее понимание состоит в том, что дух свободен в своей необходимости и лишь в ней находит свою свободу, равно как и, обратно, его необходимость зиждется лишь на его свободе. Только здесь нам труднее полагать единство, чем в предметах природы. Но свобода может также быть абстрактной свободой без необходимости; эта ложная свобода есть произвол, и она есть именно поэтому противоположность себе самой, бессознательная связанность, пустое мнение о свободе, лишь формальная свобода.

Третье, плод развития, есть результат движения.

Но поскольку оно есть лишь результат одной ступени, оно, как последнее этой ступени, и есть вместе с тем начальный пункт и первое другой ступени развития. Гете поэтому справедливо где-то говорит: «Оформленное всегда само снова превращается в материю». Материя, которая, как развитая, обладает формой, есть, в свою очередь, материя для новой формы. Понятие, в котором дух при своем возвращении в себя постиг себя и которое и есть он сам, это оформление его, это его бытие, затем опять отделяется от него, и дух снова делает его своим предметом и обращает на него свою деятельность, и эта направленность его мысли на понятие сообщает последнему форму и определение мысли. Таким образом, эта деятельность формирует дальше то, что уже было сформировано раньше, сообщает ему больше определений, делает его определеннее внутри себя, развитее и глубже. Это движение есть, в качестве конкретного движения, ряд процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития.

## **с. Философия как познание развития конкретного**

Разъяснив, таким образом, природу конкретного вообще, я прибавлю по поводу его значения лишь то, что истинное, как определенное в себе самом, влечется к развитию; лишь живое, духовное движется внутри себя, развивается. Идея, как конкретная в себе и развивающаяся, есть, таким образом, органическая система, целостность, содержащая в себе множество ступеней и моментов. Философия, взятая сама по себе, есть познание этого развития, а в качестве мышления посредством понятий она сама представляет собою это мыслящее развитие; чем дальше подвинулось это развитие, тем совершеннее философская система.

Это развитие, далее, не направлено вовне как в нечто внешнее; расхождение же развития в разные стороны есть столь же направленность вовнутрь, т. е. всеобщая идея лежит в основании этого развития и остается всеобъемлющей и неизменной. Так как выход вовне философской идеи в ее развитии не есть изменение, превращение в другое, а представляет собою столь же и вхождение в себя, самоуглубление, то поступательное движение делает более определенной внутри себя дотоле всеобщую, неопределенную

идею; дальнейшее развитие идеи есть то же самое, что ее бóльшая определенность. Выражение «глубина» означает, по-видимому, напряженность, но здесь наиболее экстенсивное есть также и наиболее интенсивное; чем интенсивнее стал дух, тем он экстенсивнее, тем шире он развернулся. Экстенсивность, как развитие, не есть рассеяние и распад, а объединение, которое тем сильнее и интенсивнее, чем богаче и многообразнее расширение, соединение. Большой является здесь интенсивность противоположности и разделения, – и бóльшая сила преодолевает большее разделение.

Таковы абстрактные положения о природе идеи и ее развитии, таков характер зрелой философии: в целом и во всех своих членах она представляет собою одну идею, подобно тому как в живом индивидууме трепетание единой жизни, биение одного пульса проходит через все члены. Все выступающие в ней части и их систематизация происходят из единой идеи; все эти особые части суть лишь зеркала и отображения этой единой жизни; они имеют свою действительность лишь в этом единстве, и их различия, все их различные определенности суть сами лишь выражения идеи и содержащаяся в ней форма. Таким образом, идея есть центр, который вместе с тем является и периферией; она есть источник света, который

как бы он ни распространялся, все же не выходит за свои пределы, а остается наличным и имманентным внутри себя. Таким образом, она представляет собою систему необходимости, а именно своей собственной необходимости, которая, следовательно, есть в такой же мере и ее свобода.

### **3. Выводы относительно понятия истории философии**

Философия, таким образом, есть развивающаяся система, и такова также история философии; это – тот основной пункт, то основное понятие, которое выяснит нам даваемое мною изложение этой истории. Чтобы пояснить это положение, мы должны сначала показать могущие иметь место различия в способе проявления этого развития. Возникновение различных ступеней в поступательном движении мысли может выступать либо с сознанием необходимости, по которой каждая следующая ступень вытекает из предшествующей и по которой может выступать именно лишь данное определение, данная форма; либо может совершаться без такого сознания, наподобие процесса возникновения явления природы, кажущегося случайным, так что, хотя понятие и действует внутренне согласно своей последовательности, эта последова-

тельность все же не явно выражена. Так, в природе, на ступени развития ветвей, листьев, цветов, плода, каждое из них появляется само по себе, но руководит этими последовательными проявлениями и их определяет внутренняя идея; или, чтобы указать другой пример, у ребенка появляются один за другим телесные навыки и, в особенности, духовные деятельности просто и не осознанно, так что родители, впервые встречающиеся с таковыми, видят перед собою как бы чудо и, когда все, что есть внутри, выступает наружу, удивляются, откуда это все произошло, так как весь ряд этих явлений носит лишь форму временной последовательности.

Первый способ возникновения ступеней мысли – выведение последовательных форм, изображение мыслимой, познанной необходимости определений, является задачей и делом самой философии; а так как здесь для нас еще не важны дальнейшие особенные формы чистой идеи, как природы и как духа, а имеет значение лишь чистая идея, то это изложение является преимущественно задачей и делом философии как логики. Но другой способ развития, выступление различных ступеней и моментов развития во времени в виде события в таком-то и таком-то определенном месте, среди такого-то и такого-то народа, при таких-то и таких-то политических обстоятельствах

и в такой-то и такой-то связи с ними, короче, в данной определенной эмпирической форме, – этот способ развития представляет собою зрелище, которое являет нам история философии. Это воззрение на нашу науку есть единственно достойное ее; оно истинно внутри себя в силу понятия самого предмета, а изучение этой истории покажет и подтвердит, что оно истинно также и в действительности.

Согласно этой идее я утверждаю, что последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи. Я утверждаю, что, если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах; нужно только, конечно, уметь распознавать эти чистые понятия в содержании исторической формы. Можно было бы думать, что порядок философии в ступенях идеи отличен от того порядка, в котором эти понятия произошли во времени. Однако, в общем и целом, этот по-

рядок одинаков. Разумеется, что, с другой стороны, последовательность, как временная последовательность истории, все же отличается от последовательности в порядке понятий; мы здесь не будем выяснять, в чем заключается различие, ибо это слишком отвлекло бы нас от нашей задачи.

Здесь я замечу лишь следующее: из сказанного ясно, что изучение истории философии есть изучение самой философии, да это и не может быть иначе. Кто изучает историю физики, математики, тот знакомится ведь также с самой физикой, математикой и т. д. Но для того, чтобы в эмпирической форме и явлении, в которых исторически выступает философия, познать ее поступательное шествие как развитие идеи, мы должны, разумеется, уже обладать познанием идеи, точно так же, как верно то, что при оценке человеческих поступков мы заранее должны уже обладать понятиями о справедливом и должном. В противном случае, как мы это видим в столь многих историях философии, глазу, лишенному руководящей идеи, она представляется лишь беспорядочным собранием мнений. Доказать вам наличие этой идеи и соответственно этому объяснить явления — такова задача читающего историю философии; она и есть побудительная причина, заставляющая меня читать эти лекции. Так как наблюдатель должен об-

ладать заранее понятием предмета для того, чтобы иметь возможность разглядеть это понятие в явлениях предмета и дать истинное истолкование его, то мы не должны удивляться тому, что существует столько бессодержательных историй философии, где ряд философских систем изображается как ряд одних лишь мнений, заблуждений, проявлений игры мысли, — хотя и таких проявлений игры мысли, которые придуманы с большой затратой остроумия, умственного напряжения, словом, таких проявлений, относительно формальной стороны которых можно наговорить массу комплиментов. Но могут ли такие историки при отличающемся их отсутствии философского ума понять и изложить то, что представляет собою разумное мышление, содержание?

Из того, что мы сказали о формальной природе идеи, явствует, что лишь та история философии заслуживает название науки, которая понимается как система развития идеи; собрание разрозненных знаний не составляет науки. Лишь как обоснованная разумом последовательность явлений, которые сами имеют своим содержанием разум, эта история сама обнаруживает себя чем-то разумным, показывает, что она представляет собой разумное событие. Как может все то, что совершается в области разума, не быть само по себе разумным? Мы должны уже заранее ра-

зумно верить, что не случай распоряжается человеческими делами, и дело философии как раз и состоит в том, чтобы познать, что хотя ее собственное явление и составляет именно историю, все же сама она определяется только идеей.

Этими предпосланными общими понятиями определяются категории, более конкретное применение которых к истории философии нам предстоит рассматривать. Это же применение выяснит нам также наиболее значительные аспекты этой истории.

## **а. Развитие различных систем философии во времени**

Первый вопрос, который можно задать по поводу истории философии, касается того различия в явлении самой идеи, на которое было указано выше, а именно вопрос, в чем причина того, что философия выступает как развитие во времени и имеет историю. Ответ на этот вопрос затрагивает метафизику времени; и мы отвлеклись бы от нашего предмета, если бы здесь стали давать больше, чем только отрывочные указания на те моменты, которые имеют значение для ответа на поставленный вопрос.

Относительно сущности духа мы указали выше, что его бытие есть его деяние. Природа же, напротив, су-

*существует* так, как она *существует*; ее изменения суть поэтому лишь повторения, ее движение – лишь круговорот. Говоря более строго, деяние духа состоит в познании себя. Я существую, есмь непосредственно, но я существую так, лишь как живой организм; но как дух я емь лишь постольку, поскольку я себя знаю. Γνωθι σεαυτον – «познай самого себя», эта надпись на храме ведающего бога в Дельфах есть абсолютная заповедь, выражающая природу духа. Но сознание по своему существу содержит в себе определение, согласно которому я емь для себя предмет. Этим абсолютным суждением, отличением меня от меня самого дух дает себе существование, полагает себя как внешнего самому себе; он помещает себя в сферу внешнего, которое именно и есть всеобщий, отличительный способ существования природы. Но один из видов внешнего существования есть время: эта форма должна найти более точное свое разъяснение как в философии природы, так и в философии конечного духа.

Это наличное бытие и, следовательно, бытие во времени есть момент не только отдельного сознания вообще, которое, как таковое, по существу своему конечно, но также и развития философской идеи в элементе мышления. Ибо идея, мыслимая в ее покое, разумеется, безвременна; мыслить ее в ее покое озна-

чает закрепить ее в форме непосредственности, равнозначно внутреннему созерцанию ее; но идея, как конкретное, как единство различных определений, не есть, как мы указали выше, по существу своему покой, и ее наличное бытие не есть по своему существу созерцание, но, как различение внутри себя и, следовательно, развитие, она внутри самой себя вступает в существование и во внешнюю сферу в элементе мышления; таким образом, в мышлении чистая философия выступает как существование, движущееся вперед во времени. Однако сам этот элемент мышления абстрактен, есть деятельность единичного сознания. Но дух существует не только как единичное, конечное сознание, а как внутри себя всеобщий конкретный дух; но эта конкретная всеобщность объемлет собою все те развитые виды и стороны, в которых он соответственно идее является и становится для себя предметом. Таким образом, его мыслящее постижение себя есть вместе с тем поступательное движение, наполненное целостно развитою действительностью, – такое поступательное движение, которое имеет место не в мышлении индивидуума, воплощается не в некотором единичном сознании, а выступает перед нами всеобщим духом, воплощающимся во всем богатстве своих форм во всемирной истории. В этом процессе развития случается поэтому, что од-

на форма, одна ступень идеи осознается одним народом, так что *данный* народ и *данное* время выражают лишь *данную* форму, в пределах которой этот народ строит свой мир и совершенствует свое состояние; более же высокая ступень появляется, напротив того, спустя много веков у другого народа.

Если мы, таким образом, не будем упускать из виду этих определений *конкретного* и *развития*, то природа многообразного получит для нас совершенно другой смысл, и сразу болтовня о различии философских систем, представляющая себе дело так, как будто многообразное есть нечто неподвижное, негибкое, остающееся внеположным, – вся эта болтовня будет вынуждена стухеяться и будет поставлена на свое место. Спесиво относящиеся к философии полагают, что эта болтовня дает им в руки прямо-таки непреодолимое оружие против нее, и, гордясь такими жалкими определениями (поистине нищенская гордость!), вместе с тем невежественны даже в отношении того немногого, чем они обладают и что они должны были бы знать, как, например, здесь, в отношении *многообразия*, *различия*. Ведь это такая категория, – так полагают выступающие против философии, – которую каждый понимает; каждый думает, что здесь нет ничего подозрительного, что она ему знакома, и полагает, что он может пользоваться ею и употреблять ее как

нечто, вполне понятное: ведь само собою разумеется, что он знает, что это такое. Но те, которые считают многообразие абсолютно неподвижным определением, не знают его природы и его диалектики; многообразие течет, должно по своему существу быть понимаемо как находящееся в движении, развивающееся, как *преходящий момент*. Конкретная идея философии есть деятельность развития, раскрытие различий, которые она в себе в скрытом виде содержит; эти различия суть вообще мысли, ибо мы говорим здесь о развитии в мышлении. Первое, что мы должны иметь в виду, это то, что различия, заключающиеся в идее, полагаются как мысли. Эти различия, во вторых, должны получить существование – одно в одном месте, а другое в другом; чтобы быть способными получить существование, они должны быть целыми, т. е. должны содержать в себе целостность идеи. Лишь конкретное есть действительное, являющееся носителем различий, и лишь выступая так, различия выступают как целые образы.

Такое полное *оформление мысли* представляет собою некую систему философии. Но каждая отдельная система философии содержит в себе идею в своеобразной форме. Можно было бы сказать: форма безразлична, главным является содержание, идея; и говорящие так склонны думать, что они сохраняют пол-

ное беспристрастие, соглашаясь с тем, что различные системы философии содержат в себе идею лишь в различных формах, причем понимают это в том смысле, что эти формы случайны. В действительности, однако, эти формы именно и важны: они суть не что иное, как коренные различия самой идеи, которая лишь в них представляет собою то, что она есть; они, следовательно, существенны для нее и составляют содержание идеи, которое, развернувшись, тем самым стало формой. Являющееся же здесь многообразие определений не неопределенно, а необходимо; формы восполняют друг друга, соединяются в цельную форму. Именно определения первоначальной идеи совместно составляют образ целого; но так как они находятся вне друг друга, то их совместность оказывается не в них, а в нас, в размышляющих. Каждая система пребывает в пределах одного определения, но дело на этом не останавливается, и различия не навсегда остаются друг вне друга. Должна свершиться судьба этих определений, которая именно и состоит в том, что они объединяются и низводятся на степень моментов. Способ, сообразно которому каждый момент полагал себя как нечто самостоятельное, снова снимается; после расширения наступает сжатие, восстанавливается то единство, из которого они вышли. Это третье само, в свою очередь, может быть

лишь началом дальнейшего развития. Может показаться, что это поступательное движение продолжается до бесконечности; на самом деле, однако, оно имеет абсолютный конечный пункт, что нам станет ясным в дальнейшем. Но требуются многие повороты, раньше чем дух, достигнув осознания себя, освобождается.

Согласно этому единственно достойному воззрению на историю философии мы должны рассматривать святилище самосознательного разума; он построен разумно внутренним мастером, а не так, например, как масоны строят соломонов храм. Великая предпосылка, что также и с этой стороны в мире все шло разумно, предпосылка, которая единственно только и придает истории философии подлинный интерес, есть не что иное, как вера в провидение, принявшее лишь другой вид. Если наилучшим в мире является то, что порождается мыслью, то было бы несообразно думать, что разум существует лишь в природе, а не в царстве духовного. Те, которые считают события, совершающиеся в области духа – а таковыми событиями являются системы философии – случайностями, не серьезно верят в божественное миродержавие, и все, что они говорят о последнем, представляет собою лишь пустую болтовню.

Дух нуждается, правда, в длительном сроке для

полного развития философии, и поверхностно мыслящим людям эта длительность срока может показаться несколько удивительной, подобно тому как нас поражают те расстояния, о которых говорится в астрономии. Но что касается медлительности мирового духа, то надо принять во внимание, что ему нечего спешить – «тысяча лет суть перед тобою как один день» – у него достаточно времени именно потому, что он сам вне времени, именно потому, что он сам вечен. У эфемерид-однодневок нехватает времени для достижения столь многочисленных своих целей. Кто из людей не умирает раньше, чем он достигнет своих целей? У мирового духа не только достаточно времени: ведь не только время приходится тратить на приобретение понятия; последнее стоит еще многого другого. Мировой дух не обращает внимания даже на то, что он употребляет многочисленные человеческие поколения для этой работы своего осознания себя, что он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело *en grand*, у него достаточно народов и индивидуумов для этой траты. Тривиальное суждение гласит: природа достигает своей цели кратчайшим путем. Это правильно, но путь духа есть опосредствование, окольный путь; время, труд, затрата, все такого рода определения конечной жиз-

ни здесь не имеют места. Мы не должны также терять терпения по поводу того, что частные правильные усмотрения не могут осуществляться уже теперь, что то или иное не существует уже теперь; во всемирной истории прогресс совершается медленно.

## **в. Применение вышесказанного к рассмотрению истории философии**

Первым выводом из всего сказанного является то, что вся история философии есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя и определяется своей идеей *a priori*; история философии должна подтвердить это на своем примере. От *случайности* мы должны отказаться при вступлении в область философии. Подобно тому как необходимо развитие понятия в философии, точно так же необходима и ее история; движущим же началом является внутренняя диалектика форм. Конечное еще не истинно и не таково, каковым оно должно быть; для того, чтобы оно существовало, требуется определенность. Но внутренняя идея разрушает эти конечные формы; философия, не обладающая абсолютной, тождественной с содержанием формой, должна прейти, так как ее форма не есть истинная форма.

Второй вывод, вытекающий из вышесказанного, заключается в том, что каждая система философии необходимо существовала и продолжает еще и теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии как моменты одного целого. Но мы должны различать между частным принципом этих систем философии, взятым как частный принцип, и проведением этого принципа через все мировоззрение.

*Принципы* сохранились, новейшая философия есть результат всех предшествовавших принципов; таким образом, ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а *опровергнуто* лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение. Атомистическая философия, например, пришла к утверждению, что атом есть абсолютное: он есть неделимая единица, что с более глубокой точки зрения означает индивидуальное, субъективное; далее, так как голая единица есть абстрактное для-себя-бытие, то абсолютное понималось как бесконечное множество единиц. Этот атомистический принцип *опровергнут*: мы теперь уже не атомисты. Дух, правда, есть также самостоятельная единица – *атом*; это, однако, скудное определение, не могущее выразить глубины духа. Но столь же верно и то, что

этот принцип *сохранился*; он только не представляет собою всего определения абсолюта. Такое *опровержение* встречается во всех процессах развития. Развитие дерева есть *опровержение* зародыша, цветы *опровергают* листья и показывают, что последние не представляют собою высшего, истинного существования дерева; цветок, наконец, опровергается плодом. Но последний не может получить существования, если ему не будут предшествовать все предыдущие ступени. Отношение к системе философии должно, следовательно, заключать в себе утвердительную и отрицательную сторону; лишь в том случае, если мы примем во внимание обе эти стороны, мы будем к ней справедливы. Утвердительное познается позднее как в жизни, так и в науке; опровергать легче, чем дать оправдание.

В-третьих, подчеркнем в особенности, что мы будем ограничиваться рассмотрением только принципов. Каждый принцип господствовал в продолжение определенного времени; построение в этой форме мировоззрения в целом называется философской системой. С этим построением в целом мы также должны знакомиться; но если принцип еще абстрактен, то он недостаточен для понимания образований, входящих в состав нашей картины мира. Определения Декарта, например, суть такого рода, что они вполне

удовлетворительны в области механического, но не дальше; изображения других сторон картины мира, например растительной и животной природы, неудовлетворительны и поэтому неинтересны. Мы рассматриваем поэтому лишь принципы этих систем философии; в более конкретных системах философии мы должны, однако, принимать во внимание также и главные выводы и применения. Системы философии, в основании которых лежит второстепенный принцип, непоследовательны; в них встречаются глубокие прозрения, но эти прозрения лежат вне области их принципов. Так, например, в «Тимее» Платона мы имеем перед собою натурфилософию, развитие которой также и с эмпирической стороны очень скудно, так как принцип Платона был неудовлетворителен для создания натурфилософского учения; а глубокими прозрениями, в которых нет недостатка в этом произведении, мы обязаны не принципу.

В-четвертых, мы неизбежно приходим к воззрению на историю философии, согласно которому, хотя она и является *историей*, мы тем не менее в ней не имеем дела с тем, что *прешло и исчезло*. Содержание этой истории представляет собою научные продукты разума, а последние не суть нечто преходящее. Добытое на этом поприще есть истина, а последняя вечна, не есть нечто такое, что существовало одно вре-

мя и перестало существовать в другое; она истинна не только сегодня или завтра, а вне всякого времени; поскольку же она во времени, она всегда и во всякое время истинна. Тела духов, являющихся героями этой истории, земная жизнь и внешние судьбы философов действительно отошли в прошлое; но их творения, мысли, не последовали за ними, ибо разумное содержание их творений не является плодом их воображения, не выдуманно ими. Философия не есть сомнамбулизм, а скорее наиболее бодрствующее сознание; и подвиг тех героев состоит лишь в том, что они из глубин духа извлекают то, что само по себе разумно, и переносят его в сознание, в знание, в которых оно сначала содержалось лишь как субстанция, как внутренняя сущность, — их подвиг есть процесс последовательного пробуждения. Эти подвиги не только помещены поэтому в храме воспоминаний, как образы прошлого, а они еще и теперь столь же наличны, столь же живы, как во время своего первого появления. Эти действия и творения не были упразднены и разрушены последующими, и мы еще теперь пребываем в их сфере. Элементом, в котором они сохраняются, не являются ни холст, ни мрамор, ни бумага, ни представления и воспоминания (это все — элементы, которые сами преходящи или представляют собою почву для преходящего), а мысль, понятие,

непреходящая сущность духа, куда не проникают ни моль, ни воры. Приобретения мышления, как впечатления в мышлении, составляют само бытие духа. Эти познания именно поэтому не представляют собою *многоученость*, познание умершего, похороненного и истлевшего. История философии имеет своим предметом нестареющееся, продолжающее свою жизнь.

### **с. Более подробное сравнение истории философии с самой философией**

Мы можем усвоить себе все распределенное во времени богатство; рассматривая ряд философских учений, мы должны указать, каким образом он представляет собою систематизацию самой философской науки. Но при этом мы должны отметить еще одно различие: начальным является то, что есть в себе, непосредственное, абстрактное, всеобщее, то, что еще не подвинулось вперед; более конкретное и богатое есть позднейшее явление, начальное же есть наибеднейшее определениями. Это может показаться на первый взгляд противоположным действительному положению вещей, но философские представления очень часто являются прямой противоположностью воззрению обычного представления; последнее предпола-

гает то, чего первые никак не хотят находить. Можно было бы думать, что конкретное представляет собою первоначальное: ребенок, например, обладающий всей первобытной целостностью своей природы, конкретнее зрелого мужа, который по нашему представлению, ограниченнее, не является таким целостным, а живет более абстрактною жизнью. И, разумеется, верно, что зрелый человек действует, руководясь определенными целями, действует не всей душою и всем сердцем, а расщепляется на массу абстрактных частных; ребенок же или юноша действуют, напротив, всем своим существом. Чувство и созерцание являются начальной стадией, мышление – последней, и чувство кажется нам более конкретным, чем мышление – эта деятельность отвлечения, всеобщего; но на самом деле верно как раз обратное. Чувственное сознание, разумеется, вообще конкретнее, и хотя оно наиболее бедно мыслями, оно, однако, наиболее богато содержанием. Мы должны, следовательно, различать природно-конкретное от конкретного мысли, которое, в свою очередь, бедно чувственными элементами. Ребенок и есть наиболее абстрактное, наиболее бедное мыслью; в сравнении с природным, с ребенком, зрелый муж абстрактен, но в своем мышлении он конкретнее ребенка. Цель зрелого мужа, правда, абстрактна, так как она носит об-

щий характер; он стремится, например, прокормить свою семью или исполнить свои служебные дела; но он вносит свой вклад в большое объективное, органическое целое, содействует его процветанию, способствует его продвижению, тогда как в действиях ребенка главной целью является ребяческое «я», и именно «я» данного момента, а в действиях юноши – его субъективная культура или бесцельное самопроявление. Таким образом, наука конкретнее, чем созерцание.

В применении к различным системам философии из этого вытекает, *во-первых*, тот вывод, что ранние философские системы являются наиболее скудными и абстрактными; идея в них наименее определена. Они остаются лишь в пределах еще не наполненных общностей. Мы должны это знать, чтобы не искать в древних философских учениях больше того, что мы вправе там находить; мы не должны поэтому требовать от них определений, соответствующих более глубокому сознанию. Так, например, некоторые авторы ставили вопросы, была ли философия Фалеса теизмом или атеизмом<sup>5</sup>, признавал ли он личного бога или только безличное всеобщее существо. Здесь дело идет об определении субъективности высшей идеи, о понятии личности бога; такая субъективность, как мы

---

<sup>5</sup> Flatt, De theismo Thaleti Milesio abjudicando. Tub. 1785.

ее понимаем, есть более богатое, более интенсивное и поэтому позднейшее понятие, которого не следует вообще искать в учениях древнейших эпох. В фантазии и представлении греков их боги обладали, правда, личностью, подобно единому богу в иудейской религии; но одно дело – представление, созданное фантазией, и нечто совершенно другое – постижение чистой мысли и понятия. Если мы положим в основание наше представление, то по масштабу этого более глубокого представления можно справедливо назвать какую-нибудь древнюю систему философии атеизмом. Но это название будет столь же ложно, сколь и истинно, так как мысли, выдвигаемые этими системами в качестве мыслей, принадлежащих начальной стадии философствования, не могли еще обладать тем развитым характером, которого они достигли у нас.

К этому выводу непосредственно примыкает другой, а именно тот, что так как процесс развития есть процесс все большего и большего определения, а последнее есть углубление идеи в самое себя и ее самопостижение, то, следовательно, позднейшая, более молодая, новейшая философия является наиболее развитой, богатой и глубокой. В ней должно сохраняться и содержаться все то, что на первый взгляд кажется отошедшим в прошлое; сама она должна быть зеркалом всей истории. Начальное есть наибо-

лее абстрактное, потому что оно есть начальное и еще не двигалось вперед; последний образ, возникший из этого поступательного движения, представляющего собою процесс развития определений, является наиболее конкретным образом. Этот вывод, как мы можем указать уже здесь, не есть плод высокомерия современной философии; ибо в том именно и состоит дух всего нашего изложения, что более развитая философия позднейшего времени есть по существу своему результат предшествовавших трудов мыслящего духа, что она требовалась и была вызвана этими предшествовавшими точками зрения и не выросла из почвы изолированно, сама по себе. Мы должны здесь, во-вторых, еще раз подчеркнуть, что мы не должны бояться высказать то, что лежит в природе вещей, а именно высказать, что идея, как она понимается и изображается в новейшей философии, является наиболее развитой, наиболее богатой, наиболее глубокой. Я делаю это напоминание потому, что новая, новейшая, наиновейшая философия стала очень ходячим названием. Те, которые полагают, что они что-то сказали этим названием, могут тем легче проклинать или благословлять многие философские учения, чем больше они склонны смотреть, как на свет солнца, не только на каждое скопище звезд, но и на каждое мигание свечки, или, иначе говоря, готовы провозглашать

*философией* всякую популяризаторскую болтовню и воспользоваться этим, по крайней мере, для доказательства того, что существует так много систем философии и ежедневно одна вытесняет другую. Они этим нашли также ту рубрику, в которую они могут поместить систему философии, начинающую, видимо, приобретать значение и посредством которой они разом же могут покончить с ней; они скрещивают ее названием *модной философии*.

Моду ты видишь, чудак, в постоянно новых порывах,  
Что человеческий дух к образованию влекут.

*Второй* вывод касается способа трактовки древних систем философии. Из вышесказанного вытекает как то, что мы не должны ставить им в вину, если не находим у них определения, которого на ступени их образования вовсе еще и не существовало, так и то, что мы не должны приписывать им выводов и утверждений, которых они вовсе не делали и которые даже не приходили их творцам в голову, хотя эти утверждения и можно правильно вывести из мыслей, высказанных в этих системах философии. Надо излагать исторически: приписывать им лишь то, что нам непосредственно передано как их учение. В большей части историй философии мы встречаем такого рода непра-

вильные утверждения; мы видим, что они приписывают философу многочисленные метафизические положения и притом не как вывод, сделанный автором истории философии, а как исторические сообщения об утверждениях, сделанных им, древним философом, хотя этот философ и не думал, не сказал ни слова об этих положениях и мы не находим ни малейшего исторического следа приписываемых ему суждений. В большой истории философии Бруккера (т. I, стр. 465–478 и сл.), например, сообщается около тридцати, сорока, ста философем Фалеса и других, – философем, о которых исторически эти философы не думали, приводятся суждения и еще цитаты, которые мы можем долго и напрасно искать. Дело в том, что Бруккер действует следующим образом: простое философское положение древнего философа он снабжает всеми теми выводами и предпосылками, которые, согласно представлению вольфовой метафизики, должны были бы быть предпосылками этого философского положения и выводами из него, и такой плод чистого домысла он приводит без дальних околочностей в качестве действительного исторического факта. Так, например, Фалес сказал, согласно Бруккеру: *ex nihilo nihil fit*, ибо Фалес говорит, что вода вечна. Таким образом, мы должны были бы причислить его к философам, отрицавшим творение из ничего;

но об этом Фалес, по крайней мере исторически, ничего не знал. Господин профессор Риттер, «История ионической философии» которого хорошо написана и который в целом придерживается в ней умеренности и не привносит чуждого в излагаемые им системы философов, все же, как кажется, приписал Фалесу больше, чем это исторически на самом деле было. Он говорит (стр. 12–13): «Поэтому мы должны признать безусловно *динамическим* то воззрение на природу, которое мы находим у Фалеса. Он рассматривал вселенную как всеобъемлющее животное, которое развилось из семени, подобно всем животным, и это семя, как у всех животных, было влажным, или водой. Основное воззрение Фалеса заключается, следовательно, в том, что вселенная есть живое целое, развившееся из семени и, подобно животным, поддерживающее свою жизнь пищей, соответствующей его первоначальной сущности». Это – нечто совершенно другое, чем то, что говорит Аристотель; обо всем этом в писаниях древних о Фалесе ничего нет. Этот вывод напрашивается, но он не оправдывается исторически. Мы не должны посредством таких выводов превращать древнюю систему философии в нечто совершенно другое, чем она была первоначально.

Велик соблазн перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии. Но вот что составляет про-

гресс в ходе развития: различие эпох, ступеней образования и философских систем состоит именно в том, что в одних из них такие рефлексии, такие определения мысли и отношения понятия появились в сознании, а в других этого не было, что одно сознание достигло такого развития, а другое не достигло его. В истории философии дело идет лишь об этом развитии и обнаружении мыслей. Определение правильно вытекает из данного суждения; но совсем не одно и то же, выявлены ли уже эти определения, или нет: важно только выявление того, что содержится в скрытом виде. Мы должны поэтому употреблять лишь наиболее подлинные выражения; развитие же данных положений представляет собою дальнейшие определения, еще не входившие в сознание излагаемого философа. Так, например, Аристотель говорит, что Фалес сказал, что первоначалом (αρχή) всех вещей была вода. Но в действительности Анаксимандр был первым, употребившим выражение αρχή, так что Фалес еще не обладал этим определением мысли; он знал αρχή как начало во времени, но не как начало, лежащее в основании вещей. Фалес не ввел в свою философию даже понятия причины, а первопричина есть еще дальнейшее определение. Так, например, существуют целые народы, которые вовсе еще не обладают этим понятием; оно требует высокой ступени развития. И если и

вообще различие в степени образованности состоит в различии выявленных понятий, то это должно быть еще более верно относительно философских систем.

*В-третьих*, точно так же, как в логической системе мысли каждое образование этой системы имеет свое определенное место, лишь в пределах которого оно значимо, и дальнейший ход развития низводит его на степень подчиненного момента, так и каждая система в ходе всей истории философии представляет собою особую ступень развития и имеет свое определенное место, в котором она обладает своей истинной ценностью и значением. Мы должны существенно понять ее особенность в согласии с этим положением и признать ее в соответствии данному месту, ибо только таким образом мы воздадим ей должное. Именно поэтому мы не должны от нее требовать и ожидать большего, чем она дает; мы не должны в ней искать удовлетворения, которое может нам доставлять лишь более развитое познание. Мы не должны надеяться, что найдем ответы у древних на вопросы, которые ставятся нашим сознанием, на интересы современного мира; такие вопросы предполагают известную высоту развития мысли. Но каждая система философии, именно потому, что она отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ее ограниченность. Индивидуум есть

сын своего народа, своего мира, и он лишь проявляет субстанциальность последнего в своей собственной форме: отдельный человек может, сколько ему угодно, пыжиться, он все же не может подлинно выйти за пределы своего времени, точно так же, как он не может выскочить из своей кожи; ибо он принадлежит единому всеобщему духу, составляющему его субстанцию и его собственную сущность. Каким же образом он мог бы выйти за его пределы? Философия постигает в мысли этот всеобщий дух; она представляет собою его мышление самого себя и, следовательно, его определенное субстанциальное содержание. Всякая система философии есть философия своей эпохи; она представляет собою звено всей цепи духовного развития; она может, следовательно, удовлетворять лишь те интересы, которые соответствуют ее эпохе.

Но по этой же причине более ранняя система философии не удовлетворяет духа, в котором живет глубокое определенное понятие; он хочет найти в ней именно это понятие, уже составляющее его внутреннее определение и корень его существования; он хочет найти в ней это понятие, схваченное как предмет мышления, хочет познать самого себя. Но в такой определенности идея еще не существует в более ранних системах философии. Поэтому платонов-

ская, аристотелевская и другие системы философии, все системы философии, хотя ныне и живут еще в своих принципах, но в той форме, в которую они были облечены и которая соответствует данной ступени развития, их системы уже не существуют. Мы не можем остановиться на них, нельзя также возродить их; не могут поэтому в наши дни существовать платоники, аристотелики, стоики, эпикурейцы. Возрождение этих систем означало бы возвращение более образованного, глубже в себя проникшего духа вспять, к более ранней системе; но этого он не позволяет делать с собою, это было бы нечто невозможное, такая же нелепица, как если бы зрелый муж старался возвратиться к точке зрения юноши или юноша захотел бы снова стать ребенком, хотя зрелый муж, юноша и ребенок являются одним и тем же индивидуумом. Эпоха возрождения наук, новая эпоха знания, начавшаяся в XV и XVI столетиях, начала не только с возрождения изучения древних систем философии, но и хотела снова вызвать их к жизни. Марсилио Фичино был платоником, Козимо Медичи учредил даже академию платоновской философии и поставил во главе ее Фичино. Существовали также чистые аристотелики, как, например, Помпонаций; Гассенди позднее возродил эпикурейскую философию и философствовал по Эпикуру в физике; Липсий хотел быть стоиком.

Тогда вообще смотрели на древнюю философию и на христианство – оно тогда еще не развилось в своеобразную систему философии – как на противоположности и думали, что в христианстве не может развиваться своеобразная философия и что системой философии, которая в прошлом и настоящем могла бы быть принята в пользу или против христианства, является одна из тех древних систем, которые в этом смысле вновь возрождались. Но мумии, когда их ставят среди живых, не могут сохраниться. Дух давно обладал в себе субстанциальной жизнью, давно носил в себе более глубокое понятие себя самого и испытывал поэтому в отношении своего мышления более высокую потребность, чем та, которую могли удовлетворить эти системы философии. Такое разогревание старых систем нужно поэтому рассматривать лишь как переходный момент упражнения в обуславливающих предварительных формах, как повторительное странствие по необходимым ступеням развития. Такое подражание принципам более отдаленного времени, ставшим чуждыми духу, такое повторение выступало в истории лишь как мимолетное явление, и притом эти попытки делались на мертвом языке. Такого рода попытки лишь переводы, а не оригиналы, дух же удовлетворяется лишь познанием своей собственной, подлинной природы.

Если в новейшее время снова раздаются призывы, приглашающие нас возвратиться к точке зрения той или другой системы древней философии, причем в особенности рекомендуется платоновская философия как средство спасения, которое поможет нам выбраться из всех тупиков позднейших эпох, то подобное возвращение не представляет собою такого немудрствующего, непосредственного повторительного курса, каким было возвращение к древним философам в эпоху возрождения. Этот совет быть скромным имеет тот же источник, как и предложение образованному обществу возвратиться к дикарям северо-американских лесов, к их нравам и существующим представлениям или как рекомендация религии Мелхиседека, которую Фихте<sup>6</sup> считал наиболее чистой и простой и к которой, следовательно, мы должны возвратиться. В таком попятном движении нельзя не узнать тоски по основному началу, по твердо-му исходному пункту, но этого исходного пункта мы должны искать в мысли и самой идее, а не в форме веры в авторитет. С другой стороны, возвращение развитого, обогащенного духа к такого рода простоте, т. е. к абстракции, к абстрактному состоянию мысли, мы можем рассматривать лишь как прибежище бес-

---

<sup>6</sup> «Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters», S. 211–212. (См. «Anweisung zum seligen Leben», S. 178, 348.)

сила, чувствующего, что оно не может справиться с богатым материалом развития, которое оно видит перед собою и которое представляет собою предъявляемое мышлению требование овладеть им, объединить и углубить его; это бессилие ищет спасения в скудости и бегстве от богатства этого материала.

Сказанным объясняется, почему нередко обращающиеся к древним, чтобы черпать свою собственную философию из первоисточников, – все равно побуждает ли их к этому особенная рекомендация или их привлекает слава Платона, либо слава древней философии вообще, – остаются неудовлетворенными таким изучением и оставляют его, не найдя искомого ими оправдания. В этих системах можно найти удовлетворение лишь до известной степени. Нужно знать, чего мы должны искать у древних философов или в философии всякой другой определенной эпохи, или, по крайней мере, нужно знать, что в такой философии мы имеем перед собою определенную ступень развития мысли и в ней осознаны лишь те формы и потребности духа, которые лежат в пределах такой ступени. В духе нового времени дремлют более глубокие идеи, нуждающиеся для своего пробуждения в другой среде и других условиях, чем те абстрактные, неясные, тусклые мысли древности. У Платона, например, вопросы о природе свободы, о

происхождении зла в природе и нравственном мире, о провидении и т. д. не находят своего философского решения. Можно из его прекрасного изложения почерпнуть частью ходячие благочестивые воззрения, частью же решение оставить в области философии эти вопросы совершенно в стороне или же рассматривать зло, свободу лишь как нечто отрицательное. Но ни та, ни другая точка зрения не удовлетворяет духа, если такие вопросы уже возникли в нем, если антагонизм самосознания достиг в нем такой силы, которая заставляет его углубляться в такие проблемы. Так же обстоит дело с вопросами о способности познания, о противоположности между субъективностью и объективностью, ибо эти вопросы еще не существовали в эпоху Платона. Самостоятельность «я» внутри себя, его для-себя-бытие были ему неизвестны; таким образом, человек еще не возвратился к себе, еще не положил себя для себя. Субъект был, правда, свободным индивидуумом, но он знал себя лишь в единстве со своей сущностью; афинянин знал себя свободным в качестве афинянина, и точно так же римский гражданин знал себя свободным в качестве *ingenuus* (родившегося от свободных). Но что человек свободен сам по себе, по своей субстанции, что человек рожден свободным, этого не знали ни Платон, ни Аристотель, ни Цицерон, ни римские юристы,

хотя лишь это понятие есть источник права. Лишь в принципе христианства индивидуальный, личный дух обладает по своему существу бесконечной абсолютной ценностью; бог хочет спасти всех людей. В христианской религии выступило учение, что перед богом все люди равны, ибо Христос определил их к христианской свободе. Эти определения делают свободу независимой от происхождения, сословия, образования и т. д. И этим был сделан необычайно огромный шаг; но эти определения еще отличны от определения, согласно которому быть свободным составляет *понятие* человека. Смутное чувство последнего определения было движущим побуждением веков и тысячелетий; это чувство вызывало гигантские перевороты, но понятие, познание, что человек от природы свободен, это знание самого себя – недавнего происхождения.

## **В. Отношение философии к другим областям**

История философии должна излагать эту науку в связи с образами эпохи и индивидуальностей, которые создали одну из ее форм. Но такое изложение не должно включать в себя внешнюю историю эпохи, а должно лишь напомнить об общем характере народа, эпохи и об общем состоянии вещей. Но на самом деле сама история философии воплощает в себе этот характер и как раз высочайшую его вершину; она находится с ним в теснейшей связи, и определенная форма философии известной эпохи есть сама лишь одна из его сторон, один из его моментов. Имея в виду такое тесное соприкосновение, мы должны ближе выяснить частью ту связь, в которой система философии находилась с ее исторической средой, частью же и преимущественно ее своеобразие, то, следовательно, на что единственно лишь и следует обращать внимание, отбрасывая все другое, как бы оно ни было ему близко, родственно. В этой не только внешней, но и существенной связи имеются поэтому две подлежащие нашему рассмотрению стороны. Первую представляет собою историческая сторона этой связи, а вторую – связь философии с религией и т. д. Рассмотр-

рение этих двух сторон дает нам вместе с тем более точные определения самой философии.

## 1. Историческая сторона этой связи

Обыкновенно говорят, что мы должны рассматривать политические отношения, религию и т. д., так как они оказывали большое влияние на эпоху, а она, в свою очередь, оказывала влияние на них. Но если мы будем удовлетворяться такими категориями, как «*большое влияние*», то мы, в сущности, будем приводить их во внешнюю связь и исходить из той точки зрения, что обе стороны самостоятельны. Здесь, однако, мы должны рассматривать это отношение соответственно *другой категории*, а не соответственно их *влиянию* или *действию* друг на друга. Существенной категорией здесь является единство всех этих различных образований, так что в этих различных моментах проявляется и запечатлевается лишь единый дух.

### а. Внешнее, историческое условие философствования

Раньше всего следует заметить, что всякое философствование требует наличия известной ступени духовной культуры народа. «Лишь после того, как оза-

ботились об удовлетворении жизненных нужд, начали философствовать», – говорит Аристотель (Metaph., I, 2); ибо так как философия есть свободная, бескорыстная деятельность, то раньше должен исчезнуть напор вожделений, должно наступить укрепление, возвышение, утверждение духа внутри себя, должны быть изжиты страсти, и сознание должно далеко продвинуться, чтобы думать об общих предметах. Философию можно поэтому назвать чем-то вроде роскоши постольку, поскольку именно «роскошь» обозначает те удовольствия и занятия, которые не входят в область внешней необходимости как таковой. Философия в этом отношении кажется во всяком случае чем-то, без чего можно обойтись, но весь вопрос в том, что мы называем необходимым. Со стороны духа мы можем философию признать как раз более всего необходимой.

## **в. Историческое возникновение духовной потребности в философствовании**

Хотя философия, как мышление и постижение духа времени, и априорна, она, однако, есть вместе с тем существенным образом результат, так как мысль есть порождение и даже, можно сказать, живая си-

ла, деятельность, сама себя порождающая. Эта деятельность содержит в себе существенный момент отрицания, так как порождение есть также и уничтожение, ибо философия, дабы она порождала себя, имеет своей исходной точкой природное, чтобы затем снять его. Философия выступает, следовательно, в эпоху, когда дух народа уже освободился как от состояния безразличного прозябания первобытной естественной жизни, так и от точки зрения страстной заинтересованности, так что эта направленность на единичное изжила себя. Но подобно тому как дух выходит за пределы своего природного образа, так он переходит и от своей реальной нравственности и силы жизни к рефлексированию и пониманию. Следствием такого перехода является то, что он подвергается нападкам этот субстанциальный способ существования, эту нравственность, эту веру и расшатывает ее, благодаря чему наступает период порчи нравов. Дальнейший ход развития состоит в том, что мысль сосредоточивается в себе. Можно сказать, что там, где народ выходит вообще из пределов своей конкретной жизни, где возникает разделение и различие сословий и народ идет навстречу своей гибели, там, где наступает разрыв между внутренним стремлением и внешней действительностью, где прежняя форма религии и т. д. уже больше не удовлетворяет, где

дух высказывает равнодушие ко всему живому существованию или пребывает в нем неудовлетворенным и нравственная жизнь разлагается, – лишь там философствуют. Именно в такие эпохи дух ищет прибежища в области мысли, чтобы в противовес действительному миру создать себе царство мысли, и философия есть примирение, которое сама мысль приносит с собою после начатой ею порчи реального мира. Когда философия со своими абстракциями пишет серыми красками на сером фоне, тогда уж миновала свежесть и живость юности, и даваемое ею примирение есть примирение не в действительности, а в идеальном мире. Философы в Греции держались поэтому вдали от государственных дел, и народ называл их праздношатающимися, ибо они уходили в мир мысли.

Это явление подтверждается всей историей философии. Так, например, ионийская философия появилась одновременно с падением ионийских государств в Малой Азии. Сократ и Платон уже не находили удовольствия в афинской государственной жизни, которая переживает в их время процесс разложения. Платон стремился создать лучшее государство у Дионисия; таким образом, в Афинах вместе с падением афинского народа наступает время пробуждения философии. В Риме философия распространилась лишь после гибели подлинно римской жизни,

республики, под деспотизмом римских императоров; она распространилась в эпоху бедствия мира и гибели политической жизни, когда прежняя религиозная жизнь зашаталась и все разлагалось, было охвачено стремлением к новому. С гибелью Римской империи, которая была такой великой, богатой и великолепной, но внутренне мертвой, связана высочайшая ступень развития древней философии, достигнутая в лице неоплатоновских философов в Александрии. Точно так же в XV и XVI веках, когда германская средневековая жизнь получила другую форму и наступил разрыв между государством и церковью (раньше политическая жизнь еще находилась в единстве с религией, или, если государство и боролось против церкви, последняя все же оставалась господствующей), – лишь тогда философия стала сначала предметом учебы, а затем выступила самостоятельно в новейшее время. Философия, таким образом, появляется лишь в определенной эпоху развития всей культуры народа.

### **с. Философия как мысль своей эпохи**

Не только наступает время, когда вообще начинают философствовать, но у данного народа появляется определенная философия, и эта определенность, эта точка зрения мысли, есть та же самая опреде-

ленность, которая проникает все другие исторические стороны народного духа; она находится с ними в теснейшей связи и составляет их основу. Определенный образ философии одновременен, следовательно, с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью, с их сноровками, привычками и удобствами жизни, с их попытками и работами в области искусства и науки, с их религиями, с их военными судьбами и внешними отношениями, с гибелью государств, в которых проявил свою силу этот определенный принцип, и с возникновением и выступлением новых государств, в которых высший принцип находит свое рождение и развитие. Дух каждый раз разрабатывал и распространял достигнутый им принцип определенной ступени своего самосознания во всем его многогранном богатстве. Этот богатый дух народа есть организация, собор, в котором имеются своды, залы, ряды колонн, разнообразные части, и все это произошло, как целое, по одному плану. Философия есть одна из форм этих многообразных сторон. Какова же эта форма? Она есть высший цвет, она есть понятие всего образа духа, сознание и духовная сущность всего состояния народа, дух времени как мыслящий себя дух. Многообразное целое отражается в

ней, как в простом фокусе, как в своем знающем себя понятии.

Философия, необходимо существующая в пределах христианского мира, не могла иметь места в Риме, так как все стороны целого суть лишь выражения одной и той же определенности. Отношение между философией и политической историей, формами государственного устройства, искусствами и религией поэтому не таково, что они являются *причинами* философии или что, наоборот, первая является *причиной* последних, а скорее они все вместе имеют один и тот же общий корень, дух времени. Определенная сущность, определенный характер проникает все стороны и воплощается, как в различных элементах, в политической, религиозной и научной жизни. Это — единое состояние, связанное внутри себя во всех своих частях, и различные его стороны, как бы они ни выглядели многообразными и случайными, как бы даже они ни казались противоречивыми, не содержат ничего чужеродного в своей основе. Данная определенная ступень произошла из предыдущей. Здесь, однако, мы не можем показать, как дух эпохи кует, согласно своему принципу, всю свою действительность и ее судьбы; изображать в понятиях все это строение в целом здесь не место, это является предметом философской всемирной истории. Нас же касаются лишь

те образования, которые принцип духа выковывает в родственном с философией духовном элементе.

Таково положение философии среди других областей; следствием такого положения является то, что она совершенно тождественна со своей эпохой. Но если философия по своему содержанию и не стоит выше своего времени, то она все же выше его по своей форме, ибо она, как мышление и знание того, что представляет собою субстанциальный дух ее эпохи, делает его своим предметом. Поскольку она мыслит в духе своего времени, он является ее определенным отображающим мир содержанием; но вместе с тем она в качестве знания также и выходит за его пределы, так как она противопоставляет его себе; но это противопоставление лишь формально, ибо она поистине не обладает никаким другим содержанием. Само это знание есть, во всяком случае, действительность духа, то знание духом самого себя, которого раньше еще не существовало; таким образом, формальное различие есть также и реальное, действительное различие. Посредством знания дух выявляет различие между знанием и существующим. Это же знание порождает затем новую форму развития. Новые формы суть сначала лишь способы знания, и, таким образом, появляется новая философия; но так как она представляет собою уже дальнейший характер духа,

то она является внутренней колыбелью духа, который позднее приступит к созданию действительной формации. О конкретной картине этого развития мы будем говорить ниже; мы там увидим, что то, чем была греческая философия, получило действительность в христианском мире.

## **2. Отграничение философии от родственных ей областей**

Частью по своим элементам, частью по своему предмету наиболее родственной с историей философии является история других наук и культуры, главным образом история искусств и религии. Эта родственность затрудняет изложение истории философии. Если оно будет входить в рассмотрение богатств культуры вообще и научной культуры в особенности, если оно к тому же будет входить в рассмотрение мифов и скрыто содержащихся в них философем, в рассмотрение самих религиозных мыслей, которые уже являются мыслями спекулятивного содержания, обнаруживающегося в них, то оно сделается безбрежным, частью вследствие подавляющей массы самого материала и труда, который должен быть положен на его обработку и препарирование, частью же вследствие того, что этот материал непосредственно свя-

зан со многими другими материалами. Но выделение материала, подлежащего рассмотрению истории философии, не должно быть произвольным, не должно совершаться как бы на глаз, а должно обуславливаться основательными определениями. Если мы будем держаться лишь названия философии, то весь вышеуказанный материал должен входить в ее историю.

Я буду говорить об этом материале, исходя из трех точек зрения, так как нужно точнее выявить троякого рода родственные стороны и отделить их от философии. Первой стороной является то, что, вообще говоря, причисляется к научному образованию, а именно начатки *рассудочного* мышления. Второй областью является мифология и религия; отношение философии к ним является часто враждебным как в древнегреческую, так и в христианскую эпоху. Третьей областью является резонирующее философствование, рассудочная метафизика. Выделяя то, что родственно философии, мы должны вместе с тем обратить внимание на те содержащиеся в этом родственном моменты, которые входят в состав понятия философии, но встречаются частью отдельно; поступая таким образом, мы получим возможность познать понятие философии.

## **а. Отношение философии к научному образованию**

Что касается частных наук, то, хотя познание и мышление составляют, правда, также и их сферу, как и сферу философии, однако их предметы составляют ближайшим образом конечные предметы и явления. Агрегат сведений об этом содержании само собою исключается из области философии; ни это содержание, ни такая его форма не имеют к ней отношения; но даже в тех случаях, когда эти частные науки являются систематическими науками, содержат в себе общие принципы и законы и исходят из них, то все же последние относятся лишь к ограниченному кругу предметов. Последнее основание, как и сами предметы, предполагаются данными, – безразлично, будет ли источником, из которого они черпаются, внешний опыт или чувство, почерпаемое из сердца, прирожденное или развитое чувство права и долга. В своем методе они предполагают, как нечто уже наличное, логику и вообще определения и основоположения мысли.

Формы мысли и, далее, точки зрения и основоположения, обладающие значимостью в науках и составляющие последнюю опору их остального содержания,

не являются, однако, их своеобразным достоянием, а вообще общи им с духовной культурой данной эпохи и данного народа. Духовная культура состоит вообще в всеобщих представлениях и целях, в совокупности определенных духовных сил, управляющих сознанием и жизнью. Наше сознание обладает этими представлениями, признает их не подлежащими дальнейшему обоснованию, двигается вперед, направляясь по ним как по своим руководящим связям; но оно их не знает, оно ими не интересуется и не делает их самих предметами своего рассмотрения. Чтобы дать абстрактный пример, мы укажем на то, что каждое сознание обладает и пользуется совершенно абстрактным определением мысли – «*бытием*»: солнце *есть* на небе, виноград *есть* зрелый и т. д., или на высшей ступени духовной культуры сознание переходит к рассмотрению отношений между *причиной* и *действием*, между *силой* и ее *проявлением* и т. д. Все его представления и сведения на этой ступени пропитаны и управляются такой метафизикой. Она есть та сеть, в которую улавливается весь конкретный материал, занимающий человека в его деятельности. Но эта ткань и ее узлы погружены в наше обычное сознание в многосложный материал; в последнем содержатся наши известные интересы и предметы, которые мы имеем перед собою, и указанные общие нити

не выделяются и не делаются нами предметом нашей рефлексии.

Общую научную культуру мы, немцы, редко причисляем к философии. Однако и у нас находятся следы такого словоупотребления; так, например, философский факультет включает в себя все те науки, которые не служат непосредственно целям государства и церкви. В связи с этим находится то значение термина «философии», которое еще и теперь преимущественно встречается у англичан. Естественные науки называются в Англии философией. «Философский журнал», издаваемый в Англии Томсоном, пишет, подобно журналу Гермбштета, о химии, о земледелии, о навозе, о товароведении и сообщает об изобретениях в этой области. Англичане называют физические инструменты, как, например, барометр, термометр, *философскими* инструментами. Теории, в особенности мораль и науки о морали, почерпаемые из чувств человеческого сердца или из опыта, также называются *философией*, и, наконец, философией они называют также и теории, основоположения политической экономии; таким образом, в Англии пользуется почетом по крайней мере название философии. Под председательством лорда Ливерпуля недавно имел место банкет, на котором присутствовал также министр Каннинг. В своем благодарственном ответе он, между

прочим, сказал, что поздравляет Англию с тем, что в ней применяются на практике философские основы государственного управления. Таким образом, там, по крайней мере, философия не является ругательным словом.

Но в начальные периоды духовной культуры мы чаще встречаем это смешение философии с общим образованием. У народа наступает время, когда дух набрасывается на общие предметы, стараясь, например, подвести естественные явления под общие рас­судочные определения, познать их причины и т. д. Тогда говорят: «народ начинает философствовать», ибо мышление сродни как философии, так и этому содержанию. В такую эпоху мы встречаем как *изречения* об общем ходе событий в природе, так и *изречения* о нравственных явлениях, моральные сентенции, афоризмы об общих основоположениях нравственности, об обязанностях и т. п. И высказывавшие эти сентенции получали название *мудрецов* или *философов*. Так, например, в пору зарождения греческой философии мы встречаем семь мудрецов и ионийских философов. Нам сообщают о множестве принадлежащих им представлений и открытий, выступающих наряду с философскими положениями. Так, например, Фалес, а согласно иным авторам, другой ионийский философ, объяснил солнечное и лунное за-

тмения тем, что их свет заслоняется луной или землей. Такое объяснение также называли философией. Пифагор открыл принцип гармонии звуков. Другие составляли себе представление о звездах; небесный свод есть, согласно им, продырявленный металл, через который мы видим эмпирию, окружающую вселенную, вечный огонь. Такие положения, представляющие собою продукты рассудка, не должны входить в историю философии, хотя они и свидетельствуют, что люди уже не ограничиваются только чувственным глажением или представлением себе таких предметов лишь с помощью воображения. Земля и небо, таким образом, освобождаются от богов, так как рассудок противопоставляет духу вещи в их внешней, естественной определенности.

В позднейшее время также интересна в этом отношении эпоха возрождения наук. Тогда были высказаны общие основоположения о государстве и т. д., и нельзя не признать в них наличия философской стороны. Таковы, например, философские учения Гоббса и Декарта; в сочинениях последнего содержатся философские принципы, но его натурфилософия также эмпирична. Гуго Гроций написал сочинение о *международном праве*, причем главным образом видит это право в том, что исторически считалось правом у разных народов, *consensus gentium*. Если рань-

ше медицина была собранием частных сведений и притом являлась мешаниной теософии, астрологии и т. д. (мощи тоже служили средством исцеления; при таком понимании медицины это легко должно было прийти на ум), то теперь, напротив, выступило на первый план наблюдение над природой, целью которого было познание естественных законов и сил. Априорные рассуждения об естественных явлениях, основанные на метафизике, на схоластической философии или исходящие из религии, были оставлены. Ньютоновская *философия* не включает в себе ничего другого, кроме естествознания, т. е. познания законов, сил, всеобщих свойств природы, почерпаемого из восприятия, из опыта. Как бы такой принцип рассмотрения ни казался противоположным принципу философии, он все же имеет то общее с философией, что основоположения здесь всеобщие, и, говоря строже, общим между этими способами рассмотрения является то, что и здесь, и там я это познал, что и здесь, и там познание основывается на моем разумении и лишь благодаря этому обстоятельству признается мною истинным.

Эта форма в общем антагонистична положительному, и она выступила в особенности враждебно против религии и содержащегося в ней положительного. Если в средние века церковь установила догматы в

качестве всеобщих истин, то теперь человек, опираясь на свидетельство своей *собственной мысли*, своего собственного чувства и представления, стал относиться к ним недоверчиво; при этом нужно лишь заметить, что мое «*собственное мышление*» есть, в сущности говоря, плеоназм, так как каждый должен сам мыслить, и никто не может этого делать за другого. Этот принцип обратился также против существующего государственного строя и стал искать других принципов, чтобы исправить этот строй в согласии с последними. Теперь начали устанавливать всеобщие основоположения о государстве, между тем как раньше, когда религия была *положительной*, были положительными также основания подчинения подданных верховной власти; признавалось, что короли – божьи помазанники в том смысле, в котором помазанниками божьими были иудейские цари, что они получили свою власть от бога и лишь перед ним должны держать ответ, так как начальники поставлены богом. Теология и юриспруденция постольку и были вообще твердо установленными *положительными* науками, каков бы ни был источник этого положительного. Против этого внешнего авторитета обратилось теперь размышление; таким образом, источником государственного и гражданского права перестал быть, в особенности в Англии, только божественный авторитет.

Для авторитета королей стали искать других оправданий, например имманентную цель государства, благо народа. Это – совершенно другой источник истины, противопологающий себя откровенной, данной и позитивной истине. Эту подстановку другого основания, чем основание авторитета, называли *философствованием*.

Это знание было, таким образом, знанием конечно-го, а содержанием знания был мир. Так как это содержание получалось из человеческого разума посредством *самостоятельного видения*, то люди, таким образом, были самодеятельными. Эта самодеятельность духа есть здесь тот совершенно правильный момент, который на самом деле присущ философии, хотя понятие философии еще не исчерпывается этим формальным определением, ограничивающимся конечными предметами. Это самостоятельное мышление почиталось и называлось человеческой или также *земной мудростью*, так как оно имело своим предметом земное, а также возникло в пределах нашего мира. Таково было значение философии, и постольку имели право называть ее *земной мудростью*. Фридрих фон Шлегель снова ввел в употребление это прозвище философии и хотел им сказать, что она не должна вмешиваться там, где речь идет о высшем, например о религии; он нашел многих последователей.

Против этого мы должны возразить, что хотя философия, правда, занимается конечными вещами, но она занимается ими, согласно Спинозе, пребывая в лоне божественной идеи; она имеет, следовательно, ту же цель, что и религия. Конечные же науки, которые мы и теперь отличаем от философии, уже церковь упрекала в том, что они отвращают от бога именно потому, что имеют своим предметом лишь конечное. Этот их недостаток со стороны содержания приводит нас ко второй родственной философии области, к религии.

## **в. Отношение философии к религии**

Первая область была родственна философии благодаря вообще своему формальному свойству самостоятельности познания; религия же по своему содержанию представляет собою, правда, противоположность этому первому способу и сфере мышления, но именно этим своим содержанием она родственна философии. Ее предметом является не земное, мирское, а бесконечное. С искусством и, главным образом, с религией философия имеет то общее, что ее содержанием служат совершенно всеобщие предметы. Искусство и религия суть те формы, в которых высшая идея существует для нефилософского, для чувствующего, созерцающего, представляющего со-

знания. Так как по времени, в последовательности хода развития, религия появляется раньше философии, то мы должны указать на это обстоятельство, и оно должно служить нам отправным пунктом, исходя из которого мы определим, где начинается история философии, так как мы должны именно показать, насколько религиозный элемент должен быть исключен из нее и что история философии не должна начинать с него.

В религиях народы, несомненно, выразили свои представления о сущности вселенной, о субстанции природы и духа и об отношении человека к ним. Абсолютное существо является здесь для их сознания предметом, и, как таковой, он сначала представляет собою для них *другое*, потустороннее, близкое или далекое, дружественное или страшное и враждебное. В благоговейном преклонении и в культе человек снимает эту противоположность и возвышается до сознания своего единства с абсолютным существом, до чувства божьего милосердия или до упования на него, до уверенности в том, что бог принял людей, чтобы примирить их с собою. Если в представлении это существо, как, например, у греков, уже само по себе дружественно человеку, то культ представляет собою лишь наслаждение этим единством. Это существо есть вообще в себе и для себя сущий ра-

зум, всеобщая конкретная субстанция, дух, изначальная основа которого в сознании является для себя предметом. Это, следовательно, представление, в котором есть не только разумность вообще, но и всеобщая бесконечная разумность. Мы должны поэтому главным образом постигать, т. е. познавать и признавать разумными как философию, так и религию, ибо последняя есть создание открывающего себя разума, то, что в нем есть наивысшего, наиразумнейшего. Нелепы поэтому представления, что жрецы выдумали религию, чтоб обманывать народ и получать выгоду и т. д. Столь же поверхностно, сколь и превратно, рассматривать религию как продукт произвола и обмана. Жрецы часто злоупотребляли религией. Эта возможность является последствием внешнего положения религии и ее существования во времени. Кое-где она может вовлекаться в эту внешнюю связь, но так как она является религией, то она-то в сущности скорее противодействует конечным целям и порождаемым ими усложнениям, она-то и является возвышающейся над ними сферой. Эта сфера духа есть скорее святилище самой истины, в котором рассеиваются и исчезают все обманы чувственного мира, конечных представлений и целей – этого царства мнения и произвола.

Может казаться, что следует выделить разумное,

составляющее существенное содержание религии, и излагать его в виде исторического ряда философом. Философия стоит на той же почве, на которой стоит и религия, имеет тот же предмет: всеобщее, в себе и для себя сущий разум. Дух хочет усвоить себе этот предмет, подобно тому как это происходит в религии через благоговейность и культ. Но форма, в которой это содержание налично, отлична в религии от той формы, в которой оно налично в философии, и поэтому история философии необходимо отлична от истории религии. Благоговейность является лишь соприкосновением мышления с предметом; философия же хочет свершить это примирение посредством мыслящего познания, так как дух хочет принять в себя свою сущность. Отношение философии к своему предмету принимает форму мыслящего сознания, отношение же религии не таково. Но это различие двух сфер не должно быть понимаемо так абстрактно, как будто мыслят лишь в философии, а не в религии; в последней также имеются представления, общие мысли. Так как эти две сферы столь близко родственны между собою, то в истории философии установилась старинная традиция говорить о персидской, индусской и т. д. философиях; эта привычка отчасти еще соблюдается во многих курсах истории философии. Существует, кроме того, легенда, переходящая от поколе-

ния к поколению, согласно которой Пифагор, например, получил свою философию от индусов и египтян; старинная слава, слава мудрости, которой пользуются эти народы, заставляет полагать, что в последнюю входила также и философия. Да и помимо этого, восточные представления и культы, проникшие в западные страны в эпоху Римской империи, носят название восточной философии. Если в христианском мире христианская религия и христианская философия трактуются отдельно и эта отдельность проводится более определенно, чем в античном мире, то в вышеуказанной, проникшей в античный мир восточной философии религия и философия рассматриваются, напротив, преимущественно как нераздельные, в том именно смысле, что содержание существовало в той форме, в которой оно является философией. Принимая во внимание распространенность этих представлений, будет целесообразно сделать еще некоторые замечания о форме, отличающей религиозные представления от философских положений, так как это даст нам возможность провести более определенную грань между историей философии и историей религиозных представлений.

В своих мифах, в фантастических представлениях и положительных рассказах в собственном смысле этого слова религия *implicite* обладает всеобщими

ми мыслями как внутренним содержанием, так что мы должны лишь вышелушить это содержание из мифов в форме философем. Но религия обладает не только скрытым философским содержанием; она частью обладает таким содержанием в форме мысли также и *explicite*. В персидской и индусской религиях высказаны очень глубокие, возвышенные спекулятивные мысли. Мы даже встречаем в области религии явные философские учения, как, например, философию отцов церкви. Схоластическая философия представляет собой по существу теологию; мы находим здесь соединение или, если угодно, смесь теологии и философии, которая может привести в смущение. Здесь возникают два вопроса, а именно: 1) чем отличается философия от теологии, знания религии, или, иначе говоря, от религии как сознания, и 2) в какой степени мы должны принимать во внимание религиозные учения в истории философии? Чтобы ответить на этот последний вопрос, мы должны, в свою очередь, сказать кое-что о трех аспектах: во-первых, о мифическом и историческом аспекте религии и о ее родственности с этой стороны с философией; во-вторых, о явно выраженных в религии философских положениях и спекулятивных мыслях; в-третьих, о философии внутри теологии.

## α. Различие между философией и религией

Мифическую сторону и между прочим историко-положительную сторону вообще интересно рассмотреть потому, что из такого рассмотрения сделается ясным различие в отношении формы, благодаря которому это содержание противоположно философии. Более того: несмотря на их родственность между собою, их различие все же скоро переходит в кажущуюся несовместимость. Эта противоположность имеет место не только в нашем рассмотрении; она даже представляет вполне определенный момент в истории. К философии предъявляют требование оправдать свое начинание, свой способ познания, и благодаря этому она заняла враждебную позицию по отношению к религии, а равно и наоборот, философствование также встречало враждебное отношение и осуждение со стороны религии и церкви. Уже греческая народная религия подвергла изгнанию нескольких философов, но еще больше этот антагонизм встречался в христианской церкви. Не только *мы*, следовательно, должны ставить вопрос, нужно ли принимать во внимание религию в истории философии, но и в действительности дело происходило так, что сама философия принимала во внимание религию, а последняя, в свою очередь, принимала во внимание первую. Так как в исто-

рической действительности эти две сферы сталкивались друг с другом, то и наше рассмотрение должно принять это во внимание. Мы должны говорить об их взаимоотношениях определенно, откровенно и честно, – *aborder la question*, как выражаются французы. Мы не должны ни жеманничать, делая вид, что такие разъяснения представляют собою слишком щекотливую материю, ни выворачиваться всякими окольными речами, ни искать отговорок и хитроумных оборотов, чтобы, в конце концов, никто не понимал, что, собственно, желаем мы сказать. Мы не должны делать вид, что намерены оставить религию неприкосновенной. Этот ложный вид есть не что иное, как желание скрыть, что философия выступает против религии. Религия, т. е. теологи поступают, правда, так: они игнорируют философию, но лишь для того, чтобы их не стесняли в их произвольных рассуждениях.

Может казаться, что религия требует от человека, чтобы он отказался от мышления о всеобщих предметах, от философии, потому что последняя – лишь земная мудрость, дела человеческие. Человеческая мудрость в таком случае противопоставляется божественной. Мы, правда, привыкли различать между божественным учением, божественным законом и человеческой стряпней, человеческими домыслами в том смысле, что под последними мы понимаем все то,

что в своем явлении проистекает из сознания, интеллекта или воли человека, и все это противопоставляется знанию о боге и божественных вещах, получаемому из божественного откровения. Высказываемое в этом противоположении унижение человеческого проводится затем и дальше, так как оно получает более строгое выражение, согласно которому мы, правда, должны удивляться премудрости божьей в природе, должны восхвалять, как творения бога, засеянные нивы, горы, ливанские кедры в их великолепии, пение сидящих на ветвях птиц и силу животных; должны также и в человеческих делах усматривать мудрость, благость и справедливость божию, но должны усматривать их не столько в человеческих учреждениях и законах, деяниях, порожденных волей, и в ходе мировых событий, сколько преимущественно в человеческих судьбах, т. е. в том, что внешне знанию и свободной воле, случайно по отношению к ним. В этом внешнем и случайном видят, таким образом, преимущественно дела божи; в существенной же стороне, имеющей свой корень в воле и совести, видят лишь дела человеческие. Гармония внешних отношений, обстоятельств и событий с целями человека представляет собою, разумеется, нечто более высокое; но она такова лишь потому, что это – гармония с человеческими целями, а не с целями природы – жизнью во-

робья, отыскивающего себе корм, и т. д. Но если величественным является для нас свидетельство, что бог есть владыка природы, то, что, собственно, представляет собою в таком случае свободная воля? Не есть ли он владыка духовного или (так как он сам духовен) владыка в области духовного? И разве владыка духовного или владыка в области духовного не выше, чем владыка природы или владыка в области природы? Так ли далеко это удивление делам бога в естественных явлениях как таковых, в деревьях, животных, в противоположность человеческому, – так ли далеко это удивление от религии древних египтян, которые помещали свое сознание божественного в ибисах, кошках и собаках, или от жалкой религии древних и современных индусов, которые еще и теперь почитают божественными коров и обезьян и добросовестно заботятся о сохранении и пропитании этих животных, давая умирать с голоду людям, ибо было бы преступлением избавить последних от голодной смерти, зарезав этих животных или хотя бы воспользовавшись приготовленным для них кормом?

Этот оборот мысли служит, по-видимому, выражением взгляда, согласно которому человеческие дела в противоположность природе представляют собою нечто небожественное: произведения природы суть божественные творения, но то, что производится че-

ловеком, не божественно. Казалось бы, однако, что то, что производится человеческим разумом, обладает по меньшей мере такой же ценностью, как и природа; однако уже в последнем допущении мы ставим разум ниже, чем это дозволительно. Если уже жизнь и деятельность животных божественны, то человеческие дела должны стоять в наших глазах гораздо выше и называться божественными в бесконечно высшем смысле. Преимущество человеческой мысли должно нами непосредственно быть признано. Христос говорит об этом (Матф., гл. VI, ст. 26–30): «Взгляните на птиц небесных» (к числу этих птиц принадлежат также ибисы и кокилы), «... вы не *гораздо ли лучше их?*.. Если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, бог так одевает, то кольми паче вас?» Преимущество человека, образа божьего, перед животным и растением само по себе, правда, признается, но когда мы спрашиваем, где мы должны искать и усматривать божественное, нам указывают не на лучшее, а на худшее. И в отношении познания бога Христос также говорит совершенно другое: он не основывает познание его и веру в него ни на удивлении, внушаемом нам встречаемыми в природе тварями, ни также на удивлении, внушаемом нам властью бога над нами, ни на знамениях и чудесах, а на свидетельстве духа. Дух – бесконечно

выше, чем природа; в нем божественность проявляется больше, чем в природе.

Но той формой, лишь благодаря которой само по себе всеобщее содержание входит в философию, является форма мышления, форма самого всеобщего. В религии же это содержание, благодаря искусству, предстает непосредственному внешнему созерцанию и, далее, представлению и чувству. Значение открывается вдумчивой душе; оно есть свидетельство духа, понимающего такое содержание. Чтобы сделать это более ясным, мы должны напомнить о различии между тем, чем мы являемся и обладаем, и тем, как мы это знаем, т. е. каким способом мы этим обладаем как предметом. Это различие бесконечно важно; лишь вокруг него вращается все в культуре народов и индивидуумов; это различие мы обозначили выше как различие ступеней развития. Мы – люди и обладаем разумом; все человеческое, все вообще разумное находит отзвук в нас, в нашем чувстве, душе, сердце, вообще в нашей субъективности. Этот отзвук, это определенное душевное движение есть то, благодаря чему содержание становится вообще *нашим* содержанием. Многообразие содержащихся в нем определений концентрировано и скрыто в этом внутреннем переживании. Это – глухое волнение духа внутри себя, во всеобщей субстанциальности. Содержание, та-

ким образом, непосредственно тождественно с простой абстрактной достоверностью нас самих, с самосознанием. Но дух именно потому что он дух, есть столь же существенное сознание. Вмещенная в его простой самости концентрированность должна стать для себя предметной, она должна стать предметом знания; и в характере этой предметности, в характере, следовательно, сознания и состоит все различие между религией и философией.

Этот характер сознания может быть на низшей ступени простым выражением лишь смутного, глухого чувства и может подняться на самой высшей ступени до наиболее объективного, до в себе и для себя объективной формы, до мышления; простейшей и наиболее формальной объективностью является выражение и название этого чувства и соответствующего ему настроения, как бы это чувство ни называлось, «благоговейностью», «молитвой» и пр. «Будем молиться, будем благочестивы» и т. д. — вот выражения, представляющие собою простое напоминание о таком чувстве. Но, например, слова «будем думать о боге» высказывают уже большее; эти слова дают выражение абсолютному всеобъемлющему содержанию этого субстанциального чувства, служат выражением предмета, отличного от чувства как субъективного самосознательного движения, или, иными слова-

ми, предмета, представляющего собою содержание, отличное от этого субъективного движения как формы. Но этот предмет, хотя и содержит в себе все субстанциальное содержание, сам еще не вполне развит, не определен. Развитие же его содержания, понимание, высказывание, осознание вытекающих из него отношений является возникновением, порождением, откровением религии. Формой, в которой это развитое содержание получает сначала предметность, служит форма непосредственного созерцания, чувственного представления или более определенного содержания, заимствованного из естественных, физических или духовных явлений и отношений.

Искусство опосредствует это сознание, сообщая устойчивость и крепость мимолетной видимости, присущей объективности в чувстве. Бесформенный священный камень, священное место или что бы то ни было другое, к чему примыкает первоначально потребность в объективности, получает от искусства форму, черты, определенность и более определенное содержание, которое может быть известно и теперь налично для сознания как предмет. Искусство, таким образом, сделалось учителем народов, как, например, это произошло в лице Гомера и Гесиода, которые, согласно Геродоту (II, 53), «дали грекам их богов»; спутанные представления и предания, получен-

ные и преднайденные Гомером и Гесиодом безразлично в каких источниках, они, в соответствии с духом их народа, возвысили и зафиксировали в определенных образах и представлениях. Их искусство не было искусством, лишь по-своему выражающим, т. е. переносящим на камень, на холст или перелагающим в словесную форму, уже развитое, готовое содержание завершенной мысли, в представлении и словесной форме религии; оно не было искусством, лишь переносящим это содержание на камень, на холст или в слова, как это делает искусство нового времени, которое, беря своим сюжетом религиозное или какое-нибудь другое историческое содержание, кладет в основание уже наличные представления и мысли. Сознание греческой религии есть продукт мыслящий фантазии или, иначе говоря, мышления, которое постигается *лишь* фантазией и получает свое выражение в образах последней.

Хотя в истинной религии открывало и открывает себя бесконечное мышление, абсолютный дух, все же сосудом, в котором он проявляется, служит сердце, *представляющее* сознание и разумение конечного. Религия не только обращается вообще к людям, стоящим на всех ступенях культуры («евангелие проповедуется бедным»), но оно должно в качестве религии определенно обращаться к сердцу и душе, всту-

пать в сферу субъективности и, значит, в область конечного способа представления. В воспринимающем и рефлектирующем над восприятиями сознании человек для выражения спекулятивных по своей природе отношений абсолюта имеет в своем распоряжении лишь конечные отношения, которые, будь это в буквальном или символическом смысле, единственно только и могут ему служить средством для постижения и высказывания природы и отношений бесконечного.

В религии, как ближайшем и непосредственном *откровении* бога, форма представления и рефлектирующего конечного мышления не только является единственной возможной формой, в которой бог дает себе существование в сознании, но она должна быть вместе с тем той формой, в которой он является нам, ибо единственно эта лишь форма и понятна для религиозного сознания. Чтобы сделать нашу мысль яснее, мы должны сказать несколько слов о том, что такое *понимание*. Для понимания требуется именно, с одной стороны, как мы выше заметили, субстанциальная основа содержания, которая, приближаясь к духу в качестве его абсолютной сущности, соприкасается с его глубочайшими глубинами, находя в них отзвук, и, таким образом, получает от него свидетельство своей истинности. Это – первое абсолютное условие пони-

мания; то, чего нет в нем в себе, именно то содержание, которое бесконечно и вечно, – не может в него войти и не может для него существовать. Ибо субстанциальное, как бесконечное, есть именно то, что не находит своей границы в том, с чем оно соотносится, так как в противном случае оно было бы ограничено и не было бы истинно субстанциальным; дух не есть лишь «в себе» то, что есть *конечное, внешнее*; ибо именно то, что конечно и внешне, не есть уже то, что существует в себе, а лишь то, что существует для другого. Но так как, с другой стороны, истинное и вечное должно быть известно, т. е. должно вступить в конечное сознание, существовать для духа, то этот дух, для которого оно ближайшим образом существует, представляет собою конечный дух, и способ его сознания состоит в представлениях и формах конечных вещей и отношений. Эти формы знакомы и привычны сознанию, представляют собою всеобщую форму конечного; эту форму конечного сознание усвоило себе и сделало всеобщей средой своего представления, к которой должно быть сведено все, что входит в представление, дабы последнее обладало в ней самим собою, познало в ней само себя.

Позиция религии состоит в том, что откровение истины, получаемое нами через нее, представляет собою откровение, данное человеку извне. Поэтому

утверждают, что человек должен смиренно принять эту истину, так как человеческий разум своими силами не может дойти до нее. Характер положительной религии таков, что ее истины *существуют*, причем мы не знаем, откуда они берутся, так что содержание, как данное, стоит выше разума, находится по ту сторону последнего. Истина возведена каким-то пророком или посланцем бога. Подобно тому, как Церера и Триптолем, введшие земледелие и брак, почитались за это греками, так и народы оставались благодарными и Моисею, и Магомету; это внешнее, индивидуум, через которого дана была истина, есть нечто историческое, совершенно безразличное для абсолютного содержания, взятого самим по себе, так как личность не есть само содержание учения. Христианская религия, однако, своеобразна в этом отношении: в ней сама личность Христа, то его определение, согласно которому, он – сын божий, входит в природу самого бога. Если Христос не является для христиан лишь *учителем*, подобно Пифагору, Сократу или Колумбу, это не есть всеобщее божественное содержание, не есть *откровение* или поучение о природе бога, а мы желаем получить поучение лишь об этой последней.

Истина, во всяком случае, на какой бы ступени она сама ни стояла, должна сначала прийти к человеку внешним образом как чувственно представляемый,

наличный предмет: Моисей узрел бога в горящем терновом кусте, и греки осознали бога в мраморных статуях или других представлениях. Но нужно прибавить, что дело не останавливается и не должно останавливаться на этом внешнем способе проявления истины как в религии, так и в философии. Такой образ фантазии или такое историческое содержание, как, например, Христос, должен стать для духа духовным; таким образом он перестает быть чем-то внешним, ибо внешнее есть нечто такое, в чем нет духа. Мы должны познать бога «в духе и в истине»; бог есть всеобщий, абсолютный, существенный дух. Что касается отношения человеческого духа к этому абсолютному духу, то мы должны иметь в виду следующие соображения.

Если человек должен принять какую-нибудь религию, то является вопрос: в чем основание его веры? Христианская религия отвечает: в свидетельстве духа об этом содержании. Христос упрекает фарисеев за то, что они требуют чудес: лишь дух внемлет духу, чудо же есть, напротив, лишь *чаяние* духа; и если чудо есть нарушение хода природы, то дух как раз и есть подлинное чудо, идущее против природы. Сам дух есть лишь это внемление себе самому. Существует лишь один дух, всеобщий божественный дух, и сказать о нем только то, что он вездесущ, значит неверно

характеризовать его; мы должны понимать его не как общность, не как внешнее всячество во многих или во всех индивидуумах, которые по существу своему суть единичные индивидуумы, а как то, что проникает все и вся, как единство самого себя и некоей видимости своего другого, выступающей как субъективное, особенное. В качестве всеобщего он есть для себя предмет, и последний, определенный как особенный, есть данный индивидуум; но в качестве всеобщего он выходит за пределы этого своего другого, так что его другое и он сам едины суть. Подлинная всеобщность является, популярно выражаясь, в виде двух членов, в виде общего самому всеобщему и особенному. Во внимании самому себе положено раздвоение, и дух есть единство внимлемого и внимлющего. Внемлемый божественный дух есть объективный дух, а субъективный дух внемлет. Но дух не пассивен, или пассивность может быть лишь мгновенной. Существует только одно духовное субстанциальное единство. Субъективный дух есть деятельный дух, но объективный дух есть сама эта деятельность. Деятельный субъективный дух, который внемлет божественному духу – и поскольку он ему внемлет, – сам есть божественный дух. Это соотношение духа лишь с самим собою есть абсолютное определение; божественный дух живет в своей общине и присутствует в ней. Это

внемление получило название веры, но это не историческая вера; у нас, лютеран, – я лютеранин и хочу остаться им, – есть лишь эта первоначальная вера. Это единство есть не Спинозовская субстанция, а знающая субстанция в самосознании, которое делает себя бесконечной и соотносится с бесконечным. Болтовня о пределах, поставленных человеческой мысли, поверхностна; познание бога есть единственная цель религии. Свидетельство духа о содержании религии и есть сама религиозность. Это – свидетельство, которое свидетельствует и вместе с тем есть рождение свидетельства. Дух существует лишь в рождении себя, в свидетельствовании о себе и в обнаружении себя.

Дальнейшая стадия состоит в том, что это свидетельствование, это внутреннее самосознание и пребывание в себе самом раскрывает себя, между тем как в сокровенном сознании благоговейного почитания еще не было подлинного сознания объекта, а было лишь сознание погруженности в абсолютное существо. Этот пропитывающий и пропитываемый дух вступает теперь в представление; бог переходит в другое, делает себя предметом. Здесь появляются все встречаемые нами в мифологии определения данного и полученного откровения; все историческое, положительная сторона, находит здесь свое место.

Говоря определеннее, в этой стадии мы имеем Христа, пришедшего в мир почти две тысячи лет тому назад. Но, говорит он, «я среди вас до скончания мира: где двое соберутся во имя мое, я буду среди вас»: если я не буду больше присутствовать перед вами чувственно, как лицо, то «дух введет вас в истину»; внешнее отношение не есть правильное отношение; оно снимает себя.

В этих словах указаны двоякого рода стадии: стадия благоговейности культа, например при принятии причастия; это – внемление божественному духу в общине, в которой теперь присутствующий, пребывающий внутри, живой Христос, как самосознание, обладает действительностью. Второй является стадия развитого сознания, в которой содержание становится предметом: здесь этот теперешний, присутствующий, пребывающий внутри Христос отодвигается от нас на две тысячи лет, отсылается в уголок Палестины, находится в качестве данного исторического лица далеко в Назарете, в Иерусалиме. Аналогично обстоит дело в греческой религии, в которой бог в благочестии становится прозаической статуей, мрамором, или, скажем, так обстоит дело в живописи, в которой, становясь холстом или деревом, бог тоже приобретает этот внешний характер. Причастие, согласно лютеранскому пониманию, есть нечто божествен-

ное лишь в вере, во вкушении, а не почитается как св. дары; точно так же образ святого есть для нас только камень или предмет. Второй точкой зрения должно быть, правда, то, с чего сознание начинается; последнее должно иметь своим исходным пунктом внешнее впечатление этому образу: получение сообщения, принятие содержания в память. Но если останавливаются на этом, то это не духовная точка зрения; останавливаться на этой второй точке зрения, задерживаться в этой исторической мертвенной дали равнозначно отвержению духа. Кто клеветает на святого духа, тому грех его не простится. Но клеветать на дух означает именно утверждать, что он – не всеобщий, не святой, т. е. что Христос есть нечто отдельное, отделенное, лишь другое лицо, именно данное лицо, бывшее в Иудее, или утверждать, что он существует еще и теперь, но существует по ту сторону, на небе, бог знает где, а не действительно присутствует в своей общине. Кто говорит о *лишь* конечном, *лишь* человеческом разуме, *лишь* ограниченном разуме, тот клеветает на духа; ибо дух, как бесконечный, всеобщий, внимающий самому себе, внимает себе не в некотором «но», в границах, в конечном как таковом – он не имеет никакого отношения к ним, – а лишь внутри себя, внутри своей бесконечности.

Говорят: философия познает сущность; но самое

главное при этом – помнить, что сущность не есть нечто внешнее по отношению к тому, сущность чего она составляет. Сущность моего духа заключена в нем же, а не вне его. Говоря, например, о существенном содержании книги, я отвлекаюсь от переплета, бумаги, печатных букв, языка, множества тысяч букв, содержащихся в ней; простое, всеобщее содержание, как сущность книги, не есть нечто, находящееся вне книги. Точно так же закон не есть нечто, находящееся вне индивидуума, а составляет подлинное бытие индивидуума. Сущность моего духа и есть мое могущественное бытие, сама моя субстанция; в противном случае я лишен сущности. Эта сущность и есть, так сказать, тот горючий материал, который может загореться ярким светом от всеобщей сущности как таковой, как предметной. И лишь поскольку этот *фосфор* имеется в человеке, возможно постижение, загорание ярким светом. Лишь таким образом в человеке есть чувство, чаяние, знание бога; без этого и божественный дух также не был бы всеобщим в себе и для себя. Сама сущность есть существенное содержание, а не нечто бессодержательное, неопределенное. Однако, как в книге помимо существенного содержания имеется еще и другое содержание, так и индивидуальный дух обладает значительной массой другого рода черт, принадлежащих лишь проявлению этого суще-

ственного, и мы должны различать между обрамленным внешними чертами индивидуальным и этой сущностью. Так как сама сущность есть дух, а не абстракция, то «бог есть не бог мертвых, а бог живых», именно живых духов.

Без друзей страдал миров зиждитель:  
Духов ввел он в горнюю обитель, —  
Отблеск совершенства своего.  
Если бог не встретил совершенных,  
Всё ж из царства всех духов блаженных  
Льется бесконечность для него.

Религия и есть состояние, в котором мы имеем знание этой сущности. Что же касается различия форм знания в религии и философии, то философия выступает как разрушительница того религиозного аспекта, в котором всеобщий дух прежде всего представляется чем-то внешним, носит в сознании предметный характер. Начав с внешнего, благоговейность сама, как мы указали выше, снимает это отношение; таким образом, философия оправдывается благоговейным поклонением и культом и делает лишь то же самое, что они. Для философии здесь важны две вещи: во-первых, подобно религии, в *благоговейности* для нее важно субстанциальное содержание, духовная душа, и, во-вторых, для нее важно порождение этого содер-

жания перед сознанием, порождение его как предмета, но в форме мысли; философия мыслит, постигает то, что религия представляет как предмет сознания, безразлично, будет ли этот предмет созданием фантазии или чем-то историческим. В религиозном сознании форма знания о предмете есть форма, принадлежащая области представления, содержащая в себе, следовательно, нечто более или менее чувственное. В философии мы не будем выражаться, что бог родил сына (отношение, заимствованное из физической жизни); но мысль, субстанциальное содержание этого отношения получает, однако, признание в философии. Так как философия *мыслит* свой предмет, то она обладает тем преимуществом, что две стадии религиозного сознания, представляющие в религии различные моменты, объединены в философской мысли в одно единство.

Вот эти две формы отличны друг от друга и поэтому могут представляться противоположными, противоречащими друг другу, и совершенно естественным и необходимым является тот факт, что, так сказать, в их более определенном выступлении они сознают лишь свое различие и поэтому выступают сначала друг против друга враждебно. В явлении первую стадию представляет собою наличное бытие, т. е. некое определенное для-себя-бытие, противостоящее дру-

тому для-себя-бытию; лишь в позднейшей стадии появляется более конкретное постижение мышлением самого себя, его углубление в себя и осознание им духа как такового. Сначала дух абстрактен, в этой связанности он знает себя отличным от другого и противоположным ему; постигнув себя затем более конкретно, он больше уже не связан лишь определенностью, больше уже не знает себя, не обладает собою лишь в этом отличии от другого, а есть всеобщее, которое, определяя себя, содержит в себе свое другое. Как *конкретная* духовность, он теперь постигает также и субстанциальное в том образе, который представлялся ему раньше отличным от него, постигает то субстанциальное, лишь внешнюю сторону которого он улавливал раньше и потому обращался против него; теперь он познает самого себя в его содержании, в его внутренней сущности, лишь теперь он постигает свою противоположность и воздает ему должное.

Движение этой противоположности в истории вообще таково: мышление прежде всего проявляется лишь в области религии, проявляется несвободно, в отдельных высказываниях; затем наступает вторая стадия, в которой оно усиливается, чувствует себя опирающимся на собственные силы, смотрит на себя как на враждебную по отношению к другой форме, проявляет это отношение и не познает себя в этой

форме; в третьей стадии оно кончает тем, что познает само себя в этом другом. Философствование, иными словами, должно было начать с того, чтобы заняться своим делом совершенно самостоятельно, изолировать мышление от всякой народной веры и начать работать на совершенно другом поприще, на поприще, рядом с которым лежит мир представлений, так что они совершенно спокойно существуют бок о бок, не задевая друг друга, или, вернее, еще не появляется вообще какая бы то ни была рефлексия о противоположности между ними. Столь же мало приходит тогда в голову мысль примирять их друг другом, так как в таком случае нужно было бы обнаружить в народной вере то же самое содержание, что и в понятии, но лишь в другой, внешней форме, т. е. нужно было бы стремиться объяснить и оправдать народную веру для того, чтобы, таким образом, получить возможность снова выражать понятия самой же свободной мысли в той манере, в какой их выражает народная религия.

Таким образом, мы видим, что философия сначала связана и замкнута в круге древнегреческого языка. Затем, опираясь на свои собственные силы, она выступает против народной религии и занимает по отношению к ней враждебную позицию, пока не наступает момент, когда она постигает внутреннюю

сущность этой народной религии и познала себя в ней. Так, например, древнейшие греческие философы большей частью признавали народную религию и, по крайней мере, не были против нее и не размышляли о ней. Позднейшие философы и даже уже Ксенофан стали самым ярким образом нападать на народную религию, и таким образом стали выступать многие так называемые *атеисты*. Но подобно тому как области народных представлений и абстрактной мысли спокойно существовали бок о бок, не задевая друг друга, так мы видим, что позднейшим, более образованным греческим философам спекулятивное философствование не мешало наряду с этим выполнять обряды культа, возносить благочестивые молитвы богам, приносить им жертвы и т. д., и все это они делали не лицемерно, а совершенно честно. Сократ был обвинен в том, что он учит почитать других богов, помимо богов греческой народной религии; его *δαίμονιον* был, правда, антагонистичен принципу греческой нравственности и религии, но Сократ совершенно честно исполнял вместе со своими согражданами обряды своей религии, и мы знаем, что еще последним его словом было поручение друзьям принести в жертву Эскулапу петуха – желание, которое несовместимо с последовательно развитой мыслью Сократа о сущности бога и, в особенности, морали.

Платон резко полемизировал с поэтами и их богами; лишь гораздо позднее неоплатоники распознали всеобщее содержание в отвергавшейся прежде философами народной мифологии и стали транспонировать и переводить последнюю на язык мысли и пользоваться символически этой самой мифологией для выражения своих философем как неким языком образов.

Точно так же и в рамках христианской религии мы видим сначала, что несамостоятельная мысль приводит себя в связь с формой этой религии и движется внутри последней, т. е. кладет ее в основание и исходит из абсолютных предпосылок христианского учения. Позднее, после того как у мысли окрепли крылья, мы наблюдаем противоположность между так называемой верой и так называемым разумом; молодой орел взлетает самостоятельно к солнцу истины, но одновременно с этим он, обращаясь против религии, нападает на нее, как хищная птица. В позднейшей стадии философия воздает должное содержанию религии с помощью спекулятивного понятия, т. е. оправдывает ее перед судом самой мысли; чтобы достигнуть этой стадии, понятие должно было постигнуть себя конкретно, продвинуться до конкретной духовности. Такова должна быть точка зрения философии нашего времени. Она возникла внутри христианства и

не может иметь другого содержания, чем то, которое имеет сам мировой дух. Если он постигает себя в философии, то он постигает себя также в той форме, которая раньше была ей враждебна.

Таким образом, религия имеет общее содержание с философией, и лишь их формы различны; дело идет поэтому лишь о том, чтобы форма понятия достигла такого завершения, которое делает возможным постижение содержания религии. Истинно лишь то, что получило название религиозных мистерий; они представляют собою спекулятивное ядро религии. У неоплатоников  $\mu\epsilon\iota\nu$ ,  $\mu\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$  (быть посвященным) означает: *заниматься спекулятивными понятиями*. Под *мистериями* понимают, говоря поверхностно, таинственное, остающееся таковым и не делающееся известным. Но в элевзинских мистериях не было ничего неизвестного; все афиняне были посвящены в них, и лишь Сократ говорил о себе как об исключении. Единственное, что было запрещено, это – публичное ознакомление с ними чужестранцев, что многим и было, действительно, вменено в преступление; о них, как о чем-то святом, нельзя было говорить. Геродот часто ясно говорит (например, II, 45–47), что он не хочет сообщать об египетских божествах и мистериях, поскольку они священны: он знает еще больше, но не приличествует говорить об этом. В христианской

религии догматы называются мистериями; они представляют собою то, что мы знаем о природе бога. В этом нет ничего тайного, все христиане знают эти догматы, и признанием их они отличаются от исповедующих другие религии; таким образом, здесь также *мистерии* не представляют собою чего-то неизвестного, ибо все христиане посвящены в тайну. Мистерии, в качестве спекулятивного содержания, составляют, разумеется, по своей природе тайну для рассудка, но они не тайна для разума; они как раз представляют собою разумное в том смысле, что они спекулятивны. Рассудок не постигает спекулятивного, которое и есть конкретное, так как он непременно фиксирует различия в их разделении; мистерии также содержат в себе свое противоречие, но они вместе с тем представляют собою разрешение этого противоречия.

Философия, напротив, противостоит так называемому рационализму в новейшей теологии, у которого слово «разум» всегда на устах, но который, в действительности, представляет собою сухой рассудок; в нем нет ничего от разума, кроме момента самостоятельной мысли, представляющей собою, однако, лишь абстрактную мысль. Если рассудок, не постигающий истину религии, выступал в качестве просвещения, называл себя разумом и разыгрывал роль господина и учителя, то он заблуждался. Рационализм

противоположен философии как по своему содержанию, так и по своей форме, ибо он уничтожил содержание, опустошил небо и низвел все на степень конечных отношений; форма же его представляет собою несвободное резонирование, а не постижение. Супранатурализм в религии противоположен рационализму, и, хотя он родственен философии в отношении истинного содержания, он все же отличается от нее по своей форме, ибо стал совершенно бездуховным и деревянным и ссылается в свое оправдание на внешний авторитет. Схоластики не были такими супранатуралистами; они познавали догматы церкви посредством мысли. Если религия, противопоставляя мысли неподвижность своего абстрактного авторитета, утверждает о себе, что «врата адовы не одолеют ее», то врата разума сильнее врат адовых, и силой своей они не одолевают церковь, а примиряются с нею. Философия, как постигающее мышление этого содержания, обладает перед представлением, являющимся формой религии, тем преимуществом, что она понимает и то, и другое: она может понимать религию, она понимает также рационализм и супранатурализм, понимает также и себя, но обратное не имеет места; религия, стоя на точке зрения представления, понимает лишь то, что стоит на одной и той же точке зрения с нею, а не философию, понятие, всеоб-

щие определения мысли. Не всегда были несправедливы к некоторым системам философии, упрекая их за их антагонизм к религии, но часто эти упреки были несправедливы, когда их делали с религиозной точки зрения.

Для духа, каков он в себе и для себя, образ религии необходим; он есть форма истинного, как оно существует для всех людей, для всякого способа познания. Эта общая для всех людей форма есть, во-первых, чувственное сознание и затем, во-вторых, примешивание формы всеобщего к чувственному явлению, рефлексия; представляющее сознание, мифическое, положительное, историческое, есть форма, необходимая для того, чтобы содержание стало общепонятным. Содержащаяся в свидетельстве духа сущность делается для сознания предметом лишь в том случае, когда она выступает в понятной форме; т. е. сознание должно уже раньше быть знакомым с этими формами из жизни и опыта. Так как *мыслящее* сознание не есть форма, внешним образом общая всем людям, то сознание истинного, духовного, разумного, должно иметь форму религии. В этом состоит общее оправдание этой формы.

Мы, таким образом, выяснили различие между философией и религией, но нам остается еще сделать несколько замечаний, чтобы выяснить, что именно

мы намерены рассматривать в истории философии; эти замечания частью вытекают из сказанного нами выше. Мы именно должны ответить на вопрос, как мы должны относиться в истории философии к этому родственному содержанию.

## **β. Религиозное содержание, которое должно быть исключено из истории философии**

*Прежде всего* мы встречаемся с мифологией, и нам кажется, что ее можно включить в историю философии. Она, правда, является продуктом фантазии, но не продуктом произвола, хотя последний также находит себе здесь место. Главное в мифологии является результатом фантазирующего разума, делающего своим предметом сущность, но не обладающего никаким другим органом, кроме чувственного способа представления, так что боги выступают в человеческом образе. Мифологию можно изучать для целей искусства и т. д.; но мыслящий дух должен отыскивать субстанциальное содержание, мысль, философему, которые в ней содержатся *implicite*, подобно тому как мы ищем разума в природе. Этот способ рассмотрения мифологии применялся неоплатониками; в новейшее время этим занимался преимущественно мой друг Крейцер в своей «Символике». Иные относятся

к этому способу рассмотрения враждебно и с осуждением: нужно, дескать, исследовать мифы исторически, так как неисторично, когда в миф вкладывают или из него извлекают философему, о которой древние и не думали. Это, с одной стороны, совершенно правильно, ибо это – способ рассмотрения лишь Крейцера и занимавшихся этим александрийцев. В своей сознательной мысли древние не имели в виду такой философемы, но этого никто и не утверждает; нелепо, однако, возражение, что такое содержание не заключается в мифах *implicite*. В качестве продуктов разума (но не мыслящего разума) религии народов и их мифологии, какими бы простыми и даже неуклюжими они ни казались, несомненно, содержат в себе, подобно подлинным произведениям искусства, мысли, всеобщие определения, истину, ибо в основании их лежит инстинкт разумности. С этим находится в связи то обстоятельство, что, когда мифологическое содержание переходит в чувственный способ рассмотрения, к нему примешивается кое-какой случайный внешний материал, ибо чувственному воплощению понятия всегда свойственна некая неадекватность, так как почва фантазии не может выразить идею истинным образом. Этот чувственный образ, который порождается исторически или естественно, должен быть определен со многих сторон; и эта внешняя определен-

ность должна более или менее носить характер несоответствия идее. Может также быть, что в этом объяснении содержится много заблуждений, в особенности, когда оно пускается в подробности: многочисленные обряды, действия, сосуды, одежды, жертвы и т. д. могут, правда, содержать в себе символически нечто, аналогичное идее; такая связь, однако, является очень отдаленной, и при этом должно иметь место много случайного. Но важно признать, что в них есть разум, и такое понимание мифологии представляет собою необходимый способ рассмотрения.

Но из нашей истории философии мифология должна быть исключена. Оправданием этого исключения является то соображение, что в философии нас интересуют не философемы вообще, не мысли, содержащиеся лишь *implicite* в каком-нибудь сообщении, а мысли, которые обнаружились, и лишь постольку, поскольку они обнаружились, поскольку такое содержание религии осознано в форме мысли; это-то и есть именно то указанное нами выше громадное различие между задатками и тем, что действительно осуществилось; философемы, содержащиеся *implicite* в религии, нас, следовательно, не касаются; они должны выступать как мысли, чтобы интересоваться нас, ибо лишь мысль есть абсолютная форма идеи.

Во многих мифах дается, правда, вместе с образа-

ми также и их значение, или образы во всяком случае легко вызывают в уме их значение. Древние персы поклонялись солнцу или вообще огню как высшему существу; первоосновой в персидской религии является Зерване Акерене, неограниченное время, вечность. Это простое бесконечное существо обладает, согласно Диогену Лаэртию (I, 8), «двумя началами, Ормуздом (Ороμασδης) и Ариманом (Αρειμανιος), властителями добра и зла». Плутарх в своем произведении об Изиде и Озирисе (t. II, p. 369, ed. Xyl.) говорит: «Не одно существо поддерживает целое и управляет им, а доброе смешано со злым, и вообще природа не создает ничего чистого и простого; итак, здесь не один берет из двух сосудов питье и подает его нам, подобно угощающему хозяину, смешивая их вместе, а два противоположных враждебных начала, из которых одно направляется вправо, а другое в противоположную сторону, движут неодинаковым образом, если не всей вселенной, то, по крайней мере, нашей землей. Зороастр превосходно изобразил это таким образом, что одно начало (Ормузд) есть свет, а другое (Ариман) – тьма; их серединой (μεσος δε αμφοιν) является Митра, и поэтому персы называют его посредником (μεσιτης)». Митра есть также субстанция, всеобщая сущность, солнце, возведенное в целостность. Он не посредничает между Ормуздом и Арима-

ном, как бы для установления мира, с тем чтобы оба продолжали существовать; он не причастен добру и злу, как жалкая середина, а стоит на стороне Ормузда и воюет вместе с ним против злого начала. Аримана иногда называют сыном света, но лишь Ормузд остался в свете. При сотворении видимого мира Ормузд поставил на земле, в своем необъятном царстве, твердь небесного свода, которая наверху еще повсюду окружена первым изначальным светом. Посредине земли находится высокая гора Альборди, поднимающаяся до изначального света. Ормуздово царство света находится над твердью небесной и на горе Альборди, и оно находилось также на земле до третьего периода. После этого Ариман, чье царство ночи находилось лишь под землей, вторгся в Ормуздов мир тел и стал царствовать вместе с ним. С тех пор пространство между небом и землей разделено пополам на свет и тьму. Раньше Ариман обладал только царством ночи, точно так же, как Ормузд лишь светлым царством духов; теперь же, после своего вторжения, Ариман противопоставил светлому земному творению ночное земное творение. С тех пор противостоят друг другу два мира тел, мир чистый и добрый нечистому и злому; эта противоположность проходит через всю природу. На Альборди Ормузд создал Митру, чтобы он был посредником на земле; целью сотворения мира

тел является не что иное, как возвращение посредством него тел, отпавших от своего творца; он должен сделать их снова добрыми и посредством этого заставить зло навеки исчезнуть. Мир тел есть плацдарм борьбы между добром и злом, но борьба между светом и тьмой не есть абсолютно неразрешимая внутренняя противоположность, а является преходящей, и Ормузд – начало света – победит в этой борьбе.

Я замечу относительно этого мифа, что если мы будем рассматривать в этих представлениях те моменты, которые имеют более близкую связь с философией, то нам в этом отношении могут быть интересны лишь общие черты дуализма, вместе с которым необходимо полагается понятие, ибо последнее есть именно непосредственно в себе противоположность самого себя, в другом же – единство самого себя с собою; оно есть простая сущность, абсолютная противоположность которой выступает как противоположность между сущностью и ее снятием. Так как из этих двух начал лишь начало света есть сущность, а начало тьмы ничтожно, то начало света совпадает с самим Митрой, который раньше был назван высшим существом. Противоположность совлекла с себя в этом мифе видимость случайности, но Духовное начало не отделено в этом мифе от физического, так как добро и зло обозначаются здесь вместе с тем как свет и

тьма. Мы видим, здесь, следовательно, отрыв мысли от действительности и вместе с тем это – не такой отрыв, который может иметь место лишь в религии; в последней само сверхчувственное снова представляют себе чувственно, без понятия, рассеянно; здесь же все чувственно-рассеянное сконцентрировано до того, что стало простой противоположностью, и движение тоже представлено просто. Эти определения гораздо ближе к мысли, они – не только образы. Но и такие мифы не касаются философии; в них первой, перевешивающей является не мысль, а форма мифа. Во всех религиях мы находим это колебание между образом и мыслью, и такая смесь лежит еще вне философии.

Так же обстояло дело у финикийцев в Космогонии Санхуниатона. Эти фрагменты, находящиеся у Евсевия (Praep. Evang., I, 10), взяты из греческого перевода Санхуниатона, сделанного с финикийского языка грамматиком Филоном Библосским. Филон жил при Веспасиане и приписывает Санхуниатону глубокую древность. В этом отрывке мы читаем: «Началами вещей являются хаос, в котором элементы существовали неразвито и смешанно, и дух воздуха. Последний оплодотворил хаос и породил с ним илистое вещество, тину (*ιλυν*), содержавшее в себе живые силы и семена животных. Благодаря смешению ила с

материей хаоса и возникшему отсюда брожению элементы отделились друг от друга. Огненные части поднялись ввысь и образовали звезды. Благодаря влиянию последних на воздух были порождены облака. Земля сделалась плодородной. Из смешения воды с землею, перешедшего благодаря илу в гниение, возникли животные; они были несовершенны и лишены ощущений. Эти животные породили, в свою очередь, других животных, которые были более совершенны и одарены чувствами. Грохотание грома во время грозы пробудило к жизни первых животных, дремавших в своих семенных покровах»<sup>7</sup>.

Халдейские отрывки Берозия собраны Скалигером из сочинений Иосифа Флавия, Синцелла и Евсевия под названием *Berosi Chaldaïca* и помещены им в качестве приложения к его книге «*De emendatione temporum*»; они имеются полностью в «Греческой библиотеке» Фабриция (t. XIV, p. 175–211). Берозий жил во времена Александра Македонского, был жрецом Бела и черпал из архивов вавилонских храмов. Он говорит: «Первоначальным богом является Бел, а первоначальной богиней Оморока (Mope); но наряду с ними существовали еще и другие боги. Бел разрезал посередине Омороку, чтобы сделать из ее ча-

---

<sup>7</sup> *Sanchuniathonis Fragm.*, ed. Rich. Cumberland. London 1720, 8; переведено на немецкий язык И.П. Касселем. Магдеб. 1785, 8, стр. 1–4.

стей небо и землю. Затем он отрезал голову самому себе, и из капель его божественной крови возник человеческий род. После сотворения человека Бел прогнал тьму, отделил друг от друга небо и землю и придал миру более естественную форму. Так как отдельные области земли казались ему еще недостаточно населенными, то он заставил другого бога совершить над самим собою насилие, и из его крови было порождено еще больше людей и других животных пород. Люди жили вначале дико и некультурно, пока чудовище» (Берозий называет это чудовище Оаннесом) «не объединило их в одно государство, не обучило их искусствам и наукам и вообще не воспитало их к человечности. Для этой цели чудовище выходило из моря при восходе солнца, а при заходе скрывалось снова под волнами».

*Во-вторых*, мифология может также притязать на признание ее некоторого рода философствованием. Существовали философы, пользовавшиеся *мифологической формой*, чтобы сделать свои философемы более доступными фантазии, так что содержанием мифа служила у них мысль. Но в древних мифах миф не есть лишь покров; в них дело не обстоит так, что сначала была мысль и ее только прикрыли формой мифа. В нашем рефлектирующем способе мышления это может случиться, но первоначальная поэзия не

исходила из разделения прозы и поэзии. Когда философы пользовались мифами, то большей частью это происходило так, что сначала им приходила в голову мысль, а затем они искали соответствующего ей образа; так, например, у Платона мы встречаем много прекрасных мифов. Другие философы тоже создавали мифы; так, например, поступает Якоби, философствующий в рамках христианской религии и высказывающий таким образом самые спекулятивные мысли. Но эта форма не подходяща для философии; мысль, имеющая самое себя своим предметом, должна подняться также до своей формы, до формы мысли. Платона часто высоко ценят за его мифы; они, якобы, показывают, что он был гениальнее других философов. Обыкновенно полагают, что мифы Платона лучше абстрактного способа изложения, и, несомненно, нужно признать, что изложение Платона прекрасно. Но если ближе присмотреться, то мы увидим, что эта форма изложения обнаруживает частью бессилие, неспособность выражаться в форме чистой мысли, частью же Платон употребляет форму мифа только в введении; там же, где дело идет о главной сути, он выражается иначе; в «Пармениде», например, выражены простые определения мысли без всяких образов. Для вне стоящих эти мифы, разумеется, приносят пользу, так как в них Платон спускается со спекулятивных

высот, чтобы дать более доступное представление; но ценность Платона заключается не в мифах. Если мысль уже настолько окрепла, что может давать себе существование в самой себе, в своей стихии, то миф представляет собою тогда излишнее украшение, не приносящее пользу философии. Часто читатели хватаются лишь за эти мифы. Аристотеля, например, часто понимали ошибочно потому, что он кое-где вставляет сравнения; сравнение не может вполне соответствовать мысли, оно всегда содержит в себе еще кое-что. Неумение представить мысль как мысль обнаруживается в том, что прибегают к вспомогательному средству, – выражают ее в чувственной форме. Миф не имеет также своей целью сокрыть мысль; цель мифа, скорее, заключается в лучшем выражении мысли, в ее раскрытии. Этот способ выражения, символ, разумеется, несовершенен; кто скрывает мысль в символе, тот ею еще не обладает, ибо мысль есть самооткровение, и миф, следовательно, не является адекватной средой для мысли. Аристотель (*Metaphys.*, III, 4) говорит: «о тех, которые философствуют мифически, не стоит серьезно разговаривать»; миф не представляет собою той формы, в которой можно излагать мысль, он является лишь второстепенным способом изложения.

К мифу примыкает в этом отношении другой род-

ственный способ изложения всеобщего содержания: изложение посредством *чисел, линий, геометрических фигур*; они образны, но не конкретно образны, подобно мифам. Так, например, можно сказать: вечность есть круг, змея, кусающая свой собственный хвост; это – лишь образ, но дух не нуждается в таком символе. Существуют народы, придерживающиеся этого способа изложения, но с такими формами далеко не уйдешь. Можно, правда, выразить в этой форме абстрактнейшие определения, но если пожелаем двинуться дальше, получится путаница. Подобно тому как у масонов существуют символы, слывающие глубокой мудростью, – они глубоки, как называют глубоким колодезь, дна которого мы не можем видеть, – так человеку представляется глубоким то, что сокрыто; ему кажется, что там скрывается нечто глубокое. Но если оно сокрыто, то может случиться, что там ничего и нет, как, например, у масонов, у которых в том, что у них совершенно скрыто (как для посторонних, так и для многих, находящихся внутри), нет ничего замечательного в области наук и знаний и тем менее в области философии. Природа мысли состоит, наоборот, в самопроявлении; такова ее природа; ее сущность состоит в том, чтобы быть ясной: *проявление* не есть как бы состояние, которое может быть и может не быть, так что мысль, если она и не бу-

дет проявлена, еще останется мыслью, но проявление и есть само ее бытие. Числа, как мы это увидим при рассмотрении учения пифагорейцев, представляют собою неподходящую среду для постижения мысли; так, например, неподходящими являются у Пифагора  $\mu\nu\alpha\varsigma$ ,  $\delta\upsilon\alpha\varsigma$ ,  $\tau\rho\iota\alpha\varsigma$  как единство, различие и единство единства и различия. В тройке, несомненно, сочетаются первые два числа посредством сложения; но такая связь есть самая дурная форма единства. Число три выступает в религии более глубоким образом как триединство, а в философии – как понятие; *счисление* же есть дурная манера. Таким же предрасудком является представление, будто бы пространственные конфигурации способны служить выражением абсолютного. Говорят также о философии китайцев, Фу-си, в которой мысль излагается посредством чисел. Однако китайцы объясняли свои символы, выявляя, следовательно, определение. Всеобщие простые абстракции предносились уму всех народов, достигших некоторой духовной культуры.

*В-третьих*, мы должны еще заметить, что религия, как таковая, а не только представленная в форме искусства и, в частности, в форме поэзии, содержит в себе *действительные мысли*. У поэтов, искусство которых имеет своим элементом язык, мы находим всегда глубокие, всеобщие мысли о существен-

ном. В особенности в индусской религии такие мысли определенно высказываются, но и у индусов все перемешано. Говорят поэтому, что у таких народов была и философия в собственном смысле; но наиболее интересные всеобщие мысли в индуских книгах ограничиваются абстрактнейшим представлением о возникновении и исчезновении, о круговороте в этом процессе. Известен, например, образ Феникса; он к нам пришел с Востока. Так, например, мы находим у древних мысли о жизни и смерти, о переходе бытия в небытие; из жизни рождается смерть, а из смерти жизнь; в бытии, в положительном, уже содержится отрицательное. Отрицательное точно так же уже само содержит в себе положительное; всякое изменение, всякий жизненный процесс состоит в этом. Но такие мысли встречаются лишь случайно, и мы их не должны поэтому принимать за настоящие философы. Философия имеется лишь там, где мысль, как таковая, делается абсолютной основой и корнем всего остального, а в изложениях, подобных индуским, этого нет.

Философия не мыслит о предмете, который лежит в основании в качестве субстрата, еще до того, как она его мыслит; самым ее содержанием уже служит мысль, та всеобщая мысль, которая непременно должна быть чем-то невыводимым, первоначальным; иначе говоря, абсолютное в философии должно

существовать как мысль. В греческой религии мы находим определение мысли: «вечная необходимость»; это – абсолютное, совершенно всеобщее отношение. Но эта мысль имеет наряду с собою еще субъекты, она выражает лишь отношение; необходимости не слывет наиболее истинным, всеобъемлющим бытием. Мы, следовательно, не должны рассматривать и этого способа рассуждения. Мы могли бы, таким образом, говорить о философии Еврипида, Шиллера, Гете. Но все подобные мысли или общие способы представления о наиболее истинном, о назначении человека, о моральном и т. д. частью высказаны лишь мимоходом, частью же они не получили своеобразной формы мысли, в которой высказанное таким образом представляет собою последнюю сущность абсолютного.

## **γ. Явные философемы в религии**

Наконец, нас не касается также и *философия*, которую мы находим *в той или другой религии*. Не только в индусской религии, но и у отцов церкви и схоластиков мы находим глубокие спекулятивные мысли о природе бога. В истории догматики важно и интересно знакомиться с такими мыслями, но в историю философии они не входят. Схоластиков, однако, мы должны больше принимать во внимание, чем отцов

церкви. Последние были, правда, крупными философами, которым христианство очень многим обязано своим развитием; но их спекулятивные мысли принадлежат частью другим системам философии и постольку должны быть рассмотрены отдельно, например в связи с платоновской философией, частью же они имеют своим источником спекулятивное содержание самой религии, которое в качестве церковного учения лежит в ее основании как уже само по себе истинное и принадлежит прежде всего области веры. Эти мысли основываются, следовательно, на некоторой предпосылке, а не на мысли; они представляют собою не столько философию в собственном смысле, т. е. мысль, опирающуюся на самое себя, сколько представление, которое уже заранее твердо установлено и которым пользуются для подкрепления веры, причем безразлично, пользуются ли им для опровержения других представлений и философем или для философской защиты собственного религиозного учения против них. Мысль, таким образом, не познает себя в них последним, абсолютной вершиной содержания, изнутри определяющей себя мыслью. Если поэтому отцы церкви и мыслили очень спекулятивно в пределах церковных учений, так как содержание христианской религии может быть понято лишь спекулятивно, то все же последним оправданием этого содер-

жания было не мышление как таковое, а учение церкви. Здесь философское учение заключено в твердо установленный догмат, а не выступает как свободно исходящее из себя мышление. Точно так же и у схоластиков мысль не конструируется из себя, а связана с предпосылками; и, опираясь на них, она, правда, уже больше основывается на себе, но вместе с тем никогда не противоречит учению церкви. Мышление и это учение должны были согласоваться друг с другом и, действительно, согласовались, так как мышление должно было доказать само из себя то, что церковью уже было признано истинным.

### **с. Отделение философского знания от популярной философии**

Из двух родственных философии сфер, как мы установили выше, одна, частные науки, не может, с нашей точки зрения, быть причисленной к философии, так как она обладает тем недостатком, что, как самостоятельное введение и самостоятельное мышление, погруженное в конечный материал, как стремление к познанию конечного, она имеет общим с философией не содержание, а лишь формальный субъективный момент; вторая сфера, религия, страдает тем недостатком, что имеет общим с философией

лишь содержание, объективный момент, самостоятельное же мышление не является ее существенным моментом, и предмет представляется в ней в образной форме; иначе говоря, он историчен. Философия требует единства и взаимопроникания этих двух сторон; она соединяет в себе два момента человеческой жизни: праздник жизни, когда человек смиренно отказывается от себя самого, и будни, когда человек стоит на своих ногах, является хозяином и действует согласно своим интересам. Есть нечто третье, как будто соединяющее в себе оба момента; это – *популярная философия*. Она занимается всеобщими предметами, философствует о боге и мире, а мышление, кроме того, деятельно познает в ней эти предметы. Но и эту философию мы должны оставить в стороне. К ней мы должны причислить произведения Цицерона; они содержат в себе философствование, имеющее свое законное место и высказывающее много превосходного. Цицерон обладал многообразным жизненным и душевным опытом и почерпнул из него истину, познав на опыте, как все совершается в мире; с тонким умом он высказывается о величайших делах человека и поэтому останется очень любимым писателем. Можно, с другой стороны, включить в эту категорию фантазеров-мистиков. Они высказывают свое глубокое благочестие, приобрели многообразный опыт в высших об-

ластях: они умеют выразить возвышеннейшее содержание, и их изложение может быть очень привлекательным; так, например, мы находим в произведениях Паскаля и в особенности в его «Pensées» глубочайшие взгляды.

Но эта философия страдает еще тем недостатком, что последнее, на что она ссылается (как, например, в новейшее время), является чем-то врожденным человеку; на такие утверждения Цицерон очень щедр. Теперь говорят о нравственном инстинкте, но называют этот инстинкт *чувством*; так, например, религия зиждется, якобы, не на объективном основании, а на религиозном *чувстве*, так как ее последним основанием является непосредственное сознание человеком бога. Цицерон часто употребляет выражение *consensus gentium*; эта ссылка более или менее опускается в новейшее время, так как субъект не должен основываться ни на чем другом, кроме как на себе. Прежде всего прибегают к чувству, и уже затем приходит рассуждение, основанное на доводах, но последние сами могут апеллировать лишь к непосредственному. Здесь, правда, требуют самостоятельного мышления, и содержание тоже черпается из самости, но мы должны исключить из философии также и этот способ философствования, ибо источник, из которого черпается содержание, того же рода, как в первых двух сферах.

В конечных науках источником является природа, в религии – дух. Но этот последний источник есть авторитет, содержание дано, и благоговейное настроение упраздняет этот внешний характер лишь на один момент. В популярной философии источником являются сердце, влечения, задатки, наше природное бытие, мое чувство права, бог; содержание имеется лишь в природной форме. В чувстве я, правда, имею все, но ведь в мифологии тоже имеется всякое содержание; в обоих, однако, оно имеется не в истинной форме. В законах, в учении религии это содержание все же осознается более определенным образом, между тем как в чувстве к содержанию всегда примешивается субъективный произвол.

### **3. Начало философии и ее истории**

Мы определили понятие философии как мысль, которая в качестве всеобщего содержания есть все сущее. История философии, значит, покажет нам, как эти определения выступают в этом содержании последовательно друг за другом. Пока же мы ставим лишь вопрос, где начинается философия и ее история.

## **а. Свобода мышления как условие появления философии**

Общим ответом на этот вопрос является, согласно вышесказанному, следующее: философия начинается там, где всеобщее понимается как всеобъемлющее сущее, или, иначе говоря, там, где сущее постигается всеобщим образом, где выступает мышление мышления. Где же это произошло? Где это началось? В этом состоит историческая сторона вопроса. Мышление должно существовать для себя, получить существование в своей свободе, оторваться от природного и выйти из созерцательной погруженности; она должна, как свободная, войти в себя и таким образом достигнуть сознания свободы. Началом философии в собственном смысле мы должны признать тот момент, когда абсолютное уже больше не существует как представление и когда свободная мысль не только мыслит абсолютное, но и постигает его идею, т. е. когда мысль постигает бытие (которое может быть также и самой мыслью), познаваемое ею как сущность вещей, как абсолютную целостность и как имманентную сущность всего на свете, – постигаемое ею, следовательно, как мысль, хотя бы оно и выступало как внешнее бытие. Таким образом, простое нечувственное су-

щество, которое иудеи мыслили как бога (ибо всякая религия есть мышление), не есть предмет философии; предметом философии является, например, положение: «сущность, или первоначало, вещей есть вода, огонь, мысль».

Это всеобщее определение, мышление, полагающее само себя, есть абстрактная определенность: оно есть начало философии, но это начало есть вместе с тем нечто историческое, конкретный образ народа, принцип которого составляет то, о чем мы уже говорили выше. Если мы говорили, что для появления философии необходимо сознание свободы, то этот принцип должен лежать в основании характера народа, у которого философия получила начало. Народ, обладающий этим сознанием свободы, основывает свое существование на этом принципе, так как законодательство и все состояние народа имеет свое основание лишь в понятии, которое дух составляет о себе, в категориях, которыми он обладает. С практической стороны с этим связан расцвет *действительной политической* свободы; последняя появляется лишь там, где самостоятельный индивидуум, как индивидуум, знает себя всеобщим и существенным, где он обладает бесконечной ценностью, или, иначе говоря, там, где субъект достиг сознания личности и, следовательно, хочет без дальнейшего быть признанным

самим по себе. Свободная философская мысль находится непосредственно в следующей связи с практической свободой: как первая есть мышление абсолютного, всеобщего и существенного предмета, так и вторая, мысля себя, сообщает себе определение всеобщего. Мыслить означает вообще облечь нечто в форму всеобщности, так что мысль, во-первых, делает своим предметом всеобщее или, иначе выражаясь, определяет предметное, единичность вещей природы, находящихся в чувственном сознании, как всеобщее, как объективную мысль; и, во-вторых, нужно, чтобы, познавая и зная теперь это объективное и бесконечное всеобщее, я вместе с тем сам оставался и продолжал стоять по отношению к нему на точке зрения предметности.

Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй. Так как дух, если он хочет философствовать, должен расстаться со своим естественным волнением и погруженностью в материю, то он еще не может это сделать в том образе, с которого мировой дух начинает и который предшествует ступени этого разделения. Эта ступень единства духа с природой, которая, в качестве непосредственной, не представляет собою истинного и со-

вершенного состояния, есть вообще сущность Востока; философия поэтому начинается лишь в греческом мире.

## **в. Исключение Востока и его философии**

Об этом первом образе надо дать некоторые разъяснения. Так как дух, как сознающий и волящий, является в нем лишь вожделеющим, то самосознание находится еще на своей первой ступени, на которой круг его представлений и хотений конечен. Так как здесь интеллект конечен, то его цели еще не являются сами по себе всеобщими; если же, напротив, народ хочет нравственного, если он обладает правовыми законами, то в основании его хотения лежит характер всеобщности. Последняя предполагает, что дух окреп, благодаря чему он начинает быть свободным, ибо всеобщее хотение, как отношение мысли к мысли и к всеобщему, содержит в себе мышление, находящееся у самого себя. Если поэтому народ хочет свободы, он подчиняет свои вожделения всеобщим законам, между тем как до того предметом хотения было лишь особенное. Конечность воли составляет свойство восточных народов, так как воля у них еще не постигла себя как всеобщее, ибо мысль у них еще не свободна для себя. Так, например, у них существует

лишь сословие господ и сословие рабов, и в этой сфере деспотизма страх является вообще господствующей категорией. Ибо, так как воля еще не свободна от конечного, она может быть включена в него, причем последнее может быть положено отрицательно, это чувство отрицания, чувство, что чего-то нельзя выдержать, есть, именно, *страх*, а свобода, напротив, состоит в том, чтобы быть не в конечном, а в для-себя-бытии, которое не может подвергаться воздействиям извне. Религия восточных народов необходимо носит тот же характер, так как страх господень есть главный момент, дальше которого нельзя идти. «Страх господень начало премудрости», правильное, правда, положение; человек должен начать с того, чтобы знать конечные цели в отрицательном определении. Но человек должен также преодолеть страх путем отказа от конечных целей; удовлетворение же, доставляемое религией восточных народов, само связано с конечным, так как главные виды примирения суть формы природы, которые олицетворяются и служат предметом поклонения.

Восточное сознание, правда, поднимается выше природного содержания и возносится к бесконечному, но перед лицом силы, которой страшится индивидуум, оно знает себя лишь чем-то случайным. Эта зависимость может принять две формы и даже необхо-

димо должна переходить от одной крайности к другой: конечное, существующее для сознания, может обладать формой конечного как конечного, или стать бесконечным, которое, однако, есть лишь абстракция. Человек, живущий в страхе, и человек, властвующий над людьми посредством страха, находятся оба на одной и той же ступени; они разнятся между собою лишь тем, что один обладает большей энергией воли, которая может дойти до того, чтобы пожертвовать всем конечным для особенной цели. Деспот исполняет свои капризы, и эти капризы бывают иногда и хорошие, но он их исполняет не как закон, а как свой произвол; от пассивности воли, рабства, совершается в практической жизни переход к энергии воли, которая, однако, тоже есть лишь произвол. Точно так же мы находим и в религии, что погруженность в глубочайшую чувственность признается служением богу, а затем мы встречаем также у восточных народов бегство в пустую абстракцию как в бесконечное; это встречается преимущественно у индусов, которые истязают себя и углубляются в состояние наиглубочайшей абстракции; так, например, индусы смотрят в продолжение десятков лет на кончик своего носа, а окружающие их кормят, они, таким образом, живут без всякого духовного содержания, кроме как знания абстракции; содержание этого знания есть, таким образом, нечто

совершенно конечное. Это, следовательно, не почва для свободы.

Дух, правда, зарождается на Востоке, но дело там еще обстоит так, что субъект не существует как личность, а пребывает в объективно-субстанциальном (которое представляют себе частью сверхчувственным, частью же и более материальным) и выступает как отрицательное и преходящее. На Востоке представляют себе высочайшее состояние, которого может достигнуть индивидуальность, а именно вечное блаженство, как *погруженность* в субстанцию, как исчезновение сознания и, значит, также и исчезновение различия между субстанцией и индивидуальностью, — представляют себе, следовательно, как уничтожение; здесь поэтому имеет место бездуховное отношение, так как высочайшим состоянием является здесь отсутствие сознания. Поскольку же человек не достиг этого блаженства, а является отдельно существующим индивидуумом, отличным от всеобщей субстанции, постольку он — вне единства, не имеет никакой ценности и в качестве случайного и несправедливого есть лишь конечное; он оказывается, таким образом, определяемым природой, например, в *кастах*. Воля здесь — не субстанциальная воля, она есть произвол, предоставленный внешней и внутренней случайности, так как лишь субстанция есть утвердительное. Тем са-

мым здесь не исключены, правда, благородство души, величие, возвышенность характера, но они существуют лишь как определения природы, или произвол, а не в объективных определениях нравственности и законности, которые все должны уважать, которые для всех имеют силу и в чем именно поэтому все пользуются признанием. Восточный субъект обладает, таким образом, преимуществом независимости, потому что на Востоке нет ничего твердого; сколь неопределенна субстанция восточных людей, столь же неопределенным, свободным и независимым может быть также и их характер. То, что для нас представляет собою право и нравственность, существует также и там в государстве, но оно носит там субстанциальный, природный, патриархальный характер, а не характер субъективной свободы. Не существует совести, не существует морали, все есть лишь порядок природы, который позволяет существовать наряду с самым дурным также и величайшему благородству.

Следствием этого является то, что здесь философское познание не может иметь места. Такое познание носит характер знания субстанции, абсолютно всеобщего, которое, хотя я его мыслю и развиваю, все же остается по отношению ко мне самостоятельно существующим предметом и которое, хотя оно признается мною субстанциальным, все же, поскольку я его мыс-

лю, есть мое, в котором я вместе с тем обладаю своим определением, т. е. утвердительно сохранен. Таким образом, мои мысли суть не только субъективные определения, не только, следовательно, *мнения*; но в такой же мере, в какой они суть мои мысли, они суть также мысли об объективном или, иначе говоря, субстанциальные мысли. Восточную мысль следует, таким образом, исключить из истории философии, но я все же сделаю о ней несколько замечаний. Раньше я совершенно обходил ее молчанием<sup>8</sup>, ибо лишь с недавнего времени мы получили возможность судить о ней. В былые времена очень превозносили индусскую мудрость, не зная, в чем она состоит; лишь теперь мы это знаем, и она, естественно, оказалась соответствующей общему характеру Востока.

## **с. Начало философии в Греции**

Философия в собственном смысле начинается на Западе. Лишь на Западе восходит эта свобода самосознания; природное сознание исчезает внутрь себя, и тем самым дух погружается в себя. В блеске Востока индивидуум только исчезает; лишь на Западе свет превращается в молнию мысли, ударяющую в

---

<sup>8</sup> Именно, в лекциях, предшествовавших тем, которые были прочитаны в зимнем семестре 1825–1826 года.

самое себя и создающую, исходя отсюда, свой мир. Блаженство Запада поэтому тем определеннее, что субъект как таковой в нем сохраняется и продолжает существовать в субстанциальном; ибо единичный дух постигает свое бытие как всеобщее, а всеобщность есть именно это отношение к себе. Это бытие у себя, этот характер личности и бесконечности «я» составляет бытие духа. Таков он *есть*, и он не может быть другим. Что народ знает себя свободным и существует лишь как всеобщее, это-то и составляет его бытие, принцип всей его нравственной и всякой другой жизни. Мы знаем, например, наше существенное бытие лишь таковым, что личная свобода есть основное его условие, и мы, следовательно, не можем быть рабами; если голый произвол государя был бы законом и он хотел бы ввести рабство, то у нас было бы сознание, что это не осуществится. Быть сонливыми, жить, быть чиновниками – это не есть наше существенное бытие; но не быть рабами – в этом как раз и состоит наше существенное бытие; это получило значение естественного бытия. Таким образом, мы на Западе находимся на почве подлинной философии.

Так как в своих побуждениях я зависим от другого, вкладываю свое бытие в некую особенность, то я, каков я существую, не адекватен себе, ибо я есмь «я», совершенно всеобщее, но находящееся в плену стра-

сти. Это – произвол, или формальная свобода, имеющая своим содержанием побуждение. Цель истинной воли благое, правое, – то, в чем я свободен, представляю собою всеобщее, и другие суть тоже свободны, суть тоже «я», равны мне; следовательно, то, в чем полагается отношение свободного к свободному, и, значит, существенные законы, определение всеобщей воли, правопорядок, – эту свободу мы находим впервые только у греческого народа. Поэтому здесь начинается философия.

В Греции мы видим расцвет действительной свободы, но свободы, существующей вместе с тем в определенной форме и к тому же ограниченной, так как еще существовали рабы и государства были основаны на рабстве. Свободу на Востоке, в Греции, в германском мире мы можем пока поверхностно определить в следующих абстракциях: на Востоке лишь один свободен, свободен лишь деспот; в Греции некоторые свободны; в германской жизни имеет силу положение, что все свободны, т. е. что *человек свободен в качестве человека*. Но так как на Востоке один тоже не может быть свободен, ибо его свобода предполагает, что другие тоже противостоят ему как свободные, то там имеет место лишь вождение, произвол, формальная свобода. Так как в Греции имеется частное суждение, то афинянин, спартанец, правда, является

свободным, но не свободны мессенцы и илоты. Мы должны понять, в чем заключается основание того, что только «некоторые свободны»; этим определяются особенные видоизменения греческого воззрения, которое мы должны рассмотреть в его отношении к истории философии. Рассмотрение нами этих различий означает не что иное, как переход к разделению истории философии на периоды.

# **С. Деление на периоды, источники, способ рассмотрения истории философии**

## **1. Разделение истории философии на периоды**

Так как мы ведем исследование научно, то само это деление на периоды должно оказаться необходимым. В общем мы, собственно говоря, должны различать две эпохи истории философии, делить ее на греческую философию и германскую, подобно тому как мы делим искусство на античное и современное. Германская философия есть философия внутри христианства, поскольку германские народы восприняли последнее. Все христианско-европейские народы, поскольку они входят в мир науки, обладают германской культурой, ибо Италия, Испания, Франция, Англия и т. п. получили новый вид благодаря германским народам. Греческая культура продолжается также и в римском мире, и, таким образом, мы должны говорить о философии на почве римского мира; но римляне не создали своей особой философии, точно так же, как у

них не было своих особых поэтов. Они лишь воспринимали и подражали другим, хотя это подражание часто и было очень остроумным; даже их религия произошла из греческой религии, и ее своеобразные черты не делают ее более близкой к философии и искусству, а делают ее менее философичной и менее художественной.

Мы должны теперь указать более точные определения этих двух главных, противоположных друг другу типов философии. Греческий мир развил мысль, доведя ее до *идеи*, христианско-германский мир понимал, напротив, мысль как *дух*; идея и дух, вот в чем, следовательно, состоит различие. Точнее, ход этой эволюции был таков. Так как еще не определенное и непосредственное, всеобщее, бог, бытие, объективная мысль, *ревниво* не допускающая ничего наряду с собою, есть субстанциальная основа всякой философии, основа неизменяющаяся и лишь глубже идущая в себя, проявляющаяся и осознающая себя посредством этого развития определений, то мы можем обозначить особенный характер развития в *первом* периоде философии как наивное выведение определений, фигураций, абстрактных качеств из простого основания, которое в себе уже содержит все.

*Второй* ступенью на этой всеобщей основе является объединение этих выявленных таким обра-

зом определений в идеальное конкретное единство в форме субъективности. Определения, выведенные на первой ступени развития, были именно, в качестве непосредственных, еще абстракциями; теперь же абсолютное должно быть понимаемо как само себя бесконечно определяющее всеобщее, как деятельная мысль, а не как всеобщее в данной определенности. Таким образом, оно положено как целостность определений, как конкретная единичность. Анаксагор с его *νοῦς* и еще больше Сократ кладут начало, таким образом, субъективной целостности, в которой мышление уловляет себя и мыслящая деятельность является основой.

На *третьей* ступени эта сначала абстрактная целостность, реализуясь посредством деятельной, определяющей, отличающей мысли, полагает себя в своих различных определениях, которые в качестве идеализованных принадлежат ей. Так как эти определения содержатся в единстве нераздельными и, следовательно, каждое содержащееся в этом единстве определение есть также и другое, то эти противоположные моменты сами возводятся в целостность. Совершенно всеобщими формами противоположности являются всеобщее и единичное или, в другой форме, мышление как таковое и внешняя реальность, ощущение, восприятие. Понятие есть единство всеобщее-

го и особенного; так как оба сами полагаются как конкретные внутри себя, то всеобщее есть в самом себе единство всеобщности и особенности, и то же самое верно относительно особенности. Единство положено, таким образом, в обеих формах, и абстрактные моменты могут быть реализованы лишь через само это единство. Здесь, таким образом, получилось следующее: каждое из этих различий возводится в целостную систему; эти системы выступают друг против друга как стоическая и эпикурейская философия. Совершенно конкретным всеобщим теперь является дух, совершенно конкретным единичным – природа. В стоицизме чистое мышление развивается в целостность; если мы сделаем целостностью другую сторону, противостоящую духу, природное бытие, ощущение, то мы получим эпикуреизм. Каждое определение развито в мыслительную целостность, и, согласно наивному методу, господствующему в этой сфере, эти принципы представляются существующими сами по себе, самостоятельно, как две системы философии, приходящие в столкновение друг с другом. *В себе* эти принципы тождественны, но они относятся друг к другу как противоположные, и идея, как знаемая идея, также выступает в односторонней определенности.

Высшей степенью является затем соединение этих различий. Это соединение может произойти посред-

ством уничтожения, в скептицизме; но высшим соединением является утвердительное соединение, идея в связи с понятием. Если понятие есть, таким образом, всеобщее, определяющееся далее внутри себя, но все же остающееся при этом в своем единстве, в идеальности и прозрачности своих не становящихся самостоятельными определений; если дальнейшей ступенью является, напротив, реальность понятия, в которой сами различия делаются целостными, то *четвертой* ступенью является объединение идеи, в котором стираются все эти различия, как целостности, и все же вместе с тем остаются в едином конкретном единстве понятия. Это объединение происходит сначала наивно, так как сам идеал понимается как существующий лишь в элементе всеобщности.

До этой идеи дошел греческий мир и развил, таким образом, идеальный интеллектуальный мир, а этот последний шаг сделала александрийская философия, которая завершила греческую философию и, таким образом, достигла своего назначения. Если описать этот процесс образно, то А) мышление а) вообще абстрактно, подобно всеобщему или абсолютному пространству, под которым ведь часто понимают также и пустое пространство; б) затем появляются простейшие пространственные определения, где мы начинаем с точки, чтобы перейти к линии и углу;

третьим является их соединение в треугольник, который, хотя и конкретен, все же не выходит за пределы этого абстрактного элемента плоскости и, следовательно, есть лишь первая, еще формальная целостность, ограничение; оно соответствует Анаксагоровскому  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 'у. В) Дальнейшей ступенью является то, что каждая из замыкающих линий треугольника делается плоскостью, так что каждая из них развивается в целостный треугольник, сама становится той целой фигурой, составной частью которой она была раньше; это – такая реализация в сторонах целого, какую мы видим в скептицизме или в стоицизме. С) Последней стадией является сочетание этих плоскостей или сторон треугольника в некое тело, в целостность; только тело есть совершенное пространственное определение, и это есть удвоение треугольника; но, поскольку лежащий в основании треугольник находится вне пирамиды, это пример неподходящий.

Заключительная стадия греческой философии в лице неоплатоников представляет собою завершенное царство мысли, блаженства, некий в себе сущий мир идеалов, который, однако, не действителен, так как целое пребывает лишь в элементе всеобщности. Этому миру еще не достает единичности как таковой, представляющей собою существенный момент понятия; для действительности требуется, чтобы в тожд-

дестве обеих сторон идеи самостоятельная целостность была положена так же, как и отрицательная целостность. Лишь посредством этого для себя сущего отрицания, которое есть абсолютная субъективность, идея впервые возводится в дух. Дух есть субъективность, т. е. знание себя; он существует как дух лишь тогда, когда знает, как целостность, то, что является его предметом, – а им является он сам, – и когда он есть для себя целостность. Т. е. два треугольника призмы, верхний и нижний, не должны быть двумя треугольниками, как бы удвоенными, а должны быть во взаимно проникающем единстве, или, иначе говоря, вместе с телом возникает различие между центром и остальной телесной периферией. Эта противоположность реальной телесности центру, как простому, теперь выступает наружу. Целостность есть объединение центра и субстанциальности, но не наивное объединение, а такое объединение, в котором субъективное знает себя субъективным в противоположность объективному и субстанциальному. Таким образом, идея есть эта целостность, и знающая себя идея существенно отлична от субстанциальности; первая полагает себя для себя, но таким образом, что она, как таковая, мыслится сама по себе, субстанциально. Субъективная идея сначала лишь формальна; но она есть реальная *возможность* субстанциального,

в-себе-всеобщего, и она обладает определением самореализации и полагания себя тождественной с субстанцией. Благодаря этой субъективности и отрицательному единству, благодаря этой *абсолютной отрицательности* этот идеал не есть уже больше предмет для нас, а есть предмет сам для себя; этот принцип появился в христианском мире. В принципе нового времени субъект, таким образом, становится свободным для себя; человек становится свободным как человек, и с этим связано представление, что так как он – дух, то он посредством заложенного в нем зачатка имеет своим бесконечным назначением стать субстанциальным. Бога мы знаем как дух, удвояющий себя для самого себя, но в равной мере снимающий это различие для того, чтобы в последнем быть для себя и у себя. Дело мира состоит вообще в том, чтобы примириться с духом, познать себя в нем; это – дело германского мира. Начало этого дела имеется в религии, представляющей собою созерцание этого принципа, как действительного наличного бытия, и веру в этот принцип прежде, чем достигается познание этого принципа. В христианской религии этот принцип содержится не только как чувство и представление; в ней предполагается, что человек, в качестве человека, предназначен к вечному блаженству, что он есть предмет божественной благодати, божественного ми-

лосердия, божественного интереса, т. е. что человек обладает абсолютно бесконечной ценностью, и ближе всего это воззрение содержится в *открытом* людям Христом догмате об единстве божественной и человеческой природы, догмате, согласно которому субъективная и объективная идеи, человек и бог, едины суть. В другой форме мы находим это воззрение в древнем рассказе о грехопадении, согласно которому змей не обманул человека, ибо бог говорит: «Вот Адам стал, как один из нас, он знает добро и зло». Для нас важно это единство субъективного принципа и субстанциальности; процесс духа состоит в том, что эта субъективная единица или это для-себя-бытие субъекта совлекает с себя свой непосредственный способ бытия и полагает себя тождественным с субстанциальным. Эта цель человека провозглашена высшим совершенством. Мы видим из этого, что религиозные представления и спекуляция не так далеки друг от друга, как это обыкновенно думают, и я привожу эти представления, чтобы мы их не стыдились, если мы их придерживаемся; если же мы сами стали выше их, то я привожу их для того, чтобы нам не было стыдно за наших предков прежних христианских времен, которые так высоко ставили эти представления.

Основой философии, развившейся в христианском мире, является, согласно этому, воззрение, что суще-

ствуют две целостности, – удвоение субстанций, которое, однако, теперь таково, что эти две целостности уже не вне друг друга, а требуются лишь в их отношении друг к другу. Если раньше стоицизм и эпикуреизм, отрицательностью которых был скептицизм, выступали самостоятельно и, наконец, имела также место в себе суцая всеобщность их обоих, то теперь мы знаем эти моменты как различные целостности, и все же они должны быть положены в своей противоположности как одно. Здесь мы имеем спекулятивную идею в собственном смысле, понятие в его определениях, каждое из которых реализовано в целостность и без остатка соотносится с другим. Перед нами, следовательно, две идеи: субъективная идея как знание и затем субстанциальная, конкретная идея; и задача современной философии состоит в развитии и совершенствовании этого принципа, дабы было достигнуто осознание его мыслью. В этой философии мы имеем определения, носящие более конкретный характер, чем определения древней философии. Эта противоположность, до которой заострились обе стороны, понятая в своем наиболее всеобщем значении, есть противоположность между мышлением и бытием, между индивидуальностью и субстанциальностью, так что в самом субъекте его свобода снова находится в круге необходимости; это – противо-

положность между субъектом и объектом, природой и духом, поскольку именно последний, как конечный, противоположен природе.

Греческое философствование *наивно* потому, что оно *еще не* принимает во внимание эту противоположность между бытием и мышлением, а исходит из бессознательной предпосылки, что мышление есть также и бытие. Встречаются также ступени греческой философии, которые кажутся стоящими на той же точке зрения, что и христианские системы философии. Если, например, *софистическая, новоакадемическая и скептическая философии* вообще учат, что истина недоступна познанию, то могло бы казаться, что они совпадают с новейшими философиями субъективности в том, что все определения мысли носят *лишь* субъективный характер, причем это утверждение еще ничего не решает относительно того, соответствует ли им нечто объективное. Но здесь есть существенное различие. В древних системах философии, утверждавших, что мы знаем лишь *иллюзорный мир*, этим утверждением все и заканчивается; лишь по отношению к области практики новая академия и скептики допускали, что можно поступать справедливо, нравственно и рассудительно, делая в жизни правилом и масштабом даже видимость. Но, утверждая, что в основании лежит, таким образом,

лишь видимость, они не утверждают вместе с тем, что есть также знание истинного и сущего, как это утверждают те философы нового времени, которые являются лишь субъективными идеалистами; у последних на заднем фоне имеется еще некоторое в себе, некоторое потустороннее, о котором можно знать не посредством мысли, не посредством понятия. Это другое знание есть, как, например, у Якоби, *непосредственное знание, вера, созерцание*, страстное стремление к этому потустороннему. У древних философов не было такого страстного стремления, они, наоборот, чувствовали полное удовлетворение и спокойствие в той уверенности, что знание имеет своим предметом лишь видимость. Мы должны, следовательно, остерегаться смешения различных точек зрения, в противном случае мы впадем в заблуждение и, обманутые одинаковостью результатов, будем видеть в этих древних системах философии совершенно ту же определенность, которая характеризует современную субъективность. Так как при наивности древнего философствования видимость сама была всей сферой, то не существовало сомнения в том, что мы мыслим объективно.

Определенная противоположность, две стороны которой новое время существенно соотносит друг с другом в качестве целостностей, имеет также фор-

му противоположности между разумом и верой, между собственным усмотрением и объективной истиной, которая должна быть воспринята без посредства собственного разума и даже с отодвиганием последнего на задний план и отказом от него. Эта вера может быть верою в *церковном* смысле, т. е. отвержением разума в пользу внутреннего откровения, которое называют теперь непосредственной достоверностью, или созерцанием, найденным в недрах души чувством. Противоположность между знанием, которое еще не должно развиться, и знанием, которое уже развилось внутри себя, вызывает особенный интерес. В обеих формах знания признается единство мышления, или субъективности, и истины, или объективности; только в первой форме говорится, что естественный человек знает истину, так как он непосредственно верит в нее, а во второй форме единство знания и истины, правда, признается, но вместе с тем признается в том смысле, что субъект поднимается выше непосредственного способа чувственного сознания и добывает себе истину лишь посредством мысли.

Конечной целью философии является абсолютное как дух, как всеобщее, которое, в качестве бесконечной благодати понятия, в своей реальности свободно отпускает от себя свои определения, полностью переходит в них и всецело сообщает себя им, так что они

сами могут оставаться друг вне друга, безразличными друг к другу или даже могут бороться друг с другом; но это происходит так, что эти целостности суть лишь одно и тождественны – не только в себе, что представляло бы собою лишь наши рефлексии, а для себя; определения их различия сами для себя лишь идеализованы. Если, следовательно, можно выразить исходный пункт истории философии в формуле, что бог понимается как непосредственная, еще неразвитая всеобщность, и если цель этой истории – постижение абсолютного как духа и прослеживание, с точки зрения этого постижения, двух с половиной тысячелетней работы столь медлительного мирового духа – является целью нашего времени, то это делает для нас легкой задачу перехода от одного определения к другому посредством обнаружения недостатка первого; однако в потоке истории это трудно.

Мы имеем, таким образом, в общем две философии: греческую и германскую. В последней мы должны различать два периода: период, в котором философия выступила формально в качестве философии, и период подготовки к новому времени. Германскую философию мы можем начинать лишь с того времени, когда она выступила в своеобразной форме как философия. Между первым периодом и новым временем лежит, как средний период, то брожение но-

вой философии, которое, с одной стороны, не выходит за пределы субстанциальной сущности и не достигает формы, а, с другой стороны, разрабатывает мысль как простую, наперед принятую истину, так что еще не настало то время, когда эта мысль снова познает себя свободным основанием и источником истины. История философии распадается поэтому на три периода: период греческой философии, период средневековой философии и период философии нового времени. Первый период определен вообще мыслью, второй распадается на противоположность между сущностью и формальной рефлексией, а в основании третьего лежит понятие. Это не нужно понимать так, что греческая философия содержит в себе только мысли; она содержит в себе также понятия и идеи, равно как и новая философия начинается с образующих, правда, дуализм – абстрактных мыслей.

Первый период: он начинается Фалесом приблизительно за 600 лет до Р.Х. и продолжается до расцвета неоплатоновской философии в III веке в лице Платона и дальнейшего продолжения и развития этой философии Проклом в V веке, когда исчезает всякая философия. Неоплатоновская философия вошла позже в христианство, и многие философские учения в христианском мире имеют своей основой лишь эту философию. Первый период охватывает приблизительно

но тысячелетие, конец которого совпадает с переселением народов и падением Римской империи.

Второй период: средние века. Это – эпоха схоластиков; исторически следует также упомянуть об арабах и евреях, но преимущественно эта философия развивается внутри христианской церкви. Этот период охватывает свыше тысячи лет.

Третий период: философия нового времени выступила впервые самостоятельно лишь начиная с эпохи Тридцатилетней войны, и ее родоначальниками являются Бэкон, Яков Бёме и Декарт. (Последний начинается с суждения: *cogito ergo sum*). Этот период обнимает собою несколько веков; эта философия есть, таким образом, нечто еще новое.

## **2. Источники истории философии**

Источники носят здесь другой характер, чем источники политической истории. В последних историографы являются источниками, которые, в свою очередь, имеют своими источниками деяния и речи самих индивидуумов, а неоригинальные историографы еще, кроме того, черпали свои сведения из вторых рук. Но всегда источниками являются историографы, которые уже облекли деяния в форму истории, т. е., в нашем случае, в форму представления, ибо сло-

во «история» имеет двоякий смысл: с одной стороны, оно обозначает самые деяния и события, с другой же стороны – эти же деяния и события, поскольку они оформлены в представлениях для представления. В истории же философии, напротив, не историографы являются источниками, а самые деяния находятся перед нами; этими деяниями являются философские произведения, и, как таковые, они являются подлинными источниками; если мы желаем серьезно изучить историю философии, мы должны обратиться к самим этим источникам. Эти произведения, однако, слишком многочисленны для того, чтобы придерживаться только их при изучении истории философии. В отношении многих философов все же безусловно необходимо руководиться их собственными произведениями, но относительно некоторых периодов, источники которых не дошли до нас, – например, при изучении древнейшей греческой философии, – мы должны, конечно, опираться на историографов и других писателей. Существуют также другие периоды, по отношению к которым желательно, чтобы кто-нибудь другой прочитал за нас произведения философов того времени и дал нам извлечения из них. Многие схоластики оставили после себя произведения, обнимающие собою 16, 24 и 26 фолиантов; тут же приходится держаться работы других. Многие фи-

лософские произведения, кроме того, редки, и их поэтому трудно достать. Некоторые философы сохранили большею частью лишь историческое и литературное значение; мы можем поэтому по отношению к ним ограничиться компиляциями, в которых содержатся их учения. Наиболее замечательными произведениями по истории философии являются следующие (желающих получить более подробные справки я отсылаю к составленному А. Вендтом извлечению из «Истории философии» Теннемана, так как в мои намерения не входит дать здесь полную литературу предмета).

1. Одной из первых историй философии, замечательной лишь как опыт, является *The history of Philosophy by Thom. Stanley* (Lond. 1655; ed. III 1701); перевел на латинский язык Godofr. Olearius (Lipsiae 1711).

Этой историей теперь почти уже не пользуются; она содержит в себе лишь учения древних философских школ (которые трактуются как секты), как будто бы и не существовало никаких новых учений. В основании лежит обычное представление тогдашнего времени, что существуют лишь древние философские учения и что эпоха философии кончилась с возникновением христианства, как будто философия есть дело язычников и истину можно найти *лишь* в христианстве. При

этом проводится различие между истиной, почерпаемой из естественного разума в древних системах философии, и откровенной истиной христианской религии, в которой, таким образом, нет больше философии. В эпоху возрождения наук еще не существовало, правда, своеобразных философских систем, но в то время, когда жил Стэнли, они, во всяком случае, уже существовали; но собственные философские учения были еще слишком молоды, и старое поколение не питало к ним такого уважения, чтобы признавать их чем-то самостоятельным.

2. Jo. Jac. Bruckeri *Historia critica philosophiae*, 1742–1744, в четырех частях или пяти томах, так как вторая часть состоит из двух томов. Второе, неизмененное, но дополненное приложением издание вышло в 1766–1767 гг. в четырех частях, составляющих шесть томов; последний из них является дополнительным.

Это – многословная компиляция, не только черпающая из источников, но примешивающая, в соответствии с господствовавшей тогда модой, еще и свои размышления. Изложение, как мы выше видели на одном примере, в высшей степени неточно. Бруккер совершенно не историчен, а нигде не нужна такая историческая точность, как в истории философии. Это произведение представляет собою, таким образом, объемистый балласт. Извлечением из него являет-

ся Jo. Jac. Bruckeri Institutiones historiae philosophicae usui academicae juventutis adornatae. Lipsiae 1747; второе издание вышло в 1756 г. в Лейпциге; третье издание, подготовленное Борном, вышло тоже в Лейпциге в 1790 г.

3. «Дух спекулятивной философии» Дитриха Тидемана. Марбург 1791–1797, в шести томах.

Политическую историю он излагает пространно, но без всякой живости, язык деревянный и аффектированный. Произведение в целом представляет собою печальную иллюстрацию того, что ученый профессор может всю свою жизнь заниматься изучением умозрительной философии и все же не иметь никакого представления об умозрении. Его *argumenta* к сочинениям Платона написаны в той же манере. В своем историческом сочинении он делает извлечения из философов, пока они продолжают оставаться простым резонированием; но когда он доходит до спекулятивного элемента, он начинает сердиться, объявляет все пустыми тонкостями и прерывает свое изложение словами, что мы лучше в этом разбираемся. Его заслугой является то, что он дает нам ценные извлечения из редких средневековых книг, из каббалистических и мистических произведений того времени.

4. Иоганн-Готлиб Буле, «Учебник по истории философии и критической литературы о ней» в восьми ча-

стях. Геттинген 1796–1804.

Древняя философия изложена непропорционально кратко; чем дальше Буле продвигается, тем подробнее становится его изложение. У него есть много хороших извлечений из редких книг, например из произведений Джордано Бруно, находящихся в Геттингенской библиотеке.

5. Вильгельм-Готлиб Теннеман, «История философии» в одиннадцати частях. Лейпциг 1798–1819. Восьмая часть, излагающая *схоластическую* философию, состоит из двух томов.

Философские учения подробно излагаются, и системы нового времени лучше обработаны, чем древние системы. Философское учение нового времени легче излагать, потому что здесь нужно лишь сделать извлечение или даже прямо переводить, ибо мысли нам ближе. С древними философами дело обстоит иначе, так как они стоят на почве другой стадии понятия, и их поэтому также и труднее понять. Здесь часто случается, что древние учения превращаются в нечто более нам знакомое, и там, где Теннеман так поступает, он почти совершенно негоден. В изложении Аристотеля, например, недоразумение так велико, что Теннеман заставляет его говорить как раз противоположное тому, что он действительно говорил; если поэтому мы признаем аристотелевскими воззре-

ния, противоположные тем, которые выдаются Теннеманом за учение Аристотеля, мы получим более правильное представление об аристотелевской философии. Теннеман при этом так честен, что помещает под текстом место из Аристотеля, так что оригинальный текст и перевод противоречат друг другу. Теннеман считает существенно важным, чтобы историограф не придерживался никакого определенного философского учения, и он хвалится этим; в сущности, однако, он все же придерживается определенной системы: он критицист. Он хвалит философов, их рвение, их гений, но в конечном счете всех их порицает за один общий им всем недостаток, а именно за то, что они еще не были кантианцами, еще не исследовали источника познания, в результате какового исследования они пришли бы к выводу, что истина непознаваема.

Из учебников мы должны упомянуть о следующих трех:

1. Фридрих Аст, «Очерк истории философии», 1807; изд. 2-е 1825.

Написано в духе лучшей, преимущественно шеллинговской философии, но несколько запутанно; Аст несколько формально различает между идеальной и реальной философией.

2. Извлечение из Теннемана, сделанное геттинген-

ским профессором Вендтом; издание 5-е, Лейпциг, 1829.

Прямо удивительно, что только не выдается здесь за философию, – безразлично, имеет ли оно какое-либо значение или нет; такие мнимые новые философские системы вырастают, как грибы из-под земли. Нет ничего легче, чем ухватиться за какой-нибудь принцип, но не надо думать, что этим всегда дается нечто новое и глубокое.

3. Больше всего следует рекомендовать книгу Рикснера, «Пособие по истории философии» в трех томах (Зульцбах, 1822–1823; изд. 2-е, исправленное, 1829). Я, однако, не утверждаю, что он удовлетворяет всем требованиям, которые можно предъявлять к истории философии. Некоторых сторон нельзя хвалить, но, бесспорно, целесообразны приложения к каждому тому, в которых даны главные места из произведений самих философов.

Чувствуется потребность в хрестоматиях, преимущественно из древних философов, и такие хрестоматии не были бы объемистыми, так как до нас дошло не очень много отрывков из сочинений философов, живших до Платона.

### **3. Характер изложения в нашей Истории философии**

Что касается всеобщей истории, то мы из внешней истории будем также сообщать об обстоятельствах жизни замечательных философов. Что же касается философских учений, то мы вообще будем говорить лишь о тех, принципы которых представляют собою шаг вперед и благодаря которым наука расширилась; таким образом, я оставляю в стороне много имен, о которых говорят в ученых произведениях, но которые мало дают в отношении философии. Историю распространения данного учения и его судьбы, а также тех философов, которые лишь преподавали философские учения, я обхожу молчанием, не даю также развития всего мирозерцания из определенного принципа.

Требование, чтобы историк философии не имел собственной системы, ничего не привносил от себя и не произносил суда над излагаемыми им учениями, кажется на первый взгляд вполне правильным. История философии должна именно проявлять такую беспристрастность, и постольку может казаться целесообразным давать лишь извлечения из произведений философов. Тот, кто ничего не понимает в предмете,

кто обладает не системой, а лишь историческими познаниями, будет, разумеется, излагать беспристрастно. Но нужно различать между политической историей и историей философии. Хотя и в первой нельзя ограничиваться лишь летописным изложением событий, все же в ней можно вести изложение совершенно объективно, подобно гомеровским эпopeям. Так, например, Геродот и Фукидид, как свободные люди, дали объективному миру свободно говорить за себя, ничего от себя не прибавляя и не подвергая излагаемые ими события своему суду. Однако и в политическую историю вкладывается цель: у Тита Ливия, например, главным является римское господство, его распространение, развитие государственного устройства и т. д.; мы видим, как Рим возвышается, защищает себя и осуществляет свое господство. Таким же образом развивающийся разум само собою делается в истории философии целью, не чуждой и не привнесенной извне, а являющейся самим предметом, который лежит здесь в основании в качестве всеобщего и с которым сами собою сравниваются отдельные индивидуальные образования. Если поэтому и история философии также должна сообщать об исторических деяниях, то все же прежде всего является вопрос, что же такое философское деяние и носит ли что-либо философский характер или нет. Во внешней

истории все есть деяние; в ней, правда, тоже имеется существенное и несущественное, но деяние дано здесь представлению непосредственно. Не так обстоит дело в философии: вследствие этого история философии отнюдь не может излагаться без собственного суждения историка.

# Восточная философия

Первой по времени является так называемая восточная философия, которая, однако, не войдет в состав нашего изложения; она представляет собою нечто предварительное, о чем мы будем говорить лишь для того, чтобы объяснить, почему мы не излагаем ее более пространно и в каком отношении она находится к мысли, к истинной философии. Выражение «*восточная философия*» употребляется преимущественно для обозначения того периода, когда это великое всеобщее восточное воззрение соприкоснулось с Западом, со страной ограничения, меры, где преобладает дух субъективности. Эти великие восточные воззрения проникли на Запад, в Италию, преимущественно в первые века христианства, представляющие собою значительную эпоху, и эти воззрения, нашедшие себе выражение в *гностической философии*, стали вносить безмерное в западный дух, но, наконец, церкви снова удалось одержать верх и, таким образом, четко определить божественное. То, что мы называем *восточной философией*, представляет собою вообще в гораздо большей мере *религиозный* способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов, которое очень легко мож-

но принять за философию, и мы должны указать главные основания, почему восточные религиозные представления легче можно принять с первого взгляда за *религиозную философию*.

Римскую, греческую и христианскую религию мы не принимаем сразу за философию; они менее подходящи для этого, так как греческие и римские боги, и точно так же Христос и бог иудеев, благодаря принципу свободы индивидуальности, свободы, выступающей в греческом, а еще больше в христианском мире, сразу же являются перед нами как олицетворенные формы, которые в качестве мифологических или христианских богов должны подвергнуться особому толкованию, чтобы превратиться в философы. Восточные религии напоминают нам, напротив, гораздо более непосредственно философские представления, ибо, так как на Востоке момент субъективности еще не выступил, религиозное представление не индивидуализировано, а носит преимущественно характер *общих представлений*, которые поэтому кажутся *философскими* представлениями и мыслями. У восточных народов, правда, также существуют индивидуальные образы, как, например, Брама, Вишну, Шива, но так как здесь недостает свободы, то индивидуальность не четко, а лишь поверхностно очерчена, и это настолько верно, что там, где мы думаем, что име-

ем дело с человеческими образами, они все же снова расплываются и безмерно разрастаются. Как у греков мы слышим об Уране, Кроносе, т. е. о времени, но уже индивидуализированном, так мы у персов находим Зерване Акерене; однако у них это – неограниченное время. Мы находим Ормузда и Аримана как совершенно общие виды представления; они выступают как всеобщие начала, которые кажутся, таким образом, родственными философии или даже на самом деле выступают в качестве философов.

Точно так же как содержание восточных религий, – бог, в себе и для себя сущее, вечное, – понимается больше в свете всеобщности, так понимается и отношение индивидуумов к нему. В восточных религиях основным отношением между богом и индивидуумами является то, что лишь единая субстанция как таковая есть истинное бытие, а индивидуум не обладает никакой самостоятельной ценностью и не может получить таковой, поскольку он сохраняется наряду с тем, что само по себе сущее; он может, наоборот, обладать подлинной ценностью лишь в том случае, если он отождествляет себя с этой субстанцией, в которой он тогда перестает существовать как субъект и исчезает в бессознательном. Напротив, в греческой и христианской религиях субъект знает себя свободным и таковым должен сохраниться. Правда и

то, что так как индивидуум, таким образом, полагает себя как нечто самостоятельное, то делается гораздо труднее для мысли освободиться от этой индивидуальности, самостоятельно конституироваться. Сама по себе более высокая греческая точка зрения, точка зрения свободы индивидуума, более радостная и более утонченная жизнь, затрудняет мысли ее работу: делать всеобщность значимой. На Востоке же, напротив, *субстанциальное* уже в религии является само по себе главным, существенным (непосредственно с этим связано бесправие, бессознательность индивидуумов), и эта субстанция представляет собою во всяком случае некую *философскую* идею. Отрицание конечного тоже имеется в восточных религиях, но оно таково, что индивидуум достигает своей свободы лишь в этом единстве с субстанциальным содержанием. Поскольку в восточном духе рефлексия, сознание посредством мысли достигает различия и определения принципов, такие категории, такие определенные представления остаются не соединенными с субстанциальным содержанием. Здесь имеется либо разрушение всего особенного, безмерное, восточная возвышенность, либо, поскольку познается также и само по себе определенное, самостоятельно положенное, оно представляет собою нечто сухое, рассудочное, бездуховное, нечто, не могущее воспринять

в себя спекулятивные понятия. Истинным это конечное может стать лишь погрузившись в субстанцию; сохраняя же свое отличие от нее, оно остается скудным. Мы находим поэтому у восточных народов лишь сухую рассудочность, голое перечисление определений, логику, похожую на старую вольфовскую. Здесь обстоит точно так же, как в их культуре: погруженность в благочестие, затем бесчисленное множество обрядов, религиозных действий, с одной стороны, и возвышенность безмерного, в котором все исчезает, – с другой.

Я буду здесь говорить о двух восточных народах, о китайцах и об индусах.

## **А. Китайская философия**

Китайцы, как и индусы, пользовались большой славой очень культурного народа, но эта слава, подобно громадным числам индусской истории и т. д., очень уменьшилась после того, как мы лучше познакомились с ними. Эти народы, как полагали, обладали очень высокой культурой в области религии, науки, государственного управления, государственного строя, поэзии, технических искусств, торговли и т. д. Но если мы сопоставляем правовые институты и государственный строй Китая с правовыми учреждениями и государственным строем европейцев, то такое сравнение можно проводить лишь в отношении формальной стороны, ибо их содержание сильно отличается друг от друга. Мы тотчас же чувствуем, что как бы они ни были последовательно разработаны с формальной стороны, они все же не могут иметь у нас места; мы бы их не потерпели, ибо они представляют собою не право, а подавление права. Так же обстоит дело, когда мы сравниваем индусскую поэзию с европейской; рассматриваемая лишь как игра фантазии, она, правда, в высшей степени блестяща, столь же богата и разработана, как поэзия всякого другого народа, но в поэзии важно содержание, и наше отношение к

нему должно быть серьезно. Даже гомеровская поэзия для нас несерьезна, и потому такого рода поэзия не может у нас возникнуть. В области восточной поэзии нет недостатка в гениях. У восточных народов встречаются гении столь же великие, как и наши, форма также бывает очень развитой, но содержание остается до известной степени ограниченным и не может нас удовлетворять, не может быть *нашим* содержанием. Это – общее замечание относительно таких параллелей, поскольку форма произведений восточной поэзии подкупает нас и побуждает ставить их наравне с нашей поэзией или даже выше ее.

1. То *первое* в китайской истории, о чем нам следует сказать несколько слов, это – учение Кун-фу-цзы, жившего за пятьсот лет до Р.Х.; учение Конфуция произвело фурор во времена Лейбница; оно представляет собою нравственную философию. Кроме того, он комментировал более древние, основные, традиционные (главным образом, исторические) произведения китайцев; но наибольшую славу доставила ему его разработка морали, пользующаяся наиболее крупным авторитетом у китайцев. Его жизнеописание переведено французскими миссионерами с китайских оригиналов; согласно этой биографии, он жил почти одновременно с Фалесом, был в продолжение долгого времени министром, впал затем в немилость, по-

терял свой пост и жил после этого среди своих друзей, ведя с ними философские беседы, но часто привлекался ко двору в качестве советника. Мы обладаем беседами Конфуция со своими учениками, в которых нет ничего замечательного, а есть лишь ходячая мораль в хороших, дельных поучениях, которые мы находим всюду у всех народов и к тому же еще лучше выраженными; *De officiis* Цицерона, представляющая собою книгу назидательных нравственных проповедей, дает нам больше, чем все книги Конфуция. Последний является, таким образом, проповедником практической мудрости; у него совершенно нельзя найти никакой спекулятивной философии, а на основании собственных его произведений можно сделать заключение, что для его славы было бы лучше, если бы они не были переведены. Произведения, изданные иезуитами<sup>9</sup>, представляют собою, однако, скорее парафраз чем перевод.

2. *Вторым* обстоятельством, о котором мы должны говорить, является то, что китайцы занимались также абстрактными мыслями, чистыми категориями. Древняя книга *И-цзин*, т. е. книга принципов, служит при этом основой; она содержит в себе мудрость китай-

---

<sup>9</sup> Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Jntorcetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet, PP. S. J. Paris, 1687, fol.

цев и приписывается Фу-си. Рассказы, приводимые о нем в этой книге, местами получают совершенно мифический, сказочный и даже бессмысленный характер. Главное в этих рассказах состоит в том, что ему приписывается изобретение таблицы с начертанными на ней определенными знаками и фигурами («хэ-ту»), которые он увидел на спине коня-дракона, когда он выходил из реки<sup>10</sup>. В этой таблице содержатся черточки рядом и друг над другом, обладающие символическим смыслом: китайцы говорят, что эти линии представляют собою основу их букв, равно как и их философии. Эти значения черточек представляют собою совершенно абстрактные категории и, следовательно, самые поверхностные рассудочные определения. Надо, правда, принять во внимание, что чистые мысли осознаны, но здесь нет дальнейшего движения; на этих мыслях останавливаются. Конкретное не постигается здесь спекулятивно, а заимствуется из обычного представления, так как о нем говорится согласно созерцанию и восприятию; таким образом, в этом наборе конкретных принципов невозможно найти осмысленного понимания всеобщих сил природы и духа.

Курьеза ради я подробнее изложу эту основу. Дву-

---

<sup>10</sup> Mémoires concernant les Chinois (Paris 1776 sqq.): Tome II, pp. 1 – 361, Antiquités des Chinois par le père Amiot, p. 20, 54, etc.

мя основными фигурами являются горизонтальная линия (—, *ян*) и разломанная надвое черточка такой же величины, как и первая (-, *инь*): первая изображает совершенное, отца, мужское единство, утверждение, как у пифагорейцев; вторая – несовершенное, мать, женское начало, двоицу, отрицание. Эти знаки высоко почитаются в качестве начал вещей. Сначала они соединяются по две друг с другом, благодаря чему получают четыре фигуры ( $=_1 =_2 =_3 =_4$ ): большой *ян* и малый *ян*, малый *инь*, большой *инь*. Эти четыре фигуры обозначают материю совершенную и несовершенную. Два *ян* суть совершенная материя, а именно первый *ян* есть совершенная материя в определении: молодая и сильная; второй *ян* есть та же материя, но как старая и бессильная; третья и четвертая фигуры, в основании которых лежит *инь*, суть несовершенная материя, которая в свою очередь обладает двумя определениями: молодости и старости, силы и слабости. Эти черточки соединяются затем по три; так возникают восемь фигур, носящие название Гуа ( $\equiv_1 \equiv_2 \equiv_3 \equiv_4 \equiv_5 \equiv_6 \equiv_7 \equiv_8$ ).

Я сообщу значение этих гуа, чтобы показать, насколько они поверхностны. Первый знак, содержащий в себе большой *ян* и *ян*, представляет собою небо (*цян*), все проникающий собою эфир. Небо считается у китайцев высочайшим существом, и миссионеры

ожесточенно спорили между собою, должны они или не должны называть христианского бога *цян*. Второй знак представляет собою чистую воду (*дуй*), третий знак – чистый огонь (*ли*), четвертый знак – гром (*чжэнь*), пятый знак – вечер (*сунь*), шестой знак – обыкновенную воду (*кань*), седьмой знак – горы (*чэнь*), восьмой знак – землю (*кунь*). Мы не ставили бы в ряд небо, гром, ветер и горы. Можно, следовательно, здесь находить философское возникновение всех вещей из этих абстрактных мыслей, из абсолютного единства и двойственности. *Одним* преимуществом все символы непременно обладают: они намекают на мысли и вызывают в нас мнение, что таковые действительно существовали; таким образом, здесь начинают с мыслей, а затем возносятся на облака, и философствованию тотчас же наступает конец. Если поэтому Виндишман<sup>11</sup> восхваляет Конфуция за его комментарий к И-цзину, где утверждается полная *взаимосвязанность* всех *гуа* во всем круговороте, то против этого, скорее, приходится напомнить, что не найти нам ни искры *понятия*. Далее, соединенные по четыре, эти черточки дают шестьдесят четыре фигуры, которые китайцы считают источником всех письменных начертаний, получающихся путем прибавления к этим прямым линиям перпендикулярных и наклонных в раз-

---

<sup>11</sup> «Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte». T. I, S. 157.

личных направлениях.

В Шу-цзине имеется также глава о китайской мудрости, где встречаются *пять* элементов, из которых все составлено: огонь, вода, дерево, металл, земля, которые перечислены здесь в беспорядке друг за другом и которые *мы* так же мало признали бы началами. Первое правило закона в Шу-цзине требует, чтобы назвали пять элементов, второе правило требует, чтобы на них обратили внимание<sup>12</sup>. Всеобщая абстракция переходит, таким образом, у китайцев к конкретному, хотя этот переход совершается согласно внешнему порядку и не содержит в себе ничего осмысленного. Вот какова основа всей китайской мудрости и науки.

3. Но у них, кроме того, существует еще одна особая *секта*, секта дао-цзя, последователи которой не являются мандаринами, не примыкают к государственной религии и не являются также буддистами ламаистского толка. Родоначальником этой философии и тесно связанного с нею образа жизни является Лао-цзы (родился в конце VII века до Р.Х.). Он был старше Конфуция, и последний ездил к нему, главным образом, по политическим соображениям, чтобы получить от него совет. Книга Лао-цзы «Дао-дэ-цзин» не причисляется, правда, к настоящим книгам и не пользуется таким авторитетом, как последние, но все же

---

<sup>12</sup> Сравни *Windischmann*, вышеуказ. соч., стр. 125.

почитаются основным произведением у Дао-цзя, т. е. приверженцев разума, называющих свой образ жизни Дао-дэ, т. е. направлением, или законом разума. Они посвящают свою жизнь изучению разума и уверяют, что тот, кто познает разум в его основании, обладает совершенно всеобщей наукой, всеобщим целебным средством и добродетелью, что такой человек достигает сверхъестественного могущества, может взлететь на небо и никогда не умирает<sup>13</sup>.

О самом Лао-цзы его приверженцы говорят, что он стал Буддой, богом, всегда существующим в образе человека. Мы еще обладаем главным его произведением; оно было перевезено в Вену; я его там сам видел. Одно главное место из этой книги цитируется особенно часто: «Без имени Дао есть первоначало неба и земли, с именем он – мать вселенной. Не освободившиеся от страстей рассматривают его лишь в его несовершенном состоянии: тот, кто хочет познать его, должен быть лишен страстей». Абель Ремюза говорит, что лучше всего дао можно было бы выразить в греческом языке через λογος. Знаменитое место в 42-ой главе, часто цитируемое древними писателя-

---

<sup>13</sup> Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu par *Abel Rémusat* (Paris, 1823), p. 18 sqq.; Extrait d'une lettre de Mr. Amiot, 16 Octobre 1787, de Peking. (Mémoires concernant les Chinois, T. XV) p. 208 sqq.

ми, гласит так: <sup>14</sup> «Разум произвел единицу, единица произвела двойку, двойка произвела тройку, тройка произвела мир». В этом изречении видели намек на триединство. «Вселенная покоится на темном начале, вселенная обнимает собою светлое начало», или же иначе: «Вселенная объемлетя эфиром». Можно эти слова понимать двояким образом, так как в китайском языке нет обозначения для падежей, и слова просто ставятся рядом. Другое место гласит следующим образом: «Тот, которого вы рассматриваете и которого вы не видите, называется *И*; и ты слышишь его и не слышишь, и он называется *Xu*<sup>15</sup>; ты ищешь его рукой и не достигаешь до него, и его имя *Вэй*. Ты идешь ему навстречу и не видишь его главы; ты идешь сзади него и не видишь его спины». Эти различия называются «сцеплением разума». При цитировании этого места естественно приходило в голову имя ʻḥḥ и имя африканского царя Юба и также Jovis. Этот *И-Xu-Вэй*, – или *И-X-B*, – обозначает далее абсолютную бездну и ничто; высочайшим источником всех вещей является для китайцев ничто, пустое, совершенно неопределенное, абстрактно-всеобщее, и это на-

---

<sup>14</sup> Abel Rémusat, l. c., p. 31 sqq.; Lettre sur le caractère des Chinois. (Mémoires concernant les Chinois, T. I), p. 299 sqq.

<sup>15</sup> Согласно употребляемой Гегелем французской транскрипции. По новейшей русской транскрипции следовало бы писать *си*.

зывается также *дао*, разумом. Если греки говорят, что абсолютное есть единое, или если философы нового времени говорят, что абсолютное есть высшее существо, то и здесь также уничтожены все различия, и с этим голым абстрактным существом мы ничего другого не приобретаем, кроме этого же самого отрицания, выраженного лишь в утвердительной форме. Но если философствование не пошло дальше таких выражений, то оно еще находится на первой ступени. Что же поучительного найдем мы во всем этом?

## В. Индусская философия

Если раньше доставляли себе удовольствие верить в глубокую древность индусской мудрости и почитать ее, то теперь, после того как мы ознакомились с крупными астрономическими произведениями индусов, нам стало ясно, что эти огромные числа не соответствуют действительности. Не может быть ничего запутаннее, ничего несовершеннее, чем хронология индусов; ни один народ, достигший высокого развития в области астрономии, математики и т. д., не проявил такую неспособность к истории; в их исторических сообщениях отсутствует какой бы то ни было опорный пункт, какая бы то ни была связь. Раньше полагали, что таким опорным пунктом является эра Викрамадитьи, который, как думали, жил приблизительно за пятьдесят лет до Р.Х. и в царствование которого жил поэт Калидаса, создатель Сакунталы. Но более тщательное исследование показало, что существовало с полдюжины Викрамадитий, и основательное освещение вопроса указало этой эпохе место в XI веке нашего летосчисления. У индусов есть генеалогии царей, бесчисленное множество имен, но все у них неопределенно.

Мы знаем, что древняя слава этой страны в значи-

тельной степени уже дошла до греков, что также и им были известны *гимнософисты*, благочестивые люди, если дозволительно их так называть, люди, которые, посвятив себя созерцанию, пренебрегли внешней жизнью и поэтому отказывались от удовлетворения всех потребностей, странствуя по стране группами, подобно циникам. Эти гимнософисты в качестве философов сделались известными в особенности грекам, поскольку именно философию облачают в эту абстрактность, в которой отвлекаются от условий внешней жизни, и эта абстрактность есть основная черта, которую мы должны подчеркнуть и рассмотреть подробнее.

Индусская культура весьма развита и величественна, но их философия тождественна с их религией, так что философия интересуется теми же самыми вопросами, которые мы находим в религии, равно как и священные книги, Веды, являются общей основой также и философии. Мы знаем Веды довольно основательно; они содержат преимущественно молитвы, обращенные ко многим представлениям о боге, предписания относительно обрядов, жертвоприношений и т. д. И они принадлежат различнейшим эпохам; многие части очень древние, другие возникли позднее, например часть, излагающая культ Вишну. Веды служат основой даже для атеистических систем философии ин-

дусов; в последних системах также нет недостатка в богах, они очень считаются с Ведами. Индусская философия движется в рамках религии, подобно тому как схоластическая философия двигалась в рамках христианской догматики, клала в основание и имела своей предпосылкой церковную веру. В индусской мифологии имеется аспект воплощения, индивидуализирования, и могло бы казаться, что это находится в противоречии со всеобщим и с идеей, составляющими сущность философии; но мы должны понимать это воплощение не очень строго; почти все считается таковым, и то, что, как кажется нам, получает определенность как индивидуальность, тотчас же снова расплывается в тумане всеобщего. Говоря более точно, индусское представление состоит в следующем: существует одна всеобщая субстанция, которую можно понимать или более абстрактно, или более конкретно; все возникает из нее, и вершина человеческих достижений состоит в том, что человек, как сознание, отождествляется с нею; это слияние достигается в религии посредством благочестия, жертвоприношения и строгих постов, а в философии посредством углубления в чистую мысль.

Лишь недавно мы получили определенные сведения об индусской философии. В общем под последней понимали раньше религиозные представле-

ния, но в новейшее время мы познакомились с действительно философскими произведениями. Прежде всего Кольбрук<sup>16</sup> сообщил нам извлечения из двух философских произведений индусов, и это сообщение представляет собою первый вклад, дающий нам представление об индусской философии. То, что Фридрих фон Шлегель говорит в своей книге о мудрости индусов, почерпнуто лишь из их религиозных представлений. Он был одним из первых немцев, занявшихся индусской философией. Эти занятия, однако, были не очень-то плодотворными, так как он, собственно говоря, в своем чтении текстов не пошел дальше оглавления Рамайяны. Согласно кольбрукскому извлечению, индусы обладают древними философскими системами. Часть этих систем они считают правоверными, а именно те системы, которые согласуются с Ведами; другие системы они признают еретическими и несогласными с учением священных книг. Первые, существенно правоверные, не ставят себе никакой другой цели, кроме как облегчения понимания Вед или извлечения из текста этих основных книг более тонко продуманной психологии; эта система называется Миманса, и нам сообщают о двух шко-

---

<sup>16</sup> Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, vol. I, part I, London 1824., p.p. 19–43; (II., on the Philosophy of the Hindus, Part I, by *Henry Thomas Colebrooke*, read June 21, 1823.).

лах, придерживающихся ее. Другие системы отличны от Мимансы; из них главными являются Санкхья и Ньяя (первая распадается на две разновидности), которые, однако, различаются между собою лишь по своей форме. Ньяя более всех остальных сложна, разрабатывает специально правила рассуждения, и ее можно сравнить с Логикой Аристотеля. Кольбрук сделал извлечение из этих двух систем, и он говорит, что существуют многие древние произведения, посвященные их изложению, и *versus memoriales*, взятые из этих произведений, очень распространены.

1. Создателем Санкхьи называют Капилу, древнего мудреца, о котором одни рассказывают, что он был сыном Браммы, одним из семи великих святых, а другие рассказывают, что он был, подобно своему ученику Асури, воплощением Вишну и тождественен с огнем. На вопрос, в какую эпоху были написаны афоризмы (сутры) Капилы, Кольбрук ничего не может ответить; он лишь говорит, что они цитируются в других очень древних книгах, но точно сказать, когда они были написаны, нельзя. Санкхья распадается на различные школы, на две или три, которые, однако, отступают друг от друга лишь в немногих частностях; ее считают частью еретической, частью ортодоксальной.

Главной целью всех индусских школ и систем философии, как атеистических, так и теистических, является

ся указание средств, пользуясь которыми можно достигнуть вечного блаженства как до, так и после смерти. Веды говорят: «Душа – вот что должно быть познано; ее нужно отделить от природы, и тогда она не возвратится снова», т. е. она изъёмлется из круговорота переселения душ и, следовательно, из круговорота телесных форм, так что после смерти она не появится в другом теле. Это блаженство представляет собою, следовательно, согласно учению Санкхьи, полное и вечное освобождение от всякого рода зла. Это учение говорит: «Посредством мышления, посредством истинной науки может быть достигнуто такое освобождение; временные земные средства доставлять себе удовольствие или отвращать от себя духовное и телесное зло недостаточны для этого; недостаточны даже средства, указываемые Ведами, а именно метод, данный откровением, представляющий собою благочестие, исполнение религиозных обрядов, как они предписаны в Ведах». Таким средством считается преимущественно приношение в жертву животных, и в этом отношении Санкхья отвергает Веды, ибо эти жертвоприношения нечисты, так как они связаны с убийством животных, между тем как главная заповедь Санкхья гласит: не убивай никаких животных. Другими методами освобождения от зла являются чудовищные самоистязания индусов, с чем у них

связывается уход в себя, самоуглубление. Когда индус, таким образом, сосредоточивается в себе, уходит в свои мысли, то этот момент, эта чистая концентрация, представляет собою Брахму, – единое, совершенно нечувственное, высшее существо, как его называет рассудок; в этом состоянии сосредоточения я – Брахма. Это возвращение в сферу мысли, в качестве средства спасения, мы встречаем одинаково как в религии, так и в философии индусов; и они утверждают относительно этого блаженства, что оно представляет собою высочайшую вершину и что душе, находящейся в этом состоянии, подчинены сами боги: Индра, например, бог видимого неба, гораздо ниже, чем душа, углубленная в самое себя в этом состоянии созерцательной жизни. Много тысяч Индр погибло, но души не подвержены никакому изменению. Санкхья отличается от религии лишь тем, что эта система обладает законченным учением о мышлении и не делает абстракцию чем-то пустым, а возводит ее до степени определенного мышления. Эта наука, гласит учение Санкхьи, состоит в правильном познании начал, могущих или не могущих быть воспринятыми внешними чувствами, начал материального и имматериального мира.

Система Санкхьи распадается на три отдела: на отдел о методе познания, отдел о предмете познания и

отдел об определенной форме познания начал.

а. Относительно *методов познания* Санкхья говорит, что существуют три вида очевидности: во-первых, восприятие, во-вторых, вывод (inference), в-третьих, утверждение, к которому можно свести все остальные виды, как, например, уважение к авторитету, способность к учению, предание и т. д. *Восприятие* не нуждается в объяснении. *Вывод* представляет собою умозаключение об отношении причины и действия, причем лишь переходят от одного определения к другому. Вывод имеет три формы, так как умозаключает или от причины к действию, или от действия к причине, или согласно различным отношениям причины и действия. Мы принимаем, например, что будет дождь, когда видим, что сгущаются облака; мы принимаем существование огня, когда видим дымящуюся гору, или умозаключаем к движению луны, когда видим, что она в различные времена находится в различных местах. Это – простые сухие рассудочные отношения. Под *утверждением* Санкхья понимает предание, откровение, например откровение правоверных Вед. В более широком смысле утверждением называется непосредственная достоверность, или утверждение в моем сознании, а в более узком смысле уверение посредством устного сообщения, или предания.

б. Система Санкхьи перечисляет двадцать пять *предметов познания* или начал, названия которых я приведу для того, чтобы показать отсутствие в них порядка: 1) природа, как источник всего, есть всеобщее, материальная причина, вечная материя: не различенная и неразличимая, она не имеет частей, производительна, не производя, абсолютная субстанция; 2) интеллект, первое произведение природы, само в свою очередь производящее другие начала; мы можем различать в нем трех богов, благодаря действию трех *качеств*: доброты, лживости (foulness) и тьмы; эти качества представляют собою одно лицо и три бога, а именно Брахму, Вишну и Махешвару; 3) сознание, ясность, вера, что я наличен во всех восприятиях и размышлениях, что предметы внешних чувств, равно как и интеллекта, касаются меня, короче говоря, вера, что я есмь. Она имеет источником силу интеллекта, и сама, в свою очередь, производит следующее начало; 4–8) пять тонких начал, рудиментов, атомов, которые может воспринимать существо высшего порядка, а не внешнее чувство человека; они имеют своим источником, началом, сознание и сами в свою очередь порождают пять элементов: пространство и зачатки земли, воды, огня и воздуха; 9 – 19) одиннадцатью дальнейшими началами являются производимые ясностью органы чувств: десять внешних органов, а

именно пять органов чувств и пять органов действия, голос, руки, ноги, седалище, половые части; одиннадцатым органом является орган внутреннего чувства; 20–24) этими началами являются произведенные вышеназванными рудиментами пять элементов: занимающий пространство эфир, воздух, огонь, вода, земля; 25) душа. В этом очень несистематичном способе перечисления мы видим первые зачатки рефлексии, которые, будучи собраны в общую сводку, кажутся чем-то всеобщим, но эта сводка, не только несистематична, но даже и неостроумна.

Раньше начала были друг вне друга и следовали одно за другим; в душе же они соединяются. О последней Санкхья говорит, что она не произведена, а также ничего не производит; она индивидуальна, и потому существует много душ: она ощущает, вечна, имматериальна, неизменна. Здесь Кольбрук проводит различие между теистической и атеистической системой Санкхьи: первая не только принимает существование индивидуальных душ, но также утверждает, что существует бог (Ишвара) как миродержец. Главным является *познание души*; единство души с природой получается посредством изучения природы и *абстрагирования от природы*, подобно тому как хромой и слепой связаны друг с другом в хождении и руководстве, так как один из них носит и ве-

дом (природа?), а другой носим и руководит (душа?). Это соединение души и природы приводит к *творению*, состоящему в развитии интеллекта и других начал. Это единство есть вообще опора сама по себе, опора всего, что есть, и его сохранения. Вместе с тем мысль, что отрицание предмета, содержащееся в мышлении, необходимо для постижения, сама представляет собою великую мысль; она гораздо более глубока, чем болтовня о непосредственном сознании. Напротив, если говорят, что восточные народы жили в единстве с природой, то это – поверхностное и неправильное выражение, ибо как раз деятельность души, дух, уже несомненно находится в связи с природой и пребывает в единстве с тем, что истинно в последней. Но это истинное единство содержит в себе существенно момент отрицания природы, взятой как нечто непосредственное; такое непосредственное единство представляет собою лишь жизнь животных, чувственная жизнь и восприятие. Идеей индусов, следовательно, является единство природы и души, но духовное едино с природой лишь таким образом, что оно есть внутри себя и вместе с тем полагает природное как отрицательное. О сотворении сказано в Санхье дальше: «Желанием и целью души является наслаждение и освобождение, и для этой цели она облечена тонкой средой, в которой содержатся все выше-

указанные начала, достигшие, однако, лишь элементарного развития». В этой идее есть нечто от нашего понятия *идеализованного*, от нашего понятия «в себе»: подобно тому как цветок уже содержится в зародыше, но *идеально, а не реально и действительно*: для обозначения этой идеи Санкхья употребляет выражение *лингам*, силу рождения, деятельную силу природы, которая высоко ставится во всех индусских представлениях. Этот тонкий образ, говорит Санкхья, принимает затем более грубую телесную форму, облекается в несколько образов; и Санкхья указывает на философское созерцание как на средство, препятствующее падению на ступень грубой телесности.

До сих пор мы имели дело с абстрактными началами. О сотворении конкретной действительности вселенной мы должны сказать следующее. Телесная тварь состоит из души, облеченной в более грубое тело, и объемлет собою восемь разрядов высших существ и пять разрядов низших существ, которые вместе с человеком, образующим самостоятельный класс, составляют четырнадцать разрядов и распределены между тремя мирами, или классами. Первые восемь разрядов носят названия, встречающиеся в индусской мифологии: Брама, Праджапатис, Индра и т. д.; это – столь же боги, сколь и полубоги, а сам Брама представлен здесь как сотворенный. Пятью низ-

шими разрядами являются животные: четвероногие, составляющие два класса, третий класс – птицы, четвертый – пресмыкающиеся, рыбы и насекомые, и наконец, пятый – растительная и неорганическая природа. Местопребыванием восьми высших классов является небо; они наслаждаются благодатью и добродетелью и, таким образом, блаженны, но их блаженство несовершенно и преходяще. Внизу находится местопребывание тьмы или обмана, где обитают существа низших разрядов; посередине находится мир людей, где господствуют ложь и страсть.

Этим трем мирам, составляющим область материальных творений, система Санкхьи противопоставляет другой, *интеллектуальный* мир творений; он состоит из способностей рассудка, ощущений, которые, в свою очередь, делятся на четыре класса: на определения, являющиеся помехой; определения, делающие неспособными; определения, дающие удовлетворение; и определения, делающие интеллект совершенным. 1) Санкхья перечисляет шестьдесят два мешающих определения: восемь видов заблуждения; столько же видов мнения и обмана; десять видов страсти, представляющих собою крайнюю степень обмана; восемнадцать видов вражды или мрачности, столько же видов печали. Здесь проявляется больше эмпирический способ рассмотрения, основанный

на психологическом наблюдении. 2) Неспособность интеллекта также распадается на двадцать восемь видов: повреждение органов, отсутствие их и т. д. 3) Удовлетворение может быть внешним или внутренним. Внутреннее удовлетворение бывает *четыре* родов: первый род внутреннего удовлетворения касается природы, совершенно всеобщего, субстанционального, и представляет собою мнение, что философское познание есть видоизменение начал самой природы, с каковым мнением непосредственно связано ожидание истинного освобождения через акт природы. Однако нельзя ожидать истинного освобождения как акта природы, – оно должно быть делом души, выполняемым ею через свою мыслящую деятельность. Вторым удовлетворением является вера, что для обеспечения освобождения достаточны аскетические упражнения, боль, мучения и посты; третий вид удовлетворения касается времени и является представлением, что освобождение настанет с течением времени без усилия; четвертым является удовлетворение посредством представления об удаче, представления, что освобождение зависит от судьбы. Внешним способом удовлетворения является воздержание от удовольствий, вызываемое чувственными мотивами, например отвращением к беспокойству, доставляемому стяжанием, опасением, что удоволь-

ствия повлекут за собою дурные последствия и т. д. 4) Санкхья затем указывает также несколько видов усовершенствования интеллекта и, между прочим, также и непосредственный психологический способ усовершенствования духа, например посредством рассуждения, дружеских бесед и т. д., как мы можем это найти также и в наших прикладных логиках.

Нам остается еще сделать несколько более определенных замечаний относительно главного пункта системы. Санкхья, как и другие индусские системы философии, занимается в особенности *триема качествами* (*гуна*) абсолютной идеи, которые она представляет себе как субстанции, как видоизменения природы. Замечательно, что наблюдающее сознание индусов обратило внимание на то, что истинное в себе и для себя содержит в себе три определения, и понятие идеи завершается в трех моментах. Это высокое сознание троичности, которое мы находим также у Платона и других, утерялось затем в области мыслящего рассмотрения и сохранилось лишь в религии, но сохранилось в последней как некоторое потустороннее; рассудок затем разобрался в положении и объявил это сознание бессмыслицей. Лишь Кант проложил снова путь к правильному познанию. Сущность и целостность понятия всякой вещи, рассматриваемой в ее субстанции, поглощается отныне троично-

стью определений, и задачей нашего времени стало осознание этой точки зрения. У индусов это сознание имело своим источником лишь остроумное наблюдение, и они определяют эти качества точнее таким образом: первым и высочайшим качеством является *благость* (саттва); она возвышенна, озаряющая, связана с радостью и блаженством; в ней господствует добродетель. Она преобладает в огне; поэтому пламя поднимается ввысь, и искры взлетают вверх; когда она преобладает в человеке, как это имеет место в восьми высших разрядах, она является причиной добродетели. Это, следовательно, всецело и во всех отношениях утвердительно всеобщее в абстрактной форме. Вторым и средним качеством является *лживость*, или страсть (раджа, теджа), слепая сама по себе, нечистая, вредная, безобразная; она деятельна, стремительна и изменчива, связана со злом и несчастьем; она преобладает в воздухе, почему ветер и двигается крестообразно; в живых существах она представляет собою причину порока. Третьим и последним качеством является *тьма* (тамас); она ленива и является помехой, связана с заботой, тупостью и обманом. Она преобладает в земле и в воде, поэтому они падают и стремятся вниз; в живых существах она представляет собою причину глупости. Первое качество есть, следовательно, единство с собою;

второе качество – проявление, начало различия, влечение, раздвоение, как злобность; третье же – только отрицание; оно потому в конкретном мифологическом изображении представлено как Шива, Махадева или Махешвара, как бог разрушения и изменения. Важное различие между пониманием Санкхьи и нашим состоит в том, что третье начало, согласно Санкхье, не есть возвращение в первое, как этого требует дух и идея, ибо последняя требует, чтобы она посредством снятия отрицания опосредствовала себя с самой собой и возвратилась в самое себя; у индусов же третье качество остается изменением, уничтожением.

Эти три *качества* представлены как сущность природы. Санкхья говорит: «Мы говорили о них, как о деревьях леса». Это, однако, плохое сравнение, ибо лес есть лишь абстрактно всеобщее, в котором индивидуумы самостоятельны. В религиозных представлениях Вед, в которых эти качества встречаются также под названием *тримурти*, о них говорится как о последовательных видоизменениях, так что «все сначала было тьмой, затем получило повеление превратиться, и, таким образом, тьма приняла вид влечения, деятельности (foulness)», – которые, однако, еще хуже, – «пока она наконец, после второго приказа Браммы, не приняла формы благодати».

Дальше излагаются более строгие определения ин-

теллекта в отношении этих качеств. К интеллекту при-  
числяются восемь видов, из которых четыре принад-  
лежат благодати: во-первых, добродетель; во-вторых,  
наука и знание; в-третьих, отсутствие страстей, вы-  
зываемое или внешним чувственным мотивом, отвра-  
щением к беспокойству, или духовным мотивом и вы-  
растающее из убеждения, что природа есть снови-  
дение, иллюзия и обман; в-четвертых, могущество.  
Последнее восьмикратно, и потому указываются во-  
семь отдельных свойств: способность сжиматься в  
совершенно маленькую форму, которая проникает в  
каждую вещь; способность расширяться и стать ги-  
гантским телом; способность делаться легким, что-  
бы на солнечном луче восходить к солнцу; облада-  
ние неограниченным действием органов, благодаря  
которому можно кончиками пальцев коснуться луны;  
непреодолимая воля, так что, например, человек, об-  
ладающий ею, может нырнуть в землю так же легко,  
как в воду; господство над всеми живыми и не жи-  
выми существами, сила изменить течение природы,  
способность совершить все, что желаешь. «Что че-  
ловек при жизни может достигнуть такого трансцен-  
дентного могущества, – говорит Кольбрук, – это не  
составляет особенного воззрения Санкхьи, а являет-  
ся общим всем системам и религиозным представле-  
ниям; в драмах и народных рассказах сообщается,

что многие святые и брамины обладали таким могуществом, и индусы этому верят». Чувственная очевидность ничего не может поделаться против этого, ибо для индуса чувственное восприятие вообще не существует; все превращается в образ фантазии, всякое сновидение почитается ими истиною и действительностью. Это могущество Санкхья приписывает человеку, поскольку последний посредством развития своего поднимается в область внутренней жизни. Кольбрук говорит: «Йога-шастра называет в одной из четырех ее глав множество упражнений, посредством которых достигается такое могущество, например глубокое размышление, сопровождаемое задерживанием дыхания и бездеятельностью внешних чувств, причем сохраняется постоянно одно и то же предписанное положение тела. Посредством таких упражнений адепт достигает знания всего прошлого и будущего, угадывания мыслей других, обладания силой слона, смелостью льва, быстротой ветра; достигает способности летать по воздуху, плавать в воде, нырять в землю, обозревать все миры в одно мгновение и совершать другие чудесные дела, но самым быстрым способом достигнуть блаженства посредством глубокого созерцания является благоговейное устремление к богу, которое состоит в постоянном бормотании мистического имени бога: «Ом»». Таково общее пред-

ставление.

Кольбрук затем более подробно излагает учение теистической и атеистической Санкхьи. Тогда как в теистической системе Ишвара признается верховным правителем мира, как отличная от других душ душа, или как дух, – Капила в атеистической Санкхье отрицает существование Ишвары, творца мира, обладающего сознательной волей, говоря, что нет доказательства существования бога; восприятие о нем ничего не говорит, а посредством умозаключения его также нельзя вывести. Капила, правда, признает происшедшее из природы существо, которое является общим интеллектом, источником всех индивидуальных интеллектов и началом всех других существований, последовательно развивающихся из него друг за другом. Он определенно говорит, что «истинность такого Ишвары доказана», т. е. истинность творца мира, если под словом творчество понимать именно это. Но, говорит он: *«существование действия зависит от души, от сознания, а не от Ишвары; все имеет своим источником великое начало, интеллект»*, в состав которого входит индивидуальная душа и посредством которого он действует.

Что касается третьего отдела Санкхьи, *более определенного способа познания начала*, то я сделаю относительно этого еще несколько замечаний, могущих

представить некоторый интерес. Из различных уже указанных видов познания главным остается познание посредством рассуждения, связь в умозаключении посредством *отношения между причиной и действием*; и я укажу, как индусы понимают это отношение. Рассудок и все другие выведенные принципы являются действиями, и от них мы умозаключаем к их причинам; это умозаключение в некотором отношении аналогично с нашим способом умозаключения, а в других отношениях отлично от последнего. Согласно воззрению Санкхьи «действие существует уже до того, как причина начинает действовать, ибо то, что не существует, не может получить существование посредством причинности». Кольбрук говорит: «Это значит, что действия представляют собою скорее эдукты, чем продукты». Но здесь как раз и возникает вопрос, что такое продукты? В качестве иллюстрации того, каким образом действие уже содержится в причине, Санкхья приводит следующий пример: масло содержится в семени сезама уже до того, как его выжимают, рис существует в стебле до того, как его обмолотили, молоко – в вымях коровы до того, как ее выдоили. Сущность причины и действия одна и та же; по существу платье ничем не отличается от пряжи, из которой оно выткано; и в пряже, и в платье содержится одно и то же. Так индусы понимают это отношение. Из

этого понимания должна была бы вытекать вечность вселенной; ибо положение: из ничего ничего не происходит, о котором и Кольбрук также напоминает, противоречит сотворению мира из ничего в нашей религиозной форме; и на самом деле мы должны теперь же сказать: бог творит вселенную не из ничего, а из себя; он дает существование лишь своему собственному определению. Различие между причиной и действием есть лишь различие формы; рассудок, а не разум отделяет их друг от друга. Влажность есть то же самое, что и дождь; или, употребляя другой пример, мы говорим в механике о различных движениях, тогда как на самом деле движение обладает той же скоростью до толчка и после него. Обычное сознание не может так понимать это отношение безразличия между причиной и действием.

Индусы умозаключают затем к «всеобщей причине, которая неразличима, между тем как определенные вещи конечны», и поэтому должна существовать проникающая их причина. Даже интеллект представляет собою действие этой причины. Такой причиной является душа, поскольку она является творческой в этом тождестве с природой, после того как она отвлеклась от последней. Действие исходит от причины, но и последняя тоже не самостоятельна, а возвращается к всеобщей причине. Вместе с сотворением трех миров

дано также и всеобщее разрушение; подобно тому как черепаха выпускает свои члены и затем снова их втягивает внутрь своей раковины, так и при наступающей в определенное время всеобщей гибели и разрушения вещей пять элементов, из которых составлены три мира, снова вовлекаются в первоначало в порядке, обратном тому, в котором они выходили из него. Они возвращаются шаг за шагом в свою первопричину, высшую и неразличимую, а этой первопричиной является природа; последней приписываются три качества: благость, страсть и тьма. Более строго очерченное отношение этих определений могло бы быть очень интересным, но Санкхья понимает это отношение весьма поверхностно. Природа именно действует посредством смешения этих трех качеств: каждая вещь содержит в себе все три качества, подобно стекающимся трем потокам. Природа действует также посредством видоизменения, подобно тому как вода, впитанная корнями растения и поднимающаяся внутрь плода, получает особенно приятный вкус. Существуют, таким образом, в Санкхье лишь категории *смешения* и *видоизменения*. Индусы говорят: *природа* обладает вышеуказанными тремя качествами по своему собственному праву как своими формами и свойствами; другие же вещи обладают ими лишь потому, что они существуют в них как их действия.

Мы должны еще рассмотреть *отношение природы к духу*: «Хотя природа не одушевлена, она, однако, выполняет дело приготовления души к ее освобождению, подобно тому как функцией молока – субстанции, не обладающей ощущением, – является питание теленка». Санкхья приводит следующее сравнение: подобно баядерке, природа показывает себя душе во время свидания; ее порицают за бесстыдство, с которым она многократно отдается грубому взгляду зрителя. «Но она отступает, после того как она достаточно показала себя; она делает это, потому что ее уже видели; и зритель отходит, потому что он ее видел. Природа не имеет никакого другого употребления для души; однако их связь продолжает существовать». С достижением духовного познания посредством изучения начал узнают решающую, неопровержимую, единственную истину, а именно, что «я не семь, и ничто не есть мое, и я не существую». Яйность именно пока что еще отличается от души, и, наконец, для индуса исчезают яйность и самосознание: «Все, что происходит в сознании, отражается душой, но отражается, как образ, не загрязняющий кристалла души и не входящий также в его состав. Обладая этим знанием себя» (без яйности), «душа удобно рассматривает природу, выходит благодаря этому из круга страшных изменений и освобождает»

ется от всякой другой формы и действия рассудка, за исключением этого духовного познания». Это – опосредствованное, духовное знание ставшего также духовным содержания, знание без яйности и сознания. «Душа, правда, остается еще некоторое время облеченной в тело, но она облечена в него лишь так, как колесо горшечника, хотя горшок уже изготовлен, все еще вертится благодаря силе сообщенного ему раньше толчка». Душа, следовательно, согласно индусам, не имеет ничего общего с телом, и ее отношение к нему становится, таким образом, излишним. «Но когда, наконец, наступает отделение познавшей души от ее тела и природа перестает существовать в отношении души, тогда завершается абсолютное и последовательное освобождение». Таковы главные моменты Санкхьи.

2. Философия *Готамы* и философия *Канады* связаны друг с другом<sup>17</sup>. Философия *Готамы* называется *Ньяя* (рассуждающая), а философия *Канады* *Вайсешикой* (особенная). Первая представляет собою весьма разработанную диалектику, вторая же, напротив, занимается физикой, т. е. частными или чувственными объектами. Кольбрук говорит: «Никакая область

---

<sup>17</sup> Transactions of the Royal Asiatic Society, vol. I, part I, p. 92 – 118 (VII., Essay on the Philosophy of the Hindus, Part II, by *Henry Thomas Colebrooke*.).

науки или литературы не привлекает к себе такого внимания индусов, как Ньяя, и плодом этих занятий является бесчисленное множество произведений, среди которых находятся также и работы весьма знаменитых ученых. Порядком, в котором излагают свое учение Готама и Канада, является тот, который наметен в одном месте Вед как шаги, требующиеся при преподавании и изучении, а именно: *высказывание*, *определение* и *изыскание*. Высказывание есть упоминание предмета по его названию, т. е. по обозначающему его выражению, сообщенному откровением, ибо язык рассматривается как полученный людьми через откровение». Определение излагает особенные свойства, составляющие существенный характер данного предмета. Изыскание состоит в исследовании соответствия и достаточности определения. Согласно этому учителя философии начинают с научных выражений, переходят к определениям и затем начинают исследование предпосланных таким образом предметов; под названием разумеется представление, с которым сравнивается в *изыскании* то, что указано в определении. Затем они переходят к долженствующему быть рассмотренным предмету. «Готама здесь приводит 16 пунктов, главными из которых являются доказательство, очевидность» (формальный момент) и то, что требуется доказать; осталь-

ные являются вспомогательными и второстепенными, лишь способствующими познанию и достоверности истины. Ньяя в согласии со всеми другими психологическими школами обещает блаженство, конечное превосходство и освобождение от зла в награду за полное познание тех принципов, которые она указывает, т. е. за познание истины, понимая под последней убеждение в вечном существовании души, как отделимой от тела, так что дух существует сам по себе. Душа, таким образом, является сама тем предметом, который должен быть познан и доказан. Обо всем этом мы должны еще сказать подробнее.

*а. Первый* основной пункт, очевидность доказательства, распадается на четыре вида: эти виды суть, во-первых, восприятие, во-вторых, умозаключение (inference), которое бывает троякого рода: умозаключение от следствия к причине, от причины к действию и по аналогии. Третьим видом очевидности является сравнение; четвертым – заверение, включающее в себя как предание, так и откровение. Эти виды доказательства очень подробно изложены как в древнем трактате, приписываемом Готаме, так и в произведениях бесчисленных комментаторов.

*б. Вторым* основным пунктом является предмет, который требуется доказать, который должен стать очевидным; здесь система перечисляет двенадцать

предметов. Но первейшим и важнейшим из этих предметов является душа, как отличающееся от тела и органов чувств местопребывание ощущений и знания, существование которых доказывается симпатией, антипатией, хотением и т. д. Она обладает следующими четырнадцатью качествами: числом, величиной, соединением, отделением, интеллектом, удовольствием, болью, желанием, антипатией, волей, заслугой, виной и силой воображения. В этих первых зачатках рефлексии, перечисленных в совершенном беспорядке, мы также не видим ни связи, ни целостности определения. Вторым предметом познания является тело; третьим – органы чувств, причем перечисляются пять внешних чувств. Последние представляют собою не видоизменение сознания (как это утверждает Санкхья), а материал, состоящий из элементов, т. е. из земли, воды, света, воздуха и эфира. Глазное яблоко, говорят они, не есть орган зрения, и ухо не есть орган слуха, а органом зрения является световой луч, исходящий от глаза к предмету, органом слуха – эфир, который сообщается в отверстии уха со слышимым предметом посредством находящегося между ними эфира. Луч света, являющийся органом зрения, обычно невидим, подобно тому как мы не видим света в полдень, но можем его видеть при известных обстоятельствах. Органом вкуса является

нечто влажное, как, например, слюна. Нечто похожее на то, что здесь говорится о зрении, мы находим у Платона в «Тимее» (ed. Steph., pp. 45–46; ed. Bekk., pp. 50–53); интересные замечания о фосфоре мы находим в статье Шульца (в «Морфологии» Гете). Примеры того, что люди видят ночью, так что их глаз освещает предмет, встречаются во множестве; но это явление требует во всяком случае наличия особенных условий. Четвертым предметом являются предметы внешних чувств. Здесь некий комментатор Чесава вставляет шесть категорий Канады; первой категорией является *субстанция*, существующая в числе девяти: земля, вода, свет, воздух, эфир, время, пространство, душа, разум; остальные элементы материальных субстанций рассматриваются Канадой как предметы, бывшие первоначально атомами, а затем агрегатами последних; он утверждает вечность атомов и много говорит затем о соединении атомов, причем мы встречаем у него также и утверждение о солнечных пылинках. Второй категорией является *качество*, которое существует в числе двадцати четырех: 1) цвет, 2) вкус, 3) запах, 4) чувство, 5) число, 6) величина, 7) индивидуальность, 8) соединение, 9) разделение, 10) предшествование, 11) последование, 12) тяжесть, 13) жидкость, 14) упорство, 15) звук, 16) интеллект, 17) удовольствие, 18) боль, 19) желание, 20)

антипатия, 21) воля, 22) добродетель, 23) порок, 24) способность, заключающая в себе три вида: скорость, эластичность и воображение. Третьей категорией является *действие*; четвертой – *общность*; пятой – *различие*; шестой – *соединение* (aggregation), последняя категория Канады; другие авторы прибавляют в качестве седьмой категории *отрицание*. Вот как выглядит философия у индусов.

с. За этими двумя главными пунктами, за очевидностью и за предметом, подлежащим доказательству, следует в философии Готама, в качестве *третьего* основного пункта, *сомнение*. Другим пунктом является правильное доказательство, формальное рассуждение или полный силлогизм (Ньяя), состоящий из пяти суждений: 1) положение, 2) основание, 3) доказательство (instance), 4) применение, 5) заключение. Например: 1) этот холм – огненный, 2) ибо он дымится, 3) что дымится, то огненно, как, например, кухонный очаг, 4) но (accordingly) дымится холм, 5) поэтому он огненный. Это излагается так, как у нас силлогизм, но здесь выходит, что то, что требуется доказать, ставится с самого начала. Мы же, напротив, начали бы со всеобщего. Такова обычная форма индусской философии, и этих примеров для нас достаточно. Теперь снова резюмируем сказанное.

Мы видели, что в Индии собирание души, ее кон-

центрация в себе, ее взлет к свободе, мышление, конституирующееся само по себе, является главным. Это становление для себя души в абстрактнейшей форме мы можем назвать интеллектуальной субстанциальностью; но здесь налицо не *единство* духа и природы, а как раз противоположное этому. Для духа изучение природы есть лишь средство упражнения мышления, имеющее своей целью освобождение духа. Интеллектуальная субстанциальность представляет собою в Индии цель, между тем как в философии она вообще представляет собою существенное начало; философствование, это – *идеализм*, убежденный в том, что мышление само по себе есть основа истины. Интеллектуальная субстанциальность представляет собою противоположность рефлексии, рассудку, субъективной индивидуальности европейца. У нас признается очень важным то обстоятельство, что я этого хочу, я это знаю, что я верю в это, предполагаю это, согласно основаниям, которые имеются у меня в пользу этого, в согласии с моим произволом, и этому обстоятельству мы придаем бесконечную ценность. Интеллектуальная субстанциальность есть крайняя противоположность этого настроения, в ней вся «субъективность» «я» исчезает; для интеллектуальной субстанциальности все объективное стало чем-то суетным; для нее не существует объективной истины, дол-

га, права; и, таким образом, единственное, что остается, это – субъективная тщета. Интересно дойти до этой интеллектуальной субстанциальности для того, чтобы целиком потопить в ней эту субъективную суетность со всем ее мудрствованием и рефлексией. В этом состоит превосходство индусской точки зрения.

Недостатком ее является то, что, так как интеллектуальная субстанциальность изображается как цель субъекта, как состояние, которое должно еще быть создано в интересах субъекта, то она, хотя и является чем-то наиболее объективным, все же представляет собою лишь совершенно абстрактное объективное; поэтому ей недостает существенной формы объективности. Как раз эта интеллектуальная субстанциальность, остающаяся, таким образом, в абстракции, существует лишь в субъективной душе. Как в суетности, в которой пребывающим является лишь субъективная мощь отрицания, все исчезает, так и эта абстрактная интеллектуальная субстанциальность заключает в себе лишь бегство в пустоту и неопределенность, в которых все исчезает. Речь идет о том, чтобы подлинная почва формирующей в самой себе, определяющей себя объективности вызвала бесконечную форму внутри себя, которая есть то, что называют мышлением. Точно так же как это мышление, во-первых, в качестве субъективного есть мое, ибо

я мыслю, во-вторых представляет собою также всеобщность, заключающую в себе интеллектуальную субстанциальность, так оно, в-третьих, представляет собою формирующую деятельность, начало определения. Лишь этот более высокий вид объективности, именно самораскрывающейся объективности, дает место особому содержанию, позволяет ему свободно двигаться и сохраняет его внутри себя. Если в восточном воззрении особенное есть нечто шаткое и предназначено к гибели, то на почве мышления оно, напротив, находит себе место. Оно может укорениться в себе, упрочиться; это именно жесткий европейский рассудок. Для нашего освобождения от него восточные представления полезны; но на почве мышления оно остается текучим, не должно стать самостоятельным, а должно быть лишь моментом всей системы. Восточная философия, как мы видели, тоже рассматривает определенное содержание, но это рассмотрение совершенно бессмысленно, несистематично, потому что оно стоит над своим предметом, вне единства. По ту сторону стоит интеллектуальная субстанциальность, а по сию сторону все выглядит сухо и скудно; особенное имеет, таким образом, лишь деревянную форму резонирования и умозаключения, как это было также у схоластиков. На почве же мышления особенному, напротив, может быть отдано должное,

его можно рассматривать и постигать как момент всей организации. В индусской философии идея не стала предметной; внешнее, предметное не постигается поэтому в ней соответственно идее. В этом заключается недостаток восточного воззрения.

Истинно-объективная почва мышления коренится в действительной свободе субъекта; само всеобщее, субстанциальное должно обладать объективностью. Так как мышление есть это всеобщее, есть почва субстанциального и вместе с тем оно есть «я» (мышление есть «в себе» и существует как свободный субъект), то всеобщее обладает непосредственным существованием и наличием; оно – не только некая цель, некое состояние, в которое нужно перейти, – абсолютность здесь предметна. Это определение мы находим в греческом мире, и его развитие представляет собою предмет нашего дальнейшего рассмотрения. Сначала всеобщее выступает как совершенно абстрактное и таким образом противостоит конкретному миру, но оно обладает значимостью для почвы того и другого: для конкретного мира и для того, что существует в себе. Последнее не есть некое потустороннее, а наличное значимо потому, что находится «в себе», или, иначе говоря, «в себе», всеобщее есть истина предметов.

# Часть первая

## История греческой философии

### Введение в греческую философию

При упоминании Греции образованный европеец, и в особенности мы, немцы, чувствуем, как будто очутились в родном доме. Европейцы получили свою религию, свое представление о потустороннем, о более отдаленном, не от Греции, а от Востока, точнее от Сирии, и в этой области они сделали шаг вперед по сравнению с Грецией. Но мы сознаем, что посюстороннее, здесь наличное, наука и искусство, то, что, доставляя удовлетворение нашей духовной жизни, делает ее достойной, а также и украшает ее, пришло к нам из Греции непосредственно или окольным путем через римлян. Последний путь предшествовал первому; сначала эта культура пришла к нам в романизированной форме, и это верно также и по отношению к некогда единственной церкви, которая, как таковая, считала себя происшедшей из Рима и даже доныне сохранила язык римлян. Источником преподавания были наряду с латинским Евангелием произведения отцов церк-

ви. Наше право также гордится тем, что черпает наиболее совершенные руководящие линии из римского права. Германская основательность должна была пройти через суровую школу служения воспринятых нами от Рима церкви и права, должна была сначала дисциплинироваться; лишь благодаря этому европейский характер разрыхлился и сделался способным к свободе. После же того, как европейское человечество ориентировалось в себе, очутилось у себя дома и стало обращать свои взоры не на отдаленное, а на наличное, оно отвергло историческое, привнесенное чужими. Тогда человек начал жить на своей родине, и он обратился к грекам, с тем чтобы научиться у них наслаждаться этим своим новым состоянием. Предоставим церкви и юриспруденции их латынь и их приверженность к римскому. Мы знаем, что более высокая, более свободная философская наука, равно как и наше прекрасное свободное искусство и вкус, любовь к последнему имеют свои корни в греческой жизни; из нее мы почерпнули их дух. Если бы было дозволено тосковать, то мы должны были бы испытывать тоску по такой стране и такому состоянию.

Но что заставляет нас чувствовать себя уютно у греков, это то, что, как мы видим, они превратили свой мир в родной дом: нас связывает с ними общий дух уюта родного дома. Как в повседневной жизни быва-

ет так, что мы чувствуем себя хорошо у людей и в семьях, которые чувствуют себя уютно дома, внутренне удовлетворены, не стремятся в даль, так обстоит дело и с нашим отношением к грекам. Субстанциальные зачатки своей религии, своей образованности, своих общественных связей они, правда, в большей или меньшей степени получили из Азии, Сирии и Египта, но они столь радикально вытравивли печать этого чуждого происхождения, столь преобразовали, переработали, сделали другим полученное ими извне, что то, что и они, и мы ценим, признаем, любим в этом полученном ими извне, принадлежит по существу лишь им. Насколько верно поэтому, что при рассмотрении истории греческой жизни мы восходим и должны восходить обратно к тому, что лежит за ее пределами, настолько же верно также и то, что мы можем обойтись и без этого и проследить первые зачатки, всходы, дальнейшее поступательное движение науки и искусства до их полного расцвета, равно как и источник их упадка, не выходя за пределы истории греческой жизни и ее мира. Ибо духовное развитие греков пользуется заимствованным чужим лишь как материалом, толчком; они сознавали и вели себя при этом как свободные. Форма, приданная ими чужой основе, представляет собою то своеобразное дыхание духа, тот дух свободы и красоты на который можно, с одной сторо-

ны, смотреть как на форму, но который, однако, на самом деле представляет собою, с другой стороны, как раз самую высокую субстанциальность.

Но они не только сами создали, таким образом, субстанциальное содержание своей культуры и сделали свое существование уютным, но также и почитали свое духовное возрождение, которое, собственно говоря, представляло собою их подлинное рождение. Чуждое происхождение они как бы неблагодарно забыли и отодвинули назад, похоронили, может быть, во тьме мистерий, которую они скрывали от себя самих. Они не только были такими-то и такими-то, не только пользовались и наслаждались тем, что они создали и сделали из себя, а сознавали и радостно представляли себе этот родной характер всего своего существования, основу и источник самих себя, и радовались этому, не удовлетворяясь лишь тем, чтобы существовать, обладать и пользоваться созданным ими. Ибо именно их дух, порожденный духовным возрождением, характеризуется тем, что он, во-первых, *есть* их дух, а затем знает, что этот их дух так же возник и именно у себя же. Они представляют себе свое существование отделенным от них как предмет, самостоятельно порождающий себя и самостоятельно делающийся для них полезным; они, таким образом, создали некую историю всего того, чем они обладали и бы-

ли. Они не только представляли себе возникновение мира, т. е. богов и людей, земли, неба, ветров, гор, рек, но вместе с тем создали и прелестные рассказы о происхождении всех сторон своего существования, – рассказы о том, как им был принесен огонь и связанные с ним жертвоприношения, о происхождении семян, земледелия, оливкового дерева, лошади, брака, собственности, законов, искусств, культа, богов, наук, городов, царских родов и т. д., – создали рассказы о том, как все это с внешней стороны исторически возникло, о том, как все это стало их произведением и заслугой.

В самом существовании этой уютности, и – ближе – в духе уюта, в этом представлении, что они находятся у самих себя со стороны своего физического, гражданского, правового, нравственного, политического существования, в этом характере свободной, прекрасной историчности, заключающейся в том, что то, чем они являются, имеется у них также в качестве Мнемозины, – в этом содержится также зародыш мыслительной свободы и, таким образом, необходимость возникновения у них философии. Как греки находятся у себя дома, так и философия состоит именно в том, чтобы находиться у себя дома, чтобы человек был в своем духе у себя дома, чувствовал себя уютно у себя. Если мы вообще чувствуем себя у греков, как в

родном доме, то мы должны в особенности чувствовать себя как дома в их философии, но – разумеется – мы не должны чувствовать себя находящимися у *них*, так как философия по существу своему как раз находится дома у самой себя и мы имеем дело с мыслями, с тем, что более всего является нашим, с тем, что свободно от всяких особенностей. Развитие и раскрытие у них мысли имело место на основе присущих им изначальных элементов, и, для того чтобы понимать их философию, нам не нужно искать дальнейших внешних поводов, а мы можем оставаться с ними.

Но мы должны точнее определить их характер и точку зрения. Относительно греков в одинаковой степени верно и то, что они имели *историческую предпосылку* вне себя, и то, что они произошли *из самих себя*; эта предпосылка, постигнутая в форме мысли, представляет собою восточную субстанциальность *естественного* единства духовного и природного. Произойти лишь из себя, быть внутри себя, – вот другая крайность абстрактной субъективности, когда она еще пуста или, вернее, когда она себя опустошила; это – чистый формализм, абстрактный принцип современного мира. Греки стоят в прекрасной середине между этими двумя крайностями, и она является прекрасной серединой именно потому, что она одновременно и природна, и духовна; но природна и духов-

на таким образом, что духовность остается господствующим, определяющим субъектом. Дух, погруженный в природу, находится в субстанциальном единстве с нею, и, будучи сознанием, он представляет собою лишь преимущественно  *созерцание* ; в качестве субъективного сознания он, правда, и оформляет, но оформляет без меры. Греки имели своей основой, своей сущностью субстанциальное единство природы и духа; имея эту сущность своим предметом, зная ее как таковую, но не исчезая в ней, а уходя в себя, они не отступили к крайности формальной субъективности, а оставались вместе с тем у себя, оставались, следовательно, свободным субъектом, который, имея своим содержанием, сущностью, субстратом еще то первое единство, оформляет свой предмет, возводит его на ступень красоты. Ступенью греческого сознания является ступень красоты. Ибо красота есть идеал, есть возникающая из духа мысль, но возникшая таким образом, что духовная идеальность не существует еще для себя в качестве абстрактной субъективности, которая затем в самой себе должна развить свое существование в мир мысли. Эта субъективность имеет еще в себе природную чувственную форму, но эта чувственная форма не занимает одинакового положения, не равноправна и тем паче не преобладает, как на востоке. Теперь первое место за-

нимает духовное начало, и природная сущность уже больше не признается сама по себе в ее существующих формах, а скорее представляет собою лишь выражение просвечивающего через нее духа и низведена на степень средства для него и способа его существования. Но дух пока что еще не имеет средой самого себя, чтобы представлять себя в самом себе и построить на этом свой мир.

Свободная нравственность могла и должна была, таким образом, найти себе место в Греции, так как духовная субстанция свободы была здесь основой нравов, законов и государственного строя. Но так как в этой духовной субстанции еще содержится момент природы, то форма нравственности государства еще обременена моментом *природности*; государства представляют собою небольшие естественные индивидуумы, которые не могли объединиться в одно целое. Так как всеобщее не стоит само по себе свободно, то духовное еще ограничено. В греческом мире в себе и для себя сущее и вечное и выполняется мыслью, осознается; но выполняется и осознается так, что субъективность еще противостоит ей в случайном определении, так как она еще имеет существенное отношение к природности; и в этом заключается причина того, что в Греции свободны лишь некоторые – причина, которую мы выше обещали указать.

Восточная безмерная сила субстанции была приведена к мере, сужена греческим духом; он представляет собою ясность, цель, ограничение образований, сведение неизмеримого, бесконечного, пышного и богатого к определенности и индивидуальности. Богатство греческого мира состоит лишь в бесконечном множестве красивых, милых, прелестных подробностей, в этой радостности всего существующего; самое великое, что дала Греция, это – индивидуальности, виртуозов искусства, поэзии, песни, науки, честности, добродетели. Если по сравнению с пышностью и возвышенностью, колоссальностью восточных созданий фантазии, египетских построек, восточных империй и т. д., греческая радостность (прекрасные боги, статуи, храмы), равно как и их серьезность (учреждения и подвиги) могут казаться мелкими детскими играми, то расцветающая здесь мысль еще более суживает это богатство частностей, равно как и восточную колоссальность, и сводит их к простой душе, которая, однако, становится внутри себя источником богатства идеального мира, более возвышенного мира мысли.

«Из своих страстей, о человек, – сказал один древний автор, – ты заимствовал материал своих богов», подобно тому как восточные народы, преимущественно индусы, заимствовали этот материал из элементов, сил, форм природы. «Из мысли, – можем мы

прибавить, – ты заимствуешь материал бога». Здесь мысль является почвой, из которой выходит бог; но не начинающая мысль составляет ту основу, из которой мы должны обнимать всю эволюцию. Как раз напротив. Вначале мысль выступает совершенно бедной, в высшей степени абстрактной и со скудным содержанием по сравнению с тем содержанием, которое восточные народы дают своему предмету, ибо, в качестве непосредственной, начальная стадия мысли сама носит форму природности; это общее ей с восточным содержанием. Так как она затем сводит восточное содержание к совершенно скудным определениям, то эти мысли не имеют для нас почти никакого значения, потому что они еще существуют не как мысли и не в форме и определении мысли, а в форме природности. Мысль, следовательно, представляет собою здесь абсолютное, но не в качестве мысли. Мы должны именно всегда различать двоякого рода вещи: всеобщее, или понятие, и, затем, реальность этого всеобщего, так как ведь важно знать, есть ли сама реальность мысль или нечто природное. Так как вначале реальность еще имеет форму непосредственности и мысль существует лишь в себе, то в этом заключается причина того, что мы у греков начинаем историю философии с натурфилософии ионийской школы.

Что касается внешнего исторического положения Греции в эту эпоху, то греческая философия начинается в VI веке до Р.Х., в царствование Кира, в эпоху упадка Ионийских свободных государств в Малой Азии. Когда погиб этот прекрасный мир, самостоятельно развившийся и достигший высокого уровня культуры, тогда появилась философия; ионийская свобода подверглась сначала опасности со стороны Креза и мидийцев; лишь позднее персидское господство совершенно уничтожило ее, так что большинство жителей этих государств искали себе другого местопребывания и основали колонии преимущественно на Западе. Одновременно с этим упадком ионийских городов, другая Греция перестала быть под властью своих древних царских домов; Пелопиды и другие, большей частью чужеземные, царские роды сошли со сцены. Греция частью пришла в многообразное соприкосновение с внешним миром, частью греки искали в самих себе связующих их общественных уз; патриархальная жизнь ушла в прошлое, и во многих государствах появилась потребность организовать себя свободно, согласно правовым определениям и учреждениям. Мы видим, как выступают многие лица, не являющиеся властителями своих сограждан благодаря своему происхождению, а почитаемые за свой замечательный талант, фантазию, ученость. Между таки-

ми лицами и их согражданами устанавливались различные отношения. Они были частью советчиками, но их доброму совету часто и не следовали, частью же они были ненавидимы и презираемы своими согражданами, и они уходили от общественной жизни; одни из них сделались насильственными, хотя и не жестокими властелинами своих сограждан, другие же, наконец, сделались законодателями, установившими свободу.

К числу этих охарактеризованных нами людей принадлежат так называемые *семь мудрецов*, которых исключают в новейшее время из истории философии. Поскольку они считаются первыми по времени памятниками истории философии, мы должны кратко охарактеризовать их здесь, на пороге истории философии. Они при вышеуказанных обстоятельствах принимают частью участие в борьбе ионийских городов, частью эмигрируют, частью же являются видными лицами в Греции. У различных авторов указываются неодинаково имена этих семи мудрецов; обычно называют следующие лица: Фалес, Солон, Периандр, Клеобул, Хилон, Биант, Питтак. Гермип, как говорит Диоген Лаэртский (I, 42), приводит семнадцать имен, из которых различные авторы выбирают по-разному семь имен. Согласно Диогену Лаэртскому (I, 42), уже более древний автор, Дикеарх, называет лишь

четыре имени, которые встречаются в списке всех древних авторов, а именно: Фалеса, Бианта, Питтака и Солона. Другие еще называют Михона, Анахарсиса, Акусилая, Эпименида, Ферекида и т. д. Дикеарх, согласно Диогену (I, 40), говорит о них, что они не были ни мудрецами (σοφοί), ни философами, а были умными (συνετοί) людьми и законодателями; это суждение сделалось общепринятым и должно быть признано правильным. Они жили в период перехода греков от *патриархального* правления царей к правовому или насильственному правлению. Репутация мудрости этих семи лиц основана, с одной стороны, на том, что они постигли существенно практическую сторону сознания, т. е. сознания самой по себе всеобщей нравственности, и высказали свое постижение в виде нравоучительных изречений, а частью и в виде гражданских законов, которые они же и осуществляли в греческих государствах; отчасти же эта репутация зиждется на том, что они выражали теоретические суждения в остроумных *изречениях*. Некоторые из таких изречений мы могли бы рассматривать не только как глубокие или хорошие мысли, но также и как философские и спекулятивные, поскольку им приписывается всеобщее значение, которое, однако, не явствует из них самих. Эти люди не делали своей главной целью науку, философствование,

а о Фалесе определенно говорится, что он лишь в позднейший период своей жизни посвятил себя философии. Чаще всего они занимались политикой; это были практики, деловые люди, но не в том смысле, в котором понимают это слово у нас, где люди занимаются практической деятельностью, посвящают себя какой-нибудь отдельной отрасли: государственной службе, промыслу, сельскому хозяйству и т. д. Эти мудрецы жили в демократических государствах и разделяли со своими согражданами заботу об общем государственном правлении. Они не были также государственными людьми, подобными великим Мильтиаду, Периклу, Демосфену, а государственными людьми, жившими в такое время, когда дело шло о спасении и упрочении и даже, можно сказать, о всем устройстве государственной жизни, почти о создании ее или, по крайней мере, о создании прочного правопорядка.

Таковы были в особенности роль и значение *Фалеса* и *Бианта* для ионийских городов. Геродот (I, 169–171) рассказывает об обоих и сообщает о Фалесе, что еще до покорения ионийцев (по-видимому, Крезом) он посоветовал им учредить верховный совет (ἐν βουλευτηρίῳ) в Теосе, этом центре ионийских народов; он, следовательно, советовал им создать федеративное государство с союзной столицей, причем

они вместе с тем должны были оставаться отдельными народностями (ἄθροι). Те, однако, не последовали этому совету; это раздробило и ослабило их силы, и следствием этого было их поражение; грекам всегда давался с трудом отказ от своей индивидуальности. Точно так же позднее, когда Гарпаг, полководец Кира, закончивший их покорение, поставил их в безвыходное положение, они не последовали благодетельному совету Бианта Приенского, который он дал им в решающий момент, когда они все собрались в Паниониуме. Совет этот гласил: «отплыть на общих судах в Сардинию, чтобы создать там ионийское государство; таким образом, они спасутся от рабства, будут счастливы и, населяя самый большой остров в Италии, покорят себе также и другие; если же они останутся в Ионии, то не будет никакой надежды на спасение их свободы». Этот совет одобряет также и Геродот: «Если бы они последовали ему, то они сделались бы счастливейшими из греков». Но подобные вещи совершаются лишь по принуждению, а не добровольно.

Такое положение занимали также и другие мудрецы. *Солон* был законодателем в Афинах и этим, главным образом, прославился; немногие люди достигли такого высокого положения, приобрели славу законодателя; с Солоном эту славу разделяют лишь Моисей, Ликург, Зелевк, Нума и т. д. У германских народов нет

лиц, приобретших славу законодателей своих народов. В наше время не может уже быть законодателей; в новое время законы и правовые отношения всегда уже существуют, и то немногое, что может быть еще сделано законодателем, законодательными собраниями, представляет собою лишь дальнейшие уточнения деталей или очень незначительные, второстепенные определения. Дело идет лишь о собирании, редактировании и разработке частных, и, однако, Солон и Ликург также лишь придали форму сознания имевшемуся налицо; один сделал это для ионийского духа, а другой – для дорийского характера. Оба устранили господствующую в тот момент разруху посредством действенных законов. Солон не был совершенным государственным человеком. Это обнаруживается в дальнейшей истории его жизни; государственное устройство, позволившее Писистрату тотчас же, еще в его присутствии, объявить себя тираном, – являвшееся, следовательно, таким бессильным и неограниченным, что оно не могло предотвратить своего ниспровержения (и еще какой властью!), – должно было непременно страдать каким-то внутренним дефектом. Это может казаться странным, ибо государственное устройство должно быть в состоянии оказать противодействие такому нападению. Но рассмотрим ближе, что на самом деле сделал Писистрат?

Значение так называемых тиранов лучше всего уясняется для нас отношением Солона к Писистрату. Мы видим, что, когда сделалось необходимым установить у греков твердо упорядоченное государственное устройство и законы, появляются законодатели и правители, заставляющие народ подчиняться законам и правящие им в соответствии с последними. Закон, как всеобщий, для всех обязательный, казался и кажется еще теперь отдельным лицам насилием, поскольку последние не понимают разумности закона; сначала он кажется таковым всему народу; а затем — лишь отдельным лицам. Необходимо сначала совершать над последними насилие до тех пор, пока они не достигнут правильного понимания и закон не делается для них их собственным, перестанет быть чужим. Большинство законодателей и устроителей государств брали на себя эту задачу, сами совершали над народом это насилие и были его тиранами. В тех же государствах, где они не брали на себя исполнение этой задачи, они должны были терпеть, чтобы другие лица брали на себя это дело, ибо само дело необходимо. Согласно сообщению Диогена Лаэртция (I, 48–50), друзья Солона советовали ему захватить власть, так как народ привержен к нему (προσειχον) и был бы доволен, если бы он сделался тираном. Солон же отверг этот совет и старался помешать Писистрату, ко-

гда стал подозревать последнего в таком намерении. Когда он заметил это намерение Писистрата, он пришел одетый в панцирь и со щитом в Народное собрание, что уже тогда было чем-то необычайным (ибо Фукидид, I, 6, указывает, как на различие между греками и варварами, на то, что греки, и между ними главным образом афиняне, снимали с себя оружие в мирное время), и донес народу о плане Писистрата. Он сказал: «Мужи афинские. Я мудрее некоторых и смелее других; я мудрее таких, которые не замечают обмана Писистрата, и смелее тех, которые видят этот обман, но из страха молчат». Когда ему не удалось предотвратить тиранию, он покинул Афины. Писистрат, говорят, написал даже Солону после его отъезда почтительное письмо, сохраненное для нас Диогеном (I, 53–54). В этом письме он приглашал его возвратиться в Афины и жить у него свободным гражданином: «Не я один завладел у греков тиранией, и завладел ею не как чем-то таким, что не принадлежит мне по праву, ибо я происхожу из рода Кодра; я, таким образом, лишь снова возвратил себе то, что афиняне поклялись сохранить за Кодром и его родом, но потом отняли у них. Помимо этого я не делаю ничего несправедливого по отношению к богам и людям, а, как ты установил для афинян законы, так и я стараюсь (ἐπιτροπῶ), чтобы они держались гражданской жизни

(πολίτευεν)»; его сын Гиппий делал то же самое. «И это положение сохраняется лучше, чем при народоправстве, ибо я никому не позволяю поступать несправедливо (υβρίζειν), и я, как тиран, не беру для себя ничего другого (πλείον τι φερομαι), кроме почета и установленных даров (τα ρητα υερα), в том размере, в котором они приносились прежним царям. Каждый афинянин отдает десятую часть своего дохода не мне, а на покрытие расходов на публичные жертвоприношения и на другие общие надобности и для создания запаса на случай войны. Я не сержусь на тебя за то, что ты раскрыл мои планы, ибо ты это сделал больше из любви к народу, чем из вражды против меня, и сделал это потому, что ты еще не знал, как я буду править, ибо, если бы ты это знал, ты бы ничего не имел против моего правления и не бежал бы» и т. д. Солон в своем приведенном Диогеном ответе (I, 66–67) пишет, что он не питает никакого личного недовольства против Писистрата и должен его назвать лучшим из всех тиранов; но возвратиться ему не подобает: «так как он сделал равенство прав сущностью государственного устройства афинян и сам отверг тиранию, то он своим возвращением одобрил бы то, что делает Писистрат». Господство Писистрата приучило афинян к законам Солона и сделало их обычаем, так что после окончания срока этого приучения тирания сделалась

излишней, и его сыновья были изгнаны из Афин, и только теперь солоновское государственное устройство держалось само по себе. Солон, таким образом, действительно дал законы, но одно дело дать законы, и совсем другое дело превратить эти правовые учреждения в привычку, в нравы, в жизнь народа.

То, что у Солона и Писистрата было разделено, мы видим соединенным у Периандра в Коринфе и у Питтака в Митилене.

Мы достаточно сказали о внешней жизни семи мудрецов. Они прославились также мудростью своих изречений, которые дошли до нас; но эти изречения представляются нам отчасти очень поверхностными и избитыми. Причиной этого является то, что для нашей рефлексии общие положения совершенно обычны; нам поэтому и в Соломоновых притчах многое кажется поверхностным и обыденным. Но совершенно другое – осознание впервые такого всеобщего в форме всеобщности. Солону приписывается много двустиший, которые дошли до нас; они выражают в кратких изречениях совершенно всеобщие обязанности по отношению к богам, к семье и к отечеству. Диоген (I, 58) сообщает, что Солон сказал: «Законы подобны паутине: маленькие попадают в них, а большие разрывают их. Язык есть образ поступка» и т. д. Такие положения представляют собою не философию, а

общее размышление, выражение нравственных обязанностей, максимы, существенные определения. Такой характер носят их мудрые изречения; некоторые из них действительно незначительны, но другие кажутся более незначительными, чем они суть на самом деле. Так, например, Хилон говорит: «Поручись, и тебе будет нанесен вред» (εγγυα, παρα βλα). С одной стороны, это совершенно ходячее правило житейской мудрости; но скептики придали этому изречению более высокий, общий смысл, который, можно, пожалуй, думать, имел в виду также и Хилон. Вот этот смысл: «Свяжи свое «я» с чем-нибудь определенным и ты попадешь в беду». Скептики приводят это изречение в подтверждение правильности своего учения, считая, что в нем содержится принцип скептицизма, согласно которому ничто конечное и определенное не обладает самостоятельным существованием, а представляет собою лишь видимость, нечто шаткое, нечто, не выдерживающее критики. Клеобул говорит: μετρον αριστον (мера – важнее всего), другой говорит: μηδεν αυαν (ничего <sup>18</sup> чересчур); эти изречения тоже имеют общий смысл. Мера τερας Платона есть нечто лучшее по сравнению с απειρον; само себя определяющее лучше неопределенного, точно так же как и мера в бытии представляет собою наивысшее

---

<sup>18</sup> не делай

определение.

Одним из знаменитейших изречений является изречение Солона, сказанное им в беседе с Крезом, которую Геродот (I, 30–33) по своему обыкновению рассказывает очень подробно. Вывод, сделанный Солонем из этой беседы, гласит: «Никого нельзя почитать счастливым раньше его смерти», но этот рассказ замечателен тем, что мы из него получаем возможность ближе узнать точку зрения греческой рефлексии в эпоху Солона. Мы видим, что счастье предполагается высшей, самой желанной целью, назначением человека; в докантовской философии мораль – в качестве эвдемонизма – строилась на определении счастья. Солон в своей речи поднимается выше чувственного удовольствия, выше того, что только приятно для чувства. Если спросят, что такое счастье и что в нем усматривает рефлексия, то мы должны будем ответить, что в нем во всяком случае содержится момент удовлетворения индивидуума, удовлетворения его тем или другим способом, посредством физических или духовных удовольствий, средство для получения которых находится в руках человека. Но, кроме того, это понимание счастья предполагает также и то, что не надо хвататься за каждое чувственное, непосредственное удовольствие, что достижение счастья требует, напротив, размышления о положении в це-

лом, что счастье представляет собою принцип, перед которым должен отступить принцип отдельного удовольствия. Эвдемонизм представляет себе счастье как состояние, продолжающееся всю жизнь, и выставляет как идеал полноту удовольствий, которая есть нечто всеобщее и правило для отдельных удовольствий, правило, предписывающее не отдаваться мгновению, а обуздывать вожделение и иметь в виду всеобщий масштаб. Этот эвдемонизм совершенно противоположен индусской философии. Там назначением человека является освобождение души от телесного, полнейшее ее отвлечение, чтобы душа пребывала просто у себя. У греков мы видим как раз противоположное; здесь тоже – душевное удовлетворение, но не посредством бегства, абстрагирования, ухода в самого себя, а удовлетворение в настоящем, конкретное удовлетворение окружающей средой. Степень рефлексии, которую мы видим в идеале счастья, находится посередине между голым вожделением и другим идеалом – правом как правом и долгом как долгом. В счастье отдельное удовольствие исчезает, в нем уже есть форма всеобщности, но всеобщее еще не выступает само по себе. Все это вытекает из беседы Креза с Солоном. Человек, как мыслящее существо, ставит себе целью не только наличное удовольствие, но и получение средств для будущих

удовольствий; Крез показывает ему эти средства, но Солон все же отказывается дать утвердительный ответ на вопрос Креза. Ибо для того, чтобы кого-нибудь счесть счастливым, мы должны сначала дождаться наступления его смерти, так как счастье предполагает состояние, продолжающееся до конца жизни. И даже еще больше: чтобы признать человека счастливым, требуется, чтобы его смерть была благочестивой и находилась в согласии с его высшим назначением. Так как жизнь Креза еще не истекла, то Солон не может считать его счастливым. И дальнейшее продолжение рассказа о Крезе подтверждает, что никакое временное состояние не заслуживает названия счастья. Этот назидательный рассказ вполне характеризует точку зрения рефлексии тогдашнего времени.

При рассмотрении греческой философии мы должны различать в ней три главных периода: во-первых, период от Фалеса до Аристотеля; во-вторых, греческую философию в римском мире; в-третьих, неоплатоновскую философию.

1. Мы начинаем с мысли, но совершенно абстрактной, с мысли в природной или чувственной форме, и движемся дальше, пока не достигаем определенной идеи. Этот первый период представляет собою начало философской мысли и дальнейший ход ее развития до той стадии, когда она развивается как целост-

ность науки в себе самой, представителем этой целостности является Аристотель, как объединяющий все предшествовавшие учения. Такое объединение предшествовавшего дал уже Платон, но не провел его до конца, так как его точка зрения есть лишь точка зрения идеи вообще. Неоплатоников называли эклектиками; Платон также объединял; но и последний, и неоплатоники – не эклектики; они сознательно усматривали необходимость единства этих философских учений.

2. После того как была достигнута ступень конкретной идеи, последняя выступает как развивающаяся и осуществляющая себя в противоречиях; второй период представляет собою это распадение науки на частные системы. Через все представление о мире проводится односторонний принцип; каждая отдельная сторона, как противоположная другой стороне, развита в целостность. Таковы философские системы стоицизма и эпикуреизма; в противоположность к их догматизму скептицизм составляет отрицательное, другие же философские системы исчезают.

3. Третий период представляет собою по отношению к предыдущему утверждение, возвращение противоположности в единый идеальный мир, или мир мысли, в некий божественный мир; это – развившаяся в целостность идея, которой, однако, недостает субъ-

ективности как бесконечного для-себя-бытия.

# Раздел первый

## Первый период: от Фалеса до Аристотеля

Этот период мы снова делим на три отдела:

1. *Первый* простирается от Фалеса до Анаксагора, от абстрактной мысли, которая существует в непосредственной определенности, до мысли о самой себе определяющей мысли; здесь начинают с абсолютно простого, в котором затем возникают в качестве попыток первые виды определения, и затем доходят до Анаксагора, определяющего истину как *vous*, как движущую мысль, которая уже не существует в некоей определенности, а есть сама себя определяющая мысль.

2. Во *второй* отдел входят софисты, Сократ и сократики; здесь сама себя определяющая мысль понимается как наличная, конкретная во мне; это – принцип субъективности, хотя и не конечной, ибо мышление представляется здесь ближайшим образом частью лишь как абстрактный принцип, частью же лишь как случайная субъективность.

3. *Третий* отдел включает в себе Платона и Аристотеля, греческую науку, в которой объектив-

ная мысль, идея, оформляется в целое. Конкретная, определяющая себя в самой себе мысль представляет собою у Платона еще абстрактную идею, идею лишь в форме всеобщности, между тем как Аристотель понимает ее как определение самой себя, как идею в определении действительности или деятельности.

## Глава I

### Первый отдел первого периода: от Фалеса до Анаксагора

Так как от этой эпохи нам остались лишь предания и фрагменты, то мы можем здесь говорить лишь об *источниках*.

1. Первым источником является *Платон*, который часто упоминает о более древних философах. Так как он превратил в конкретные моменты единой идеи выступавшие ранее самостоятельно философские системы, которые не так далеко расходятся друг с другом, если только мы определеннее уловим их понятие, то платоновская философия кажется часто более развитым изложением учения древнейших философов, и она навлекает на себя упрек в плагиате. Он расходовал много денег на приобретение сочинений древних философов, и так как он их глубоко изу-

чил, то его цитаты имеют важное значение. Но так как он в своих сочинениях никогда не выступает сам как учитель, а всегда изображает в своих диалогах философствующими другие лица, то в его изложении нельзя различить, что исторически принадлежит им и что представляет собою дальнейшее развитие их мыслей им самим. Так, например, в «Пармениде» содержится элеатская философия; дальнейшее развитие этого учения является, однако, его собственным.

2. *Аристотель* является наиболее богатым источником; он специально и основательно изучал древних философов и, главным образом в начале своей «Метафизики», равно как многократно также и в других своих сочинениях, он говорит о них в исторической последовательности; он столь же философичен, сколь и учен, и мы можем на него положиться. По отношению к греческой философии мы не можем сделать ничего лучшего как изучить первую книгу его «Метафизики». Хотя лже-ученая проницательность высказывается против Аристотеля и утверждает, что он неправильно понял Платона, мы все же должны возразить, что, так как он сам общался с Платоном, то, принимая во внимание его глубокий ум, никто, может быть, не знает Платона лучше его.

3. *Цицерон* также может прийти здесь на ум, хотя он представляет собою более мутный источник: он,

правда, дает нам много сообщений, но так как он был вообще лишен философского ума, то брал философию скорее лишь исторически. Он, по-видимому, не изучал источников самостоятельно и сам сознается, что, например, не понял Гераклита, а так как его не интересовала эта древняя и глубокая философия, то он не дал себе труда вдумчиво изучить ее. Его сообщения относятся преимущественно к новым философам: к стоикам, эпикурейцам, новой академии, перипатетикам. Он смотрел на старое сквозь призму этих школ и вообще сквозь призму резонирования, а не умозрения.

4. *Секст Эмпирик*, позднейший скептик, важен своими произведениями *Hypotyposes Pyrrhonicae* и *Adversus Mathematicos*. Так как он в качестве скептика частью опровергает догматические системы философии, частью же приводит других философов как свидетелей в пользу скептицизма (наибольшая часть его сочинений поэтому наполнена положениями других философов), то он, таким образом, сделался самым богатым источником для древней философии и сохранил для нас много ценных фрагментов.

5. Книга *Диогена Лаэртция* (*De vitis etc. Philos. lib. X*, ed. Meibom. с. notis Menagii, Amstel. 1692) представляет собою компиляцию, имеющую важное значение; он, однако, часто приводит своих свидетелей без осо-

бенной критики. Философского ума мы не можем ему приписать; он пользуется плохими поверхностными анекдотами. Однако для получения сведений о жизни философов и кое-где также о философемах он пригоден.

6. Наконец, мы должны указать на *Симплиция*, позднейшего автора-грека из Киликии, жившего в царствование Юстиниана в середине VI века. Это – ученнейший и остроумнейший из греческих комментаторов Аристотеля, многие сочинения которого еще не напечатаны и которому мы обязаны очень важными сведениями.

Не буду указывать дальше никаких других источников, их можно найти без труда в каждом учебнике. При изложении хода развития греческой философии обыкновенно следовали тому порядку, в котором, согласно обычному представлению, обнаруживается внешняя связь, состоящая в том, что один философ имел якобы своим учителем другого философа; связующая нить идет якобы, с одной стороны, от Фалеса, с другой стороны, от Пифагора. Но эта связь частью вообще сама не полна, частью же представляет собою нечто внешнее. Ряд философских сект, равно как и философов, причисляемых к одной системе, – системе, исходящей от Фалеса, – простирается очень далеко, и по времени и по духу своему идет отдельно

от другого ряда; но на самом деле никакой ряд (хотя бы он и составлял последовательность внешней связи, в которой каждый последующий философ является учеником предшествующего, чего на самом деле не было) не идет так изолированно, а дух шествует в совершенно другом порядке. Эти ряды переплетаются друг с другом как по своему духу, так и по своему определенному содержанию.

Первым нам встречается Фалес; он был сыном ионийского народа, к которому принадлежали афиняне и от которого происходили вообще все малоазийские ионийцы. Ионийское племя появляется сначала в Пелопоннесе и, по-видимому, было оттуда вытеснено; но неизвестно, какие народности принадлежали ему, так как, согласно Геродоту (I, 443), другие ионийцы и даже афиняне отбросили это название. Согласно Фукидиду (I, 2 и 12), ионийские колонии в Малой Азии и на островах происходили большей частью из Афин, так как афиняне переселились туда вследствие переполнения Аттики. Величайшую подвижность греческой жизни мы видим в малоазийских прибрежных городах и на греческих островах, а затем на западе в Великой Греции. Мы видим, что у этих народов, благодаря внутренней политической деятельности и сношениям с другими народами, возникают запутанные и многообразные отношения, в которых стирает-

ся местная ограниченность горизонта, и над нею поднимается универсальное понимание. Эти два пункта – Иония и Великая Греция – представляют собою те две местности, где разыгрывается первый период истории философии, пока она в конце этого периода не перешла в Грецию в собственном смысле, где и укоренилась. Эти пункты были также местами ранней торговли и ранней образованности, между тем как Греция в собственном смысле в этом отношении выступает позднее. Мы должны заметить, что характер тех двух сторон, на которые распадаются эти философские учения, малоазийских греков на востоке и греческих италийцев на западе, совпадает с характером географического различия. В Малой Азии и частью на островах жили Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Левкипп, Демокрит, Анаксагор, Диоген Критский. С другой стороны, италийцами являются Пифагор Самосский, который, однако, жил в Италии, Ксенофан, Парменид, Зенон, Эмпедокл; некоторые софисты тоже жили в Италии. Лишь Анаксагор переселяется в Афины, и, таким образом, наука, зародившаяся в двух крайних пунктах, концентрируется в середине и делает Афины своим главным местом пребывания. Это географическое различие проявляется в воплощении мысли следующим образом: у восточных философов доминирует чувственная, материальная

сторона, а у западных преобладает, напротив, мысль, поскольку она становится принципом в форме мысли. Первые философы, обращенные к востоку, познали абсолютное в реальном определении природы, тогда как в Италии мы видим идеальное определение абсолютного. Можно ограничиться здесь этой характеристикой; лишь Эмпедокл, живший в Сицилии, является больше натурфилософом, тогда как софист Горгий из Сицилии остается верным идеальной стороне философии.

Более подробно мы должны здесь рассмотреть: 1) ионийцев: Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена; 2) Пифагора и его учеников; 3) элеатов: Ксенофана, Парменида и т. д.; 4) Гераклита; 5) Эмпедокла, Левкиппа и Демокрита; 6) Анаксагора. И в этой философии мы тоже должны найти и показать прогресс. Первые, совершенно абстрактные определения мы находим у Фалеса и других ионийцев; они представляли себе всеобщее в форме определения природы: как воду, как воздух. Прогресс должен был затем состоять в том, что остается позади лишь это непосредственное определение природы, и это мы находим у пифагорейцев. Они говорят, что число есть субстанция, сущность вещей; число есть нечто нечувственное и вместе с тем не есть также чистая мысль, а представляет собою нечувственно-чувственное. У элеатов затем мы име-

ем появление чистой мысли и ее насильственный отрыв от чувственной формы и формы числа; таким образом, от них исходит диалектическое движение мысли, отрицающее определенное, чтобы показать, что множественное не имеет истинного существования, а истинно существует лишь единое. Гераклит высказывает, что абсолютным является сам процесс, который элеатами еще не признавался субъективным; он достиг объективного сознания, так как абсолютное здесь есть то, что движет или изменяет. Напротив, Эмпедокл, Левкипп и Демокрит, скорее, снова переходят в другую крайность, переходят к простому материальному, покоящемуся началу, к субстрату процесса, так что последний, как движение, отличен от этого начала. Анаксагор затем познает в качестве сущности движущуюся, определяющую самое себя мысль; это большой шаг вперед.

## **А. Философия ионийцев**

Сюда входит древнейшая ионийская философия, которую мы изложим возможно короче, и это тем легче, что мысли здесь очень абстрактны и скудны. Другие философы, кроме Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена имеют для нас лишь литературное значение. От всей древне-ионийской философии у нас осталось

с полдюжины коротеньких отрывков, и изучить их, разумеется, легко. Однако ученые чаще всего показывают свою ученость на древних, ибо, где мы меньше всего знаем, там мы можем быть более всего учеными.

## 1. Фалес

Фалесом, собственно, только и начинается история философии. Фалес жил в то время, когда ионийские города были покорены Крезом. Благодаря падению последнего (1-й год 58-ой Олимпиады, 548 год до Р.Х.) получилась, правда, видимость освобождения, однако большинство городов было завоевано персами, и Фалес пережил эту катастрофу еще на несколько лет. Он был милетцем; Диоген (I, 22, 37) говорит, что он происходил из финикийского рода Телидов; он родился, согласно наиболее точным указаниям, в первом году 35-ой Олимпиады (в 640 г. до Р.Х.). Фалес жил в качестве государственного человека частью у Креза, частью в Милете. Геродот упоминает о нем несколько раз и сообщает (I, 75), что, по рассказам греков, когда Крез выступил войной против Кира и встретил затруднение в переходе реки Галиса, Фалес, сопровождавший это войско, отвел реку посредством канала, который он выкопал в форме полумесяца за лагерем, так что теперь можно было перейти Галис вброд. Да-

лее, что касается его отношения к отечеству, Диоген рассказывает (I, 25), что он удержал милетцев от союза с Крезом, когда последний выступил против Кира; поэтому, когда после поражения Креза остальные ионийские государства были покорены персами, одни милетцы не потерпели никакого беспокойства. Помимо этого, Диоген сообщает (I, 23), что он рано ушел от государственных дел и занимался лишь наукой.

Рассказывают, что он совершил путешествие в Финикию; эти рассказы основаны, однако, на очень ненадежной легенде, но кажется несомненным, что он был на старости лет в Египте<sup>19</sup>; там он, как рассказывают, изучал преимущественно геометрию, но многому он, по-видимому, не научился, судя по анекдоту, который Диоген (I, 24, 27) рассказывает со слов какого-то Иеронима; Фалес будто бы научил египтян измерять высоту их пирамид по отбрасываемой ими тени, руководясь соотношением между вышиною человека и его тени. Получается следующая пропорция: как тень человека относится к его росту, так относится тень пирамиды к ее высоте. Если для египтян это было чем-то новым, то они были уж очень отсталыми в теоретической геометрии. Геродот, кроме того, рассказывает (I, 74), что он предсказал солнечное затмение, имевшее место как раз в день сражения между мидийца-

---

<sup>19</sup> *Brucker*, Hist. phil. T. I., p. 460; *Plutarch*, De plac. phil., I. 8.

ми и лидийцами, и что он приписывал подъем Нила веющим с противной стороны ветрам, которые гонят воду назад<sup>20</sup>. Имеются еще другие отдельные данные и анекдоты о его астрономических познаниях и занятиях: <sup>21</sup> «Подняв глаза к звездам и наблюдая их ход, он упал в яму, и народ смеялся над ним, говоря, как может он познать то, что происходит на небе, когда он даже не видит того, что у него под ногами». Народ смеется над такими вещами и обладает тем преимуществом, что философы не могут воздать ему таким же смехом; но люди не понимают, что философы смеются над ними, которые, разумеется, не могут упасть в яму, потому что они как раз навсегда лежат в ней и не обращают своих взоров ввысь. Он показал также, согласно Диогену (I, 26), что мудрец, если захочет, может приобрести себе богатство. Важнее то сообщение, что он установил солнечный год в триста шестьдесят пять дней. Анекдот о золотом треножнике, который должен быть отдан наимудрейшему, сообщается Диогеном (I, 27, 33) с очень важным видом, так как он собирает все его варианты: этот треножник был якобы передан Фалесу или Бианту, Фалес же отдал его другому; треножник, таким образом, переходил из рук в руки и, наконец, вернулся снова к Фалесу; последний

---

<sup>20</sup> *Herod.*, II, 20; *Senec.*, *Quaest. natural.*, IV, 2; *Diog. Laërt.*, I, 37.

<sup>21</sup> *Diog. Laërt.*, I, 34 и *Menag. ad. h. l.*

или, по другим рассказам, Солон рассудил, что мудрейшим из всех является Аполлон и послал его в Дидиму или Дельфы. Фалес умер, согласно Диогену (I, 38), 78 или 90 лет в 58-ю Олимпиаду, а согласно Теннеману (т. 1, стр. 414), во втором году 59-й Олимпиады (543 г. до Р.Х.), в тот же самый год, когда Пифагор прибыл в Кротон; он умер, как рассказывает Диоген (I, 39), от жары и жажды, присутствуя на состязаниях.

До нас не дошло произведений Фалеса, и мы не знаем, имелись ли они вообще. Диоген Лаэртский (I, 23, 34–35) говорит о двухстах стихах по астрономии и об отдельных изречениях, каково, например: «Не множество слов доказывает рассудительность мнения».

Что касается его философского учения, то он, по общему мнению всех, считается первым натурфилософом; но мы мало знаем о его учении, и, однако, мы, по-видимому, знаем большую его часть. Ибо, так как дальнейшее философское развитие, которое могла бы получить его спекулятивная идея, и осознание того смысла высказанных им положений, который они только и могли иметь, встречаются лишь у следовавших за ним философов, замечательных и составляющих эпоху именно этой определенностью, то мы должны заключить, что у него еще не было такого приписываемого этим философам развития идеи. Если, таким образом, и были забыты многие другие его мыс-

ли, то они не были собственно спекулятивными, и его философия представляется неразвитой системой не вследствие недостатка сведений, а потому, что первое философское учение еще не могло быть системой.

Об этих древних философах мы должны выслушать Аристотеля, который чаще всего говорит сразу о всех них. Главное место (Metaph., I, 3) (εξ αρχης αιτιων) гласит: «Так как ясно, что мы должны создать науку об основных причинах (ибо мы говорим, что некто знает лишь в том случае, если он познал первопричину), а существуют четыре причины: во-первых, сущность и форма (ибо «почему» в конце концов сводится к понятию, а раньше всего «почему» есть причина и начало); во-вторых, материя и субстрат; в-третьих, причина, дающая начало движению; в-четвертых, противоположная последней причина, цель и благое (ибо это есть конец всякого возникновения), – то мы должны также сообщить о тех, которые до нас предприняли исследование сущего и философствовали об истине; ибо, очевидно, и они указывают известные начало и причины. Если мы будем их сейчас обсуждать, то получится для нашего теперешнего рассмотрения та выгода, что мы либо найдем еще другие виды причин, либо еще больше получим право удовлетвориться вышеназванными. Большинство первых филосо-

фов видели начало всех вещей лишь в том, что имеет характер материи (*εν υλης ειδει*); ибо то, из чего все сущее состоит, из чего оно возникает, как из первого, и во что оно исчезает, как в последнее, то, что как субстанция (*ουσια*) остается всегда одним и тем же и изменяется лишь в своих определениях (*παθεισι*), – это есть элемент (*στοιχειον*) и начало всего сущего». (Оно – абсолютно первичное). Поэтому они полагают, что никакая вещь не возникает и не уничтожается, так как всегда сохраняется одна и та же природа. Так, например, мы говорим, что Сократ не возникает абсолютно, когда становится прекрасным или музыкальным, и не исчезает, когда он теряет эти качества, так как субъект (*το υποκειμενον*), Сократ, остается тем же самым, и точно так же это верно относительно всего другого. Ибо должна быть одна природа или больше одной, из чего рождается все другое, причем она сохраняется (*σωζομενης εκεινης*): это значит, что их изменение не истинно. «Число и определенность (*ειδος*) такого начала не все указывают одинаково; Фалес, вождь такой философии» (которая признает нечто материальное началом и субстанцией всего существующего), «говорит, что этим началом является вода». Поэтому он также утверждал, что земля находится на воде; вода, следовательно, есть *υποκειμενον*, основание, и, согласно объяснению Сенеки (*Quaest. nat.*,

VI, 6), Фалесу, по-видимому, казалось, что всеобщей сущностью является не столько находящееся внутри земли, сколько то, что окружает ее, так как «Фалес полагал, что вся земля носима водою, как подставкой (subjecto humore), и плавает по ней».

Мы раньше всего могли бы ожидать, что нам объяснят, каким образом развиваются такие первоначала; что нам скажут, например, как доказывается, что вода есть субстанция всего, и каким образом из нее выводятся частные формы. Относительно этого мы должны заметить, что в особенности о Фалесе нам ничего другого не известно, кроме принимаемого им первоначала, кроме утверждения, что вода есть бог всего; также ничего другого мы не знаем относительно философии Анаксимандра, Анаксимена и Диогена, кроме их учения о первоначале. Аристотель высказывает в виде предположения, почему Фалес остановился именно на воде: «Может быть (ισως), Фалес был наведен на эту мысль потому, что он видел, что всякая пища влажна, что и само тепло возникает из влажного и живые существа живут им. То, из чего нечто возникает, есть первоначало всего. Поэтому он пришел к своей мысли также еще потому, что все семена обладают влажной природой, вода же есть первоначало влажного». Важно заметить, что обстоятельства, наведшие Фалеса на мысль признать воду абсолют-

ной сущностью всех вещей, указаны и Аристотелем с прибавлением слов «может быть», а не в качестве оснований, принадлежащих самому Фалесу. Нужно затем еще сказать, что Аристотель не столько приводит их в качестве оснований, сколько делает скорее то, что мы называем доказательством от действительности, – доказательством, что она соответствует общей мысли о воде. Позднейшие авторы, например Псевдо-Плутарх (*De plac. phil.*, I, 3), принимали их как фактические, а не как гипотетические основания Фалеса; Тидеман (*Geist der speculat. Phil.*, B. I, S. 36) замечает, что Плутарх пропустил выражение «может быть», ибо Плутарх говорит: «Что все возникло из воды и, распавшись, возвращается снова в нее, Фалес предполагает это (στοχαζεται) потому, что, подобно тому как семя всех живых существ, являющееся их первоначалом, влажно, точно так же (εικος) и все другое имеет своим первоначалом влажное; так как все растения извлекают свое питание из воды и благодаря этому приносят плоды, а если они ее лишены, то увядают; так как даже огонь солнца и звезд и даже вселенная получают свою пищу посредством испарения воды». Аристотель удовлетворяется поверхностным указанием на то, что влажное во всяком случае во всем встречается. Так как *Плутарх* указывает на это более определенно как на основание взгляда, согласно которому

вода есть простая сущность вещей, то мы должны выяснить, являются ли вещи водою, поскольку они представляют собою простые сущности. α) Семя животного, влажное по природе, есть во всяком случае животное, но как простое действительное или как сущность своей действительности, как неразвитая действительность; β) если можно смотреть на воду как на пищу растений, то ведь пища есть именно лишь *бытие* предмета, как бесформенная субстанция, которая индивидуализируется лишь индивидуальностью и, таким образом, получает форму. Взгляд, согласно которому солнце, луна и вся вселенная возникли посредством испарения, разумеется, ближе представлению древних, легче может быть допущен ими, чем нами, так как они не видели еще в солнце и луне того характера самостоятельного существования, которое видим в них мы.

«Некоторые, – продолжает Аристотель, – полагают, что и совсем древние, занимавшиеся первыми и задолго до нашего поколения богословием, так же смотрели на природу. Они делали Океана и Фетиду родителями всего возникающего (της γενεσews) и заставляли богов клясться водой, называемой поэтами Стиксом; ибо древнейшее есть наиболее почитаемое, а клятва почитается больше всего». Эта древняя традиция получает спекулятивное значение. Если нечто

не может быть доказано, т. е. если не достает объективного характера, если, например, при расплате нет расписки или свидетелей, которые видели эту расплату, то клятва – это удостоверение меня самого в качестве предмета – должна высказать, что мое уверение есть абсолютная истина. Так как клянутся, в подтверждение, наилучшим, абсолютно твердым, а боги клянутся подземной водой, то из этого вытекает, что сущностью чистой мысли, наивнутреннейшим бытием, реальностью, в котором сознание имеет свою истину, является вода; я как бы выражаю эту чистую достоверность меня самого, как предмета, как бога.

1. Рассматривать это первоначало ближе со стороны его определенности не представляет интереса. Так как вся философия Фалеса состоит в том, что вода является этим первоначалом, то единственно интересным является вопрос: в какой мере это важно и спекулятивно. Фалес понимает сущность *как бесформенное*. Между тем как обыкновенно признают, что чувственная достоверность каждой вещи заключается в ее единичности, Фалес теперь учит, что нужно возвести предметную действительность в рефлектирующееся в себя понятие и положить ее самое как понятие; начальной стадией является то, что вселенная положена как вода, как простое всеобщее. Текущее есть *согласно своему понятию* жизнь, и, сле-

довательно, сама вода положена Фалесом по образу духа; в так называемых основаниях она имеет, напротив, форму *сущей* всеобщности. Мы, правда, допускаем это всеобщее действие воды и называем ее поэтому *стихией*, физически всеобщей силой; но, находя ее, таким образом, всеобще деятельной, мы находим также, что она в качестве такой действительной стихии не налична повсюду, а наряду с ней существуют также и другие стихии: земля, воздух и огонь. Вода, следовательно, обладает не чувственной всеобщностью, а именно лишь спекулятивной; но для того, чтоб она была спекулятивной всеобщностью, она должна быть понятием и чувственное должно быть снято. Таким образом, возникает спор между чувственной всеобщностью и всеобщностью понятия. Мы должны определить сущность природы, т. е. выразить природу как простую сущность мысли; но простая сущность, понятие всеобщего, есть именно как раз бесформенное, а между тем эта вода, какова она есть, облекается в определенность формы и есть такое же особенное существование по отношению к другим веществам, как все природное. Однако по отношению к другому вода имеет определенность бесформенного, простого, между тем как земля есть точечность, воздух – элемент всякого изменения, а огонь – беспрерывно изменяющееся в себе. Если поэтому потреб-

ность единства побуждает нас признать, что в основе особенных вещей лежит всеобщее, то вода, хотя она и обладает тем недостатком, что представляет собою особенную вещь, все же легко представляется нашему уму единым как вследствие своей нейтральности, так и потому, что она вместе с тем обладает большею материальностью, чем воздух.

Фалесово положение, что вода есть абсолют, или, как говорили древние, первоначало, представляет собою начало философии, так как в нем достигается сознание, что единое есть сущность, истинное, что лишь оно есть само по себе, сущее. Здесь наступает отделение от содержания нашего чувственного восприятия; человек отходит от этого непосредственного сущего. Мы должны стараться забыть о том, что мы привыкли к богатому, конкретному миру мысли; у нас уже ребенок слышит, что «бог един, он на небе, незрим». Таких определений тогда не существовало; мир мысли еще должен был быть построен, и еще не было чистого единства. Человек имеет перед собою природу, как воду, воздух, звезды, небесный свод; этим ограничен горизонт его представления. Фантазия, правда, обладает богами, но их содержание также носит характер природности; греки смотрели на солнце, горы, землю, море, реки и т. д. как на самостоятельные силы, поклонялись им как богам

и возводили их с помощью фантазии в ранг деятельных, движущихся, сознательных, волящих существ. Дальнейшее развитие, дальнейшие шаги в этом направлении, как, например, представления Гомера, являлись чем-то таким, чем мысль никак не могла удовлетвориться; они производят на нас впечатление образов исключительно лишь фантазии, бесконечного всеобщего одарения жизнью и формой и полного отсутствия простого единства. Имея в виду эту бессознательность тогдашнего интеллектуального мира, мы должны, во всяком случае, признать, что требовалась большая умственная смелость для того, чтобы отвергнуть эту полноту существования природного мира и свести ее к простой субстанции, которая, как постоянно пребывающая, не возникает и не уничтожается, между тем как боги имеют теогонию, многообразны и изменчивы. В положении, гласящем что этой сущностью является вода, успокоена дикая, бесконечно пестрая гомеровская фантазия, положен конец взаимной несвязанности бесчисленного множества первоначал, всем тем представлениям, что особенный предмет есть некое само по себе существующее истинное, некая сама по себе сущая самостоятельная власть над другими, и этим устанавливается, что есть лишь единое всеобщее, само по себе сущее всеобщее, – простое созерцание, в котором нет ника-

кой примеси фантазии, мышление, что есть исключительно лишь единое.

Это всеобщее находится вместе с тем в отношении с особенным, с являющимся существованием мира. Первое отношение, вытекающее из сказанного, состоит в том, что особенное существование не обладает самостоятельностью, есть не нечто само по себе истинное, а лишь случайное видоизменение. Но утвердительное отношение состоит в том, что из одного происходит все другое, что одно остается при этом субстанцией всего другого, что особенное существование возникает лишь через случайное, внешнее определение; утвердительное отношение состоит также в том, что всякое особенное существование преходяще, т. е. теряет форму особенного и становится снова всеобщим, водою. Простое положение Фалеса представляет собою философское учение потому, что в нем берется не чувственная вода в ее особенности, противопоставляемой другим вещам природы, а вода как мысль, в которой все вещи природы растворены и заключены. Здесь, таким образом, приступлено к отделению, различению абсолютного от конечного; но это различие не нужно понимать так, будто один мир стоит здесь, а другой – там; такое понимание часто встречается в обычных представлениях о божестве, в которых миру приписывается прочное существо-

вание, и люди часто представляют себе две различные действительности, обладающие одинаковым достоинством: чувственный и сверхчувственный мир. Но философское воззрение состоит в том, что лишь единое есть подлинно действительное, и «действительное» должно быть здесь понимаемо в высоком значении, а не так, как в повседневной жизни, где мы все называем действительным. Во-вторых, мы должны отметить, что первоначально имеет у древних философов определенную, ближайшим образом физическую форму. Для нас это имеет не философский, а лишь физический характер; у древних философов, однако, материальное имеет философское значение. Положение Фалеса есть, следовательно, натурфилософия, потому что эта всеобщая сущность определяется здесь как реальное, и, значит, абсолютное определяется как единство мысли и бытия.

2. После того как мы получили это безразличное в качестве господствующего первоначала, тотчас же встает вопрос об определении этого первоначала. Переход от всеобщего к особенному сразу же оказывается существенным пунктом, и он начинается с определения *деятельности*; теперь ощущается потребность в этом определении. То, что должно быть подлинным первоначалом, не должно иметь односторонней формы, а само отличие должно обладать характе-

ром всеобщности, тогда как другие первоначала суть особенные формы. Что абсолютное есть само себя определяющее, это – уже конкретнее; это – та деятельность и высшее самосознание духовного начала, с помощью которых форма своей упорной работой поднялась до той ступени, на которой она есть абсолютная форма, целостность формы. Это – наиболее глубокое понимание, и поэтому оно выступает позже; ближайшим же является лишь вопрос, каким образом первоначало получает вообще дальнейшие определения.

Фалесовой воде недостает *формы*. Каким образом она получает последнюю? Авторы нам сообщают (и это говорит также и Аристотель, но как раз не о Фалесе), каким образом особенные формы возникли из воды; этот переход вызван *сгущением* и *разрежением* (πικνότητι καὶ ραυότητι) или, как мы это можем выразить лучше, большей и меньшей интенсивностью. Теннеман (т. I, стр. 59) приводит в доказательство этого место из Аристотеля, De gen. et corrupt., I, 1, где нет ни слова ни о сгущении и разрежении, ни о Фалесе; дальше он приводит место из De Coelo III, 5, где лишь сказано, что те, которые принимают воду или воздух или более тонкое, чем вода, и более грубое, чем воздух, определяют различие как толщину и тонкость, но не сказано ни слова, что Фалес говорил об этом раз-

личии. Тидеман (т. I, стр. 38) приводит также и других свидетелей; однако лишь позднейшие авторы приписывают Фалесу это различие<sup>22</sup>. Несомненно лишь то, что сначала в этой натурфилософии, как и в новой натурфилософии, существенным в форме признавалось вообще количественное различие в одной и той же сущности. Но это чисто количественное различие, которое, как сгущение и разрежение воды, составляет единственное определение его формы, есть внешнее выражение абсолютного различия, есть несущественное различие, положенное другим, а не внутреннее различие понятия в нем самом; не стоит, следовательно, останавливаться на нем.

Различие согласно своему понятию не имеет физического значения, но различие, или простое раздвоение формы соответственно сторонам ее противоположности, следует понимать именно как всеобщие различия понятия. Поэтому и веществам, т. е. определенностям, также не следует приписывать чувственного значения, как это, например, делается, когда определеннее указывают, что разреженная вода становится воздухом, разреженный воздух – огненным эфиром, а сгущенная вода становится сначала илом, а затем – землей; следовательно, воздух, согласно этому взгляду, есть разрежение первой воды,

---

<sup>22</sup> Ср. Ritter, Geschichte der ionischen Philosophie, S. 15.

эфир – разрежение воздуха, земля и ил – осадки воды. Раздвоение, таким образом, выступает в явлении для осознания как чувственное изменение или превращение. Физики нового времени экспериментируют таким образом, разрежая или сгущая то, что чувственно тождественно.

*Превращение* имеет, следовательно, двоякий смысл: во-первых, со стороны существования и, во-вторых, согласно *понятию*. Когда у античных философов идет речь о превращении, то это обыкновенно принимают за превращение согласно существованию и исследуют, например, может ли вода превратиться в землю посредством *химических* операций, посредством согревания, дистиллирования и т. д., и тогда оказывается, что конечная химия имеет свою границу. Но во всех древних философских учениях имеется в виду превращение согласно *понятию*. Что вода именно сама превращает себя в воздух или в пространство и время, это не происходит в ретортах и т. д. Но в каждой философской идее происходит этот переход одного качества в другое, т. е. вскрывается та внутренняя связь в понятии, согласно которой одно качество не может существовать самостоятельно, без другого, а наоборот, жизнь природы именно и состоит в том, что одно необходимо соотносится с другим. Обыкновенно представляют себе, что если уда-

лят воду, то растениям и животным придется, правда, плохо, но камни смогут остаться, или что в цветах можно удалить голубой цвет, не нанеся ни малейшего ущерба желтому и красному цветам. Со стороны голого эмпирического существования можно, разумеется, легко показать, что каждый цвет существует сам по себе; но согласно понятию они существуют лишь друг через друга, посредством внутренней необходимости. Это мы и замечаем в живых существах, где дело происходит иначе, потому что здесь получает существование понятие; если мы вырежем, например, сердце, то погибнут и легкие, и все другое. Точно так же и вся природа существует только в единстве всех своих членов, подобно тому как мозг может существовать лишь в единстве с другими органами.

3. Но если форма в обеих ее сторонах признана лишь сгущением и разрежением, то она не есть в себе и для себя самой; чтобы быть таковой, она должна быть понята как *абсолютное понятие*, как бесконечно образующее единство. У Аристотеля (*De Anima*, I, 2, также 5) мы встречаем об этом лишь следующее; он говорит: «Фалес, согласно тому, что о нем сообщают, считал, по-видимому, душу за нечто движущее, так как он о магните говорит, что он обладает душой, потому что приводит в движение железо». Диоген Лаэртций (I, 24) прибавляет к этому янтарь, из че-

го мы видим, что уже Фалес знал электричество, хотя существует и другое объяснение, согласно которому ηλεκτρον означает какой-то металл; Альдобрандини говорит в комментарии к этому месту у Диогена, что это был камень, который так враждебен яду, что, как только последний коснется его, он начинает шипеть. Вышеприведенное замечание Аристотеля искажается Диогеном, так как он говорит: «Фалес приписывал душу также и лишенному жизни». Но об этом нет и речи у Аристотеля, речь идет лишь о том, как он мыслил абсолютную форму, понимал ли он вообще идею как душу, так что абсолютная сущность есть единство простой сущности и формы.

Диоген сообщает, правда, далее (I, 27) о Фалесе, что он говорил: «Мир одушевлен и полон демонов», а Плутарх говорит (*De plac. phil.*, I, 7): «Он называл бога интеллектом (*νοῦς*) мира». Но это выражение все древние авторы и, в особенности, Аристотель единогласно приписывают лишь Анаксагору, как тому, который первым сказал, что *νοῦς* есть первоначало вещей. Ничего не дает нам поэтому также и то место, которое мы находим у Цицерона (*De nat. deorum.*, I, 10) и которое гласит: «Фалес говорил, что вода есть начало всех вещей, но бог есть дух, образующий все из воды». Фалес, может быть, и говорил о боге, но что он его понимал как *νοῦς*, образовавший все из воды,

это Цицерон прибавил от себя. Тидеман (т. I, стр. 42) высказывает предположение, что, может быть, текст в этом месте испорчен, так как и Цицерон также после этого (гл. 11) говорит об Анаксагоре, что «он был первым, утверждавшим, что порядок всех вещей создан бесконечной силой духа». Однако эпикуреец, в уста которого вкладываются слова, «смело и ничего так не боясь, как того, чтобы не показалось, будто он в чем-нибудь сомневается» (гл. 8), говорит и раньше и после о других философах довольно нелепо; так что это изложение дано лишь для того, чтобы находить в нем смешные вещи. Аристотель умел лучше соблюдать историческую правду; ему мы поэтому должны следовать. Тем же, которым важно всюду находить представление о сотворении мира богом, это место у Цицерона доставляет большое удовольствие, и много споров вызвал вопрос, должны ли мы причислить Фалеса к тем, которые принимали существование бога. Так, например, Плукэ утверждает, что Фалес был теистом, между тем как другие хотят сделать из него атеиста или даже политеиста, потому что он говорил: все полно демонов. Но вопрос о том, верил ли Фалес еще, кроме того, и в бога, нас не касается; здесь речь идет не о предположениях, допущениях, вере, народной религии; здесь дело идет лишь о философском определении абсолютной сущности. И если бы мы да-

же допустили, что Фалес и говорил о божестве как об образователе всех вещей из воды, мы бы отсюда ничего больше не узнали об этой сущности; мы говорили бы о Фалесе нефилософски, употребляя пустое слово, не спрашивая о его спекулятивном понятии. Точно так же бесполезно и слово «мировая душа», потому что этим еще не высказывается, что она существует.

Все эти дальнейшие и позднейшие сообщения не дают нам, следовательно, права признать, что Фалес понимал более определенным образом форму в абсолютном; напротив, вся остальная история философского развития этому противоречит. Мы видим, что форма была, по-видимому, положена в сущности: это единство, однако, еще не развито далее. Представлять себе, что магнит обладает душой, лучше, правда, чем сказать, что он обладает силой притяжения; ибо сила есть род свойства, которое мы представляем себе как отделимый от материи предикат; душа же, напротив, есть тождественное с природой материи самодвижение. Но эта случайная мысль Фалеса стоит у него одиноко и не находится ни в какой более тесной связи с его абсолютной мыслью. Она не имеет никакого дальнейшего применения, не определяет ничего всеобщего. Философия Фалеса на самом деле заключается в следующих простых моментах: α) он совершил отвлечение, дабы обнять природу

в одной простой чувственной сущности; β) он выставил понятие основания, т. е. определил воду как бесконечное понятие, как простую сущность мысли, не признавая за ним никакой дальнейшей определенности, кроме количественных различий. В этом состоит ограниченное значение этого первоначала Фалеса.

## 2. Анаксимандр

Анаксимандр был тоже милетцем и другом Фалеса. «Последний – говорит Цицерон (*Acad. Quaest.*, IV, 37), – не мог его убедить в том, что все состоит из воды». Имя отца Анаксимандра было Праксиад. Время его рождения точно не известно. Теннеман (том I, стр. 413) принимает, что он родился в 3-м году 42-й Олимпиады (610 г. до Р.Х.), так как Диоген Лаэртский (II, 1–2), заимствуя свои сведения из сочинений Аполлодора, афинянина, сообщает, что во 2-м году 58-й Олимпиады (547 г. до Р.Х.) ему было 64 г. и что вскоре после этого он умер, т. е. около того времени, когда умер Фалес, который, если он умер 90 лет, должен был быть старше Анаксимандра приблизительно на 28 лет. Об Анаксимандре сообщают, что он жил в Самосе у тирана Поликрата, где жили также Пифагор и Анакреон. Цитируемый Бруккером (ч. I, стр. 478) Темистий говорит, что он был первым, изложившим письменно свои философские мысли; однако это же самое сообщает-

ся также и о других, например о Ферекиде, который был старше и жил раньше его. Анаксимандр, как сообщают, писал о природе, о неподвижных звездах, о шаре и о другом; он, кроме того, изготовил нечто вроде карты мира, на которой были изображены размеры (περίμετρον) суши и воды. Ему принадлежат и другие математические изобретения; он, например, изобрел солнечные часы, которые он установил в Лакедемоне, а также инструменты, на которых было наглядно показано вращение солнца и определялось равенство; он, кроме того, изготовил небесный глобус.

Его *философские* мысли не отличаются широтой и не достигают определенности. Диоген говорит в вышеприведенном месте: «Первоначалом и элементом он считал бесконечное (то ἀπειρον, неопределенное); он не определял последнего ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо другое». Определения же этого бесконечного малочисленны: α) «Оно есть первоначало всякого возникновения и уничтожения; в течение больших промежутков времени из него возникают бесконечные миры, или боги, и снова исчезают в нем» (это звучит совершенно по-восточному); «в качестве основания для определения первоначала, как бесконечного, он указывает на то, что непрекращающемуся порождению никогда не должно недоставать материала. Это бесконечное содержит все в се-

бе и всем управляет; оно божественно, бессмертно и непреходяще»<sup>23</sup>. β) Из самого этого единого, согласно Анаксимандру, как и согласно Эмпедоклу и Анаксагору, выделяются содержащиеся в нем противоположности, так что все находится, правда, уже готовым в этой смеси, но находится в ней в неопределенном состоянии<sup>24</sup>. Все, именно, находится в ней в реальной возможности (δυναμει): «Так что, – говорит Аристотель (Metaphys., XII, 2), – не только случайным образом все возникает из существующего, но все возникает из существующего в возможности, в действительности же еще не существующего». Диоген Лаэртский (II, 1) прибавляет к этому: «Части бесконечного изменяются, но само оно остается неизменным». γ) Наконец, Анаксимандр отличается от Анаксагора, Эмпедокла и других атомистов, которые утверждают абсолютную раздельность бесконечного, между тем как Анаксимандр утверждает его абсолютную непрерывность<sup>25</sup>. Аристотель (Metaphys., I, 8), говоря о многих различных вещах, говорит о первоначале, которое не есть ни вода, ни воздух, но которое «гуще воздуха и тоньше воды». Многие авторы относили это опреде-

---

<sup>23</sup> *Plutarch.*, De placit. phil., I, 3; *Cicero*, De natura deorum, I, 10; *Aristot.*, Phys., III, 4.

<sup>24</sup> Ср. *Aristot.*, Phys., I, 4.

<sup>25</sup> *Simplicius ad Arist.*, Phys. I, 2, p. 5b.

ление к Анаксимандру, и возможно, что оно ему и принадлежит.

Дальнейшее определение первоначала, как бесконечной целостности, заключается в том, что абсолютная сущность уже больше не есть лишь нечто простое, а есть отрицающая конечное всеобщность. Вместе с тем Анаксимандр с материальной стороны отрицает единичность элемента воды; его предметное первоначало не выглядит материально, и оно не может быть принято за мысль; ясно, однако, из всего другого, что он понимал под ним не что иное, как материю вообще, всеобщую материю<sup>26</sup>. Плутарх упрекал Анаксимандра за то, что «он не сказал, что такое (τι) представляет собою его бесконечное, есть ли оно воздух, вода или земля». Но такое определенное качество представляет собою именно нечто преходящее. Материя, как бесконечно определенная, и есть движение, состоящее в полагании определенности и в уничтожении вновь положенного раздвоения. В этом мы вынуждены видеть истинно бесконечное бытие, а не в отрицательной безграничности. Но эта всеобщность и отрицательность конечного есть лишь наше движение; описывая материю как бесконечную, Анаксимандр, по-видимому, не сказал, что в этом состоит ее бесконечность.

---

<sup>26</sup> *Stobaei*, *Eclog. Physic.*, c. 11, p. 294. Ed. Heeren.

Дальше он говорит (и, согласно Теофрасту, он совпадает в этом пункте с Анаксагором): «Из бесконечного выделяется и отделяется однородное от неоднородного, и оно соединяется с однородным; то, что в составе целого было золотом, становится, следовательно, золотом, что землей – землей и т. д., так что, собственно говоря, ничего не возникает вновь, а все было уже раньше в нем»<sup>27</sup>. Это, однако, скудные определения, показывающие лишь потребность перехода от неопределенного к определенному; этот переход совершается здесь, однако, неудовлетворительным образом. Что же касается дальнейшего вопроса, каким именно образом бесконечное в своем раздвоении определяет противоположность, то, по-видимому, Анаксимандр разделял с Фалесом учение, что эта противоположность определяется количественным различием *сгущения и разрежения*. Позднейшие авторы обозначают процесс выделения из бесконечного как происхождение. Анаксимандр, по их словам, утверждал, что человек произошел от рыбы и вышел из воды на сушу<sup>28</sup>. Слово «происхождение» встречается также и в новейшее время; оно обозначает лишь простое следование; это – форма, говоря о которой многие мнят, что высказывают нечто замечательное;

---

<sup>27</sup> *Simplicius ad Aristot., Phys., p. 6b.*

<sup>28</sup> Ср. *Plutarch, Quaest. convival., VIII, 8.*

но это «происхождение» не содержит в себе никакой необходимости, никакой мысли, никакого понятия.

Но Стобей (Eclog. Phys., с. 24, р. 500) в позднейших известиях приписывает Анаксимандру также и определение *тепла*, как разложения формы, и *холода*, между тем как Аристотель (Metaphys., I, 8), руководясь потерянным произведением Плутарха, дает нам еще кое-что из космогонии Анаксимандра; эти сведения темны, и сам Евсевий, вероятно, не вполне понимал их. Это место гласит приблизительно так: «Из бесконечного выделились бесконечные небесные сферы и бесконечные миры; но свою гибель они потому носят в себе, что они существуют лишь посредством постоянного выделения». Так как именно бесконечность есть сущность, то выделение есть полагание некоего различия, т. е. некоего определения или конечного. «Земля имеет форму цилиндра, высота которого составляет треть его ширины. Два извечно оплодотворяющих первоначала, тепло и холод, отделились друг от друга при создании этой земли, и после этого образовалась огненная сфера вокруг окружающего землю воздуха, как кора вокруг дерева. Когда эта сфера лопнула, ее куски были заключены в круги; таким образом возникли солнце, луна и звезды». Поэтому Анаксимандр, по словам Стобея (Ecl. Phys., с. 25, р. 510), называл звезды «колесообразными, на-

полненными огнем сгущениями воздуха». Эта космогония столь же хороша, как и геологическая гипотеза о треснувшей земной коре или взрыв солнца согласно Бюффону, который, наоборот, начинает с солнца и заставляет планеты возникнуть из него в качестве изверженных шлаков. В то время как древние вовлекли звезды в нашу атмосферу и скорее заставляли солнце произойти из земли, мы, наоборот, делаем солнце сущностью и колыбелью земли и совершенно отстраняем звезды от более близкого отношения к нам, так как они, по нашему воззрению, неподвижны, подобно блаженным богам эпикурейцев. В ходе возникновения солнца, как всеобщее, нисходит, но по своей природе оно – позднейшее; на самом деле поэтому лишь земля есть целостность, солнце же, напротив, есть лишь момент абстракции.

### **3. Анаксимен**

Остается еще сказать об Анаксимене, родившемся между 55-й и 58-й Олимпиадами (560–548 г. до Р.Х.); он был также милетец, современник и друг Анаксимандра. Он дал мало значительного, и мы вообще очень мало знаем о нем. Диоген Лаэртский (II, 3) нелепо и противоречиво сообщает: «Он родился, согласно Аполлодору, в 63-ю Олимпиаду и умер в том году, когда были взяты Сарды» (Киром; 58-я Олимпиада).

Вместо неопределенной материи Анаксимандра он снова выдвинул определенную стихию, абсолютное в некоей реальной форме природы, но вместо фалесовой воды этой реальной формой у него является воздух. Он, должно быть, находил, что материя необходимо должна обладать чувственным бытием, а воздух вместе с тем обладает тем преимуществом, что он обладает большей бесформенностью. Воздух менее тело, чем вода, ибо мы его не видим, а лишь чувствуем его движение. Плутарх (*De plac. phil.*, I, 10) сообщает: «Из него все выступает и в него снова все возвращается»; согласно Цицерону (*De natura deorum*, I, 10), «он определял воздух как представляющее собою безмерное, бесконечное и находящееся в непрерывном движении». Диоген Лаэртций выражается в вышеприведенном месте следующим образом: «Первоначалом является воздух *и* бесконечное» (*ουτος αρχην αερα ειντε και το απειρον*), как будто это – два первоначала; можно, однако, *αρχην και απειρον* соединять вместе как подлежащее и рассматривать *αερα* как сказуемое предложения. Ибо Симплиций в своем комментарии к «Физике» Аристотеля (р. 6 а) говорит определенно, «что для него, как и для Анаксимандра, первосушность была одной и бесконечной природой; только ему она представлялась не неопределенной, как Анаксимандру, а определенной,

представлялась именно воздухом»; он, однако, понимал, по-видимому, последний как нечто сходное с душой.

Плутарх следующим образом определяет более подробно, как Анаксимен представлял себе способ возникновения всех вещей из воздуха (позднейшие философы называли последний эфиром) и их исчезновения в нем: «Подобно тому как наша душа, которая представляет собою воздух, сдерживает нас (συχράτει), так дух (πνεῦμα) и воздух сдерживают (πτεριέχεται) весь мир; дух и воздух означает одно и то же». Анаксимен очень хорошо показывает природу принимаемой им первосущности на примере души и как бы обозначает, таким образом, переход натурфилософии в философию сознания или отказ от предметного способа понимания первосущности. Природа этой первосущности была определена раньше чужеродным духу, отрицательным для него способом; как реальная его форма, – вода или воздух, – так и бесконечное Анаксимандра есть потустороннее для сознания. Но душа есть всеобщая среда, есть множество вещей, которые исчезают и появляются, не прекращая этим единства и непрерывности; она столь же деятельна, сколь и пассивна; она выбрасывает представления из своего единства, разбрасывает их и снова снимает их, и в своей бесконечности она налич-

на для самой себя, так что отрицательное и положительное значение совпадают друг с другом. Определеннее – а не только в виде сравнения – эта природа первосущности была выражена Анаксагором, учеником Анаксимена.

Нам сообщают еще, как об учителе Пифагора, о Ферекиде из Сироса, одного из цикладских островов. Рассказывают, что он однажды черпнул воды из колодца и по этой воде узнал, что через три дня произойдет землетрясение; он также предсказал о корабле, вышедшем в море на полных парусах, что он потонет, и корабль в тот же момент пошел ко дну. Об этом Ферекиде Феопомп, цитируемый Диогеном Лаэртцем (I, 116), сообщает, что «он был *первым* греком, писавшим о природе и богах» (раньше Диоген Лаэртций говорит то же самое об Анаксимандре); он писал, как сообщают, прозой. Из того, что нам еще сообщают о его сочинении, ясно видно, что оно представляло собою *теогонию*, первые слова которой еще дошли до нас: «Юпитер и время и земное ( $\chi\theta\omega\nu$ ) существовали всегда ( $\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\epsilon\iota$ ); земному ( $\chi\theta\omega\nu\iota\eta$ ) было дано имя земли, когда Зевс наделил ее своими дарами»<sup>29</sup>. Как оно продолжалось дальше, нам неизвестно; это, однако, нельзя считать большой потерей. Писавший в позднейшее время Гермий, кроме того, упоминает еще

---

<sup>29</sup> *Diog. Laërt.*, I, 119; *Menagius* ad h. l.

следующее: <sup>30</sup> «Он считал первоначалами Зевса или огонь (αἴθερα), землю и Хроноса, или время; огонь как активное начало, землю как страдательное начало и время как то, в чем все возникает». В качестве ионийских философов называют также Диогена Аполлонийского, Гиппаса, Архелая; но мы ничего о них не знаем, кроме их имен и того, что они выдвигали то или другое первоначало.

Мы оставляем последних и переходим к Пифагору, который был уже современником Анаксимандра, но дабы не прерывать изложения развития представления о первоначале, в рамках физической философии, нужно было раньше говорить об Анаксимене. Мы видим, что представители этой философии, как говорит о них Аристотель, признавали, что первосущность есть некоторый вид материи – вода или воздух, или, если дозволительно определить таким образом анаксимандрову материю, сущность, представляющая собою нечто более тонкое, чем вода, и более грубое, чем воздух. Гераклит, о котором мы вскоре будем говорить, был первым, определившим ее как огонь. Но «никто из них, – как замечает Аристотель (*Metaphys.*, I, 8), – не назвал первоначалом землю, так как она представляется наиболее составным элемен-

---

<sup>30</sup> In *irrisione gentilium*, c. 12 (citante *Fabricio ad Sext. Empir.*, Hyp. Pyrrh., III, 4, § 30).

том» (διὰ τὴν μέγαλομερείαν). Ибо она сразу представляется нам агрегатом многих единичных вещей. Вода, напротив, есть нечто единое, прозрачное; она представляет собою чувственный образ формы единства с собою, и то же самое представляют собою также и воздух, огонь, материя и т. д. Первоначально должно быть единым, должно, следовательно, также обладать единством с собою в самом себе; если же оно показывает нам многообразность, подобно земле, то оно не едино с самим собою, а множественно.

Это – все, что мы имеем сказать о философии древних ионийцев. Великое в этой скудной абстрактной мысли состоит в том, что она постигает существование одной всеобщей субстанции во всем; и что в ней, во-вторых, отсутствуют образы, что она не обременена представлениями, заимствованными из чувственного мира.

Недостатки этих философских учений никто не понял лучше Аристотеля в вышеприведенном месте. Он делает два замечания в своем суждении об этих трех попытках определить абсолютное: «Полагающие первоначально материю делают много ошибок. Они, во-первых, указывают элементы лишь телесного, а не бестелесного, а ведь существует и бестелесное». От рассмотрения природы с целью определить ее сущность мы имеем право требовать, чтобы оно было

полным и принимало во внимание все имеющееся налицо; это, разумеется, – лишь эмпирическое возражение. Аристотель противопоставляет материальным предметам бестелесное как особый род вещей и говорит, что мы не должны определять абсолютное односторонне. Так как первоначально указанных философов лишь материально, то они не дают бестелесного, не дают предмета как понятия. Правда, что сама материя, как рефлексия в сознании, имматериальна; но философы, о которых идет теперь речь, не знают, что то, что они высказывают, есть сущность, принадлежащая области сознания. Первым их недостатком является, следовательно, то, что всеобщее высказывается ими в частной форме.

Второе замечание Аристотеля (*Metaphys.*, I, 3) гласит: «Из всего этого мы видим, что причина высказана ими лишь в форме материи. Но после того как они стали на этот путь, сам предмет открывал для них дальнейшую дорогу и принуждал их продолжать свое исследование. Ибо, если уничтожение и становление происходит из одного или из многих <sup>31</sup>, то возникает вопрос: посредством чего это происходит и что является причиной этого? Ибо лежащая в основании субстанция (*το ὑποκείμενον*) не заставляет самое себя изменяться; так, например, ни дерево, ни медь не

---

<sup>31</sup> первоначал

являются сами причиной своих изменений, и, следовательно, дерево не делает кровати и медь не делает статуи, а нечто другое есть причина изменения. Искать же последнюю означает искать другое первоначало, которое, как бы мы сказали, есть первоначало изменения». Эта критика сохраняет свою силу еще и поныне во всех тех случаях, когда абсолютное представляют себе как единую неподвижную субстанцию. Аристотель говорит, что из материи как таковой, из воды, как не двигающей самое себя, нельзя понять изменение как таковое; он определенно упрекает древних философов в том, что они не исследовали, не выразили первоначала движения, а между тем вопрос об этом первоначале возникает сразу. Затем у них совершенно отсутствует понятие *цели*, и вообще нет определения деятельности. Аристотель говорит поэтому в другом месте: «Стремясь указать причину возникновения и исчезновения, они на деле уничтожают причину изменения. Делая первоначалом простое тело, за исключением земли, они не понимают уничтожения одного и возникновения из него другого; я разумею воду, воздух, огонь и землю. Это возникновение следует признать разделением или соединением; таким образом, получается то противоречие, что одно предшествует во времени другому. Так как именно путь, избранный ими, есть эта природа возникнове-

ния, то получается переход от всеобщего через особенное к единичному, как к тому, что возникает позже всех; но всеобщими являются воздух, вода, огонь и земля. Огонь, по-видимому, больше всего подходит для роли такого элемента, ибо он – тоньше всех других. Те, которые делали его первоначалом, выражались поэтому наиболее соответствующим этой природе (λογω) возникновению образом; и это же самое имели в виду и другие. Ибо по какому другому соображению никто из них не сделал землю элементом, как это делает народное представление? Гесиод говорит, что она была первым телесным; столь древне и народно это представление. Но позднейшее по возникновению есть первое по природе». Однако ионийские философы не понимали этого так, потому что они руководились лишь процессом становления, не сняв его, в свою очередь, или, говоря иначе, не познав этого первого, формального всеобщего, как такового, и не положив, как *сущность*, третьего, целостности или единства материи и формы. Здесь абсолютное еще не есть определяющее себя, возвратившееся к самому себе понятие, а лишь мертвая абстракция; лишь новые философы, говорит Аристотель (Metaph., I, 6; III, 3), понимали основное начало преимущественно как род.

Мы можем проследить в ионийской философии

следующие три момента. α) Первосущность есть вода; β) анаксимандровское бесконечное есть описание движения, простое выступление из простых всеобщих сторон формы и возвращение в них, сгущение и разрежение; γ) воздух, сравниваемый с душой. Теперь требуется, чтобы то, что рассматривается как реальность, стало понятием и чтобы было также осознано, что моменты раздвоения, сгущение и разрежение, не противоположны друг другу согласно понятию. Этот совершенный Пифагором переход, это полагание момента реальности как идеального есть отрыв и освобождение мысли от чувственного и, следовательно, отделение умопостигаемого от реального.

## **В. Пифагор и пифагорейцы**

Позднейшие неопифагорейцы составили многочисленные жизнеописания Пифагора и в особенности пространно писали о пифагорейском союзе, но нужно остерегаться и не принимать за исторические факты эти часто искаженные свидетельства. Биография Пифагора дошла до нас сквозь призму представлений первых веков нашей эры, – она написана более или менее в том стиле, в котором нам рассказывают о жизни Христа, и события, о которых она нам сообщает, разыгрываются на почве обыденной действи-

тельности, а не в мире поэзии. Она представляет собою смесь удивительных приключений и вымыслов, помесь представлений восточного и западного миров. Сообщая о его действительно замечательном уме и образе жизни, который он ввел среди своих учеников, эти биографы ставят это в связь с тем, что он не был человеком, действовавшим как обыкновенные люди, а был чудотворцем и общался с высшими существами. Эти биографы связывают его с магическими представлениями, делают историю его жизни смесью сверхъестественных событий с естественными, припутывают к подлинным событиям его жизни все те, созданные смутным и жалким воображением пустяки, которые находили место в греческих мистериях, – вымыслы мечтательных и путаных голов.

Его философское учение подверглось такому же искажению, как и история его жизни. С ним связали все, что только придумали христианская меланхоличность и склонность к аллегоризму. Приятие Платона христианским миром носит совершенно другой характер. Числа очень часто употреблялись как выражение идей, и это, с одной стороны, носит видимость глубокомыслия. Ибо непосредственно ясно, что, кроме прямого смысла, в них содержится еще и другой смысл, но в какой мере данный смысл содержится в них, этого не знает ни высказывающий их, ни тот, который си-

лится их понять, как мы это, например, видим в численных намеках колдуний в гетевском «Фаусте». Чем темнее становятся мысли, тем они кажутся глубокомысленнее; главное же – то, что выражающий мысль в числах избавляет себя от самого важного, но вместе с тем и самого трудного, а именно от высказывания мысли в определенных понятиях. Так как и в сообщениях о философском учении Пифагора многое перенесено в него из чужеродных построений, то оно также может казаться нам темным и недостоверным порождением неясных, плоских умов, в котором нельзя с уверенностью отделить то, что принадлежит собственно Пифагору. Но, к счастью, мы ее знаем преимущественно с ее теоретико-спекулятивной стороны, и притом от Аристотеля и Секста Эмпирика, которые уделили ей много внимания. Хотя позднейшие пифагорейцы нападали на Аристотеля за его изложение, он выше этих упреков, и нам нечего считаться с ними.

В позднейшее время получило распространение много подложных произведений, носящих имя Пифагора. Диоген Лаэртский (VIII, 6–7) перечисляет много произведений Пифагора, а также и другие произведения, которые были ему приписаны потому, что хотели сделать их более авторитетными. Но, во-первых, не осталось никаких произведений Пифагора, и, во-

вторых, сомнительно, существовали ли вообще такие произведения; у нас имеются цитаты, состоящие из скудных отрывков, но это отрывки не Пифагора, а пифагорейцев. Мы теперь не в состоянии с достоверностью различить, какие идеи и толкования этого учения принадлежат древним пифагорейцам, а какие – позднейшим; мы можем, однако, с уверенностью сказать, что у Пифагора и древних пифагорейцев определения еще не получили той конкретной разработки, которую они получили позже.

Что касается *обстоятельств жизни* Пифагора, то, согласно Диогену Лаэртию (VIII, 1–3, 45), расцвет его деятельности приходится приблизительно на 60-ю Олимпиаду (540 г. до Р.Х.); его рождение относят как обычно к 49-й или 50-й Олимпиаде (584 г. до Р.Х.), а Ларше (у Теннемана, т. I, стр. 413–414) относит его к еще более раннему времени, уже к 43-й Олимпиаде (43, 1, т. е. 608 г. до Р.Х.); он, следовательно, современник Фалеса и Анаксимандра. Если рождение Фалеса падает на 38-ю Олимпиаду, то Пифагор лишь на 21 год моложе его; Анаксимандра он либо моложе на несколько лет, либо даже старше на 26 лет; Анаксимен же моложе его приблизительно на 20–25 лет. Его родиной был остров Самос, и, следовательно, он также вырос на почве малоазийской Греции, которая, как мы до сих пор видели, была местопребыванием

философии. Пифагор упоминается у Геродота (IV, 93–96) как сын Мнесарха, у которого Замолксис служил рабом в Самосе; Замолксис, по рассказу Геродота, был потом им отпущен на волю, разбогател, сделался князем гетов и утверждал, что он и его родные никогда не умрут: он построил себе подземное жилище, скрывался там от глаз своих подданных, а по прошествии четырех лет появился снова<sup>32</sup>; геты поэтому верили в бессмертие. Геродот говорит, однако, что Замолксис был значительно старше Пифагора.

Свою молодость последний провел при дворе Поликрата, под властью которого Самос тогда достиг не только богатства, но и высокой степени образованности и расцвета искусств; в этот блестящий период он обладал, согласно Геродоту (III, 39), флотом в сто кораблей. Его отец был художником, гравером; но другие известия дают нам отличные от этих сообщений сведения как относительно его отца, так и относительно его родины: согласно им, его семья тирренского происхождения и переселилась в Самос после рождения Пифагора; так ли это или иначе, но так как он провел свою молодость в Самосе, то последний стал его родиной, и он принадлежит Самосу. Он рано совершил путешествие в материковую Малую Азию и там, как сообщают, познакомился с Фалесом; оттуда,

---

<sup>32</sup> Ср. *Porphyrus, De vita Pythag.*, § 14–15; *Ritterhus ad h. l.*

как сообщает Ямвлих (III, 13–14) в своем жизнеописании Пифагора, он отправился в Финикию и Египет. С обеими странами малоазиатские греки поддерживали многообразные торговые и политические связи; и нам сообщают, что Поликрат рекомендовал его царю Амасису, который, согласно Геродоту (II, 154), привлек в свою страну много греков, содержал греческие военные отряды и владел греческими колониями. Рассказы о дальнейших его путешествиях во внутренние области Азии к персидским магам и индусам представляют собою, по-видимому, чистейший вымысел, несмотря на то, что путешествия тогда, как и теперь, рассматривались как образовательное средство. Так как Пифагор путешествовал с научной целью, то, как рассказывают о нем, он был посвящен почти во все *мистерии* греков и варваров и был также принят в орден или касту египетских жрецов.

Эти мистерии, которые мы встречаем у греков и которые слыли источником великой мудрости, так же относились, по-видимому, к религии, как относится учение к культуре. Последний состоял только в жертвоприношениях и праздничных играх; но мы не видим в них перехода к представлениям, к осознанию этих представлений, если только они не сохранились в песнях как традиции. Само же дело назидания или приведение наличного культа в связь с представлением было,

по-видимому, предоставлено мистериям, но это происходило так, что при этом не только обращались к представлению, как в наших проповедях, но предъяснялись требования также и к телу; а именно человека побуждали в этих мистериях посредством настроения, навеваемого всей обстановкой, как к отречению в самом себе от чувственного сознания, так и к очищению и освящению тела. Но совершенно ясно, что в этих мистериях менее всего была речь о философских учениях; подобно тому как мы знаем, что такое франкмасонство, так и эти мистерии не представляли тайны.

Самым важным было влияние, оказанное на Пифагора его связью с египетским жречеством; жречество оказало на него такое влияние не потому, что он почерпнул у египетских жрецов глубокую спекулятивную мудрость, — этого не было, — а потому, что благодаря им он пришел к своей идее о реализации нравственного сознания человека: индивидуум должен главным образом обращать внимание на себя, чтобы внутренне и внешне сделаться достойным человеком и осуществлять себя как нравственное произведение искусства. Этот план Пифагор впоследствии привел в исполнение, и он представляет собою столь же интересное явление, как и его спекулятивная философия. Жрецы не только составляли нечто вроде со-

словия и получали соответственное образование, но также вели особый, нравственный образ жизни, придерживаясь особых правил поведения, которые были обязательны для всех них. Неоспоримо поэтому, что в Египте зародилась у Пифагора мысль о его ордене, представлявшем собою прочное сожительство людей, соединившихся вместе для целей умственной и нравственной культуры, – сожительство, продолжающееся всю жизнь. В Египте видели тогда высокообразованную страну, и она была таковой по сравнению с Грецией; это проявляется уже в кастовых различиях, предполагающих существование разделения между людьми основных отраслей труда, как, например, технических, научных, религиозных и т. д. Но помимо этого не надо искать больших научных познаний у египтян и не надо также думать, что Пифагор почерпнул у них свои познания; Аристотель (*Metaph.*, I) лишь говорит, что «в Египте впервые возникли математические науки, ибо там жрецы имели досуг»<sup>33</sup>.

Пифагор долго пробыл в Египте и возвратился оттуда назад в Самос, но он застал в своем отечестве смуту, запутанные политические отношения и вскоре снова покинул его. Согласно сообщению Геродота (III, 45–47), Поликрат, не будучи тираном, изгнал многих граждан из Самоса, которые искали и на-

---

<sup>33</sup> Ср. *Porphyr.*, *De vita Pythag.*, 6. *Jamblich.*, *De vita Pythag.*, XXIX, 158.

шли поддержку у лакедемонян и начали гражданскую войну. Раньше спартанцы давали эту поддержку, ибо главным образом им, как упоминает Фукидид (I, 18), Греция была обязана свержением власти отдельных лиц и возвращением государственной власти народу; позднее они поступали как раз наоборот, свергли демократии и вводили аристократическое государственное устройство. Семья Пифагора неизбежно была втянута в эти неприятные перипетии, а такое состояние гражданской войны было не по душе Пифагору, который уже больше не интересовался политической жизнью и видел в ней неблагоприятную почву для своих планов. Он объездил Грецию, а затем отправился в Италию, в нижней части которой были основаны греческие колонии разными племенами и по различным поводам; эти колонии процветали, образуя собою многочисленные торговые, могущественные, богатые и густо населенные города.

Он поселился в Кротоне и выступил там самостоятельно и лично от себя не как государственный человек или полководец, не как политический законодатель, упорядочивающий внешние отношения, а как наставник народа, с тем отличием, что его учение не удовлетворялось убеждением слушателей в его истинности, а благоустроило также и всю нравственную жизнь отдельных людей. Диоген Лаэртский говорит,

что он был первый, давший себе название философов вместо σοφος, и считает это проявлением скромности со стороны Пифагора; он будто бы хотел этим только сказать, что он не обладает мудростью, а лишь стремится к ней как к недостижимой цели<sup>34</sup>. Но слово σοφος значило вместе с тем мудрец, действующий практически, – однако не только для себя, ибо для этого не требуется мудрости, так как каждый честный, нравственный человек делает то, что соответствует его обстоятельствам. Итак, философос означает, главным образом, противоположность участию в практической жизни, т. е. в государственных делах. *Философия*, таким образом, не есть любовь к мудрости, как к чему-то, чем стремятся обладать; она не есть *неисполненное* желание этого обладания. Философос значит имеющий отношение к мудрости как к любимому предмету; это отношение есть размышление, оно не есть единственно лишь голое бытие, а такое, которое осознается также в мысли. Мы должны, разумеется, различать между человеком, любящим вино (φιλοινος), и человеком, полным вина, пьяным; но разве φιλοινος означает лишь тщетное стремление к вину?

О том, что Пифагор сделал и учредил в Италии, нам больше сообщают позднейшие панегиристы, чем ис-

---

<sup>34</sup> Diog. Laërt., I, 12; VIII, 8; Jamblich., VIII, 44; XII, 58.

торики. Так, например, в написанном Малхом (сирийское имя Порфирия) жизнеописании Пифагора рассказываются странные вещи; нас поражает у *неоплатоников* контраст между глубиной их мысли и их верой в чудеса. Если позднейшие биографы Пифагора рассказывают множество чудес о первой половине его жизни, то они громоздят еще большие чудеса в своих сообщениях о его жизни после появления в Италии. По-видимому, они старались противопоставить его, как позднее Аполлония Тианского, Христу. Ибо чудеса, которые они рассказывают о нем, находятся, по-видимому, в связи с новозаветными чудесами, притязая исправлять их; и они частью очень безвкусны. Так, например, эти позднейшие биографы заставляют его выступить в Италии в самом же начале чудотворцем; когда он высадился в Кротоне у Тарентинской бухты, он встретил по дороге к городу ничего не наловивших рыбаков. Он им велел снова бросить сети в море и предсказал им, сколько рыб очутится в них. Рыбаки, удивленные этим предсказанием, обещали ему, что если оно сбудется, они сделают для него все, чего он только ни пожелает. Предсказание сбылось, и Пифагор выразил желание, чтобы они снова бросили свой улов в море, ибо пифагорейцы не ели животной пищи. И в качестве происшедшего при этом чуда сообщается еще о том, что ни одна из рыб не подохла ни

во время пребывания вне воды, ни в то время, когда их считали. Таков стиль этих чудес; и такого рода глупыми сказками биографы наполняют его жизнеописание. Он, по их рассказам, произвел затем такое впечатление на всех итальянцев, что все города исправили свои изнеженные и испорченные нравы, а тираны частью сами отказались от своей власти, частью были изгнаны. Но биографы при этом грешат такими ошибками против истории, что делают, например, его учениками Харонда и Зелевка, живших задолго до Пифагора; точно так же приписывают ему и его влиянию изгнание и смерть тирана Фалариса и т. д.<sup>35</sup>

Независимо от этих басен остается, как историческая истина, великое влияние, которое он оказал учреждением школы, и могущественное влияние его ордена на большинство итало-греческих городов или, вернее, власть этого ордена над последними, сохранившаяся в продолжение очень долгого времени. Рассказывают о нем, что он был очень красив и обладал величественнейшей внешностью, которая сразу привлекала к себе и внушала благоговейное чувство. С этим природным достоинством, с благородным характером и со спокойной манерой держать себя он соединял внешние особенности, благодаря которым

---

<sup>35</sup> *Porphyrius*, De vita Pythag., 25, 21–22; *Jamblich.*, De vita Pythag., 36; VII, 33–34; XXXII, 220–222.

он казался таинственным существом, не похожим на других; он носил белые льняные одежды и воздерживался от употребления известных родов пищи<sup>36</sup>. Оригинальность личности, равно как и внешний блеск и тому подобные свойства, уже не имеют такого важного значения в новое время; мы подчиняемся общей привычке, моде, так как неимение в этих вещах собственной воли представляет собою нечто само по себе внешнее и безразличное; мы предоставляем это случайное случайности и следуем лишь той разумности, которая приличествует в отношении внешнего и состоит в одинаковости и всеобщности. К этим внешним особенностям присоединялись у Пифагора еще большое красноречие и глубокие воззрения, которыми он делился не только со своими друзьями; он, напротив, стремился повлиять вообще на культуру общества как в отношении воззрений, так и в отношении всего образа жизни и нравственности. Он был не только учителем своим друзьям, но также объединил их для особенной жизни, чтобы создать из них значительные личности, искусные в делах и нравственные. Учреждение Пифагора выросло в союз, обнимавший всего человека и всю его жизнь и долженствовавший сделать своих членов такими же законченными про-

---

<sup>36</sup> *Diog. Laërt.*, VIII, 11; *Porphyr.*, 18–20; *Jamblich*, II, 9 – 10; XXIV, 108–109; *Menag. et Casaub.* ad *Diog. Laërt.*, VIII, 19.

изведениями искусства, такими же достойными, пластическими натурами, каким был он сам.

О порядках этого союза остались сообщения позднейших авторов, в особенности неоплатоников, которые больше всего распространяются о законах. Общество в целом носило характер добровольного жреческого или монашеского ордена нового времени. Желавший поступить в орден подвергался испытанию в отношении степени его образованности и способности к послушанию; собирались также справки о его поведении, его склонностях и делах. Члены ордена были подчинены особой дисциплине, причем делалось различие между принятыми в орден, так как их делили на экзотериков и эзотериков; последние посвящались в высшие научные истины, и так как ордену не были чужды политические планы, то они занимались также и политической деятельностью; первые же должны были быть послушниками в продолжение пяти лет. Каждый должен был передать свое состояние ордену, но получал его снова при выходе из ордена; в годы учения членам вменялось в обязанность молчание (εὐχερυθία)<sup>37</sup>.

Можно вообще сказать, что эта обязанность воздерживаться от болтовни представляет собою суще-

---

<sup>37</sup> *Porphyr.*, 37; *Jamblich.*, XVII, 71–74; XVIII, 80–82; XXVIII, 150; XX, 94–95; *Diog. Laërt.*, VIII, 10.

ственное условие всякого образования и учения; нужно начать с того, чтобы уметь понимать мысли других и отказываться от собственных представлений. Обыкновенно говорят, что ум развивается посредством вопросов, возражений, ответов и т. д. Но на самом деле он посредством этого не развивается, а только получает внешний лоск. Внутреннее же в человеке приобретает и расширяется посредством культуры; тем, что он молча воздерживается от суждения, он не становится беднее мыслями и не теряет в живости ума. Наоборот, он скорее научается благодаря этому понимать других и начинает догадываться, что *взбрешие ему в голову мысли и возражения* никуда не годятся, и благодаря тому, что он все более и более понимает, что такие мысли никуда не годятся, он отучается иметь такие неудачные мысли. Тот факт, что об этом разделении членов ордена на находящихся на ступени подготовки и на посвященных, равно как и об этом молчании, сообщается как о чем-то особенном, все же показывает, по-видимому, что в основанном Пифагором обществе и то, и другое носило более формальный характер, а не было таким, как этого требует непосредственная природа вещей и как это само собою устанавливается во всем, что касается подробностей, без особенного закона, который все считают нужным исполнять. Относительно этого важно заме-

титель, что на Пифагора можно смотреть как на первого учителя народа в Греции, введшего преподавание наук; ни живший раньше его Фалес, ни его современник Анаксимандр не преподавали наук, а лишь сообщали свои идеи друзьям. Тогда еще вообще не существовало наук: ни философии, ни математики, ни юриспруденции, ни какой-либо другой науки, а существовали лишь отдельные положения и знание этих положений. Обучали владеть оружием, обучали отдельным философским положениям, музыке, исполнению песен Гомера или Гесиода и т. д. или другим искусствам, а всему этому обучают совершенно иначе, чем науке в настоящем смысле. Если бы нам рассказали, что Пифагор ввел преподавание наук среди научно не образованного, но вообще не тупого, а напротив, в высшей степени живого, природно одаренного и болтливой народа, каким были греки, то, поскольку нам должны были бы указать внешние условия этого преподавания, между этими условиями непременно оказались бы следующие: а) что он среди тех, которые еще ничего не знают о том, что делается при преподавании науки, проводил разделение, установив, чтобы те, которые только начинают учиться, были исключены из слушания того, что сообщается тем, которые ушли дальше их, и б) что они должны были оставить свою болтовню, ненаучную манеру говорить

о таких предметах и сначала только воспринимать науку. А что вследствие установления таких правил это отчасти казалось более формальным, отчасти же и в самом деле должно было быть установлено более формальным образом, то это было также необходимо вследствие непривычки обучающихся; это было необходимо уже потому, что слушатели Пифагора не только были многочисленны, – одно это делало необходимым определенную форму и определенный порядок, – но еще к тому же постоянно жили вместе. У Пифагора, таким образом, определенная форма была естественна, потому что впервые в Греции учитель ставил целью целостность, осуществлял новый принцип посредством развития ума, чувства и воли. Эта совместная жизнь носила, таким образом, не только характер преподавания и упражнения для достижения внешних навыков или приемов, а была также нравственной культурой, практическим воспитанием человека. Но формальным кажется и даже в самом деле является или становится таковым как раз все то, что относится к моральному, или, вернее, поскольку оно сознательно мыслится в отношении к моральному; ибо формальным является нечто всеобщее, противопоставляемое индивидууму. В особенности оно кажется таковым тому, который сравнивает между собою всеобщее и единичное, сознательно размышляя

об обоих; но это различие исчезает для живущего во всеобщем, ибо для него оно является обычаем.

Наконец, мы должны сказать, что у нас есть точное и подробное описание внешнего уклада, соблюдавшегося пифагорейцами в их совместной жизни, описание их упражнений и т. д.; но многими из этих сведений мы обязаны представлениям позднейших авторов. В союзе вся жизнь целиком регулировалась правилами. Прежде всего нам сообщают, что члены союза носили одинаковую одежду: все они, подобно Пифагору, носили белые льняные одежды. У них был очень определенный распорядок дня, в котором для каждого часа была своя работа: утром, тотчас же после пробуждения от сна, им вменялось в обязанность вызывать в памяти историю вчерашнего дня, так как то, что они должны делать сегодня, тесно связано с тем, что было сделано вчера. Им вменялось также в обязанность, в качестве вечернего занятия, частное размышление о самих себе, чтобы подвергнуть критическому испытанию содеянное в продолжение дня, было ли оно подобающим или неподобающим<sup>38</sup>. Истинная культура не заключается в тщеславном, очень пристальном направлении внимания на себя и в занятии собою как отдельным лицом; оно представляет собою, наоборот, самозабвение, углубление в пред-

---

<sup>38</sup> *Jamblich.*, XXI, 100; XXIX, 165; *Diog. Laërt.*, VIII, 22; *Porphy.*, 40.

мет и во всеобщее; лишь это размышление о самом предмете необходимо, а размышление о себе это – опасная, бесполезная, лишаящая нас свободы тревога. Они должны были также выучивать наизусть стихи Гомера и Гесиода; утром и часто в продолжение целого дня они занимались музыкой, являвшейся одним из главных предметов греческого преподавания и греческого образования вообще; были введены, в качестве регулярного занятия, также и гимнастические упражнения, заключающиеся в борьбе, беге, метании и тому подобном. Они ели вместе, и в их еде были также особенности, но относительно этого пункта свидетельства расходятся между собою: мед и хлеб, сообщают нам, были главной их пищей, а вода – главным и даже единственным напитком; они воздерживались также, согласно сообщениям, от употребления мяса, что приводится в связь с верой в переселение душ; они делали также выбор между различными родами растительной пищи и запрещали, например, употребление бобов. За это почитание бобов они часто подвергались насмешкам; однако при последовавшем разрушении политического союза многие пифагорейцы, подвергаясь преследованиям, предпочитали лучше дать себя убить, чем повредить засеянное бобами поле<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> *Porphyr.*, 32–34; *Jamblich.*, XXIX, 163–164; XX, 96; XXI, 97; XXIV, 107;

Орден, – т. е. организация в собственном смысле этого слова, община мужчин, – существовал, однако, недолго: как нам сообщают, еще при жизни Пифагора решилась судьба его союза, так как последний встретил врагов, которые насильственно его разрушили. Союз, рассказывают, вызвал к себе зависть и подвергся обвинению в том, что он имеет в виду еще нечто другое, чем то, что выставляется им как его цель, следовательно имеет *arrière-pensée*; сущность этого обвинения состояла, в действительности, в том, что отдельное лицо, являясь членом ордена, принадлежит не всецело государству, а еще и другому учреждению. В этой катастрофе сам Пифагор нашел свою смерть во время восстания народа против аристократии: его смерть последовала, согласно Теннеману (т. I, стр. 414), в 69-ю Олимпиаду (504 год до Р.Х.); однако неизвестно, умер ли он в Кротоне или Метапонте, или же в битве сиракузян с агригентинцами. Много споров вызывает также возраст Пифагора, так как, по сообщению одних, он умер на 80-м году жизни, а по сообщению других, на 104-м году<sup>40</sup>. Союз пифагорейской школы, дружба его членов и культурная связь сохранились, впрочем, еще и в позднейшее время, но не

---

*Diog. Laërt.*, VIII, 19, 24, 39.

<sup>40</sup> *Diog. Laërt.*, VIII, 39–40; *Jamblichus*, XXXV, 248–264; *Porphyrius*, 54–59; *Anonym.*, *De vita Pyth.* (apud. *Photium*), 2.

как формальный союз, так как внешнее в нем должно было погибнуть. История Великой Греции нам вообще менее известна; мы видим, однако, что еще во время Платона<sup>41</sup> пифагорейцы стоят во главе государств или выступают как политическая сила.

Пифагорейское общество не находилось в связи с греческой государственной и религиозной жизнью и не могло поэтому долго просуществовать; в Египте и Азии исключительность и влияние жрецов обычны, но свободная Греция не могла допустить этого восточного кастового разделения. Здесь принципом государственной жизни служит свобода, но эта свобода еще не определена как принцип правовых и частно-правовых отношений. У нас отдельное лицо свободно, потому что все равны перед законом; при этом может продолжаться существовать различие нравов, политических отношений и воззрений, и это различие даже обязательно должно оставаться в органических государствах. Напротив, в демократической Греции и нравы, и внешний образ жизни также должны были сохранить характер равенства, и печать равенства должна была быть наложена на эти более широкие круги и сохраниться в них; это исключительное положение пифагорейцев, которые не могли решать как свободные граждане, а были зависимы от планов и целей

---

<sup>41</sup> Ср. *Platon, Timaeus*, p. 20, ed. Steph. (p. 8, ed. Bekk.).

союза и вели замкнутый религиозный образ жизни, не находило, таким образом, для себя места в Греции. Эвмолпидам, правда, принадлежало хранение мистерий, а хранение других особенных культов – другим семьям: это хранение культов, однако, принадлежало им не как установленной в политическом смысле касте, а они являлись, как и вообще жрецы, политическими людьми, такими же гражданами, как и другие; также и отделение религиозного от мирского не было доведено у греков, как у христиан, до крайности монашества. В общей государственной жизни греков не может появляться или долго просуществовать объединение людей, которое обладает особыми принципами и даже тайнами и члены которого отличаются от других людей своим образом жизни и своей одеждой: Эвмолпиды и другие подобные семьи представляли собою открытое привилегированное объединение, члены которого разделяли с другими гражданами общие принципы и общий образ жизни; ибо они сообща и открыто обсуждали вопрос, полезно или вредно общему благу то или иное явление. Греки переросли установленные обычаем специальные одежды, привычку постоянных омовений, вставания, упражнения в музыке, различения между чистой и нечистой пищей: все это для них было частью делом отдельного лица, делом его индивидуальной свободы, частью

– общей возможностью и общим обычаем для всех и каждого.

Нас интересует, главным образом, *пифагорейская философия*, философия не столько Пифагора, сколько пифагорейцев, по выражению Аристотеля и Секста. Во всяком случае, мы должны различать философию Пифагора и философию пифагорейцев, и из сравнения с тем, что выдается за пифагорейское учение, сразу делается ясно, как мы увидим дальше, что имеются некоторые различия между той и другой. Платона обвиняют в том, что он исказил пифагорейскую философию, включив пифагорейские взгляды в свою собственную философию; но сама пифагорейская философия развивалась дальше, и это развитие не оставило ее такой, какой она была раньше. Исторические источники называют многих преемников Пифагора, самостоятельно пришедших к тому или другому выводу; таковы, например, Алкмеон, Филолай; и во многих других изложениях пифагорейского учения мы замечаем простые, неразвитые положения и рядом с этим дальнейшее развитие этих положений, в котором мысль выступает с большей силой и определенностью. Нам, однако, нет надобности останавливаться дольше на этих исторических стадиях развития, и мы можем рассматривать лишь пифагорейскую философию вообще. Нам нужно также отбросить то,

что явно принадлежит неоплатоникам и неопифагорейцам, и мы можем это осуществить, так как для этого мы обладаем источниками, которые принадлежат более раннему времени, а именно теми подробными изложениями, которые мы находим у Аристотеля и Секста.

Пифагорейская философия представляет собою переход от реалистической философии к интеллектуальной. Ионийцы говорили: сущность, первоначально, есть нечто материально определенное. Ближайшее дальнейшее воззрение должно было состоять в том, чтобы абсолютное понималось не как природная форма, а как форма определения мысли, и, кроме того, определения должны быть теперь положены, между тем как первоначально ионийцев было совершенно неопределенным. Оба эти шага сделала пифагорейская философия.

1. Древнее, простое основное положение пифагорейской философии гласит, таким образом, у Аристотеля (*Metaph.*, I, 5), «что число есть сущность всех вещей и организация вселенной в ее определениях представляет собою вообще гармоническую систему чисел и их отношений». В каком смысле мы должны понимать это положение? Основное определение числа состоит в том, что оно есть мера. Если поэтому мы говорим, что все определено качественно или ко-

личественно, то величина и мера представляют собой лишь некую сторону, или некое свойство, всех вещей; но здесь смысл сказанного состоит в том, что число есть сама сущность и субстанция вещей, а не одна только их форма. При этом нам кажется прежде всего удивительно смелым подобное утверждение, так как оно сразу разбивает все, что представление считает существенным и истинным, и, истребляя чувственную сущность, превращает ее в мыслительную. Сущность выражена как нечто нечувственное, и оно, совершенно чужеродное чувственному, обычному представлению, возводится в ранг субстанции и истинного бытия. Но именно благодаря этому делается необходимым сделать само число понятием, равно как и изобразить движение его единства с сущим; ибо число нам не кажется непосредственно тождественным с понятием.

Хотя в этом первоначально есть для нас нечто странное и приводящее в смущение, мы все же находим в нем утверждение, что число не есть исключительно лишь чувственное; а если это так, то оно тотчас же приносит с собою определение, всеобщие различия и противоположности. Это очень хорошо сознавали древние. Аристотель (*Metaph.*, I, 6) приводит из Платона следующее: «Он утверждает, что математические элементы вещей находятся вне чисто чувственного и идей, а между ними; они отличаются от чув-

ственного тем, что они вечны и неизменны; от идей же они отличаются тем, что содержат в себе множество, и поэтому могут быть сходными и равными друг с другом, между тем как каждая идея сама по себе есть лишь единое». Число именно повторимо; оно, таким образом, нечувственно, но оно также и не есть еще мысль. В написанной Малхом биографии Пифагора (46–47) это указывается еще точнее: «Пифагор излагал так философию для того, чтобы освободить мысль от ее цепей. Без мысли мы не можем ничего познавать и знать истинно; мысль слышит и видит все в самой себе; другое же неподвижно и слепо. Пифагор пользуется для достижения своей цели математикой; он поступает так потому, что она находится посредине между чувственным и мыслью, как форма предварительного упражнения, подготовляющего нас к тому, что существует само по себе». Далее Малх цитирует (48, 53) место из более раннего автора, из Модерата: «Так как пифагорейцы не могли ясно выразить абсолютного и первых начал посредством мыслей, то они набрали на числа, на математическое, потому что таким образом легко указать определение»; например, равенство – как начало единицы, неравенство – как двоицу. «Этот способ преподавания посредством числа, который был первой философией, оставлен из-за содержащейся в нем загадки; Платон, Спевзипп, Ари-

стотель и т. д. посредством легкого применения украли у пифагорейцев их плоды». В этих положениях мы находим полное осознание природы числа.

Главное здесь в *загадочности* определения посредством числа. Арифметические числа соответствуют определениям мысли, ибо число имеет своим элементом и первоначалом единицу; но единица есть категория для-себя-бытия, категория того, что так тождественно с собою, что оно исключает из себя все другое и безразлично к нему. Дальнейшие определения числа представляют собою лишь нечто составное, суть повторения единицы, которая в них всегда остается прочной и чем-то внешним; число, следовательно, есть наиболее мертвенная, наиболее лишенная понятия непрерывность, совершенно внешнее механическое движение вперед, в котором отсутствует необходимость. Число, таким образом, не есть непосредственно понятие, а представляет собою лишь начальную стадию мысли, и притом представляет собою эту начальную стадию самым дурным образом: оно – понятие в его наивысшей внешности, понятие в виде количественного, безразличного различия; единица постольку содержит в себе как начало мысли, так и начало материальности или определение чувственного. Для того, чтобы нечто имело форму понятия, оно должно в самом себе, как определенное,

соотноситься со своей противоположностью, как, например, положительное и отрицательное; в этом простом движении понятия главным определением служит идеальность различий, отрицание их самостоятельности. Напротив, в числе три, например, всегда имеются три единичных, каждое из которых самостоятельно; и это есть наибольший их недостаток и наибольшая их загадочность. Так как природа понятия состоит во внутренней связи, то числа менее всего пригодны для выражения его определений.

Пифагорейцы, однако, брали числа не этим безразличным способом, а как понятие. «Они, по крайней мере, говорят, что явления необходимо состоят из простых элементов, и было бы противно природе вещей, если бы первоначально вселенной входило в состав чувственных явлений. Элементы и начала не только нечувственны и невидимы, но и вообще бестелесны»<sup>42</sup>. А каким образом они пришли к тому, чтобы сделать из чисел первосущности или абсолютные понятия, становится более ясным из того, что говорит Аристотель в своей «Метафизике» (I, 5), хотя он здесь пишет кратко, ссылаясь на то, что он об этом говорил в другом месте (см. ниже): «Им, именно, представлялось, что в числах гораздо больше сходства с тем, что существует и что совершается, чем в огне, во-

---

<sup>42</sup> Sext., Pyrrh. Hyp., III, 18, § 152; Adv. Math., X, §§ 250–251.

де, земле, потому что справедливость есть известное свойство (τοιουδι παθος) чисел и точно так же (τοιουδι) душа, ум; свойством чисел является также *благоприятный случай* и т. д. Так как они, далее, усматривали в числах гармонические свойства и отношения и так как числа суть первое во всех вещах природы, то они рассматривали числа как элементы всего и все небо – как гармонию и число». У пифагорейцев обнаруживается потребность в пребывающей всеобщей идее как определении мысли. Аристотель (Metaph., XIII, 4), говоря об идеях, пишет поэтому: «Согласно Гераклиту, все чувственное течет, и, следовательно, не может быть науки о чувственном; из этого убеждения возникло учение об идеях. Сократ был первым, определившим всеобщее посредством индукции. До него пифагорейцы касались лишь немногого, а именно лишь того, понятие чего они сводили к числам; рассматривали, например, вопрос, что такое благоприятный случай или право, или брак». На основании этого содержания мы не в состоянии сказать, какой интерес оно может представлять; единственное, что нам нужно сделать в отношении пифагорейцев, это распознать те следы идеи, в которых содержится шаг вперед.

Такова, в общих чертах, пифагорейская философия. Теперь нам нужно рассмотреть ее более подроб-

но, рассмотреть как отдельные ее определения, так и общее ее назначение. В пифагорейской системе сами числа отчасти связаны с категориями, а именно ближайшим образом, как вообще определения мысли, характеризующие единство, противоположность и единство этих двух моментов; отчасти же пифагорейцы с самого начала указывали всеобщие идеализованные определения числа вообще в качестве его первоначал и, как замечает Аристотель (*Metaph.*, I, 5), признавали абсолютными первоначалами вещей не столько непосредственные числа в их арифметическом различии, сколько, скорее, начала чисел, т. е. различия их понятий. Первым определением является единство вообще, вторым определением – двоица, или противоположность. Крайне важно свести бесконечное многообразие форм и определений конечности к их всеобщим мыслям, как к наипростейшим началам всякого определения; это – не различия вещей друг от друга, а всеобщие существенные различия внутри себя. Эмпирические предметы отличаются друг от друга внешней формой; этот кусок бумаги отличается от другого; этот оттенок отличается от другого: люди отличаются друг от друга темпераментами, а также индивидуальностями. Но эти определения не суть существенные различия; они, правда, существенны для определенной особенности этих ве-

щей; но вся эта определенная особенность не есть само по себе существенное существование; лишь всеобщее есть пребывающее, субстанциальное. Пифагор первый начал отыскивать такие первые определения, как, например, *единство*, *множество*, *противоположность* и т. д. Они у него представляют большей частью числа; но пифагорейцы не остановились на этом, а давали числам более конкретные определения, принадлежащие преимущественно позднейшим пифагорейцам. Здесь нечего искать необходимости поступательного движения мысли, доказательства; недостает понимания развития двоицы из единства. Они находят и устанавливают всеобщие определения лишь совершенно догматически; таким образом, это – сухие определения, в которых отсутствует процесс, – не диалектические, а покоящиеся определения.

а. Пифагорейцы говорят, что первым простым понятием является единица ( $\mu\omicron\nu\alpha\varsigma$ ); не дискретная, множественная, арифметическая единица, а тождество как непрерывность и положительность, совершенно всеобщая сущность. Они, согласно Сексту (*adv. Math.*, X, 260–261), говорят далее: «Все числа сами подпадают под понятие одного, ибо двоица есть одна двоица и троица есть также некое одно; число же десять есть единая глава чисел. Это побудило Пифа-

гора утверждать, что единица есть первоначало всех вещей, так как посредством причастности к ней всякая вещь называется одной». Т. е. чистое рассмотрение в-себе-бытия некоей вещи есть равенство с самим собою; со стороны всего другого вещь есть не в себе, а отношение к другому. Вещи, однако, гораздо более определены, и их определенность не есть только это сухое одно. Это замечательное отношение совершенно абстрактного одного к конкретному существованию вещей пифагорейцы выражали словом «*подражание*» (μιμησις). Та трудность, на которую они здесь наталкиваются, встречается снова в учении Платона об идеях; так как последние в качестве родов противостоят конкретному, то отношение конкретного к всеобщему естественно представляет собою важный пункт. Аристотель (Metaph., I, 6) приписывает выражение «*сопричастность*» (μεθεξις) Платону, который заменил им пифагорейское выражение «подражание». «Подражание» является образным, детским, примитивным выражением для этого отношения; *сопричастность*, во всяком случае, уже определеннее. Но Аристотель справедливо говорит, что оба выражения неудовлетворительны и что Платон здесь не подвинулся дальше, а лишь поставил вместо одного названия другое. «Сказать, что идеи суть прообразы, а другие вещи сопричастны им, значит употреблять пу-

стые слова и поэтическую метафору; ибо что есть то деятельное, которое созерцает идеи?» (Metaph., I, 9). Подражание и *сопричастность* суть не что иное, как другие названия для отношения; давать названия легко, другое дело – действительно понимать.

*b.* За единицей следует противоположность, *двоица* (δύαξ), различие, особенное; эти определения еще и поныне сохранили свою силу в философии; Пифагор был лишь первым, осознавшим их. Что касается вопроса о том, как относится эта единица к множеству, это тождество с самим собою к инобытию, то здесь возможны различные ответы; и пифагорейцы, действительно, высказывались различно относительно форм, которые принимает эта первая противоположность.

*α.* Они, согласно Аристотелю (Metaph., I, 5), говорили: «Элементами числа являются *чет* и *нечет*, последний как ограниченное» (или начало ограничения), «а первый как неограниченное, так что само единое состоит из них обоих; из него затем состоит число». Элементы непосредственного числа сами еще не суть числа; противоположность между этими элементами выступает сначала больше в арифметической форме, а затем – как числа. Но *одно* не есть *число* потому, что оно еще не есть *определенное количество*, а число непременно есть *единица* и *определенное ко-*

*личество*. Теон Смирнский<sup>43</sup> говорит: «Аристотель в своем сочинении о пифагорейцах указывает основание, почему, согласно им, *одно* причастно природе *четта* и *нечетта*: потому именно, что одно, прибавленное к чету, дает нечет, а прибавленное к нечету, дает чет. Оно этого не могло бы сделать, если бы не было причастно природе обоих. Поэтому они называют *одно* также и *четом-нечетом* (ἀρτιοττεριττον)».

β. Следуя дальше за абсолютной идеей в этом первом способе выражения, мы узнаем, что противоположность называется пифагорейцами также и *неопределенной двоицей* (ἀορίστος δυάς). Более точно Секст определяет это (adv. Math., X, 261–262) следующим образом: «Единица, мыслимая со стороны ее тождества с собою (κατ' αὐτοτήτα εαυτης), есть единица; когда же она прибавляется к самой себе как некая отличная единица (καθ' ἑτέρότητα), тогда возникает неопределенная двоица, потому что ни одно из неопределенных или вообще ограниченных чисел не есть эта двоица, но все же познается благодаря причастности ей, как мы это говорили относительно единицы». Существуют, согласно этому, два первоначала вещей; первым является единица, благодаря причастности к которой все числовые единицы суть еди-

---

<sup>43</sup> Mathem., с. 5, р. 30, ed. Bullialdi (cp. Aristoxen. ap. Stob., Ecl. Phys., 2, р. 16.).

ницы, и неопределенная двоица, благодаря причастности к которой все определенные двоицы суть двоицы. Двоица столь же существенный момент понятия, как и единица. Если мы будем сравнивать их друг с другом, мы должны будем признать, что либо единица может мыслиться как форма, а двоица как материя, либо наоборот; и то, и другое мы встречаем в различных изложениях. α) Единица, как равная самой себе, есть бесформенное; в двоицу же, как в неравную, входит раздвоение, или форма. ββ) Если же мы, наоборот, возьмем форму как простую деятельность абсолютной формы, то одно есть определяющее, а двоица оказывается возможностью множества, неположенным множеством, материей. Аристотель (Metaph., I, 6) приписывает Платону, как его особенность, что он «делает материю множеством, а форма у него порождает лишь однажды, между тем как, скорее, наоборот, из одной материи возникает лишь один стол; тот же, кто вносит форму в материю, делает много столов, несмотря на ее единство». Он говорит также относительно Платона, что последний, «вместо того чтобы признавать неопределенное простым (αυτι του απειρου ως ενος), сделал из него двойность, большое и малое».

γ. Дальнейшее определение этой *противоположности*, определение, относительно которого пифаго-

рейцы расходятся между собою, показывает несовершенный зачаток таблицы категорий, которую они составили, как это сделал позднее также и Аристотель. Последнего поэтому упрекали в том, что он заимствовал у них свои определения мысли; во всяком случае, признание противоположности существенным моментом абсолютного ведет вообще свое происхождение от пифагорейцев. Они развернули дальнейшие абстрактные и простые понятия, хотя и сделали это неадекватным образом, так как их таблица дает нам смешение противоположностей представления и противоположностей понятия и эти противоположности даны без дальнейшей дедукции. Аристотель (*Metaph.*, I, 5) приписывает эти определения либо самому Пифагору, либо Алкмеону, «расцвет жизни которого имел место во время старости Пифагора», так что «либо Алкмеон заимствовал их у пифагорейцев, либо пифагорейцы заимствовали их у него». Таблица дает десять противоположностей, к которым можно свести все вещи, так как у пифагорейцев «десять» было также значительным числом:

1) Граница и бесконечное; 2) чет и нечет; 3) единство и множество; 4) правое и левое; 5) мужское и женское; 6) покоящееся и движущееся; 7) прямое и кривое; 8) свет и тьма; 9) доброе и злое; 10) квадрат и параллелограмм.

Это, несомненно, попытка дальнейшего развития идеи спекулятивной философии в ней самой, т. е. в понятиях; но эта попытка не пошла, по-видимому, дальше этого простого перечисления. Очень важно, чтобы сначала, как поступил Аристотель, были собраны всеобщие определения мысли; но то, что мы видим здесь у пифагорейцев, есть лишь грубое начало более точного определения противоположностей, начало, в котором, как в индусских перечислениях первоначал и субстанций, нет ни порядка, ни смысла.

б. Дальнейшее развитие этих определений мы находим у Секста (adv. Math., X, 262–277) в его возражении против развертывания этих определений, принадлежащего позднейшим пифагорейцам. Это – отличное, самое разработанное изложение пифагорейских определений, в котором больше чувствуется мысль. Это изложение гласит следующим образом: «Что эти два начала суть начала всего, это пифагорейцы доказывают разнообразными способами».

ж. «Существуют три разных способа мыслить вещи: во-первых, со стороны *различия*; во-вторых, со стороны *противоположности*; в-третьих, со стороны *отношения*. То, что рассматривается со стороны одного лишь различия, рассматривается само по себе; это – субъекты, каждый из которых соотносится только с самим собою, например лошадь, растение, земля,

воздух, вода, огонь. Они мыслятся отрешенно, не в отношении к другому»; это – определение тождества с собою, или самостоятельности. «Со стороны противоположности одно определяется нами как всецело противоположное другому, например *добро* и *зло*, *справедливое* и *несправедливое*, *святое* и *несвятое*, *покой* и *движение* и т. д. Со стороны отношения (прости) мыслится предмет, определяемый по своему безразличному отношению к другому, как, например, *лежащее направо* и *лежащее налево*, *верхнее* и *нижнее*, *двойное* и *половинное*». Каждый из этих соотносящихся предметов существует в своем противоположении и вместе с тем и самостоятельно, сам по себе. «Отличие соотношения от противоположности состоит в следующем: в противоположности возникновение одного есть гибель другого, и наоборот. Когда отнимается движение, возникает покой, когда отнимается здоровье, возникает болезнь, и наоборот. Существующее же в соотношении, напротив, вместе возникает и вместе погибает; если устраняется лежащее направо, то исчезает также лежащее налево; если гибнет двойное, то разрушается и половинное». Устраняемое устраняется здесь не только как противоположное, но и как сущее. «Второе различие состоит в следующем: то, что существует в противоположности, не имеет середины, например между *болезнью*

и здоровьем, жизнью и смертью, покоем и движением нет третьего. То же, что находится в соотношении, имеет, напротив, средину, а именно между большим и меньшим серединой является равное, между *слишком большим* и *слишком малым* – *достаточное*. Чисто противоположное переходит в противоположное ему через нуль; непосредственные же крайности существуют, напротив, в третьем, в середине, но тогда они уже не существуют как противоположные». Это изложение обнаруживает внимание к совершению общим логическим определениям, которые ныне и всегда имеют величайшую важность и представляют собою моменты во всех представлениях, во всем, что существует. Природа этих противоположностей здесь, правда, еще не подвергается рассмотрению, но важно то, что они осознаны.

-орд. «Так как это – три рода, субъекты и двоюкого да противоположность, то над каждым из них должен быть высший род, который есть первое, так как он предшествует подчиненным ему видам. Если устраняется всеобщее, то устраняется также и вид; если, напротив, устраняется вид, то род не устраняется; ибо первый зависит от последнего, а не наоборот».

«Высшим родом того, что рассматривается как сущее само по себе» (различных субъектов), «пифагорейцы объявили *единицу*»; это, собственно говоря,

есть не что иное, как перевод определений на язык чисел. «То, что находится в противоположности, имеет, говорят они, своим родом *равное и неравное; покой* есть равное, ибо он не может быть бoльшим или меньшим; движение же есть неравное. То, что согласно природе – равно себе, есть высшая степень интенсивности, неспособная к дальнейшему усилению (*ανεπίτατος*); то, что противоположно ей, – не равно: *здоровье* есть *равное*, *болезнь* – *неравное*. Родом того, что находится в безразличном соотношении, является *излишек и недостаток*, больше или меньше»; это – количественное различие, точно так же как мы раньше имели качественное различие.

-онжолоповиторп. Теперь только появляются две сти: «Эти три рода – род того, что существует само по себе, род того, что противоположно, и род того, что находится в соотношении, – должны сами в свою очередь входить», содержаться, в еще более простых, высших «родах» (т. е. определениях мысли); «равенство сводится к определению *единицы*». Родом субъектов является бытие само по себе. «Неравенство же состоит в излишке и недостатке, но оба они входят в *неопределенную двоицу*»; они представляют собою неопределенную противоположность, противоположность вообще. «Из всех этих соотношений вытекают, таким образом, первая *единица* и неопределенная

двоица». Пифагорейцы говорили: мы находим, что это – всеобщие способы существования (модальности) вещей. «Только от них рождается «одно» число и «два» числа; от первой единицы – одно, от единицы и неопределенной двоицы – два, ибо дважды одно есть два. Таким образом, возникают основные числа, так как единица непрерывно двигается вперед, а неопределенная двоица порождает число два». Этот переход качественной противоположности в количественную неясен. «Из этих первоначал единица есть поэтому деятельное начало», форма; но «двоица есть пассивная материя, и как они порождают числа, так они порождают и систему вселенной и все, что в ней». Природа этих определений именно и состоит в переходе, в движении. Более развитой смысл этого размышления заключается в том, что всеобщие определения мысли должны быть приведены в связь с арифметическими числами и последние должны быть подчинены им, а всеобщий род следует сделать первым.

Прежде чем сказать что-нибудь о дальнейшей последовательности этих чисел, я должен заметить, что они, как они даны нам здесь, представляют собою чистые понятия. α) Абсолютная простая сущность раздваивается на единство и множество, из которых одно упраздняет другое и в то же время имеет свою сущность в своей противоположности; β) дифферен-

ная противоположность обладает вместе с тем устойчивым существованием, в нее входит множественность безразличных вещей; γ) возвращение абсолютной сущности в самое себя есть отрицательное единство индивидуального субъекта и всеобщего или положительного. Это на самом деле чистая спекулятивная идея абсолютной сущности; она и есть это движение; у Платона идея тоже не представляет собою чего-либо другого. Умозрительное выступает здесь как умозрительное; тот, кто не знает умозрительного, не думает, что обозначением таких простых понятий выражена абсолютная сущность. Одно, множественное, равное, неравное, больше, меньше суть тривиальные, пустые, сухие моменты; что в их соотношениях заключается абсолютная сущность, богатство и организация как мира природы, так и мира духа, это кажется невероятным тому, кто, привыкнув к миру представлений, не возвратился от чувственного существа к мысли; ему кажется невероятным, что этим выражен бог в умозрительном смысле, что возвышеннейшее выражено в этих обиходных словах, что наиглубочайшее выражено в этом столь хорошо известном, в этом лежащем на поверхности и на виду, что наиболее богатейшее выражено в этих скудных абстракциях.

Ближайшим образом в противоположность к обыденной реальности эта идея реальности, как множе-

ственность простой сущности, включает в самой себе свою противоположность и устойчивое существование последней; это существенное простое понятие реальности есть воспарение в область мысли, но воспарение не как *бегство* от реального, а как выражающее в своей сущности само реальное. Мы находим здесь разум, выражающий свою сущность; и абсолютная реальность есть непосредственно само единство. Главным образом при рассмотрении этой реальности неспекулятивно мыслящие испытывали те затруднения, которые завели их далеко в сторону. Каково отношение этой реальности к обыденной реальности? С нею случилось то же самое, что с платоновскими идеями, которые очень близко родственны этим числам или, вернее, чистым понятиям. Здесь именно является первый вопрос: «Где находятся числа? Обитают ли они отдельно в небе идей, отделенные от всего другого пространством?» Они не суть непосредственно сами вещи, ибо вещь, субстанция, отнюдь не является числом; тело не имеет с ним никакого сходства. На это мы должны ответить, что пифагорейцы вовсе не разумели под числами то, что понимают под *прообразами*, – не думали, будто идеи, в качестве законов и отношений вещей, находятся в творческом сознании, как мысли в божественном уме, отделенные от вещей, подобно тому как мысли художника отде-

лены от его создания; и еще меньше они разумели под числами лишь субъективные мысли в нашем сознании, так как мы ведь даем абсолютно противоположные мысли в качестве оснований, служащих объяснением свойств вещей. Нет, они определенно понимали под числами *реальную субстанцию* сущего, так что каждая вещь состоит существенно лишь в том, что она имеет в себе единицу и двоицу, равно как и их противоположность и их отношение друг к другу. Аристотель (Met., I, 5–6) говорит это ясно: «Особенностью пифагорейцев является то, что *ограниченное, бесконечное и единое* не суть, подобно огню, земле и т. п., другие стихии и также не обладают другой реальностью, чем вещи; пифагорейцы рассматривали само бесконечное и самое единицу как субстанцию тех вещей, о которых они высказываются. Поэтому они и говорили, что число есть сущность всего. Они, следовательно, не отделяют чисел от вещей и признают числа самими вещами. Число есть для них первоначало и материя вещей, равно как и их свойства и силы», — следовательно, число есть мысль как субстанция или, иначе говоря, вещь, как она есть по существу в мысли.

Эти абстрактные определения получили затем большую конкретность, главным образом у позднейших философов в их умозрениях о божестве, например у Ямвлиха в приписываемом ему сочинении

Θεολογούμενα αριθμητικής, у Порфирия и у Никомаха. Они стремились придать более возвышенный характер народной религии, вкладывая в нее подобные определения мысли. Под единицей они понимали не что иное, как *бога*. Они ее называли также *духом*, *гермафродитом* (содержащим в себе оба определения: как *четное*, так и *нечетное*), а также и *субстанцией*, *разумом*, *хаосом* (потому что она не определена), Тартаром, Юпитером, формой. Двоицу они также называли *материей*, началом *неравного*, *спором*, *рождением*, *Изидой* и т. д.

с. Троица (τριάς) признавалась пифагорейцами очень важным числом, так как в ней единица достигает своей реальности и своего завершения. Единица проходит через двоицу, и, связанная снова в единство вместе с этим неопределенно множественным, она есть троица. Единство и множество налично в троице наидурнейшим образом, как внешнее сложение, но как бы абстрактно она здесь ни бралась, троица все же представляет собою глубокую форму. Троицу пифагорейцы признают, в общем, первым совершенным. Аристотель (De Coelo, I, 1) говорит это совершенно определено: «Телесное не имеет никакой другой величины, кроме трех, поэтому пифагорейцы говорят, что вселенная и все вещи определены троицей», т. е. имеют абсолютную форму. «Поэтому мы,

заимствуя из природы это определение, употребляем его также в культе, так что мы считаем, что только тогда мы сполна обратились к богам с молитвой, когда мы призвали их в последней трижды. Два мы называем «оба», а не «все»; лишь говоря о трех, мы употребляем выражение «все». Лишь то, что определено тремя, есть целостность (πᾶν); то, что существует в троякой форме, разделено вполне: кое-что содержится лишь в одном, другое – лишь в числе «два», но лишь три содержит в себе все». Совершенное, или обладающее реальностью, есть тождество, противоположность и их единство; таково число вообще, но в троичности это – действительно, так как она обладает началом, серединой и концом. Всякая вещь есть, в качестве начала, простое, в качестве середины – становление иным или многообразное и в качестве конца возвращение своего инобытия в единство, или дух; если мы лишим вещь этой троичности, мы ее уничтожим и сделаем из нее абстрактную, мысленную вещь.

Понятно поэтому, что христиане искали и нашли в этой троичности свое триединство. Это поверхностно считалось некоторыми их недостатком; иногда говорят, что это триединство, мысль о котором мы встречаем у древних, превосходит силу человеческого разума, представляет собою тайну, – значит, слишком возвышенно; иногда же говорили, что оно слиш-

ком безвкусно; на том или другом основании его не хотели сделать более понятным для разума. Однако, если в этом триединстве есть смысл, мы должны его понимать. Дело обстояло бы очень плохо, если бы не было никакого смысла в том, что в продолжение двух тысячелетий было священнейшим представлением христиан; было бы очень плохо, если бы это триединство было слишком священным, чтобы быть низведенным на ступень разума, или уже настолько устарелым, что было бы неприлично желать отыскивать в нем смысл. Речь, разумеется, может идти лишь о понятии этой троичности, а не о представлениях об Отце, Сыне, ибо такие отношения, заимствованные из области природы, нас не касаются.

*d.* Четыре (тетраς) есть три, но развитое; и поэтому оно так высоко ставилось пифагорейцами. То, что «тетрада» считалась таким завершением, напоминает о *четырех элементах* – физических и химических – о четырех странах света и т. д.; в природе мы повсюду встречаем четыре, и отсюда – известность, которой пользуется это число также и в современной натурфилософии. В качестве квадрата двух четверица есть завершение двоицы, поскольку последняя, имея своим определением лишь самое себя, т. е. помноженная на самое себя, возвращается к равенству с самой собой. Но в «триаде» «тетрада» содержится постоль-

ку, поскольку первая есть единство, инобытие и единство этих моментов; таким образом, так как различие, как положенное, удвоено, когда мы его считаем, то получаются четыре момента. Более определенно четыре понимались как тетрактус, как действенное, деятельное четыре (от  $\tau\epsilon\tau\tau\alpha\rho\alpha$  и  $\alpha\upsilon\omega$ ), и это число сделалось впоследствии, у позднейших пифагорейцев, самым известным числом. В отрывке поэмы Эмпедокла, который был первоначально пифагорейцем, мы узнаем, каким высоким почитанием пользовалась эта, уже выдвинутая Пифагором, «тетрактия»:

...Если ты это

Сделаешь, то на стезю святой добродетели вступишь;

Тем клянусь я, кто нашему духу придал тетрактию,  
Что заключает в себе источник и корни природы<sup>44</sup>.

е. Отсюда пифагорейцы тотчас же переходят к десяти, другой форме этой тетрады. Как четыре есть завершенное три, так и эта четверица, до такой степени завершенная и развитая, что все ее моменты берутся как реальные различия, есть число десять ( $\delta\epsilon\kappa\alpha\varsigma$ ), реальная тетрада. Секст (adv. Math., IV, 3; VII, 94–95) го-

---

<sup>44</sup> Gnomiorum poetarum opera. Vol. I. Pythagoreorum aureum carmen. Ed. Glandorf, Fragm., I, v. 45–48; Sext. Empir., adv. Math., IV, 2 и Fabric, ad h. l.

ворит: «Тетрактией называется то число, которое, содержа в себе четыре первых числа, образует совершеннейшее число, а именно десять, ибо единица и два и три и четыре составляют десять. Когда мы доходим до десяти, мы это число снова рассматриваем как единицу и начинаем сначала. Тетрактис, говорят пифагорейцы, носит в себе источник и корень вечной природы, так как она есть логос вселенной, духовного и телесного». Это – великая мысль: полагать моменты не только как четыре единицы, но и как целые числа: но реальность, из которой пифагорейцы берут определения, есть здесь лишь внешняя поверхностная реальность числа, а не понятие, хотя тетрактис должна быть не столько числом, сколько идеей. Позднейший автор, Прокл (in *Timaeum*, p. 269) приводит пифагорейский гимн, в котором говорится:

Божественное число движется дальше, Из непорочной покуда оно не придет Единицы К освященной богами Тетраде, рождающей вечно Мать всего, восприявшую все, границу вселенной, Неизменно-живую, чье имя – священное Десять.

То, что мы находим о дальнейшем движении остальных чисел, более определенно и неудовлетворительно, и понятие теряется в них; до пяти еще может содержаться мысль в числах, начиная же с числа

шесть, они представляют собою чисто произвольные определения.

2. Но эту простую идею и простую реальность в ней следует развить дальше, чтобы дойти до более сложной, более развитой. Здесь возникает вопрос, как поступали пифагорейцы, чтобы перейти от абстрактно логических определений к формам, означающим конкретное *применение чисел*. В пространственной и музыкальной областях сделанные пифагорейцами определения предметов посредством чисел имеют еще близкое отношение к существу дела; но когда они переходят к более конкретным сторонам природы и духа, числа превращаются в нечто чисто формальное и пустое.

а. Иллюстрацию того, каким образом пифагорейцы конструировали из чисел мировой организм, дает нам Секст (adv. Math., X, 277–283) на примере *пространственных* отношений, и здесь во всяком случае можно обойтись этими идеальными началами, ибо числа на самом деле представляют собою завершенные определения абстрактного пространства. А именно, если мы, рассматривая пространство, начнем с точки, первого отрицания пустого, то «точка соответствует единице; она – неделима, и начало линии, точно так же, как единица, есть начало числа. Если точка относится к себе, как единица, то линия выражает со-

бою диаду, ибо обе постигаются посредством перехода; линия есть чистое отношение двух точек и не имеет ширины. Плоскость возникает из троичности; твердая же фигура, тело, принадлежит области четверицы, и в нем положены три измерения. Другие говорят, что тело состоит из одной точки» (т. е. его сущностью является одна точка), «ибо движущаяся точка составляет линию, движущаяся линия – плоскость, а движущаяся плоскость – тело. Эти пифагорейцы отличаются от первых тем, что, согласно первым, сначала возникают из единицы и неопределенной диады числа, а затем из чисел – точки и линии, и плоскости, и телесные фигуры; последние же строят из одной точки все прочее». Для одних различие есть положенная противоположность, положенная форма, как двойственность, а для других форма есть деятельность. «Таким образом телесное образуется под руководством чисел, а из последних образуются определенные тела, вода, воздух, огонь и вообще вся вселенная, о которой они говорят, что она устроена гармонично; эта гармония, в свою очередь, состоит лишь в числовых отношениях, конституирующих различные созвучия абсолютной гармонии».

Относительно этого следует заметить, что переход от точки к действительному пространству имеет вместе с тем значение наполнения пространства.

Ибо «согласно тому, что они кладут в основание и учат, – пишет Аристотель (Metaph., I, 8), – они говорят о чувственно воспринимаемых телах не иначе, как о математических телах». Так как линии и плоскости суть лишь абстрактные моменты пространства, то внешняя конструкция здесь совершается еще сносно. Напротив, переход от пространственного наполнения вообще к определенному наполнению, к воде, земле и т. д., есть нечто совершенно другое и оказывается делом более трудным. Или, вернее, этого перехода пифагорейцы не совершили, и сама вселенная имеет у них спекулятивную простую форму, а именно изображается как система числовых отношений; но этим физическое еще не определяется.

*b.* Другое применение или демонстрирование числовых определений, как существенных в вещах, представляли собою *музыкальные* соотношения; и они-то являются тем, в чем число преимущественно и есть определяющий фактор. Здесь различия оказываются разными числовыми соотношениями, и этот способ определения музыкального является единственным. Отношение тонов друг к другу покоится на количественных различиях, из которых одни могут образовать *гармонию*, а другие – *дисгармонию*. Пифагорейцы поэтому, согласно Порфирию (De vita Pyth., 30), рассматривали музыку как нечто воздействующее на

душу и имеющее воспитательное значение. Пифагор был первым, усмотревшим, что музыкальные соотношения, воспринимаемые слухом различия, могут быть определены математически, что наше восприятие созвучия и диссонанса есть математическое сравнение. Субъективное, простое чувство, испытываемое нами, когда мы что-то слышим, было Пифагором истребовано для рассудка, и он завоевал для последнего это чувство посредством твердых определений, ибо ему приписывается открытие основных гармонических тонов, покоящихся на простейших числовых отношениях. Ямвлих (*De vita Pyth.*, XXVI, 115) рассказывает, что Пифагор проходил однажды мимо кузницы и обратил внимание на удары, в результате которых получалось особенное созвучие; он затем сравнил между собою вес молотов, от ударов которых получалось особое созвучие, и соответственно этому математически определил соотношения тонов; наконец, он применил выводы этого вычисления в опыте над струнами, причем сначала получил три соотношения:  $\delta\iota\alpha\ \tau\alpha\sigma\omega\nu$ ,  $\delta\iota\alpha\ \tau\epsilon\nu\iota\epsilon$  и  $\delta\iota\alpha\ \tau\epsilon\sigma\sigma\alpha\rho\omega\nu$ . Известно, что тон, издаваемый струнами, или, что равнозначно этому, тон, издаваемый воздушным столбом в трубке духовых инструментов, зависит от трех обстоятельств: от длины, толщины и степени натяжения струн. Если у нас будут две струны одинаковой длины и толщи-

ны, то степени их натяжения вызовут различие также и в звуке. Если поэтому мы желаем знать, какой тон имеет каждая струна, то мы должны лишь сравнить между собою их натяжения, а последние можно измерить посредством привешенных к струне гирь, вызывающих ее натяжение. И вот Пифагор нашел, что, если одну струну будет тянуть вес в двенадцать, а другую – вес в шесть фунтов (λογος διπλασιος, 1:2), то получится музыкальный тон октавы (δια πασων); отношение 8:12 или 2:3 (λογος ημιολιος) дает тон квинты (δια πεντε); отношение 9:12 или 3:4 (λογος επιτριτος) дает кварту (δια τεσσαρων)<sup>45</sup>. Различие числа колебаний в одинаковые промежутки времени определяет высоту и глубину тона, и это число также находится в определенном отношении к весу, если толщина и длина одинаковы. При отношении 12:6 сильнее натянутая струна делает вдвое больше колебаний, чем другая; при отношении 9:12 одна делает три колебания, а другая – четыре и т. д. Здесь число есть истинное, что обуславливает различие; ибо тон, как колебание тела, есть лишь количественно определенное сотрясение или движение, т. е. некое определение посредством пространства и времени. Тут не может быть никакого другого определения для различия,

---

<sup>45</sup> *Sext. Empiricus*, *Pyrrh. Hyp.*, III, 18, § 155; *adv. Math.*, IV, § 6–7; VII, § 95–97; X, § 283.

кроме числа, количества колебаний в определенный промежуток времени; определение посредством числа нигде, следовательно, не является более уместным, чем здесь. Существуют, правда, также и качественные различия, например между звуками металлических и кишечных струн, между голосом человека и духовыми инструментами, но собственно музыкальное соотношение звуков одного и того же инструмента между собою, на котором основана гармония, есть соотношение чисел.

Исходя отсюда, пифагорейцы занялись дальнейшей разработкой музыкальной теории, куда мы за ними не последуем. Априорный закон поступательного движения и необходимости движения в числовых соотношениях представляет собою нечто совершенно темное. Это – поприще для путаных голов, так как всюду появляются, но и снова исчезают, намеки на понятия и поверхностные аналогии. Что же касается вообще дальнейшего развития взгляда на вселенную как на числовую систему, то и здесь обнаруживается, каких огромных размеров достигла путаница и темнота мысли у позднейших пифагорейцев. Прямо невероятно, сколько труда они потратили как на то, чтобы выразить философские мысли в системе чисел, так и на усилия понять те выражения, которые они получили от других, и на вкладывание в них всевозможных

СМЫСЛОВ.

Там, где они определяли физические и нравственные явления посредством чисел, все превращалось у них в неопределенные и безвкусные соотношения, которым недоставало понятия. Но что касается древних пифагорейцев, то нужно сказать, что у нас остались лишь главные моменты их объяснений. Платон дает нам образчик такого представления о вселенной как о системе чисел, но Цицерон и более древние источники всегда называют эти числа платоновскими, и, по-видимому, они не приписывались пифагорейцам. Мы поэтому будем говорить об этом представлении ниже; их темнота уже во время Цицерона вошла в поговорку, и в них чрезвычайно мало древнего.

с. Пифагорейцы, кроме того, сконструировали посредством чисел картину *небесных тел* видимой вселенной, и здесь сразу становится ясной скудость и абстрактность определения посредством чисел. Аристотель говорит (*Met.*, I, 5): «Так как они определяли числа как начала всей природы, то они подводили под числа и их соотношения все определения и части неба и всей природы, и там, где что-либо не совпадало, они старались восполнить этот недостаток, чтобы получилось совпадение; так как, например, число десять казалось им наиболее совершенным, обнимающим всю природу чисел, то они говорили, что

движущихся на небе сфер также десять, но так как мы видим только девять таких сфер, то они выдумали десятую, Противоземлю (αντιχθονα)». Эти девять сфер суть: во-первых, млечный путь, или неподвижные звезды, затем семь звезд, которые все считались тогда планетами, а именно Сатурн, Юпитер, Марс, Венера, Меркурий, Солнце и Луна, и, в-девятых, Земля; десятой сферой является, таким образом, Противоземля, относительно которой мы должны оставить нерешенным вопрос, мыслили ли ее пифагорейцы как скрытую от нас противоположную сторону земли или как совершенно другое мировое тело.

Относительно более точного определения физической природы этих сфер Аристотель (De Coelo, II, 13 и 9) говорит: «В центре пифагорейцы помещали огонь; Землю же они рассматривали как звезду, обращающуюся по кругу вокруг этого центрального тела». Этот круг представляет собою сферу, которая, как наиболее совершенная из всех фигур, соответствует числу десять. Здесь имеется известное сходство с нашими представлениями о солнечной системе; но они не считали этим огнем солнце. «Они держались при этом, – говорит Аристотель, – не чувственной видимости, а оснований». Мы также делаем заключения согласно основаниям против чувственной видимости, и у нас тоже это приводится как первый пример то-

го, что вещи в себе не похожи на то, чем они являются. «Этот огонь, находящийся в центре, они называли стражем Зевса. Эти десять сфер, как и все движущееся, издают звук, но каждая из них издает особый звук, соответственно различию ее величины и скорости. Последняя определяется различными расстояниями, находящимися в гармоническом отношении друг к другу, соответственно музыкальным интервалам, вследствие чего возникает гармонический голос движущихся сфер, гармонический мировой хор».

Мы должны признать грандиозность мысли, что в системе небесных сфер все определяется числовыми соотношениями, которые необходимо связаны друг с другом и которые мы должны понимать как нечто необходимое, причем это – система соотношений, которая также и в области воспринимаемого слухом, в музыке, необходимо должна составлять базис и сущность. Здесь перед нами мысль о системе мироздания; только солнечная система для нас разумна; другие же звезды не обладают никаким достоинством. Что сферы *поют*, что эти движения выступают как звуки, это может казаться рассудку столь же приемлемым, как и покой Солнца и движение Земли, хотя и то, и другое противоречат свидетельству чувств; ибо точно так же, как мы не видим этого движения, может статься, что мы не слышим этих звуков. Воз-

ражение против того предположения, что мы признаем господство всеобщего молчания в этих пространствах, потому что мы его не слышим, – легковесно, но труднее указать причину, почему мы не слышим этой музыки. Пифагорейцы говорили, согласно только что приведенному месту Аристотеля, что мы ее не слышим потому, что мы сами живем в ней, подобно тому как кузнец привыкает к ударам своего молота; мы ее не слышим потому, что она принадлежит нашей субстанции, тождественна с нами и нам, следовательно, не противостоит нечто другое – молчание, в котором единственно мы и могли бы познать ее, мы живем в ней точно так же, как мы всецело находимся внутри движения этих сфер. Но это движение не становится музыкальным тоном, во-первых, потому, что чистое пространство и чистое время, моменты движения, могут подняться на высоту настоящего, не вызванного извне голоса лишь в одушевленных телах, и движение достигает этой фиксированной своеобразной индивидуальности лишь у животных; и, во-вторых, потому, что небесные тела не связаны друг с другом как тела, для звучания которых требуется внешнее прикосновение и трение, толчок, в ответ на который, как на уничтожение его особенности, индивидуальности, его собственная индивидуальность в данный момент начинает звучать как эластичность; небесные тела сво-

бодны в отношении друг друга и обладают лишь общим, не индивидуальным, свободным движением.

Звучание мы можем, таким образом, оставить в стороне; *музыка сфер*, хотя и представляет собою восхитительное создание фантазии, лишена для нас действительного интереса. Если, таким образом, остается, как единственно разумная, лишь идея, что движение, как мера, есть необходимая система чисел, то мы должны признать, что в этом отношении до нашего времени ничего не сделано больше. В известном отношении мы продвинулись дальше Пифагора; мы узнали от Кеплера законы, эксцентricность и соотношения расстояний и времен обращения, но математика до сих пор еще не в состоянии была указать закон поступательного движения, закон гармонии, определяющий эти расстояния. Эмпирические числа мы знаем точно; но все имеет вид случайности, а не необходимости. Мы знаем приблизительную правильность расстояний и, таким образом, удачно предсказали существование еще других планет там, где позднее открыли Цереру, Весту, Палладу и т. д., а именно между Марсом и Юпитером. Но последовательность ряда, в котором был бы разум, астрономия еще не открыла в этих расстояниях; она относится пренебрежительно к попыткам дать такой правильный ряд, который, однако, очень важен, и мы не долж-

ны отказываться от попыток найти его.

*d.* Пифагорейцы применяли свое первоначало также и к душе и определяли духовное как число. Аристотель (*De anima*, I, 2) рассказывает далее, что, по мнению пифагорейцев, души суть солнечные пылинки, а, по сообщению других, душами является, согласно пифагорейцам, то, что движет эти пылинки. Они пришли к этому взгляду потому, что пылинки продолжают двигаться даже тогда, когда нет ни малейшего ветерка, и, следовательно, обладают самостоятельным движением. Это соображение не имеет большого значения; но отсюда мы, во всяком случае, видим, что они искали в душе свойства самодвижения. Более определенное применение понятия числа к душе они, согласно другому изложению, которое там же приводится Аристотелем, делали следующим образом: «Мысль есть единица; познание, или наука, есть двоица, ибо последняя имеет своим предметом лишь единицу. Числом же плоскости является представление, мнение, а числом телесного – чувственное ощущение. Все вещи оцениваются либо мыслью, либо наукой, либо мнением, либо ощущением». В этих определениях, которые, однако, должны быть приписаны позднейшим пифагорейцам, можно найти нечто адекватное, ибо мысль есть чистая всеобщность, познание уже имеет дело с другим, так как оно дает себе

некое определение и содержание, а ощущение есть наиболее развитое по своей определенности. «Так как душа вместе с тем движет самое себя, то она есть число, приводящее в движение само себя»; мы, однако, не встречаем у них высказывания, что это находится в связи с единицей.

Таково простое отношение к числовым определениям. Более сложное отношение приводит Аристотель (*De anima*, I, 3) из *Тимея*: «Душа движет самое себя, а поэтому также и тело, так как она с ним сплетена; она состоит из элементов и разделена соответственно гармоническими числами, дабы она обладала ощущением и непосредственно ей присущей (*συμφυτον*) гармонией. Дабы целое обладало однозвучными влечениями, *Тимей* согнул прямую линию гармонии (*εὐθυωρίαν*) в круг и от всего круга снова отделил два круга, двояким образом связанные друг с другом, и один из этих кругов подразделил, в свою очередь, на семь кругов, дабы существовали как небесные движения, так и движения души». Толкования этих представлений Аристотель нам, к сожалению, не дал; они содержат в себе глубокое осознание гармонии целого, но все же представляют собою формы, остающиеся сами по себе темными, ибо они неискusstны и неадекватны. Здесь все является натянутым оборотом, борьбой с материалом изложения, как

в мифических представлениях и искажениях; ничто, кроме самой мысли, не обладает ее гибкостью. Замечательно, что пифагорейцы понимали душу как систему, являющуюся параллелью системе неба. В платоновском «Тимее» мы встречаем это представление, более подробно развитое; Платон указывает также и более определенные числовые соотношения, но не указывает нам вместе с тем и их значения, и по сегодняшний день никто не мог извлечь из них что-либо толковое. Дать такой числовой распорядок легко; но указать его осмысленное значение трудно, и такое толкование всегда останется произвольным.

Замечательна еще одна черта учения пифагорейцев о душе: это – *переселение душ*. Цицерон (Tusc. Quaest., I, 16) говорит: «Ферекид, учитель Пифагора, был первым, сказавшим, что душа человека бессмертна». Учение о переселении душ распространено до глубин Индии, и Пифагор, без сомнения, почерпнул его у египтян; Геродот (II, 123) говорит это совершенно определенно. К своему сообщению о мифических представлениях о подземном мире он прибавляет: «Египтяне были первыми, сказавшими, что душа человека бессмертна и переходит в другое живое существо, когда первое ее тело гибнет; а после того как она пройдет через тела земных животных, морских животных и птиц, она снова входит в тело чело-

века; такой период завершается в 3000 лет». Диоген Лаэртций говорит поэтому (VIII, 14), что, согласно Пифагору, душа проходит круг. «Эти представления, – продолжает Геродот, – существуют также среди эллинов; были некоторые люди, которые или в более раннее, или в более позднее время пользовались этим учением и говорили о нем, как будто оно принадлежит им; я знаю их имена, но не хочу называть их». Он, без всякого сомнения, понимает здесь Пифагора и его учеников. В дальнейшем прибавилось еще много других вымыслов. «Сам Пифагор, как сообщают, уверял, что он еще знает, кем он был раньше; Гермес дал ему сознание состояний, в которых он находился до своего рождения. Он жил как Эталид, сын Гермеса; затем он жил как участник Троянской войны Эвфорб, сын Пантоя, убивший Патрокла и убитый Менелаем; в третью свою жизнь он был Гермотимом, в четвертую – Пирром, делосским рыбаком; в общем, он жил свыше 207 лет. Щит Эвфорба Менелай посвятил Аполлону, и Пифагор отправился в храм и указал признаки заржавевшего щита, раньше неизвестные, по которым его снова узнали»<sup>46</sup>. Мы не будем больше останавливаться на различных весьма нелепых рассказах.

Как союз, созданный в подражание египетским жре-

---

<sup>46</sup> *Diog. Laërt.*, VIII, § 4–5, 14; *Porphyrius*, §§ 26–27; *Jamblichus*, с. XIV, § 63 (*Homer, Iliad.*, XVI, 806–808; XVII, v. 45, sqq.).

цам, так и это восточное, не-греческое представление о переселении душ необходимо отбросить с самого начала; оба были слишком не сродни греческому духу, чтобы могли получить прочное существование и дальнейшее развитие. У греков сознание свободной высшей индивидуальности было слишком сильно, чтобы им могло привиться представление о переселении душ, согласно которому свободный человек, это для себя сущее у-себя-бытие, принимает характер животного. У них были, правда, представления о людях, превратившихся в источники, деревья, животных и т. д.; но здесь лежит в основании представление о деградации, появляющейся как следствие проступков. Более определенное суждение об этом представлении пифагорейцев мы находим у Аристотеля (*De anima*, I, 3), который кратко, согласно обычной своей манере, дает уничтожающую критику: «Они не определяют, по какой причине душа обитает в теле и как последнее ведет себя при этом. Ибо благодаря их общности душа действует, а тело страдательно; душа движет, а тело движимо; но ничего подобного не происходит в вещах, случайно связанных. Согласно пифагорейским мифам, случайная душа облекается в случайное тело; это равносильно тому, как если бы они сказали, что строительное искусство облекается во флейты. Ибо искусство должно употреблять ору-

дия, а душа – тело; но каждое орудие должно обладать своей собственной формой и видом». Представление о переселении душ подразумевает, что организация тела есть нечто безразличное для человеческой души; это аристотелевское опровержение вполне недостаточно. Философский интерес представляла бы для нас лишь *вечная идея* метампсихоза, как проходящее через все эти формы внутреннее понятие, восточное единство, воплощающее себя во всем; но здесь нет этого смысла, и, в лучшем случае, здесь лишь смутное его чаяние. Если определенная душа, как некая вещь, должна переселяться во все, то душа, во-первых, не есть такого рода вещь, как лейбницевская монада, которая в качестве пузырька в чашке кофе становится, может быть, ощущающей, мыслящей душой, и, во-вторых, такое пустое тождество души-вещи не представляло бы никакого интереса в отношении бессмертия.

3. Что касается *практической философии* Пифагора, которую удобно рассмотреть в связи с только что сделанными замечаниями, то его философские идеи в этой области нам мало известны. Аристотель (*Magn. Moral.*, I, 1) говорит о нем, что «он был первым, сделавшим попытку говорить о добродетели, но он сделал это не надлежащим образом, ибо, так как он сводил добродетели к числам, то он не был в состоянии

создать какой-либо теории их». Пифагорейцы принимали, что существует десять небесных сфер, как и десять добродетелей. Справедливость, между прочим, описывается как число, одинаковым образом равное самому себе (ἰσᾱκίς ἰσός): это – четное число, которое, помноженное само на себя, всегда остается четным. Справедливость, во всяком случае, остается равной самой себе, но это – совершенно абстрактное определение, подходящее ко многому другому и не исчерпывающее конкретного, а следовательно, остающееся неопределенным.

Под названием «*Золотых слов*» до нас дошел ряд гекзаметров, являющийся собранием моральных сентенций, которые, однако, справедливо приписываются позднейшим пифагорейцам. Это – старые, общеизвестные правила поведения; они излагаются в простой достойной манере, но не содержат в себе ничего замечательного. Они начинаются заветом «почитать тех бессмертных богов, которые указаны законом»; затем говорится: «почитай клятву, почитай, кроме того, блистательных героев»; продолжение дает заповедь «почитать родителей и родственников»<sup>47</sup> и т. д. Такого рода правила не заслуживают, чтобы их рассматривали как *философские*, хотя они имеют важное

---

<sup>47</sup> Gnomiorum poetarum opera. Vol. I. Pyth. aureum carmen. Ed. Glandorf, Fragm., I, v. 1–4.

значение в ходе развития культуры.

Более важное значение имеет реальный переход формы нравственности к форме морали. Подобно тому как в эпоху Фалеса представителями *физической* философии были преимущественно законодатели и устроители государства, так мы видим, что у Пифагора *практическая* философия выступает как устройство нравственной жизни. В физической философии эпохи Фалеса мы видим спекулятивную идею, абсолютную сущность, взятую со стороны своей реальности, в некоем определенном, чувственном существовании; и точно так же в практической философии той эпохи нравственная жизнь погружена в действительность как всеобщий дух определенного народа, как его законы и правительство. Напротив, у Пифагора мы видим, что реальность абсолютной сущности возводится в высший ранг, изъемлется из чувственной реальности и провозглашается, хотя еще не полностью, мыслительной сущностью. И точно так же нравственность отчасти изъемлется Пифагором из всеобщей сознательной действительности; она, правда, является нравственным устройством всей действительности, однако не как жизнь некоего народа, а как жизнь некоей ассоциации. Пифагорейский союз представляет собою некое произвольное существование, а не признанную общественно-правовой санкцией со-

ставную часть государственного устройства; и точно так же, что касается лично его, Пифагор в качестве учителя изолировал себя, подобно ученым. Всеобщее сознание, дух определенного народа, есть *субстанция*, *акциденцию* которой представляет собою сознание отдельного человека. Спекулятивное понимание заключается в том, что чисто всеобщий закон есть абсолютно индивидуальное сознание, так что последнее, вырастая из этого закона и питаясь им, становится всеобщим сознанием. Но эти две стороны не выступают перед нами в форме противоположности; собственно говоря, лишь в морали мы находим это понятие абсолютной единичности сознания, делающей все самостоятельно. А что по существу уму Пифагора предносилась мысль о том, что субстанцией нравственности служит всеобщее, это иллюстрирует рассказ Диогена Лаэртция (кн. VII, гл. 16), что «какой-то пифагореец на вопрос отца детей, как лучше воспитать ему сына, ответил: «дай ему такое воспитание, которое сделает его гражданином хорошо управляемого государства»». Это – великий, истинный ответ; этому великому принципу, гласящему, что мы должны жить в духе своего народа, подчинено все другое. Теперь желают, напротив, чтобы воспитание оставалось свободным от духа времени; но человек не может уйти от высшего могущества государства, и да-

же, когда он хочет изолироваться, он все же бессознательно находится под властью этого всеобщего. В том-то именно и заключается спекулятивный характер практической философии Пифагора, что в основанном им союзе единичное сознание должно было получить нравственную реальность. Но подобно тому как число есть нечто промежуточное между чувственностью и понятием, так и пифагорейский союз есть нечто промежуточное между всеобщей действительной нравственностью и точкой зрения морали, согласно которой единичный человек именно в качестве единичного должен заботиться о своей нравственности, так что последняя перестает быть всеобщим духом. Когда мы увидим появление новой практической философии, мы найдем, что и она такова, да и, вообще говоря, она сделалась *спекулятивной* только в самое последнее время.

Мы можем удовольствоваться изложенным, так как его достаточно, чтобы составить себе представление о пифагорейской системе. Я хочу, однако, еще привести вкратце основные моменты даваемой Аристотелем (*Metaph.*, I, 8) критики пифагорейской числовой формы. Он справедливо говорит, во-первых: «Если пифагорейцы кладут в основание лишь границу и неограниченное, четное и нечетное, то они этим не говорят, каким образом возникает движение и как по-

лучается без движения изменение, возникновение и уничтожение или состояние и деятельность небесных тел». Этот указанный им недостаток не лишен значения: арифметические числа суть сухие формы и скудные принципы, которым недостает жизненности и движения. Аристотель, во-вторых, говорит: «Из чисел нельзя понять другие определения тел, как, например, тяжесть и легкость», или, иначе говоря, число не может перейти в конкретное. «Они говорят, что нет никакого числа, кроме того, которое имеется в небесных сферах», следовательно, говорят, например, что данная небесная сфера и данная добродетель или данное происходящее на земле явление природы определены как одно и то же число. В каждом предмете или свойстве можно обнаружить каждое из первых чисел; но, поскольку число должно, по мысли пифагорейцев, выражать более строгое определение, это совершенно абстрактное количественное различие становится всецело формальным; это похоже на то, как если бы сказали, что растение есть *пять*, потому что оно обладает пятью тычинками. Это – столь же поверхностно, как определения посредством веществ или стран света. Этот формализм похож на современный формализм, желающий применять ко всему схемы электричества, магнетизма, гальванизма, сжатия, расширения, мужского и женского; это – совершенно

пустая определенность, между тем как речь должна идти о реальности.

Пифагору и его ученикам приписывается, кроме того, много *научных* мыслей и *открытий*, которые, однако, нас не касаются. Так, например, он, согласно Диогену Лаэртцию (VIII, 14, 27), открыл, что утренняя звезда и вечерняя представляют собою одну и ту же звезду и что луна получает свой свет от солнца. О его открытиях в области музыки мы уже говорили. Самой большой известностью пользуется, однако, пифагорова теорема; она, в самом деле, является главной в геометрии, и мы не должны смотреть на нее как на любую иную теорему. Пифагор, по сообщению Диогена Лаэртция (VIII, 12), по случаю открытия этой теоремы принес в жертву гекатомбу; он, значит, понимал ее важность, и замечательно, что его радость была столь велика, что он устроил большой праздник и задал пир, на который были приглашены знать и весь народ. Теорема стоила того; это была радость, празднество духовного познания – за счет быков.

Другие сообщенные нам случайно и без связи сведения о системе представлений пифагорейцев не представляют философского интереса, и мы можем только упомянуть о них. Аристотель, например, сообщает (Phys., IV, 6), что «пифагорейцы принимали существование одного пустого пространства, дыха-

емого небом, и другого пустого пространства, отделяющего друг от друга предметы природы и создающего различие между непрерывным и дискретным; оно раньше всего существует в числах и отделяет друг от друга их природу». Диоген Лаэртский (VIII, 26–28) сообщает совершенно формально (он этим не отличается вообще от позднейших авторов, вносящих в свои книги внешние и лишённые всякого интеллектуального смысла сообщения) еще многое другое: «Воздух, окружающий землю, неподвижен» (ασείστον, т. е., надо полагать, не движется сам собою) «и болезнен, и все, что в нем, смертно, но самый верхний воздух – в вечном движении; он чист и здоров, и все, что в нем, бессмертно и божественно. Солнце и луна и остальные звезды суть боги, ибо в них преобладает тепло, причина жизни. Человек родственен богам, потому что он причастен теплу; поэтому бог заботится о нас. От солнца проникает луч сквозь густой и холодный эфир и животворит все существа. Воздух пифагорейцы называют холодным эфиром, море и влажность – густым эфиром. Душа представляет собою отщепившуюся частицу эфира».

## **С. Элеатская школа**

Пифагорейская философия еще не обладает спе-

кулятивной формой выражения для понятия; числа суть не чистое *понятие*, а лишь понятие в форме *представления* и  *созерцания* и, следовательно, смесь понятия и представления. Это выражение абсолютной сущности в чем-то таком, что составляет чистое понятие, или в мысли и движение понятия или мысли есть, как мы видим, тот ближайший этап, который необходимо должен наступить; и этот этап мы находим в элеатской школе. В ней мы видим мысль, ставшую свободной для себя самой, видим мысль, уловляющую самое себя в том, что элеатами признается абсолютной сущностью, и движение мысли в понятиях. В физической философии, как мы видели, движение представляется объективным движением, – возникновением и уничтожением. Пифагорейцы тоже мало размышляли об этих понятиях, а рассматривали свою сущность, число, как текучую. Но так как элеаты понимают изменение в его наибольшей абстрактности как ничто, то это предметное движение превращается в субъективное, переходит в состав сознания, и сущностью становится неподвижное. Мы здесь находим начальную стадию *диалектики*, т. е. как раз начальную стадию чистого движения мышления в понятиях; мы, следовательно, находим здесь противоположность между мыслью и явлением, или чувственным бытием, – между тем, что существует в

себе, и тем, что есть бытие-для-другого этого существа в себе; и в предметном существовании мы видим противоречие, которое оно имеет в самом себе, или диалектику в собственном смысле. Если, предвосхищая дальнейшее движение чистой мысли, мы будем соображать, каковой она должна быть по своей природе, то окажется:  $\alpha$ ) что чистая мысль (чистое бытие, единица) в своей неподатливой простоте и равенстве с самой собой непосредственно полагает самое себя, а все другое полагает как ничтожное;  $\beta$ ) что робкая сначала мысль, которая, окрепнув, допускает другое и выявляет свою силу на нем, теперь заявляет, что она понимает также и другое в его простоте и на нем самом показывает его ничтожность;  $\gamma$ ) наконец, мысль полагает другое в многообразии его определений. Мы видим, что таков был исторический ход развития мысли элеатов. Эти элеатские положения интересуют еще и поныне философию и представляют собою необходимые моменты, которые непременно должны встречаться в ней.

К этой школе мы должны причислить Ксенофана, Парменида, Мелисса и Зенона. Ксенофана мы должны рассматривать как основателя этой школы; Парменид, по свидетельству древних авторов, был его учеником, а Мелисс и главным образом Зенон были учениками Парменида; всех их вместе мы должны объ-

единить как составляющих элеатскую школу; позднее она теряет свое название, получив вместо него название софистики, и ее местопребывание также переносится в Грецию в собственном смысле. Учение, основоположником которого был Ксенофан, получило дальнейшее развитие у Парменида и Мелисса, а Зенон усовершенствовал учение последних. Аристотель характеризует трех первых следующим образом: «Парменид, по-видимому, понимал единицу согласно понятию (κατὰ τὸν λόγον), а Мелисс согласно материи (κατὰ τὴν ὑλὴν); первый поэтому говорил, что она ограничена (πέπερασμένον), а второй, что она не ограничена (ἀπειρον). Ксенофан же, который первый из них высказал положение об едином, ничего дальше не определяет (δῖεσαφηνίσεν) и не касается ни одного из этих определений (φυσικῶς), а глядя в пространство – так сказать, наугад, – объявил, что бог есть единое. Ксенофан и Мелисс вообще несколько грубее (μικρὸν ἀγροικότεροι), Парменид же проникает глубже (μᾶλλον βλεπῶν)». О Ксенофане и Мелиссе мы вообще имеем мало что сказать; то, что дошло до нас, в особенности о последнем, в виде его собственных отрывков и сообщений других, все еще не выяснено и спорно, и мы меньше знаем о его взглядах. Философский язык и понятия были тогда еще вообще бедны, и впервые лишь у Зенона философия достигла более чистого

выражения.

## 1. Ксенофан

Время, в которое он жил, достаточно ясно для нас, и нам совершенно безразлично то обстоятельство, что не установлен год его рождения и смерти; согласно свидетельству Диогена Лаэртция (IX, 18), он был современником Анаксимандра и Пифагора. О жизненных его судьбах мы знаем лишь то, что он бежал, неизвестно почему, из своего родного малоазиатского города Колофона в Великую Грецию и жил главным образом в Цанклэ (теперь Мессина) и Катане (теперь также – Катанеа). Что он жил в Элее, этого я у древних нигде не нахожу, хотя все новейшие историки философии это повторяют; Теннеман (т. I, стр. 151 и 414), в частности, говорит, что он около 61-й Олимпиады (536 год до Р.Х.) бежал из Колофона в Элею. Диоген Лаэртций (IX, 20) сообщает, однако, что расцвет его жизни приходится на 60-ю Олимпиаду и что он написал 2000 стихов об основании Элеи; вероятно, на основании этих указаний и сделали вывод, что он также и жил в Элее. Страбон в начале шестой книги, описывая Элею, говорит это определено лишь о Пармениде и Зеноне, которых он называет *пифагорейцами*; лишь по этим двум философам элеатская школа поэтому и получила, согласно Цицерону (Acad. Quaest.,

IV, 42), свое название. Ксенофан умер почти ста лет отроду и жил еще во время мидийских войн; он, как рассказывают, был так беден, что не имел на что хоронить своих детей и должен был закапывать их собственными руками. Согласно некоторым авторам, у него не было учителя, другие же авторы называют его учителем Архелая, но это является анахронизмом.

Он написал книгу «*О природе*», что было общим предметом и названием тогдашней философии; отдельные стихи этого произведения дошли до нас; в них еще нет размышления. Боннский профессор Брандис собрал их вместе с отрывками Парменида и Мелисса под названием *Commentationum Eleaticarum P. I., Altonae 1813*. Древнейшие философы писали свои произведения в стихотворной форме; проза есть гораздо позднее явление. Язык ксенофановских поэм беспомощный и неустановившийся, и Цицерон (*Acad. Quaest.*, II, 23) называет их поэтому «*minus boni versus*».

Относительно же его философии мы должны сказать, что Ксенофан был первым, определившим абсолютное существо как единое и назвавшим его также богом: «Вселенная – едина, и бог присутствует во всех вещах: он неизменен, не имеет ни начала, ни середины, ни конца»<sup>48</sup>. В некоторых стихах Ксенофана, при-

---

<sup>48</sup> *Sext. Empir.*, *Pyrrh. Hyp.*, I, 33, § 225; *Simpl. ad Arist. Phys.*, pp. 5, 6;

веденных Климентом Александрийским (Strom., V. 14, p. 714, ed. Potter), говорится:

Только один из богов – меж богов и людей величайший;  
Духом и видом своим на смертных он не походит.

А у Секста Эмпирика (adv. Math., IX, 144) мы читаем:

Всюду он видит, всюду он мыслит, и всюду он слышит.

К этим словам Диоген Лаэртций (IX, 19) еще прибавляет: «все есть мысль и разум, все вечно». Этим Ксенофан признал неистинными представления о возникновении и уничтожении, изменении, движении и т. д., признал их как бы принадлежащими лишь чувственному воззрению. Он находил, говорит Теннеман (т. I, стр. 156), «всякое возникновение непонятным». Единое, как непосредственный продукт чистой мысли, есть в своей непосредственности бытие.

Определение «бытие» нам знакомо и привычно, но когда мы говорим таким образом о бытии и об едином, мы принимаем их как частные определения, стоящие рядом со всеми прочими определениями. Здесь, на-

против, смысл тот, что все другое не обладает действительностью, а есть лишь видимость. О нашем представлении мы при этом должны забыть: мы знаем бога как дух, но так как греки имели перед собой лишь чувственный мир, мир созданных фантазией богов, и не находили в этом удовлетворения, то они отбросили все это как неистинное и пришли, таким образом, к чистой мысли. Это громадный шаг вперед; мысль, собственно говоря, лишь в элеатской школе выступила, таким образом, свободно и самостоятельно. Бытие, единое элеатской школы, есть лишь это погружение в бездну абстрактного, рассудочного тождества. Это – первое, к чему приходит рассудок, и эта мысль есть также последнее, к чему он возвращается, как это доказывает новейшее время, когда дух понимается лишь как высшее существо. Если мы говорим о боге, что это высшее существо существует вне нас, что оно выше нас, что мы ничего не можем о нем познать кроме того, что он существует, то он лишен определений, ибо если бы мы знали его определения, то это было бы познанием. В таком случае истина состоит лишь в том, что бог есть единое, не в том смысле, что существует лишь один бог (это – другое определение), а лишь в том смысле, что он тождествен с собою; тут не содержится никакого другого определения, кроме того, которое содержится в изречениях

элеатской школы. Современная философия проделала, правда, более далекий путь, прошла не только через чувственное, но также и через философское представление о боге и предикатах бога, но содержание, результат оказывается тем же.

С этим теснейшим образом связано диалектическое рассуждение элеатов; а именно они доказывали, что ничего не возникает и ничего не погибает. Это рассуждение находится в сочинении Аристотеля «De Xenofane, Zenone et Gorgia». «Невозможно, – говорит он<sup>49</sup>, – чтобы что-нибудь возникло, если оно существует, и он относит это к божеству, ибо оно должно было бы возникнуть или из одинакового или из неодинакового. Но и то и другое невозможно, ибо одинаковому не подобает ни быть порожденным одинаковым, ни породить его, так как одинаковые должны иметь одни и те же определения в отношении друг друга». С предположением об одинаковости отпадает различие между порождающим и порождаемым. «Так же мало может возникнуть неодинаковое из неодинакового,

---

<sup>49</sup> Что здесь разумеется Ксенофан, ясно из заглавий всех беккеровских рукописей, равно как и из сравнения этого места с дошедшими до нас стихами Ксенофана, хотя их раньше приписывали Зенону; это делал также и Гегель, когда он не объединял, как в некоторых лекциях, элеатских положений в одно целое. В этом издатель видит оправдание помещения им данной цитаты в надлежащем месте. – *Примеч. издателя К. Михелета.*

ибо если бы из более слабого возникло более сильное, или из меньшего большее, или из худшего лучшее, или, наоборот, худшее из лучшего, то не-сущее возникло бы из сущего, что невозможно; бог, следовательно, вечен». Впоследствии эта же самая мысль была высказана в виде *пантеизма* или *спинозизма*, основанного на положении: «ex nihilo nil fit». Далее Ксенофан доказывает единство бога: «Если бог есть самый могущественный, то ему подобает быть единым, ибо, поскольку существовали бы два бога или еще больше, один бог не был бы могущественнее других, но, поскольку он не был бы могущественнее их, он не был бы богом; если бы, следовательно, существовало несколько богов, то они были бы могущественнее и слабее друг друга и, следовательно, не были бы богами, ибо природа бога заключается в том, что никто не могущественнее его. Если бы они были равны, то бог уже не обладал бы больше свойством необходимо быть самым могущественным, ибо равное ни хуже, ни лучше равного», или, иными словами, оно не отлично от него. «Если поэтому бог существует, и притом именно такой бог, то бог лишь один; он не был бы в состоянии делать все, что хочет, если бы существовало несколько богов. Так как существует лишь один бог, то он повсюду одинаков, повсюду слышит, видит, а также обладает и другими чувствами, ибо, если бы

это было не так, то одна часть бога была бы могущественнее другой, что невозможно. Так как бог повсюду одинаков, то он имеет форму шара; ибо он не существует здесь так, а в другом месте – иначе, но повсюду тот же самый. Так как он вечен и един и шарообразен, то он ни неограничен, ни ограничен. Неограниченно именно не-сущее, ибо последнее не имеет ни середины, ни начала, ни конца, ни частей, а таково именно неограниченное. Но сущее не таково, как не-сущее. Взаимное ограничение имело бы место, если бы существовало несколько богов, но так как существует лишь единое, то оно неограниченно. Единое ни движется, ни недвижимо. Недвижимо не-сущее, ибо в него не входит другое, и оно также не входит в другое; движется лишь множественное, ибо одно должно в таком случае передвинуться в другое. Единое, следовательно, ни покоится, ни движется, ибо оно неодинаково ни с не-сущим, ни со многим. Во всем этом бог таков, ибо он вечен и един, равен самому себе и шарообразен, ни неограничен, ни ограничен, ни покоится, ни движется». Из того, что ничего не может возникнуть из одинакового или неодинакового, Аристотель («De Xenofane, Zenone et Gorgia», с. 4) делает такой вывод: «Либо нет ничего кроме бога, либо все другое также вечно».

Мы видим здесь диалектику, которую можно также

назвать *метафизическим рассуждением*, в основании которого лежит принцип *тождества*: «ничто равно ничто; оно не переходит ни в бытие, ни, наоборот, в небытие; ничто поэтому не может возникнуть из одинакового». Этот древнейший способ рассуждения сохранился доныне, например в так называемых доказательствах единства бога. Этот способ рассуждения состоит в том, что делаются сначала предположения, например предположение о могуществе бога, а затем извлекаются из него выводы и отрицаются на его основании предикаты; это – наиболее распространенный способ наших рассуждений. В отношении определений мы должны заметить, что все они, как отрицательные, не допускаются в реальное, положительное бытие. Мы идем к этой абстракции более тривиальным путем и не нуждаемся в такой диалектике, какой пользовалась элеатская школа; мы говорим: бог неизменен, изменение свойственно лишь конечным вещам (это мы выставляем в качестве как бы опытного положения); мы, таким образом, имеем, с одной стороны, конечные вещи и изменение, а, с другой, неизменность в этом абсолютном абстрактном единстве с собою. Это то же самое деление, с тем лишь отличием, что мы и конечное также признаем бытием, а это отвергалось элеатами. Или мы берем своим исходным пунктом конечные вещи, восходим за-

тем к *видам, родам*, все больше и больше отбрасываем отрицательное, и высшим родом оказывается тогда бог; в качестве высшего существа он лишь утвердителен, но не имеет никаких определений. Или мы переходим от конечного к бесконечному, говоря, что конечное, как ограниченное, должно иметь свое основание в бесконечном. Все эти совершенно привычные нам формы рассуждения наталкиваются на тот же самый трудный вопрос, который появляется по отношению к элеатской мысли, а именно: откуда происходит определение, как должны мы его понимать в самом едином, оставляющем конечное в стороне, а равно и во множественном, относительно которого возникает вопрос, каким образом безграничное выходит из себя и переходит в конечное? Элеаты в своей работе мысли отличаются от этого нашего обычного рефлектирующего мышления тем, что они взялись за дело спекулятивно – спекулятивна именно мысль, что изменения вообще не существует – и что они, таким образом, показали, что если бытие таково, каким мы его предполагаем, то изменение есть нечто самопротиворечивое, непонятное, ибо из единого, из бытия исключено определение отрицательного, множества. В то время, следовательно, как мы в наших представлениях допускаем также и действительность конечного мира, элеаты были последовательнее, так как дошли

до утверждения, что лишь единое существует, а отрицательное вовсе и не существует; это – последовательность, которая должна вызывать в нас восхищение, но которая тем не менее все же остается огромной абстракцией.

Скептики в этом видели утверждение о недостоверности всех вещей, и Секст Эмпирик приводит несколько раз<sup>50</sup> в этом смысле следующие стихи:

Ясно никто не постиг ничего; и никто не постигнет  
То, что я о богах говорю и о всем мироздании.  
Ибо если б он мог совершенное выразить словом,  
Сам он его б не узнал: повсюду господствует  
мнение.

Обобщая, Секст объясняет в первом месте эти стихи следующим образом: «Как если бы мы представили себе, что в доме, в котором находится много драгоценностей, ищут золота ночью; каждый думал бы, что он нашел золото, но не знал бы этого наверняка, хотя бы он и действительно нашел его. Точно так же и философы вступают в наш мир, как в большой дом, чтобы искать истины; если бы они даже и нашли ее, то они все же не были бы уверены в этом». Ксенофановское неопределенное выражение могло лишь

---

<sup>50</sup> Adv. Math., VII, 47–52; 110–111; VIII, 326; Pyrrh. Hyp., II, 4, § 18.

означать, что никто не знает того, что он (Ксенофан) здесь возвещает. Во втором месте Секст истолковывает эти стихи в том смысле, что «Ксенофан отрицает не *всякое* познание, а лишь *научное и бесспорное* знание, – знание же, основанное на *мнении*, он оставляет нетронутым. Это он говорит в словах: «всюду – мнение». Итак, критерием истины, согласно ему, является мнение, т. е. *вероятное*, а не твердое и достоверное; Парменид же осуждал мнение». Но последовательным, соответствующим учению Ксенофана об едином, является отрицание *представлений*, и это он диалектически делает в вышеприведенных стихах. Ясно, однако, что никто не знает той истины, которую он высказал в этом утверждении; если такая мысль и приходила кому-нибудь в голову, то он не знал, что это истина, и она оставалась для него лишь мнением.

Мы видим здесь у Ксенофана двойственное сознание: чистое сознание, сознание сущности, и сознание мнения. Первое было для него сознанием божественного, и оно есть чистая диалектика, отрицательно относящаяся ко всему определенному и снимающая его. Как он высказывается против чувственного мира и конечных определений мысли, так он чрезвычайно энергично высказывается и против мифологических представлений греков о богах. Он говорит между прочим (см. *Brandis, Comment. Eleat. P. I, p. 68*):

Если бы львы и быки проворные руки имели,  
Чтобы, как люди, творить произведенья  
искусства, —  
Стали б они, создавая богов, такое ж обличье  
Им придавать, каковым и сами они обладают.

Он порицает также, – в стихах, которые сохранил  
для нас Секст (adv. Math., IX, 193), представления Го-  
мера и Гесиода о богах:

Всё Гесиод и Гомер великим богам приписали,  
Всё, что люди позором клеймят и бесчестьем  
считают:  
Обоюдный обман, воровство и прелюбодеянье.

Точно так же, как, с одной стороны, он определял  
абсолютное существо как простое, пропитывающее,  
однако, существующее и непосредственно наличное  
в нем, так, с другой стороны, он философствует о  
явлениях; но эта сторона его философствования ча-  
стью сохранилась для нас лишь в отрывочном виде,  
частью же такие мнения о физических явлениях не  
представляют собой большого интереса; они, вероят-  
но, были лишены у него всякого спекулятивного зна-  
чения, точно так же, как они лишены такого значения  
у наших физиков. Если он говорит:

Всё возникло из праха и в землю опять  
возвратится,  
Все мы, смертные, здесь из земли и из влаги  
возникли;  
Значит, всё, что растёт и живёт, – земля и вода  
лишь – <sup>51</sup>

то это не означает, что здесь перед нами высказывание о сущности, утверждение, что земля есть для него такое же физическое первоначало, как для Фалеса вода; Аристотель определенно говорит, что никто не видел в земле абсолютного первоначала.

## 2. Парменид

Парменид представляет собою замечательную фигуру в элеатской школе; он приходит к более определенным понятиям, чем Ксенофан. Он происходил, согласно Диогену (XI, 21), из пользовавшегося уважением богатого рода и родился в Элее. О его жизни нам, однако, мало известно; лишь в качестве предания Аристотель (*Metaph.*, I, 5) передает, что он был учеником Ксенофана. Секст Эмпирик (*adv. Math.*, VII, 111) называет его другом (*γνώριμος*) Ксенофана. Диоген Лаэртский сообщает более подробно: «Он слушал

---

<sup>51</sup> *Sext. Empir.*, *adv. Math.*, X, 313–314; *Simplic.*, in *Arist.*, *Phys.*, p. 41.

Анаксимандра, а также Ксенофана, но не последовал за последним» (здесь, по-видимому, понимается лишь местопребывание); «он жил с Аминием и Диохэтом-пифагорейцем, следовал больше последнему, и Диохэт, а не Ксенофан, убедил его вести спокойный образ жизни». Несомненно, что время его жизни приходится между Ксенофаном и Зеноном, так что он был их современником и только моложе первого и старше последнего. Согласно Диогену (IX, 23), он достиг расцвета жизни и деятельности около 69-й Олимпиады (504–501 гг. до Р.Х.). Самое важное значение имеет его поездка в Афины вместе с Зеноном, где Платон заставляет их вести беседу с Сократом. Это можно, в общем, признать, но какая доля исторической истины содержится в диалоге, этого мы не можем установить. В ответ на приглашение подвергнуть рассмотрению систему элеатов Платон в «Теэтете» заставляет Сократа сказать следующее: «К Мелиссу и другим, утверждающим, что вселенная есть покоящееся единое, я питаю некоторое уважение и не решаюсь подвергнуть их суровому рассмотрению, но еще большее уважение внушает мне Парменид. Ибо последний, кажется мне, говоря словами Гомера, и достойным уважения, и дельным; ибо я общался с этим человеком и слушал его прекрасные речи, когда я еще был со-

вершенно юн, а он уже очень стар»<sup>52</sup>. И в платоновском диалоге «Парменид» (ed. Steph., p. 127), где беседами, как известно, являются Парменид и Сократ, исторические обстоятельства этой встречи указываются еще более определенно: «Парменид был уже очень стар, у него были совершенно седые волосы и прекрасная наружность; ему было приблизительно шестьдесят пять лет, а Зенону – около сорока». Теннеман (т. I, стр. 415) относит эту поездку к 80-й Олимпиаде (460–457 гг. до Р.Х.). В таком случае Сократ все же представляется слишком молодым для того, чтобы вести такие беседы, как те, которые даны Платоном, и основное содержание этого диалога, написанного в духе элеатской школы, вероятно, принадлежит самому Платону. Из других обстоятельств жизни Парменида мы знаем еще только то, что он пользовался очень большим уважением также и у своих элеатских сограждан, благосостояние которых должно быть главным образом приписано законом, установленным для них Парменидом<sup>53</sup>. Мы находим также в τῖναξ'ε Кебеса (в начале) выражение «парменидовский образ жизни», употребленное как синоним высоко нравственной жизни.

---

<sup>52</sup> *Platon, Theaet.*, p. 183 ed. Steph. (p. 263 ed. Bekk.); *Sophist.*, p. 217 (p. 127).

<sup>53</sup> *Diog. Laërt.*, IX, 23, и *Casaubonus ad h. l.*

Нужно заметить, что там, где определенно идет речь об элеатской школе, Платон совсем не упоминает о Ксенофане, а называет лишь Мелисса и Парменида. То обстоятельство, что Платон в одном из своих диалогов отводит Пармениду главную роль и вкладывает ему в уста возвышеннейшую диалектику, еще не имеет отношения к рассматриваемому вопросу. Если у Ксенофана положением, гласящим, что из ничего ничего не получается, отрицается вообще возникновение и все, находящееся с ним в связи или могущее быть сведенным к нему, то у Парменида противоположность между бытием и небытием выступает определеннее, хотя еще не осознана. Секст Эмпирик и Симплиций сохранили для нас важнейшие отрывки из поэмы Парменида, ибо и Парменид изложил свою философию в форме поэмы. Первый пространственный отрывок у Секста (*adv. Math.*, VII, 111) представляет собою аллегорическое вступление к его поэме о природе. Это вступление величественно; оно показывает нам манеру той эпохи и, в целом, энергичную и сильную душу, борющуюся с трудностью понять сущность и выразить это понимание словами. Мы можем изложить философию Парменида большей частью его собственными словами. Вступление гласит:

Кони меня понесли, влекомые дивным порывом,

Вдоль по славной дороге, ведущей к хоромам  
богини,  
Чья благостыня дарует умам пытливым познание.  
Девы правили путь; накаленные трением оси  
Громко звенели, и дочери великого Солнца,  
покинув  
Мрачное Ночи жилище, с голов приподняв  
покрывала,  
На колеснице спешили достигнуть обители Света.

Девы означают, согласно Сексту (adv. Math., VIII, 112, 113), органы чувств, а, в частности, дочери Солнца – глаза.

Там, где скрестились ночные пути с дневными,  
громадой  
Мощной ворота стоят, за двойным охраняя  
запором  
Дом карающей Дике. Приблизясь, небесные девы  
К ней обратились с словами, полными вкрадчивой  
ласки,  
И упросили ее тяжелый засов отодвинуть.  
Скоро с шумом врата распахнулись, открыв перед  
нами  
Въезд, широко зияющий, через который, не медля,  
Девы небесные быстро ввели колесницу с конями.  
Ласковый был мне оказан прием; десницу  
подавши,  
С речью такую ко мне тотчас обратилась богиня:

«Юноша, спутник бессмертных возниц, ты в эти хоромы

Прибыл на быстрых конях, чтоб стать моим гостем желанным.

Нет, не злокозненный рок привел тебя к этой дороге (О, как она далека от стезей, привычных для смертных!),

А Фемида и Дике. Тебе я открою всю правду

О необорном сердце истины несокрушимой

И о том, каковы легковесные мнения смертных.

Мысль ты свою не пускай на эту дорогу познания,

Не позволяй, чтоб тебе накопившая опыт привычка

Веру внушала лишь в то, чему учат нас лживое зренье,

Гулом наполненный слух и язык. Только разумом должен

Ты проверять осторожно все то, что ныне поведать

Я собираюсь тебе. Но знай наперед: пред тобою

Путь лишь один».

Затем богиня излагает все – двойственное знание:

а) знание мысли и истины и б) знание мнения, и это составляет две части поэмы. В другом отрывке, который мы находим в комментарии Симплиция на физику Аристотеля (р. 25, 19а) и в комментарии Прокла на «Тимея» (р. 29b), для нас сохранилась основная часть этого поучения. «Внимай, – говорит богиня, – и узнай, каковы два пути познания. Один, который есть

лишь бытие и который не есть небытие, есть тропа убеждения; на нем находится истина; другой, который не есть бытие и который необходимо есть небытие, — о нем я говорю тебе, что он совершенно неразумный путь; ибо небытия ты не можешь ни познать, ни достигнуть, ни высказать». И в самом деле, ничто превращается в нечто, когда его мыслят или высказывают; мы что-то говорим, что-то мыслим, когда желаем мыслить и выразить ничто. «Необходимо, чтобы высказанное и мысль были сущие, ибо бытие существует, а небытия совсем не существует». Таково краткое определение, и в это ничто входит отрицание вообще, а в более конкретной форме — предел, конечное, ограниченность: *determinatio est negatio*, гласит великое положение Спинозы. Парменид говорит, что, какую бы форму ни приняло отрицательное, его все равно *не существует*. Признание ничто истинным «есть путь заблуждения, по которому бродят ничего не знающие двуголовые смертные. Беспомощность в их душах управляет заблуждающимися органами чувств. Они гонимы, подобно голубям и изумленным слепым, подобно потерявшим дорогу стадам; они считают бытие и небытие одним и тем же и вместе с тем не одним и тем же». Заблуждение состоит в смешении их друг с другом, в признании за ними одинаковой ценности или в различении их, как будто не-сущее есть

ограниченное вообще. «Так извивается их путь в самом себе, возвращаясь снова к исходному пункту». Он есть постоянно противоречащее себе, разрушающее себя движение; человеческое представление то признает сущностью вот это, то – его противоположность, то смешение их обоих.

Симплиций в комментарии на физику Аристотеля (р. 17а, 31, 19) приводит дальнейшее продолжение поэмы: «Но истинно лишь «есть»; оно не порождено и не преходяще, цело, однородно ( $\mu\omicron\nu\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\epsilon\varsigma$ ), неподвижно и бесконечно. Оно не было, оно не будет, а все существует одновременно, все существует теперь, ибо какого рождения хочешь ты искать для него? Как и откуда оно умножится? Что оно рождается из не-сущего, – этого я тебе не позволю ни сказать, ни помыслить, ибо несказуемо и немислимо, что бытие не существует: какая необходимость заставила бы его раньше или позже начаться из ничего. Таким образом, оно должно лишь или быть, или не быть, и никакая сила убеждения никогда не заставит что-либо возникнуть из не-сущего. Таким образом, возникновение исчезло, а гибель невероятна. Бытие нераздельно, ибо оно всецело равно самому себе; оно не больше где-нибудь, ибо в таком случае оно не было бы единым, и не меньше, ибо всегда одинаково полно сущим. Вселенная есть связь, ибо сущее слива-

ется с сущим. Она неизменна и пребывает прочно в самой себе; мощная необходимость удерживает ее в узах границы. Поэтому нельзя сказать, что она не завершена, ибо в ней нет недостатков, а будучи не-сущей, она была бы лишена всего». Это бытие не есть неопределенное (απειρον), так как оно удерживается в пределах необходимости; и Аристотель действительно приписывает Пармениду ограничение. *Граница* есть выражение, относительно которого остается неопределенным, в каком именно смысле мы должны его понимать, но у Парменида это абсолютно ограничивающее есть, в качестве δίκη, всецело определенная внутри себя абсолютная необходимость, и важно то, что он вышел за пределы пустого понятия бесконечности. «Мышление и то, ради чего существует мысль, суть одно и то же. Ибо без сущего, в котором оно высказывается (εν ω τεφατισμενον εστιν), ты не найдешь мышление, ибо ничего нет и ничего не будет, кроме сущего». Это – основная мысль Парменида. Мышление производит себя, и производимое есть мысль. Мышление, следовательно, тождественно со своим бытием, ибо нет ничего, кроме бытия, этого великого утверждения. Приводя этот последний отрывок (Ennead., I, 8), Плотин говорит, «что Парменид пришел к этому воззрению, поскольку он видел сущее не в чувственных вещах, ибо, отождествив бы-

тие с мышлением, он утверждал, что оно неизменно». Софисты сделали из этого следующий вывод: «Все есть истина, не существует заблуждения, ибо заблуждение есть не-сущее, которое невозможно мыслить».

Так как в этом нужно видеть восхождение в царство идеального, то мы должны признать, что с Парменидом началась философия в собственном смысле этого слова. *Один* человек здесь освобождает себя от всех представлений и мнений, отказывает им в какой бы то ни было доле истинности и говорит: лишь необходимость, бытие, представляет собою истинное. Это начало, правда, еще смутно и неопределенно, и нужно объяснить, далее, то, что в нем содержится, но это объяснение и есть именно эволюция самой философии, эволюция, которой здесь еще нет. С этой основной мыслью соединялась у Парменида диалектика, воззрение, согласно которому изменчивое не обладает истинностью, ибо, если мы берем эти определения таковыми, каковыми они обычно признаются людьми, мы натываемся на противоречия. Далее, мы находим у Симплиция (in *Arist. Phys.*, p. 27b, 31b) образное изложение воззрений Парменида. «Так как самая крайняя граница бытия совершенна, то она со всех сторон подобна хорошо закрытому шару, который, исходя из центра, простирается одинаково во все направления, ибо расстояние от центра не должно быть в том или

другом месте больше или меньше. Ибо нет не-сущего, которое воспрепятствовало бы ему проникнуть до равенства», достигнуть единства с самим собою. «И нет сущего, где было бы пусто от сущего, где было бы здесь больше сущего, а там меньше. Так как вселенная не имеет недостатков, то она повсюду одинаковым образом равна себе». Плотин в вышеприведенном месте говорит: «Он сравнивает бытие с формой шара, ибо оно все объемлет собою, и мысль содержится не вне его, а в нем». Симплиций говорит: «Не нужно удивляться, ибо, излагая свою мысль в поэтической форме, он пользуется также и мифологической фикцией (πλάσμα)». Нам при этом тотчас же приходит на ум, что шар ограничен и сверх того находится в пространстве, и поэтому должно существовать еще и нечто другое помимо него; кроме того, понятие шара и состоит ведь в равенстве соотношения в различаемом, а между тем оно должно было выражать именно отсутствие различий. Это, следовательно, невыдержанный образ.

К этому учению об истине Парменид прибавляет еще учение о человеческих мнениях, обманчивую систему мира. По словам Симплиция в его комментарии на «Физику» Аристотеля (р. 7b; 39a), Парменид говорит: «Люди принимали в своих мнениях две формы, одна из которых не должна была бы существовать, и,

предполагая существование этой формы, они заблуждались. Они противопоставляют их друг другу в отношении фигуры и знака, видят в них нечто раздельное. Одна форма – эфирный огонь пламени – совершенно тонка, всецело тождественна с самой собою, но не тождественна с другой, так как другая также существует сама по себе; противоположная форма есть ночное или, говоря иначе, плотное и тяжелое существо». Первой форме приписывается теплота, мягкость, легкость, а второй – холод. «Но так как все называется светом и ночью и их определения равно присущи как одним, так и другим вещам, то все одновременно наполнено светом и темной ночью, которые одинаковы, так как ничего нет, в чем не было бы обоих начал». Аристотель (*Metaph.*, I, 3 и 5) и другие историки единогласно утверждают, что Парменид клал в основу являющихся вещей два начала, тепло и холод, посредством соединения которых все существует. Свет, огонь, представляет собою деятельное животворящее начало, а холод – страдательное.

Парменид высказывает свою мысль на пифагорейский манер – Страбон, действительно, и называет его *αἴηρ Πυθαγορείος* – также и в следующем мифологическом представлении. «Существуют венцы, сплетенные друг над другом; один из них всегда состоит из неплотного, а другой из плотного, а между ними

находятся другие, смешанные из света и тьмы; более узкие венцы состоят из нечистого огня, а те, которые над ними, – из ночи, через которую проходит сила огня. То же, что удерживает их всех вместе, есть нечто твердое, подобное стене, а над нею находится огненный венец. Самым же срединным венцом среди смешанных является богиня, которая всем управляет, раздатель (κλήρουχος), Дике и Необходимость. Ибо она есть начало всякого земного рождения и смешения, та, которая посылает женщину сопрягаться с мужчиной и, наоборот, мужчину с женщиной; она взяла себе в помощники Амура и родила его первым из всех богов. Воздух есть испарение (αυαττιον) земли, солнце и млечный путь – выдыхание огня, луна смешана из воздуха и огня» и т. д.<sup>54</sup>

Остается еще указать, каким образом Парменид объяснял ощущение и мышление; это объяснение может на первый взгляд показаться материалистичным. Теофраст<sup>55</sup> так говорит относительно этого пункта: «Парменид не сказал ничего более определенного относительно этого вопроса, а ограничился лишь замечанием, что так как существуют два элемента, то со-

---

<sup>54</sup> *Plutarch*, De plac. phil., II, 7; *Euseb.*, XV, 38; *Stob.*, Ecl. Phys., c 23, p. 482–484; *Simplicius* in *Arist. Phys.*, p. 9a, 7b; *Arist.*, *Metaph.*, I, 4; *Brandis*, *Comment. Eleat.*, p. 162.

<sup>55</sup> *De sensu*, p. 1, ed. Steph. 1557 (citante Fülleborn, p. 92).

знание определяется перевесом того или другого из них, смотря по тому, перевешивает ли тепло или холод, мысль становится той или иной; лучше и чище мысль, получающаяся посредством тепла; однако и эта мысль нуждается в соразмерности».

То, что думает смертный, зависит от формы смешенья

Органов, полных обмана; ибо в одном коренится  
То, что во всех размышляет людях и в каждом  
отдельно:

В свойствах их органов. Мысль, бесспорно, есть  
многое нечто.

Он, таким образом, видит в ощущении и мысли одно и то же; воспоминание и забвение, согласно ему, возникают из них посредством смешения; но он оставляет без ответа следующий вопрос: если они оказываются смешанными в равных количествах, то есть ли это мышление или нет, и какое состояние эта смесь представляет собою. Но что он приписывал само по себе ощущение также и противоположному, ясно из того, что он говорит: «мертвое не ощущает света, тепла и звука, потому, что ему недостает огня; но оно ощущает холодное, тишину и противоположное, и вообще всякое сущее обладает некоторым сознанием». На самом деле воззрение Парменида является ско-

рее чем-то противоположным материализму, ибо последний состоит в том, что душа – деревянный конь внешних чувств – представляется сложенной из частей, из независимых друг от друга сил.

### 3. Мелисс

Мало что имеется сказать о жизни Мелисса; Диоген Лаэртский (IX, 24) называет его учеником Парменида, но это ученичество есть нечто совершенно неопределенное; нам сообщают также, что он общался с Гераклитом. Он был самосцем, подобно Пифагору, и был у своего народа видным государственным деятелем. Плутарх (Pericles, 26) сообщает, что он в качестве адмирала самосских морских сил одержал победу над афинянами. Расцвет его жизни пришелся на 84-ю Олимпиаду (444 год до Р.Х.)

Относительно его философии мы также мало что имеем сказать. В тех местах, где Аристотель говорит о нем, он всегда упоминает его имя вместе с именем Парменида, как философа, держащегося одинаковых воззрений с последним. Симплиций в своем комментарии на «Физику» Аристотеля (р. 7 sqq.) сохранил для нас несколько отрывков из его прозаического сочинения о природе; эти отрывки являют нам те же мысли и доводы, что и у Парменида, – только отчасти они изложены несколько подробнее. Можно было

бы поставить вопрос, не принадлежит ли Мелиссу то рассуждение, в котором доказывается, что изменения не существует или, иначе говоря, что оно противоречиво, и которое у Аристотеля, в его обнаруживающем неполноту и пробелы в высшей степени испорченном сочинении о Ксенофоне, Зеноне и Горгии (сар. I), приписывается Ксенофану<sup>56</sup>.

Так как недостает начала, в котором было бы сказано, чье это рассуждение, то имеются лишь предположения в пользу авторства Ксенофана. Сочинение начинается словами: «он говорит», причем имя говорящего не называется. Таким образом, решение вопроса о том, излагает ли здесь Аристотель философию Ксенофана, всецело зависит от заглавия, и тут мы должны заметить, что другие рукописи носят другие заглавия. Более того, в этом сочинении (сар. II) приводится мнение Ксенофана в такой форме, которая заставляет нас думать, что если бы Аристотель приписывал Ксенофану мнение, приведенное выше, он говорил бы здесь иначе. Возможно, что под этим «он» разумеется Зенон, как заголовок часто и гла-

---

<sup>56</sup> Так как в действительности сравнение этого рассуждения с отрывками Мелисса, сохраненными для нас Симплицием (к *Arist. Phys.* и *De Coelo*), ставит вне сомнения справедливость этого предположения, то издатель счел нужным поместить этот отрывок здесь, хотя Гегель, излагая отдельно представителей элеатской школы, обсуждал его в своем изложении Ксенофана. – *Примечание издателя К. Михелета.*

сит. В этом сочинении мы видим более разработанную по форме диалектику и больше рефлексии, чем мы могли бы ожидать, судя по их стихам, не только от Ксенофана, но даже от Парменида. Так как Аристотель определенно говорит, что Ксенофан еще ничего не определял ясно, то мы имеем право отрицать принадлежность Ксенофану разработанного рассуждения, содержащегося в произведении Аристотеля. Достоверно во всяком случае то, что сам Ксенофан не умел еще высказывать свои мысли так стройно и определенно, как они здесь сообщаются. Вот что мы читаем там:

«Если нечто существует, то оно существует вечно (αἰδιον)». «Вечно» представляет собою неподходящее выражение, так как при этом мы тотчас же думаем о времени, примешиваем сюда прошлое и будущее как бесконечно длительное время; но здесь идет речь о другом: это αἰδιον есть равное, нечувственное, неизменное, чисто наличное, в которое не привходит представление о времени. Оно *есть*, возникновение и изменение исключены из него; если бы оно возникло, то оно возникло бы из ничего или из бытия. «Невозможно, чтобы нечто возникло из ничего. Признаем ли мы, что все возникло, или же признаем только, что не все вечно, в обоих случаях оно возникло бы из ничего. Ибо если бы все возникло, то ранее ничего

не было бы. Если же что-либо было бы сущим, из которого возникло остальное, то единое стало бы большим по числу и по объему. Но большее по числу и величине возникло бы, таким образом, из ничего, из отсутствия самого себя, ибо в меньшем не содержится большее и в менее великом не содержится его более великое». Симплиций в своей комментарии на «Физику» Аристотеля (р. 22b) прибавляет: «Столь же мало может нечто возникнуть из сущего; ибо сущее уже существует и, следовательно, не возникает сначала из сущего». «В качестве вечного сущее также и неограниченно, так как оно не имеет начала, начиная с которого но существовало бы, и конца, в котором оно перестало бы существовать. Бесконечная вселенная – едина; ибо если бы существовали две или больше вселенных, то они ограничивали бы друг друга, имели бы, следовательно, начало и конец»; одна вселенная была бы ничто другой и происходила бы из этого ничто. «Это единое подобно самому себе; ибо если бы существовало не подобное, то уже было бы дано не одно, а многое. Это одно также и неподвижно, ибо оно не движется, так как оно не переходит в нечто. А если бы оно переходило, оно должно было бы двигаться в полное или пустое. В полное оно не движется, это невозможно. В пустое – также нет, ибо пустое есть ничто. Единое поэтому не испытывает также боли и здо-

рово, не меняется в своем положении и в своей форме и не смешивается также с другими. Ибо во всех этих определениях заключалось бы то, что не-сущее возникает и сущее переходит, но это невозможно». Здесь, следовательно, также показывают нам противоречие, получающееся, когда говорят о возникновении и уничтожении.

Этому *истинному* и этой *истине* Мелисс противопоставляет *мнение*. Изменение и множество, истребленные внутри сущности, появляются на другой стороне, в сознании как мнящем; это необходимо сказать, если принимается во внимание лишь отрицательная сторона, упразднение этих моментов, лишённое предикатов абсолютное. «В чувственном созерцании для нас существует противоположение, а именно множество вещей, их изменение, их возникновение и уничтожение и их смешение. Вследствие этого вышеуказанное первое знание выступает наряду с этим вторым, которое для обыденного сознания в такой же мере обладает достоверностью, как и первое». Мелисс, как кажется, не решил в пользу одного или другого из этих знаний, а, колеблясь между ними, ограничил познание истины тем, что из двух противоположных истин мы вообще должны отдавать предпочтение более вероятному мнению, но что, однако, также и то мнение, которому отдано предпочтение, должно рас-

сма­тривать­ся как более сильное мнение, а не как истина. В таком смысле высказыва­ется о нем Аристо­тель.

Если же затем Аристотель, в качестве отличия философии Мелисса от философии Парменида, указы­вает на то, что, во-первых, Парменид понимал, по-ви­димому, единое как сущность мысли, а Мелисс – как сущность материи, то мы должны на это заметить, что именно в чистой сущности, в бытии, или едином, это различие отпадает. Для Парменида и Мелисса не существует как чистой материи, так и чистой мысли (если я должен здесь говорить о таком различии), и лишь способ их выражения, должно быть, был причиной того, почему один из них, согласно замечанию Ари­стотеля (Phys., I, 2), вследствие своего более грубого способа рассмотрения (μαλλον φορτικος) мог вызвать впечатление, что он понимает единое больше во вто­ром смысле. Если полагают, что различие между ними состоит, во-вторых, в том, что Парменид опреде­лял единое как ограниченное, а Мелисс как неограни­ченное, мы на это должны сказать, что эта ограничен­ность единого на самом деле непосредственно проти­воречит философскому учению Парменида, ибо, так как граница есть небытие бытия, это означало бы, что он признавал существование небытия. Но если Пар­менид и говорит о *границе*, то мы ведь видим вооб-

ще, что его поэтический язык не повсюду отличается определенностью; кроме того, граница, как чистая граница, сама есть простое бытие и абсолютная отрицательность, в которой устранено все другое, что помимо этого говорится и полагается. Необходимость, как эта чистая отрицательность и движение в самой себе, хотя и есть неподвижная мысль, абсолютно связана со своей противоположностью. Можно было бы сказать, в-третьих, что Парменид одновременно давал науку *мнения* или *действительности*, которой поэтому бытие, как сущность для мысли, более противоположно, чем это было у Мелисса.

#### 4. Зенон

Особенность Зенона составляет диалектика, которая с него, собственно, и начинается; он – мастер элеатской школы, у которого ее чистое мышление становится движением понятия в самом себе, чистой душой науки. Дело в том, что у предшествовавших ему элеатов мы встречаем лишь положение: «ничто не обладает реальностью, его вовсе и не существует, и, следовательно, то, что называется возникновением и уничтожением, отпадает». У Зенона, напротив, мы, хотя тоже видим такое же полагание единого и упразднение того, что ему противоречит, но мы видим, вместе с тем, что он не начинает этим утверждением,

а у него разум начинается с того, что, спокойно и оставаясь внутри самого себя, показывает, что полагаемое существующим уничтожается. Парменид утверждал: «Вселенная неизменна, ибо, признав изменение, мы признали бы небытие того, что существует, а лишь бытие существует. В суждении «небытие существует» субъект и предикат противоречат друг другу». Зенон, напротив, говорил: «Предположите существование вашего изменения; в нем, как в изменении, содержится его ничто, или, иначе говоря, оно не существует». При этом нужно заметить, что для первого изменение означало определенное и завершенное движение. Зенон высказывался и выступал против движения как такового, или, иначе говоря, против чистого движения. «Чистое бытие не есть движение, оно, наоборот, есть ничто движения». В особенности интересно видеть у Зенона более высокую степень сознания того, что одно определение подвергается отрицанию, что это отрицание есть само, в свою очередь, определение и что затем в чистом отрицании должны быть отрицаемы оба противоположные определения, а не одно из них. Это предчувствует Зенон, и так как он предвидел, что бытие есть противоположность *ничто*, то он отрицал относительно единого то, что должно быть сказано о *ничто*. Но это же самое должно было бы произойти и с остальными опре-

делениями. Эту более высокую диалектику мы находим у Платона в его «Пармениде»; здесь же появляется сознание лишь относительно некоторых определений, а не относительно самих определений единого и бытия. Более высоким сознанием является сознание ничтожности также и бытия, как представляющего собою нечто определенное, противоположное ничто. Это сознание появляется частью у Гераклита, а затем у софистов. Таким образом, не остается никакой истины, ничего в себе сущего, а остается лишь «бытие для другого» или, выражаясь иначе, достоверность единичного сознания и достоверность как опровержение, т. е. отрицательная сторона диалектики.

Зенон, согласно сообщению Диогена Лаэртца (IX, 25), был также элеатом; он – самый младший среди них и больше всех общался с Парменидом. Последний очень его полюбил и даже усыновил его; отец носил имя Телевтагора. Он при жизни не только пользовался большим уважением в своем государстве, но славился повсюду и, в особенности, пользовался уважением как учитель. Платон сообщает, что к нему приходили люди из Афин и других мест, чтобы получить у него образование<sup>57</sup>. Диоген Лаэртций (XI, 28) приписывает ему гордую самоудовлетворенность на том основании, что он, за исключением совершенного им путе-

---

<sup>57</sup> Plat., Parmenid., pp. 126–127 (pp. 3–5 ed. Bekk.).

шествия в Афины, все время предпочитал оставаться жить в Элее, а не переселился на продолжительное время в великий и могущественный город Афины, чтобы пожинать там лавры. В многочисленных рассказах в особенности прославлялась его смерть, в которой проявилась сила его духа; согласно этим рассказам, он, жертвуя своей жизнью, освободил государство (неизвестно, было ли это государство его родным городом Элеей или оно находилось в Сицилии) от его тирана (имя которого эти рассказы называют различно, да и вообще более определенной исторической связи данного происшествия эти рассказы нам не сообщают). Это освобождение произошло следующим образом. Он вступил в заговор, ставивший себе целью ниспровержение тирана, но заговор был открыт. Когда тиран пред всем народом подверг его всяческим пыткам, чтобы заставить его выдать имена сообщников, и спрашивал его, какие люди были врагами государства, Зенон сначала назвал тирану, как участников заговора, имена всех друзей тирана, затем назвал самого тирана чумой государства. Эти героические обличения, а также страшные пытки и смерть Зенона вызвали сильное негодование граждан и придали им смелость напасть на тирана и, убив его, освободиться из-под его ига. Различно рассказывают в особенности о характере его последнего выступления, —

его яростного и иступленного поступка. Согласно одним рассказам, он притворился, будто хочет еще что-то сказать тирану на ухо, а затем стал кусать его ухо и крепко держал тирана до тех пор, пока другие не убили его. Другие сообщают, что он схватил тирана зубами за нос, а еще другие, что, когда после его ответа он был подвергнут величайшим пыткам, он откусил себе язык и выплюнул его в лицо тирану, чтобы показать последнему, что он ничего от него не добьется; после этого его истолкли в ступе<sup>58</sup>.

Мы уже сказали, что Зенон очень важен в том отношении, что он был родоначальником подлинно объективной диалектики. Ксенофан, Парменид, Мелисс кладут в основание положение: «ничто есть ничто, ничто не существует, или тождественное представляет собою сущность», т. е. они признавали сущностью один из противоположных предикатов. Значит, там, где они встречаются в каком бы то ни было определении противоположный предикат, они упраздняют это определение; но последнее, таким образом, упраздняется лишь другими определениями, – моим установлением определенного положения, различием, которое я провожу, различием, согласно которому одна сторона истинна, а другая ничтожна. Они исходят из некоторого определенного положения; ничтожность

---

<sup>58</sup> *Diog. Laërt.*, IX, 26–27, и *Menag. ad h. l.*; *Valer. Max.*, III, 3, ext. 2–3.

противоположного положения не выступает в нем самом, оно не упраздняет само себя, т. е. не имеет противоречия *внутри себя*. Я устанавливаю, например, что нечто ничтожно, затем показываю наличие этого нечто в движении, из чего, следовательно, вытекает, что последнее ничтожно. Но другое сознание не устанавливает этого положения. Мое сознание объявляет это положение непосредственно истинным, но другой имеет право устанавливать, как нечто непосредственно истинное, нечто другое, а именно движение. Это часто бывает, когда одна философская система опровергает другую: первая система кладется в основание, и, исходя из нее, сражаются с другой. Мы очень облегчаем себе задачу, если говорим: «Другая система не истинна, потому что она не согласуется с моей». Ведь другая система имеет право сказать то же самое. Нисколько не улучшает дела то обстоятельство, что я доказываю свою систему или свое положение и затем умозаключаю: следовательно, противоположное ложно; этому противоположному положению первое все же представляется чем-то чуждым, внешним. Неистинность ложного положения должна быть доказана не другим положением, не на том основании, что противоположное положение истинно, а *в нем* самом; у Зенона мы видим пробуждение этой разумной точки зрения.

В «Пармениде» Платона (р. 127–128 ed. Steph.; 6–7 p. ed. Bekk.) эта диалектика очень хорошо описана. А именно Платон заставляет Сократа сказать: «Зенон в своем произведении утверждает, в сущности, то же самое, что и Парменид, а именно, что все есть одно, но посредством известного оборота он хочет нас обмануть, заставляя думать, что он как будто говорит нечто новое. Парменид именно показывает в своей поэме, что все есть одно, а Зенон, напротив, показывает, что множественного не существует». Зенон возражает: «Я написал мое произведение, скорее, против тех, которые стараются сделать положение Парменида смешным, показывая, какие смешные вещи и самопротиворечия получаются из его утверждения; я, следовательно, выступил в этом произведении против тех, которые приписывают множественному бытие, чтобы показать, что из этого утверждения вытекает гораздо больше несообразностей, чем из положения Парменида». Это – ближайшее определение объективной диалектики, в которой мы видим, что простая мысль не только устанавливает себя, взяв самое по себе, но и достаточно окрепла для того, чтобы перенести войну в страну врага. В сознании Зенона диалектика характеризовалась этой отрицательной стороной, но мы должны рассмотреть ее также и с ее положительной стороны.

Согласно обычному представлению, что в науке положения являются результатами доказательства, доказательство есть движение усмотрения, приведение в связь через опосредствование. Диалектика вообще есть  $\alpha$ ) внешняя диалектика, в которой это движение отлично от объединения этого движения;  $\beta$ ) не только движение нашего усмотрения, но и доказывание из сущности самого предмета, т. е. доказывание из чистого понятия содержания. Первого рода, диалектика есть способ рассматривать предметы так, что показывают в них основания и стороны, благодаря которым делается шатким все, что обыкновенно считается прочно установленным. Эти основания могут быть совершенно внешними, и когда мы дойдем до софистов, мы скажем больше об этой диалектике. Второго же рода диалектика есть *имманентное* рассмотрение предмета. Предмет берется сам по себе без предпосылки, идеи, долженствования, берется не согласно внешним отношениям, законам, основаниям. Мы всецело переносимся в предмет, рассматриваем предмет в нем самом и берем его со стороны тех определений, которыми он сам обладает. При этом рассмотрении он обнаруживает относительно самого себя, что он содержит в себе противоположные друг другу определения и, следовательно, *снимает* себя; эту диалектику мы и находим преимуществен-

но у древних. *Субъективная* резонирующая диалектика, исходящая из внешних оснований, ограничивается лишь признанием того, что «в правильном содержится также и неправильное и в ложном содержится также и истинное». Но истинная диалектика ничего не оставляет в своем предмете, и он поэтому недостаточен не только с одной стороны, а распадается целиком. В результате этой диалектики остается нуль, отрицательное; утвердительное еще не встречается в ней. К этой истинной диалектике мы можем причислить то, что сделано элеатами. Но определение и существо понимания у них еще не ушло далеко вперед, и они остановились лишь на том, что посредством противоречия доказывается ничтожность предмета.

Зеноновская диалектика *материи* еще и поныне не опровергнута, мы доныне еще не пошли дальше ее, и вопрос остается неопределенным. Симплиций в комментарии на Аристотеля (р. 30) излагает ее следующим образом: «Зенон доказывает, что если существует множественное, то оно и велико, и мало; оно настолько велико, что множественное бесконечно по своему количеству» (мы должны выйти за пределы множественности как безразличной границы, выйти в бесконечное, – но то, что бесконечно, не есть уже великое, не есть множественное, а есть отрицание множественного); «оно так мало, что не имеет величи-

ны», как атомы. «Здесь он показывает, что того, что не имеет ни величины, ни толщины, ни массы, не существует. Ибо, если бы мы его прибавили к другому, оно не увеличило бы последнего; если именно оно не имеет величины и прибавляется к другому, оно ничего не может присовокупить к величине этого другого, и, таким образом, то, что прибавляется, есть ничто. Точно так же, если его отнимут от другого, последнее вследствие этого не уменьшится; оно, следовательно, есть ничто. Если сущее существует, то каждое сущее необходимо обладает величиной и толщиной, находится вне друг друга, одно отдельно от другого, и относительно того, что находится дальше (τὸ ἐν τῷ πρῶτῳ), верно то же самое, ибо и оно также обладает величиной и в нем есть отличное друг от друга (τὸ ἐξ ἑαυτοῦ). Но одно и то же сказать *ничто однажды* и говорить это *всегда*, ничто из него не будет последним и ничто из него не будет другим по отношению к другому. Если, следовательно, существуют многие, то они и малы, и велики; они настолько малы, что, значит, не обладают величиной, настолько велики, что – бесконечны».

Более подробные сведения об этой диалектике сохранил для нас Аристотель (Phys., VI, 9). Зенон рассматривал объективно-диалектически главным образом движение. Но то подробное развитие диалектики,

которое мы видим в «Пармениде» Платона, не принадлежит ему. Мы видим, как для сознания Зенона исчезает простая неподвижная мысль, а это сознание само становится мыслительным движением; выступая против чувственного движения, сознание надеяет себя мыслительным движением. То обстоятельство, что диалектика сначала занялась движением, объясняется тем, что сама диалектика есть это движение, или, говоря иначе, само движение есть диалектика всего сущего. Вещь, как движущаяся, имеет свою диалектику в самой себе, и движение есть становление для себя другим, процесс снятия себя. Если Аристотель сообщает, что Зенон отрицал движение, потому что оно заключает в себе внутреннее противоречие, то этого не следует понимать так, что, согласно Зенону, движения вообще нет. Что существует движение, что оно есть явление, это вообще и не оспаривается; движение обладает чувственной достоверностью, оно существует, подобно тому как существуют слоны; в этом смысле Зенону и на ум не приходило отрицать движение. Вопрос здесь идет о его истинности, но движение неистинно, ибо представление о нем содержит в себе противоречие; он, следовательно, хотел этим сказать, что оно не обладает истинным бытием.

С этой точки зрения мы должны понимать аргу-

менты Зенона не как возражения против реальности движения, каковыми они представляются на первый взгляд, а как указание на необходимый способ определения движения и на ход мысли, который необходимо соблюдать при этом определении. Зенон приводит четыре опровержения движения; его доказательства основаны на бесконечной делимости пространства и времени.

*а. Первая* форма опровержения состоит в том, что он говорит: «Движение не обладает истинностью, так как движущееся должно дойти до половины пространства, прежде чем оно дойдет до цели». Аристотель выражает это так кратко потому, что он раньше рассмотрел предмет подробно и пространно. Это опровержение должно быть сформулировано в более общем виде: Зенон говорит, что мы должны признать, как предпосылку, непрерывность пространства. То, что движется, должно достигнуть известного конечного пункта; этот путь представляет собою целое. Чтобы пройти целое, движущееся должно сначала пройти половину; теперь конечным пунктом является конец этой половины, но эта половина пространства есть в свою очередь целое, которое, таким образом, также имеет в себе половины; движущееся, следовательно, прежде должно дойти до половины этой половины – и т. д. до бесконечности. Зенон здесь указывает на бес-

конечную делимость пространства: так как пространство и время абсолютно непрерывны, то нигде нельзя остановиться с делением. Каждая величина (а каждое время и каждое пространство всегда обладают величиной) делима в свою очередь на две половины, которые должны быть пройдены, и это всегда имеет место, какое бы маленькое пространство мы ни взяли. Движение оказывается прохождением этого бесконечного количества моментов; оно поэтому никогда не кончается; движущееся, следовательно, не может дойти до своего конечного пункта. Известно, как циник Диоген Синопский совершенно просто опроверг такое доказательство о противоречивости движения; он молча встал и начал ходить взад и вперед; он опроверг его делом<sup>59</sup>. Но там, где ведут борьбу доводами, допустимо лишь такое же опровержение доводами; нельзя в таком случае удовлетвориться лишь чувственной достоверностью, а нужно понять. Опровергнуть возражения значит показать их ничтожность, показать, что они отпадают и что их совсем не следовало бы выдвигать. Однако для этого надо продумать движение, как его мыслил Зенон, а затем двинуть дальше само это понимание движения.

Мы видим здесь, как впервые выступает развитая в своей противоречивости дурная бесконечность, или

---

<sup>59</sup> *Diog. Laërt.*, VI, 39; *Sext. Empir.*, *Pyrrh. Hyp.*, III, 8, § 66.

чистое явление, относительно которой философия показывает, что ее простая сущность есть всеобщее понятие, и история ее развития здесь достигает сознания этого противоречия. Движение, это чистое явление, выступает как мыслимое, как положенное согласно своей сущности, а именно в своих различиях чистого равенства самому себе и чистой отрицательности, в различии точки и непрерывности. *Для нас* нет противоречия в представлении, что «*здесь*» пространства и точно так же «*теперь*» времени полагаются как непрерывность и длина; но их понятие самопротиворечиво. Тождество с самим собою, или непрерывность, есть абсолютная связь, погашение всякого различия, всего отрицательного для-себя-бытия; точка же, напротив, есть чистое для-себя-бытие, абсолютное различие себя и упразднение всякой одинаковости и всякой связи с другими. Но обе эти стороны отождествлены в пространстве и времени; пространство и время представляют собою поэтому противоречие. Раньше всего приходит на ум обнаружить это противоречие в движении, ибо в движении противоположности положены не отдельными также и для представления. Движение есть как раз реальность пространства и времени, и когда последняя выступает наружу и делается явной, становится как раз явным выступающее противоречие, и на это-

то противоречие Зенон и обращает внимание. Разделяющая пополам граница, положенная в непрерывности пространства, не есть абсолютная граница, так как ограниченное есть, в свою очередь, непрерывность; но эта непрерывность, в свою очередь, не есть также нечто абсолютное, а, напротив, мы должны положить в ней противоположное, разделяющую пополам границу; но этим в свою очередь не положена граница непрерывности, половина еще непрерывна – и т. д. до бесконечности. Говоря «до бесконечности», мы представляем себе потустороннее, находящееся вне представления; последнее не может добраться до него. Это, правда, – бесконечное выхождение за пределы, но выхождение, наличное в понятии, переход от одной противоположной определенности к другой, от непрерывности к отрицательности и от отрицательности к непрерывности, причем они, однако, обе наличны перед нами. Можно утверждать, что тот или другой из этих моментов поступательного движения есть наиболее существенный. Сначала Зенон полагает непрерывность поступательного движения в том смысле, что оно не приходит ни к какому ограниченному пространству, не достигает последнего пункта, или, иначе говоря, Зенон утверждает существование поступательного движения в этом ограничении.

Общее разрешение этого противоречия, даваемое

Аристотелем, заключается в том, что пространство и время не бесконечно *разделены*, а лишь бесконечно *делимы*. Но может показаться и действительно кажется, что, будучи делимы, т. е. разделены в *возможности*, они должны быть разделены также и в *действительности*, ибо в противном случае их нельзя было бы делить до бесконечности. Таков всеобщий ответ, которым пользуется представление для опровержения решения, предлагаемого Аристотелем. Бэйль (Tom. IV, art. Zénon, not. E.) говорит поэтому об ответе Аристотеля, что он pitoyable (жалок). «C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes, les unes après les autres. N'est – ce pas les distinguer actuellement? N'est – ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous les demipouces? Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties;

et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que si l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisît une division, qui réduirait en infini actuel ce qui n'était selon lui qu'un infini virtuel»<sup>60</sup>. Это «si» («если бы») великолепно. Делимость, как возможность, есть всеобщее; в ней положены как непрерывность, так и отрицательность, или точка, но положены как моменты, а не как сами по себе сущие. Я могу делить материю до бесконечности, но я это лишь – *могу*, – я ее в действительности не делю до бесконечности. В том именно и состоит бесконечное, что ни один из его моментов не обладает реальностью. Дело не доходит до

---

<sup>60</sup> «Пользоваться этой доктриной значит просто издеваться над нами; ибо если материя делима до бесконечности, то она содержит в себе бесконечное число частей. Это, следовательно, не потенциальная бесконечность, это – актуально существующая бесконечность. Но если бы даже мы уступили в этом пункте и признали существование этого потенциально бесконечного, которое сделается бесконечным благодаря действительному делению его частей, мы все же не потеряем своей выгодной позиции, ибо движение есть нечто такое, что обладает такой же силой, как и деление. Оно касается одной части пространства, не касаясь другой, и касается всех точек пространства, одной за другой. Но не является ли это различием их в действительности? Не есть ли это то же самое, что сделал бы геометр на доске, проведя линии, обозначающие все полудюймы? Он не разламывает доску на полудюймы, но, тем не менее, делает на ней деления, отмечающие актуальное деление частей; и я не думаю, чтобы Аристотель хотел отрицать, что *если бы* мы провели бесконечное количество линий на дюйме материи, мы не ввели бы деления, превращающего в актуальное бесконечное то, что, согласно ему, было раньше только потенциально бесконечным».

того, чтобы один из этих моментов – абсолютная граница или абсолютная непрерывность – стал самостоятельным или, иначе говоря, действительно произошел так, чтобы другой навсегда отпал. Это – две абсолютные противоположности во всеобщем, или, если угодно, в мысли, ибо в мысли, в представлении вообще, положенное есть и вместе с тем не есть. Представляемое, как таковое или как образ представления, не есть вещь; оно не обладает бытием и не есть также ничто.

Строже говоря, пространство и время суть, как определенное количество, ограниченная величина; они поэтому могут быть пройдены; сколь мало я actu бесконечно делю пространство, столь же мало делит его движущееся тело. Деление пространства, как фактическая деленность, не есть абсолютная точечность, и точно так же неделимое пространство не есть чистая непрерывность; точно так же и время не есть чистая отрицательность или точечность, а есть тоже непрерывность. В движении, в котором понятия имеют свою действительность, для представления выступают обе: чистая отрицательность как время, непрерывность как пространство; само движение есть именно это действительное единство в противоположности и раздельности обоих моментов в этом единстве. Понять движение – это означает высказать

его сущность в форме понятия, т. е. как единство отрицательности и непрерывности; их же сущностью нельзя признать ни непрерывность, ни точечность. Если представим себе пространство или время бесконечно деленным, то существует, следовательно, бесконечное число точек, но непрерывность так же налична в них, как объемлющее их пространство, но в понятии эта непрерывность состоит в том, что все эти точки одинаковы; они, следовательно, на самом деле выступают отдельно друг от друга не как точки, не как единицы. Но эти два момента выступают также как сущие; если они, таким образом, друг к другу безразличны, то тогда уже положено не их понятие, а их бытие. В них, взятых в качестве сущих, отрицательность находится как ограниченная величина; они существуют как ограниченное пространство и время, и действительное движение представляет собою пробег ограниченного пространства и ограниченного времени, а не бесконечного пространства и бесконечного времени.

Утверждать, что движение непременно должно дойти до половины, значит утверждать непрерывность, т. е. возможность деления, как голую возможность; оно, следовательно, всегда возможно во всякой части пространства, сколь бы малой мы ни представляли себе последнюю. Мы, не задумываясь, со-

глашаемся, как с чем-то невинным, с утверждением, что движущееся должно дойти до половины; но, таким образом, мы уже согласились со всем остальным, т. е. согласились, что оно никогда не дойдет, ибо сказать это раз равнозначает повторению этого высказывания бесчисленное количество раз. Против этого возражают, что в большом пространстве можно признать необходимость дойти до половины, но вместе с тем представляют себе дело так, что в очень маленьком пространстве доходят до такой точки, где деление пополам больше уже невозможно, т. е. доходят до неделимого, не непрерывного, доходят до того, что не есть пространство. Но это неверно, ибо непрерывность есть существенное определение; в пространстве, правда, существует наименьшее, т. е. отрицание непрерывности, но это отрицание есть нечто совершенно абстрактное. Но столь же неверно абстрактное фиксирование *разумеемого* деления, т. е. непрерывного деления пополам до бесконечности, ибо в предположении наличности половины содержится уже перерыв непрерывности. Следует сказать: не существует *половины пространства*, ибо пространство непрерывно; можно разломать на две половины кусок дерева, но не пространство, а в движении имеется только пространство. Можно было бы тотчас же сказать: пространство состоит из бесконечно многих точек,

т. е. бесконечно многих пределов; его, следовательно, нельзя пройти. Обыкновенно представляют себе, что можно переходить от одной такой неделимой точки к другой, но таким образом нельзя продвинуться дальше, ибо таких точек – бесчисленное множество. Мы расщепляем непрерывное на его противоположность, на неопределенное множество, т. е. не принимаем непрерывности, следовательно, не принимаем наличности движения. Ошибочно утверждение, будто оно возможно, если дойдешь до *одной* такой точки, которая уже не непрерывна; это ошибочно, потому что движение есть связь. Значит, если мы раньше сказали, что непрерывность положена в основание как возможность деления до бесконечности, то непрерывность есть лишь *предпосылка*, но то, *что положено* в этой непрерывности, есть бытие бесконечно многих абстрактно абсолютных пределов.

*b.* Второе доказательство, которое также представляет собою предположение непрерывности и полагание деления, носит название «Ахиллес быстроногий». Древние любили облекать трудности в чувственное представление. Относительно двух движущихся в одном направлении тел, одно из которых находится впереди, а другое, находясь на определенном расстоянии позади первого, движется быстрее его, мы знаем, что второе догонит первое. Зенон же

говорит: «Наиболее быстро движущееся тело не будет в состоянии догнать другое, наиболее медленно движущееся, тело». И он доказывает это следующим образом: «Преследующему требуется известная часть времени, чтобы достигнуть того места, которое было исходным пунктом убегающего от него в начале этой части времени». Следовательно, в продолжение того времени, в которое преследующий достиг того пункта, где находился убегающий, последний прошел новое пространство, которое первому приходится снова пробежать в течение части этого времени, и так это будет продолжаться до бесконечности.

$c d e f g$

$B A$

$B$ , например, пробегает в час две мили ( $cd$ ),  $A$  же в то же время одну милю ( $de$ ); если расстояние между ними две мили ( $cd$ ), то  $B$  в час дошел до того места, где  $A$  был в начале этого часа. Между тем как  $B$  в ближайшие полчаса пробегает пройденное  $A$  пространство в одну милю ( $de$ ),  $A$  уже ушел дальше на полмили ( $ef$ ) и т. д. до бесконечности. Более быстрое движение, таким образом, не помогает второму телу пробежать то расстояние, на которое оно отстает; время, которое оно употребляет для этого, используется всегда и бо-

лее медлительным, чтобы в продолжение его снова опередить первое, хотя и на все меньшее и меньшее расстояние, которое, однако, благодаря непрерывному делению пополам, все же никогда вполне не исчезает.

Аристотель, рассматривая этот довод, говорит по поводу его кратко: «Это доказательство представляет ту же самую бесконечную деленность; оно, однако, ложно, ибо быстроходный все же догонит медленного, если будет дозволено преступить границу». Этот ответ правилен и содержит в себе все нужное: в этом представлении принимаются именно две точки времени и два пространства, отделенные друг от друга, т. е. отграниченные друг от друга; если же мы, напротив, примем, что время и пространство непрерывны, так что две точки времени или пространства, как непрерывные, соотнесены друг с другом, то они суть две точки и в равной же мере не суть две точки, а *тождественны*. В представлении мы разрешаем этот вопрос легче всего, говоря: «Так как второе тело быстроходнее, то оно в *одно и то же самое время* проходит более значительное пространство, чем медленно движущееся; оно, следовательно, может дойти до того места, откуда начинает свое движение первое тело, а затем – пойти еще дальше». После того, как в конце первого часа *B* пришло в *d*, а *A* в *e*, они прохо-

дят в одну и ту же часть времени, а именно в продолжение второго часа,  $A$  – пространство  $eg$ , а  $B$  – пространства  $dg$ . Но эта якобы единая часть времени делима на часть времени, в продолжение которой  $B$  проходит  $de$ , и на часть времени, в продолжение которой  $B$  проходит  $eg$ . За первую часть времени  $A$  проходит  $ef$ , так что  $A$  теперь находится в  $f$  в тот же самый момент, в который  $B$  находится в  $e$ . Время, значит, и есть то ограниченное, за пределы которого, согласно Аристотелю, мы должны выйти, то, через которое должно проникнуть дальше; так как оно непрерывно, то мы, чтобы разрешить затруднение, должны сказать, что то, что мы различаем как две части времени, должно быть взято как одна часть времени, в продолжение которой  $B$  проходит из  $d$  в  $e$  и из  $e$  в  $g$ , между тем как  $A$  проходит пространство  $eg$ . В движении две точки времени, равно как и две точки пространства, суть на самом деле одна точка.

Когда мы желаем уяснить себе вообще движение, мы говорим, что тело находится в одном месте, а затем идет в другое место. Во время движения оно уже не находится в первом месте, но вместе с тем еще не находится во втором месте; если бы оно находилось в одном из этих мест, оно находилось бы в *покое*. Но где же оно *находится*? Если скажем, что оно находится между этими двумя местами, то этим в действитель-

ности ничего не скажем, ибо в таком случае оно также находилось бы в одном месте, и перед нами возникло бы, следовательно, то же самое затруднение. Но двигаться означает быть в *данном* месте и в то же время не быть в нем, – следовательно, находиться в обоих местах одновременно; в этом состоит непрерывность времени и пространства, которая единственно только и делает возможным движение. Зенон же в своем умозаключении строго отделял друг от друга эти две точки. Дискретность времени и пространства признаем и мы, но в равной же мере им должно быть дозволено преступать границу, т. е. полагать границу как то, что не есть граница, или полагать деленные части времени, которые вместе с тем суть и *неделенные* части. В нашем обычном представлении имеются те же самые определения, на которых основывается диалектика Зенона; мы приходим к тому, что говорим, хотя и неохотно, что в один момент времени проходятся две пространственные величины, но не говорим, что более быстро движущееся тело соединяет два момента времени в один момент, а говорим вместо этого об определенном пространстве. Но для того, чтобы более медленно движущееся тело потеряло свое преимущество, мы должны сказать: оно теряет свой лишний момент времени и лишь косвенно теряет момент пространства.

Зенон выдвигает лишь границу, деление, момент дискретности пространства и времени во всей его определенности, – отсюда получается противоречие. Это – трудность преодолеть мышление, ибо единственным, что причиняет затруднение, является всегда мышление, потому что оно фиксирует в их различении и разъединении моменты предмета, которые на самом деле связаны друг с другом. Мысль вызвала грехопадение, ибо люди вкусили от дерева познания добра и зла, но она также и излечивает эту рану.

с. *Третья* форма доказательства состояла, согласно Аристотелю, в следующем. Зенон говорит: «Летящая стрела находится в покое, и именно потому, что движущееся всегда находится в равном себе «теперь» и равном себе «здесь», в неразличимом»; стрела – здесь и здесь и здесь. Мы можем сказать о стреле, что она всегда одна и та же, так как она всегда находится в одном и том же пространстве и в одном и том же времени; она не выходит за пределы своего пространства, не занимает другого, т. е. большего или меньшего пространства, но это мы называем не движением, а покоем. В «здесь» и «теперь» упразднено становление иным; в них, правда, положена ограниченность вообще, но она положена лишь как момент; так как в «здесь» и «теперь», как таковых, не содержится различия, то выдвигается непрерывность

против мнения о разности, которое есть лишь мнение. Каждое место есть разное *место*, следовательно, оно есть одно и то же место; не в этих чувственных отношениях, а лишь в духовном мы встречаем истинное, объективное различие.

Мы это же встречаем и в области механики; в последней спрашивают, которое из данных двух тел движется. Чтобы определить, которое из них движется, требуется больше двух мест, по меньшей мере три. Но верно, во всяком случае, то, что движение всецело относительно; движется ли глаз в абсолютном пространстве или покоится, это совершенно то же самое. Или, согласно положению Ньютона, если два тела движутся кругообразно друг вокруг друга, то спрашивается, находится ли одно из них в покое или оба движутся. Ньютон хочет решить этот вопрос посредством внешнего обстоятельства, посредством натяжения нитей. Когда я, находясь на корабле, иду в направлении, противоположном направлению движения корабля, то это – движение по отношению к кораблю и покой по отношению к чему-либо другому.

В первых двух доказательствах непрерывность в *поступательном движении* является преобладающим моментом; нет абсолютной границы, а есть лишь выходение за пределы всякой границы. Здесь же фиксируется как раз обратное; фиксируется именно

абсолютное ограничение, перерыв непрерывности, но без перехода в другое; исходя из предпосылки дискретности, мы в действительности признаем непрерывность. Аристотель говорит об этом третьем доказательстве: «Оно возникает из того, что Зенон принимает, будто время состоит из *теперь*, ибо, если мы не согласимся с этим, не получится вывода».

*d.* «*Четвертое* доказательство, – продолжает Аристотель, – Зенон заимствует из случая равных тел, движущихся на ристалище с одинаковой скоростью рядом с равным телом. Они движутся навстречу друг другу, одно – от начала ристалища, а другое – от середины; из этого, согласно Зенону, должно вытекать, что половина времени равна двойному времени; ложный вывод получается здесь потому, что Зенон принимает, что тело, находящееся возле движущегося тела, и тело, находящееся возле покоящегося тела, проходят одинаковое расстояние в одинаковое время и с одинаковой скоростью, но это неверно».

/

E | | – | | – | F

k i m

C | | – | | – | D

g n h

A | | – | | – | B

Если на определенном пространстве, например на доске ( $AB$ ), два тела одинаковой с последней и друг с другом длины лежат, одно ( $CD$ ) одним концом ( $C$ ) на середине ( $g$ ) доски, а другое ( $EF$ ), имеющее то же направление, соприкасается в том же направлении точкой  $E$  лишь конца ( $h$ ) доски, и мы предположим, что они движутся в противоположном направлении, причем первое тело ( $CD$ ) достигает, например за час, конца ( $h$ ) доски, тогда одно тело ( $EF$ ) проходит в половину времени то же самое пространство ( $ik$ ), которое другое тело проходит в двойное время ( $gh$ ); половина равна, таким образом, двойному времени. А именно, второе тело проходит (скажем, в точке  $l$ ) мимо всего первого тела. В первые полчаса  $l$  проходит от  $m$  до  $i$ , тогда как  $k$

$l$   
 $E \text{---} l \text{---} i \text{---} F$   
 $k \text{---} o \text{---} i \text{---} m$   
 $C \text{---} l \text{---} i \text{---} D$   
 $g \text{---} n \text{---} h$   
 $A \text{---} l \text{---} i \text{---} B$

проходит лишь от  $g$  до  $n$ . В продолжение второго получаса  $l$  проходит мимо  $o$  и доходит до  $k$ ; оно про-

ходит в сумме от  $m$  до  $k$ , следовательно, двойное расстояние:

I  
E I-I - I-I - I F  
k o i m  
C I-I - I-I - I D  
g n h  
A I-I - I-I - I B

Эта четвертая форма возражения касается противоречия, получающегося при движении в противоположных направлениях; общее движение целиком получает одно тело, тогда как само по себе оно проделывает только часть. Здесь расстояние, пройденное одним телом, есть сумма расстояний, пройденных обоими, подобно тому как, например, если я пройду два фута по направлению к востоку, а другой от той же самой точки пройдет два фута по направлению к западу, мы будем находиться на расстоянии четырех футов друг от друга; здесь в отношении расстояния оба положительны и, следовательно, должны быть сложены друг с другом. Или, беря другой пример, если я прошел два фута вперед и затем прошел два фута назад, то я не двинулся с места, несмотря на то, что я прошел четыре фута; движение, следовательно, в

таком случае ничто, ибо посредством движения вперед и движения назад здесь получаются противоположности, взаимно уничтожающие друг друга.

В этом состоит диалектика Зенона; он осознал определения, содержащиеся в наших представлениях о пространстве и времени, и обнаружил заключающиеся в них противоречия; кантовские антиномии представляют собой не больше того, что здесь уже сделал Зенон. Общим выводом элеатской диалектики было, таким образом, следующее положение: «лишь единое истинно, все остальное неистинно», подобно тому как кантовская философия имела своим выводом: «мы познаем лишь явления». В общем это один и тот же принцип: «содержание сознания есть лишь явление, в нем нет ничего истинного». Но есть между этими двумя философскими учениями и великое различие. Зенон и элеаты высказали свое положение в том смысле, что «чувственный мир с его бесконечно многообразными формами есть в самом себе лишь явление, и в нем нет истины». Кант этого не думает, а утверждает: «Обращая деятельность нашего мышления на внешний мир, мы его превращаем в явление; вне нас существующее превращается в неистинное лишь потому, что мы бросаем туда массу определений. Лишь наше познание, следовательно духовное, есть явление, мир же в себе есть абсолютно истин-

ное; лишь наше поведение разрушает его, наше искусственное сооружение никуда не годится». Не придавать никакого значения познанию, это значит проявлять чрезвычайное смирение духа. Но если Христос говорит: «не лучше ли вы воробьев», то мы такие как мыслящие; а как чувственные существа мы не лучше и не хуже воробьев. Диалектика Зенона более объективна, чем эта современная диалектика.

Зеноновская диалектика ограничивалась еще метафизикой; позднее, у софистов, она получила всеобщее применение. Мы покидаем здесь элеатскую школу, которая в лице Левкиппа и, с другой стороны, в лице софистов находит дальнейшее развитие, а именно развивается так, что софисты распространили элеатские понятия на всю действительность и указали отношение сознания к ней; у Левкиппа же, как у позднейшего продолжателя понятия в его абстрактности, она получает физическое истолкование и противопоставляется сознанию. Древние авторы называют еще нескольких других элеатов, к удивлению Теннемана. «Как это ни *неожиданно* (т. I, стр. 190), элеатская система нашла последователей, – Секст упоминает некоего Ксениада». Эти элеаты не могут нас, однако, интересовать.

## D. Гераклит

Если мы оставим в стороне ионийцев, еще не понимавших абсолютно как мысль, если оставим в стороне также и пифагорейцев, то у нас остается чистое бытие элеатов и диалектика, уничтожающая всякие конечные отношения; мышление представляет собою для элеатов процесс таких явлений, такого уничтожения конечных отношений; вселенная в себе самой – явление, и лишь чистое бытие есть для них истинное. Диалектика Зенона ухватывает, таким образом, определения, имеющиеся в самом содержании; но она может быть названа также и *субъективной* диалектикой, поскольку она имеет место в размышляющем субъекте и единое, в котором нет этого движения диалектики, есть абстрактное тождество. Шаг вперед от диалектики, пребывающей как движение в субъекте, состоит в том, что она должна сама стать объективной. Если Аристотель порицает Фалеса за то, что он уничтожил движение, так как изменение не может быть понято из бытия; если он не находит действующего начала также и в пифагорейских числах и платоновских идеях, понимаемых как субстанции вещей, причастных этим субстанциям, то Гераклит понимает само абсолютное как этот диалекти-

ческий процесс. Есть, таким образом, троякого рода диалектика: α) внешняя диалектика, беспорядочное рассуждение, в котором не растворяется сама душа вещей, β) имманентная диалектика предмета, имеющая, однако, место в размышлении субъекта, γ) объективность Гераклита, понимающего диалектику как основоначало. Необходимый шаг вперед, сделанный Гераклитом, заключается в том, что он перешел от *бытия*, как первой непосредственной мысли, к *становлению*, как второй мысли; это – первое конкретное, абсолютное, как единство противоположностей в нем самом. У Гераклита, таким образом, мы впервые встречаем философскую идею в ее спекулятивной форме, между тем как рассуждения Парменида и Зенона представляют собою абстрактный рассудок. Гераклита поэтому всегда считали глубокомысленным философом, и он даже приобрел дурную славу как таковой. Здесь перед нами открывается новая земля; нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою «Логику».

Гераклит, расцвет жизни которого пришелся, согласно Диогену Лаэртию (IX, 1), на 69-ю Олимпиаду (500 год до Р.Х.), был эфесцем и отчасти еще современником Парменида. Он был первым философом, отошедшим от общественных дел и интересов своего отечества; не принимая в них никакого участия, он

жил в уединении, посвятив себя всецело философии. Итак, мы видим, три ступени: α) семь мудрецов – государственных людей и правителей; β) пифагорейский аристократический союз; γ) самостоятельный интерес к науке. О жизни Гераклита нам почти ничего неизвестно, кроме его отношения к своим соотечественникам, эфесцам, а это отношение было, согласно Диогену Лаэртию (IX, 15, 3), преимущественно таковым, что они его презирали, но еще глубже были презираемы им, – такое отношение, какое господствует на свете в наше время, когда каждый держится особняком и презирает всех остальных. Такое презрение у этого благородного характера – презрение к толпе и отчуждение от нее – вытекало из глубокого ощущения превратности представлений и образа жизни его соотечественников. Отдельные высказывания относительно этого по разным поводам еще сохранились для нас. Цицерон (*Tusc. Quaest.*, V, 36) и Диоген Лаэртий (IX, 2) сообщают, что Гераклит сказал: «Следовало бы эфесцам перевешать у себя всех взрослых, дабы предоставить город несовершеннолетним» (как и в наше время высказывалось, что лишь молодежь способна править государством), «ибо они изгнали лучшего среди них, его друга Гермодора, говоря в оправдание: да не будет никто среди нас наилучшим, а если есть таковой, то пусть будет в другом месте и у

других». По тому же соображению, бывало, изгоняла своих великих людей также и афинская демократия. Диоген прибавляет к этому: «Сограждане предложили ему принять участие в управлении государственными делами, но Гераклит отказался, потому что он не одобрял их государственного устройства, законов и правления». Прокл (t. III, p. 115–116, ed. Cousin) говорит: «Благородный Гераклит поносил народ как неразумный и тупой. – Что представляет собою, – говорит он, – их рассудок или благоразумие? Большинство людей негодно, и лишь немногие хороши». Диоген Лаэртский (IX, 6) продолжает: «Антисфен приводит, как доказательство величия души Гераклита, тот факт, что он предоставил своему брату царский сан». Всего сильнее он выразил свое презрение к тому, что люди считают истиной и справедливостью, в сохраненном для нас Диогеном (IX, 13–14) письме. В этом письме Дарий Гистасп предлагает ему «познакомить его с греческой мудростью, так как его сочинение «О природе» содержит очень сильную теорию мира, но оно в некоторых местах темно; пусть он поэтому придет к нему и объяснит ему то, что нуждается в объяснении» (это, нужно сказать, маловероятно, хотя в стиле Гераклита и есть что-то восточное), на что, как говорят, Гераклит ответил: «Все живущие на земле смертные люди чужды истине и справедливости и до-

рожат неумеренностью и пустыми мнениями, следуя своему злomu неразумию. Я же, достигнув забвения всего злого и избегая преследующей меня безмерной зависти и высокомерия великих мира сего, не поеду в Персию, довольствуясь малым и живя по-своему».

Единственное написанное им произведение, которое, как сообщает Диоген (IX, 12 и 6), согласно одним носило название «Музы», а согласно другим называлось «О природе», он отдал на хранение в храм Дианы Эфесской. Оно, по-видимому, существовало еще в позднейшее время. Дошедшие до нас отрывки собраны в «Poësis philosophica» (p. 129 sqq.) Стефана. Шлейермахер также собрал их и расположил в своеобразном порядке, озаглавив их «Гераклит Темный из Эфеса в сохранившихся отрывках его произведений и свидетельствах древних»; они помещены в «Museum der Altertumswissenschaft» Вольфа и Буттмана, т. I (Берлин, 1807, стр. 315–533); им даны 73 отрывка. Крейцер обещал обработать их более критически и с лучшим знанием греческого языка; он сделал более полное собрание отрывков, в особенности тех, которые приводятся у грамматиков. Однако, так как он из-за недостатка времени поручил их обработку молодому ученому, а последний умер, то они не вышли в свет. Такого рода собрания отрывков бывают обыкновенно слишком пространны, в них – мас-

са учености, их легче писать, чем читать. Гераклит считался темным и этим знаменит, благодаря этому же он получил прозвище σκοτεινός. Цицерону пришла в голову (De Nat. Deor., I, 26; III, 14; De Finib., II, 5), как это часто с ним бывает, неудачная мысль, будто Гераклит *преднамеренно* писал так темно. Но такая преднамеренность была бы очень плоска, и она представляет собою не что иное, как плоскость Цицерона, превращающего ее в плоскость Гераклита. Темнота Гераклита является скорее следствием небрежного словосочетания и невыработанности языка; таково также мнение Аристотеля (Rhet., III, 5), который в грамматическом отношении видит эту небрежность в недостатке знаков препинания: «Не знаешь, относится ли слово к предшествующему или к последующему». Такого же взгляда придерживается и *Деметрий* (De elocutione, § 192, p. 78, ed. Schneider). Сократ (Диоген Лаэртций, II, 22; IX, 11–12) так высказывается об этой книге: «То, что я понял в ней, превосходно, а о том, чего я не понял, я полагаю, что оно также превосходно, но она требует храброго (δῆλιου) пловца, чтобы переплыть ее». Темнота этой философии, однако, имеет своей главной причиной то обстоятельство, что в ней выражена глубокая, спекулятивная мысль; понятие, идея противны рассудку: он не в состоянии постигнуть их, между тем как математика, напротив, да-

ется ему очень легко.

Платон изучал *философию* Гераклита особенно ревностно; в его произведениях мы находим много сообщений о ней, и он бесспорно получил свое раннее образование через нее, так что Гераклита можно назвать учителем Платона; Гиппократ также философ-гераклитовец. То, что нам сообщают о гераклитовской философии, кажется на первый взгляд очень противоречивым, но с помощью понятия легко проникнуть в нее, и мы найдем в нем тогда человека глубокой мысли. Зенон начинает с того, что снимает противоположные предикаты и показывает наличность противоположностей в движении: процесс полагания границы и снятия границы; но Зенон выразил бесконечное лишь с его отрицательной стороны, признал его вследствие его противоречивости неистинным. У Гераклита же мы видим завершение предшествовавшего сознания, завершение идеи, ее развитие в целостность, представляющую собою начало философии, так как он выражает сущность идеи, понятие бесконечного, в себе и для себя сущего, как то, что оно есть, а именно как единство противоположностей. Гераклит первый высказал навсегда сохранившую ценность идею, которая вплоть до наших дней остается одной и той же во всех системах философии, и была также идеей Платона и Аристотеля.

1. Что касается *всеобщего принципа*, то мы должны сказать, что этот смелый ум, согласно Аристотелю (Metaph., IV, 3 и 7), первый сказал глубокое слово: «Бытие и небытие есть одно и то же, все и есть и не есть». Истинное существует лишь как единство безусловных противоположностей, а именно как единство чистой противоположности бытия и небытия; у элеатов мы видим, напротив, абстрактный рассудок, для которого лишь бытие истинно. Мы, вместо выражения Гераклита, говорим: «Абсолютное есть единство бытия и небытия». Когда мы слышим положение: «Бытие есть, а также не есть», нам кажется, что здесь нет большого смысла и что в этом положении заключается лишь всеобщее уничтожение и бессмыслица. Но у нас есть еще другое выражение, точнее указывающее смысл этого принципа. А именно Гераклит говорит: «Все *течет*, ничто не пребывает и никогда не остается тем же». И Платон говорит дальше о Гераклите: «Он сравнивает вещи с речным потоком и говорит, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку»<sup>61</sup>, она течет, и мы окружены другой водой. Его последователи, согласно Аристотелю (Metaph., IV, 5), говорили даже, что «нельзя войти в одну и ту же реку даже однажды», так как она непосредственно изменяется;

---

<sup>61</sup> Plat., Cratyl., p. 402, ed. Steph. (p. 42, ed. Bekk.); Aristot., Metaph., I, 6; XIII, 4.

то, что *есть*, вместе с тем также и не есть. Аристотель (De Coelo, III, 1) говорит далее: «Остается лишь одно, и из него через преобразование получается все другое; все остальное, кроме этого одного, *непрочно* (παύωσ)».

Ближайшим определением для этого всеобщего принципа является *становление*, истина бытия; так как все есть и вместе с тем не есть, то Гераклит этим высказал, что вселенная есть становление. В последнее входит не только возникновение, но и исчезновение; оба они не самостоятельны, а тождественны. Такова эта великая мысль – перейти от бытия к становлению, хотя она, как лишь первое единство противоположных определений, еще абстрактна. Так как эти определения, таким образом, не находятся в покое в этом их соотношении и, следовательно, заключают в себе начало жизни, то отсутствие движения которым, как показал Аристотель, страдают прежние философские учения, устранено, и теперь само движение представляет собою здесь первоначало.

Это, таким образом, не отжившая философия; ее принцип существует и находится в моей «Логике», в самом начале, тотчас же после бытия и ничто. Познание, что бытие и небытие суть лишенные истинности абстракции и что первым истинным является становление, представляет собою большой шаг вперед.

Рассудок изолирует бытие и небытие как истинные и значимые; разум, напротив, познает одно в другом, познает, что в одном содержится его другое. Если мы отрешимся от представления о бытии как о наполненном сущем, то чистое бытие есть та простая мысль, в которой все определенное подвергается отрицанию, есть абсолютно отрицательное. Но ничто есть то же самое; оно именно и есть это равное самому себе. Здесь у нас – абсолютный переход в противоположное, до которого Зенон не дошел, так как он остановился на положении: «из ничего ничто не возникает». У Гераклита же момент отрицательности имманентен, а вокруг этого вращается понятие всей философии.

Здесь мы прежде всего имеем, таким образом, абстракцию бытия и небытия в совершенно непосредственно всеобщей форме; но, присматриваясь ближе, мы увидим, что у Гераклита было и более определенное понимание противоположностей и их самополагания в единство. Гераклит говорит: «*Противоположности существуют в одном и том же*; мед, например, и сладок и горек». Секст (Pyrrh. Hyp., I, 29, §§ 210–211; II, 6, § 63) замечает по поводу этого высказывания следующее: «Гераклит, подобно скептикам, исходит из представления людей: никто не будет отрицать, что здоровые говорят о меде, что *он сладок*, а страдающие желтухой, что *он горек*». Если бы он

был только сладок, то он не мог бы изменить своей сладкой природы благодаря чему-то другому; он был бы сладок во всех случаях, также и для страдающего желтухой. Аристотель (*De mundo*, 5) цитирует слова Гераклита: «Сочетай *целое* и *нецелое*» (целое делает себя частью, и смысл части состоит в том, чтобы стать целым), «сходящееся и расходящееся, созвучие и разногласие; из всего да будет одно и из одного все». Это одно не есть абстрактное одно, а деятельность, самораскалывание на противоположности; мертвое бесконечное есть дурная абстракция по сравнению с этим глубоким бесконечным, которое мы видим у Гераклита. Что бог сотворил вселенную, расколол самого себя, родил сына и т. д., – все это конкретное содержится в этом определении. Секст Эмпирик (*adv. Math.*, IX, 337) упоминает, что Гераклит сказал: «Часть отлична от целого, но она есть также то же самое, что и целое; субстанция есть целое и часть: целое – во вселенной, часть – в этом живом существе». Платон в своем «Пире» (p. 187, ed. Steph.; p. 397, ed. Bekk.) говорит о принципе Гераклита: «Единое, отличное от самого себя, объединяется с самим собою, подобно гармонии лука и лиры». Он заставляет затем Эриксимаха, одного из собеседников в «Пире», критиковать то утверждение, «что гармония дисгармонизирует или состоит из противоположностей; ибо

гармония возникает из высокого и низкого тона не поскольку они различны, а поскольку они объединяются посредством искусства музыки». Это, однако, не возражение против Гераклита, который именно это и хочет сказать. Простое повторение одного тона не есть гармония; для гармонии требуется непременно различие, определенная противоположность, так как гармония именно и есть абсолютное становление, а не одно лишь изменение. Существенно то, каждый отдельный тон отличен от другого, но не абстрактно от какого-либо другого, а от *своего* другого, так что они могут быть также и едины. Каждое особенное существует лишь постольку, поскольку в его понятии содержится его противоположное. Субъективность есть, таким образом, другое объективности, а не другое какого-то куска бумаги, что было бы нелепо. Так как все есть другое другого, как *своего* другого, то в этом заключается как раз их *тождество*. В этом состоит великий принцип Гераклита; он может казаться темным, но на самом деле он спекулятивен, а для рассудка, фиксирующего отдельно бытие и небытие, субъективное и объективное, реальное и идеальное, это – всегда трудно и темно.

2. Гераклит не ограничился в своем изложении этим выражением в понятиях, чисто логическим пониманием; кроме этой общей формы, в которой Ге-

раклит излагал свой принцип, он придал своей идее более реальную, более природную форму; поэтому он еще причисляется к школе ионийских натурфилософов. Но относительно его понимания *характера этой реальности* историки расходятся между собою, большая их часть, и меж ними также и Аристотель (Metaph., I, 3, 8), говорит, что он считал истинно сущее огнем, а другие, приведенные у Секста (adv. Math., IX, 360; X, 233), говорят, что он считал таковое воздухом; еще другие утверждают, что он считал первоначалом скорее испарение, чем воздух<sup>62</sup>. У Секста (adv. Math., X, 260) мы находим, что некоторые авторы называют в качестве первосущего Гераклита даже время.

Возникает вопрос, каким образом объяснить это разноречие. Отнюдь не надо думать, что мы должны приписывать эти известия небрежности авторов, ибо перед нами лучшие свидетели: Аристотель и Секст Эмпирик, и они говорят не мимоходом, а определенно об этих формах, не останавливаясь, однако, нашего внимания на этих различиях и разноречиях. Более приемлемое объяснение мы можем найти в темноте произведений Гераклита, запутанность выражений которого могла дать повод к недоразумениям. Однако при ближайшем рассмотрении отпадает это затруднение, возникающее лишь при поверхностном отноше-

---

<sup>62</sup> Johannes Philoponus ad Arist., de Anima (I, 2), fol. 4a.

нии к мысли Гераклита; как раз в глубокомысленном понятии Гераклита – истинный выход из этого затруднения. Гераклит вообще уже не мог, подобно Фалесу, признавать абсолютной сущностью воду, воздух или тому подобное, – не мог уже мыслить эту абсолютную сущность как первое, из которого происходит другое, так как он мыслил бытие как тождественное с небытием, или, другими словами, как бесконечное понятие. *Сущая* абсолютная сущность не могла, таким образом, выступать у него в качестве некой существующей определенности, например воды, а могла быть для него лишь водой, как изменяющейся, или, иначе говоря, процессом.

а. Понимая абстрактный процесс как *время*, Гераклит сказал: «время есть первая телесная сущность», как это выражает Секст Эмпирик (*adv. Math.*, X, 231–232). «Телесная» – неподходящее выражение; скептики часто выбирали грубые выражения или сначала огрубляли мысли, чтобы затем легче справиться с ними. «Телесная» обозначает здесь абстрактную чувственность: время, как первая чувственная сущность, есть абстрактное созерцание процесса. Так как Гераклит не остановился на логическом выражении становления, а сообщил своему принципу форму сущего, то это является причиной того, что сначала такой формой должно было представиться ему время; ибо в со-

зерцаемом оно есть первая форма становления. Время есть чистое становление, как созерцаемое, чистое понятие, простое, которое, состоя из абсолютных противоположностей, гармонично; его сущность состоит в том, чтобы быть и не быть в единстве, и помимо этого оно не имеет никакого другого определения. Не то чтобы время было или не было, а оно просто состоит в том, чтобы в бытии непосредственно *не быть* и в небытии непосредственно *быть*, – оно есть именно переход из бытия в небытие; это – абстрактное понятие, но в предметной форме, т. е. поскольку это понятие есть для нас. Во времени есть не прошлое и будущее, а лишь настоящее, и последнее *есть* для того, чтобы в качестве прошлого не быть, и это небытие также переходит, в качестве будущего, в бытие. Если бы нам нужно было сказать, каким образом то, что Гераклит познал как сущность, существует для сознания в той чистой форме, в которой он его познал, то мы не могли бы назвать ничего другого, кроме времени, и поэтому принципу мысли Гераклита вполне соответствует определение времени как первой формы становящегося.

*b.* Но это чистое предметное понятие должно реализоваться дальше, и поэтому мы в самом деле находим, что Гераклит определил процесс более строго, физически. Во времени моменты бытия и небы-

тия положены лишь как *отрицательные* или непосредственно исчезающие; если же мы захотим выразить оба момента как существующую самостоятельно целостность, то возникает вопрос, какая физическая сущность соответствует этому определению. Истинная мысль Гераклита состоит в том, что он понял сущность природы, т. е. изобразил ее как в себе бесконечную, как процесс в самой себе; и, следовательно, нам сразу становится ясно, что Гераклит не мог сказать, что сущность есть воздух или вода и т. п. Ибо они сами по себе не суть процесс, а лишь *огонь* является таковым. Он поэтому утверждал, что огонь есть первая сущность, и огонь есть реальная форма гераклитовского первоначала, душа и субстанция процесса природы. Огонь есть *физическое время*, абсолютное беспокойство, абсолютное разрушение существования: гибель другого, но, вместе с тем, также и его самого; мы поэтому понимаем, каким образом Гераклит, исходя из своего основного определения, мог совершенно последовательно назвать огонь понятием процесса.

с. Этот огонь он изобразил определеннее как реальный процесс; его реальность сама по себе есть для Гераклита весь процесс в целом; затем отдельные моменты получают более конкретное определение. Огонь, это метаморфизирующее начало те-

лесных вещей, есть превращение и рассеяние определенного; для обозначения этого процесса Гераклит употребляет совсем особое слово, *испарение* (ἀναθυμίασις), но это скорее переход. Аристотель (De anima, I, 2) говорит по этому поводу о Гераклите, что согласно его изложению «начало есть душа, ибо она есть испарение, исходжение всего; она – самое бес-телесное и вечно текучее». Это подходит и к основному принципу Гераклита.

Затем он ближе определил характер этого огня, как реального процесса, различая в нем две стороны: «путь *вверх* (ὄδος ἀνω) и путь *вниз* (ὄδος κατω)»; первый есть раздвоение для того, чтобы существовали противоположности, а второй – погружение этих существующих противоположностей в единство. Для обозначения этих двух сторон он употребляет, согласно Диогену Лаэртию, более точные определения «вражды, спора (πόλεμος, εἰς) и дружбы, гармонии (ομόλογια, εἰρήνη); из них вражда, спор, есть начало возникновения различных, а то, что ведет к сгоранию, согласие и мир». При вражде между людьми каждый отстаивает свою самостоятельность, свою независимость от другого или существует сам по себе, реализует вообще себя; единство же и мир есть погружение из самостоятельного бытия в неразличимость или нереальность. Все есть троичность и при этом все

же существенное единство. Природа есть никогда не останавливающееся движение, и вселенная – переход от одного к другому, от раздвоения к единству и от единства к раздвоению.

Более подробные определения этого реального процесса отчасти неудовлетворительны и противоречивы. В этом отношении некоторые авторы<sup>63</sup> сообщают относительно Гераклита, что он определял этот процесс следующим образом: «Превращения огня, во-первых, – море; море же есть наполовину земля, наполовину же молния (πρησθηρ)», возникающий огонь. Это обще и очень темно. Диоген Лаэртций (IX, 2) говорит: «Огонь сгущается во влажность, а, остановившись, превращается в воду; затвердевшая же вода превращается в землю, и это есть путь вниз. Земля затем становится снова текучей и превращается во влажность, а из последней возникает морское испарение, из которого возникает затем все. Это – путь вверх. Вода раздвояется на темное испарение, превращаясь в землю, и на чистое, блестящее, превращаясь в огонь, загораясь в солнечной сфере; огненное превращается в метеоры, планеты и звезды». Последние не суть, таким образом, спокойные, мертвые звезды, а рассматриваются как находящиеся в ста-

---

<sup>63</sup> *Clemens Alex., Stromata, V, 14, p. 712, ed. Pott. (цит. Steph., Poës. phil., p. 131).*

новлении, в вечном рождении. Но эти восточные, образные выражения не нужно понимать у Гераклита в грубо чувственном смысле, т. е. в том смысле, что эти превращения происходят во внешнем восприятии, а нужно понимать так, что они образуют природу этих элементов, сообразно с которой земля вечно порождает для себя свое солнце и свои кометы.

Природа, таким образом, есть *круг*. В этом смысле он говорит, согласно Клименту Александрийскому (Strom., V, 14, p. 711): «Вселенную не создал никто ни из богов, ни из людей, но она всегда была, есть и будет вечно живым огнем, согласно своему закону (μετρω) вспыхивающим и угасающим». Теперь мы понимаем сообщение Аристотеля, что первоначалом, по Гераклиту, является душа, потому что она есть испарение; а именно огонь, как сам себя движущий мировой процесс, есть душа. К этому примыкает другое выражение, которое мы также находим у Климента Александрийского (Strom., VI, 2, p. 746): «Душам живым (существам) смерть – стать водой; воде смерть – стать землею, из земли же, наоборот, возникает вода, а из воды душа». Это означает вообще процесс потухания, возвращения противоположностей в единство и новое их пробуждение, возникновение из единого. Потухание души, превращение огня в воду, сгорание, превращение в продукт некоторыми авторами

ми, например Диогеном Лаэртием (IX, 8), Евсевием (Praer. evang., XIV, 3) и Теннеманом (т. I, стр. 218), излагаются неверно как сгорание мира. То, что Гераклит говорил о мировом пожаре, толковалось ими, скорее, как представление фантазии, а именно так, что по прошествии определенного времени мир погибает в огне, подобно тому как, по нашим представлениям, произойдет при конце мира, – мир погибнет в огне. Но нас сразу убеждают отрывки из мест, не дающих никакого повода к недоразумениям<sup>64</sup>, что он имел в виду не этот мировой пожар, а имел в виду постоянное сгорание как возникновение дружбы, всеобщую жизнь и всеобщий процесс вселенной. В связи с тем, что согласно Гераклиту огонь есть пребывающее, душа, мы находим у Плутарха (De esu carn., I, p. 995. ed. Xyl.) выражение, которое может показаться странным; там говорится, что «самая сухая душа есть наилучшая». Мы, правда, не считаем, что наилучшей душою является самая влажная, но все же мы считаем такую душу наиболее живой; но «сухая» означает здесь: огненная, и самая сухая душа есть, таким образом, чистый огонь, последний же не есть неживой, а представляет собою самую жизнь.

Вот главные моменты реального жизненного процесса; я несколько остановлюсь на них, так как этими

---

<sup>64</sup> Ср. Stobaei, Ecl. Phys., 22, p. 454.

моментами выражено вообще все понятие спекулятивного рассмотрения природы. В этом понятии один момент, один элемент переходит в другой; огонь становится водой, вода – землей и огнем. Существует старый спор относительно возможности превращения элементов; это понятие представляет собою водораздел между обыденным чувственным исследованием природы и натурфилософией. Согласно спекулятивному воззрению, которое является также и воззрением Гераклита, простая субстанция превращается в огонь и остальные элементы; другое же воззрение упраздняет всякий переход и принимает лишь внешнее разделение уже наличных элементов: вода есть именно вода, огонь – огонь и т. д. Если первое воззрение утверждает существование превращения, то второе воззрение полагает, что оно может доказать как раз противоположное: оно, правда, уже не утверждает, что вода, огонь и т. д. представляют собою простые сущности, а разлагает их на водород, кислород и т. д., но оно отстаивает их непревратимость друг в друга. Оно при этом справедливо утверждает, что то, что, согласно спекулятивному воззрению, существует в себе, должно обладать также и истинной *действительностью*, ибо если спекулятивное воззрение дает нам природу и сущность моментов действительности, то последние должны быть таковыми также и

в действительности. Совершенно неправильно представляют себе спекулятивные выводы как нечто, существующее лишь в мысли или внутри человека, т. е. неизвестно где. Они существуют также и действительно, но естествоиспытатели лишают себя возможности видеть их вследствие ограниченного понятия. Если верить тому, что они говорят, то выходит, что они только наблюдают, высказывают то, что они видят. Но это неправда: они бессознательно подменяют непосредственно виденное ими ограниченным стереотипным понятием, и спор ведется не между наблюдением и абсолютным понятием, а между этим ограниченным понятием и абсолютным. Они доказывают, что превращения не существует, что не существует, например, превращения воды в землю. До новейшего времени утверждалось, правда, существование этого превращения, так как, когда дистиллировали воду, то показывался земляной остаток. Но Лавуазье сделал относительно этого массу точных опытов, взвешивал все сосуды, и оказалось, что земляной остаток происходит от сосудов. Существует поверхностный процесс, не представляющий собою преодоления определенности субстанции; они говорят о нем: «Вода превращается не в воздух, а лишь в пар, и пар всегда лишь снова сгущается, превращаясь в воду». Но как в первом, так и во втором случае они лишь

упорно останавливаются на одностороннем, недостаточном процессе и выдают его за абсолютный процесс. В реальном процессе, происходящем в природе, они, однако, находят опытным путем, что растворенный кристалл дает воду, а в кристалле вода исчезает и становится твердой, а именно так называемой кристаллизационной водой, убеждаются, что испарения земли не встречаются в воздухе в форме пара, в форме внешнего состояния, а, напротив того, воздух остается совершенно чистым или водород совершенно исчезает в чистом воздухе; они прилагали немало напрасных стараний найти водород в атмосферном воздухе. Они точно так же узнают опытным путем, что совершенно сухой воздух, в котором они не могут обнаружить ни влажности, ни водорода, переходит в пары и дождь и т. д. Таковы показания наблюдений, но они извращают все восприятия превращений приносимым ими с собою застывшим понятием о целом и частях, о слагаемости из частей, об уже прежнем наличии того, что оказывается возникшим. Если растворенный кристалл обнаруживает воду, то они говорят: «Эта вода не возникла вновь как вода, а существовала в нем уже раньше». Если вода, раздвоенная в своем процессе, показывает водород и кислород, то это, согласно им, означает: «И тот, и другой не возникли, а существовали уже раньше как таковые, как части, из

которых состоит вода». Но они не могут обнаружить ни воды в кристалле, ни водорода и кислорода в воде; точно так же обстоит дело и со «скрытым теплоходом». Здесь, как во всяком высказывании восприятия и опыта, лишь только человек что-нибудь скажет, в его словах уже присутствует понятие; последнее нельзя не допустить, и в сознании всегда содержится налет всеобщности и истины. Ибо именно понятие есть сущность; но лишь для разума, прошедшего через определенную культуру мысли, оно превращается в абстрактное понятие, а не тогда, когда, как здесь, оно остается в плену некой определенной формы. Вот почему естествоиспытатели необходимо наталкиваются на непроходимые для них границы; таков крест, который им приходится нести: они не могут найти водорода в воздухе; гигрометры, бутылки, наполненные воздухом, принесенным из высоких слоев атмосферы аэростатом, не обнаруживают его существования. Точно так же и кристаллизационная вода уже не существует как вода, а превратилась в землю.

Возвращаясь к Гераклиту, мы должны сказать, что его пониманию процесса недостает лишь того, чтобы его простая сущность была познана как всеобщее *понятие*. Чувствуется, пожалуй, в этом понимании отсутствие того пребывающего и покоящегося, которое дает Аристотель. Гераклит, правда, говорит, что

все течет, ничего не существует постоянно и лишь единое пребывает; но это есть лишь понятие единства сущего в противоположности, а не единства, рефлексированного в себя. Это единое в его единстве с движением индивидуумов есть род или простое в своей бесконечности понятие, как мысль; идея еще должна быть определена как таковая, и мы, таким образом, еще встретим ее снова как *νοῦς* Анаксагора. Всеобщее есть непосредственное простое единство в противоположности, которое возвращается в себя как процесс различных моментов, но и это мы находим у Гераклита, это единство в противоположности он называет судьбою (*εἰμαρμένη*), или необходимостью<sup>65</sup>. И понятие необходимости есть не что иное, как то, что определенность составляет сущность сущего как единичного, но именно благодаря этому эта определенность соотносит это единичное с его противоположностью; это – абсолютное «отношение (*λόγος*), проходящее красной нитью через бытие целого». Он называет его «эфирным телом, семенем становления всего»<sup>66</sup>, оно есть для него идея, всеобщее как сущность, как успокоенный процесс.

3. Теперь нам остается еще рассмотреть, каково то

---

<sup>65</sup> *Diog Laërt.*, IX, 7; *Simplic. ad Arist.*, Phys., p. 6; *Stob.*, Eclog. Phys., c. 3, p. 58–60.

<sup>66</sup> *Plutarch.*, De plac. phil. I, 28.

отношение этой сущности к сознанию, которое приписывает ей Гераклит. Его философия в целом носит натурфилософский характер, так как, хотя выдвигаемое им начало есть логическое начало, он все же понимает его как всеобщий естественный процесс. Как доходит этот *λογος* до нашего сознания? Каково его отношение к индивидуальной душе? Я здесь остановлюсь на этом более подробно; ответ Гераклита является прекрасным, наивным, детским способом говорить истинно об истине. Только здесь впервые появляется всеобщее и единство сущности сознания с предметом и необходимость предметности. Что касается высказываний о сознании, то для нас сохранилось несколько трактующих об этом отрывков Гераклита. Из его основной мысли, что все, что есть, вместе с тем и не есть, непосредственно вытекает его заявление, что чувственная достоверность неистинна, ибо именно она есть та достоверность, для которой существует, как сущее, нечто такое, чего на самом деле в такой же мере и не существует. Не это непосредственное бытие, а абсолютное опосредствование, мыслимое бытие, мысль, есть истинное бытие. Гераклит в отрывке, который мы находим у Климента Александрийского (*Strom.*, III, 3, p. 520), говорит: «Мертво то, что мы видим, бодрствуя, а сновидение – то, что мы видим во сне», а в отрывке, при-

водимом Секстом (adv. Math., VII, 126–127), он говорит: «Плохие свидетели для людей глаза и уши, если у них дикие, варварские души. Разум (λογος) есть судья истины, но не всякий, а божественный, всеобщий разум», – та мера, тот ритм, который проходит через сущность вселенной. Абсолютная необходимость заключается именно в том, что сознание обладает истиной; но таким обладанием истины является не всякое вообще мышление, направленное на единичное, не всякое отношение, в котором оно есть лишь форма и содержанием которого является обычное содержание представления, а всеобщий рассудок, развернутое сознание необходимости, тождество субъективного и объективного. Касательно этого Гераклит, согласно Диогену (IX, 1), говорит: «Многознание (πολυμαθιη) не научает ума; в противном случае оно научило бы также и Гесиода, Пифагора, Ксенофана и Гекатея. Одна есть мудрость – познать разум, который господствует во всем».

Секст (adv. Math., VII, 127–133) сообщает более определенно об отношении между субъективным сознанием, особым разумом, и всеобщим, этим процессом природы. Это отношение носит еще физический характер и похоже на то, как мы представляем себе отношение между рассудительным человеком и видящим сны или сумасшедшим. Бодрствующий человек

относится к вещам всеобщим способом, соответствующим отношениям вещей; он относится к ним так же, как другие, и все же остается независимым в этом своем отношении. Когда и поскольку я нахожусь в объективно-понятной связи этого рассудительного состояния ума, я, правда, нахожусь благодаря этому характеру внешности в области конечного; но, бодрствуя, я обладаю сознанием необходимости этой связи в форме объективности, знанием всеобщего сущего, следовательно, идеей в конечной форме. Секст излагает это следующим образом: «Все, что нас окружает, само логично и рассудительно», но этим не сказано, что оно обладает сознанием. «Когда мы посредством дыхания втягиваем в себя эту всеобщую сущность, мы делаемся рассудительными, но мы таковы, лишь бодрствуя; когда же спим, мы находимся в забытьи». Бодрственное осознание внешнего мира, являющееся составной частью рассудительности, представляет собою, скорее, состояние, но здесь оно принимается за целое разумного сознания. «Ибо во сне пути чувства закрыты, и рассудок, который есть в нас, отделен от окружающего, не может соединиться с окружающим, а сохраняется лишь связь (τροσφισις) дыхания, которое можно уподобить корню»; это дыхание, следовательно, отлично от всеобщего дыхания, т. е. от бытия некоторого другого для нас. Разум представля-

ет собою этот процесс, совершающийся в связи с объективным; когда мы не находимся в связи с целым, мы видим только сны. «Отделенный таким образом, рассудок теряет силу сознания ( $\mu\eta\mu\omicron\nu\iota\kappa\eta\nu\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\nu$ ), которой он обладал раньше». Дух, остающийся лишь индивидуальной единичностью, теряет объективность, не является всеобщим в единичности, не представляет собою мышления, имеющего своим предметом само себя. «В бодрствующем же рассудок, глядя на внешний мир через пути чувств, как через окна, и сливаясь с окружающим, сохраняет логическую силу». Мы видим здесь идеализм в его наивной форме. «Подобно тому как угли, очутившиеся близко от огня, становятся огненными, а отделенные от него тухнут, так та часть окружающего мира, которая нашла приют в наших телах, делается почти неразумной благодаря отделению». Это прямо противоположно мнению тех, которые полагают, что бог сообщает мудрость во сне, в сомнамбулическом состоянии. «Но, находясь в связи со многими путями, он получает одинаковый характер с целым». Это целое, всеобщий и божественный рассудок, в единстве с которым мы логичны, является у Гераклита сущностью истины. Поэтому то, что всем представляется всеобщим, имеет силу убедительности, ибо оно причастно всеобщему и божественному логосу; то же, что нравится индивидууму по противо-

положной причине, не имеет в себе никакой силы убедительности. В начале своей книги о природе Гераклит говорит: «Так как окружающее есть разум, то люди неразумны как в то время, когда они еще не слышали, так и в то время, когда они слышат впервые. Ибо, так как то, что совершается, совершается согласно этому разуму, то они оказываются еще неопытными, когда приступают к словам и делам, подобным тем, которые я разъясняю, различая каждую вещь согласно ее природе и показывая, какова она. Другие же люди не знают того, что они делают бодрствуя, подобно тому как они забывают то, что они делают во сне». Гераклит говорит, далее: «Мы делаем и мыслим все согласно причастности божественному разумению (λογος). Поэтому мы должны следовать этому всеобщему разумению. Но многие живут так, как будто бы они обладали собственным рассудком (φρονησις), но рассудок есть не что иное, как истолкование» (осознание) «характера и порядка вселенной. Поэтому, поскольку мы участвуем в знании (μνημη) ее, мы находимся в истине; поскольку же мы имеем свое отличительное (ιδιωμεν), мы находимся в заблуждении». Великие и весьма значительные слова! Более правдиво и непредубежденно нельзя высказаться об истине. Лишь сознание, как сознание всеобщего, есть сознание истины; сознание же единичности и действие

как единичное, самобытность, становящаяся особенностью самого содержания или самой формы, есть неистинное и дурное. Зло и заблуждение состоят, таким образом, лишь в отъединении мышления, в том, что оно отделяется от всеобщего. Люди обыкновенно полагают, что если они что-либо мыслят, то это должно быть чем-то особенным; это, однако, заблуждение.

Хотя Гераклит и утверждает, что в чувственном знании нет истины, потому что все сущее течет, бытия чувственной достоверности не существует тогда, когда оно существует, — он все же считает вместе с тем необходимым, чтобы знание носило *предметный* характер. Разумное, истинное, которое я знаю, есть, правда, возвращение из предметного, как из чувственного, единичного, определенного, сущего; однако то, что разум знает внутри себя, есть в такой же мере необходимость, или всеобщее бытия; оно есть как сущность мышления, так и сущность мира. Это — тот же способ рассматривания истины, который Спиноза в своей «Этике» (ч. II, теорема 2-я, королларий 2-й) называет «рассмотрением вещей под формой вечности». Для-себя-бытие разума не есть безобъектное сознание, сновидение, а знание, которое существует само по себе, но таковым, что это для-себя-бытие бодрственно, или, другими словами, оно предметно и всеобще, т. е. для всех одинаково. Сновидение

есть знание о чем-то, о чем знаю только я; фантазия и тому подобное – такое же сновидение. Точно так же чувство характеризуется тем, что нечто существует лишь для меня, что я обладаю чем-то внутри себя как находящимся именно в данном субъекте. Но как бы чувства ни мнили себя возвышенными, все же существенная их черта состоит в том, что то, что я чувствую, существует для меня как для данного субъекта, а не как свободный от меня предмет. В истине же предмет существует для меня как само по себе сущее, свободное, и я есмь для себя без субъективности, и точно так же этот предмет не есть воображаемый, лишь мною *сделанный* предмет, а внутри себя всеобщий.

Сохранились для нас, кроме того, еще многие другие отрывки Гераклита, отдельные изречения и т. д., например: «Люди – смертные боги, а боги – бессмертные люди; жизнь первых – смерть, а смерть последних – жизнь»<sup>67</sup>. Смерть богов есть жизнь, умирание есть жизнь богов; божественное есть взлет посредством мышления выше одной лишь природности, принадлежащей области смерти. Поэтому Гераклит говорит также, согласно Сексту (adv. Math., VII, 349): «Сила мышления находится вне *тела*». Последние слова Теннеман (т. I, стр. 233) замечательным образом

---

<sup>67</sup> *Heraclites, Allegoriae Homericae*, p. 442–443, ed. Gale.

превратил в слова «вне человека». У Секста (Pyrrh. Нур., III, 24, § 230) мы читаем еще: «Гераклит говорит, что жизнь и умирание соединены друг с другом как в нашей жизни, так и в нашей смерти; ибо, когда мы живем, наши души умерли и погребены в нас; а когда мы умираем, воскресают и живут наши души». О Гераклите мы в самом деле можем сказать, перефразируя слова Сократа: То, что для нас сохранилось из произведений Гераклита, превосходно; о том же, что потерялось для нас, мы должны предположить, что оно было столь же превосходно. Или, если мы желаем считать судьбу столь справедливой, что она всегда сохраняет для потомков самое лучшее, то мы должны сказать, по крайней мере, о том, что дошло до нас из отрывков произведений Гераклита, что оно достойно сохранения.

## **Е. Эмпедокл, Левкипп и Демокрит**

Вместе с Эмпедоклом мы рассматриваем Левкиппа и Демокрита, у которых обнаруживается идеальность чувственного и вместе с тем всеобщая определенность или переход ко всеобщему. Эмпедокл представляет собою пифагорейца-италийца, склоняющегося к ионийцам; интереснее Левкипп и Демокрит, склоняющиеся к италийцам, так как они продолжают элеат-

скую школу. Эти два философа являются представителями одной и той же философской системы; их нужно соединить в отношении их философской мысли и рассматривать вместе<sup>68</sup>. Левкипп был старше, и Демокрит усовершенствовал начатое им; но что именно принадлежит каждому, трудно установить исторически с достоверностью. Нам, правда, сообщают, что Демокрит больше развил мысль Левкиппа, и кое-какие сведения о взглядах Левкиппа сохранились до нас, но не стоит их приводить. У Эмпедокла мы видим, как выступают определенность и разделение первоначал. То, что различие осознается, представляет собою существенный момент; однако первоначала носят здесь отчасти характер физического бытия, отчасти же, правда, характер идеализованного бытия, но последнее таково, что эта форма еще не есть форма мысли. Напротив, у Левкиппа и Демокрита мы видим более идеализованные первоначала: атомы и ничто, а также и более строгое проникновение определения мысли в предметное, т. е. начало метафизики тел; или, другими словами, чистые понятия получают значение телесности и, следовательно, переводят мысль в предметную форму. Но учение в целом у них

---

<sup>68</sup> Гегель лишь редко отделял друг от друга этих двух философов; он это делал, например, в иенских тетрадах. — *Примечание издателя К. Михелета.*

не разработано и не может удовлетворить нас.

## 1. Левкипп и Демокрит

Об обстоятельствах жизни Левкиппа мы ничего определенного не знаем, не знаем даже, из какой он был страны. Некоторые, как, например, Диоген Лаэртций (IX, 30), считают его элеатом, другие – абдеритом (потому что он жил вместе с Демокритом), или мелосцем (Мелос – остров, лежащий недалеко от пелопоннесских берегов), или даже, как говорит Симплиций в комментарии на «Физику» Аристотеля (р. 7), милетцем. Определенно сообщается, что он был слушателем и другом Зенона; однако, как кажется, он был почти его ровесником, равно как и ровесником Гераклита.

Относительно *Демокрита* мы достоверней знаем, что он был из Абдеры, города, находившегося в Фракии у Эгейского моря и в позднейшее время получившего такую дурную славу за несообразные действия. Он родился, по-видимому, около 80-й Олимпиады (460 год до Р.Х.) или в третьем году 77-й Олимпиады (470 год до Р.Х.). Первое сообщение приводится Диогеном Лаэртцием (IX, 41) от имени Аполлодора, второе же от имени Трасилла. Согласно Теннеману (т. I, стр. 415), он родился около 71-й Олимпиады (494 год до Р.Х.). Согласно Диогену Лаэртцию (IX, 34), он

был на сорок лет моложе Анаксагора и жил одновременно с Сократом; он даже моложе последнего, если только он родился не в 71-ю, а в 80-ю Олимпиаду. О его отношении к абдеритам много писали, и Диоген Лаэртский рассказывает об этом много плохих анекдотов. Валерий Максим (VII, 7, 4) высказывает предположение, что он был очень богат, заключая это из того, что его отец кормил всю армию Ксеркса. Диоген (IX, 35–36) сообщает, что он употребил свое большое состояние на путешествие в Египет и в глубь Востока; последнее, однако, не заслуживает доверия. Его состояние, как сообщают, равнялось ста талантам, и если под этим разумеют аттический талант, равнявшийся приблизительно 1.000 – 1.200 талерам, то он мог на эти деньги во всяком случае уже довольно хорошо жить. Что он был другом и учеником Левкиппа, – это единогласно сообщают все авторы и в особенности Аристотель (Metaph., I, 4), но нам не сообщают, где они жили вместе. Диоген (IX, 39) продолжает: «После того как он возвратился из путешествий в свое отечество, он жил очень уединенно, так как истратил все свое состояние, но брат принял его к себе, и он приобрел высокое уважение у своих соотечественников» – не благодаря своей философии, а «благодаря нескольким предсказаниям. Но по закону тот, который растратил доставшееся ему от отца состояние, не мог

быть похоронен в месте погребения родителей. Чтобы не дать повода клевете и злоречию», – а именно, будто бы он растратил свое состояние благодаря развратной жизни, – «он прочел перед абдеритами свое произведение *Διακοσμος*, и последние поднесли ему за это 500 талантов, воздвигли ему на площади статую и похоронили его с великими почестями; он умер ста лет отроду». Что это также была абдеритская шутка, не думали, по крайней мере, те, которые оставили нам этот рассказ.

Левкипп является создателем пользовавшейся дурной славой *атомистической* системы, которая, возрожденная в новое время, признавалась руководящим началом *разумного* исследования природы. Если мы возьмем эту систему самое по себе, она, разумеется, окажется очень скудной, и мы немного найдем в ней, но мы должны признать большой заслугой Левкиппа то, что он, как это выражается в нашей обычной физике, провел различие между общими и чувственными, или первичными и вторичными, или *существенными* и *несущественными*, свойствами тел. Общее свойство в спекулятивном смысле означает, что телесное определяется понятием или что сущность тела, на самом деле, получает всеобщее определение. Левкипп понимал определенность бытия не поверхностно, а спекулятивно. Когда гово-

рят, что *тело обладает данным общим свойством*, например *формой, непроницаемостью, тяжестью*, то представляют себе, что неопределенное представление «тело» есть *сущность* и его сущность есть нечто другое, чем эти свойства. Но для спекулятивного понимания сущность и есть эти общие определения; они суть в себе сущие или, другими словами, представляют собой абстрактное содержание и реальность сущности. На долю тела, как такового, ничего не остается для определения сущности, кроме чистой единичности; но оно есть единство противоположностей, и единство этих предикатов составляет его сущность.

Вспомним, что мы видели в элеатской философии бытие и небытие как противоположности: только бытие есть; небытие, в которое входит движение, изменение и т. д., не есть. Бытие еще не есть возвращающееся и возвратившееся в себя единство, подобно гераклитовскому движению и всеобщему. Если подойдем к утверждению Парменида с той стороны, что в чувственное, непосредственное восприятие входят различие, изменение, движение и т. д., то можно сказать, что утверждение, будто лишь бытие есть, столь же противоречит видимости, сколь и мысли, ибо то ничто, которое элеаты упразднили, *есть*. Вспомним еще, что, по мысли Гераклита, бытие и небытие суть

одно и то же: бытие есть, но небытие, так как он едино с бытием, также есть; или, иными словами, бытие есть столь же предикат бытия, сколь и небытия. Но бытие и небытие, выраженные как обладающие определением предметности или, иначе говоря, взятые так, как они суть для чувственного созерцания, являют противоположность между *полным и пустым*. Левкипп высказывает это: то, что составляло истину у элеатов, он действительно объявляет сущим. Аристотель (*Metaph.*, I, 4) говорит: «Левкипп и его друг Демокрит утверждают, что элементами являются полное и пустое, и называют одно сущим, а другое не-сущим: а именно полное и плотное есть сущее, а пустое и тонкое – не-сущее. Поэтому они говорят также, что бытие не больше, чем небытие, потому что пустое существует так же, как и тело, и эти элементы суть материальные причины всех вещей». Полное имеет своим первоначалом *атом*; абсолютным, самостоятельно сущим являются, следовательно, атом и пустое (τα ατομα και το κενον); это важное, хотя и недостаточное определение. Не только атомы, которые мы себе, например, представляем плавающими в воздухе, являются первоначалами, но и наличное между ними ничто необходимо; здесь, таким образом, впервые появляется атомистическая система. Что касается самого первоначала, то мы должны теперь указать подроб-

нее его значения и определения.

а. Главным является *единица, для-себя-бытие*; это определение представляет собою великое первоначало, которое до сих пор нам еще не встречалось. Парменид выдвигает бытие, или абстрактное всеобщее, Гераклит – процесс; определение для-себя-бытия принадлежит Левкиппу. Парменид говорит, что ничто вовсе и не существует; у Гераклита существует лишь становление как переход бытия в ничто и ничто в бытие: переход в каждое из них подвергается отрицанию; но что оба просто находятся у самих себя, – положительное как сама по себе сущая единица, а отрицательное как пустое, – это и есть то, что осознано Левкиппом и стало у него абсолютным определением. Атомистическое начало, таким образом, не устарело, а должно с этой стороны всегда существовать; для-себя-бытие должно встречаться в каждой *логической* философии как существенный, но не как последний момент. Верно то, что при логическом переходе от бытия и становления к этому определению мысли сначала выступает наличное бытие, но последнее принадлежит сфере конечности и, значит, не может сделаться философским началом.

Таким образом, хотя ход развития философии в истории должен соответствовать ходу развития логической философии, в последней все же будут места, ко-

торые отпадают в историческом развитии. Если бы, например, мы захотели сделать началом наличное бытие, это было бы тем, что мы имеем в сознании: существуют вещи, они конечны и находятся в отношении друг к другу; но это – категория нашего лишённого мысли сознания, видимость. Для-себя-бытие, напротив, есть как бытие, простое соотношение с самим собою, но соотношение посредством отрицания инобытия. Если я говорю: я есмь для себя, то я не только есмь, но и отрицаю в себе все другое, исключая его из себя, поскольку оно выступает как внешнее. Как отрицание бытия, которое само есть отрицание в отношении меня, для-себя-бытие есть отрицание отрицания и, следовательно, утверждение, и это утверждение есть, как я его называю, абсолютная отрицательность, в которой, правда, содержится опосредствование, но такое опосредствование, которое вместе с тем и снято.

Первоначало, как единица, совершенно идеально, всецело принадлежит области мысли, и это верно даже в том случае, если бы мы хотели утверждать, что атомы существуют. Атом можно понимать как нечто материальное, он он – нечувственный, чисто интеллектуальный. В новое время возродили также и это представление об атомах; больше всех способствовал этому Гассенди. Но атомы Левкиппа не представ-

ляют собою *molécules* – маленьких частиц физики. У Левкиппа, правда, согласно Аристотелю (*De gen. et corr.*, I, 8), встречается представление, что «атомов нельзя видеть вследствие малости их тел», как это говорят в новое время о *molécules*; но это лишь пустая отговорка. Единицы нельзя видеть, нельзя обнаружить ни стеклами, ни ножами, потому что она представляет собою мысленную абстракцию. То, что нам показывают, всегда представляет собою сложную материю. Столь же тщетно появившееся в новейшее время стремление исследовать посредством микроскопа внутреннюю сторону органического мира, душу, и узнать, что там кроется, посредством заглядывания и ощупывания. Первоначало, как единица, носит, таким образом, всецело идеальный характер, но не в том смысле, что оно существует лишь в мысли, в голове, а в том смысле, что мысль представляет собою истинную сущность вещей. Так это понимал также и Левкипп, и его философия, следовательно, вовсе не эмпирична. Теннеман (т. I, стр. 261) говорит, напротив, совершенно ошибочно: «Система Левкиппа представляет собою противоположность элеатской системе; он признает мир опыта единственной объективной реальностью, а тела – единственным родом существ». Но атом и пустота не суть предметы опыта. Левкипп говорит, что не посредством чувств мы узна-

ем истину, и этим своим утверждением он выдвинул идеализм более высокого порядка, а не чисто субъективный.

*b.* Как ни абстрактно еще это первоначало у Левкиппа, он все же стремился сделать его конкретным. Атом в переводе означает индивидуум, неделимое; в другой форме единица есть, следовательно, единичность, определение субъективности. Всеобщее и противопологающееся ему индивидуальное суть великие определения, о которых идет речь во всех вещах; и только тогда мы знаем, что такое представляют собою эти абстрактные определения, когда познаем относительно конкретных вещей, что и в них эти определения представляют собою главную суть. У Левкиппа и Демокрита это первоначало, которое затем встречается также и у Эпикура, осталось *физическим*. Но оно встречается также и в духовном. Дух, правда, есть также атом, единица, но, как единица внутри себя, он вместе с тем *бесконечно полон*. В области свободы, права и закона, в области воли дело идет лишь об этой противоположности между всеобщностью и единичностью. В сфере государства может быть выдвинуто воззрение, что единичная воля, как атом, есть абсолютное; таковы новейшие учения о государстве, которые проявили свою силу также и практически. Государство должно основываться на всеобщем, т. е. на

в себе и для себя сущей воле. Если же оно зиждется на воле единичных индивидуумов, то оно становится атомистическим, понимается аналогично мысленному определению единицы, как в «Общественном договоре» Руссо. Дальнейшим представлением обо всем конкретном и действительном у Левкиппа является, согласно вышеприведенному месту из Аристотеля, следующее: «Полное есть не нечто простое, а бесконечно многообразное. Эти бесконечно *многие* движутся в пустоте, ибо пустое *существует*; их соединение производит возникновение» (т. е. возникновение существующей вещи, воспринимаемой внешними чувствами), «а разложение и разделение – гибель». Все дальнейшие категории входят в эти две. «Деятельность и страдательность состоят в том, что они соприкасаются, но их соприкосновение не делает их единицей, ибо из того, что поистине» (абстрактно) «есть единица, не получается множество, и из того, что есть поистине множество, не получается единица». Другими словами, они на самом деле ни страдательны, ни деятельны, «ибо они страдают лишь через пустое», причем их сущность не является процессом. Итак, атомы, даже при кажущемся соединении в том, что мы называем вещами, отделены друг от друга пустотой, которая есть для них чисто отрицательное и чуждое, т. е. их соотношение не есть в них самих, а

есть нечто другое, в котором они остаются такими же, каковы они есть. Эта пустота, отрицательное, противоположное утвердительному, есть также начало движения атомов; они как бы побуждаются пустотой наполнять и отрицать ее.

Таковы положения атомистов. Мы видим, что мы непосредственно достигли границы этих мыслей, ибо там, где должна была бы идти речь о соотношении, мы выходим за их пределы. Бытие и небытие как мыслимые, которые суть полное и пустое, когда сознание представляет их себе как различные в отношении друг друга, не имеют сами по себе никакого различия, ибо полное имеет в самом себе также и отрицание; оно, как для себя сущее, исключает другое, – оно есть единица и бесконечно многие единицы; пустота же есть не исключающая из себя другое, а чистая непрерывность. Если так фиксировать эти две противоположности – единицу и непрерывность, то нет ничего более приемлемого для представления, чем полагать, что атомы плавают в существующей непрерывности и то разделяются, то снова соединяются, так что их соединение есть лишь поверхностное соотношение, синтез, который определяется не природой соединенных и в котором, в сущности говоря, эти сами по себе сущие еще остаются разделенными. Но это – совершенно внешнее соотношение; чисто самостоя-

тельные соединяются с самостоятельными, остаются самостоятельными, и, таким образом, это – лишь механическое соединение. Все живое, духовное и т. д. есть в таком случае лишь нечто составное: и изменение, порождение, творчество есть лишь соединение.

Как бы высоко ни ставить эти начала как шаг вперед, все же здесь вместе с тем обнаруживается вся их скудость, и, таким образом, совершается переход к дальнейшим конкретным определениям. Однако мы не должны здесь добавлять того, что отчасти добавляет представление новейшего времени, – а именно, что некогда был хаос, была наполненная атомами пустота и что затем атомы так соединились и в таком расположились порядке, что в результате возник наш мир, – а нужно понимать мысль Левкиппа и Демокрита в том смысле, что еще и теперь в себе сущим является пустое и полное. Именно это и есть та удовлетворительная сторона, которую естествознание нашло в подобного рода идеях, – удовлетворительная сторона, состоящая в том, что сущее понимается в них в его противоположности, понимается в них как то, что мыслится, и как то, что мыслится противоположно, следовательно как в себе и для себя сущее. Атомистика поэтому вообще враждебна представлению о сотворении и сохранении мира силою чужого существа. Естествознание впервые чувствует себя в атомистике

освобожденным от необходимости указать *основание* существования мира. Ибо если мы представляем себе природу как сотворенную и поддерживаемую другим, то мы ее представляем себе как существующую не сама по себе, как имеющую, следовательно, свое понятие вне себя, т. е. как имеющую чуждое ей основание; она, как таковая, не имеет в себе основания, она понятна лишь из воли другого; такова, какова она есть, она случайна, не имеет необходимости и понятия в самой себе. Но, согласно воззрению атомистики, представление охватывает внутреннюю сущность природы, т. е. мысль находит в ней самое себя, или, иначе говоря, ее сущность есть в себе некое мыслимое, и понятию доставляет удовлетворение именно понимать ее, полагать ее как понятие. В лице абстрактных сущностей природа имеет свое основание в самой себе; она проста для себя; атом и пустота суть такие простые понятия. Но нельзя усматривать и находить в атомистике что-нибудь сверх этой формальной стороны, сверх того, что устанавливаются вообще совершенно всеобщие простые начала, противоположность между единицей и непрерывностью.

Если мы будем исходить из дальнейшего, более богатого воззрения на природу и выставим требование, чтобы атомистика сделала понятным также и это воззрение, то удовлетворение тотчас же исчезнет, и мы

увидим невозможность как-нибудь двинуться дальше с ее помощью. Следует поэтому тотчас же выйти за пределы этих чистых мыслей о прерывности и непрерывности. Именно этих отрицательных единиц не существует в себе и для себя. Атомы неразличимы, одинаковы в себе, или, другими словами, их сущность положена как чистая непрерывность, так что они, скорее, непосредственно сливаются в один ком. Представление, правда, удерживает их раздельность, сообщает им чувственно представляемое бытие; но раз они одинаковы, то, как чистая непрерывность, они суть то же самое, что и пустота. Но все, что существует, – конкретно, определено. Как же можно понять различность, исходя из этих начал? Откуда происходит эта определенность, – например цвет, форма, растение? Главное же затруднение состоит в том, что, как только мы признаем, что эти атомы, в качестве маленьких частиц, существуют самостоятельно, их соединение станет совершенно внешним и случайным складыванием. Мы чувствуем отсутствие определенного различия: единица, как для себя сущее, теряет всякую определенность. Если же мы примем существование различных материй: электрической, магнетической, световой и, вдобавок к этому, механическое вращение молекул, то, с одной стороны, мы перестанем совершенно заботиться об единстве, а, с другой,

не скажем ни одного разумного слова о переходе явлений, а будем говорить лишь тавтологии.

Так как Левкипп и Демокрит хотели идти дальше, то появилась потребность указать более *определенное различие*, чем это поверхностное различие между соединением и разделением; и они пытались дать его посредством признания атомов неодинаковыми и признания их различий численно бесконечными. Аристотель (*Metaph.*, I, 4) говорит: «Это различие они пытались определить трояким образом. Они говорят, что атомы различны по своей форме, как, например, А отличается от N; по своему порядку (по месту), как, например, AN отличается от NA; по своему положению (стоят ли они прямо или лежат), как Z отличается от N. Отсюда, по их мнению, происходят все другие различия». Как видим, форма, порядок и положение представляют собою опять-таки внешние соотношения и безразличные определения, т. е. несущественные отношения, которые не касаются ни природы вещи в самой себе, ни ее имманентной определенности, отношения, единство которых есть лишь в другом. Это различие уже само по себе непоследовательно, ибо, как совершенно простые единицы, атомы целиком одинаковы друг с другом, и, следовательно, не может быть и речи о таком различии.

Мы находим здесь стремление свести чувствен-

ное к немногим определениям. Аристотель (De gen. et corr., I, 8) говорит в этом отношении о Левкиппе: «Он хотел приблизить мысль к явлению и чувственному восприятию и представлял себе поэтому движение, возникновение и гибель как сущие сами по себе». Мы должны видеть в этом воззрении лишь то, что действительно здесь вступает в свои права, а не говорить вместе с другими лишь об обмане. Но когда Левкипп представляет себе атом оформленным также и в себе, он делает, правда, сущность понятнее, но для чувственного созерцания, а не для понятия; следует действительно перейти к форме, но от определения непрерывности и отдельности до нее лежит еще далекое расстояние. Аристотель (De sensu, 4) говорит поэтому: «Демокрит и большинство других древних философов беспомощны, когда они говорят о чувственном, так как они хотят превратить все ощущаемое в нечто осязательное, ибо они все сводят к чувству осязания: черное есть, по их словам, шероховатое, белое – гладкое». Все чувственные свойства сводятся ими, таким образом, лишь к форме, к различным соединениям molécules, делающим нечто вкушаемым или обоняемым. Это – попытка, сделанная также и в атомистике нового времени. Особенно французы, начиная с Декарта, идут по этому пути. В этом проявляется влечение разума постигнуть яв-

ление, воспринимаемое; только способ удовлетворения ложен, представляет собою ничего не означающие, неопределенные, общие слова. Так как фигура, порядок и положение, вообще форма, представляют собою единственное определение в себе сущего, то здесь ничего не сказано, каким образом эти моменты все же ощущаются как цвет, и именно как различные цвета и т. д.; переход к чему-то большему, чем механические определения, либо отсутствует, либо оказывается плоским и пустым.

Каким образом Левкипп дерзнул, исходя из этих скудных начал, из атомов и пустоты, за пределы которых он не вышел, ибо видел в них абсолютное начало, – каким образом дерзнул он, исходя из этих скудных начал, дать построение всего мира, могущее показаться столь же странным, сколь и пустым, – об этом мы находим у Диогена Лаэртция (IX, 31–33) сообщение, которое звучит довольно бессмысленно; но природа самого предмета не позволяла дать что-нибудь многим лучшее, и мы ничего не можем почерпнуть из этого сообщения, кроме убеждения в скудости атомистического представления. Это сообщение гласит так: «Атомы, благодаря раздельности бесконечного, мчатся, будучи различными по своей форме, в великую пустоту», Демокрит прибавляет к этому: «благодаря противодействию друг другу (αντιτιπτία) и

дрожащему, колебательному движению (ταλμος)»<sup>69</sup>. «Скопленные здесь, они образуют вихрь (δινην), в котором они, сталкиваясь друг с другом и кружась многообразным образом, отделяются друг от друга и сходятся, одинаковые с одинаковыми. Но так как, если бы они находились в равновесии, они отнюдь не могли бы двигаться куда-либо вследствие их многочисленности, то более тонкие выходят во внешнюю пустоту, как бы выскакивая, остальные же остаются друг с другом и, сплетенные, бегут вместе и образуют первую сферическую систему. Но последняя отстает, как кожа, содержащая в себе всякого рода тела; так как последние, стремясь к центру, образуют вихревое движение, то эта облегающая кожа утончается, так как непрерывные тела сходятся соответственно движению вихря. Таким же образом возникает затем и земля, так как оказавшиеся в центре остаются вместе. Окружение, похожее на кожу, в свою очередь увеличивается благодаря налету внешних тел, и так как оно движется в вихре, то оно увлекает за собой все, к чему прикасается. Соединение нескольких образует в свою очередь систему, сначала влажную и илистую, а затем высушенную и кружащуюся в вихре целого; загоревшись после этого, природа звезд таким об-

---

<sup>69</sup> *Plutarch*, De plac. phil., I, 26; *Stobaei*, Ecl. Phys., 20, p. 394 (*Tennemann*, Bd. I, S. 278).

разом завершается. Самым внешним кругом является солнце, внутренним – луна» и т. д. Это – пустое изображение; запутанные представления о круговом движении и о том, что позднее, когда различные формы движения стали рассматриваться как сущность материи, было названо притяжением и отталкиванием, не представляют собою никакого интереса.

с. Что касается, наконец, души, то Аристотель сообщает (*De anima*, I, 2), что Левкипп и Демокрит говорили: «Душа представляет собою шарообразные атомы». Более подробно мы узнаем об этом от Плуларха (*De plac. phil.*, IV, 8); он сообщает, что Демокрит стремился объяснить сознание и, между прочим, дать объяснение происхождения ощущений, так как он первый положил начало представлению, что от вещи отделяются как бы тонкие поверхности, втекающие в глаза и уши и т. д. Мы видим, во всяком случае, что Демокрит определеннее выразил различие меж моментом бытия в себе и моментом бытия для другого, ибо, как сообщает Секст (*adv. Math.*, VII, 135), он говорит: «Лишь согласно мнению (*νομῶ*) существует теплое, согласно мнению существует холодное, согласно мнению существует сладкое и горькое; согласно же истине (*ἐτεῆ*) существуют лишь атомы и пустота». Т. е. в себе существуют лишь пустота и неделимое и их определения, но для другого существует без-

различное, внутренне отличное бытие, тепло и т. д. Но это воззрение вместе с тем открывало настежь дверь дурному идеализму, который полагает, что он справился с предметным, когда он его соотносит с сознанием и лишь говорит о нем: оно есть мое ощущение. Этим чувственная единичность, правда, снимается в форме бытия, но она все еще остается тем же чувственным множеством. Здесь принимается существование чувственного, лишенного понятия многообразия ощущения, в котором нет разума и о котором этот идеализм уже больше не заботится.

## 2. Эмпедокл

Отрывки Эмпедокла были собраны несколько раз. Живущий в Лейпциге *Штурц* собрал свыше четырехсот стихов<sup>70</sup>. *Пейрон* также издал собрание отрывков Эмпедокла и Парменида<sup>71</sup>, которое было перепечатано в Лейпциге в 1810 г. В «Аналектах» Вольфа есть статья Риттера об Эмпедокле.

Эмпедокл жил в Агригенте в Сицилии, тогда как Гераклит был малоазийцем. Мы, таким образом, сно-

---

<sup>70</sup> *Empedocles Agrigentinus*, De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adjecit Magister Frid. Guil. Sturz, Lipsiae 1805.

<sup>71</sup> *Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron.*

ва приходим в Италию, так как история философии попеременно переходит из одной из этих двух областей в другую. Греция в собственном смысле, центр, не дает еще философов. Согласно Теннеману (т. I, стр. 415), Эмпедокл получил известность около 80-й Олимпиады (460 год до Р.Х.); Штурц (стр. 9 – 10) приводит слова Додуэлля (*De aetate Pythag.*, p.220), согласно которым Эмпедокл родился в 1-м году 77-й Олимпиады (472 год до Р.Х.). На 2-м году 85-й Олимпиады Парменид достиг 65 лет, так что Зенон родился во 2-м году 75-й Олимпиады<sup>72</sup>; «он, следовательно, был на шесть лет старше Эмпедокла, ибо последнему был лишь год, когда умер Пифагор, в 1-м или 2-м году 77-й Олимпиады». Аристотель (*Metaph.*, I, 3) говорит: «Эмпедокл по своему возрасту – более поздний, чем Анаксагор, по своим же произведениям он более ранний». Но он не только философствовал раньше по времени, т. е. в более молодом возрасте, но его философия также и в отношении ступени развития понятия является более ранней и менее зрелой по сравнению с понятием Анаксагора.

В рассказах Диогена об обстоятельствах его жизни (VIII, 59, 63–73) он изображается таким же чудотворцем и колдуном, как Пифагор. Он пользовался при жизни большим почетом среди своих сограждан, а по-

---

<sup>72</sup> Ср. *Plato*, *Parmenid.*, p. 127 (p. 4).

сле его смерти ему была воздвигнута статуя в его родном городе; слава его была широко распространена. Он жил не уединенно, подобно Гераклиту, а оказывал большое влияние на ход государственных дел Агригента, подобно Пармениду в Элее. Он приобрел себе заслугу тем, что после смерти Метона, властелина Агригента, добился того, что Агригент установил у себя свободный строй и предоставил одинаковые права всем гражданам. Он пресек также несколько попыток агригентских граждан захватить в свои руки власть над своим родным городом, и когда почитание его сограждан достигло такой степени, что они предложили ему корону, он отверг ее и продолжал жить среди своих сограждан как уважаемое частное лицо. О его смерти, так же как и о других обстоятельствах его жизни, создано много легенд. Как в своей жизни он старался отличаться от других, так и своей смертью он хотел показать, что умер необычайной смертью, дабы последняя послужила доказательством того, что он не смертный человек, а лишь скрылся из виду. По одним рассказам, он внезапно исчез после пира, по другим – он находился на Этне со своими друзьями, и они вдруг потеряли его из виду. Однако тайна того, что с ним действительно произошло, была выдана тем, что одна из его сандалий была выброшена Этной и найдена одним его другом; благодаря этому стало ясно,

что он бросился в Этну, чтобы таким образом уйти от взоров людей и создать мнение, будто он, собственно говоря, не умер, а был перемещен к богам.

Происхождение и повод к этой басне лежат, по-видимому, в поэме, несколько стихов которой, взятые отдельно, являются очень притязательными. Он говорит (Sturz, p. 530, Reliquiae τῶν καθαρῶν, v. 364–376):

Други мои, обитатели города над Акрагантом  
Золотоструйным! Вам всем, ревнители добрых  
деяний,  
Шлю я привет. Отныне для вас я больше не  
смертный;  
Богом бессмертным шествую я, окружен  
почитаньем  
И золотой диадемой, ветвями обвитой, увенчан.  
Стоит лишь мне появиться на стогах цветущих  
селений,  
Падают ниц предо мною равно и мужчины, и жены.  
Вслед за мною толпятся тысячи: кто ко спасенью  
Ищет пути, кто жаждет пророческих слов, а другие  
Просят, чтоб их излечил я от недугов  
многообразных.  
Что же, я этим горжусь? Ничуть! Велика ли заслуга  
В том, что беспомощных смертных превосхожу я  
искусством?

Но контекст этой похвальбы показывает следующую-

щий ее смысл: меня высоко почитают, но какую это имеет цену? В этой похвальбе слышится пресыщение почестями, оказываемыми людьми.

Эмпедокл имел учителями пифагорейцев и общался с ними; его поэтому иногда причисляют к пифагорейцам, подобно Пармениду и Зенону, что, однако, не имеет никакого основания. Сомнительно, принадлежал ли он к пифагорейскому союзу; его философия лишена пифагорейского облика. Диоген Лаэртций (VIII, 56) называет его также соучеником Зенона. До нас, правда, дошло несколько отдельных его мыслей относительно физических явлений, равно как и нравоучительные сентенции, и в его лице проникновение мысли в реальность и познание природы приобрело большой охват; но мы находим у него не спекулятивную глубину, как у Гераклита, а скорее понятие, больше погружающееся в реальное воззрение, разработку натурфилософии или размышления о природе. Эмпедокл более поэтичен, чем определенно философичен; он не представляет большего интереса, и мало что можно сделать из его философии.

Что касается того определенного понятия, которое господствует в ней и начинает в ней фактически выступать, то это – *смешение* или *синтез*. Единство противоположностей выступает перед нами сначала как смешение. Это впервые у Гераклита появляюще-

еся понятие в своем покое принимает для представления характер смешения, прежде чем у Анаксагора мысль постигнет всеобщее. Синтез Эмпедокла, следовательно, принадлежит, в качестве завершения, к кругу философии Гераклита, у которого спекулятивная идея хотя и выступает вообще как процесс в области действительности, однако определенные моменты не соотнесены друг с другом в реальности, как понятия. Эмпедокловское понятие синтеза не потеряло своего значения до настоящего времени. Он является также родоначальником ходячего представления, дожившего и до наших дней и рассматривающего четыре физических элемента – огонь, воздух, воду и землю – как основные сущности; химики, разумеется, уже больше не считают их элементами, так как они под элементом понимают химически простое. Теперь я кратко изложу мысль Эмпедокла, введя множество сообщаемых частных в связь целого.

Вкратце его общая мысль формулирована Аристотелем<sup>73</sup> следующим образом: «Эмпедокл присоединил к трем – огню, воде и воздуху, – из которых каждый тем или другим философом признавался раньше первоначалом, еще и землю, как четвертый *материальный элемент*, и сказал, что эти элементы всегда существуют, что они не возникают, а только в боль-

---

<sup>73</sup> Metaph., I, 3 et 8; De gener. et corrupt., I, 1.

шем или меньшем количестве соединяются воедино и выделяются из этого единого». Углерод, металлы и т. д. не представляют собой чего-то само по себе существующего, чего-то такого, что *пребывает* и не *возникает*; таким образом, они не обозначают собою ничего метафизического. Но у Эмпедокла, следует признаться, это именно так: каждая вещь возникает посредством какого-то соединения четырех элементов. Эти четыре элемента не являются чувственными вещами нашего обычного представления, когда мы их рассматриваем как всеобщие элементы, ибо, если мы будем рассматривать их с чувственной стороны, то мы должны будем признать, что существуют еще другие чувственные вещи. Все органическое, например, представляет собой другого рода вещи; земля, далее, не существует как единая, как простая чистая земля, а существует в многообразной определенности. Таким образом, когда мы слышим о четырех элементах, имеется возведение чувственного представления в мысль.

Относительно абстрактного понятия их отношения друг к другу Аристотель (*Metaph.*, I, 4) говорит далее, что Эмпедокл пользовался, как первоначалами, не только четырьмя элементами, но также и *дружбой* и *враждой*, которые уже встретились нам у Гераклита. Сразу ясно, что они представляют собой нечто

другое, чем вышеуказанные четыре элемента, так как они, собственно, суть нечто всеобщее. Четыре элемента природы суть для него *реальные* первоначала; а дружба и вражда – идеальные; так что те шесть элементов, о которых часто говорит Секст<sup>74</sup>, изложены у него в стихах, которые сохранены для нас Аристотелем (*Metaph.*, III, 4) и Секстом (*adv. Math.*, VII, 92):

Землю землею мы видим, а воду мы видим водою,  
Воздухом воздух божественный, пламенем вечное  
пламя,  
Нежной любовью любовь, а раздор угрюмым  
раздором.

Благодаря нашей *причастности* к ним они становятся для нас. Это воззрение заключает в себе представление, что сам дух, сама душа есть это единство. Эта же целостность элементов и ведет себя согласно началу земли по отношению к земле, согласно началу воды – по отношению к воде, согласно началу любви – по отношению к любви и т. д.<sup>75</sup> Когда мы видим огонь, этот объективный огонь существует по отношению к огню в нас и т. д.

О процессе этих элементов Эмпедокл также гово-

---

<sup>74</sup> *Adv. Math.*, VII, 120; IX, 10; X, 317.

<sup>75</sup> *Arist.*, *De anima*, I, 2; *Fabricius ad Sext adv. Math.*, VII, 92, p. 389, not. T. *Sextus adv. Math.*, I, 303; VII, 121.

рит, но он не постиг его глубже; характерным для Эмпедокла является то, что он представляет себе их единство как *смешение*. В этом синтетическом соединении, которое представляет собою поверхностное, лишенное понятия соотношение, частью соотнесенность и частью несоотнесенность, необходимо выступает противоречие, состоящее в том, что полагается то *единство* элементов, то их *разделение*, а не всеобщее единство, в котором они существуют в качестве моментов и в котором они в самом различии являются непосредственно единым, а в их единстве — непосредственно различными; нет, эти два момента, единство и различие, отделены друг от друга, а соединение и разделение суть совершенно неопределенные отношения. Эмпедокл говорит в первой книге своей поэмы о природе (изд. Штурца, р. 517, v. 106–109): «Нет природы, есть лишь смешение и разделение смешанного, и только люди называют это природой». Того, именно, из чего нечто состоит как из своих элементов или частей, мы еще не называем природой, а называем природой определенное их единство; например, природа животного есть его пребывающая существенная определенность, его род, его всеобщность, которая есть простое. Но природу в этом смысле Эмпедокл упраздняет, ибо каждая вещь есть, согласно ему, смешение простых элементов; эта вещь,

следовательно, не есть всеобщее, простое, истинное в себе; она не то, что мы выражаем, когда называем ее природой. Этой именно природы, благодаря которой нечто движется согласно своей самоцели, Аристотель (*De gen. et corrupt.*, II, 6) не находит у Эмпедокла; в позднейшее время это представление, впрочем, еще больше утратилось. Так как элементы, таким образом, суть просто в себе сущие, то пришлось бы признать, что в них не происходит никакого процесса, ибо в процессе они вместе с тем оказываются исчезающими моментами, а не в себе сущими. Существовая в себе, они были бы, таким образом, неизменны, или, иными словами, они не могли бы конституироваться в некое единое; ибо в едином упраздняется их прочное существование, или их бытие в себе. Но так как Эмпедокл говорит, что вещи *состоят* из этих элементов, то он именно этим высказыванием утверждает, *вместе с тем*, их единство.

Таковы главные моменты эмпедокловой философии. Приведу замечания, которые делает относительно нее Аристотель (*Metaph.*, I, 4).

α. «Если мы возьмем это воззрение последовательно и согласно здравому размышлению, а не так, как о нем лепечет Эмпедокл, то мы скажем, что дружба есть первоначало добра, а вражда – зла, так что можно в известной мере сказать, что Эмпедокл, и при-

том он первый, выставляет зло и добро как абсолютные первоначала, потому что добро есть первоначало всего благого, а зло – всего дурного». Аристотель показывает нам присутствующие в воззрении Эмпедокла следы всеобщего; а именно его интересует, как это и должно быть, понятие первоначала, которое существует само по себе. Но таким первоначалом является лишь понятие или мысль, которая непосредственно в самой себе существует для себя. Такого первоначала мы еще не видели, и мы его находим впервые только у Анаксагора. Если Аристотель нашел в становлении Гераклита то начало движения, которого он напрасно искал у древних философов, то он все же чувствовал отсутствие у Гераклита еще более глубокого принципа блага, и ему поэтому хотелось найти его у Эмпедокла. Под благом нужно понимать «ради чего», то, что само по себе есть цель, безусловно внутри себя прочное, то, что существует ради себя и благодаря чему существует все другое. Цель имеет своим определением деятельность, состоящую в порождении самой себя, так что она, как самоцель, есть идея, понятие, объективирующее себя и в своей объективности тождественное с самим собою. Аристотель, таким образом, энергично полемизирует против Гераклита, потому что первоначало последнего есть только изменение; в нем отсутствует пребыва-

ние равным самому себе, самосохранение и возвращение в себя.

β. Аристотель высказывается дальше с порицанием о ближайшем значении и определении этих двух всеобщих первоначал, дружбы и вражды, как соединения и разделения. Он говорит, что «Эмпедокл не всегда последовательно применяет их и в них самих не сохраняет их определенности (εξευρισκει το ομολοουμενον), ибо часто любовь у него разделяет, а вражда соединяет. А именно, когда вселенная благодаря раздору разъединяется на элементы, огонь соединяется благодаря этому воедино, а также каждый из других элементов». Разделение элементов, связанных друг с другом во вселенной, необходимо есть вместе с тем соединением частей каждого элемента между собою; то, что собирается на одной стороне, отделяясь от других, есть в качестве стоящего отдельно также и нечто соединенное в себе. «А когда все элементы вследствие дружбы опять сходятся в одно, частицы каждого элемента по необходимости опять разделяются». Самослияние в одно есть некое многообразие, различное соотношение четырех отдельных элементов; соединение есть, следовательно, вместе с тем и разделение. Так обстоит вообще дело со всякой определенностью: она необходимо должна быть противоположностью в самой се-

бе и проявлять себя как таковая. Это – глубокое замечание, что нет вообще соединения без разделения и разделения без соединения; тождество и нетождество представляют собой такие определения мысли, которые не могут быть отделены друг от друга. Упрек Аристотеля коренится в природе вещей. Если Аристотель затем замечает, что Эмпедокл, хотя он и был моложе Гераклита, все же «был первым, выставившим такие первоначала, так как он признавал, что началом движения является не одно, а различное и противоположное», то это замечание вытекает из того, что Аристотель полагал, что лишь у Эмпедокла он впервые находит целевую причину, хотя последний говорит о ней лишь лепеча и заикаясь.

γ. О реальных моментах, в которых это идеальное реализуется, Аристотель говорит далее: «Он трактует их не как четыре рядоположенных и друг к другу безразличных элемента, а, противопоставляя их друг другу, разделяет их на два разряда: огонь он ставит на одной стороне, а три других стихии – землю, воздух и воду – как одну природу, на другую сторону». Интереснее всего было бы определение их взаимного отношения.

δ. Что касается отношения между двумя идеальными моментами, дружбой и враждой, и четырьмя реальными элементами, то оно не носит характера разумного отношения, так как Эмпедокл, согласно Ари-

стотелю (Metaph., XII, 10), не проводит между ними надлежащего различия, а координирует их друг с другом, так что мы часто видим, что он перечисляет их друг за другом как элементы одинакового достоинства. Но само собою разумеется, что Эмпедокл проводил различие между этими двумя сторонами – реальной и идеальной – и заявлял, что мысль есть их соотношение.

ε. Справедливо говорит Аристотель (De gener. et corrup., I, 1), что «Эмпедокл противоречит самому себе и явлению. Ибо то он говорит, что ни один из элементов не возникает из других, а все другое возникает из них, то утверждает, что они становятся целыми благодаря дружбе и из этого единого становятся снова множеством благодаря раздору. Таким образом, благодаря определенным различиям и свойствам одно становится водою, а другое – огнем и т. д. Если же устранить определенные различия (а их можно устранить, так как они возникли), то очевидно, что вода возникает из земли, и обратно. Вселенная еще не была огнем, землей, водой и воздухом, когда они были единым, так что остается неясным, признавал ли он, собственно говоря, сущностью единое или множество». Так как элементы сливаются в одно, то их определенность, – τὸ, благодаря чему вода есть вода, – ничего не представляет в себе, т. е. они перехо-

дят один в другой; но это противоречит утверждению, что они представляют собою абсолютные элементы, или, иначе говоря, противоречит утверждению, что они существуют в себе. Действительные вещи Эмпедокл, таким образом, рассматривал как смесь элементов, но, в противоречии с предполагаемой первоначальностью последних, он затем мыслит, что все благодаря дружбе и вражде возникает из одного первоначала. Это обычное безмыслие есть вообще характерная черта внешне синтезирующего представления: оно фиксирует то единство, то множество и не может связать обе мысли; одно, как снятое, есть *также* и не одно<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Гегель, правда, следовал в своих лекциях обычному порядку и излагал Эмпедокла раньше атомистов. Но так как в ходе изложения он всегда приводил в связь атомистов с элеатами и Гераклитом, а Эмпедокла, поскольку у него, согласно Аристотелю, есть предчувствие целевой причины, понимал как предшественника Анаксагора, то этим уже оправдывается наша перестановка. Если же, далее, мы примем в соображение, что Эмпедокл лишь колеблется, подобно маятнику, между *единым* Гераклита и *многим* Левкиппа, не останавливаясь, подобно им, на одном из этих односторонних определений, то из этого вытекает, что оба момента суть его предпосылки, варьированием которых он пролагает путь анаксагорской целевой причине, понятию цели, которое, как их объединение, есть то существенное единство, из которого, как из своей имманентной причины, возникает множество явлений. – *Примечание издателя К. Михелета.*

## Ф. Анаксагор

Только с выступлением Анаксагора<sup>77</sup> начинается, хотя еще и слабо, брезжить свет, так как первоначально им признается рассудок. Об Анаксагоре Аристотель говорит (Metaph., I, 3): «Тот же, который сказал, что разум (νοῦς) есть причина вселенной и всякого порядка как в живых существах, так и в природе, является как бы трезвым по сравнению с прежними философами, говорившими на авось (εἰκη)». Выступавшие до него философы, как говорит Аристотель (Metaph., I, 4), подобны «тем борцам, которых мы называем необученными. Подобно тому как последние, бросаясь из стороны в сторону, часто наносят хорошие удары, но не согласно правилам искусства, так и эти философы не сознавали, по-видимому, того, что высказывали». Если Анаксагор, явившись как трезвый среди пьяных, был первым, рассуждавшим сознательно и обладавшим этим сознанием, так как он заявил, что чистая мысль есть в себе и для себя сущее всеобщее и истинное, то все же и его удар далеко не попадает в цель.

Связь его философии с предшествующими такова.

---

<sup>77</sup> Anaxagorae Clazomenii fragmenta, quae supersunt omnia, edita ab E. Schaubach. Lipsiae 1827.

В гераклитовской идее, как в движении, все моменты суть абсолютно исчезающие; Эмпедокл представляет собою собирание этого движения в единство, но в единство внешне синтетическое; то же представляют собою Левкипп и Демокрит, только с тем различием, что у Эмпедокла моментами этого единства являются существующие элементы огня, воды и т. д., а у них этими элементами являются чистые абстракции, в себе сущие сущности, мысли. Но этим же они непосредственно выдвигают всеобщность, ибо противоположности больше уже не обладают никакой чувственной опорой. Мы видели, что один за другим выступали как первоначала *бытие, становление, единица*; это – всеобщие мысли, в них нет ничего чувственного, и они не являются также представлениями фантазии. Но их содержание и стороны заимствованы из области чувственного: это – мысли в каком-то одном определении. Анаксагор же говорит теперь: всеобщее, это – не боги, не чувственные первоначала, элементы; это также не мысли, представляющие собою по существу определения рефлексии; сама мысль, мысль в себе и для себя, не имеющая противоположности, все включающая в себя, есть субстанция, или первоначало. Единство, как всеобщее, возвращается в себя из противоположения себя, тогда как в синтезировании Эмпедокла противоположное еще отозвучено от него,

не сама мысль есть бытие; здесь же мысль выступает как чистый свободный процесс в самом себе, как само себя определяющее всеобщее, не отличающееся от сознательной мысли. В философии Анаксагора, таким образом, открывается совершенно новая земля.

Анаксагор заканчивает собою рассматриваемый период; после него начинается новый. Согласно излюбленному мнению о генеалогическом переходе первоначал от учителя к ученику, Анаксагора часто изображают как продолжателя ионийской школы, как ионийского философа, так как он был ионийцем и Гермотим из Клазомен был его учителем. С этой целью Диоген Лаэртций (II, 6) сделал из него ученика Анаксимена, который, однако, родился, по его же словам, в 55-ю – 58-ю Олимпиаду, т. е. приблизительно на 60 лет раньше Анаксагора.

Аристотель говорит (*Metaph.*, I, 3), что Анаксагор был первым, начавшим давать эти определения, первым, определившим абсолютную сущность как ум. Аристотель и другие после него, например Секст Эмпирик (*adv. Math.*, IX, 7), также приводят сухой факт, что Гермотим положил этому начало, но отчетливо это сделал Анаксагор. Это сообщение нам мало дает, так как мы ничего больше не узнаем о философии Гермотима. Вероятно, она не многого стоила. Другие авторы посвятили Гермотиму многочисленные исследо-

вания. Это имя мы уже привели в списке тех, о которых рассказывают, что Пифагор был ими, прежде чем стать Пифагором. У нас имеется еще рассказ о Гермотиме: он обладал будто бы особой способностью заставлять свою душу покидать тело, когда он этого хотел. Но эта способность в конце концов повредила ему, ибо его жена, с которой он был не в ладах и которая знала об этом, показала его оставленное душою тело своим знакомым, выдав его за мертвое, и оно было сожжено раньше, чем душа снова возвратилась: она, нужно думать, очень удивилась этому<sup>78</sup>. Не стоит труда доискиваться, что именно лежит в основании этого древнего рассказа, как мы должны смотреть на него; можно предположить, что Гермотим находился в состоянии экстаза.

Прежде чем рассмотреть философию Анаксагора, мы должны изложить *историю его жизни*. Анаксагор, родившийся, согласно Диогену (II, 7), в 70-ю Олимпиаду (500 год до Р.Х.), жил раньше Демокрита и был также старше Эмпедокла. Он, однако, жил одновременно с последним, так же, как и с Парменидом; он был ровесником Зенона и был несколько старше Сократа, но они еще знали друг друга. Родным его городом были Клазомены в Лидии, находившиеся не очень далеко от Колофона и Эфеса на узкой поло-

---

<sup>78</sup> *Plin.*, *Hist. natur.*, VII, 53; *Brucker*, T. I, p. 493–494, not.

се земли, соединяющей большой полуостров с континентом. Его жизнь сводится вкратце к тому, что он посвятил себя изучению наук, не принимал участия в общественных делах, совершил, согласно Валерию Максиму (VIII, 7 extr. 6), много путешествий и, наконец, согласно Теннеману (т. I, стр. 300, 415), на сорок пятом году своей жизни в 81-ю Олимпиаду (456 год до Р.Х.) в самое благоприятное время прибыл в Афины.

С ним, как мы видим, философия перекочевывает в Грецию в собственном смысле, до тех пор не обладавшую ею, перекочевывает именно в Афины. До того времени местом развития и распространения философии была Малая Азия или Италия, но, когда малоазийцы подпали под персидское владычество, философия умерла у них вместе с потерей ими свободы. Анаксагор, сам из Малой Азии, жил в великую эпоху между Персидскими войнами и веком Перикла, преимущественно в Афинах, которые теперь достигли зенита своего прекрасного величия, ибо они возглавляли греческую мощь и были вместе с тем местопребыванием и центром искусств и наук. После Персидских войн Афины подчинили себе большую часть греческих островов, а также много морских городов во Фракии и дальше до Черного моря. В Афинах собрались величайшие художники, и там точно так же проживали знаменитейшие философы и софисты, так что об-

разовалось созвездие светил науки и искусства: Эсхил, Софокл, Аристофан, Фукидид, Диоген Аполлонийский, Протагор, Анаксагор и другие малоазийцы. Перикл стоял тогда во главе государства, которое он окружил невиданным блеском, и его век можно назвать золотым веком афинской жизни; Анаксагор, хотя он еще и захватил часть этой наиболее цветущей поры афинской жизни, все-таки уже стоит у границы упадка или, вернее, перехода в упадок прекрасной афинской действительности.

Интересное явление этой эпохи представляет собою в особенности антагонизм между Афинами и Лаккедемонией, между двумя греческими племенами, соперничавшими между собою за первенство в Греции; здесь надо поэтому сказать несколько слов о началах, господствовавших в этих двух государствах. В то время как у лаккедемонян не существовало искусства и науки, Афины обязаны особенностям своего государственного устройства и всего своего духа тем, что они сделались местопребыванием наук и изящных искусств. Однако и Лаккедемония должна быть поставлена высоко за свое государственное устройство, которое последовательно организовало строгий дорийский дух и главная черта которого состояла в том, что всякую личную особенность оно подчиняло или, вернее, приносило в жертву общей цели государствен-

ной жизни, и индивидуум имел сознание своей чести и своего значения лишь в том сознании, что он работает для государства. Народ с таким крепким единством, в котором воля единичного лица, собственно говоря, совершенно исчезла, представлял непреодолимое объединение, и Лакедемония благодаря этому стала во главе греков и получила такого рода гегемонию, какую мы видим в троянскую эпоху в руках аргивян. Это – великий принцип, долженствующий существовать в каждом государстве, но оставшийся у лакедемонян в своей односторонности; афиняне избегли этой односторонности, и благодаря этому они сделались более великими. В Лакедемонии личное своеобразие занимало такое низкое место, что индивидуум не мог получить свободного развития и выявления; индивидуальность не признавалась и поэтому не была приведена в согласие с общей целью государства. Это упразднение права субъективности, которое на свой манер мы находим также и в платоновском государстве, зашло у лакедемонян слишком далеко. Но всеобщее есть живой дух лишь постольку, поскольку единичное сознание находит в нем себя как таковое, поскольку всеобщее составляет не только непосредственную жизнь и бытие индивидуумов, их *субстанцию*, но и сознательную жизнь. Как единичность, отрывающаяся от всеобщего, бессильна и гибнет, точ-

но так же одностороннее всеобщее, быт и нравы, не может противостоять индивидуальности. Лакедемонскому духу, который не рассчитывал на свободу сознания и в котором всеобщее изолировало себя от нее, суждено было поэтому, наконец, увидеть, как она возникла в антагонизме со всеобщим, и если мы видим, что спартанцы, которым даже сами Афины обязаны изгнанием потомков Писистрата, первыми выступают как освободители Греции от ее тиранов, то их отношение к своим союзникам переходит вскоре в низкое, подлое насильничество, а внутри государства их строй переходит в крутую аристократию; установленное среди них равенство имуществ (согласно законам каждая семья должна была сохранить свою наследственную землю, а путем недопущения денег в собственном смысле этого слова и торговых оборотов предупреждалась возможность имущественного неравенства богатств) перешло в такую жадность, которая, идя вразрез со всеобщим, становилась свирепой и подлой. Этот существенный момент особенности, не включенный в государство и, значит, не сделанный законным, нравственным (сначала – моральным), выступает как порок. В разумной организации имеются налицо все моменты идеи; если печень окажется изолированной в качестве желчи, она благодаря этому не станет ни более, ни менее деятельной, а

отделиться враждебно от физиологической экономии тела. Афинянам, напротив, Солон дал не только одинаковые законы, единство духа в их государственном устройстве, которое было более чистой демократией, чем спартанское, но также и простор индивидуальному духу, возможность каждому развернуть и проявить свои силы. Народу, а не эфорам, вверил Солон государственную власть, которую тот взял себе после того, как прогнал своих тиранов и сделался, таким образом, поистине свободным народом; единичное лицо само имело целое внутри себя, и точно так же его сознание и деятельность находились в целом. Мы видим, таким образом, что в этом принципе выступает в своем величии развитие свободного сознания и свободы индивидуальности. Но принцип субъективной свободы выступает сначала еще в соединении со всеобщей основой греческой нравственности, равно как и закона, и даже в соединении с мифологией, и, таким образом, он в эпоху расцвета произвел свои великие произведения изобразительных искусств и бессмертные поэтические и исторические сочинения, так как гений мог свободно воплощать свои замыслы. Постольку принцип субъективности еще не принял той формы, при которой особенность, как таковая, высвобождается, и содержание есть также субъективно особенное или, по крайней мере, отлично от всеоб-

щей основы, всеобщей нравственности, всеобщей религии, всеобщих законов. Мы не видим поэтому, чтобы эти произведения делали своим содержанием в Афинах той эпохи взбредшие в голову особо индивидуализированные, блестящие мысли; зато мы видим, что в этих произведениях объективируют для сознания и вообще показывают ему великое, нравственное, прочное божественное содержание. Мы увидим, что позже форма субъективности становится свободной для себя и вступает в противоречие с субстанциальным, с нравами, с религией, с законом.

Основу этого принципа субъективности, еще совершенно общую основу, мы видим у Анаксагора. Но быть среди этого благородного, свободного, образованного афинского народа первым в государстве – это счастье выпало на долю Перикла; и это обстоятельство поднимает его в отношении оценки его индивидуальности на такую высоту, которой немногие люди могут достичь. Из всего человечески великого господство над волею людей, обладающих волей, представляет собою самое великое, ибо эта господствующая индивидуальность должна быть как наиболее всеобщей, так и наиболее живой, а это – такой удел смертных, выше которого стоят лишь немногие или даже никто. Его великая индивидуальность была, согласно Плутарху (Pericles, 5), столь же глубока, сколь усовер-

шенствована, столь же серьезна (он никогда не смеялся), сколь энергична и спокойна; он отдавал весь свой день в распоряжение Афин. От Перикла сохранились до нас у Фукидида несколько речей к народу, с которыми только немногие произведения могут быть поставлены рядом. В век Перикла мы видим высшее развитие нравственного государства, ту точку равновесия, в которой индивидуальность еще подчинена всеобщему и включена в него. Вскоре после этого индивидуальность забирает слишком много силы, и ее жизненность переходит через край, так как государство еще не организовано самостоятельно внутри себя как государство. Так как сущностью афинского государства был всеобщий дух и религиозная вера индивидуумов этого государства была их сущностью, то с исчезновением этой веры исчезает внутренняя сущность народа, потому что дух в Афинах не существует, как в наших государствах, в форме понятия. Быстрым переходом к этому состоянию служит *vous*, субъективность, как сущность и рефлексия внутрь себя. Когда Анаксагор в ту эпоху, принцип которой мы только что указали, прибыл в Афины, его отыскал Перикл; Анаксагор жил с ним, как друг, в очень интимном общении до того времени, когда Перикл начал заниматься государственными делами. Но Плутарх (Pericles, 4, 16) рассказывает также, что Анаксагор впал в нужду,

потому что Перикл не заботился о нем, – не снабжал его маслом для освещающего его жилище светильника.

Важнее то обстоятельство, что Анаксагор, как впоследствии Сократ и многие другие философы, был обвинен в пренебрежении к богам, признаваемым народом; здесь обнаружилось противоречие между рассудочной прозой и религиозно-поэтическим воззрением. Диоген Лаэртций определенно рассказывает (II, 12), что Анаксагор считал солнце и звезды пылающими камнями. Против него, согласно Плутарху (Pericles, 6), было действительно выдвинуто обвинение в том, что он объяснял естественным образом то, что пророки выдавали за чудесное предзнаменование; в связи с этим рассказывают, что он будто бы предсказал, что в день Эгоса Потамоса, когда афиняне в сражении против Лисандра потеряли свой последний флот, упадет камень с неба<sup>79</sup>. Вообще уже относительно Фалеса, Анаксимандра и др. можно было заметить, что они превращают солнце, луну, землю и звезды в простые вещи, т. е. во внешние духу предметы, и не считают их живыми богами, а представляют их себе иначе; эти представления, впрочем, не заслуживают дальнейшего рассмотрения, ибо эта сторона их учения входит, собственно говоря, в область общей

---

<sup>79</sup> *Diog. Laërt.*, II, 10; *Plutarch.*, Lysan, 12.

истории культуры. Вещи можно выводить из мышления; это мышление приводит существенно к тому, что такие предметы, которые можно назвать божественными, и такие представления о них, которые можно назвать поэтическими, изгоняются вместе со всей совокупностью суеверий – низводятся на степень того, что называется предметами природы. Ибо в мышлении, как тождестве себя и бытия, дух знает себя как подлинно действительное, так что в мышлении недуховное, материальное превращается для духа в вещи, в отрицательное по отношению к духу. Все представления вышеназванных философов о таких предметах имеют в себе то общее, что природа ими была очищена от богов; они низвели поэтическое воззрение на природу на степень чего-то прозаического и разрушили ту поэтическую точку зрения, которая всему тому, что ныне считается безжизненным, приписывала жизнь в собственном смысле слова, может быть даже ощущение и, – если угодно, – вообще существование в форме сознания. Мы не должны жалеть о потере этого воззрения, не должны думать, будто вместе с этим потерялись единство с природой, прекрасная вера, невинная чистота и детская наивность духа. Это воззрение, пожалуй, в самом деле невинно и наивно, но разум и есть нарушение такой невинности и такого единства с природой. Как только дух постига-

ет самого себя, как только он начинает существовать для себя, он именно поэтому должен противопоставить себе то, что есть иное, чем он; должен противопоставить себе другое себя как отрицательное сознание, т. е. сделать последнее лишенными духа, сознания и жизни вещами и лишь из этого предмета прийти к себе. Это – такое закрепление движущихся вещей, какое мы встречаем в античных мифах; в последних рассказывается, например, что аргонавты прикрепили у мыса Геллеспонта скалы, которые раньше двигались, как ножницы. Точно так же прогрессирующая образованность прикрепила то, что, как раньше полагали, обладает в себе самом движением и жизнью в собственном смысле, и превратила его в покоящиеся вещи. Афиняне теперь начинают сознавать переход подобного поэтического воззрения в прозаическое. Такое прозаическое воззрение предполагает, что человеку в его душе открываются требования, отличные от тех, которые он ставил себе раньше; в этом, следовательно, содержатся следы важного, необходимого переворота, который совершается в представлениях людей благодаря тому, что мысль окрепла, сознала самое себя благодаря философии.

Такое обвинение в атеизме, которого мы еще подробнее коснемся, когда будем говорить о Сократе, делается понятным по отношению к Анаксагору, пото-

му что оно было выдвинуто афинянами, завидовавшими Периклу, соперничавшими с ним за первое место в государстве и не осмеливавшимися открыто нападать на него; они поэтому выступали на суде с обвинениями против его любимцев, стремясь посредством судебной жалобы на его друга косвенно задеть и его. По этим же мотивам принесли судебную жалобу также и на его подругу Аспасию, и благородный Перикл был, согласно Плутарху (Pericles, 32), вынужден со слезами умолять отдельных афинских граждан об ее оправдании. От своих повелителей, которым он разрешил превосходство, афинский народ в своей свободе требовал актов, которые давали чувствовать этим повелителям их унижение перед народом; последний сам был Немезидой за превосходство, которое имели над ним великие люди, восстанавливая, таким образом, равновесие между ним и ими, а эти великие люди, со своей стороны, проявляли перед ним чувство своей зависимости, покорности и бессилия. Сообщения о результатах этого выдвинутого против Анаксагора обвинения крайне противоречивы и сомнительны. Перикл, во всяком случае, спас его от смертного приговора. Либо, как сообщают одни, он был осужден лишь на изгнание, после того как Перикл представил его народу, произнес речь в его защиту, прося за того, кто уже своим преклонным возрастом, истощенно-

стью и слабостью возбуждал жалость народа; либо, как говорят другие, он бежал из Афин с помощью Перикла, был заочно осужден на смерть, и приговор не был приведен в исполнение. Или, наконец, как сообщают третьи, он был оправдан, но добровольно оставил Афины, побуждаемый к этому недовольством, которое вызвало в нем обвинение, и опасением, что оно будет повторено. И в шестьдесят с чем-то или в семьдесят лет он умер в Лампсаке в 88-ю Олимпиаду<sup>80</sup> (428 год до Р.Х.).

1. *Логический принцип* Анаксагора состоял в том, что он вообще познал *νοῦς* как простую абсолютную сущность мира. Простота *νοῦς*'а есть не некое бытие, а всеобщность, отличная от себя, но отличная таким образом, что различие непосредственно снимается и это тождество полагается для себя. Эта всеобщность сама по себе, отдельно, существует в чистом виде лишь как мышление; она существует также и в природе как предметная сущность, но тогда она существует не чисто для себя, а имея в себе особенность, как некое непосредственное. Пространство и время, например, суть наиболее идеализованное, наиболее всеобщее природы как таковой; но не существует чистого пространства, чистого времени и движения, как и не существует чистой материи; эта всеобщ-

---

<sup>80</sup> *Diog. Laërt.*, II, 12–14; *Plutarch.*, *Pericles*, с. 32.

ность есть непосредственно определенное пространство, непосредственно определенный воздух, непосредственно определенная земля и т. д. В мышлении же, когда я говорю: «я есмь я», или «я = я», то я, правда, нечто также отличаю от себя, но здесь остается то же чистое единство; здесь – не движение, а такое различие, которое не различается, или для-меня-бытие. И во всем, что я мыслю, если мышление обладает определенным содержанием, то это – моя мысль, я сознаю себя также и в этом предмете. Но это всеобщее сущее таким образом выступает, однако, для себя, в определенном антагонизме с единичным, или, иначе говоря, мысль определено противопоставляется бытию. Здесь следовало бы рассмотреть спекулятивное единство этого всеобщего с единичным, рассмотреть это единство в его положенности как абсолютное единство, но у древних мы, разумеется, не встретим понимания самого понятия. Реализующегося в систему, организованного как универсум, интеллекта, этого всеобщего понятия мы здесь не должны ожидать.

Как Анаксагор объяснил понятие *vous*, указывает более определенно Аристотель (*De anima*, 12). «Анаксагор говорит, что душа есть начало движения. Он, однако, не всегда выражается определенно о душе и *vous*. Он, по-видимому, различает между *vous* и душой

и, однако, пользуется ими, как будто бы они были одним и тем же существом; впрочем, преимущественно *vous* называет он началом всех вещей. Часто он, правда, говорит о *vous* как о причине прекрасного и справедливого; в другой раз он его называет душой. Ибо *vous* находится во всех животных, как в больших, так и в малых, в лучших и в худших; из всех существ лишь он один прост, несмешан и чист, нестрадателен и не находится в общении с каким-нибудь другим существом»<sup>81</sup>.

Важно показать о начале движения, что оно есть самодвижущееся, а это самодвижущееся есть мышление, как существующее для себя. Как душа, самодвижущееся есть лишь непосредственно единичное, *vous* же, как простой, есть всеобщее. Мысль движется для чего-то; цель есть первое простое, делающее себя результатом; это начало понималось древними как добро и зло, т. е. именно как цель в качестве положительного и отрицательного. Это – очень важное определение, но оно не получило у Анаксагора какой-либо значительной разработки. Если выдвигавшиеся раньше начала были сперва веществообразными, от которых Аристотель отличает затем определенность и форму и, далее, находит в гераклитовском процессе начало движения, то теперь для него, наконец, вы-

---

<sup>81</sup> *Aristot.*, *Phys.*, VIII, 5; *Metaph.*, XII, 10.

ступает, вместе с *vous*, определение цели; это – конкретное внутри себя. Аристотель после вышеприведенного места прибавляет: «После них» (ионийцев и других) «и после таких причин» (вода, огонь и т. д.) «философов, как мы уже сказали, сама истина заставила пойти дальше, перейти к следующему за этим (*εχομενην*) первоначально, так как прежние были недостаточны для порождения природы вещей. Ибо для того, чтобы, с одной стороны, все оказывалось хорошим и прекрасным и чтобы нечто было порождено – с другой, недостаточно ни земли, ни какого-нибудь другого первоначала, да вышеуказанные философы, по-видимому, и не думали утверждать это, и не подобает также такое дело предоставить себе самому (*αυτοματω*) и случаю». Хорошее и прекрасное выражает простое, покоящееся понятие, а *изменение* – понятие в его движении.

Вместе с этим первоначалом появляется определение некоего ума как самой себя определяющей деятельности; этого до сих пор не доставало, так как гераклитовское становление, представляющее собою только процесс, есть еще не самостоятельно определяющее себя, а судьба. При этом мы не должны представлять себе субъективную мысль: говоря о мышлении, нам тотчас же приходит в голову наше мышление, как оно существует, в сознании. Здесь же,

напротив, подразумевается совершенно объективная мысль, деятельный ум, как, например, когда мы говорим, что *есть разум в мире*, или, когда мы говорим о представляющих собою всеобщее *родовых сущностях* в природе. Род «животное» есть *субстанциальное* в собаке; сама она есть животное; законы природы суть сами ее имманентная сущность. Природа не формирована извне, как люди делают стол; последний также сделан некоторым умом, но умом, внешним этому куску дерева. Эта внешняя форма, которою, как предполагается, является интеллект, тотчас же приходит нам в голову, когда мы говорим об интеллекте; здесь же подразумевается всеобщее, то, что представляет собою имманентную природу предмета. *Noûs*, следовательно, не есть мыслящее существо, строящее мир; таким толкованием мы совершенно исказили бы мысль Анаксагора и лишили бы ее всякого философского интереса. Ибо говорить о находящемся вне мира индивидуальном, единичном значило бы совсем впадать в область представления и в его дуализм; мыслящее так называемое существо уже больше не мысль, а является некоторым субъектом. Подлинно всеобщее все же отнюдь не абстрактно. Нет, всеобщим и является именно то, что внутри себя и из самого себя определяет особенное в себе и для себя. Эта деятельность, представляющая со-

бою независимо определяющую самое себя деятельность, подразумевает также и то, что она, совершая процесс, вместе с тем сохраняется как всеобщая, равная самой себе. Огонь, представляющий собою, согласно Гераклиту, процесс, умирает и переходит, не сохраняя самостоятельности, лишь в свою противоположность; существуют, правда, также и круговорот и возвращение к огню; однако первоначально сохраняется в своем определении не как всеобщее, а осуществляется лишь переход в противоположное. Напротив, то соотношение с собою в определенности, которое, как мы видим, появляется в учении Анаксагора, содержит в себе определение всеобщего, хотя оно еще и не выражено формально; здесь перед нами – цель или *благо*.

Я уже выше обратил внимание на понятие цели; мы должны, однако, при этом думать не только о форме цели, как она имеется в нас, в сознательных существах. Сначала цель, поскольку она у меня имеется, есть мое представление, существующее само по себе и осуществляемое в зависимости от моего произвола; когда я ее привожу в исполнение, то произведенный объект, если я – не неумелый, должен соответствовать цели, не должен содержать в себе ничего другого, кроме нее. Этим переходом от субъективности к объективности указанная противоположность

все снова и снова снимается. Так как я недоволен своей целью, недоволен тем, что она только *субъективна*, то моя деятельность состоит в устранении из нее этого недостатка и ее превращении в нечто *объективное*. В объективности цель сохранилась; если, например, я ставлю себе целью построить дом и поэтому действую, то получается дом, в котором реализована моя цель. Но мы не должны останавливаться, как мы это обыкновенно делаем, на представлении об этой субъективной цели, в котором я и моя цель существуют самостоятельно и внешне в отношении друг друга. В том представлении, например, что бог в своей премудрости правит миром согласно целям, мы понимаем цель как существующую сама по себе в представляющем мудром существе. Всеобщий характер цели заключается, однако, в том, что, будучи сама по себе прочным определением, цель есть истина, душа некоей вещи. Благо само себе сообщает в цели содержание, так что, в то время как оно деятельно вместе с этим содержанием и после того как оно вступило во внешнюю сферу, не получается никакого другого содержания, кроме того, которое было налицо уже раньше. Превосходную иллюстрацию дают нам живые существа: у них есть влечения, эти влечения суть их цели, но взятые *только как живые*, они ничего не знают об этих целях, а последние представляют

собою первые непосредственные определения, неизменно присущие этим существам. Животное работает для того, чтобы удовлетворить эти влечения, т. е. для достижения цели оно относится к внешним вещам отчасти механично, отчасти химично. Но характер его деятельности не остается механическим или химическим; продуктом этой деятельности является, скорее, само животное, которое в своей деятельности производит лишь само себя как самоцель, уничтожая эти механические или химические отношения и давая им другой оборот. Напротив, в механическом и химическом процессах результатом является нечто другое, в чем субъект не сохраняется; в цели же начало и конец одинаковы друг с другом, так как мы субъективное делаем объективным для того, чтобы его снова получить обратно. Самосохранение есть непрерывное продуцирование, посредством которого не возникает ничего нового, а всегда возникает лишь старое; оно представляет собою взятие обратно деятельности для того, чтобы произвести само себя.

Эта сама себя определяющая деятельность, которая затем распространяет свою деятельность также и на другое, вступает в противоположность, но снова ее уничтожает, овладевает ею, рефлектируется в ней в себя, — эта сама себя определяющая деятельность есть цель, мышление в качестве сохраняюще-

го себя в своем самоопределении. Начиная со времени Анаксагора философию занимает дальнейшее развитие этих моментов. Но если мы пристальнее рассмотрим, чтоб узнать как далеко подвинулось развитие этой мысли у самого Анаксагора, то мы ничего больше не найдем, кроме определяющей из себя деятельности, которая полагает меру; дальше определения меры развитие этой мысли не идет. Анаксагор не дает нам никакого более конкретного определения  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , а ведь именно это и нужно; мы, таким образом, ничего больше не получаем, кроме абстрактного определения конкретного внутри себя. Следовательно, вышеупомянутые предикаты, которые Анаксагор дает  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 'у, могут, правда, быть высказаны, но, взятые сами по себе, они опять-таки носят односторонний характер.

2. Это – одна сторона в первоначале Анаксагора; теперь мы должны рассмотреть, как  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  у Анаксагора получает дальнейшие определения. Но эта оставшая часть философии Анаксагора сразу же производит такое впечатление, что надежда, на которую дает нам право такое начало, сильно уменьшается. Этому всеобщему противостоит на другой стороне бытие, материя, многообразное вообще, возможность, противостоящая всеобщему,  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 'у, как действительности. Ибо, если благо или цель и определены как

возможность, то всеобщее, как движущее само себя, все же скорее действительно само по себе, есть для-себя-бытие в противоположность в-себе-бытию, возможному, пассивному. Аристотель говорит в главном месте (Metaph., I, 8): «Если бы кто-нибудь утверждал об Анаксагоре, что он принимал существование двух первоначал, то он основывался бы на положении, о котором Анаксагор, правда, не высказался определенно, но с которым он необходимо должен был бы согласиться, если бы ему указали на него. А именно: Анаксагор говорит, что первоначально все было смешано. Но где ничего не разделено, там нет никакого отличия; такая субстанция не черна, не сера и не обладает каким-нибудь другим цветом, а бесцветна; она не обладает ни качеством, ни количеством, ни определенностью (τι). Все смешано, кроме *vous*, ибо последний несмешан и чист. Таким образом, он признает первоначалами единицу, потому что лишь она проста и несмешана, и инобытие (θατερον), которое мы называем неопределенным, пока оно не определилось и не стало причастно какой-нибудь форме».

Это другое первоначало получило известность под названием *гомеомерии* (ομοιομερη), одинаковых частей согласно изложению Аристотеля (Metaph., I, 3, 7). Ример переводит η ομοιομερεια «сходством отдельных частей с целым», а αι ομοιομερειαι – «первовеще-

ствами»; это последнее слово, по-видимому, позднейшего происхождения<sup>82</sup>. Аристотель говорит: «Анаксагор принимал, что касается материального, бесконечно много первоначал; если у Эмпедокла первоначалами являются вода и огонь, то Анаксагор говорил, что почти все, что составлено из одинаковых частей, возникает лишь через соединение и уничтожается через разделение, другого же возникновения и уничтожения не существует, а одинаковые частицы пребывают вечно», т. е. существующее, индивидуальная материя, как, например, кости, металл, мясо и т. д., состоит внутри себя из равных самим себе частиц: мясо – из частиц мяса, золото – из частиц золота и т. д. Так, например, Анаксагор говорит в начале своего произведения: «Все существовало одновременно (т. е. нераздельно, как в хаосе) и покоилось в продолжение бесконечного времени. Затем пришел *νοῦς*, внес в него движение, разделил его и расположил в порядке (*διέκοσμησεν*) различные образования, соединив друг с другом одинаковое<sup>83</sup>.

Гомеомерии станут нам яснее, если мы сравним их с представлениями Левкиппа, Демокрита и других философов. Мы видим, что материю, или абсолютное как предметную сущность, Левкипп и Демокрит,

---

<sup>82</sup> Ср. *Sext. Empiric.*, *Нур. Pyrrh.*, III, 4, § 33.

<sup>83</sup> *Diog. Laërt.*, II, 6; *Sext. Emp.*, *adv. Math.*, IX, 6; *Arist.*, *Phys.*, VIII, 1.

равно как и Эмпедокл, определяют так, что простые атомы (у последнего этими атомами являются четыре элемента, а у первых – они бесконечны по количеству) признаются ими различными лишь по форме, а их синтезы, соединения, суть существующие вещи. Аристотель (De Coelo, III, 3) говорит об этом более определенно: «Анаксагор утверждает об элементах противоположное тому, что утверждает Эмпедокл. Ибо последний принимает в качестве первоначал огонь, воздух, землю и воду, посредством соединения которых возникают все вещи. Анаксагор же считал простой материей равночастное, например мясо, кости и т. п.; такие же вещи, как, например, вода и огонь, суть смесь этих первоначальных элементов. Ибо каждая из этих четырех вещей состоит из бесконечного смешения всех невидимо существующих равночастных вещей; каждая из этих четырех вещей поэтому также и получается из них». Он, равно как и элеаты, признавал непререкаемым основоначалом, что «равное происходит от равного, невозможен переход в противоположное, невозможно соединение противоположностей». Всякое изменение есть для него поэтому лишь разделение и соединение подобных; изменение, как истинное изменение, было бы становлением из ничего, из отрицания самого себя. «Так как Анаксагор, – говорит Аристотель (Phys., I, 4), – разде-

лял мнение всех физиков, что ничто никак не может превратиться в нечто, то ему ничего не оставалось, как принять, что то, что возникает, уже существовало раньше как сущее, но вследствие своей малости было неощутительным для нас». Этот взгляд в корне отличен также от представлений Фалеса и Гераклита, утверждавших не только возможность, но и действительность превращения друг в друга этих одинаковых качественных различий. Согласно же Анаксагору, у которого элементы составляют некий смешанный из них хаос и обладают лишь кажущейся одинаковостью формы, конкретные вещи возникают путем выделения этих бесконечно многочисленных первоначал. Между Эмпедоклом и Анаксагором существует и другое различие, о котором Аристотель говорит дальше: «Первый принимает перемену (περιόδου) этих состояний, а последний – лишь однократное выступление». Представление Демокрита похоже на представление Анаксагора, поскольку и он также принимает, что бесконечно многообразное есть первоначальное. Но у Анаксагора основные начала характеризуются так, что они суть внутри себя то, что мы рассматриваем как образовавшееся, а отнюдь не как само по себе простое, суть именно совершенно индивидуализированные атомы; частицы мяса и частицы золота, например, образуют своим соединением то, что высту-

пает для нас как образование. Это – доступно представлению. Предметы пищи, так полагают обыкновенно, содержат в себе такие части, которые однородны с кровью, мясом. Анаксагор говорит поэтому, согласно Аристотелю (*De anim.*, I, 18): «мясо переходит в мясо из пищи». Пищеварение в таком случае представляет собою не что иное, как восприятие однородного и выделение неоднородного, и всякое питание и рост суть, следовательно, не подлинная ассимиляция, а лишь размножение, так как каждый желудок животных лишь извлекает для себя свои части из различных растений и т. д. Смерть же есть, напротив, отделение друг от друга одинакового и смешение с разнородным. Деятельность *νοῦς*'а как представляющее собою выделение однородного из хаоса и соединение однородного, а равно и разъединение вновь этого однородного, хотя и проста и соотносится с собою, все же, взятая сама по себе, чисто формальна и, таким образом, бессодержательна.

Такова общая точка зрения анаксагоровской философии, и это та же точка зрения, которая господствует в новейшее время, например, в химии; мясо, разумеется, уже больше не рассматривается ею как простое тело, но как таковое рассматривается водород и т. д. Химическими элементами являются кислород, водород, углерод, металлы и т. д. Химия говорит: ес-

ли мы желаем знать, что представляют собою на самом деле мясо, дерево и камень и т. д., то мы должны узнать их простые составные части, – эти составные части представляют собою последнее. Она соглашается с тем, что многое является лишь относительно простым; платина, например, состоит из трех или четырех металлов. Воду и воздух точно так же долго считали простыми, но химия теперь разложила их. С этой химической точки зрения простые первоначала предметов природы определяются как бесконечно качественные и, следовательно, признаются неизменными и непрерывными, так что все другое состоит лишь в сложении этих простых веществ. Человек, согласно этому, есть масса углерода, водорода, горсти земли, кислорода, фосфора и т. д. Это – излюбленное представление физиков: они помещают в воду или воздух кислород и углерод, которые, согласно им, уже существуют и лишь должны быть *выделены*. Это представление Анаксагора, правда, отличается и от представления современной химии; то, что мы считаем конкретным, есть для него нечто качественно-определенное или первоначальное. Относительно мяса он, однако, уже соглашается, что не все его части одинаковы. «Поэтому они говорят», – замечает Аристотель (Phys., I, 4; Metaph., IV, 5), но не определено, относительно одного лишь Анаксагора, – «что все содержит-

ся во всем, так как они видели, что все возникает из всего; оно лишь кажется различным и получает различные названия по роду тех смешанных с другими частей, число которых преобладает. В действительности же не целое бело, или черно, или сладко, не целое есть мясо или кости, но гомеомерии, скопившиеся в каком-нибудь месте в наибольшем количестве, являются причиной того, что целое кажется нам тем, а не другим». Значит, точно так же, как каждая вещь содержит в себе все другие вещи – воду, воздух, кости, плоды и т. д., так и, наоборот, вода содержит в себе мясо как мясо, кости и т. д. Анаксагор, следовательно, идет назад, восходит к этому бесконечному многообразию первоначал; чувственное возникло лишь через скопление всех этих частиц, в котором преобладает один род частиц.

Мы видим, что когда Анаксагор определяет абсолютную сущность как всеобщее, его здесь, в области предметной сущности, или материи, покидает всеобщность и мысль. *В-себе-бытие*, правда, не есть для него собственно чувственное бытие; гомеомерии суть нечувственное, т. е. невидимое, неслышимое и т. д. Это – наивысшая точка, достигаемая обыкновенными физиками, когда они поднимаются выше чувственного бытия, к нечувственному, как к тому, что есть лишь отрицательное бытие-для-нас; но положи-

тельное состоит в том, что сама сущая сущность есть всеобщее. Предметным, правда, для Анаксагора является *νοῦς*, но для последнего другое бытие есть смешение простых веществ, которые не представляют собой ни рыбы, ни мяса, ни красного, ни голубого, это же простое в свою очередь не есть простое в себе, а состоит по своей сущности из гомеомерии, которые, однако, так малы, что остаются неощутимыми. Малость, следовательно, не уничтожает их как существующих, и они сохраняются, но существование именно и состоит в том, что существующее видно, обоняемо и т. д. Эти бесконечно малые гомеомерии исчезают, правда, в более строгом представлении; мясо, например, есть мясо, но вместе с тем оно есть смесь всего, т. е. оно не просто. Дальнейший анализ сразу показывает нам, как такого рода представление должно было более или менее запутаться в себе самом: с одной стороны, каждое образование, согласно такому представлению, по своему главному элементу первоначально, и эти части вместе составляют телесное целое; но, с другой стороны, в последнем должно содержаться все. *Νοῦς*, в таком случае, представляет собою лишь связующее и разделяющее, диакосмирующее. Мы можем этим удовольствоваться; как ни легко запутаться с анаксагоровскими гомеомериями, все же следует запомнить основное определение. Го-

меомерии остаются удивительным представлением, и теперь спрашивается, какова связь этого представления с другим анаксагоровским первоначалом.

3. Что касается *отношения* между  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  и этой материей, то мы должны сказать, что они не положены спекулятивно как единое, ибо ни само соотношение не положено как единое, ни понятие не проникло в это соотношение. Здесь отчасти понятия поверхностны, отчасти же представления о частностях последовательнее, чем они кажутся на первый взгляд. Так как рассудок есть сам себя определяющий, то содержанием служит цель; содержание сохраняется в соотношении с другим, оно не возникает и не гибнет, хотя и находится в процессе деятельности. Представление Анаксагора, что конкретные первоначала существуют и сохраняются, является, таким образом, последовательным, а именно оно отрицает возникновение и гибель и признает лишь внешнее изменение, сложение и разложение соединенного. Первоначала конкретны, содержательны, т. е. суть постольку цели; в совершающемся изменении первоначала сохраняются. Одинаковое соединяется лишь с одинаковым, хотя хаотическое смешение представляет собою сосуществование неодинакового, но это – лишь конгломерат, а не индивидуальное живое образование, которое сохраняет свое существование, присоединяя одинако-

вое к одинаковому. Как бы, следовательно, грубы ни были эти представления, они все же, собственно говоря, еще находятся в соответствии с представлением о  $\nu\omicron\varsigma$ 'е.

Но если  $\nu\omicron\varsigma$  у Анаксагора и есть движущая душа во всем, он все же в области реального, как мировая душа и органическая система целого, еще остается пустым словом. Понимая душу как первоначально, древние требовали другого первоначала не для живого существа как живого, ибо душа есть самодвижущееся, а для той определенности, которую животное, как момент, представляет собою в системе целого, – требовали опять-таки лишь того, что обще всем определенностям. Анаксагор называет ум, как таковой, первоначалом, и таковым в самом деле должно быть признано абсолютное понятие, как простая сущность, тождественная с собою в своих различиях, раздваивающаяся и полагающая реальность. Но мы не только не находим у Анаксагора ни следа понимания им вселенной как разумной системы, но более того: древние определенно говорят, что он довольствовался тем, что говорил, как иногда говорим мы, что мир, природа, есть великая система, что мир мудро устроен или, в общем, разумен. Это еще не дает нам никакого понятия о том, как реализуется этот разум или, иначе говоря, какова разумность этого ми-

ра. Nous Анаксагора, таким образом, еще формален, хотя им уже усмотрено тождество первоначала с его осуществлением. Аристотель (*Metaph.*, I, 4) понимает неудовлетворительность анаксагоровского начала. «Анаксагор пользуется nous'ом при объяснении им образования мировой системы: а именно в тех случаях, когда он затрудняется указать основание, почему нечто произошло с необходимостью, он прибегает к нему, в других же случаях пользуется чем угодно, только не мыслью».

Что nous Анаксагора остался чем-то формальным, это нигде не указано более подробно, чем в известном месте платоновского «Федона» (p. 97–99 ed. Steph.; p. 85–89 ed. Bekk.), имеющем большое значение для понимания философии Анаксагора. Сократ в данном месте у Платона наиболее определенно указывает, чему именно они оба придают значение, что для них представляет собою абсолютное и почему Анаксагор их не удовлетворяет. Я привожу это место потому, что оно нас вообще вводит в то главное понятие, которое мы познаем в философском сознании древних, и вместе с тем оно представляет собою образчик велеречивости Сократа. Сократ строже понимает nous как цель, указывая определения nous'a. Таким образом, мы узнаем также, каковы, согласно Сократу, главные формы цели. Платон заставляет Со-

крата в тюрьме, за час до своей смерти, рассказать несколько пространно, какие мысли вызвал у него Анаксагор. «Когда при мне однажды прочитали вслух из сочинения Анаксагора то место, где он говорит, что ум – устроитель и причина мира, я очень обрадовался такой причине и решил, что если дело обстоит так, что понятие сообщает всякую реальность, то оно всякую вещь устроит так, как ей лучше» (будет показана цель). «Итак, если кто задумает отыскать причину каждой вещи, как она возникает, как гибнет, как существует, ему следует найти, как этой вещи лучше всего существовать или что-нибудь иное испытывать или совершать». Сказать, что разум есть причина, или сказать, что все сотворено наилучшим образом, значит сказать одно и то же; это делается более ясным из противопоставления. Сократ говорит далее: «На этом основании человеку надлежит исследовать по отношению к самому себе и ко всему прочему только одно, а именно: что есть самое благое и наилучшее; кто это знает, тот неизбежно знает и то, что есть худшее; ведь знание и первого и второго есть одно и то же. Соображая обо всем этом, я пришел к той отрадной мысли, что в лице Анаксагора я обрел учителя о причине сущего» (блага), «который мне пришелся по сердцу: он мне, следовательно, скажет, какова земля – плоская или круглая, а когда скажет это, сверх того

объяснит мне причину и необходимость, почему это так должно быть, указав, почему земле лучше быть таковой. И если Анаксагор скажет, что она находится в центре, то, думал я, он мне также объяснит, почему ей лучше находиться в центре» (т. е. укажет ее самое по себе определенную цель, а не пользу, как цель, определяемую внешним образом). «И если бы он мне объяснил все это, я готов был бы отказаться от отыскания другого рода причин. Я приготовился точно таким же образом получить сведения и о солнце, и о луне, и о прочих созвездиях, об их относительной скорости, об их движении и всех прочих свойствах. Я полагал, что если Анаксагор укажет для каждой вещи и для всего вместе причину, то он и объяснит, что является наилучшим для каждой вещи и что – общим благом для всех них», – укажет свободную, самое по себе сущую идею, абсолютную конечную цель. «И я не продал бы дешево своей надежды. Нет, я с большим рвением взялся за эти книги и читал их так быстро, как только мог, чтобы как можно скорее узнать, что есть наилучшее и что наихудшее. Эта радужная надежда стала быстро от меня ускользать, когда я увидел, что Анаксагор вовсе не пользуется умом и не указывает никаких причин для образования вещей, а вместо этого ссылается, как на причину, на воздух, эфир, воду и многие подобные несуразности». Мы видим здесь,

что наилучшему, согласно уму существу (отношению цели) противопоставляется то, что мы называем естественными причинами, подобно тому как у Лейбница различаются действующие и конечные цели.

Это Сократ разъясняет следующим образом: «Мне казалось, что Анаксагор поступает точно так же, как если бы кто сказал: все, что делает Сократ, он делает разумно, и затем, пытаясь указать причины каждого из моих поступков, стал бы говорить так: я сижу здесь теперь потому, что мое тело состоит из костей и мускулов, потому что кости тверды и в них есть отличия (διαφαι), которыми они отличаются друг от друга, мускулы же способны растягиваться и сокращаться, а кости окружены плотью и облегающей ее кожей; как причину же моей беседы с вами стал бы приводить такого же рода причины и ссылаться на звук, воздух, слух и тысячу других вещей; истинную же причину» (самостоятельное свободное определение), «поведшую к беседе, пренебрег бы назвать, а именно, что афиняне сочли за лучшее осудить меня, а поэтому и я, с своей стороны, счел за лучшее сидеть здесь, счел более справедливым остаться и подвергнуться тому наказанию, к которому они меня приговорили» (мы должны вспомнить, что один из друзей Сократа устроил все для его бегства, но Сократ от этого отказался). «Ибо, клянусь собакой, эти кости и муску-

лы давным-давно были бы в Мегаре либо в Беотии, движимые мнением моего друга, если бы я не считал более справедливым и более прекрасным вместо спасения бегством подвергнуться тому наказанию, к которому присудило меня государство». Платон правильно противопоставляет здесь друг другу два рода основания и причины: целевую причину и подчиненную ей лишь внешнюю причину – в химизме, механизме и т. д., – чтобы обнаружить ту несуразность, которая получается здесь на примере обладающего сознанием человека. Анаксагор как будто определяет цель, хочет исходить из последней; но он тотчас же снова отбрасывает ее и переходит к совершенно внешним причинам. «Называть же такие вещи» (кости и мускулы) «причинами совершенно несуразно. Если бы кто-либо сказал, что, не имея всего этого, т. е. мускулов и костей и всего прочего, чем я обладаю, я не был бы в состоянии привести в исполнение то, что я считал наилучшим, он был бы прав. Но сказать, что я по таким причинам делаю то, что я делаю, и что то, что я делаю, руководясь разумом, я делаю не потому, что я выбираю наилучшее, – сказать это было бы величайшей бессмыслицей; это значило бы не быть в состоянии различить, что одно есть действительно причина, а другое – лишь то, без чего причина никогда не могла бы действовать», т. е. условие.

Это – подходящий пример, чтобы показать, что в такого рода объяснениях мы не находим цели. С другой стороны, это – неподходящий пример, потому что он заимствован из царства самосознательного производства, где имеет место обдумывание, а не бессознательная цель. Из этой критики анаксагорического *νοῦς*'а мы можем, таким образом, в общем вывести, что Анаксагор не применил его по отношению к реальным явлениям. Но положительная часть в критике, данной Сократом, кажется нам, с другой стороны, также неудовлетворительной, так как она впадает в противоположную крайность, а именно требует для природы таких причин, которые вообще существуют не в ней, а вне нее, в сознании. Ибо благое и прекрасное есть частью мысль сознания как такового; цель и целесообразное деяние суть прежде всего деяние сознания, а не природы. Частью же, поскольку признается существование целей в природе, цель, как цель, имеет место вне ее, лишь в нашей оценке; как таковая, цель не существует в самой природе, а в последней есть лишь то, что мы называем естественными причинами, и для того, чтобы понять ее, мы также должны искать и указывать только имманентные причины. Согласно этому мы различаем, например, в Сократе между целью, основанием его поступков как сознанием, и причиной его действительных поступков, и послед-

нюю мы, действительно, искали бы в его костях, мускулах, нервах и т. д. Отвергая рассмотрение природы согласно целям, – ибо эти цели суть наши мысли, а не некое бытие природы, – мы изгоняем, следовательно, из рассмотрения природы также и излюбленный обыкновенно телеологический способ рассмотрения, например рассуждение вроде следующих: трава растет для того, чтобы животные ее пожирали, а последние существуют и пожирают траву для того, чтобы мы могли их пожирать; цель деревьев состоит в том, чтобы мы потребляли приносимые ими плоды и чтобы они нам давали дрова для отопления; многие животные обладают шкурой для того, чтобы из них изготовлялась теплая одежда; течение моря в северных широтах приносит с собою к берегу бревна, потому что на самых этих берегах не растут деревья и жители, следовательно, должны получать дрова извне – и т. д. Если мы представляем себе цель, благо, таким образом, то она лежит вне самой природы, и природа той или другой вещи рассматривается тогда не сама по себе, а лишь в отношении к другому, которое ее совершенно не касается. Так как вещи, таким образом, лишь полезны для достижения некоей цели, то это определение есть не их собственное, а чуждое им. Дерево, трава в качестве природных существ существуют сами по себе, и та целесообразность, по ко-

торой, например, трава пожирается, не касается травы как травы, точно так же, как животных не касается то, что люди одеваются в их шкуры; – а как раз этого-то способа рассмотрения природы Сократ, по видимому, напрасно искал у Анаксагора. Однако этот привычный нам смысл блага и целесообразности частью является не единственным и не тем, каким его понимает Платон, частью же и он также необходим. Мы не должны представлять себе благо, представлять себе цель так односторонне, чтобы, полагая ее лишь в представляющем существе как таковом, противопоставлять ее сущему, а должны, освободив ее от этой формы, брать ее по ее сущности, брать ее как идею всего существа. Природа вещей должна быть понята сообразно понятию, представляющему собою самостоятельное, независимое рассмотрение вещей; а так как понятие есть то, что вещи суть сами по себе, то оно тормозит связь естественных причин. Этим понятием является цель, истинная, но возвращающаяся в себя причина, причина как в себе сущее первое, из которого движение исходит и которое становится результатом; это – не только цель, существующая в представлении раньше, чем наступит ее действительность, но также и цель в реальности. Становление есть движение, посредством которого возникает некая реальность и целостность; в животном и

растении их сущность существует как всеобщий род, как то, что зачинает их движение и порождает их. Но это целое есть не продукт чужого воздействия, а свой собственный продукт, уже имеющийся налицо раньше как зародыш или семя; как таковой, он называется целью, есть то, что само себя производит, что уже в своем становлении налично как в себе сущее. Идея не есть особая вещь, имеющая другое содержание или совершенно другой вид, чем реальность. Противоположность здесь представляет собою лишь формальную противоположность между возможностью и действительностью; деятельная, движущая субстанция и продукт тождественны. Эта реализация проходит красной нитью через противоположность, отрицательное во всеобщем есть сам этот процесс. Род противопоставляет себе самого себя как противоположность между единичным и всеобщим; таким образом, в живом существе род реализует себя в противоположности противостоящих друг другу поколений, сущностью которых, однако, является всеобщий род. В качестве единичных существ они стремятся к сохранению своего единичного существования, принимая для этого пищу и питье и т. д., но всем этим осуществляют они род. Индивидуумы снимаются, и лишь род есть то, что всегда порождается; растение порождает лишь то же самое растение, основанием которого —

является всеобщее.

Сообразно с этим и должно определить различие между тем, что без дальнейших оговорок называется *естественными причинами*, и *целевыми причинами*. Если я изолирую единичное и принимаю его во внимание лишь как движение и моменты этого движения, то я указываю то, что представляет собою естественные причины. Как, например, возникло *это* живое существо? Посредством рождения от этого своего отца и этой своей матери. Что является причиной этих плодов? Дерево, соки которого так дистиллируются, что возникает как раз *этот* плод. Такого рода ответы указывают причину, т. е. противоположную одной единичности другую единичность; но их *сущностью* является *род*. Природа, однако, не может изобразить сущность как таковую. Цель рождения – снятие единичности бытия, но природа, которая в существовании на самом деле и приводит к этому снятию единоличности, ставит на ее место не всеобщее, а другое единичное. Кости, мускулы и т. д. порождают движение, они суть *причины*; но они в свою очередь порождаются *другими* причинами, и т. д. до бесконечности. Но всеобщее объемлет их в себе как свои моменты, которые, правда, выступают в движении как причины, но выступают таким образом, что основанием самих этих частей является целое. Не они представляют собою

первое, а результат, в который переходят соки растения и т. д., есть первое, подобно тому как в возникновении он выступает только как продукт, как семя, составляющее начало и конец, хотя и в различных индивидуумах, сущность которых, однако, одна и та же.

Но такой род есть сам некий определенный род, находящийся в связи по своему существу с другим родом: идея растения, например, находится в связи с идеей животного; всеобщее движется вперед. Это проявляется как внешняя целесообразность, как факт, что растения пожираются животными и т. д., — факт, в котором заключается их ограниченность в качестве рода. Род растения как раз имеет абсолютную целостность и полноту своего осуществления в животном, животное — в сознательном существе, точно так же, как земля имеет абсолютную целостность своего осуществления в растении. Это — система целого, в котором каждый момент преходящ. Двойственный способ рассмотрения состоит, следовательно, в том, что, с одной стороны, каждая идея есть круг в себе самой, растение или животное есть благое своего рода, а, с другой стороны, каждая идея есть момент во всеобщем благе. Если я рассматриваю животное лишь как внешне целесообразное, созданное для другого, то я рассматриваю его односторонне, ибо оно есть сущность, само по себе всеобщее. Но столь же

односторонне сказать, например, что растение существует лишь само по себе, есть лишь *самоцель*, лишь нечто замкнутое в себе и сводящееся к себе. Нет, каждая идея есть круг, завершённый в себе, но завершение его при этом есть также переход в другой круг; это вихрь, центр которого, куда он возвращается, непосредственно лежит в периферии более высокого круга, поглощающего его. Лишь таким образом мы достигаем определения конечной цели мира, имманентной последнему.

Эти разъяснения здесь необходимы, ибо мы видим, что начиная отсюда абсолютная идея больше переходит во всеобщее, тогда как раньше ее выражали как бытие, а моменты и движение – как сущее. При этом переходе нужно избегать недоразумений, нужно, чтобы мы не думали, будто этим совершается отказ от бытия и мы переходим к сознанию как к тому, что противоположно бытию (в таком случае всеобщее совершенно потеряло бы свое спекулятивное значение); в действительности всеобщее имманентно в природе. Таков смысл нашего представления, что мысль творит мир, устрояет его и т. д. Мы не должны представлять себе это на манер деятельности единичного сознания, где я стою здесь, на одной стороне, и мне противостоит некая действительность, материя, которую я формирую, так или иначе распределяю и упорядо-

чиваю; всеобщее, мысль, должно оставаться в философии без этой противоположности. Бытие, *чистое* бытие, само есть всеобщее, если мы при этом вспомним, что бытие есть абсолютная абстракция, чистая мысль; но бытие, положенное как бытие, имеет значение противоположности к рефлексивности в само себя, к мысли и воспоминанию о ней; всеобщее, напротив, имеет рефлексию непосредственно в самом себе. Древние дошли до этого пункта; это кажется ничтожным достижением. «Всеобщее представляет собою скудное определение; каждый знает о всеобщем, но не знает о нем как о *сущности*». Мысль здесь, правда, доходит до представления о невидимости чувственного, но она не доходит до положительной определенности, до того, чтобы мыслить его как всеобщее, а доходит лишь до беспредикатного абсолютного как исключительно отрицательного абсолютного, и этим древние дошли здесь до того пункта, до которого дошло обыденное представление наших дней. Этим приобретением мысли мы заканчиваем первый отдел и вступаем во второй период. Добыча первого периода не очень велика. Некоторые авторы полагают, правда, что в ней сокрыта еще и особенная мудрость, но на самом деле мысль здесь еще юна, и определения, следовательно, еще скудны, абстрактны и тощи. Мышление располагает здесь лишь

немногими определениями: водой, бытием, числом и т. д., и они не могут выдержать критики; всеобщее должно выступить самостоятельно, как мы это видим лишь у Анаксагора, который понимает его как самое себя определяющую деятельность.

Мы пока что должны рассматривать всеобщее как противоположность бытию или, иначе говоря, должны рассматривать *сознание* как таковое – в его *отношении к сущему*. Это отношение сознания получает свое определение в зависимости от того, как Анаксагор определял сущность. Относительно этого мы не можем найти ничего удовлетворительного, так как, с одной стороны, он признал мысль за сущность, не развив, однако, этой самой мысли в применении к реальности, так что, следовательно, эта последняя, с другой стороны, существует бессмысленно, сама по себе, как бесконечное множество гомеомерий, т. е. как бесконечное множество чувственного в-себе-бытия, которое, однако, теперь представляет собою чувственное бытие, ибо существующее бытие есть скопление гомеомерий. Таким же многообразным может быть отношение сознания к сущности. Так, например, Анаксагор мог сказать, что в мысли и в разумном познании находится истина; но точно так же он мог сказать, что истина есть чувственное восприятие, ибо в области последнего находятся обладающие само-

стоятельным существованием гомеомерии. Так, мы находим, во-первых, приводимое Секстом высказывание Анаксагора (adv. Math., VII, 89, 91) гласящее: «разум (λογος) есть критерий истины; чувства, вследствие своей слабости, не могут судить об истине» – слабости, ибо гомеомерии бесконечно малы, чувства не могут их постигнуть, не знают, что они в самом деле представляют собою нечто идеализованное, мысленное. Знаменитой иллюстрацией этого положения является, согласно Сексту (Pyrrh. Hyp., I, 13, 33), следующее утверждение Анаксагора: «Снег черен, ибо он есть вода, а вода черна»; он здесь, следовательно, подтверждает истину логическим доводом. Но, с другой стороны, Анаксагор, согласно Аристотелю (Metaph., I, V, 7), говорит: «Существует нечто, находящееся посередине между противоположностью (αντιφασις), так что, таким образом, все неистинно; ибо, так как в этом промежуточном стороны противоположности смешаны, то смешанное не хорошо и не плохо, и, следовательно, ничего не истинно». В другом месте Аристотель (Metaph., IV, 5) сообщает о нем, что «одно из изречений, высказанных им своим ученикам, гласило, что вещи для них таковы, какими они их воспринимают». Это, может быть, находится в связи с учением о гомеомериях; так как существующее бытие есть скопление гомеомерий, то чувствен-

ное восприятие берет вещи такими, каковы они суть на самом деле.

Однако этим указанием мы не далеко подвинемся. Но здесь начинается более определенное развертывание отношения сознания к бытию, развертывание природы познания как познание истины. Дух подвинулся на своем пути так далеко, что перешел к выражению сущности как мысли; таким образом, сущность, как сущее, находится в сознании как таковом; она существует сама по себе, но также и в сознании. Это бытие есть бытие лишь постольку, поскольку его познает сознание, и сущность есть лишь знание о нем. Дух должен искать сущность уже не в чем-то чуждом, а в самом себе, ибо то, что обычно кажется чуждым, есть мысль, т. е. сознание имеет эту сущность в самом себе. Но это противоположное сознание есть некое единичное, и этим на самом деле снято в-себе-бытие, ибо в-себе-бытие есть не-противоположенное, не-единичное, а всеобщее. Оно, правда, познается, но то, что существует, существует лишь в познании, или нет другого бытия, кроме бытия, познаваемого в сознании. Это развертывание всеобщего, в котором сущность совершенно переходит на сторону сознания, мы видим в получившей такую дурную славу светской мудрости софистов; мы можем рассматривать этот дальнейший шаг как указание на то, что те-

перь развитие получит *отрицательная* природа всеобщего.

## Глава II

### Второй отдел первого периода: От софистов до сократиков

В этом втором отделе мы должны рассмотреть, *во-первых*, софистов, *во-вторых*, Сократа и, *в-третьих*, сократиков в более тесном смысле. Платона же мы отделяем от них и рассматриваем вместе с Аристотелем в третьем отделе.

Νοῦς, который сначала понимали лишь очень субъективно, понимали лишь как цель, а именно как то, что есть цель *для человека*, т. е. как благо, Платон и Аристотель понимают общеобъективным образом, понимают как род или идею. Так как теперь выдвигают в качестве первоначала мысль и это первоначало на первых порах носит субъективный характер, а именно рассматривается как субъективная деятельность мышления, то вместе с тем, как начинают рассматривать абсолютное как *субъект*, наступает эпоха субъективной рефлексии, т. е. в этом периоде, совпадающем с разложением Греции благодаря Пелопоннесской войне, берет свое начало принцип новейшего времени.

Так как в *vous'*е Анаксагора, как представляющем собою еще совершенно формальную, определяющую самое себя деятельность, определенность еще совершенно неопределенна, обща и абстрактна, а следовательно, еще совершенно бессодержательна, то общей точкой зрения, из которой теперь исходят, является непосредственная потребность перейти к содержанию, которое начало бы собою действительное определение. Но что такое это абсолютно всеобщее содержание, которое абстрактное мышление, как определяющая себя деятельность, сообщает себе? Вот в чем здесь существенный вопрос. Наивно-му мышлению более древних философов, с общими мыслями которых мы познакомились, противостоит теперь *сознание*. Между тем как до сих пор субъект, когда он размышлял об абсолютном, продуцировал лишь мысль, и его уму предносилось это содержание, теперь делается дальнейший шаг; этим шагом вперед является понимание, что это содержание не есть целое и что в объективную целостность существенно входит также и мыслящий субъект. Но эта субъективность мышления носит в свою очередь двоякий характер: она, во-первых, есть бесконечная, соотносящая себя с собою форма, получающая в качестве чистой деятельности всеобщего определенное содержание; она, с другой стороны, есть возвращение духа из объ-

ективности в самого себя, так как сознание, рефлектируя об этой форме, усматривает, что полагающим это содержание является мыслящий субъект. Поэтому, если сначала мышление, вследствие того, что оно углублялось в предмет, еще не имело, как таковое, содержания (например, *vous* Анаксагора), так как это содержание находилось на другой стороне, то теперь с возвращением мышления, как сознания того, что субъект-то и есть мыслящий, связана другая сторона, а именно то, что теперь его задачей является приобретение для себя существенно абсолютного содержания. Это содержание, взятое абстрактно, может в свою очередь быть двоякого рода: либо «я» является в отношении определения существенным, когда оно делает само себя и свои интересы своим содержанием, либо содержание определяется как совершенно всеобщее. Согласно этому, дело идет о двух точках зрения относительно вопроса о том, как следует понимать определение в себе и для себя сущего и как оно при этом находится в непосредственном отношении к «я» как к мыслящему. При философствовании важно главным образом то, что хотя «я» и полагает содержание, однако это полагаемое содержание мыслимого есть в себе и для себя сущий предмет. Если останавливаются на том, что «я» есть полагающее, то это – дурной идеализм новейшего времени. В преж-

нее время, напротив, не застревают на том, что мыслимое дурно, потому что я его полагаю.

У софистов содержание есть лишь *мое* содержание, нечто субъективное: *в себе и для себя* сущее содержание выдвинул Сократ, а сократики в непосредственной связи с ним лишь *более точно определили* это содержание.

## **А. Софисты**

Понятие, которое разум в лице Анаксагора нашел существенным, есть простое отрицательное, в котором утопает всякая определенность, все сущее и единичное. Перед понятием ничто не может устоять, так как оно есть именно беспредикатное абсолютное, для которого решительно все есть лишь момент; для него, следовательно, если можно так выразиться, нет ничего прибитого гвоздями. Именно понятие есть тот *текущий* переход Гераклита, то движение, та щелочь, разъедающей силе которой ничто не может сопротивляться. Понятие, находящее само себя, находит себя, следовательно, как абсолютную силу, перед которой все исчезает, и, таким образом, теперь все вещи, всякое существование, все, признаваемое прочным, становится текучим. Это прочное – будь то прочность естественного бытия или прочность определен-

ных понятий, основоположений, нравов и законов – начинает колебаться и теряет свою опору. В качестве всеобщего такие основоположения и т. д., правда, сами входят в состав понятия, однако их всеобщность составляет лишь их форму, их же содержание, как нечто определенное, приходит в движение. Возникновение этого движения мы видим у так называемых софистов, которые нам встречаются здесь в первый раз. Название σοφιστῶν они сами себе дали, разумея под ним учителей мудрости, т. е. таких учителей, которые могут *сделать* людей *мудрыми* (σοφίζειν). Таким образом, софисты представляют собой прямую противоположность нашим ученым, которые стремятся лишь к знаниям и исследуют то, что *есть* и *было*, так что в результате получается масса эмпирического материала, где открытие новой формы, нового червя или другого насекомого и нечисти почитается великим счастьем. Наши ученые профессора постольку куда невиннее софистов, однако за эту невинность философия не даст ни гроша.

Что же касается *отношения софистов к обыденному представлению*, то они получили дурную славу как у представителей здравого человеческого смысла, так и у представителей морали: у первых – вследствие своего теоретического учения, так как бессмысленно думать, что ничего не существует, а у послед-

них – из-за того, что они опрокидывают все правила и законы. Что касается первого пункта, то нельзя, разумеется, остановиться на этом беспорядочном движении всех вещей, беря его лишь с отрицательной стороны; однако покой, в который оно переходит, не есть восстановление движущегося в его прежней неизменности, так что в конце концов вышло бы то же самое, что было раньше, и движение оказалось бы только излишней возней. Но софистика обыденного представления, страдающего отсутствием культуры мысли и не обладающего наукой, состоит именно в том, что она признает свои определенности, как таковые, в себе и для себя сущими, и масса жизненных правил, опытных положений, принципов и т. д. признаются ею абсолютно неизменными истинами. Но дух есть единство этих многообразных ограниченных истин, которые все без исключения наличны в нем лишь как снятые, признаются лишь *относительными* истинами, т. е. вместе со своим пределом, в их ограниченности, а не как существующие сами по себе. Этих истин поэтому на самом деле уже не существует даже для самого обыденного рассудка, и он в другой раз признает и сам утверждает перед своим сознанием значимость противоположных истин или, говоря иначе, он знает, что он непосредственно говорит противоположное тому, что хочет сказать, что его выражение есть, сле-

довательно, лишь выражение противоречия. В своих действиях вообще, а не только в дурных действиях, обыденный рассудок сам нарушает эти свои максимы и основные положения, и если он ведет *разумную* жизнь, то она в сущности является лишь непрерывной непоследовательностью, исправлением ограниченной максимы поведения посредством нарушения другой. Многоопытным образованным государственным человеком, например, является тот, который умеет найти середину, обладает практическим умом, т. е. поступает согласно всему объему подлежащего случая, а не согласно одной его стороне, находящей свое выражение в одной максиме. Напротив, тот, кто во всех случаях действует согласно одной максиме, называется педантом и портит дело себе и другим. В самых обыкновенных вещах дело тоже обстоит так. Например, «верно, что предметы, которые я вижу, существуют; я верю в их реальность». Так говорит легко каждый; но на самом деле неправда, что он верит в их реальность; он скорее принимает противоположную точку зрения, ибо он ест и пьет их, т. е. он убежден, что эти вещи *не существуют в себе* и их бытие не обладает незыблемостью, существенностью. Обыденность, следовательно, уж лучше в своих действиях, чем в своих мыслях, ибо ее действующим существом является весь дух. Здесь же, в своих мыслях,

он не сознает себя духом, а в его сознании выступают такие определенные законы, правила, общие положения, которые кажутся рассудку абсолютной истиной, но ограниченность которых он сам опровергает в своих действиях. И вот, когда понятие обращается против этого богатства сознания, которым, как последнее ошибочно полагает, оно обладает, и сознание начинает чувствовать угрозу своей истине, без которой оно не существовало бы, – когда начинают шататься его незыблемые истины, оно приходит в ярость, и понятие, которое в этом процессе своей реализации берется за обыденные истины, навлекает на себя вражду и поношение. Такова причина всеобщего вопля против софистики; это – вопль здравого смысла, который иным образом не умеет себе помочь.

«Софистика», разумеется, это – выражение, пользующееся дурной репутацией; софисты получили дурную славу в особенности благодаря их антагонизму к Сократу и Платону; вследствие этого это слово обыкновенно означает либо произвольное опровержение, колебание чего-то истинного посредством ложных оснований, либо доказательство посредством таких же оснований чего-то ложного. Этот дурной смысл слова «софистика» мы должны оставить в стороне и забыть о нем. Теперь же, напротив, мы будем рассматривать софистику с *положительной*, соб-

ственно *научной стороны*, постараемся установить, каково было положение софистов в Греции.

Именно софисты стали теперь вообще применять простое понятие как мысль (которая уже в элеатской школе у Зенона начинает обращаться против своего чистого подобия, против движения) к мирским предметам и пропитали ею все человеческие отношения, так как она теперь осознала себя абсолютной и единственной сущностью и ревниво пользовалась по отношению ко всему другому своей силой и властью, карая его это другое за то, что оно хочет получить признание в качестве чего-то определенного, не представляющего собою мысль. Тождественная сама с собою мысль направляет, следовательно, свою отрицательную силу против многообразных определенностей теоретической и практической области, против истин естественного сознания и непосредственно пользующихся признанием законов и основоположений; и то, что для представления прочно, растворяется в ней, дозволяя постольку особой субъективности сделать самое себя первым и незыблемым и относить все к себе.

Выступив теперь, именно это понятие стало более общей философией; притом не только лишь философией, а также и общим *образованием*, которое каждый человек, не принадлежащий к невежественной

черни, приобретал и должен был приобретать себе. Ибо образованием мы именно называем применяемое в действительности понятие, поскольку оно выступает не чисто в своей абстрактности, а в единстве с многообразным содержанием всякого представления. Но в образовании понятие есть господствующее и движущее потому, что в обоих познается определенное в его границе, в его переходе в другое. Это образование сделалось целью преподавания, и поэтому тогда существовало множество учителей софистики. Следует даже сказать, что софисты были учителями Греции, и лишь благодаря им образование вообще получило там существование; они заменили собой, таким образом, поэтов и рапсодов, которые были раньше учителями по всем предметам. Ибо религия не была у греков учительницей, так как она не была предметом преподавания; жрецы приносили жертвы, делали предсказания, толковали изречения оракула, но преподавание все же представляет собою нечто совершенно другое. Софисты же давали уроки мудрости, преподавали вообще науки: музыку, математику и т. д., и это даже было их первой задачей. Еще до Перикла в Греции пробудилась потребность в образовании, достигаемом посредством мышления, рефлексии; люди, как полагали тогда, должны быть образованными в своих представлениях, определяться

к действию в своих отношениях уже не только оракулом или нравами, страстью, минутными чувствами, а мышлением, – как и вообще целью государства является всеобщее, под которое подводится особенное. Имея своей целью это образование и распространяя его, софисты составляли как бы особое сословие, занимались преподаванием как промыслом, должностью и заменяли собою школы. Они странствовали по городам Греции и давали образование ее молодежи.

Образование является, правда, неопределенным выражением. Но более точный его смысл состоит в том, что то, что должно быть приобретено свободной мыслью, должно проистекать из нее самой и быть собственным убеждением. Теперь уже не верят, а исследуют; короче говоря, образование, – это так называемое в новейшее время *просвещение*. Мышление ищет общих принципов, руководясь которыми оно оценивает все, что должно получать наше признание, и мы ничего не признаем, кроме того, что соответствует этим принципам. Мышление принимает на себя, следовательно, задачу сравнивать положительное содержание с собою, растворять прежнее конкретное содержание веры; оно, с одной стороны, должно расщеплять содержание, а с другой – изолировать и удерживать в отдельности эти частности, эти особенные точки зрения и стороны. Благодаря тому

именно, что эти стороны, не представляющие собою, собственно говоря, ничего самостоятельного, а являющиеся лишь моментами некоего целого, отрываются от этого целого, соотносятся с собой, они получают форму чего-то всеобщего. Каждую из них можно таким образом возвести в ранг *основания*, т. е. в ранг всеобщего определения, которое в свою очередь применяют к особенным сторонам. Образование предполагает, следовательно, что мы знакомы с всеобщими точками зрения, связанными с каким-либо действием, происшествием и т. д., предполагает, что мы формулируем точки зрения и, следовательно, суть дела в общем виде, чтобы осознать то, о чем идет речь. Судья знает различные законы, т. е. различные юридические точки зрения, исходя из которых следует рассматривать тяжбу, дело; эти законы уже сами по себе являются всеобщими сторонами, благодаря которым он обладает всеобщим сознанием и рассматривает сам предмет в общем виде. Образованный человек, таким образом, умеет сказать кое-что о каждом предмете, отыскать о нем точки зрения. Этим образованием Греция была обязана софистам, так как они учили людей мыслить о том, что должно пользоваться у них признанием, и, таким образом, их образование было подготовкой как к философии, так и к красноречию.

Чтобы достигнуть этой двойной цели, софисты опирались на стремление стать мудрым. Мудростью считают именно знание того, что составляет силу среди людей и в государстве и что я должен признавать таковой; зная эту силу, я умею также побуждать других действовать в соответствии с моей целью. Отсюда восхищение, предметом которого были Перикл и другие государственные люди; ими восхищались потому, что те знали, что им нужно, и умели поставить других на надлежащее место. Тот человек силен, который умеет сводить дела людей к абсолютным целям, движущим людьми. Предметом учения софистов был, следовательно, ответ на вопрос: что является силой в мире? А так как одна лишь *философия* знает, что этой силой является всеобщая, растворяющая все особенное мысль, то софисты были также и спекулятивными философами. Но учеными в собственном смысле они не были уже потому, что еще не существовало свободных от философии положительных наук, которые, в сухой форме, трактовали бы не о человеке, взятом как целое, и не о его существенных сторонах.

Кроме того, они преследовали самую общую практическую цель, стремились научить сознать, что именно важно в нравственном мире и что доставляет удовлетворение людям. Религия учила, что боги являются теми силами, которые управляют людьми.

Непосредственная нравственность признавала господство закона: человек должен удовлетворяться, поскольку он согласуется с законами, и полагать, что другие тоже получают удовлетворение, следуя этим законам. Но благодаря ворвавшейся рефлексии человек уже не довольствуется подчинением законам как авторитету и внешней необходимости, а хочет доставить удовлетворение самому себе, убедиться посредством собственной рефлексии, что для него обязательно то именно, что есть цель и что он должен делать для достижения этой цели. Таким образом, влечения и склонности человека становятся властвующей над ним силой, и лишь удовлетворяя их, он получает удовлетворение. Софисты учили о том, каким образом можно привести в движение эти силы в эмпирическом человеке, так как нравственное благо перестало быть решающим фактором. Сводить же обстоятельства к этим силам учит *красноречие*, которое именно вызывает в слушателях гнев и страсти, чтобы добиться чего-нибудь. Поэтому софисты сделали главным образом учителями красноречия; последнее есть как раз то искусство, посредством которого отдельное лицо может приобрести почет у народа, равно как и осуществлять то, что служит на пользу последнему; для этого, разумеется, требуется демократическое государственное устройство, в ко-

тором гражданам принадлежит последнее решение. Так как красноречие было одним из первых требований для того, чтоб управлять народом или убеждать его в чем-либо, то софисты давали образование, служившее подготовкой к исполнению общего призвания греческой жизни, – к государственной деятельности; это образование готовило государственных людей, а не чиновников, которые должны сдавать экзамены по специальным знаниям. Но красноречие характеризуется в особенности тем, что оно выдвигает многообразные точки зрения и придает силу тем из них, которые согласуются с тем, что мне кажется полезным; оно есть, следовательно, образование, позволяющее выдвигать в применении к данному конкретному случаю одни точки зрения, а другие отодвигать на задний план. Этим занимается также аристотелевская *Топика*; она указывает категории или определения мысли (τοπους), которые надо принимать во внимание, чтобы научиться говорить. Но софисты были первыми, стремившимися к познанию этих категорий.

Такова была общая задача софистов. А как они ее выполняли, какие *приемы* они употребляли, – вполне определенную картину этого мы находим в «Протагоре» Платона. Платон дает здесь Протагору высказаться об искусстве софистов более подробно. А именно, Платон изображает в этом диалоге, что Сократ про-

вожает молодого человека, по имени Гиппократ, который хочет отдать себя в полное распоряжение только что прибывшему в Афины Протагору, чтобы проникнуть в науку софистов. По дороге Сократ спрашивает Гиппократа, что это за мудрость софистов, которой он хочет научиться. Гиппократ отвечает сначала: «искусство речи», ибо софист – это такой человек, который умеет делать сильным (δεινόν) в речах. И в самом деле в образованном человеке или народе раньше всего бросается в глаза умение хорошо говорить или, рассматривая предметы, брать их с многих сторон. Необразованный человек чувствует себя не по себе, общаясь с такими людьми, легко схватывающими все точки зрения и умеющими их высказать. Французы, например, хорошие собеседники, и мы, немцы, называем это умением болтать; но на самом деле одно лишь говорение не делает человека хорошим собеседником, а требуется для этого еще и образование. Можно владеть языками в совершенстве, но, если человек не образован, он не будет хорошо говорить. Мы изучаем поэтому французский язык не только для того, чтоб хорошо говорить по-французски, но и для того, чтобы усвоить себе французское образование. Умение, которое должно было быть достигнуто с помощью софистов, заключалось также в том, что человек научался иметь в виду многообразные точ-

ки зрения и непосредственно вызывать в уме эти богатства категорий, чтобы рассматривать согласно им какой-нибудь предмет. Сократ, разумеется, возражает на это, что Гиппократ еще недостаточно определил принцип софистов, и он, Сократ, еще не знает точно, что такое софист; «однако, – говорит он, – пойдём туда»<sup>84</sup>. Ибо когда человек хочет изучать философию, он ведь также еще не знает, что такое философия, так как если бы он это знал, ему не приходилось бы изучать ее.

Придя вместе с Гиппократом к Протагору, Сократ находит последнего в обществе перворазрядных софистов и окруженного слушателями. «Он разгуливал и, подобно Орфею, завораживал людей своими речами; Гиппий восседал на высоком седалище, окруженный меньшим числом слушателей; Продик лежал, окруженный многочисленными поклонниками». Изложив Протагору просьбу, сказав ему, что Гиппократ хочет сделаться его учеником, чтобы с помощью полученной им науки сделаться значительным человеком в государстве, Сократ спрашивает еще, должны ли они с ним говорить об этом при всех или наедине. Протагор хвалит эту предусмотрительность и отвечает: вы поступаете благоразумно, желая употребить эту предосторожность. Ибо так как софисты странство-

---

<sup>84</sup> *Plat., Protag.*, p. 310–314, ed. Steph. (p. 151–159, ed. Bekk.).

вали по городам, и многие юноши, оставляя родителей и друзей, примкнули к ним, убежденные в том, что общение с этими софистами сделает их лучшими, то софисты навлекли на себя много зависти и неудовольствий, – ведь все новое вызывает вражду. Об этом Протагор говорит пространно: «Но я утверждаю, что софистическое искусство древне, но что те древние, которые применяли его, опасаясь вызвать этим неудовольствие» (ибо необразованный враждебен образованному), «набрасывали на него покрывало и прятали его в нем. Одни из них, как, например, Гомер и Гесиод, излагали его в поэзии, другие, как, например, Орфей и Музей, закутывали его в мистерии и изречения оракулов. Некоторые, как я полагаю, преподавали его также посредством гимнастики, как например, Иккий Тарентинский и еще ныне живущий, никому не уступающий в этом искусстве софист Геродик Селибрийский; многие же другие передавали это искусство посредством музыки». Как видим, Протагор приписывает, таким образом, софистам стремление давать вообще духовную культуру: способствовать достижению нравственности, присутствия духа, любви к порядку, способности ума ориентироваться во всяком деле. Он к этому прибавляет: «Все те, которые опасались зависти к наукам, пользовались такими покровами и масками. Но я полагаю, что они не

достигали своей цели; проницательные люди в государстве угадывали ее, а толпа ничего не замечает и повторяет лишь то, что говорят эти проницательные люди. Но те, которые ведут себя таким образом, делают себя еще более ненавистными и сами навлекают на себя подозрение, что они обманщики. Поэтому я пошел по противоположной дороге и открыто признаю, не отрицаю (ομολοῶ), что я софист» (Протагор, действительно, и был первым, назвавшим себя софистом) «и что я занимаюсь тем, что даю людям духовную культуру (παιδεύειν)»<sup>85</sup>.

Дальше, где говорится более подробно о том, какое умение даст Гиппократу наставление Протагора, Протагор отвечает Сократу: «Твой вопрос разумен, а на разумный вопрос я охотно отвечаю. С Гиппократом не случится того, что случилось бы с ним при других учителях (σοφιστῶν). Последние именно прямо обижают юношей (λῶβωνται), ибо они снова их приводят против их воли к тем именно наукам и знаниям, от которых они хотят убежать, – обучают их арифметике, астрономии, геометрии и музыке. Тот же, который обращается ко мне, приводится мною ни к чему иному, как к той цели, ради которой он ко мне обратился». Юноши, следовательно, приходили к нему без предубеждения, руководясь желанием сделаться по-

---

<sup>85</sup> *Plat., Protag., p. 314–317 (p. 159–164).*

средством его наставлений образованными людьми и доверяя ему, что он, как учитель, знает дорогу, идя по которой, можно достигнуть этой цели. Об этой общей цели Протагор высказывается следующим образом: «Научение состоит в том, чтобы привести к правильному пониманию (εὐβουλίᾳ) того, как лучше всего управлять своими домашними делами; также и в отношении к государственной жизни научение состоит в том, чтобы сделать искуснее отчасти в высказываниях о государственных делах, отчасти же в том, чтобы научить, как принести возможно большую пользу государству». Таким образом, здесь выступают двоякого рода интересы: интересы отдельных лиц и интересы государства. Теперь Сократ выдвигает общее возражение и в особенности выражает свое удивление по поводу последнего утверждения Протагора, что он обучает умелости в государственных делах. «Я полагал, что гражданской добродетели нельзя научить». Основное положение Сократа состоит вообще в том, что добродетели нельзя научить. И теперь Сократ приводит в пользу своего утверждения следующий довод: «Те люди, которые обладают гражданским искусством, не могут его передать другим. Перикл, отец этих присутствующих здесь юношей, обучал их всему тому, чему учителя могут научить; но той науке, в которой он велик, он их не обучал. В этой науке

он оставляет их бродить, авось они сами набредут на эту мудрость. Точно так же и прочие великие государственные люди не обучали своей науке других, родственников или чужих»<sup>86</sup>.

Протагор возражает, что этому искусству можно научить, и показывает, почему великие государственные люди не научили своему искусству других: он спрашивает, должен ли он излагать свои мнения в форме мифа, как старший, говорящий с молодыми, или он должен высказаться, излагая доводы разума. Общество предоставляет ему выбор, и тогда он начинает следующим бесконечно замечательным мифом. «Боги поручили Прометею и Эпиметею разукрасить мир и наделить его силами. Эпиметей роздал крепость, способность летать, оружие, одежду, травы, плоды, но по неразумию он все это потратил на зверей, так что для людей ничего не осталось. Прометей увидел, что они не одеты, не имеют оружия, беспомощны, а уже приближался момент, когда форма человека должна была выйти на свет. Тогда он украл огонь с неба, украл искусство Вулкана и Минервы, чтобы наделить людей всем нужным для удовлетворения их потребностей. Но им недоставало гражданской мудрости, и, живя без общественных уз, они впали в постоянные споры и бедствия. Тогда Зевс приказал Гермесу дать им

---

<sup>86</sup> *Plat., Protag.*, p. 318–320 (p. 166–170).

прекрасный стыд» (естественное послушание, благоговение, уважение детей к родителям, людей – к высшим, лучшим личностям) «и закон. Гермес спросил, как мне распределить их? раздать ли их немногим людям, как частные искусства, подобно тому, как некоторые люди обладают наукой врачевания и помогают другим? Зевс ответил, надели ими всех, ибо никакой общественный союз (πόλις) не может существовать, если только немногие будут причастны к этим качествам, и постанови закон, что того, кто не может быть причастным стыду и закону, того должно истребить, как язву государства. Когда афиняне хотят возвести постройку, они совещаются с архитекторами, и когда они намереваются делать какие-нибудь другие частные дела, они совещаются с теми, которые в них опыты. Когда же они хотят принять решение и постановление о государственных делах, они допускают всех к совещанию. Ибо или все должны быть причастны этой добродетели, или государство не может существовать. Если поэтому какой-нибудь человек неопытен в искусстве игры на флейте и все же выдает себя за мастера в этом искусстве, то его справедливо считают сумасшедшим. В отношении же справедливости дело обстоит иначе. Если какой-нибудь человек несправедлив и сознается в этом, то его считают безумным, он должен по крайней мере надеть на се-

бя личину справедливости, ибо или каждый действительно должен быть причастным ей или – быть вычеркнутым из общества»<sup>87</sup>.

Что эта гражданская наука предназначена к тому, «чтобы каждый мог ее приобрести посредством научения и прилежания (εξ ἐπιμελείας)», Протагор доказывает следующими доводами. Он ссылается на то, что «человека не порицают и не наказывают за недостатки или зло, которыми он обладает по природе или случайно, а жалеют его; напротив, недостатки, которые могут быть устранены посредством прилежания, упражнения и научения, считаются достойными порицания и наказания. К числу этих недостатков принадлежат нечестие, несправедливость и вообще все то, что противно общественной добродетели. Человека, провинившегося в этих пороках, упрекают, наказывают за то, что он мог их устранить, мог, следовательно, приобрести гражданскую добродетель посредством прилежания и учения. Люди наказывают не за прошлое – за исключением того случая, когда мы бьем по голове злого зверя, – а за будущее, чтобы ни преступник, ни другой, соблазненный его примером, не согрешили снова. Следовательно, и в наказании исходят из предпосылки, что эту добродетель можно приобрести посредством преподавания и упражне-

---

<sup>87</sup> Plat., Protag., p. 320–323 (p. 170–176).

ния»<sup>88</sup>. Это хороший довод в пользу возможности научить добродетели.

Что касается дальше того довода, который приводит Сократ, а именно, что такие люди, как Перикл, знаменитые своей гражданской добродетелью, не передали ее своим детям и друзьям, то Протагор отвечает на это следующее: во-первых, нужно возразить, что этим добродетелям все обучают всех. Гражданская добродетель носит такой характер, что все обладают ею; этим единым, для всех необходимым является справедливость, умеренность и благочестие, — одним словом, то, что составляет вообще добродетель человека. В этом искусстве, следовательно, не нужно особого научения этих знаменитых людей. Детей с самого раннего их возраста родители и воспитатели наставляют и убеждают быть нравственными и приучают их к законности. Всякое обучение музыке и гимнастике способствует тому, чтобы люди не дали воли произволу и капризу, а приучались действовать сообразно закону, правилу; этому способствует также чтение поэтов, внушающих такие же правильные действия. Когда же человек выступает из этого круга обучения, то он вступает в круг государственного строя, который также способствует удержанию каждого человека в поведении, сообразном закону и порядку, так

---

<sup>88</sup> *Plat., Protag., p. 323–324 (p. 176–178).*

что гражданская добродетель является результатом воспитания, начиная с молодых лет. На возражение, что выдающиеся люди не передали своих выдающихся качеств своим детям и друзьям, Протагор очень хорошо отвечает, во-вторых, следующим образом: «если бы, например, в каком-либо государстве все граждане должны были быть флейтистами, то всем нужно было бы преподавать это искусство. Некоторые сделались бы отличными флейтистами, многие были бы хорошими флейтистами, некоторые граждане были бы посредственными, а немногие были бы, может быть, и плохими; все, однако, обладали бы известной долей умелости в этом искусстве; но могло бы очень хорошо случиться, что сын виртуоза все же был бы плохим флейтистом, ибо выдающиеся качества зависят от особенных талантов и особенно хороших врожденных способностей. От очень умелого флейтиста могли бы произойти очень неумелые, и наоборот; но все граждане знали бы кое-что в искусстве игры на флейте, и все, наверно, бесконечно превосходили бы тех, которые совершенно невежественны в нем и не обучались ему. Точно так же все, даже самые дурные граждане разумного государства все же лучше и справедливее по сравнению с гражданами государства, в котором, одним словом, нет никаких судов, законов, в котором отсутствует всякое образова-

ние, нет никакой необходимости воспитывать их к законности. Этим превосходством они, следовательно, обязаны обучению в их государстве<sup>89</sup>». Это все очень хорошие иллюстрации и превосходные доводы, которые отнюдь не хуже рассуждения Цицерона: *a natura insitum*. Доводы же Сократа и развитие этих доводов являются, напротив, иллюстрациями, основывающимися на опыте, и часто они не лучше, чем те, которые вкладываются здесь в уста софистов.

Теперь следует поставить вопрос, в какой мере это возражение может считаться *неудовлетворительным*, и в частности – в какой мере Сократ и Платон боролись с софистами и стояли к ним в оппозиции. Задача, поставленная себе софистами в Греции, заключалась в том, чтобы вообще дать своему народу более высокое образование; они приобрели себе этим большие заслуги перед Грецией, но их можно упрекать в том, в чем можно упрекать образование вообще: так как софисты были мастерами в рассуждении, исходящем из доводов, и находились на ступени рефлектирующей мысли, то они хотели, переходя от частного к общему, посредством иллюстраций и примеров привлечь внимание к тому, что человеку, сообразно его опыту, характеру и т. д., кажется справедливым. Этот необходимый путь свободной, мыс-

---

<sup>89</sup> *Plat., Protag., p. 324–328 (p. 178–184).*

лящей рефлексии, на который вступило образование также и у нас, должен был, однако, вывести за пределы существующих нравов и наивной религиозной веры. А то обстоятельство, что софисты при этом набрели на односторонние принципы, произошло раньше всего от того, что в греческом образовании еще не наступило время, когда, исходя из самого мыслящего сознания, устанавливают последнее основоположение и, таким образом, кладут в основание нечто твердое, как это произошло у нас в новейшее время. Так как, с одной стороны, существовала потребность субъективной свободы признавать лишь то, что человек усматривает сам и находит в своем собственном разуме (признавать, следовательно, законы, религиозные представления лишь постольку, поскольку я их признаю посредством моего мышления), а с другой – в мышлении еще не нашли никакого твердого принципа, то последнее носило более резонирующий характер, и то, что оставалось неопределенным, могло быть заполнено лишь произвольно. Иначе обстоит дело в нашем европейском мире, в который образование, так сказать, ввело себя под покровительством и при предпосылках духовной религии, т. е. не религии фантазии, а религии, исходящей из предпосылки, что мы знаем вечную природу духа и его абсолютную конечную цель, назначение человека действовать ду-

ховно и полагать себя в единстве с абсолютным духом. Таким образом, здесь лежал в основании твердый духовный принцип, тем самым удовлетворяющий потребность субъективного духа, и на основании этого абсолютного принципа определялись все дальнейшие отношения, обязанности, законы и т. д. Таким образом, образование не могло получить такой многосторонности направлений – следовательно, такого отсутствия направления – как у греков и у тех, которые распространяли образование в Греции, у софистов. Перед лицом религии фантазии, перед лицом неразвитого принципа греческого государства образование могло расколоться на многие точки зрения или, иными словами, было легко устанавливать частные, подчиненные точки зрения в качестве высших принципов. Там же, напротив, где, как у нас, представлению уже предносится такая высокая всеобщая и даже высочайшая цель, частный принцип не может быть так легко возведен в этот высокий ранг, хотя рефлексия разума получает право определять и познавать из себя величайшее. Иерархия принципов этим уже обеспечена, хотя по своей *форме* наше просвещение стоит совершенно на той же точке зрения, на которой оно стояло у софистов.

Что касается *содержания*, то противоположность между точками зрения софистов и сократо-платонов-

ской заключается в следующем: Сократ первый положил начало воззрению, согласно которому красота, добро, истина и закон есть цель и назначение отдельной личности, а у софистов такое содержание в качестве конечной цели индивидуума еще отсутствовало, так что выбор этой цели, согласно им, предоставлен *произволу*. Отсюда та дурная слава, которую получили софисты благодаря оппозиции Платона; в этом заключалась также и неудовлетворенность их воззрения. Относительно внешней жизни софистов мы знаем, что они накапливали большие богатства<sup>90</sup>. Они были очень чванны, некоторые жили очень роскошно. В отношении же внутренней стороны характерной чертой представителей резонирующего мышления в противоположность Платону являлось преимущественно то, что долга, того, что следует делать, они не выводили из сущего в себе и для себя понятия о предмете, а решали вопросы справедливости и несправедливости, пользы и вреда, исходя из внешних *оснований*. Напротив, Платон и Сократ устанавливают в качестве основного положения, что следует, рассмотрев природу данного обстоятельства, развить понятие предмета, взятое само по себе. Это понятие Сократ и Платон противопоставляют рассмотрению проблем, исходящему из точек зрения и оснований, которые все-

---

<sup>90</sup> *Plat., Meno, p. 91 (p. 371).*

гда являются лишь чем-то особенным и единичным и, таким образом, сами противопоставляют себя понятию. Различие между этими двумя точками зрения заключается, следовательно, в том, что софисты владеют развитым (gebildete) рассуждением лишь в общем виде, между тем как Сократ и Платон определяют мысль посредством всеобщего определения (платоновской идеи), посредством того незыблемого, которое дух вечно находит в себе.

Таким образом, если полагают, будто софистика дурна в том смысле, что она представляет собою своеобразную особенность, виновными в которой являются лишь дурные люди, то следует сказать, что она вместе с тем куда более распространена, чем это можно думать, ибо всякое рассуждение, исходящее из основания, приведение оснований за и против, выдвигание таких точек зрения есть софистика. И точно так же, как, например, у Платона, встречаются такие высказывания софистов, против которых нельзя ничего возразить, так и у нас убеждают людей совершать добрые поступки основаниями, которые являются софистическими. Так, например, говорят: «не обманывай, а не то потеряешь кредит и потерпишь убытки», или: «будь умеренным в пище, а не то расстроишь себе желудок и придется тебе сидеть на голодной диете»; или в объяснение наказа-

ния принимают внешние основания: исправление и т. д., или приводят в извинение поступка внешние основания, заимствованные из возможных результатов этого поступка и т. д. Напротив, если в основании лежат твердые основоположения, как это имеет место в христианской религии, то, хотя бы мы теперь больше не знали их, мы все же говорим: «Милость божия, имея в виду спасение нашей души и т. д., устрояет таким образом жизнь человека», – тут вышеприведенные внешние основания отпадают. Мы, следовательно, не так далеки от софистики, как нам кажется. Когда теперь образованные люди говорят о некоторых вопросах, то они могут прийти к очень правильным выводам, а все же их рассуждения представляют собою не что иное, как то, что Сократ и Платон называли софистикой, хотя и они сами стояли почти на той же точке зрения, что и софисты. Образованные люди впадают в софистику при обсуждении тех конкретных случаев, в которых имеют значение особенные точки зрения, и точно так же мы должны придерживаться софистики в обиходной жизни, если мы желаем принять какое-нибудь решение и действовать. Когда нам, например, рекомендуют в проповедях обязанности и добродетели (как это происходит в большинстве проповедей), то приходится выслушивать такого рода основания. Другие ораторы, например в пар-

ламенте, пользуются также такого рода основаниями за и против, стремясь убедить ими свою аудиторию. Дело идет в таких случаях, с одной стороны, о чем-то совершенном, незыблемом, например о государственном устройстве или о войне, и под эту твердо установленную исходную точку нужно последовательно подвести частные мероприятия; но, с другой стороны, этой последовательности наступает скоро конец даже в таких случаях, так как дело можно выполнить и так и этак, причем решающими всегда являются частные точки зрения. Такими хорошими основаниями на манер софистов пользуются также против философии: существуют-де различные философские учения, различные мнения, а это противно единой истине; слабость *человеческого* разума не допускает-де какого бы то ни было познания; что дает-де философия чувству, душе, сердцу? Абстрактное философское мышление дает-де безвкусные выводы, не приносящие никакой пользы человеку в его практической жизни. Мы не называем такого рода соображений софистикой, но это именно манера софистов доказывать, не касаясь самого предмета, как такового, а посредством оснований, которые черпаются из собственных чувств, представляющихся последними целями человека. С этой характерной чертой софистов мы познакомимся еще ближе при рассмотрении уче-

ний Сократа и Платона.

С такого рода рассуждениями можно скоро зайти так далеко (если не доходят до этого, то причиной служит недостаток образования, софисты же были очень образованны), что будешь знать, что если идет речь об основаниях, то можно посредством них *все доказать*, можно для всего находить основания за и против; однако так как эти основания конечны, то они ничего не решают против всеобщего, против понятия. Софистов поэтому обвиняли в том, что они учили доказывать что угодно для пользы других или своей собственной; но на самом деле это является отличительной чертой не софистов, а рефлектирующего рассуждения. В наиболее дурном поступке заключается точка зрения, которая, взятая сама по себе, существенна; выдвигая эту точку зрения, мы извиняем и защищаем поступок. В преступлении дезертирства на войне заключается, например, обязанность сохранять свою жизнь. Так, например, в новейшее время оправдывались величайшие преступления: убийства из-за угла, измена и т. д., потому что преступники руководились определением, которое само по себе существенно, руководились, например, тем, что следует оказать противодействие злу и споспешествовать добру. Образованный человек умеет все подводить под точку зрения добра, во всем выдвигать суще-

ственную точку зрения; тот человек, который не имеет в своем распоряжении хороших оснований для самых дурных дел, недалеко, должно быть, ушел в своем образовании; все злые дела, совершенные на свете со времен Адама, оправдывались хорошими основаниями.

У софистов встречается еще и та черта, что они *сознавали характер этих рассуждений*, и в качестве образованных людей знали, что можно все доказать. Поэтому мы читаем в «Горгии» Платона: искусство софистов является более великим благом, чем все другие искусства; оно может убедить народ, сенат, судей во всем, что оно хочет<sup>91</sup>. Адвокат также должен искать, какие существуют соображения в пользу стороны, которая обратилась к нему за помощью, хотя бы он сам, может быть, хотел заступиться за противную сторону. Это сознание не является недостатком, а представляет собою следствие высокого уровня образования софистов; если необразованные люди наивно решаются на известные поступки из внешних оснований, которые они единственно только и сознают, хотя, может быть, вообще говоря, их действия predeterminedены не тем, что они знают, а чем-то другим (например, своей честностью), то софисты знали, что на этой почве нет ничего незыблемого, потому что

---

<sup>91</sup> Plat., Gorg., p. 452 et 457 (p. 15 et 24).

сила мысли рассматривает все на свете *диалектически*. Это и есть то формальное образование, которым они обладали и которое они давали другим. Их знакомство с многообразными точками зрения расшатало нравы в Греции (бессознательную веру, бессознательно выполняемые обязанности, законы), так как эти нравы, благодаря своему ограниченному содержанию, приходили в столкновение с другим содержанием; они поэтому то признаются чем-то величайшим, решающим, то отодвигаются на задний план. Обыденное сознание такое положение вещей приводит в смущение, как мы это подробнее увидим у самого Сократа; обыденное сознание смущается, видя, что оно признает нечто незыблемым и затем оно же признает и другие точки зрения, которые также заключаются в нем и отстаиваются им, так что первая точка зрения уже больше не пользуется признанием или по крайней мере теряет в своей абсолютности. Так, например, мы видели, как храбрость, которая состоит в том, чтобы рисковать своею жизнью, делается сомнительной благодаря обязанности сохранять свою жизнь, если эта обязанность выдвигается как безусловная. Платон приводит несколько примеров того, как делать что-либо сомнительным, например, когда он дает Дионисодору утверждать: «Кто делает образованным человеком не обладающего нау-

кой, тот хочет, чтоб он не оставался больше тем, что он есть. Он хочет его, следовательно, погубить, ибо погубить и означает делать так, чтобы он был не тем, что он есть». А Евтидем, когда другие говорят, что он лжет, отвечает на это: «Кто лжет, говорит то, чего нет, того чего нет, нельзя сказать; следовательно, никто не может лгать»<sup>92</sup>. А вышеуказанный Дионисодор говорит: «У тебя есть пес, этот пес имеет щенят, и он — их отец, следовательно, пес тебе отец и ты брат щенят»<sup>93</sup>. Таких выводов мы находим, например в рецензиях, бесконечно много.

С этим находится в связи следующий вопрос, к которому приводит природа мышления: если область оснований, то, что сознанием считается незыблемым, рефлексия сделала сомнительным, что мы должны теперь сделать *последней целью*? Ибо одним *незыблемым* мы все же должны обладать; этим незыблемым является либо добро, всеобщее, либо единичность, произвол субъекта; и эти два начала можно также соединить вместе, как это окажется после у Сократа. У софистов *индивидуум* был для самого себя последним удовлетворением, и, расшатывая и колебля все другое, незыблемой точкой сделалось для них следующее положение: «Мое удовольствие, тщ-

---

<sup>92</sup> Plat., Euthydem, p. 283–284 (p. 416–418).

<sup>93</sup> Ibidem, p. 298 (p. 446).

славие, слава, честь, *особенная субъективность*, – вот то, что я делаю своей целью». Софистов поэтому упрекали в том, что они поощряли страсти, частные интересы и т. д. Это непосредственно вытекает из природы образования, которое, доставляя различные точки зрения, тем самым предоставляет капризу субъекта решение вопроса о том, какова точка зрения, которая должна быть руководящей, если он, субъект, не исходит из твердых основ; и в этом заключается опасность образования. Это имеет место также и в современном мире, где принимают во внимание доброе намерение, мои убеждения, когда разбирается вопрос о правде и справедливости поступка. Да и помимо того, для демагогов всегда остается сомнительным, что является целью государства, наилучшей формой государственного устройства и наилучшим способом управления государством.

Как представители формального образования, софисты являются философами, но характеризующая их рефлексия делает софистов также и не-философами. Связь их с философией состоит в том, что они не останавливались на конкретном рассуждении, а, по крайней мере частью, шли дальше, до последних определений. Главной стороной их образования было обобщение элеатского способа мышления и распространение его на всякое содержание знания и

действия; положительным является для них при этом польза. Рассмотрение каждого из софистов отдельно завело бы нас слишком далеко; некоторые софисты должны найти себе место в общей истории образования. Знаменитых софистов было очень много, самыми знаменитыми были Протагор, Горгий и также Продик, учитель Сократа, которому последний приписал знаменитый миф о Геркулесе на распутии<sup>94</sup>, прекрасную в своем роде аллегория, которая впоследствии повторялась сотни и тысячи раз. Лишь Протагора и Горгия я буду рассматривать отдельно, не как представителей образования, а с целью показать, что их всеобщая наука, распространенная на все предметы, у одного из них обладает всеобщей формой, благодаря чему она является у него чистой наукой. Главными источниками, из которых можно познакомиться с ними, являются преимущественно Платон, который много занимался ими, а затем небольшое произведение Аристотеля, специально посвященное Горгию, и Секст Эмпирик, который сохранил для нас много сведений о философии Протагора.

---

<sup>94</sup> *Xenoph.*, *Memorab.*, II, c. 1, § 21, sqq.

# 1. Протагор

Протагор, родом из Абдеры<sup>95</sup>, был немногим старше Сократа; помимо этого мы мало что о нем знаем, а, впрочем, может быть, и не так мало, ибо его жизнь была однообразна; он ее проводил в научных занятиях и первым выступил общественным учителем в Греции в тесном смысле слова. Он читал свои произведения вслух<sup>96</sup>, подобно рапсодам и поэтам, из которых первые читали нараспев чужие поэмы, а вторые – свои. В то время еще не существовало ни учебных заведений, ни учебных книг, а «главной целью образования (παιδείας)» являлось у древних, согласно Платону<sup>97</sup>, «стать сильным (δείνον) в стихотворениях», подобно тому как у нас еще пятьдесят лет тому назад главным предметом народного обучения являлось знакомство с библейской историей и библейскими изречениями. Теперь софисты знакомили не с поэтами, а с мышлением. Протагор прибыл в Афины и долго жил там, общаясь главным образом с великим Периклом, который также проникся этим образованием. Так, например, однажды они проспорили целый

---

<sup>95</sup> *Diog. Laërt.*, IX, 50.

<sup>96</sup> *Diog. Laërt.*, IX, 54.

<sup>97</sup> *Plat.*, *Protag.*, p. 338 fin (p. 204).

день о том, что виновато в смерти человека, происшедшей на играх, метательное ли копье, мечущий ли или устроивший игры<sup>98</sup>. Это – спор о великом и важном вопросе, о вменяемости; вина представляет собою общее выражение, которое, если начать его анализировать, несомненно может дать место трудному и обстоятельному исследованию. В общении с такими людьми Перикл развил вообще свой ум, получив подготовку к красноречию, ибо в духовном занятии, какого бы рода оно ни было, может быть великим лишь образованный ум, а истинное образование возможно лишь посредством чистой науки. Перикл был великим оратором, и мы видим из Фукидида, каким глубоким пониманием государства и своего народа он обладал. Протагору также пришлось претерпеть судьбу Анаксагора; он был изгнан из Афин; приговор был вызван написанным им произведением, начинавшимся следующими словами: «О богах я не могу ничего знать, ни того, что они существуют, ни того, что они не существуют, ибо многое мешает познанию этого; мешает этому как темнота предмета, так и кратковременность жизни человека». Эта книга по повелению государства была предана публичному сожжению, и насколько мы, по крайней мере, знаем, это была первая книга, подвергшаяся такой участи. Семидесяти или девяноста

---

<sup>98</sup> *Plutarch.*, Pericles, с. 36.

лет от роду Протагор утонул во время переезда в Сицилию<sup>99</sup>.

Протагор был не только учителем, дававшим образование, подобно другим софистам, но также и глубоким и основательным мыслителем, философом, размышлявшим о наиболее общих основных вопросах. *Основное положение* своей философии он выразил следующим образом: «человек есть мера всех вещей, тех, которые существуют, что они существуют, а тех, которые не существуют, что они не существуют»<sup>100</sup>. С одной стороны, было важно понять мышление как определенное и содержательное, но, с другой – было столь же важно найти то, что определяет и дает содержание; это всеобщее определение и есть тогда мерило ценности всех вещей. Протагоровское положение, взятое в его истинном смысле, представляет собою великое слово, но оно вместе с тем также и двусмысленно: так как человек представляет собою нечто неопределенное и многостороннее, то мерой может быть либо каждый человек со стороны своей особенности, как именно данный, случайный человек, либо самосознательный разум в человеке, человек со стороны своей разумной природы и его всеобщей субстанциальности. Если мы будем понимать положение

---

<sup>99</sup> *Diog. Laërt.*, IX, 51–52; 55–56 (*Sext. Empir.*, adv. Math., IX, 56).

<sup>100</sup> *Plat.*, Theaetet., p. 152 (p. 195); *Sext. Empir.*, Pyrrh. Hyp., I, c. 32, § 216.

Протагора в первом смысле, то центром делается всякое себялюбие, своекорыстие, субъект со своими интересами, и хотя человек обладает также и другой стороной, разумом, все же и разум представляет собою нечто субъективное, также является таким-то разумом (ist auch Er). Но главным упреком, который приходится направлять по адресу софистов, и является именно это их превратное воззрение, признающее, что человек со стороны своих случайных целей и есть определяющий; они, следовательно, еще не различали между интересом субъекта со стороны его особенности и его же интересом со стороны его субстанциальной разумности.

Это положение встречается также у Сократа и Платона, но у них оно выступает с дальнейшим определением, что здесь мерой является человек, поскольку он – мыслящий и дает себе всеобщее содержание. Здесь, следовательно, высказано то великое положение, вокруг которого отныне все будет вращаться, так как дальнейшее движение философии лишь разъясняет его, и смысл этого положения заключается в том, что разум есть цель всех вещей. Более определенно этот принцип выражается в том весьма замечательном обратном положении, согласно которому всякое содержание, все объективное существует лишь в отношении к сознанию; следовательно-

но, мышление провозглашается теперь существенным моментом во всем истинном; и таким образом, абсолютное принимает форму мыслящей субъективности, форму, которая с особенной ясностью выступила у Сократа. Так как человек в качестве субъекта вообще есть мера всего, то сущее есть не изолированно, а для моего знания: сознание по существу своему есть то, что в предметном производит содержание, субъективное мышление, следовательно, принимает в этом самое существенное участие. И это положение доходит вплоть до новейшей философии; так, например, Кант говорит, что мы знаем лишь явления, т. е. что то, что нам представляется объективной реальностью, должно рассматриваться лишь в его отношении к сознанию и не существует вне этого отношения. Важным является утверждение, что субъект, как деятельный и определяющий, порождает содержание, но все зависит от того, как определяют дальше это содержание; ограничивают ли его партикулярной стороной сознания или его определяют как всеобщее, само в себе и для себя сущее. Бог, платоновское благо есть, во-первых, положенный мышлением продукт, но оно, во-вторых, есть в такой же мере в себе и для себя. Если я признаю в качестве сущего незыблемое и вечное, нечто такое, что по своему содержанию есть всеобщее, то оно положено мною, но вместе с тем, как

само в себе объективное, также и не положено мною.

Дальнейший вывод, содержащийся в положении Протагора, он развил сам, говоря: «истина есть *явление* для сознания, ничто не есть само по себе одно, а все обладает лишь относительной истиной», т. е. оно есть то, что оно есть, лишь для другого, и это другое есть человек. Эта относительность выражена Протагором в такой форме, которая отчасти представляется тривиальной и принадлежит к первым начаткам рефлектирующего мышления. Малозначительные примеры, которые он (подобно Платону и Сократу, когда они фиксируют в них сторону рефлексии) приводит в разъяснение своего положения, показывают, что то, что представляет собой определенное, Протагор понимает не как всеобщее и тождественное с самим собою. Примеры поэтому заимствуются главным образом из области чувственных явлений: «Когда дует ветер, одному холодно, а другому нет. Мы, следовательно, не можем сказать об этом ветре, что он в самом себе холоден или не холоден»<sup>101</sup>. Холод и тепло суть, следовательно, не нечто сущее, а существуют лишь соответственно отношению к некоему субъекту, если бы ветер был холоден в себе, то он должен был бы всегда сказываться таким в субъекте. Или другой при-

---

<sup>101</sup> *Sext. Empir., adv. Math., VII, 388, 60; Plat., Theaetet., p. 152 (p. 195–197).*

мер: «Если пред нами здесь шесть кубов, возле которых мы ставим еще четыре других, то мы скажем о первых, что их больше; если же мы, напротив, поставим рядом с ними двенадцать кубов, то мы скажем, что первых меньше»<sup>102</sup>. Так как об одном и том же мы говорим, что оно больше и меньше, то «больше и меньше» есть лишь относительное определение. То, следовательно, что предмет есть, он есть лишь в представлении, для сознания. Платон, напротив, рассматривал одно и многое не в различных отношениях, подобно софистам, а в одном и том же отношении.

Платон приводит еще следующую иллюстрацию: белизна, тепло и т. д., все, что мы высказываем о вещах, не существует само по себе, а необходимо глаз, чувство, дабы оно существовало для нас. Лишь это взаимное движение есть порождение белого, и в нем не существует белое как вещь в себе, а наличное в нем есть видящий глаз или зрение вообще, и оно определяет то обстоятельство, что мы видим белое, что ощущаем теплое и т. д. Несомненно, что *тепло*, *цвет* и т. д. по существу своему наличны лишь в отношении к другому; но представляющий дух тоже раздваивается на себя и на мир, в котором каждая вещь обладает также и своим отношением. Эта объективная относительность лучше выражена в следующем

---

<sup>102</sup> Plat., Theaetet., p. 154 (p. 201).

доводе: если бы белое существовало в себе, то оно было бы тем, что порождает ощущение его; но было бы деятельным или причиной, а мы, напротив, были бы страдательными, воспринимающими. Но, таким образом, предмет, который будто бы деятелен, на самом деле не деятелен до тех пор, пока он не вступает в отношение к страдательному ( $\xi\upsilon\nu\epsilon\lambda\theta\eta$ ); точно так же страдательное существует лишь в отношении к деятельному. Какую бы определенную черту мы и не высказывали о чем-либо, эта черта никогда не принадлежит вещи в себе, а всегда принадлежит ей лишь в отношении к другому. Ничего, следовательно, нет, что было бы само по себе таковым, как оно является, а истинное есть именно это явление, в которое входит также и наша деятельность. Вещи таковы, каковыми они являются здоровому, не в себе, а лишь для него; вещи таковы для больного, сумасшедшего, каковыми они ему являются, и мы не можем сказать, что они такими, какими они являются последнему, не истинны<sup>103</sup>. Мы сразу чувствуем, как неподходяще называть нечто такое истинным, ибо, во-первых, сущее хотя и соотносится с сознанием, все же соотносится не с незыблемым в нем, а с чувственным познанием, и, во-вторых, само это сознание есть состояние, т. е.

---

<sup>103</sup> Plat., Theaetet., p. 153–154 (p. 199–200); p. 156–157 (p. 204–206); p. 158–160 (p. 208–213).

само сознание есть нечто преходящее. Справедливо поэтому Протагор признает эту двойную относительность, говоря: «материя есть чистое течение, она не есть нечто прочное и определенное в себе, а может быть всем, и она есть нечто различное для различных возрастов, для различных состояний, для состояния бодрствования и для состояния сна и т. д.»<sup>104</sup>. Точка зрения Канта отличается от этой точки зрения лишь тем, что он помещает относительность в «я», а не в предмет. Явление есть согласно ему не что иное, как толчок извне, неизвестный *x*, который получает эти определения лишь благодаря нашему ощущению. Хотя и существует объективное основание, в силу которого мы одно называем холодным, а другое теплым, хотя мы можем сказать, что они должны отличаться одно от другого, – но холод и тепло становятся тем, что они есть, лишь в нашем ощущении. Точно так же существование вещей вне нас есть существование лишь в нашем *представлении* и т. д. Но хотя опыт совершенно правильно назван *явлением*, т. е. чем-то относительным, потому что он не может получить места без определений деятельности наших органов чувств и без категорий мышления, все же следовало бы осознать то единое, объемлющее, всеобщее, проходящее через весь опыт, которым была у Ге-

---

<sup>104</sup> Sext. Empir., Pyrrh. Hyp., I, с. 32, § 217–219.

раклита необходимость.

Мы видим, что Протагор высказывает великую рефлексивную мысль; именно рефлексия о сознании сама осознала себя в лице Протагора. Эта та форма явления, которая была возобновлена позднейшими скептиками. Явление не есть чувственное бытие; напротив, полагая это чувственное бытие как являющееся, я именно высказываю, что оно ничто. Но положение, гласящее: «то, что есть, есть лишь для сознания» или: «истина всех вещей есть их явление для сознания и в сознании», кажется на первый взгляд совершенно самопротиворечивым. Ибо может казаться, что здесь делаются противоположные утверждения; здесь утверждают, во-первых, что ничто не таково в себе, каковым оно является, и утверждают, во-вторых, что оно истинно таково, каковым оно является. Но положительному утверждению, указывающему, что есть истинное, мы не должны придавать объективный смысл, не должны его понимать в том смысле, что, например, то-то и то-то бело в себе, потому что оно является таковым, а лишь это явление белого истинно, явление же есть именно то движение упраздняющего себя чувственного бытия, которое, понимаемое во всеобщем смысле, стоит выше как сознания, так и бытия. Мир, следовательно, есть явление не только в том смысле, что он существу-

ет для сознания, что, значит, его бытие есть относительное для сознания, но и в том смысле, что он есть также и явление в себе. Вскрытый Протагором момент сознания, согласно которому развитое всеобщее имеет в нем момент отрицательного бытия для другого, следует, правда, признать в качестве необходимого момента; однако, выступая только сам по себе, изолированно, он односторонен, так как момент в-себе-бытия столь же необходим.

## 2. Горгий

Гораздо большей глубины достиг скептицизм у Горгия, родом из сицилийского города Леонтия. Это был очень образованный человек, выдававшийся также и как государственный деятель. Во время Пелопоннесской войны, во втором году 88-й олимпиады (427 до Р.Х.), – следовательно, через несколько лет после смерти Перикла (последний умер в 4-м году 87-й олимпиады) – он был отправлен свои родным городом в Афины<sup>105</sup>. Исполнив данное ему поручение, он затем объездил много греческих городов, посетил, например, фессалийский город Лариссу и занимался там преподаванием. Таким образом, он приобрел не только большие богатства, но и многих поклонников.

---

<sup>105</sup> *Diodorus Siculus*, XII, p. 106 (ed. Wesseling).

Он умер старше ста лет от роду.

Некоторые авторы говорят, что он был учеником Эмпедокла, но он знал также элеатов, и его *диалектика* имеет в себе нечто от манеры диалектики последних, недаром и Аристотель, сохранивший для нас диалектику Горгия, рассматривает его вместе с ними в своей книге «De Xenophane, Zenone et Gorgia», которая дошла до нас лишь в отрывках. Секст Эмпирик также сохранил для нас диалектику Горгия в пространных отрывках. Горгий был силен в той диалектике, которая нужна для красноречия, но более выдающейся является его чистая диалектика, рассматривающая совершенно всеобщие категории бытия и небытия и притом рассматривающая их не на манер софистов. Тидеман (Geist der Spec. Philos., Bd. I, S. 362) говорит совершенно неправильно: «Горгий шел гораздо дальше, чем может пойти человек со здравым смыслом». Это Тидеман мог сказать о каждом философе. Каждый из них идет дальше здравого человеческого смысла, ибо то, что обыкновенно называют *здравым человеческим смыслом*, не есть философия и часто гораздо менее здраво, чем последняя. Здравый человеческий смысл заключает в себе образ мышления, максимы и предрассудки своего времени, и определения мысли этого времени управляют им совершенно бессознательно для него. Поэтому само собою ра-

зумеется, что Горгий шел дальше здравого человеческого смысла. Так, например, до Коперника было бы противно всякому здравому смыслу, если бы кто-нибудь утверждал, что земля обращается вокруг солнца, а до открытия Америки было бы противно здравому смыслу утверждать, что существует еще одна часть света. Точно так же в Индии или Китае республика была бы еще и теперь противна всякому здравому человеческому смыслу. Диалектика Горгия движется в более чистых понятиях, чем та диалектика, которую мы видели у Протагора; так как последний утверждает, что все сущее относительно или, иначе говоря, не существует в себе, то его интересует это сущее лишь в отношении к другому, и этим другим является сознание. Горгиево доказательство, что бытие не существует в себе, чище потому, что оно берет то, что считается сущностью, в нем самом, не предполагая ничего другого, показывает, следовательно, на нем самом его ничтожность и отличает от него субъективную сторону и бытие для нее.

Произведение Горгия под заглавием «О природе», в котором он изложил свою диалектику, распадается, согласно Сексту Эмпирику (*adv. Math.*, VII, 65), на три части. «В первой части он доказывает, что» (объективно) «ничего не существует, во второй части он доказывает», «что (субъективно), даже если предполо-

жим, что бытие существует, оно все же не может быть познано, в третьей части» (одновременно субъективно и объективно) «он доказывает, что если бы даже бытие существовало и было бы познаваемо, все же не было бы возможно никакое сообщение познанного другим». Выводы Горгия совпадают с выводами Секста, только Горгий их еще доказывал, а скептики перестали это делать. Здесь речь идет о весьма абстрактных определениях мысли и о наиболее спекулятивных моментах, о бытии и небытии, о познании, делающем себя сущим, сообщающем себя другим. Это не болтовня, как многие думают: диалектика Горгия носит совершенно объективный характер и имеет в высшей степени интересное содержание.

а. «Если *нечто* существует (*ist*) (это «нечто» есть, однако, вставка, которую мы привыкли делать на нашем языке, но которая, в сущности говоря, является неподходящей, так как она вносит противоположность между объектом и предикатом, тогда как речь идет лишь о «существует»), следовательно, «если *существует*» (и теперь оно впервые определяется как субъект), «то существует либо сущее, либо не-сущее, либо сущее и не сущее. Относительно этих трех он затем показывает, что они не существуют»<sup>106</sup>.

α. «*То, что не существует, не существует, ибо*

---

<sup>106</sup> Sext. Empir., adv. Math., VII, 66.

если бы оно обладало бытием, то оно было бы одновременно и сущим и не сущим. Поскольку оно именно мыслится как не-сущее, оно не существует, но, поскольку не-сущее *есть*, оно существует. Но оно ведь не может одновременно и существовать, и не существовать. Иначе: если небытие *существует*, то бытие не существует, ибо бытие и небытие противоположны друг другу. Если бы, следовательно, небытие обладало бытием, то бытие обладало бы небытием, но как мы не можем сказать, что бытие не есть, также мы не можем допустить, что небытие *есть*»<sup>107</sup>. Это собственное рассуждение Горгия<sup>108</sup>.

β. «Но доказательство, – прибавляет Аристотель в только что приведенном месте, – *что сущее не есть*, он ведет подобно Мелиссу и Зенону». Это – уже встретившаяся у последних диалектика: «если бытие есть, то противоречиво приписывать ему какую-нибудь определенность, а, если мы это делаем, мы высказываем о нем лишь нечто отрицательное».

αα. Именно Горгий говорит: «То, что есть, есть либо в себе (αἰδίου) и не имеет начала, либо возникло». И теперь он показывает, что ни первое, ни второе предположение невозможно, так как каждое из них ведет к противоречию. «Первое предположение невозмож-

---

<sup>107</sup> *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 67.

<sup>108</sup> *Aristotel.*, De Xenophane, Zenone et Gorgia, с. 5.

но, ибо то, что есть в себе, не имеет начала, следовательно, бесконечно», но, значит, оно также и неопределенно и лишено определений. «Бесконечное нигде не существует, ибо если оно где-либо существует, тогда то, в чем оно существует, отлично от него». Где бы оно ни существовало, оно существовало бы в другом; оно то, что отлично от другого, что содержится в другом, не бесконечно. Но точно так же невозможно, чтобы оно содержалось в самом себе, ибо в таком случае то, в чем оно содержится, и то, что содержится, было бы одним и тем же. То, в чем оно содержится, есть место, а то, что содержится в последнем, есть тело, но нелепо, чтобы место и тело были одним и тем же. Бесконечное, следовательно, не есть»<sup>109</sup>. Эта направленная против бесконечности диалектика Горгия, с одной стороны, ограничена, потому что хотя непосредственно сущее не имеет начала и предела, а полагает поступательное движение до бесконечности, однако в себе сущая мысль, всеобщее понятие, как абсолютная отрицательность, имеет границу в самом себе. С другой стороны, Горгий совершенно прав, ибо чувственное, дурное бесконечное нигде не налично, следовательно, вообще не существует, а представляет собою нечто потустороннее бытию; только то, что Горгий принимает как различие места, мы можем прини-

---

<sup>109</sup> *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 68–70.

мать как различие *вообще*. Вместо того чтобы, подобно Горгию, помещать бесконечное то в некоем другом, то в себе, т. е. то утверждать его как различное, то, наоборот, упразднять различие, мы можем лучше и в более общей форме сказать: чувственное бесконечное есть различие, всегда полагаемое различным от сущего, ибо оно именно и состоит в том, что оно отлично от себя. «Бытие также и *не возникло*, потому что, если бы оно возникло, оно должно было бы возникнуть либо из сущего, либо из не-сущего. Из сущего оно не возникло, ибо в таком случае оно уже есть, но оно также и не возникло из не-сущего, потому что последнее не может ничего порождать»<sup>110</sup>. Эти соображения скептики развили дальше. Подлежащий рассмотрению предмет ими всегда ставится с определениями «либо – либо», и эти альтернативы оказываются затем самопротиворечивыми. Но это – не истинная диалектика, потому что предмет лишь разлагается в этих определениях, а из этого еще ничего не следует против природы самого предмета, если раньше не доказано, что предмет всегда необходимо существует в некотором одном определении, а не существует в себе и для себя.

ββ. Таким же образом Горгий показывает «относительно сущего, что оно должно быть либо *единицей*,

---

<sup>110</sup> Sext. Empir., adv. Math., VII, 71.

либо *множеством*, но не может быть ни тем ни другим, ибо если оно единица, то оно – величина или непрерывность, или количество, или тело; но все это не есть единица, а различно, делимо». Каждая чувственная единица необходимо есть на самом деле инобытие, многообразие. «Если же оно не есть единица, то оно не может быть также и множеством, ибо множественное есть много единиц»<sup>111</sup>.

γ. «Точно так же *не могут существовать одновременно оба, бытие и небытие*; если как одно, так и другое есть, то они – одно и то же, и поэтому ни одно из них обоих не есть, ибо небытие не есть и, следовательно, бытие также не есть, так как оно тождественно с небытием. Они не могут также, наоборот, быть оба *вместе*, потому что если они тождественны, я не могу сказать *оба*»<sup>112</sup>. Следовательно, оба и не суть, ибо если я говорю «оба», то я говорю различное. Эта диалектика, на которую Аристотель («De Xenoph. etc.», с. 5) тоже указывает как на характерную для Горгия, совершенно правильна: говоря о бытии и небытии, высказывают всегда противоположное тому, что хотят сказать. Бытие и небытие суть столь же одно и то же, сколько и не одно и то же. Если они одно и то же, то я говорю: «оба», следовательно, различное;

---

<sup>111</sup> Sext. Empir., adv. Math., VII, 73–74.

<sup>112</sup> Sext. Empir., adv. Math., VII, 75–76.

если же они различные, то я высказываю о них один и тот же предикат, различие. Мы поэтому не должны относиться презрительно к этой диалектике, не должны думать, что она имеет дело с пустыми абстракциями; напротив, эти категории, с одной стороны, суть, взятые в своей чистоте, наиболее всеобщее, и если они, с другой стороны, и не являются последними, высшими категориями, то все же всегда ставится вопрос о бытии и небытии. Но они не представляют собою определенного, прочно *отделяющегося* друг от друга, а суть снимающие себя. Горгий *сознает*, что они – исчезающие моменты, бессознательное представление тоже обладает этой истиной, но ничего не знает о ней.

b. Отношение представляющего к представлению, различие между представлением и бытием, является еще и в наши дни очень ходячей мыслью. «Но если даже есть некое сущее, оно все же не может познаваться и мыслиться, ибо представляемое не есть сущее», а именно лишь представляемое. «Если то, что представляется, бело, то оказывается, что белое представляется; если же то, что представляется, не есть само существующее, то оказывается, что то, что *есть*, не представляется. Ибо если то, что представляется, есть само сущее, то и существует все то, что представляется; но никто не ска-

жет, что если мы представляем себе летающего человека илидвигающуюся по морю карету, то они также и существуют. Далее, если представляемое есть сущее, то не сущее не представляется, ибо противоположные вещи обладают противоположными свойствами. Но, на самом деле, мы представляем себе всякого рода несуществующее, например Сциллу и Химеру»<sup>113</sup>. Горгий, с одной стороны, правильно полемизирует против абсолютного реализма, который, имея представление, полагает, что обладает самой вещью, между тем как на самом деле он обладает лишь неким относительным; но, с другой стороны, Горгий впадает в дурной идеализм нового времени, согласно которому мыслимое всегда объективно и, следовательно, не есть существующее, так как посредством мышления существующее превращается в мыслимое.

с. На этом основана, наконец, также и диалектика Горгия касательно третьего пункта, касательно того, что познание не есть сообщение этого познания. «Если бы мы даже представляли себе существующее, мы все же не могли бы его выразить и *сообщить* о нем. Вещи можно видеть, слышать и т. д. и вообще ощущать. Видимое воспринимается посредством зрения, слышимое посредством слуха, а не наоборот; следо-

---

<sup>113</sup> *Sext. Empir., adv. Math., VII, 77–80.*

вательно, не может быть одно показано посредством другого. Речь, посредством которой должно было бы быть высказано сущее, не есть сущее; то, что сообщается, есть, следовательно, не самый предмет, а только речь»<sup>114</sup>. Таким образом, диалектика Горгия представляет собою настаивание на этом различии, как оно снова выступило у Канта; если я настаиваю на этом различии, то я не могу, разумеется, познавать то, что есть.

Эта диалектика непреодолима для того, кто утверждает, что чувственно сущее есть реальное. Но истина этого чувственно сущего есть лишь движение, лишь отрицательное полагание себя как существующего, и единство этого есть мысль, состоящая в том, что существующее понимается также и как нечто несуществующее, но что именно в этом понимании оно превращается во всеобщее. Что это существующее не может быть сообщено, также должно быть признано нами в строжайшем смысле, ибо *это* единичное вовсе не может быть высказано. Философская истина, следовательно, не есть лишь пустая речь, как будто в чувственном сознании есть другая истина, а бытие действительно таково, каковым выражает его философская истина. Софисты, следовательно, также и диалектику, всеобщую философию, дела-

---

<sup>114</sup> *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 83–84.

ли предметом своего рассмотрения; и они были глубокими мыслителями.

## **В. Сократ**

До этого пункта дошло сознание в Греции к тому времени, когда выступила в Афинах великая фигура Сократа, в лице которого субъективность мышления была осознана более определенным, более глубоко проникающим образом. Но Сократ не вырос, как гриб из земли, а находился в определенной преемственности со своей эпохой, и он, таким образом, представляет собою не только в высшей степени важную фигуру в истории философии и, может быть, самую интересную в древней философии, а также и всемирно-историческую личность. Ибо главный поворотный пункт духа, обращение его к самому себе, воплотился в нем в форме философской мысли. Вспомним вкратце пройденный до сих пор путь. Древние ионийцы, правда, мыслили, но не размышляли о мышлении или, иными словами, не определяли своего продукта как мышление. Атомисты превратили предметную сущность в мысли, но последние оставались у них лишь абстракциями, чистыми сущностями. Анаксагор же возвел первоначально мысль как таковую, которая, таким образом, выступила у него как всемогущее

понятие, как отрицательная власть над всем определенным и существующим. Наконец Протагор выражает мысль как сущность, но выражает мысль именно ее движении, которое представляет собою всеразлагающее сознание, беспокойство понятия. Это беспокойство есть, однако, в самом себе в такой же мере и некое покоящееся и незыблемое. Незыблемое же движения, как такового, есть «я», так как оно обладает вне себя моментами движения; как самосохраняющееся, лишь упраздняющее другое, «я» есть отрицательное единство, но именно вследствие этого «я» есть единичное и еще не есть рефлексированное в себя всеобщее. Двусмысленность диалектики и софистики состоит в том, что когда объективное исчезает, то прочное субъективное может быть понято либо в смысле единичного, противоположного объективному и, следовательно, в смысле случайного, беззаконного произвола, либо в смысле объективного и всеобщего в нем самом. И вот Сократ выражает сущность как всеобщее «я», как в самом себе покоящееся сознание, а это есть добро, как таковое, добро, свободное от существующей реальности, свободное от единичного чувственного сознания, чувствований и склонностей, свободное, наконец, от теоретизирующей мысли, от мысли, занимающейся спекуляциями о природе, которая, хотя она и есть мысль, все же име-

ет еще форму бытия, в котором «я», следовательно, недостоверно для себя как «я».

Сократ, таким образом, воспринял, *во-первых*, учение Анаксагора, согласно которому мышление, рассудок, есть правящее, *само себя определяющее всеобщее*; но это начало не получает у него, как это было у софистов, больше характера формального образования или абстрактного философствования. Поэтому если у Сократа, как и у Протагора, самосознательная, снимающая все определенное мысль есть сущность, то все же у Сократа это имеет место таким образом, что он теперь вместе с тем видит в мышлении покоящееся и прочное. Эту в себе и для себя существующую субстанцию, безусловно сохраняющую себя, он определил как цель и более точно – как истинное, как *добро*.

К этому определению всеобщего присоединяется, *во-вторых*, учение, что это добро, которое я должен признать субстанциальной целью, непременно должно быть познано мною; тем самым впервые появляется в лице Сократа *бесконечная субъективность, свобода самосознания*. Эта свобода, состоящая в том, что сознание непременно должно быть налично и находиться у самого себя во всем, что оно мыслит, выставляется в наше время бесконечное число раз в качестве обязательного требования: субстанциальное,

хотя оно вечно и самостоятельно, должно быть все же произведено мною; но это мое участие представляет собою лишь формальную деятельность. Принцип Сократа состоит, следовательно, в том, что человек должен находить как цель своих поступков, так и конечную цель мира, исходя только из себя, и достигнуть истины своими собственными силами. Истинное мышление мыслит так, что его содержание вместе с тем не субъективно, а объективно. Но объективность понимается здесь в смысле в себе и для себя сущей всеобщности, а не в смысле *определенной* внешней объективности. Таким образом, истина теперь положена как продукт, опосредованный мышлением, между тем как наивная нравственность, как Софокл заставляет сказать Антигону (ст. 454–457), есть «вечный закон богов»:

Никто бы не сказал, откуда он пришел.

Если же нам приходится в новейшее время часто слышать разговоры о непосредственном знании и вере, то в этих разговорах кроется недоразумение, будто содержание этой непосредственной веры – бог, добро, право и т. д. – является только содержанием чувства и представления, а не положено в качестве духовного содержания также и мышлением. Живот-

ное не обладает религией, потому что оно только чувствует; духовное же основано на опосредствовании мышления и присуще человеку.

Так как для учения Сократа, таким образом, характерен бесконечно важный момент, заключающийся в том, что он сводит истину объективного к мышлению субъекта, сходясь в этом отношении с высказанным Протагором положением, что объективное существует лишь благодаря отношению к нам, то борьба Сократа и Платона с софистами не могла состоять в том, что первые, как староверы, защищали против последних греческую религию и старые нравы, за оскорбление которых уже Анаксагор был осужден. Напротив. Рефлексия и сведение долженствующего быть принятым нами решения к сознанию общи Сократу с софистами; антагонизм же по отношению к софистам, как к представителям философского образования своего времени, в который Сократ и Платон в своем философствовании должны были вступить, состоял в том, что для Сократа и Платона продуцированное мышлением объективное существует вместе с тем в себе и для себя, стоит, следовательно, выше всяких частных интересов и склонностей и является властвующей над ними силой. Поэтому у Сократа и Платона момент субъективной свободы состоит, с одной стороны, в том, чтобы ввести сознание в себя само, но,

с другой – это возвращение точно так же определяется как выхождение из *особенной* субъективности; а это именно означает, что случайно пришедшие на ум, ничем не обоснованные мысли изгоняются, и человеку это выхождение во вне внутри себя присуще как духовное всеобщее. Это есть истинное, единство субъективного и объективного, выражаясь по новейшей терминологии, между тем как кантовский идеал есть лишь явление, которое не объективно в себе.

*В-третьих*, Сократ берет добро лишь в частном смысле, в смысле *практического*, а между тем это – лишь одна форма субстанциальной идеи; всеобщее есть не только для меня, а есть также и принцип натурфилософии, как в себе и для себя сущая цель, и в этом высшем смысле понимали его Платон и Аристотель. В старых историях философии выдвигается поэтому в качестве характерной черты Сократа прибавление им к философии, как нового понятия, этики, тогда как раньше философия рассматривала лишь природу. Диоген Лаэртций так и говорит (III, 56), что ионийцы изобрели философию природы, Сократ прибавил этику, а Платон диалектику. Так как этическое есть отчасти нравственность, отчасти *мораль*, то надо прибавить, что учение Сократа есть, собственно говоря, мораль, потому что преобладающим моментом в нем является субъективная сторона, мое убеждение и на-

мерение, хотя оно, это определение полагания из себя, также снимается этим учением, и добро есть согласно ему вечное, в себе и для себя существующее. Нравственность, напротив того, наивна, так как она больше состоит в том, что мы знаем и делаем то, что само по себе есть добро. Афиняне до Сократа были нравственными, а не *моральными* людьми, ибо они делали то, что требовалось разумом при данных обстоятельствах, в которых они жили, не зная, что они превосходные люди. Мораль соединяет с этой нравственностью также рефлексивность, что это – добро, а не другое. Это различие снова вызвано в умах кантовской философией, являющейся моральной.

Так как Сократ, таким образом, дал начало *моральной философии*, то все последующие эпохи моральной болтовни и популярной философии объявляли его своим патроном и святым и делали из него прикрытие, оправдывающее всякую афилозофичность. Верно во всяком случае то, что способ его трактования философии делает ее популярной. К этому еще прибавилось то обстоятельство, что его смерть придала ему трогательный и всем доступный интересный лик невинного страдальца. Цицерон (Tusc. Quaest., V, 4), который, с одной стороны, направлял свое мышление на вопросы настоящего момента, с другой – придерживался мнения, что философия должна быть

скромной, так что он даже не находил для нее никакого особого содержания, хвалил в Сократе (это часто повторяли потом вслед за ним), как характерную и наиболее возвышенную его черту, что он низвел философию с небес на землю, ввел ее в хижины и в повседневную жизнь человека или, как выражается Диоген Лаэртций (II, 21), вывел ее на рынок. Это есть именно то, что мы сказали. Выходит так, как будто наилучшая и наиистиннейшая философия представляет собою лишь домашнее средство или кухонную философию, которая приспособливается ко всем обычным представлениям человека и в которой мы видим друзей и беседующих между собою на тему о честности и т. д. и обо всем том, что можно познать на земле, не побывав в глубине неба – или, вернее, в глубине сознания, а это как раз и есть именно то, на что Сократ, как думают сами популярные философы, осмелился первым. Ему также не было дано продумать сначала все умозрения философии того времени, чтобы затем иметь возможность в области практической философии спуститься в глубинные недра мысли. Это то, что мы имеем сказать о сократовском принципе вообще.

Мы должны ближе осветить это замечательное явление и раньше всего мы должны осветить *жизненные судьбы Сократа*; вернее, эти жизненные судьбы

сами тесно переплетены с той ролью, которую он играет в философии, и его судьба находится в единстве с его принципом. Однако пока мы рассмотрим лишь *начало* его биографии. Сократ, родившийся в 4-м году 77-й олимпиады (469 г. до Р.Х.), был сыном скульптора Софрониска и повивальной бабки Фенареты. Его отец обучал его скульптуре, и рассказывают, что Сократ сделал большие успехи в этом искусстве; еще в позднейшую эпоху ему приписывали статуи одетых граций, находившиеся в афинском Акрополе. Но это искусство его не удовлетворяло, им овладела великая жажда философии и страсть к научным исследованиям; он занимался своим искусством лишь для того, чтобы приобрести средства к скудному существованию и получить возможность заниматься изучением наук. Какой-то афинянин, по имени Критон, как рассказывают, помогал ему покрывать расходы, необходимые для того, чтобы обучаться у мастеров всем искусствам. Наряду с занятием своим искусством, в особенности после того, как он совершенно бросил его, он читал все те произведения старых философов, которые он мог только достать. Вместе с тем он слушал лекции Анаксагора, а после того, как тот был изгнан из Афин, – в это время Сократу было 37 лет – лекции Архелая, в котором видели преемника Анаксагора. Он, кроме того, слушал также лекции знамени-

тых софистов, специалистов в других науках и, между прочим, Продика, знаменитого учителя красноречия, о котором он упоминает с любовью в беседе, воспроизведенной у Ксенофонта (Memorab., II, с. 1, § 21, 34), а также и лекции других учителей – музыки, поэзии и т. д.; он слыл вообще всесторонне образованным человеком, осведомленным во всем том, что было тогда необходимо для этого<sup>115</sup>. Из дальнейших обстоятельств его жизни укажем на то, что он, выполняя долг афинского гражданина, защищал свое отечество; он поэтому участвовал в трех кампаниях Пелопоннесской войны, в эпоху которой он жил (431–404 гг.). Пелопоннесская война сыграла решающую роль в разложении греческой жизни, подготовив последнее, и то, что здесь совершалось в политической области, совершилось у Сократа в области мыслящего сознания. В этих кампаниях он приобрел себе не только славу храброго война, но, что считалось самым прекрасным подвигом, также и заслугу спасения жизни других граждан. В первой кампании он участвовал в длительной осаде Фракийского города Потидеи; уже здесь Алкивиад сделался его учеником, и Алкивиад рассказывает в похвальной речи Сократу, приведенной в «Пире» Платона (p. 219–222 ed. Steph.; p. 461–466 ed. Bekk.), что Сократ выносил все тяго-

---

<sup>115</sup> *Diog. Laërt.*, II, 44 (cf. Menag. ad h. l.); 18–20, 22.

ты войны – голод и жажду, жар и холод, сохраняя душевное спокойствие и телесное здоровье. В одном из сражений этой кампании он, увидев Алкивиада, раненного врагами, вывел его с поля битвы, прокладывая себе путь сквозь их ряды, и спас ему жизнь и оружие. Военачальники хотели увенчать его венком, служившим тогда наградой храбрейшим воинам, но Сократ отклонил его и настоял, чтобы этот венок был присужден Алкивиаду. Рассказывают, что однажды во время этой кампании, погрузившись в глубокое размышление, он простоял, не двигаясь с места, весь день и ночь, и лишь восход солнца пробудил его из его экстаза. Это было состояние, в котором он, по рассказам, часто находился. Это – нечто вроде каталепсии, состояние, вероятно, родственное магнетическому сомнамбулизму; в этом состоянии Сократ совершенно умирал для чувственного сознания. Это физическое освобождение внутреннего абстрактного «я» от конкретного, телесного бытия индивидуума представляет собою внешнее доказательство того, как глубока была совершавшаяся в нем внутренняя работа духа. В его лице мы видим вообще обращение сознания вовнутрь, которое в нем, как в первом явившемся пример такого обращения, существовало антропологически, между тем как позднее оно сделалось *привычкой*. Другой поход он проделал в Беотии, где у Де-

лиона, находившегося недалеко от моря и принадлежавшего афинянам маленького укрепления, афиняне дали неудачное, но не имевшее большого значения сражение. Здесь спас Сократ другого своего любимца – Ксенофонта; он увидел во время бегства, что Ксенофонт, потерявший коня, лежал раненый на земле. Сократ взвалил его к себе на плечи и понес его, отбиваясь вместе с тем с величайшим спокойствием и присутствием духа от преследовавших его врагов. Наконец, у Амфиполиса, находившегося в Эдониде у Стримонского залива, он проделал свой последний поход<sup>116</sup>.

Он занимал также различные гражданские должности. Когда существовавшее до того времени в Афинах демократическое государственное устройство было уничтожено лакедемонянами, и вместо него был ими введен повсюду аристократический и даже тиранический образ правления, причем они отчасти сами становились во главе правительства, он был выбран членом совета, заменившего в качестве представительной корпорации народное собрание. Здесь он также отличился неизменной твердостью в своем сопротивлении воле тридцати тиранов, точно так же как он раньше выступал против воли народа там, где он считал это справедливым. Он именно был одним из при-

---

<sup>116</sup> *Diog. Laërt.*, II, 22–23; *Plat.*, *Apol. Socr.*, p. 28 (p. 113).

связанных в том судебном заседании, которое присудило к смертной казни десять военачальников за то, что, выиграв в качестве адмиралов сражение у Аргинуз, они, вследствие поднявшейся бури, не убрали мертвых и не предали их погребению у берега, а также не воздвигли там трофеев, т. е., собственно говоря, за то, что они не удержали за собою поля битвы и, таким образом, создали видимость поражения. Один только Сократ не согласился с этим приговором и высказался в этом случае против народа, при господстве демократии, еще более определенно, чем против правителей<sup>117</sup>. В наше время плохо приходится тому, который выступает против народа. «Народ превосходит по своему уму, все понимает и имеет только добрые намерения». А монархи, правительства, министры, само собою разумеется, «ничего не понимают и желают и делают лишь дурное».

Это были скорее случайные отношения к государству, в которые он вступал лишь ради исполнения обязательного для всех гражданского долга, не делая по своей собственной инициативе государственных дел своим главным занятием и не стремясь стать во главе государственных учреждений; настоящим делом его жизни было философствование на этические темы с

---

<sup>117</sup> *Diog. Laërt.*, II, 24; *Xenoph.*, *Memorab.*, I, c. 1, § 18; *Plat.*, *Apol. Socrat.*, p. 32 (p. 120–122); *Epist.*, VII, p. 324–325 (p. 429).

каждым человеком, встречавшимся ему на пути. Его философия, признававшая сущностью сознание как некое всеобщее, не представляла собою умозрительной философии в собственном смысле, а оставалась индивидуальным деянием; она, однако, ставила себе цель свершить это индивидуальное деяние как общезначимое, Поэтому приходится говорить о его собственной индивидуальной жизни, о его безукоризненно благородном *характере*. Сократ, по изображению писавших о нем, отличался бесконечным рядом добродетелей, служащих украшением жизни частного человека, и в этих его добродетелях мы должны видеть добродетели в собственном смысле слова, которые он силой своей воли превратил в привычки. Нужно при этом заметить, что у древних эти качества носили вообще характер добродетели в большей мере, чем у нас, потому что у древних в их нравах вообще индивидуальность, как форма всеобщего, была представлена самой себе, так что в добродетели видели нечто большее, чем деяние индивидуальной воли, следовательно, своеобразие, между тем как у нас они в меньшей мере кажутся чем-то таким, что должно быть вменено индивидууму в заслугу, или, иными словами, что представляет собою его своеобразное свершение, как именно дело отдельного лица. Мы привыкли рассматривать их скорее как нечто противо-

положное, как обязанность, так как мы в большей мере обладаем сознанием всеобщего и признаем сущностью и обязанностью даже чисто индивидуальное, даже собственное внутреннее сознание. У нас поэтому добродетели на самом деле являются больше либо предрасположением, прирожденной чертой, либо носят характер всеобщего и необходимого вообще; у Сократа же они носят характер не нравов или прирожденной черты, или необходимости, а самостоятельно выработанного качества. Известно, что его наружность указывала, что от природы он был человеком с отвратительными низкими страстями, но что, как сказал сам Сократ, он их обуздал.

Он жил среди своих сограждан и стоит перед нами, как один из тех великих *пластических* характеров, вылитых из одного куска, какие мы привыкли видеть в ту эпоху как завершенное классическое произведение искусства, само себя поднявшее на эту высоту. Такие личности не созданы природой, а самостоятельно сделали себя тем, чем они были; они стали тем, чем они хотели быть, и остались верными этому своему стремлению до конца жизни. Отличительной чертой произведения искусства в собственном смысле является то, что в нем выводится какая-то идея, воплощается характер, так что каждая черточка определяется этой идеей, этим характером. Будучи тако-

вым, произведение искусства, с одной стороны, жизненно, и с другой – прекрасно, так как высшая красота именно и состоит в совершеннейшем развитии всех сторон индивидуальности согласно одному внутреннему принципу. Такими произведениями искусства являются великие люди той эпохи. Величайшей пластической личностью, как государственный человек, был Перикл, и его окружали, словно звезды, Софокл, Фукидид, Сократ и т. д. Все они развили свою индивидуальность, придав ей своеобразный характер, являвшийся господствующей чертой их существа и проходящим красной нитью через всю их жизнь единым началом. Перикл жил всецело для одной только цели, для того, чтобы быть государственным человеком; Плутарх (Pericles, с. 5, 7) сообщает о нем, что с того времени, как он посвятил себя государственным делам, он ни разу больше не смеялся и не посетил ни одного пира. Так и Сократ развил самого себя в определенный характер силой своего искусства и самосознательной воли и приобрел качества, необходимые для его жизненного дела. Благодаря своему принципу он достиг того длительного влияния, которое сказывается еще и теперь в области религии, науки и права, так как после него дух внутреннего убеждения является основой, которую человек должен признавать первой. И так как этот принцип вытекал из пластич-

ности его характера, то очень неуместно выраженное Теннеманом (Vd. II, S. 26) сожаление о том «*что мы, правда, знаем, чем он был, но не знаем, как он стал таким*».

Сократ был невозмутимым благочестивым образцом моральной *добродетели*: мудрости, скромности, воздержания, умеренности, справедливости, храбрости, непреклонности, твердой законности перед лицом тиранов и народа; он был равно далек как от корыстолюбия, так и от властолюбия. Его равнодушие к деньгам было делом собственного решения, ибо согласно нравам того времени он мог зарабатывать деньги подобно другим учителям, преподавая свою науку молодежи. С другой стороны, этот заработок был делом свободного выбора, а не, как у нас, государственным установлением, так что тот, который в наше время ничего не брал за обучение, нарушил бы обычай и вызвал бы, таким образом, подозрение, что он хочет обращать на себя внимание, и поэтому был бы больше предметом порицания, чем похвалы, – ибо плата за учение не была еще тогда государственным делом и лишь при римских императорах впервые были основаны школы, в которых учителя получали жалованье. Умеренность его образа жизни также была порождением силы сознания, но эта умеренность была не установленным принципом, а вытекала лишь из

того, что он сообразовался со своими средствами; в обществе же он был кутила. Лучшее изображение его умеренности в отношении вина дает Платон в «Пире», в очень характерной сцене, из которой мы видим, что именно называл Сократ добродетелью. Алкивиад уже нетрезвым появляется на пир, данный Агатоном по случаю победы, одержанной накануне на празднествах написанной им трагедий. Так как общество пило много уже в первый день пира, то собравшиеся гости, среди которых был и Сократ, приняли решение, противно обычаям греческих пиров, пить мало в этот вечер. Алкивиад находя, что он пришел к трезвым и что поэтому нет одинакового настроения, назначает себя царем пира и подает другим кубок, что бы поднять их до своей высоты; о Сократе же он говорит, что с ним он ничего не может поделаться, потому что он не меняется сколько бы он ни пил. Платон заставляет затем того, кто передает произнесенные на пиршестве речи, рассказать также, как и сам рассказчик вместе с другими, наконец, заснули на своих ложах. Когда он проснулся назавтра утром, он увидел, что Сократ с кубком в руках все еще рассуждает с Аристофаном и Агатоном о комедии и трагедии, именно о том, может ли один и тот же человек писать и трагедии, и комедии, а затем в обычный час он отправился в общественные места, в гимназии, как будто ниче-

го не произошло, и бродил взад и вперед, как всегда, весь день<sup>118</sup>. Это – не та умеренность, которая состоит в том, чтобы возможно меньше получать удовольствий, не намеренная трезвость и самоистязание, а сила сознания, сохраняющаяся даже при неумеренном пользовании телесными удовольствиями. Как видим из этого, мы отнюдь не должны представлять себе Сократа как растекающегося в скучных сетованиях добродетельного моралиста.

Его поведение в отношении других было не только справедливо, правдиво, откровенно, лишено суровости, честно, но мы видим также в нем пример тщательнейшим образом выработанной *аттической светскости*, т. е. свободы в отношениях с людьми, открытой разговорчивости, которая никогда не забывается и, обладая внутренней всеобщностью, вместе с тем всегда находит правильное, живое отношение, соответствующее лицам, с которыми происходит общение, и положению, в котором оно происходит; это – общение в высшей степени образованного человека, который при всем остроумии не вносит в свои отношения с другими людьми ничего личного и избегает всего неприятного. Сократические диалоги Ксенофонта и в особенности Платона представляют собою поэтому

---

<sup>118</sup> Plat., Convivium, p. 176, 212, 213–214, 223 (p. 376–378, 447, 449–450, 468–469).

высшие образцы этой тонкой общежительной культуры.

Так как *философия* Сократа не является уходом из интересов данного дня в свободные, чистые области мысли, а представляет собою неразрывное, единое целое с его жизнью, то она не развивается в систему; даже в той манере его философствования, которая, как она изображена у Платона, кажется уходом от действительности, все же сказывается эта внутренняя связь с повседневной жизнью. Главным его занятием было его философское преподавание или, вернее, его философская жизнь в общении (ибо это не было настоящим преподаванием) со всеми и каждым, которая внешне ничем не отличалась от жизни афинян вообще, обыкновенно проводивших большую часть дня на рынке без настоящего дела, в праздности, или бродивших в публичных гимназиях, где занимались телесными упражнениями, или, как это и было преимущественно, болтали здесь друг с другом. Этот способ бесед был возможен лишь в условиях афинской жизни, где большинство работ, которые теперь выполняются свободным гражданином – даже гражданином свободной республики и свободной империи, – выполнялось рабами, так как они считались недостойными свободных людей. И в Афинах свободный гражданин также мог быть ремесленником, но он

все же обладал рабами, которые исполняли работы, заказы, подобно тому как в наше время мастер имеет подмастерьев. В наше время такая жизнь в движении не соответствовала бы нашим нравам. Так шатался и жил Сократ, ведя постоянные беседы об этических воззрениях<sup>119</sup>. Своеобразным его деянием было, следовательно, то, что можно назвать вообще морализированием, но это морализирование не было похоже на проповедь, увещевание, поучение, не представляло собою мрачного морализирования и т. д. Ибо среди афинян и при аттической светскости подобного рода проповеди и т. д. не могли иметь места, так как они не представляют собою взаимного, свободного и разумного отношения. Он лишь пускался в беседы со всеми людьми, как бы ни различно было их общественное положение, со всей аттической светскостью, без высокомерия, без стремления поучать других или заставлять их признать свое превосходство, вполне сохраняя и уважая свободу собеседников и отбрасывая все грубое.

1. В этих беседах мы находим философствование Сократа и всем известный по названию *сократовский метод* вообще, который по своей природе должен был быть диалектическим и который мы должны рассмотреть раньше, чем перейти к содержанию сократовского

---

<sup>119</sup> Xenoph., Memorab., I, с. 1, § 10.

товской философии. В манере Сократа нет ничего искусственного; напротив, диалоги авторов нового времени, именно потому, что нет внутреннего основания, оправдывающего эту форму, неизбежно должны были сделаться очень скучными и растянутыми. У Сократа же принцип его философии скорее совпадает с самим методом, как таковым, – он постольку и не может быть даже назван методом, – а представляет собою манеру, совершенно тождественную с своеобразным морализированием Сократа. Ибо главным содержанием его учения является познание добра как абсолютного, притом главным образом по отношению к поступкам. Эту сторону Сократ ставит так высоко, что науки, содержанием которых является рассмотрение всеобщего в природе, в духе и т. д., отчасти он сам отодвигает в сторону, отчасти же побуждает к этому других<sup>120</sup>. Можно, таким образом, сказать, что по своему содержанию его философия имела совершенно практическую цель; точно так же сократовский метод, составлявший главную сторону его философии, отличался той своеобразной чертой, что он по какому-либо поводу, случайно подвернувшемуся или созданному самим Сократом, заставлял каждого размышлять о своих обязанностях. Посещая мастерские портных и сапожников и вступая в беседу как с ними, так и с

---

<sup>120</sup> *Xenoph.*, *Memorab.*, I, с. 1, § 11–16; *Arist.*, *Metaph.*, I, 6.

юношами и стариками, софистами, государственными людьми и всякого рода гражданами, он, таким образом, брал сначала в качестве цели то, что интересовало их, были ли то домашние дела, воспитание детей или интересы науки, истины и т. д. Затем он выводил их от данного определенного случая к тому, чтобы они мыслили всеобщее, сами по себе значимые истину и красоту, вызывая в каждом посредством самостоятельного размышления убежденное понимание того, в чем именно состоит определенная справедливость. В этом методе имеются преимущественно две стороны, – он, *во-первых*, развивает всеобщее из конкретного случая и выявляет понятие, которое в себе существует в каждом сознании<sup>121</sup>, и, *во-вторых*, разлагает застывшие, непосредственно воспринятые в сознание общие определения представления или мысли и приводит в замешательство собеседника посредством сопоставления этих общих определений с конкретными иллюстрациями.

а. Переходя от этих общих определений метода Сократа к более подробной его характеристике, мы должны сказать, что он состоял, *во-первых*, в том, чтобы внушать людям недоверие к их собственным предпосылкам, после того как их вера уже расшаталась, и заставлять людей искать в самих себе то, что есть.

---

<sup>121</sup> *Artist.*, *Metaph.*, XIII, 4.

Хотел ли он скомпрометировать манеру софистов или хотел пробуждать в привлеченных им юношах потребность в познании и самостоятельном мышлении, всегда он начинал с того, что также принимал те обычные представления, которые они считали истинными. Но чтобы заставить других высказать эти представления, он делает вид, что не знает их, и с видом человека, у которого нет задних мыслей, он задает вопросы своим собеседникам, как будто хочет учиться у них, а на самом деле выпрашивал их мнения. Это – знаменитая *сократовская ирония*, которая у него представляет собою особый способ обращения в личных беседах, следовательно, только субъективную форму диалектики, между тем как диалектика в собственном смысле имеет дело с основаниями рассматриваемого предмета. Этим он хотел добиться того, чтобы, после того как другие изложат свои основоположения, вывести из каждого ими самими высказанного определенного положения заключение, противоположное тому, что высказано в этом положении, или, не выставляя прямо противоположного утверждения, заставить их самих делать это. Иногда он делает противоположный вывод из конкретного случая; но так как этот противоположный вывод также был в глазах его собеседников незыблемым принципом, то он заставлял их затем признать, что они противоречат самим себе. Та-

ким образом, Сократ учил тех, с которыми он вел беседы, *знать, что они ничего не знают*; даже больше; он сам говорил, что он ничего не знает, и поэтому ничему не учит. Можно действительно сказать, что Сократ ничего не знал, ибо он не пришел для того, чтобы дать систематически разработанную философию. Это он сознавал, и он вовсе не ставил себе целью создать науку.

С одной стороны, может казаться, что ирония представляет собою нечто неправдивое. Но когда рассматривают предметы, представляющие собою общий интерес, и рассуждают о них вкривь и вкось, то всегда оказывается, что не знаешь, что другой разумеет под ними. Ибо у каждого индивидуума есть некоторые последние слова, относительно которых он предполагает, что они известны также и его противнику. Но если желают добиться действительного понимания, то необходимо исследовать как раз эти предпосылки. Когда, например, в новейшее время спорят о вере и разуме, как о том, что в настоящее время интересуется и занимает наш дух, то каждый делает вид, как будто он знает, что такое разум и вера, и считается невоспитанностью требование указать, что такое разум и вера, так как они предполагаются известными. Один знаменитый богослов выставил де-

сять лет тому назад<sup>122</sup> девяносто тезисов о разуме, в которых содержались очень интересные вопросы, но которые не привели к какому-либо определенному результату, хотя о них и много спорили, потому что одни участники спора делали утверждение, исходя из точки зрения веры, а другие – исходя из точки зрения разума; каждый оставался при этом противоположением, и никто не знал, что разумеют под верой и разумом. Таким образом, именно объяснение того, что предполагается известным, не будучи таковым, единственно только и делает возможным соглашение и взаимное понимание. Если и нет сомнения, что вера и разум отличны друг от друга, то все же, благодаря этому определению их понятий, выступит вместе с тем также и общее между ними, а лишь благодаря этому могут стать плодотворными такие вопросы и попытки их разрешения; в противоположном случае можно в продолжение долгих лет болтать о них вкривь и вкось, не двигаясь ни на шаг вперед. Ибо, когда я говорю, что я знаю, что такое разум, что такое вера, то это – лишь совершенно абстрактное представление; для того, чтоб эти представления сделались конкретными, требуется, чтобы их объяснили, чтобы предположили неизвестным, что, собственно, они представляют собою. Ирония Сократа заключает в себе именно

---

<sup>122</sup> Написано в 1825–1826 г.г. *Ред.*

ту подлинно великую черту, что она заставляет собеседников конкретизировать абстрактные представления и развить их дальше, ибо важно только осознать понятие.

В новейшее время также говорилось много о сократовской иронии, которая подобно всякой диалектике допускает истинность того, что непосредственно принимается за истинное, но лишь для того, чтобы дать выявиться тому внутреннему разрушению, которое содержится в этих же самых допущениях, и мы можем это назвать всеобщей мировой иронией. Из этой сократовской иронии хотели, однако, сделать нечто совершенно другое, расширив ее до размеров всеобщего принципа: она якобы представляет собою наивысшее отношение, наивысшую позицию духа и ее выставляли как нечто наиболее божественное. Первым, выдвинувшим эту мысль, был Фридрих фон-Шлегель, и Аст повторил ее за ним, говоря: «Сократовскую беседу одушевляет, как внутренняя, исповедимая жизнь, сильнейшая любовь ко всему прекрасному в идее и в жизни». Этой жизнью является, по мнению Аста, ирония! Но эта ирония происходит из фихтевской философии и представляет собою существенный пункт для понимания понятий, являющихся созданием новейшего времени. Она является для субъективного сознания способом покончить со всем

на свете, говоря: «Я могу посредством моего развитого мышления превратить в ничто все определения права, нравственности, добра и т. д., потому что являюсь, безусловно, их властелином; и я знаю, что если я считаю нечто хорошим, я могу его признать и дурным, так как я признаю все истинным лишь постольку, поскольку оно мне теперь нравится». Эта ирония представляет собою, таким образом, лишь игру со всеми вещами и способна все превратить в иллюзию; эта субъективность ни к чему уже больше не относится серьезно, а если она что-нибудь говорит серьезно, то она эту серьезность тотчас же снова упраздняет, превратив ее в шутку, и все высшие и божественные истины превращаются для нее в ничто и пошлость. Но иронией являлось уже греческое веселье, как оно веет в гомеровских поэмах, в которых Эрот насмехается над могуществом Зевса, Марса. Вулкан, хромая, подает богам вино, и поднимается оглушительный хохот бессмертных богов, а Юнона отпускает Диане пощечины. Так мы находим иронию и в жертвоприношениях древних, которые сами съедают лучшие части; в улыбающейся печали, в величайшей радости, доходящей до слез, в издевательском смехе Мефистофеля, – вообще в каждом переходе от одной крайности к другой, от наилучшего к наидурнейшему: лежать, например, в воскресенье очень сокрушенно

в прaxe, бия себя в перси и каюсь в своих грехах, а вечером жрать и напиваться и предаваться всем плотским удовольствиям, чтобы снова восстановить в себе гордыню, противную прежнему смирению. Родственно с этим – лицемерие, оно является величайшей иронией. Родоначальниками той иронии, относительно которой уверяют, что она является «глубочайшей внутренней жизнью», ошибочно выставляют Сократа и Платона, хотя у них действительно есть элемент субъективности; выдвинуть этого рода иронию было предоставлено нашему времени. «Глубочайшая внутренняя жизнь» Аста как раз и является субъективным произволом, той внутренней божественностью, которая сознает себя стоящей выше всего. Божественным должно являться, согласно этому воззрению, чисто отрицательное отношение, созерцание сущности и тщеты всего, созерцание, в котором пребывает одно лишь мое тщеславие. Считать последним словом мудрости сознание ничтожности всего, может быть, и есть на самом деле некая глубокая жизнь, но это – глубина пустоты, как она выступает иногда в античных комедиях Аристофана. Очень далека от этой иронии нашего времени ирония Сократа, которая у него так же, как и у Платона, имеет ограниченное значение. *Определенная* ирония Сократа есть больше манера разговора, невинная шутливость, а не яз-

вительный смех и не лицемерие, как будто бы идея является для него только шуткой. Но его трагической иронией является антагонизм его субъективного рефлексирования к существующей нравственности; Сократом руководит не горделивое сознание, что он стоит выше последней, а непредубежденная цель приводить посредством мышления к *истинному* добру, к всеобщей идее.

б. *Вторым* моментом является то, что Сократ более определенно называл искусством повивальной бабки, которое он, по его словам, унаследовал от своей матери<sup>123</sup>: искусством помогать мысли, уже содержащейся в самом сознании каждого человека, появляться на свет; а именно вывести из конкретно нерerefлексированного сознания всеобщность конкретного или, иными словами, вывести из положенного, как всеобщее, уже заключающуюся в нем противоположность. Сократ держится при этом вопрошающе; и этот способ *вопросов и ответов* был назван поэтому сократовским методом, но в этом методе содержится больше, чем обыкновенно дается в вопросах и ответах. Ибо ответ кажется случайным по отношению к цели, которую имеет в виду вопрос, между тем как в печатном диалоге ответы всецело в руках автора; но можно ли в действительности найти

---

<sup>123</sup> *Plat.*, *Theaetet.*, p. 210 (p. 322).

таких людей, которые так отвечают, это другое дело. У Сократа отвечающих можно назвать пластическими юношами, так как они лишь определенно отвечают на вопросы, которые ставятся так, что они очень облегчают ответ и исключают всякий индивидуальный произвол. Эта пластическая манера, которую мы видим в изложении бесед Сократа у Платона и Ксенофонта, противоположна обычной манере ведения бесед главным образом в том отношении, что в последних отвечают не на то, о чем другой спрашивает. У Сократа же, напротив, отвечающий относится с уважением к вопросу. Другое различие состоит в том, что обычно в диалогах выдвигается отвечающим другая точка зрения, чтобы проявить также и себя. Это, правда, придает беседе больше живости, но и такое соперничество исключается из сократовской манеры отвечать, главной задачей которой является строго держаться того, о чем спрашивают. Дух сутяжничества, настаивание на своем, прерыв разговора, когда собеседник замечает, что он очутился в затруднительном положении, уход в сторону от темы беседы посредством шутки или пренебрежительного жеста, – все эти манеры здесь исключены; они не соответствуют хорошему тону и уж тем паче манере изложения сократовских бесед. Не надо поэтому удивляться, читая эти диалоги, что те, которым задают вопрос, так точно отвечают

именно на то, о чем их спрашивают. Напротив, даже в лучших новейших диалогах всегда примешиваются случайность и произвол.

Это различие касается лишь внешней, формальной стороны; главное же состоит в том, что Сократ, стремясь своими вопросами заставить осознать в общей форме, что такое добро и справедливость, исходя при этом из наивным образом наличного в нашем сознании, не шел дальше посредством продолжения понятий, связанных с этим наличным, придерживаясь чистой необходимости, что представляло бы собою дедукцию, доказательство или вообще вывод посредством понятий. Сократ же анализировал конкретное, как оно без мышления содержится в естественном сознании или, иначе говоря, анализировал погруженную в материю всеобщность, так что посредством отделения конкретного он заставлял осознать содержащееся в нем всеобщее как всеобщее. Этот прием мы видим в особенности часто в диалогах Платона, у которого проявляется большое искусство в его применении; это – тот же самый путь, по которому идет в каждом человеке развитие его сознания всеобщего; это – воспитание к самосознанию, представляющее собою развитие разума. Ребенок, необразованный человек живет в конкретных, единичных представлениях, но у взрослого и становящегося образованным человека,

уходящего при этом назад в себя, как в мыслящего, появляется рефлексия о всеобщем и фиксация этого всеобщего, и он так же свободно движется теперь в области абстракций и мыслей, как раньше двигался в области конкретного. В сократовских диалогах мы видели такое развитие всеобщего из особенного, в котором дается множество примеров и которое излагается чрезвычайно пространно. Для нас, однако, подготовленных к тому, чтобы представлять себе абстрактное, для нас, которым с юности преподают общие положения, сократовская манера так называемой снисходительности с ее многословием имеет в себе поэтому часто нечто утомительное, скучное и надоедливое. Всеобщее, содержащееся в конкретном случае, скорее представляется нашему уму сразу же как всеобщее, потому что наша рефлексия уже привыкла к всеобщему, и мы не нуждаемся в старательном отделении его от конкретного. И точно так же уже после того, как Сократ успел выделить абстракцию и поставить ее пред сознанием, он приводит массу примеров, так что благодаря повторению возникает субъективное упрочнение абстракции; мы же уже не нуждаемся в такой массе примеров, чтобы фиксировать ее как всеобщее.

с. Ближайшим *следствием* этого приема может быть удивление сознания по поводу того, что в знако-

мом ему заключается то, что оно в нем вовсе не искало. Если мы, например, начинаем размышлять о знакомом всем представлении становления, то мы замечаем, что то, что *становится* не *есть*, и, однако, оно также и *есть*; оно – тождество бытия и небытия, и нас может поразить, что в этом простом представлении содержится такое огромное различие.

*Результат* бесед оказывался отчасти совершенно *формальным и отрицательным*; собеседников Сократа приводили к убеждению, что если они полагали раньше, что они очень хорошо знакомы с предметом, то они теперь должны сознаться и определенно высказать: «То, что мы знали, оказалось опровергнутым». Сократ, следовательно, спрашивал часто с намерением заставить говорящего делать уступки, содержащие в себе точку зрения, противоположную той, из которой собеседник исходил. Содержание большей части бесед Сократа сводится к тому, что у его собеседников возникают такие противоречия, когда они сопоставляют свои представления; главной тенденцией этих бесед было, следовательно, вызвать *смущение и замешательство* сознания внутри себя. Он хочет этим пробудить стыд у собеседника и понимание, что то, что мы считаем истиной, еще не есть истина, а из этого должна была возникнуть потребность в более серьезном старании достичь познания. Ил-

люстрации дает нам, между прочим, Платон в своем «Меноне» (р. 71–80 ed. Steph., р. 327–346 ed. Bekk.). Сократ спрашивает здесь: «Скажи мне, во имя богов, что такое добродетель?». Менон тотчас же начинает проводить различия: «Добродетелью мужчины является умение хорошо вести государственные дела и при этом помогать друзьям и вредить врагам; добродетелью женщины – вести хорошо свое домашнее хозяйство; другую добродетелью является добродетель мальчика, юноши, старика и т. д.». Сократ его прерывает: «Это не то, о чем я спрашиваю; я спрашиваю про всеобщую добродетель, заключающую в себе все добродетели». *Менон*: «Такой добродетелью является главенствование над другими, возможность повелевать другими». Сократ приводит опровергающий случай: добродетель ребенка и раба не состоит в повелевании. *Менон*: «Я не знаю, что это означает общее всех добродетелей». *Сократ*: «Это так, как, например, фигура представляет собою общее круглого, четырехугольного и т. д.». Теперь появляется отступление в сторону. *Менон*: «Добродетелью является возможность доставлять себе блага, которые желаем». Сократ возражает: слово «блага» излишне, ибо мы не желаем того, о чем мы знаем, что оно есть зло, а помимо этого ведь блага должны быть приобретены справедливо. Сократ, таким образом, приво-

дит в замешательство Менона; так обнаруживается, что представления последнего ложны. Менон говорит после этого: «До того, как я с тобою познакомился, я слышал о тебе, что ты сам находишься в сомнении (απορείς) и вводишь в него также и других, а теперь ты зачаровываешь также и меня, так что я полон смущения (ατροιάς). Если мне дозволено будет прибегнуть к шутке, то скажу, что ты мне кажешься совершенно похожим на одну морскую рыбу, на электрического угря, ибо об этой рыбе сообщают, что она делает пьяным (ναρκαν) приближающегося и прикасающегося к ней. Ты то же самое сделал со мною, ибо я пьян телом и душой и не знаю, что тебе ответить, хотя я десятки тысяч раз вел беседы с очень многими людьми о добродетели, и, как мне казалось, это были очень хорошие беседы. Я теперь абсолютно не знаю, что мне сказать. Ты поэтому правильно поступаешь, что не едешь в чужие страны; легко могло бы случиться, что они убили бы тебя, как колдуна». Сократ предлагает снова «искать». Теперь говорит Менон: «Как можешь ты искать того, о чем ты утверждаешь, что его не знаешь; если ты это случайно найдешь, как будешь ты знать, что это то, чего ты искал, так как ты признаешь, что ты не знаешь его». В таком роде кончаются многие ксенофоновские и платоновские диалоги и оставляют нас в отношении результата совершенно неудо-

влетворенными; так, например, обстоит дело в «Лизисе», где Платон ставит вопрос, что приводит к любви и дружбе между людьми. Так, например, «Государство» начинается исследованием вопроса о том, что такое справедливость. Философия должна вообще начать с того, чтобы вызвать замешательство, чтобы привести к размышлению; нужно во всем сомневаться, отказаться от всех предпосылок, чтобы получить истину как порожденную понятием.

2. Такова, говоря коротко, манера Сократа. *Положительное*, развиваемое Сократом в сознании, есть не что иное, как *добро*, поскольку его получают из сознания посредством знания: то вечное, в себе и для себя всеобщее, что мы называем идеей; истинное, которое, поскольку оно представляет собою цель, и есть добро. В этом отношении Сократ противоположен софистам, так как положение, гласящее, что человек есть мера всех вещей, еще подразумевает у последних особенные цели, между тем как у Сократа в этом положении объективным образом выражается порожденное свободной мыслью всеобщее. Мы не должны, однако, вменять в вину софистам то, что, живя в эпоху, лишенную определенного направления, они не открыли принцип добра, ибо для каждого изобретения имеется свое время, и скажем, открытие добра, которое теперь всегда лежит в основании как цель в себе,

еще не было сделано Сократом. Может казаться, что мы еще не много сказали о сократовской философии, так как мы говорили лишь о принципе, но в том-то и главная суть, что само сознание Сократа дошло только до этой абстракции. Добро, однако, уже абстрактно, как *vous* Анаксагора, а оно есть всеобщее, которое определяет само себя внутри самого себя, реализуется и должно реализоваться как конечная цель мира и индивидуума. Оно есть конкретный внутри себя принцип, который, однако, еще не изображен Сократом в его развитом виде, и в этой абстрактной позиции заключается недостаток сократовской точки зрения, в которой, помимо сказанного нами, нельзя указать ничего положительного.

а. Первым определением в отношении сократовского принципа служит то великое, но все же лишь формальное определение, что сознание черпает из самого себя понимание истины и что лишь оттуда оно должно черпать это понимание. Этот принцип субъективной свободы носил в сознании Сократа такой характер, что он относился пренебрежительно к другим наукам, как к пустым знаниям, не приносящим никакой пользы человеку; человек-де должен заботиться лишь о том, что составляет его моральную природу, лишь стараться поступать наилучшим образом. Эта односторонность является для Сократа вполне

последовательной. Эта религия добра, стало быть, представляет собою у Сократа не только самое существенное, на что люди должны направлять свои мысли, но и единственное. Он учит находить это всеобщее, это абсолютное в сознании каждого как его непосредственную сущность. Мы видим, как здесь в лице Сократа закон – истина и добро, – который раньше существовал как некоторое бытие, возвращается теперь в сознание. Но это – не единичное случайное явление, совершающееся в данном индивидууме, в Сократе; напротив, мы должны понять Сократа и его появление. Мы видим, как во всеобщем сознании, в духе народа, которому он принадлежал, нравственность переходит в мораль, и он стоит во главе как сознание этой перемены. Мировой дух начинает здесь делать тот поворот, который он позднее вполне завершил. С этой высшей точки зрения нужно рассматривать как Сократа, так и афинский народ и Сократа в нем. Здесь начинается рефлексия сознания в само себя, знание сознание о себе, как таковом, что он есть сущность или, если угодно, знание, что бог есть дух, а если угодно выразить это в более грубой, более чувственной форме, то, скажем, знание, что бог принимает образ человека. Эта эпоха начинается тогда, когда отказываются от сущности, как от бытия, хотя бы оно и было, как до Сократа, лишь

абстрактным бытием, мыслимым бытием. Но у нравственного народа, находящегося в высшем расцвете, эта эпоха вообще выступает как грозная или врывающаяся, пока еще ничем не задерживаемая его гибель, ибо его нравственность, подобно нравственности древних народов, вообще состояла в том, что добро существовало для него как наличное всеобщее, нося форму не убеждения индивидуума в своем единичном сознании, а непосредственного абсолютного. Это – действующий, существующий закон, он не подвергается критическому исследованию, а представляет собою нечто последнее, на чем это нравственное сознание успокаивается. Он является государственным законом, признается волей богов; таким образом, это – некая общая судьба, имеющая форму сущего и всеми признаваемая таковым. Но моральное сознание спрашивает: действительно ли это закон в себе? Это сознание, возвратившееся в себя из всего, имеющего форму сущего, хочет понимать, хочет знать, что этот закон положен также и поистине, т. е. оно хочет найти себя в нем как сознание. В полосу возвращения в себя вступил тогда афинский народ; наступила неуверенность в сущем законе как сущем, колебалось то, что считалось сущим правом, наступила высшая свобода в отношении всякого бытия и всякой значимости. Это возвращение в себя представля-

ет собою высший расцвет греческого духа, поскольку оно есть уже не только бытие этих нравов, но живое их сознание, которое все еще имеет то же самое содержание, но как дух движется в нем свободно; это – ступень, на которую лакедемоняне никогда не поднимались. Эта высшая жизненность нравственности есть как бы свободное сознание собственного достоинства нравами или богом, радостное наслаждение этим чувством. Сознание и бытие здесь имеют непосредственно одинаковую ценность, одинаковое достоинство; то, что есть, есть *сознание*; ни одно сознание не властвует над другим; сила законов не является итогом для сознания, и точно так же всякая реальность не есть для этого сознания противодействие, ибо оно уверено в самом себе. Но это возвращение теперь готовится покинуть это содержание и покинуть его именно в своем качестве абстрактного сознания, не полагая этого содержания и не противопоставляя ему, как некоему бытию, себя. Теперь сознание выступило из этого равновесия сознания и бытия как нечто самостоятельно существующее для себя. Эта сторона раскола представляет собою самостоятельное понимание; сознание, чувствуя свою самостоятельность, уже не признает непосредственно того, что притязает на значимость, а требует от последнего, чтобы оно узаконило себя перед ним, т. е.

оно хочет понять само себя в нем. Таким образом, это возвращение сознания к себе есть отрыв единичного от всеобщего, забота единичного лица о себе за счет государства; у нас, например, этот отрыв представляет собою заботу о том, достигну ли вечного блаженства или буду осужден, между тем как философская вечность налична во времени и есть не что иное, как сам субстациональный человек. Государство потеряло свою силу, состоявшую в ненарушимой отдельными индивидуумами непрерывности всеобщего духа, так что единичное сознание не знало никакого содержания, никакой другой сущности помимо закона. Нравы сделались теперь шаткими, потому что существовала надежда, что человек создаст для себя свои особые максимы. Положение, что *индивидуум должен заботиться о своей нравственности*, означает, что он становится моральным, означает отказ от общественных нравов и воцарение морали, – оба эти явления наступают одновременно. Таким образом, мы видим, что Сократ выступает теперь с убеждением, что в настоящее время каждый должен сам заботиться о своей нравственности; так он, Сократ, заботился о своей нравственности с помощью сознания и размышления о себе, ища в своем сознании исчезнувшего в действительности всеобщего духа; так он помогал другим заботиться о своей нравственности, пробуждая в них

сознание, что они обладают в своих мыслях добром и истиною, т. е. тем, что в действовании и знании есть само по себе сущее. Теперь люди больше уже не обладают последним непосредственно, а должны запастись им, подобно тому как корабль должен делать запасы пресной воды, когда он направляется в такие места, где ее нет. Непосредственное больше уже не имеет силы, а должно оправдать себя пред мыслью. Так состояние целого делает для нас понятным своеобразие Сократа, и его метод философствования делает для нас также понятной и его судьбу.

Это возвращение сознания в себя выступает – очень явственно у Платона – в той форме, что *человек ничему не может научиться*, не может научиться также и добродетели. Это не значит, что она не входит в ведение науки, а значит, что добро не приходит извне; вот это доказывает Сократ. Невозможно учить добру, а оно содержится в природе духа. Человек вообще не может воспринимать что-нибудь как нечто данное извне, не может воспринимать пассивно, подобно тому как воск принимает любую форму; но все заключено в духе человека, и он всему научается только *по видимости*. Все, правда, начинается извне, но это только начало; поистине же это начало является лишь толчком для развития духа. Все, что обладает ценностью для человека, вечное, само по

себе сущее содержится в самом человеке и должно быть добыто из него самого. «Научиться» или «учиться» означает здесь лишь получить сведения о внешне-определенном. Это внешнее получается, правда, посредством опыта, но всеобщее в нем принадлежит мышлению, однако не субъективному, а истинному, объективному мышлению. При противопоставлении друг другу субъективного и объективного всеобщее есть то, что столь же субъективно, сколь и объективно; субъективное есть лишь особенное, объективное есть точно так же особенное по сравнению с субъективным; всеобщее же есть единство их обоих. Согласно сократовскому принципу человек не признает ничего такого, о чем не свидетельствует дух. Человек тогда в этом признаваемом им свободен и находится у себя; и это есть субъективность духа. Как сказано в библии, «плоть от моей плоти и кость от мой кости», так и то, что для меня должно быть истиной и справедливостью, есть дух от моего духа. Но то, что дух, таким образом, творит из самого себя, должно произойти из него, как из духа, действующего всеобщим образом, а не из его страстей, капризных интересов и произвольных склонностей. Последние, правда, также представляют собою некое внутреннее, «вложенное в нас природой», но они являются нашими лишь природным образом, так как они принадлежат

области особенного; выше их стоит истинное мышление, понятие, разумное. Случайному, частному, внутреннему Сократ противопоставил всеобщее, подлинно внутреннее мысли. И эту настоящую совесть Сократ пробудил тем, что не только сказал просто: человек есть мера всех вещей, но сказал: человек в качестве мыслящего есть мера всех вещей. У Платона, как мы увидим после, это формулировано так, что человек лишь *вспоминает* (*erinnere*)<sup>124</sup> то, что он воспринимает по видимости извне.

В своем ответе на вопрос, что такое *добро*, Сократ познал его *определение* не только как некую определенность в особенности, с исключением природной стороны, как, например, понимают определенности в эмпирических науках, но даже в отношении к поступкам людей добро у него оставалось еще неопределенным, и последней определенностью или последним определяющим моментом является у него то, что мы, вообще, можем назвать субъективностью. Утверждение, что добро должно быть определено, означает ближайшим образом, что, во-первых, оно в противоположность бытию реальности есть лишь всеобщая максима, которой еще недостает деятельности индивидуального человека; означает, во-вторых, что оно

---

<sup>124</sup> Непереводимая игра слов: *erinnern* (вспоминать) – извлекать изнутри (*er-innern*). *Ред.*

должно быть не косным, не должно оставаться только мыслью, а должно быть определяющим действительным и, таким образом, действенным. Таким оно является лишь посредством субъективности, посредством деятельности людей. Что добро есть нечто определенное, означает, следовательно, что индивидуумы знают, что такое добро, и такое отношение мы именно называем моральностью, между тем как нравственность действует соответственно справедливости бессознательно. Таким образом, у Сократа добродетель есть *правильное усмотрение*. Ибо на положение, выставленное платоновским Протагором, что все добродетели родственны друг другу, за исключением храбрости, потому что существуют много храбрых, являющихся вместе с тем в высшей степени нечестивыми, несправедливыми, неумеренными и невежественными (стоит только вспомнить о разбойничьих бандах), Платон заставляет Сократа отвечать, что храбрость *подобно всем добродетелям есть наука*, а именно познание и правильная оценка того, чего следует бояться<sup>125</sup>, – этим, разумеется, не раскрыта отличительная черта храбрости. Нравственный, честный человек таков, не предаваясь раньше размышлениям об этом; это – его характер, и он твердо знает, какие поступки хороши. Когда же это начинает решать сознание,

---

<sup>125</sup> Plat., Protag., p. 349 (p. 224–225); p. 360–361 (p. 245–247).

то появляется выбор, вопрос, хочу ли я именно добра или нет. Это свойственное морали сознание легко становится опасным и вызывает самодовольство индивидуума, самомнение, порождаемое его сознанием, что он произвольно решил в пользу добра. Я тогда господин, избиратель добра, и в том-то состоит самомнительная гордыня, что я знаю, что я превосходный человек. У Сократа нет еще перехода к этому противопоставлению друг другу добра и субъекта, как избирающего, а речь идет у него лишь об определении добра и связи с последним субъективности, которая в качестве индивидуального лица решает в пользу того внутреннего всеобщего. Это предполагает, с одной стороны, *знание добра*, но, с другой стороны, предполагает также и то, что *субъект добр*, так как это – его характер, его привычка, и то, что субъект именно *таков*, древние называли добродетелью.

Это делает для нас понятной *критику*, которой Аристотель (Мagna Mor., I, 1) подверг определение добродетели у Сократа. Он пишет: «Сократ лучше говорил о добродетели, чем Пифагор, но он также говорил не совсем правильно, так как превращал добродетели в некое знание (ἐπιστήμησ). Это именно невозможно, ибо всякое знание связано с некоторым основанием (λόγος). Основание же находится лишь в мышлении. Он, следовательно, помещает все добро-

детели в мыслящей (λογικῶν) стороне души. Он уни-  
чтожает поэтому ощущающую (αλογόν) сторону ду-  
ши, а именно склонность (πάθος) и нравы (ἦθος)»,  
которые, однако, тоже входят в состав добродетели.  
«Платон же различал правильно мыслящую и ощу-  
щающую сторону души». Это – хорошая критика. Как  
видим, то, чего не находит Аристотель в определе-  
нии добродетели у Сократа, есть та сторона субъек-  
тивной действительности, которую мы теперь назы-  
ваем сердцем. Добродетель, разумеется, состоит в  
том, чтобы определяться к действию согласно всеоб-  
щим, а не частным целям, но правильное усмотре-  
ние не является единственным моментом в доброде-  
тели. Дабы, усмотренное добро было добродетелью,  
требуется еще, чтобы также и весь человек, сердце,  
душа были тождественны с этим добром. И эта сторо-  
на бытия или реализации вообще есть то, что Ари-  
стотель называет то αλογόν. Если мы понимаем ре-  
альность добра как всеобщий обычай, то правильно-  
му усмотрению не хватает субстанциальности; если  
же мы ее рассматриваем как данную реальность, как  
склонность отдельной субъективной воли, то ей не  
хватает материи. Этот двойственный недостаток мо-  
жет также рассматриваться как недостаток в содер-  
жании и в деятельности, поскольку вышеуказанно-  
му всеобщему недостает развития, а эта определяю-

щая деятельность выступает в отношении всеобщего лишь как отрицание. Сократ, таким образом, опускает в определении добродетели как раз то, что, как мы видели, исчезло также и в действительности, а именно, во-первых, реальный дух народа, а затем реальность как пафос единичного лица. Ибо как раз тогда, когда сознание еще не возвратилось в себя, всеобщее добро выступает у единичного лица как его движущий пафос. У нас же, напротив, это не так: так как мы привыкли добро или добродетель как практический разум ставить на одной стороне, то другая сторона, антагонистичная моральному, представляет собою для нас точно так же абстрактную чувственность, склонность, страсть и, таким образом, представляет собою для нас дурную сторону. Но для того, чтобы это всеобщее стало реальностью, оно как раз должно деятельно осуществляться его сознанием как единичным; и именно этой единичности принадлежит деятельное осуществление. Страсть, – например любовь, стремление к славе, есть само же всеобщее, таковым оно является не в правильном усмотрении, а в деятельности, как осуществляющееся, и если бы мы не опасались быть неправильно понятыми, то мы сказали бы, что всеобщее есть для единичного лица его собственный интерес. Здесь, однако, не место распутывать весь клубок ложных представлений и противоре-

чий нашего образования.

Аристотель (Eth. Nicom., VI, 13), восполняя односторонность Сократа, говорит дальше о нем: «Сократ, с одной стороны, довольно правильно исследовал, но, с другой – неправильно, ибо неверно, что добродетель есть наука, но он прав в том, что она не бывает без знания. Сократ превратил добродетели в правильные усмотрения (λογους); мы же говорим: добродетель выступает с правильным усмотрением». Это очень правильное замечание. Одна сторона добродетели состоит в том, что всеобщее в цели принадлежит области мышления. Но в добродетели, взятой в качестве характера, необходимо должна иметь место также и другая сторона – проявляющаяся в деятельности индивидуальность, реальный дух; последний выступает в своеобразной форме у Сократа, о чем скажем дальше.

b. Рассматривая сначала *всеобщее*, мы увидим, что оно само имеет в себе положительную и отрицательную стороны, которые мы находим связанными друг с другом в «Воспоминаниях» Ксенофонта, произведении, имеющем своей целью оправдать Сократа. И если ставят вопрос, он ли или Платон вернее изобразил нам Сократа со стороны его личности и его учения, то мы должны на это ответить: не может быть и сомнения, что в отношении личного характера

и метода бесед, в отношении вообще внешней формы последних Платон может нам дать такое же точное, а может быть, и более определенное изображение Сократа; но в отношении содержания его учений и степени развития его мышления мы должны преимущественно придерживаться Ксенофонта. Сократ осознал тот факт, что реальность нравственности в народном духе расшаталась. Он потому стоит так высоко, что выразил именно то, для чего назрело время. Сознав это, он поднял нравственность на высоту правильного усмотрения; но сутью его деяния является осознание того, что мощь понятия упраздняет определенное бытие и непосредственную значимость нравственных законов, святость их в себе бытия. Если даже затем правильное усмотрение признает положительно законом то, что действительно считается законом (ибо положительное именно и состоит в том, чтобы искать прибежища в законе), то это, считаемое законом, все же прошло через отрицательный способ рассмотрения и больше уже не имеет формы абсолютного в себе бытия, но столь же мало оно уже представляет собою платоновское государство. И точно так же истинным для понятия является лишь чисто в себе всеобщее добро, после того как для него оказалась разрушенной определенность законов в той форме, в которой их признает не руко-

водимое правильным усмотрением сознание. Но так как это истинное пусто и лишено реальности, то, если мы не желаем попусту вертеться в кругу, мы требуем, чтобы снова перешли к расширению определения всеобщего. Так как Сократ останавливается на неопределенности добра, то определенность последнего имеет для него ближайшим образом лишь значение выражения особенного добра. Тогда оказывается, что всеобщее является результатом лишь отрицания особенного добра; а так как этим последним являются именно существующие законы греческой нравственности, то выступает хотя и правильная, но опасная сторона правильного усмотрения, заключающаяся в том, что оно в каждом особенном вскрывает лишь его недостатки. Непоследовательность, заключающаяся в признании ограниченного абсолютным, бессознательно исправляется нравственным человеком; это исправление состоит частью в нравственном чувстве субъекта, частью в условиях совместной жизни целого, и несчастные крайности, приводящие к коллизиям, представляют собою чрезвычайно редкие случаи. Но в то время, как диалектика упраздняет особенное, начинает шататься также и абстрактно всеобщее.

α. Что касается *положительной стороны*, то Ксенофонт рассказывает в 4-й книге «Воспоминаний» (гл.

2, 40), что Сократ, после того как ему удавалось пробуждать в юношах потребность в правильном усмотрении, сам начинал их действительно учить и больше уже не запутывал их в своих беседах хитроумными тонкостями, а самым ясным и откровенным образом учил их добру. Он им показывал добро и истину в определенном, к которому он возвращался, так как не хотел удовлетвориться только абстрактным. Для иллюстрации Ксенофонт (Memorab., IV, с. 4, 12–16, 25) приводит беседу с софистом Гиппием. Сократ утверждает в этой беседе, что справедливым называется тот, который подчиняется законам, и что последние являются божественными законами. Ксенофонт заставляет Гиппия выдвинуть следующее возражение: как может Сократ объявить абсолютным подчинение законам, когда народ и правители сами часто их не одобряют, так как они изменяют их, а это значит, что законы не абсолютны. Но Сократ отвечает: не заключают ли мир те же самые люди, которые ведут войну? Но это ведь не значит, что они порицают войну, так как и война, и мир являются каждое в свое время правильными. Таким образом, Сократ утверждает вообще, что наилучшим и наисчастливейшим является то государство, граждане которого выступают единодушно и подчиняются законам. Это одна сторона, в которой Сократ закрывает глаза на противоречие

и признает, в качестве утвердительного содержания, законы, право, как их каждый представляет себе. Но если мы поставим вопрос, чем являются эти законы, то мы получим разноречивые ответы; то он нам скажет, что эти законы значимы именно в той форме, в которой они существуют в государстве и в представлении, то он нам скажет, что они упраздняют себя как определенные и признаются *не-абсолютными*.

β. Эту другую *отрицательную сторону* мы видим поэтому в той же связи там, где Сократ вызывает на разговор Евтидема, спрашивая его, не стремится ли он к добродетели, без которой ни частный человек не может быть полезным себе и своим близким, ни гражданин не может быть полезным государству. Евтидем отвечает, что таково действительно его стремление. Но без справедливости, возражает Сократ, это невозможно; и он спрашивает дальше, осуществил ли Евтидем справедливость? Евтидем отвечает утвердительно также и на этот вопрос, говоря: «Я не думаю, что я менее справедлив, чем всякий другой». Сократ на это говорит: «Как ремесленники могут указать, в чем состоят их работы, так и справедливые, полагаю, могут сказать, в чем состоят их дела». Тот соглашается также и с этим и отвечает, что он легко может это сделать. Сократ предлагает теперь: если это так, «то напомним на одной стороне под буквой Δ дела справед-

ливого человека, а на другой стороне под буквой А дела несправедливого человека». И с согласия Евтидема они описывают ложь, обман, грабеж, обращение свободного человека в раба на стороне дел несправедливого человека. Теперь Сократ спрашивает: «Ну, а если военачальник покоряет враждебное государство, то не будет ли это справедливым делом?» Евтидем отвечает: «Да». *Сократ*: «И также если он обманывает врага, грабит, обращает его в раба?» Евтидем должен признаться, что это тоже справедливо. Оказывается, таким образом, «что те же самые качества должны быть признаны и справедливыми, и несправедливыми». Здесь Евтидему приходит на ум прибавить еще один признак: он полагал, что Сократ разумеет, что эти дела направлены лишь против друзей; против них эти дела несправедливы. Сократ принимает это новое определение, но продолжает: если военачальник, видя, что его собственная армия начинает поддаваться страху в решающий момент сражения, обманывает их для того, чтоб вести их к победе, и для этого лжет, уверяя, что к ним подходит помощь, не нужно ли называть этот поступок справедливым? Евтидем соглашается с этим. *Сократ*: «Если больной ребенок не хочет принять лекарство, а отец примешивает это лекарство в пищу, и ребенок благодаря этому выздоравливает, то справедливо ли это?» – *Евти-*

дем: «Да». – Сократ: «Будет ли несправедлив тот, который, видя, что впавший в отчаяние друг собирается лишиться себя жизни, крадет у него его оружие или отнимает у него силой?» Евтидем должен признаться, что это тоже не несправедливо<sup>126</sup>. Таким образом, здесь опять обнаруживается, что одни и те же поступки, даже по отношению к друзьям, должны быть записаны на обеих сторонах – как на стороне справедливых дел, так и на стороне несправедливых. Здесь мы видим, следовательно, что не лгать, не обманывать, не грабить, – тот образ действия, который наивное представление считает незыблемым, – является чем-то самопротиворечивым благодаря сравнению такого рода поступков с другим поступками, которые это наивное представление также признает истинными. Так эта иллюстрация нам поясняет определено, каким образом, благодаря мышлению, желающему удержать всеобщее лишь в форме всеобщего, начинает колебаться особенное.

γ. То положительное, которое Сократ ставит на место сделавшегося сомнительным незыблемого, чтобы сообщить всеобщему содержание, есть частью основа подчинение закона, а именно форма непоследовательного мышления и представления; но так как эти определения неудовлетворительны для понятия, то,

---

<sup>126</sup> Xenoph., Memorab., IV, с. 2, § 11–17.

с другой стороны, это есть правильное усмотрение, в котором непосредственно положенное теперь должно себя оправдать также и в посредствующем отрицании как определенность, вытекающая из конструкции целого. Но частью мы *этого* правильного усмотрения как раз и не находим у Сократа, и оно остается неопределенным по своему содержанию, частью же оно, как реальность, представляет собою случайность, состоящую в том, что всеобщие заповеди, например «не убий», связываются с особым содержанием, которое как раз и является условным. Имеет ли или не имеет силу общее правило в этом особенном случае, зависит, следовательно, от *обстоятельств*, и правильное усмотрение именно и состоит в отыскании таких условий и обстоятельств, благодаря которым возникают исключения из этого безусловного закона; но так как благодаря случайности приводимых иллюстраций исчезает также и незыблемость всеобщего принципа, ибо он сам выступает лишь как особенное, то сознание Сократа становится чистой *свободой*, парящей над каждым определенным содержанием. Эта свобода, не оставляющая содержания таким, каким оно в своей рассеянной определенности имеет силу для наивного сознания, но пропитывающая его всеобщим, – эта свобода есть реальный дух, который как единство всеобщего содержания и сво-

боды, есть подлинно истинное. Если, следовательно, мы здесь пристальнее начнем рассматривать вопрос о том, что есть истинное для этого сознания, то мы здесь перейдем к рассмотрению того, как сам Сократ представлял себе *реализацию всеобщего*.

Уже необразованный ум не следует содержанию своего сознания, каким оно представляется ему в последнем, а в качестве духа сам исправляет вместе с тем то, что неправильно в его сознании, и он, таким образом, свободен в себе, хотя и несвободен для себя, как сознание. А именно, если это сознание и провозглашает, как свою обязанность, всеобщий закон «не убий», то все же это же самое сознание, если только в нем не обитает робкий дух, будет смело набрасываться на неприятелей и убивать их. Если здесь зададут вопрос, существует ли заповедь убивать своих врагов, мы получим утвердительный ответ; и такой же положительный ответ мы получим в том случае, когда палач убивает преступника. Но если оно враждебно столкнулось с кем-либо из-за частного спора, ему не придет на ум эта заповедь убивать своего врага. Мы можем, следовательно, называть духом именно то, что во-время заставляет прийти ему на ум одно и во-время – противоположное; это – дух, но это некое бездуховное сознание. Первым шагом на пути к тому, чтобы этот дух стал духовным сознанием, явля-

ется отрицательная сторона, приобретение свободы своего сознания. Ибо желая доказать отдельные законы, сознание исходит из определения, под которое, как под всеобщее основание, подводится определенная обязанность, но само это основание не есть что-либо абсолютное и подпадает той же диалектике. Если, например, умеренность повелевается том основании, что неумеренность подрывает здоровье, то здоровье есть то последнее, которое признается здесь абсолютным; но последнее тоже не является чем-то абсолютным, так как существуют другие обязанности, повелевающие подвергать опасности свою жизнь и даже жертвовать ею. Так называемые коллизии суть не что иное, как именно то, что обязанность, которую объявляют абсолютной, оказывается не абсолютной; в этом постоянном противоречии вращается мораль. Для сознания, достигшего последовательности, закон есть вообще упраздненное, потому что он в этом случае сведен со своей противоположностью. Ибо положительная истина еще не познана в ее определенности. Но познать всеобщее в его определенности, – т. е. ограничение всеобщего, появляющееся *таким образом*, что оно прочно, а не становится случайным, – возможно лишь во всей связи системы действительности. Если, следовательно, у Сократа и появляется одухотворение содержания, то все же произошло

только то, что многообразные самостоятельные основания заменили собою многообразные законы. Ибо правильное усмотрение еще не провозглашено существенным усмотрением этих оснований, покоряющим их себе, а истиной сознания является лишь само движение этого же чистого усмотрения. Но истинным основанием является дух, а именно народный дух – правильное усмотрение строя народа и связи индивидуума с этим *реальным всеобщим духом*. Законы, нравы, действительная государственная жизнь имеют в себе корректив к этой непоследовательности, заключающийся в том, что определенное содержание провозглашается абсолютным. В обиходной жизни мы лишь забываем об этом ограничении всеобщих правил поведения, и они все же остаются для нас незыблемыми; но другой стадией является осознание этого ограничения.

Если мы вполне сознаем, что в области действительных поступков определенная обязанность и соответствующее ей поведение являются недостаточными, а каждый конкретный случай представляет собою, собственно говоря, коллизию многообразных обязанностей, которые моральный рассудок отличает друг от друга, но которые дух рассматривает как не абсолютные, а связывает их между собою в единстве своего решения, – то мы называем эту чистую решаю-

щую индивидуальность, – знание того, каково в данном случае правильное решение, – совестью, точно так же, как чисто всеобщее в сознании, не особенное сознание, а сознание каждого человека называется долгом. Обе содержащиеся в сознании стороны – всеобщий закон и решающий дух, который в своей абстрактности есть деятельный индивидуум – необходимо присутствуют также и в сознании Сократа, как содержание и власть над этим содержанием. А так как именно у Сократа особенный закон стал шатким, то вместо всеобщего единого духа, который представлял собою у греков бессознательный акт определения посредством нравов и обычаев, выступил теперь единичный дух как решающая индивидуальность. У Сократа, следовательно, решающий дух переносится в субъективное сознание человека, так как исходная точка решения берет свое начало у отдельного человека из него самого, и вопрос здесь раньше всего в том, как эта субъективность проявляется у самого Сократа. Так как решающим становится лицо, индивидуум, то мы таким образом возвращаемся к Сократу, как к лицу, к субъекту, и то последующее, что мы скажем ниже, есть развитие его личных отношений. Но так как нравственное здесь опирается вообще на *личность* Сократа, то здесь выступает случайная природа образования, получаемого из общения с Сократом,

через посредство его характера, который, собственно, и есть то незыблемое, на котором также и общающийся с Сократом укрепляется благодаря тому существенному, что давалось, и привычке, так что, как говорит в одном месте Ксенофонт, «его общение со своими друзьями было для них в целом очень благотельно и поучительно; но многие другие сделались потом неверными Сократу»<sup>127</sup>, ибо не каждый приобретает правильное усмотрение, и даже обладающий последним может застрять в отрицательном. Воспитание, получаемое гражданами в государстве, жизнь среди своего народа является в индивидууме силой совершенно другого порядка, совершенно иначе формирующей его, чем основания; как бы истинно образовательным ни было общение с Сократом, все же здесь оказалась случайность. Таким образом, мы видим, что любимцы Сократа, люди, одаренные гениальными природными способностями, как, например, Алкивиад, этот игравший афинянами гений легкомыслия, и Критий, самый деятельный из тридцати тиранов, играли затем такую роль, что их считали в их отечестве изменниками и врагами своих сограждан (Алкивиад) или притеснителями и тиранами государства (Критий). Они жили согласно принципу субъективного разумения и, таким образом, бросали дурной свет

---

<sup>127</sup> Xenoph., Memorab., IV, с. 1, § I; с. 2, § 40.

на Сократа, ибо здесь обнаруживается, что сократовский принцип в другой форме принес гибель греческой жизни<sup>128</sup>.

с. Нужно еще сказать о той своеобразной форме, в которой эта субъективность – эта решающая внутренняя уверенность – выступает у Сократа. Так как именно здесь каждый обладает таким собственным духом, который ему представляется его духом, то мы видим, что с этим находится в связи то, что известно под именем *гения* (δαίμονιον) Сократа, ибо этот гений именно и означает, что человек теперь решает из себя, согласно своему разумению. Но, рассматривая знаменитого гения Сократа, это странное представление Сократа, которое вызвало так много пустой болтовни, нам не должно приходить на ум ни представление о духе-покровителе, ангелах и т. д., ни также совесть. Ибо совесть есть представление всеобщей индивидуальности, уверенного в самом себе духа, который вместе с тем есть всеобщая истина. Но демон Сократа есть скорее совершенно необходимая, дополняющая его всеобщность другая сторона, а именно *единичность* духа, которая была осознана в такой же мере, как и первая. Его чистое сознание стояло выше обеих сторон. Недостаток, которым страдает всеобщее, заключающийся в его неопреде-

---

<sup>128</sup> Ср. Xenoph., Memorab., I, с. 2, § 12–16 sqq.

ленности, сам восполнен недостаточно, единичным образом, так как решение, принимавшееся Сократом изнутри, носило своеобразную форму бессознательной понудительности. Гений Сократа есть не сам Сократ, не его мнение и убеждение, а оракул, который вместе с тем не представляет собою чего-то внешнего, а является чем-то субъективным, есть его оракул. Этот субъективный голос носил форму знания, которое вместе с тем было связано с бессознательностью, знания, которое может при других обстоятельствах появиться также и как магнетическое состояние. На одре смерти, в состоянии болезни, каталепсии может случиться, что человек познает связи событий, знает то имеющее произойти в будущем или происходящее теперь, что, согласно понятным связям вещей, совершенно скрыто от него. Это – факты, которые часто примитивно отрицают без всяких оговорок. То обстоятельство, что у Сократа мы встречаем в бессознательной форме то, что обыкновенно имеет место на новании рассудительного обдумывания, выступает поэтому перед нами как своеобразие Сократа, как откровение, которым обладает данный, единичный человек, а не так, как оно есть поистине. Благодаря этому данный факт получает, правда, видимость чего-то воображаемого; однако мы должны не искать в нем никаких фантастических представле-

ний или суеверий, а видеть здесь необходимое явление; только Сократ не познавал этой необходимости, а этот момент предстоял его представлению лишь в общем виде.

В связи с последующим мы должны еще ближе рассмотреть отношение этого гения к ранее существовавшим формам решения и то, к чему он предназначал Сократа. Об этих двух пунктах Ксенофонт высказывается самым определенным образом. Так как точкой зрения греческого духа была незадумывающаяся, бесхитростная нравственность, в которой человек еще не определял себя к действию из себя, и еще меньше существовало то, что мы называем совестью, а законы по своей основе еще рассматривались как традиция, то они носили форму установлений, санкционированных богами. Мы знаем, что хотя греки и имели законы, на основании которых они составляли свое суждение, они все же должны были, с другой стороны, принимать решения относительно непосредственных случаев как в частной, так и в государственной жизни. Но в этих случаях греки при всей их свободе еще не руководствовались в своих решениях субъективной волей. Военачальник или сам народ еще не принимал на себя ответственности за решение вопроса о том, что в данном случае полезнее для государства, и точно так же не принимало на

себя ответственности и отдельное лицо в своих семейных делах. В отношении этих решений греки прибегали к оракулам, жертвенным животным, предсказателям или, как в особенности римляне, искали совета в полете птиц. Полководец, желавший дать сражение, должен был черпать свое решение во внутренних жертвенных животных, как мы это часто находим в «Анабазисе» Ксенофонта. Павсаний мучается таким образом в продолжение целого дня, раньше чем отдать приказ начать сражение<sup>129</sup>. То обстоятельство, что, таким образом, народ еще не решает сам, а дает определять свои решения внешнему факту, составляло существенное условие греческого сознания; как и вообще оракулы нужны всюду, где человек еще не знает своей внутренней жизни, достаточно независимой и свободной, чтобы как у нас, черпать свои решения лишь из самого себя. Эта субъективная свобода, еще не существовавшая у греков, есть то, что мы разумеем в настоящее время, говоря о свободе; когда мы дойдем до рассмотрения платоновского государства, мы еще более в этом убедимся. Что мы хотим стоять за то, что мы делаем, — это черта современной эпохи; мы хотим принимать решения, руководясь основаниями благоразумия, и считаем эти основания чем-то окончательным. Греки еще не обладали созна-

---

<sup>129</sup> *Herodot.*, IX, 33 sqq.

нием этой бесконечности.

В первой книге «Воспоминаний» Ксенофонта (гл. 1, §§ 7–9) Сократ, защищая себя от обвинений по поводу своего демона, с самого начала говорит: «Боги сохранили для себя знание наиболее важного. Архитектура, земледелие, кузнечество и т. д. суть человеческие искусства, и точно так же являются таковыми искусство управления государством, счет, ведение домашнего хозяйства, ведение войн. Во всех этих искусствах человек может достигнуть большого совершенства, но для достижения знания наиболее важного необходимо искусство предсказания. Засаевающий поле не знает, кто будет есть выросший на нем хлеб; строящий дом не знает, кто в нем будет обитать; полководец не знает, удастся ли ему повести свои войска к сражению; стоящий во главе государства не знает, полезно ли это ему» (стоящему во главе) «или опасно, и тот, кто женится на красивой женщине, не знает, доставит ли ему радость эта женитьба, не возникнут ли для него из этого поступка печали и страдания, и тот, кто имеет могущественных родственников в государстве, не может знать, не придется ли ему из-за них быть изгнанным из государства. Вследствие этого неведения нам приходится прибегать к искусству предсказания». Об этом искусстве Ксенофонт (вышеук. соч., §§ 3–4) говорит, что оно проявляется различ-

ным образом; посредством оракулов, жертвоприношений, полета птиц и т. д.; для Сократа же этим оракулом был его демон. Считать предвидение человеком будущего в сомнамбулическом состоянии или перед смертью и т. д. более высоким разумением это – превратная точка зрения, часто встречающаяся также и в наших представлениях; однако при более близком рассмотрении оказывается, что эти предсказания касаются только частных интересов единичных лиц, и знание права и нравственности есть нечто гораздо высшее. Если кто-нибудь хочет жениться или построить дом и т. д., то результат этого шага имеет значение только для данного индивидуума. Истинно божественным, всеобщим является учреждение самого земледелия, государства, брака и т. д.; знать, погибну ли я или не погибну, если поеду на таком-то корабле, по сравнению с этим представляет собою нечто мало важное. Демон Сократа тоже проявлялся в нем не чем иным, как советами относительно таких частных результатов, например, советами относительно того, должны ли его друзья отправиться в путешествие и когда они должны это сделать. Чего-нибудь истинного, в себе и для себя сущего в искусстве и науке он не касался; это принадлежало для него области всеобщего духа. Таким образом, демонические откровения гораздо малозначительнее, чем откровения его мысля-

щего духа. Всеобщее содержится также и в этих демонических откровениях, ибо умный человек часто может предвидеть, стоит или не стоит поступать так-то и так-то; но то, что поистине божественно, принадлежит каждому, и хотя талант и гений являются личными особенностями, они все же истинны лишь в их произведениях, а последние всеобщии.

Так как у Сократа внутреннее решение только что начало отделяться от внешнего оракула, то было необходимо, чтобы это возвращение в себя появилось здесь при его первом выступлении еще в физиологической форме. Демон Сократа стоит, таким образом, посредине между внешним откровением оракула и чисто внутренним откровением духа; он есть нечто внутреннее, но именно таким образом, что он представляет собой особого гения, отличного от человеческой воли, но еще не ум и произвол самого Сократа. Более пристальное рассмотрение этого гения показывает нам поэтому форму, приближающуюся к сомнамбулизму, к раздвоенности сознания, и у Сократа, по-видимому, мы явно находим нечто вроде магнетического состояния, ибо он, как мы уже упомянули, часто впадал в оцепенелость и каталепсию. В новейшее время мы встречаем это состояние в форме неподвижности глаз, внутреннего знания, видения того или другого факта, прошедшего, наиболее

выгодного способа действия и т. д., но наук магнетизм не двигает вперед. В демоне Сократа мы, таким образом, должны видеть состояние, действительно имевшее место, и оно замечательно тем, что не было болезненным, а необходимо требовалось стадией сознания Сократа. Ибо центральным пунктом всего всемирно-исторического поворота, составляющего сократовский принцип, является то, что место оракулов заняло свидетельство духа индивидуумов и что субъект взял на себя акт принятия решения.

3. Говоря об этом демоне Сократа, как об одном из главных пунктов его обвинения, мы вступаем в круг его *судьбы*, кончающейся его осуждением. Мы можем находить, что эти его судьбы находятся в противоречии с его делом, состоящим в том, чтобы учить своих сограждан добру; но связывая их с тем, чем был Сократ и чем был его народ, мы поймем необходимость этих судеб. Современники Сократа, выступившие его обвинителями перед афинским народом, рассматривали Сократа как человека, приводившего к сознанию неабсолютность того, что признается существующим в себе и для себя. Сократ же со своим новым принципом и в качестве афинского гражданина, занимавшегося этого рода наставлением, вступил, благодаря своей личности, в отношении ко всему афинскому народу, именно в отношении не только к массе

или властвующей массе, а в живое отношение к духу афинского народа. Дух же этого народа, взятый в себе, его государственный строй, вся его жизнь покоились на нравственности, на религии и не могли существовать без этого само в себе и для себя незыблемого. Следовательно, так как Сократ перенес истину в решение внутреннего сознания, то он вступил в антагонизм к тому, что признавал правым и истинным афинский народ. Выставленные против него обвинения были поэтому справедливы, и нам остается еще рассмотреть эти пункты обвинения, равно как и дальнейшие судьбы Сократа. Нападки, которым он подвергался, общеизвестны и были двоякого рода: на него нападал Аристофан в своей комедии «Облака», и затем он был формально обвинен перед народом.

*Аристофан* понял сократовскую философию с той отрицательной стороны, что благодаря образованию, даваемому рефлектирующим сознанием, заколебались законы, и мы не можем оспаривать правильности этого понимания. Это сознание Аристофана об односторонности Сократа может рассматриваться как пролог драмы, и, действительно, афинский народ также понял отрицательный метод Сократа и осудил его на смерть. Известно, что Аристофан выводил на сцену не только Сократа, но и других современников, выводил не только, например, Эсхила и в особенно-

сти Еврипида, но также и афинян вообще, их полководцев, олицетворенный афинский народ и даже самих богов, словом, позволял себе такую свободу, существование которой нам и в голову не пришло бы допускать, если бы она не была исторически удостоверена. Здесь не место рассматривать особенный характер аристофановской комедии, а также в частности злую волю, которую он проявил по отношению к Сократу. Во-первых, это нас вообще не должно удивлять, и нам не нужно поэтому ни оправдывать Аристофана, ни даже приводить смягчающие вину обстоятельства. Аристофановская комедия есть сама по себе такая же существенная составная часть жизни афинского народа, и Аристофан есть столь же необходимая фигура, какою были возвышенный Перикл, легкомысленный Алкивиад, божественный Софокл и моральный Сократ, ибо и он принадлежит к этому созвездию. Мы можем только сказать, что нашей немецкой серьезности, конечно, противоречит то явление, что Аристофан, называя их собственными именами, выводит на сцену живых людей, чтобы сделать их смешными; в особенности же тогда, когда это делает по отношению к такому честному человеку, как Сократ.

Хронологическими соображениями хотели доказать, что аристофановское изображение Сократа не

повлияло на осуждение последнего. Как видно из предыдущего, мы, с одной стороны, признаем, что с Сократом поступили совершенно несправедливо, но затем мы признаем также достоинство Аристофана, который в своих «Облаках» был совершенно прав. Этот поэт, ожесточенно предавший Сократа осмеянию, сделав из него комичнейшую фигуру, не является, таким образом, обыкновенным шутком и плоским остряком, осмеивающим самое святое и прекрасное и ради своего остроумия жертвующим всем, чем угодно, лишь бы вызвать смех у афинян. Нет, все это имело для него более глубокое основание, и в основании его шуток лежит глубокая серьезность. Он не хотел просто осмеивать, а осмеивать то, что достойно уважения, было бы к тому же пошло и плоско. Жалко то остроумие, которое не является существенным, не зиждется на противоречиях, заключающихся в самом предмете; Аристофан же не был плохим острословом. Вообще невозможно привязать извне насмешку к тому, что не имеет в самом себе насмешки над самим собою, иронии над собою. Ибо комическое состоит в том, чтобы показывать, как человек или предметы разлагаются в самих себе, и если предмет не есть в самом себе свое собственное противоречие, то комизм является поверхностным и беспочвенным. Если поэтому Аристофан насмехается над демосом,

то в основании этих насмешек лежит глубокая политическая серьезность, и из всех его пьес мы убеждаемся, каким благородным, превосходным, истинно афинским гражданином он был. Мы видим, следовательно, перед собою большого патриота, который не побоялся посоветовать в одной из своих пьес заключить мир, хотя за это была назначена смертная казнь. В этой пьесе, проникнутой рассудительным патриотизмом, изображено блаженное самоуверенное самодовольство народа, восхваляющего самого себя. Самоуверенность человека, делающего что-то со всей серьезностью и получающего всегда противоположное тому, к чему он стремится, причем он не впадает ни в малейшее сомнение и не задумывается над собою, а остается совершенно уверенным в себе и в своем деле, – такая самоуверенность комична. Зрелищем этой-то стороны свободного афинского духа, этого полнейшего довольства собой, этой невозмутимой уверенности в самом себе при всех непосредственных неудачах и неосуществившихся надеждах, – зрелищем этого высшего комизма мы наслаждаемся в пьесе Аристофана.

В «Облаках» мы видим, правда, не это наивно комическое, а определенный, намеренный протест. Аристофан дает комическое изображение Сократа, причем комизм состоит в том, что он своими мораль-

ными усилиями осуществляет противоположное тому, к чему он стремится, и что его ученики радуются разумным открытиям, которые они сделали благодаря ему и которые они считают своим счастьем, но эти открытия оказываются затем для них очень неприятными и противоположными тому, что они предполагали. Превосходным открытием, которое, по изображению в комедии, здесь делают ученики Сократа, является именно усмотрение ничтожности законов определенного добра, как их признает истиной наивное сознание. Аристофан при этом откалывает разные шутки, вроде того, что Сократ занимался основательным исследованием вопроса, как высоко прыгают блохи, и он, поэтому прилеплял воск к их ногам. Это исторически неверно, но несомненно, то, что в сократовской философии была сторона, которую Аристофан здесь с горечью выдвинул. Фабула «Облаков» вкратце состоит в следующем. Стрепсиаду, честному афинскому гражданину старого покроя, причиняет большие неприятности его новомодный расточительный сын, которого избаловали мать и дядя. Этот сын держит лошадей и ведет несоответственный своему состоянию образ жизни. Отец поэтому терпит много неприятностей от кредиторов, и чтобы избавиться от этой своей беды, он идет к Сократу и делается его учеником. Тут старик научается тому, что не то-то и то-

то, а другое справедливо, или, вернее, он научается пользоваться сильными (κρείττων) и слабыми доводами (ἡττων λόγος). Он научается диалектике законов: например, каким образом можно доводами добиться того, чтобы не платить своих долгов; он заставляя затем своего сына также пойти учиться у Сократа, и последний преподает также и сыну свою обычную премудрость. Но исполнение опустошенно-сократовской диалектикой всеобщего совершается при посредстве частного интереса или дурного духа Стрепсиада и его сына, каковой дурной дух является лишь отрицательным сознанием содержания законов. Снабженный этой новой премудростью доводов и отыскивания доводов Стрепсиад теперь вооружен против главного зла, которое его давит, против кредиторов, ищущих с него своих денег. Последние и приходят вскоре один за другим, чтобы получить свой долг, но Стрепсиад умеет кормить их хорошими доводами и рассуждениями, успокаивая их всякого рода titulos и доказывая им, что он не должен им платить; он даже насмехается над ними и очень доволен, что научился всему этому у Сократа; но вскоре положение меняется: сын приходит, ведет себя очень дерзко по отношению к отцу и, наконец, даже наносит ему побои; отец необыкновенно возмущен этим, как последней подлостью, но сын доказывает ему такими же хороши-

ми доводами, согласно методу, которому он научился у Сократа, что он имеет полное право бить его. Комедия кончается тем, что Стрепсиад проклинает сократовскую диалектику, возвращается к своему старому образу жизни и поджигает дом Сократа. Преувеличение, в котором можно было бы обвинить Аристофана, состоит в том, что он довел эту диалектику до всех горьких ее выводов. Но нельзя, однако, сказать, что он этим изображением поступил несправедливо по отношению к Сократу. Следует даже удивляться глубокомыслию Аристофана, который распознал отрицательную сторону диалектики Сократа и, – разумеется, по-своему, – изобразил ее такой уверенной рукой. Ибо решение при методе Сократа всегда переносится в субъект, в совесть, а где последняя дурна, всегда должна повторяться история Стрепсиада.

Что касается *формального обвинения Сократа перед народом*, то мы не должны сказать, как это говорит Теннеман (т. II, стр. 39 и сл.) о судьбе Сократа: «Возмутительно для человечества, что этот превосходный человек должен был выпить чашу с ядом, пав жертвой интриг, которые так часто встречаются в государствах с демократической формой правления. Такой человек, как Сократ, который единственной руководящей нитью своего поведения сделал право» (о праве вообще нет речи, а спрашивается: ка-

кое право? – ответ: право моральной свободы) «и не отступал ни шагу от правого пути, *необходимо* должен был сделать себе врагами многих людей» (почему? Это глупо; это моральное лицемерие, желающее быть лучше других людей, которых затем называет своими врагами), «которые привыкли действовать по совершенно иным мотивам. Если вспомним о нравственной порче и о правительстве тридцати тиранов, то приходится ведь удивляться, что он мог беспрепятственно продолжать свою деятельность до семидесяти лет. Но так как даже тридцать тиранов не *осмелились* наложить на него руки, то тем более удивительно, что при *вновь восстановленном правовом правительстве и свободе* после ниспровержения деспотизма» – именно поэтому афиняне осознали опасность, в которой находился их принцип – «такой человек, как Сократ, мог сделаться жертвой интриг. Это явление, вероятно, объясняется тем, что врагам Сократа сначала нужно было выиграть время, чтобы получить приверженцев, что сами они при правительстве тридцати тиранов играли слишком незначительную роль и т. д.». – Что касается процесса Сократа, то мы в нем должны различать две стороны: одной стороной является содержание обвинения и осуждение судом; другой стороной является отношение Сократа к суверенному народу. В ходе процесса есть, следо-

вательно, два аспекта: отношение обвиняемого к содержанию того, в чем он обвинялся, и его отношение к компетенции народа или признание верховенства последнего. Сократ был признан судьями виновным в отношении содержания обвинительной жалобы, но к смерти он был осужден потому, что он отказался признать компетенцию и верховенство народа над обвиняемым.

а. *Обвинительная жалоба* состояла из двух пунктов: «Сократ не почитает богами тех богов, которых считает таковыми афинский народ, и вводит новых богов; он, кроме того, развращает молодежь»<sup>130</sup>. Развращение молодежи заключается в том, что он колеблет в их глазах то, что пользуется непосредственным признанием. Первое обвинение основано отчасти на том же самом, ибо он точно так же приводит к разумению, что богам приятно не то, что обыкновенно считается таковым; отчасти же это обвинение находится в связи с его демоном. Это не значит, что он выдавал указанного демона за своего бога, но у греков решение, которое принимал отдельный индивидуум, считалось случайностью данного индивидуума, и поэтому, подобно тому, как случайные обстоятельства представляют собою внешнее, так они превращали

---

<sup>130</sup> Xenoph., Apologia Socrat., § 10; Memorab., I, c. 1, § 1; Plat., Apologia Socrat., p. 24 (p. 104).

случайность решения в нечто внешнее, т. е. спрашивали совета у своих оракулов; это – сознание, что сама единичная воля есть нечто случайное. Сократ же, который перенес случайность решения в самого себя, так как он обладал своим демоном в своем сознании, этим самым упразднил внешнего всеобщего демона, в которого греки переносили свое решение. Эту обвинительную жалобу, равно как и самозащиту Сократа, мы теперь рассмотрим ближе. Ксенофонт изображает нам и то и другое, да и Платон дал нам «Апологию». Но и при этом рассмотрении мы не должны останавливаться на том, что Сократ был превосходным человеком, пострадавшим невинно и т. д., а должны иметь в виду, что в этой обвинительной жалобе афинский народный дух выступил против принципа, сделавшегося для него гибельным.

α. Что касается *первого* пункта обвинительной жалобы, а именно того, что Сократ не почитает отечественных богов и вводит вместо них новых богов, то Ксенофонт<sup>131</sup> дает ему ответить на это обвинение, что он всегда приносил, как и все другие, те же самые жертвы на общественных алтарях. Это видели все его сограждане, и его обвинители также могли это видеть. Что же касается того, что он вводит новых демонов, – обвинения, выдвинутого против него потому, что ему

---

<sup>131</sup> Apologia Socrat., § 11–13; Memorab., I, с. 1, § 2–6; 19.

является голос божий, указывающий ему, что он должен сделать, – то он должен сослаться на то, что и предсказатели также считают божественными возвещениями крик и полет птиц, изречения людей (как, например, голос пифии), положение внутренности жертвенных животных и даже гром и молнию. Что бог знает наперед будущее и, если это ему угодно, указывает это будущее вышеизложенными способами, это признают все так же, как и он. Но бог может также и другими способами открывать людям будущее. Что он не лжет, утверждая, что он слышит голос божий, это он может доказать свидетельствами своих друзей, которым он часто объявлял совет, данный демоном, и успех всегда подтверждал верность этого совета. Ксенофонт (*Memorab.*, I, с. 1, § 11) прибавляет к этому: «никто никогда не видел, чтобы Сократ делал нечто безбожное или несвятое, и никто никогда не слышал, что он говорил подобное, ибо никогда он не исследовал природу вселенной, подобно большинству других, исследующих, каким образом возник так называемый софистами мир». Именно эти исследования породили предшествовавших атеистов, которые подобно Анаксагору считали солнце камнем<sup>132</sup>.

Действие, которое произвела на судей самозащита

---

<sup>132</sup> *Plat.*, *Apol. Socrat.*, p. 26 (p. 108–109).

Сократа против этой части обвинения, Ксенофонт<sup>133</sup> выражает следующими словами: «ими овладело беспокойство, одними потому, что они не верили тому, что говорил Сократ, а другими из зависти, что боги удостоили его чем-то более высоким, чем их самих». Это действие очень естественно. В наши дни в таких случаях также происходит одно из двух. Либо не верят тому, который хвалится, что он получает особые откровения, и именно такие откровения, которые касаются дел или судеб отдельных лиц, – не верят вообще, что бывают такие откровения, и не верят в частности, что именно этот субъект получал их. Или если кто-нибудь начинает заниматься такими предсказаниями, то ему справедливо запрещают заниматься этим ремеслом и его запирают в тюрьму. При этом не отрицают вообще, что бог все знает наперед, и не отрицают также, что он может открывать это будущее отдельному лицу; это признают *in abstracto*, но не в действительности, и не верят этому ни в одном отдельном случае. Ему не верят, что он, данное отдельное лицо, получил откровение. Ибо почему ему больше, чем другим? И почему ему были открыты именно эти ничего не стоящие вещи совершенно частного характера, – совершит ли, скажем, счастливо такой-то и такой-то свое путешествие, будет ли он общаться

---

<sup>133</sup> *Apologia Socrat.*, § 14 (cf. *Memorab.*, I, c. 1, § 17).

с таким-то и таким-то, будет ли успешна его защитительная речь перед его судьями? И почему были ему открыты именно эти происшествия среди бесконечно многих происшествий, которые могут иметь место у отдельного лица? Почему ему не были открыты гораздо более важные вещи, касающиеся блага целых государств? Таким образом, не верят в этом отношении отдельному лицу, невзирая на то, что если такие предсказания возможны, их ведь должно сделать отдельное лицо. Эти неверящие, которые, таким образом, не отрицают общего и общей возможности, но не верят этому ни в каком отдельном случае, на самом деле не верят истинности и действительности самой вещи. Они бессознательно не верят в это потому, что абсолютное сознание, – а ведь именно такое дает откровение, – *во-первых*, не знает вообще, как о чем-то положительном, о таких ничтожных вещах, каковым является предмет этих предсказаний и также предмет предсказаний Сократа, ибо в духе такого рода вещи суть непосредственно нечто исчезнувшее, ничтожное. А *затем* абсолютное сознание не знает о будущем, как о таковом, точно так же как оно не знает о прошлом; оно знает лишь о настоящем. Но так как в его настоящем, в его мышлении выступает также противоположность будущего и прошлого к настоящему, то оно знает также и о будущем и прошлом, но оно

знает о прошлом, как об оформленном. Ибо прошлое есть сохранение настоящего как действительности; будущее же есть противоположность этому, есть становление настоящего как возможности, представляет собою, следовательно, наоборот, бесформенное. Из этого бесформенного лишь всеобщее выступает в настоящем, облекается в форму; поэтому невозможно вообще созерцать форму в будущем. Мы смутно чувствуем, что если бог действует, то это не происходит партикулярным образом и не ради партикулярных предметов. Мы считаем такие вещи слишком ничтожными, чтобы бог открыл их в совершенно частном случае. Мы признаем, что бог определяет также и единичное, но вместе с тем понимаем под этим целокупность единичностей, или, иначе говоря, все единичности; поэтому говорят, что способ действия бога носит всеобщий характер.

В то время как у греков решение имело форму внешней случайности, положенной полетом и криком птиц, принятие решения в нашей культуре есть внутренняя случайность, так как я хочу сам быть этой случайностью, и знание индивидуума есть, следовательно, сознание этой случайности. Но если греки, для которых сторона случайности сознания была неким сущим, неким знанием ее, носящим характер оракула, обладали этой знающей индивидуальностью как все-

общим знанием, у которого каждый мог спрашивать совета, то у Сократа, у которого это знание, положенное извне, хотя и вступило, как у нас, в сознание, но вступило еще не сполна, а еще представлялось существующим голосом, существом, которое он отличал от своей индивидуальности, – то у Сократа принятие решения отдельной индивидуальностью имело поэтому видимость своеобразия и особенности, а не было всеобщей индивидуальностью; и этого его судьи, естественно, не могли переносить, все равно, верили ли они в его демона или нет. У греков, далее, такие откровения должны были иметь определенный характер; существовал как бы официальный оракул (не субъективные), как например, пифия, дерево и т. д. Поэтому, если у какого-нибудь особого, такого-то и такого-то обыкновенного гражданина появляются такие откровения, то это рассматривалось как нечто невероятное и неверное; но демон Сократа был именно другой формой откровения, чем та, которая признавалась в греческой религии. Тем замечательнее тот факт, что оракул дельфийского Аполлона, пифия, объявил Сократа мудрейшим из греков<sup>134</sup>. Именно Сократ исполнил завет ведающего бога: «познай самого себя» и сделал этот завет изречением греков, и притом в качестве закона духа, а не в качестве познания собствен-

---

<sup>134</sup> *Plat.*, *Apologia Socrat.*, p. 21 (p. 97).

ной партикулярности человека. Сократ, таким образом, является тем героем, который взамен указания дельфийского бога установил принцип: человек должен смотреть в себя, чтобы знать, что есть истина. Так как указанное изречение сделала сама пифия, то это означает переворот в греческом духе, переворот, состоящий в том, что место оракула теперь заняло собственное самосознание каждого мыслящего человека. Но эта внутренняя достоверность есть во всяком случае другой, новый бог, а не прежний бог афинян; таким образом, обвинительная жалоба против Сократа совершенно правильна.

β. Переходя дальше к рассмотрению *второго* пункта обвинения, гласившего, что Сократ развращает молодежь, то следует указать, что он против этого пункта тоже выставил следующее возражение: дельфийский оракул сказал, что нет ни одного человека, который был бы так справедлив, как благороден и так мудр, как Сократ<sup>135</sup>. И затем он противопоставил этому обвинению всю свою жизнь. Соблазнил ли он хоть кого-нибудь – и в особенности тех, с которыми он общался – примером, который он им давал?<sup>136</sup> Таким образом, общее обвинение пришлось определить точнее, и выступили свидетели: «Мелит показал, что он зна-

---

<sup>135</sup> Xenoph., Apologia Socrat., § 14.

<sup>136</sup> Xenoph., Apologia Socrat., § 16–19; Memorab., I, c. 2, § 1–8.

ет юношей, которых Сократ убеждает слушаться его больше, чем своих родителей»<sup>137</sup>. Этот пункт обвинения поддерживался главным образом Анитом, а так как последний подтвердил его достаточными данными, то это обвинение во всяком случае было признано судьями доказанным. Сократ высказался об этом более определенно после ухода из суда. Ксенофонт (*Apol. Socrat.*, § 27, 29–31) именно рассказывает, что Анит сделался врагом Сократа за то, что Сократ сказал Аниту, который был очень уважаемым гражданином, чтобы он своего сына не готовил в кожевники, а воспитывал его достойно свободного человека. Анит был сам кожевник, и, хотя работу исполняли большей частью рабы, все же в этом занятии самом по себе не было ничего дурного; выражение Сократа, следовательно, неправильно, хотя, как мы видели выше, оно в духе греческого образа мыслей. Сократ прибавил к этому, что он познакомился с указанным сыном Анита и открыл, что он обладает недурными задатками; но, предсказывает Сократ, он не останется при той рабской работе, при которой его удерживает отец. И так как вокруг него нет разумного человека, который занялся бы его воспитанием, то он впадет в дурные страсти и пойдет далеко по пути распутства; Ксенофонт прибавляет к этому, что предсказание Сокра-

---

<sup>137</sup> *Xenoph.*, *Apologia Socrat.*, § 20; cf. *Memorab.*, I, c. 2, § 49 sqq.

та буквально исполнилось, юноша предался пьянству, пил дни и ночи напролет и сделался совершенно дурным человеком. Это очень понятно, так как человек, чувствуя себя пригодным к чему-то лучшему (будет ли это его чувство истинно или ложно), и благодаря этому душевному разладу недовольный положением, которое он занимает, не имея вместе с тем возможности выбраться из него, именно благодаря этому недовольству начинает страдать половинчатостью, а затем вступает на дурной путь, который часто приводит людей к гибели. Пророчество Сократа, таким образом, совершенно естественно.

На более определенное обвинение в том, что он соблазняет сыновей к неповиновению родителям, Сократ отвечает вопросом: когда выбирают на государственные должности, например на должность военачальника, разве отдают предпочтение родителям, а не скорее тем, которые опытни в военном искусстве? Так и во всем остальном отдают предпочтение тем, которые лучше знают данное искусство или науку. Что же удивительного, что его обвиняют перед судом в том, что сыновья предпочли его своим родителям в отношении того, что для людей является высшим благом, т. е. в отношении воспитания, которое сделает их благородными людьми?<sup>138</sup> Этот ответ Сократа, с од-

---

<sup>138</sup> *Xenoph.*, *Apologia Socrat.*, § 20–21; *Memorab.*, I, c. 2, § 51–55; *Plat.*,

ной стороны, правилен; но мы тотчас же убеждаемся, что и здесь мы не можем назвать этот ответ исчерпывающим, ибо он, собственно говоря, не затрагивает истинного существенного пункта обвинения. То, что его судьи нашли несправедливым, – это моральное вмешательство третьего лица в абсолютные отношения между родителями и детьми. В общем об этом нельзя много сказать, ибо все зависит от способа этого вмешательства, и пусть оно в отдельных случаях и необходимо, все же, в целом, оно не должно иметь места, и менее всего оно должно иметь место в том случае, когда это позволяет себе случайное частное лицо. Дети должны обладать чувством единства с родителями; это – первое непосредственное нравственное отношение. Каждый воспитатель должен уважать это чувство, блюсти его в чистоте и развивать его. Поэтому если третий вмешивается в это отношение между родителями и детьми, и это вмешательство носит такой характер, что дети для их пользы отвращаются от доверия к родителям, причем им внушается мысль, что их родители – дурные люди, портящие их своим общением и воспитанием, то мы находим это возмутительным. Самым худшим, что может произойти с детьми в отношении к их нравам и сердцу, является ослабление или полный разрыв этой связи, которую

всегда должно уважать, и превращение ее во вражду, презрение и недоброжелательство. Кто это делает, тот нарушает нравственность в ее существеннейшей форме. Это единство, это доверие есть материнское молоко нравственности, которым кормят человека до тех пор, пока он не вырастет; потеря родителей в раннем возрасте является поэтому большим несчастьем. Сын, равно как и дочь, должны, правда, вырваться из своего природного единства с семьей и сделаться самостоятельными; но это отделение от семьи должно быть, однако, не вынужденным, не насильственным, не должно быть враждебным и презрительным. Если в душу внесли такую боль, то нужны будут большая сила и умение, чтобы преодолеть ее и залечить рану. Переходя теперь к случаю с Сократом, нужно сказать, что он, по-видимому, своим вмешательством привел к тому, что молодой человек сделался недоволен своим положением. Сын Анита, может быть, вообще находил свою работу неподходящей для себя; но совсем не то получается, если такое недовольство приводится к сознанию и подкрепляется авторитетом такого человека, как Сократ. Мы имеем право предположить, что своими беседами Сократ взрастил зародыш чувства неудовольствия, укрепил и развил это чувство. Сократ заметил его хорошие задатки, сказал ему, что он годится для чего-то лучшего, и таким образом укре-

пил разлад в душе молодого человека и усилил его недовольство своим отцом, которое, таким образом, сделалось причиной его гибели. Следовательно, и обвинение в том, что он разрушил связь между родителями и детьми, мы должны рассматривать не как напрасное, а как вполне обоснованное. Афиняне были поэтому очень недовольны Сократом и упрекали его за то, что он имел таких учеников, как Критий и Алкивиад, которые привели Афины почти на край гибели. Ибо если он вмешивался в воспитание, которое другие давали своим детям, то справедливо предъявить требование, чтобы ничего из того, что он хочет сделать для образования юношества, не оказалось обманчивым.

Спрашивается только, как народ может разобраться в таких делах, в какой мере такие дела могут быть предметом законодательства и служить поводом к судебному обвинению? Что касается первого пункта обвинения, то согласно нашим законам такие прорицания, как, например, предсказания Калиостро, недозволительны и в былые времена были бы запрещены, например инквизицией. А что касается второго пункта, то такое моральное вмешательство у нас, правда, носит более организованный характер, и эту обязанность выполняет особое сословие; однако даже это вмешательство должно оставаться общим и никогда

не должно доходить до того, чтобы вызывать непослушание родителям, являющееся первейшим безнравственным принципом. Но подлежат ли подобного рода поступки ведению суда? Это раньше всего вопрос о праве государства, и в этом отношении мы теперь признанием широкий простор. Если бы, однако, профессор, например, или проповедник напал на определенную религию, то правительство наверное обратило бы на это внимание, и оно имело бы на это полное право, хотя и поднимается всегда крик, когда оно это делает. Здесь, правда, при свободе мысли и слова трудно определить границу, и определение этой границы основывается на безмолвном соглашении; но существует пункт, за пределами которого начинается недозволенное, например прямой призыв к восстанию. «Дурные принципы», говорят, правда, «разрушаются сами собой и не находят доступа». Но это лишь отчасти верно, отчасти же нет, ибо красноречие софистов возбуждает у черни как раз их страсти. Говорят также: «Это лишь теория, ведь здесь не совершают никаких действий». Но государство существенно зиждется на мысли, и его существование зависит от умонастроения людей, ибо оно есть духовное, а не физическое царство. Существуют поэтому максимы и принципы, составляющие его опору, и если нападают на них, правительство должно вмешать-

ся. К этому присоединяется вдобавок и то, что в Афинах еще существовало совсем другое состояние, чем у нас. Но для того, чтобы правильно судить о случае с Сократом, мы ведь должны класть в основание своего суждения афинское государство и его нравы. Согласно афинским законам, т. е. согласно духу абсолютно-го государства, и то и другое, что делал Сократ, было разрушительно для этого духа, тогда как в нашем государственном строе всеобщее государства есть более строгое всеобщее, которое вместе с тем позволяет индивидуумам свободнее резвиться вокруг себя, так как они не могут стать столь опасными для него. Таким образом, нужно сказать, во-первых, что несомненно получится ниспровержение афинского государства, если погибнет та государственная религия, на которой все построено и без которой это государство не может существовать, между тем как у нас государство является более самостоятельной абсолютной силой. А демон Сократа на самом деле является иным божеством, чем те божества, которые признавались афинским народом, и так как он находился в противоречии с государственной религией, то он делал ее подверженной субъективному произволу. Но так как определенная религия находилась в столь тесной связи с государственной жизнью, что она даже составляла одну из сторон государственного законо-

дательства, то в глазах народа необходимо должно быть преступлением введение нового бога, делающего принципом самосознание и побуждающего к непослушанию. Мы можем об этом спорить с афинянами, но должны согласиться, что они были последовательны. Во-вторых, нравственная связь между родителями и детьми была у афинян еще незыблемее и еще в большей мере нравственной основой жизни, чем у нас, у которых господствует субъективная свобода, ибо пиетет к семье представлял собою субстанциальный основной тон афинского государства. Сократ, следовательно, совершил нападение на афинскую жизнь в двух основных пунктах. Афиняне чувствовали это, а затем и осознали это. Следует ли поэтому удивляться, что Сократа нашли виновным? Мы могли бы сказать, что это непременно должно было произойти. Теннеман (т. II, стр. 41) говорит: «Несмотря на то что эти обвинительные пункты содержали в себе самую явную неправду, Сократ был все же осужден на смерть, потому что он мыслил слишком возвышенно, чтобы снизить до употребления тех общепринятых низких средств, которыми обыкновенно подкупали приговор судей». Но все это неверно. Он был найден виновным в этих делах, но не за них он был приговорен к смерти.

в. Здесь начинается *вторая сторона его судьбы.*

Согласно афинским законам обвиняемый после того, как гелиасты – своего рода английский суд присяжных – вынесли ему обвинительный приговор, имел право противопоставить наказанию, предложенному обвинителем, *противооценку* (αντίτιμασθαι), которая, не будучи формально апелляцией, заключала в себе смягчение наказания; это – превосходный институт афинского судопроизводства, свидетельствующий о его гуманности. Речь шла, следовательно, при этой оценке не о наказании вообще, а лишь о роде наказания; что Сократ заслуживает наказания, это уже постановили судьи. Но хотя обвиняемому было предоставлено самому определить для себя наказание, последнее все же не должно было быть произвольным, а должно было находиться в соответствии с преступлением, – быть денежным штрафом или телесным наказанием (ο τι χρη τιθειν η αποτισαι)<sup>139</sup>. Но именно в том, что признанный виновным делается своим собственным судьей, подразумевалось, что он подчиняется приговору суда и признает себя виновным; Сократ же отказался определить для себя наказание, которое могло быть денежным штрафом или изгнанием. Он, таким образом, имел выбор между этими наказаниями и смертью, которую предлагали обвинители, но он отказался от выбора наказания, потому что, как со-

---

<sup>139</sup> *Meiner und Schömann, Der Attische Process, S. 173–179.*

общает Ксенофонт (Apol. Socr., § 23), формальностью противоположения (το ὑποτίμασθαι) он признал бы, как он говорил, свою вину. Но речь шла уже не о вине, а лишь о характере наказания.

Можно несомненно видеть в этом отказе моральное величие, но, с другой стороны, это несколько противоречит тому, что Сократ говорил позднее в темнице, а именно, что он не хочет бежать, а останется сидеть здесь потому, что это кажется лучше афинянам, и ему лучше подчиняться законам. Но основное подчинение заключалось бы именно в том, что если афиняне его признали виновным, то он отнесется с уважением к их приговору и тоже признает себя виновным; он поэтому, будучи последовательным, должен был бы также признать за лучшее подвергнуться наказанию, так как он этим тоже подчинялся законам, и не только законам, но и приговору. Так, мы видим, как небесная Антигона, великолепнейший образ из всех тех, которые когда-либо появлялись на земле, идет к смерти со следующими последними словами:

Когда богам угодны наши муки,  
Признаться мы должны, что согрешили.

Перикл тоже подчинялся приговору народа, как суверена; так мы видели, что он просит у граждан за Ас-

пасию и за Анаксагора, точно так же мы видим, что благороднейшие люди в Римской республике просят граждан. В этом нет никакого бесчестия для отдельного лица, ибо оно должно склониться перед всеобщей силой, а этой реальной благороднейшей силой является народ. Как раз со стороны тех, которые занимают высокое положение в народе, он должен видеть это признание. Здесь же, напротив, Сократ отказался от этого подчинения и покорности власти народа и не пожелал просить о смягчении наказания. Мы восхищаемся в нем этой моральной самостоятельностью, которая, сознавая свое право, настаивает на нем и не склоняется ни к тому, чтобы действовать иначе, ни к тому, чтобы признать несправедливостью то, что она сама считает справедливым. Сократ поэтому навлекает на себя смерть, на которую не надо смотреть как на наказание за проступки, в которых он был найден виновным. Ибо лишь то, что он не хотел определить себе наказания и, следовательно, отказался признать судебную власть народа, вызвало *присуждение к смерти*. В общем он признавал суверенитет народа, но не признал его в данном единичном случае. Но этот суверенитет должен быть признан не только в общем, но и в каждом единичном случае. У нас компетенция судов предполагается заранее, и преступник присуждается без всяких обиняков. Таким образом, в

наше время субъект оставляется свободным, и лишь деяния принимаются во внимание. У афинян же мы видим своеобразное требование, чтобы осужденный актом оценки своей вины вместе с тем сам явно санкционировал судебный приговор, признающий его виновным. В Англии это не имеет места, но нечто подобное мы еще там находим в другой форме: обвиняемого спрашивают, по каким законам он хочет быть судим, и он отвечает: по законам моей страны и пред судом моего народа. Здесь, таким образом, судебному разбирательству предшествует признание.

Сократ, следовательно, противопоставил судебному приговору свою совесть и объявил себя оправданным *перед судом своей совести*. Но никакой народ и меньше всего свободный, и притом еще такой свободный, как афинский народ, не может признать суда совести, который не знает никакого другого сознания исполнения своей обязанности, кроме как сознания этой совести. На это могут ответить правительство, суд, всеобщий дух народа: «Если ты сознаешь, что исполнил свой долг, то у нас также должно быть это сознание, что ты его исполнил». Ибо первым принципом государства является вообще то, что не существует никакого высшего разума или совести или добропорядочности – назовите это, как угодно – помимо того, что государство признает таковым. Квакеры, анабап-

тисты и т. д., противящиеся определенным правам государства, например, в отношении защиты отечества, не могут быть терпимы в истинном государстве. Эта жалкая свобода мыслить и мнить, что кому угодно, не находит в нем места, не находит также в нем места это отступление в твердыню сознания своего долга. Если это сознание не является лицемерием, то все должны признавать, что данные дела отдельного лица, как таковые, представляют собою его долг. Если народ может заблуждаться, то еще гораздо больше может заблуждаться отдельное лицо, и оно должно сознавать, что оно может заблуждаться и еще в гораздо большей мере, чем народ. Вообще, суд тоже обладает совестью и должен постановлять решения согласно с нею; суд, больше того, есть привилегированная совесть. Если противоречие права в процессе состоит в том, что каждая совесть желает чего-то другого, то лишь совесть судебного учреждения считается всеобщей законной совестью, не обязанной признавать особую совесть обвиняемого. Слишком часто люди убеждены, что они исполнили свой долг, но дело судьи исследовать, на самом ли деле исполнен долг, хотя бы те люди, которые подлежат его суду, и определенно сознавали это.

Что Сократ встретил свою смерть необычайно спокойно, мужественно, это само собой ясно: иного от

него и нельзя было ожидать. Рассказ Платона о прекрасных сценах последних часов его жизни хотя и не содержит в себе ничего чрезвычайного, все же представляет собою возвышающую душу картину и останется навсегда изображением благородного деяния. Последняя беседа Сократа представляет собою популярную философию, и мысль о бессмертии души действительно только здесь и встречается; однако эта мысль вовсе не является утешением; заставляет же Гомер Ахилла в подземном мире сказать, что он лучше хотел бы быть рабом на земле.

Но если афинский народ *исполнением этого приговора* отстаивает право своего закона против нападения Сократа и наказал в лице Сократа оскорбление своей нравственной жизни, то Сократ также является *героем*, который имеет на своей стороне абсолютное право уверенного в самом себе духа, сознания, принимающего внутреннее решение, является, следовательно, героем, сознательно высказавшим новый принцип духа. Как мы указали выше, своим выступлением в греческом мире Сократ пришел в столкновение с субстанциальным духом и существующим умонастроением афинского народа, и поэтому должна была иметь место получившаяся реакция, ибо принцип греческого мира еще не мог перенести принципа субъективной рефлексии. Афинский народ,

следовательно, не только имел право, но был даже обязан реагировать на него согласно законам, ибо он рассматривал этот принцип как преступление. Таково вообще во всемирной истории положение героев, зачинающих новый мир, принцип которого находится в противоречии с прежним принципом и разрушает его: они представляются насильственными нарушителями законов. Индивидуально они поэтому находят свою гибель, но лишь индивидуум, а не принцип уничтожается в наказании; и дух афинского народа не восстановился посредством уничтожения индивидуальности Сократа. Неправильная форма индивидуальности сбрасывается и сбрасывается насильственно, как наказание, но сам принцип позднее проложит себе путь, хотя и в другой форме, чтобы возвести себя до образа мирового духа. Эта всеобщая форма, в которой выступает принцип и подрывает существующее, является истинной формой; несправедливость, имевшая место, состояла в том, что принцип выступил лишь как достояние индивидуума. Так понимать Сократа может не современный ему мир, а потомство, поскольку оно стоит выше обоих. Можно себе представить, что жизнь Сократа не необходимо должна была кончиться таким образом; Сократ мог жить и умереть частным философом, его ученики могли спокойно воспринять его учение и распро-

странять его дальше, не обратив на себя внимания государства и народа, и обвинение кажется, таким образом, случайным. Нужно, однако, сказать, что этому принципу воздана достойная его честь лишь этим исходом. Этот принцип представляет собою не только нечто новое и своеобразное, а абсолютно существенный момент в развивающемся самосознании, момент, которому, как целостности, предназначено породить новую высшую действительность. Афиняне правильно понимали, что этот принцип выступил не просто как мнение и учение, а имеет прямое и притом враждебное, разрушительное отношение к действительности греческого духа, и они поступили согласно этому пониманию. Таким образом, судьба Сократа не случайна, а необходимо обусловлена его принципом, или, скажем иначе, афинянам принадлежит честь познать это отношение и даже почувствовать, что они сами уже заражены этим принципом.

с. Афиняне после этого раскаялись в том, что осудили Сократа, и наказали его обвинителей отчасти даже смертью, отчасти изгнанием, ибо, согласно афинским законам, в случае, если обвинение оказывалось ложным, выступавший с обвинением подвергал себя тому же наказанию, которое постигало преступника в противном случае. Таков *последний акт* этой драмы. С одной стороны, афиняне своим *раская-*

нием признают индивидуальное величие Сократа, но они признают также (и это есть ближайший смысл их раскаяния), что этот принцип, пребывавший в Сократе, принцип гибельный для них и враждебный – введение новых богов и непочитание родителей – уже вошел в их собственный дух, что они уже сами находятся в этом разладе, что они в лице Сократа осудили лишь свой собственный принцип. То обстоятельство, что они раскаялись в справедливом осуждении Сократа, подразумевает, по-видимому, что они сами желали бы, чтобы это осуждение не имело места. Но из раскаяния не следует, что это осуждение само по себе не должно было произойти, а следует лишь, что оно для их сознания не должно было произойти. Обе стороны представляют собою виновную невинность, искупающую свою вину, и здесь имело бы место лишь нечто бездуховное и жалкое, если бы она не была виной. Невинный, которому плохо живется, является простофилей; поэтому когда в трагедиях выступают тираны и невинные, то это плоско и в высшей степени бессодержательно, так как это простая случайность. Великий человек хочет быть виновным и принимает на себя великую коллизию. Так Христос пожертвовал своей индивидуальностью, но созданное им дело осталось.

Судьба Сократа, таким образом, подлинно *трагич-*

на, трагична не в поверхностном смысле слова, не в том смысле, в котором каждое несчастье называют трагичным. Так, в частности, называют трагичной смерть, постигающую достойного индивидуума. Так, например, говорят о Сократе, что его судьба трагична потому, что он был невинно осужден на смерть. Такое страдание без вины было бы лишь печально, а не трагично, ибо это – не разумное несчастье. Несчастье лишь тогда разумно, когда оно порождено волей субъекта, которая должна быть бесконечно правомерной и нравственной, точно так же как бесконечно правомерной и нравственной должна быть сила, против которой она выступает. Такой силой не должна быть поэтому ни простая сила природы, ни сила тиранической воли, ибо лишь в вышеуказанном случае человек сам виновен в своем несчастье, между тем как естественная смерть есть лишь абсолютное право природы, выполняемое ею по отношению к человеку. В подлинно трагическом должны поэтому прийти в столкновение с обеих сторон правомерные нравственные силы. Такова судьба Сократа. Его судьба не является также лишь его личной, индивидуально романтической судьбой, а в ней представляется нам общая нравственная, трагическая судьба, трагедия Афин, трагедия Греции. Два противоположных права выступают друг против друга, и одно разбивается о

другое: таким образом, оба терпят урон, оба также правы друг против друга, и дело не обстоит так, что будто бы лишь одно есть право, а другое есть не-право. Одной силой является божественное право, наивные нравы, законы которых тождественны с волей, живущей в них, как в своей собственной сущности; мы можем абстрактно называть это объективной свободой. Другим, противоположным принципом является столь же божественное право сознания, право знания или субъективной свободы; это – всеобщий принцип философии всех последующих времен. Вот эти два принципа мы видим выступающими друг против друга в жизни и философии Сократа.

Сам афинский народ вступил в тот период образования, когда единичное сознание отделяется, как самостоятельное, от всеобщего духа и становится для себя. Это явление он созерцал также в Сократе, но вместе с тем чувствовал, что это – *гибель*; он, значит, наказал этот свой собственный момент. Принцип Сократа, таким образом, не был проступком индивидуума, все афиняне были соучастниками этого же проступка; это было как раз преступление, совершившееся народным духом против самого себя. Благодаря такому пониманию осуждение Сократа было снято; казалось, что Сократ не совершил преступления, ибо дух народа является для себя теперь вообще со-

знанием, возвратившимся в себя из всеобщего. Это – разложение народа, дух которого, следовательно, вскоре исчезнет из мира, но исчезнет так, что из его пепла взойдет более возвышенный дух, – ибо мировой дух поднялся на более возвышенную ступень сознания. Афинское государство, правда, еще долго существовало, но цветок его своеобразия вскоре увял. Своеобразие Сократа состоит в том, что он воплотил принцип верховенства внутреннего сознания не только в области практики, подобно Критию и Алкивиаду, но и в мысли, и добился признания этого принципа, а это – высшая форма. Познание привело к грехопадению, но оно также содержит в себе принцип спасения. То, что, таким образом, у других было лишь гибелью, у Сократа (так как это – принцип познания) было также принципом, носившим в себе лекарство. Развитие этого принципа, составляющее содержание всей последующей истории, является само по себе причиной того, что позднейшие философы отошли от государственных дел, ограничивались выработкой внутреннего мира, отменили от себя всеобщую цель нравственного развития народа и заняли враждебную позицию по отношению к духу Афин, по отношению к Афине. С этим находится в связи то, что теперь приобрели большую силу частные цели, частные интересы. В этом есть то общее с сократовским

принципом, что то, что кажется субъекту правым, долгом, хорошим или полезным, как в отношении себя, так и в отношении государства, зависит от его внутреннего определения и выбора, а не от государственного устройства и всеобщего. Но этот принцип определения из себя, которым руководится индивидуум, сделался гибелью афинского народа, потому что этот принцип еще не был объединен с народным строем, и точно так же высший принцип должен представляться гибелью повсюду, где он еще не составляет нечто единое с субстанциальной стороной народа. Афинская жизнь расслабла, и государство стало бессильным вовне, потому что дух был расколот в себе. Таким образом оно попало в зависимость от Лакедемона, а затем мы видим, как все подобные государства попадают во внешнее подчинение македонцам.

Итак, мы покончили с Сократом. Я был здесь более пространным, потому что все черты при таком изложении выступают во взаимной гармонии, и Сократ вообще является великим поворотным пунктом истории. Он умер в первом году 95-й олимпиады (399–400 г. до Р.Х.), 69 лет от роду, олимпиадой позже окончания Пелопоннесской войны, через 29 лет после смерти Перикла и за 44 года до рождения Александра. Он видел величие Афин и начало упадка, он переживал высший расцвет и начало бедствия.

## С. Сократики

После смерти Сократа горсточка его друзей бежала из Афин в Мегару, куда отправился также и Платон. Евклид был постоянным жителем Мегары, и он принял их, помогая им, насколько было в его силах<sup>140</sup>. После того как приговор над Сократом был отменен и обвинители подверглись наказанию, часть *сократиков* возвратилась обратно, и прежнее равновесие было восстановлено. Сократ оказал широкое и глубоко идущее образовательное влияние в царстве мысли, а главная заслуга учителя всегда и заключается в том, что он дает большой толчок самостоятельной работе мысли. Субъективно влияние Сократа было формально, состояло лишь в том, что он вызвал разлад в индивидууме; содержание же было предоставлено капризу и произволу каждого, потому что его принципом было субъективное сознание, а не объективная мысль. Сам Сократ дошел лишь до того, что провозгласил добром для сознания вообще простую сущность мышления о самом себе; но в самом ли деле определенные понятия о доброте определяют надлежащим образом то, сущность чего они должны выражать, – этого он не исследовал, а сделав добро целью

---

<sup>140</sup> *Diog. Laërt.*, II, 106.

для действующих людей, он оставил в стороне весь мир представлений и вообще предметную сущность, не стремился найти переход от добра, от сущности сознаваемого, как такового, к вещами и познать сущность как сущность вещей. Ибо если вся современная спекулятивная философия провозглашает всеобщее сущностью, то кажется на первый взгляд, что это только единичное определение, наряду с которым существует еще множество других. Лишь полное движение познания устраняет эту видимость, и система вселенной являет тогда свою сущность как понятие, как расчлененное целое.

Самые разнообразные школы и основоположения вышли из этого учения Сократа, и это обстоятельство ему ставилось в упрек; но оно вызывалось неопределенностью или абстрактностью самого его принципа. И все же мы ближайшим образом узнаем в тех философских воззрениях, которые мы обозначаем как сократические, лишь определенные формы этого принципа. Под названием же сократиков я понимаю тех учеников и те формы учения, которые остались ближе учению Сократа, тех, у которых мы ничего другого не находим, кроме одностороннего понимания сократовского образования. *Часть* этих учеников придерживалась совершенно строго непосредственной манеры Сократа и не пошла ни на шаг дальше. Много его дру-

зей такого рода упоминается древними авторами. Поскольку эти друзья были авторами, они довольствовались тем, что исторически верно записывали его беседы, отчасти действительно веденные с ними, отчасти же слышанные ими от других, или же сами писали в его манере диалоги, но воздерживались от спекулятивных исследований и, направляя свое внимание на практическую жизнь, неизменно и верно исполняли обязанности, налагаемые на них их сословием и положением, и сохраняли, таким образом, душевное спокойствие. Самым знаменитым и выдающимся среди них был Ксенофонт. Кроме него писали диалоги еще много других сократиков. Древние авторы упоминают Эхина, из диалогов которого некоторые дошли до нас, Федона, Антисфена и др. Среди них также упоминается сапожник Симон, «в мастерской которого Сократ часто беседовал с ним и который после этого тщательно записал то, что Сократ говорил ему». Название его диалогов, ровно как диалогов других, мы находим у Диогена Лаэртца (II, 60–61, 105, 122–123; VI, 15–18), но они имеют лишь литературный интерес, и я поэтому обхожу их молчанием.

Но *другая часть* с сократиков пошла дальше Сократа и, беря его своим исходным пунктом, удержала и развила одну из отдельных сторон философии и точку зрения, к которой он привел философское со-

знание. Именно эта точка зрения заключает в себе абсолютность самосознания внутри себя и отношение его в себе и для себя сущей всеобщности к единичному. Мы видим, таким образом, как с Сократом и начиная с его времени появляется знание, мир поднимается в царство сознательной мысли и последняя становится предметом познания. Мы больше уже не видим, чтобы спрашивали и отвечали на вопрос, что такое природа, а спрашивают и отвечают на вопрос, что такое истина, или, иными словами, определилось, что сущность не есть некое «в себе», а такова, какова она есть в познании. Мы видим поэтому, что теперь появляется вопрос об отношении между самосознательным мышлением и сущностью; этот вопрос становится самым важным. Истинное и сущность не одно и то же: истинное есть мыслимая сущность, сущность же есть простое «в себе». Само это простое есть, правда, мысль и находится в мысли, но если говорили, что сущность представляет собою чистое бытие или становление, или для-себя-бытие у атомистов, или понятие как мышление вообще (*vous* Анаксагора), или, наконец, мера, то это разумелось непосредственно и имело предметную форму. Или, иными словами, это – простое единство предметного и мышления: оно не чисто предметно, ибо бытия нельзя ни видеть, ни слышать и т. д.; оно также не есть противоположное су-

щему чистое мышление, ибо последнее есть для себя сущее самосознание, отличающее себя от сущности. Оно не есть, наконец, единство, возвращающееся в себя из различия этих двух сторон, не есть познание и знание. В последних самосознание становится на одной стороне как для-себя-бытие и ставит бытие на другую сторону, сознает это различие и возвращается из этого различия в единство этих двух сторон. Это единство, результат есть знаемое, истинное. Одним моментом истинного является достоверность самого себя; этот момент прибавился к сущности, — прибавился в сознании и для сознания. Это движение и исследование его составляет отличительную черту непосредственно следующего за Сократом философского периода, так как он рассматривает не отпущенную на волю чисто предметную сущность, а рассматривает ее в единстве с достоверностью самого себя. Этого не надо понимать так, как будто они делали само это познание сущностью и оно признавалось ими содержанием и определением абсолютной сущности. Или, иначе говоря, не надо это понимать так, как будто сущность определялась, как единство бытия и мышления, для сознания этих философов, т. е. не надо полагать, что *они* ее так мыслили, а надо это понимать лишь так, что они больше уже не могли говорить о сущем и существенном, не прибавляя этого момента

достоверности самого себя. И этот период является поэтому как бы средним периодом, который сам представляет собою движение познания и рассматривает познание как науку о сущности, которая теперь впервые создает это единство.

Из этого определения вытекает, какие философские системы нам могут здесь встретиться. А именно, так как в этот период положено отношение мышления к бытию или всеобщего к единичному, то мы видим, с одной стороны, в качестве предмета философии осознание противоречия сознания, – противоречия, которого обычное представление не сознает, а являет собою смесь противоречивых точек зрения и бессмысленно вертится в них, а, с другой стороны, предметом философии является сама философия как познающая наука, которая, однако, не выходит за предел своего понятия и, будучи расширенной и разработанной наукой о некоем содержании, не может дать себе этого содержания, а может лишь мыслить его, т. е. определять его простым способом. Мы должны согласно этому рассмотреть три обладающих самостоятельным значением школы сократиков. Во-первых, мегарскую школу, главой которой является Евклид Мегарский, затем киренскую и еще циническую школы, и из того, что эти три школы очень различаются друг от друга, уже явствует, что сам Сократ не имел

положительной системы. У этих сократиков выступает на первый план определение субъекта, которому абсолютный принцип истины и добра представляется вместе с тем целью, и для достижения этой цели требуется размышление, вообще умственная культура и умение объяснить, что такое истина и добро. Но если эти сократовские школы в общем и целом останавливаются на том, что субъект есть сам для себя цель и достигает своей субъективной цели посредством развития своего сознания, то все же формой определения в них является всеобщее, и именно так, что это всеобщее не остается абстрактным, а развитие определений всеобщего дает науку.

*Мегарцы* являются наиболее абстрактными, так как они держались определения добра, которое в качестве простого определения было для них принципом; неподвижная, соотносящая себя лишь с самою собою простота мышления вообще становится сущностью сознания, как единичного, равно как и сущностью его познания. С утверждением, что добро просто, мегарская школа соединяла диалектику, согласно которой все определенное, ограниченное не имеет в себе ничего истинного; но у мегариков целью являлось познание всеобщего и это всеобщее признавалось ими абсолютным, которое должно быть фиксировано в этой форме всеобщего; поэтому это мышле-

ние, как понятие, относящееся отрицательно ко всякой определенности вообще, следовательно, также и к определенности понятия, обратилось в такой же мере против самого знания и познания.

*Киренаики* берут познание в субъективном смысле и в смысле единичности как достоверности самого себя или, иными словами, как чувства; этим, как наиболее существенным, они ограничивают старания сознания и вообще видят в чувстве сущность для сознания. Так как они при этом старались точнее определить добро, то они его называли просто удовольствием или наслаждением, но под этим можно понимать все что угодно. На первый взгляд кажется, будто этот принцип киренской школы очень далек от принципа, выдвинутого Сократом, так как мы себе представляем преходящее состояние ощущения даже прямой противоположностью добра. Это, однако, неверно. Киренаики тоже признавали всеобщее, ибо, так как они ставят вопрос, *что такое* добро, то хотя они делают содержанием приятное ощущение, которое как будто есть некое определенное, они делают это, однако, таким образом, что для достижения такого ощущения требуется развитой ум и, следовательно, разумуют удовольствие, как оно определяется мыслью.

*Циники* тоже дают более точное определение принципа добра, но принцип циников противоположен

принципу киренаиков: он гласит, что человек должен придерживаться того, что соответствует природе простых естественных потребностей. Они вместе с тем признавали все особенное, ограниченное, достижение чего является предметом заботы людей, чем-то таким, чего не должно желать. И у циников также принципом является умственная культура, посредством знания всеобщего, но посредством этого знания всеобщего должно быть достигнуто назначение индивидуума, заключающееся в том, чтобы держаться в рамках абстрактной всеобщности, в свободе и независимости и оставаться равнодушным ко всему тому, что ценится и признается другими людьми. Таким образом, мы видим, как эти школы познают чистое мышление в его движении с единичным и осознают многообразные превращения всеобщего. Нет нужды подробно рассматривать эти три школы. Принцип киренаиков нашел позднее более научное развитие в эпикуреизме, а принцип циников – у стоиков.

## **1. Мегарская школа**

Так как Евклид (которого считают основателем мегарского способа мышления) и его школа твердо держались форм всеобщности и преимущественно старались и искусно умели обнаруживать противоречия, содержащиеся во всех единичных представлениях, то

их упрекали в любви к спорам, и их поэтому приверженцы других школ прозвали *эристиками*. Орудием запутывания сознания всего особенного и превращения этого особенного в ничто служила им диалектика, которую они очень тщательно разработали, но вместе с тем, как их упрекали, пользовались ею с каким-то бешенством, так что говорили, что их следует называть не школой (σχολη), а желчью (χολη)<sup>141</sup>. В этой разработке диалектики они занимают место элеатской школы и софистов; по-видимому, они лишь возобновили элеатскую школу<sup>142</sup> и совершенно совпадают с ней, но с тем отчасти различием, что элеаты были диалектиками, защищавшими бытие как единую сущность, в сравнении с которой ничто особенное не имеет в себе никакой истины, а мегарики пользовались диалектикой для защиты бытия как добра. Софисты же, напротив, не возвращали ее движения к простой всеобщности, как представляющей собою незыблемое и пребывающее, и точно так же мы позднее увидим в лице скептиков таких диалектиков, которые пользуются диалектикой для защиты спокойного пребывания субъективного духа внутри себя. Кроме Евклида упоминаются еще в качестве знаменитых эристик *Диодор* и *Менедем*, но в особенности Евбу-

---

<sup>141</sup> *Diog. Laërt.*, VI, 24.

<sup>142</sup> *Cicer.*, Acad. Quaest., II, 42.

лид и позднее Стилпон, диалектика которых прости-  
ралась также и на противоречия, встречающиеся во  
внешнем представлении и в речи, так что она отчасти  
даже переходила в простую игру слов.

#### а. Евклид

*Евклид*, которого не нужно смешивать с носившим  
то же имя математиком, и есть тот, о котором сооб-  
щают, что при существовавших между Афинами и его  
отечеством Мегарой натянутых отношениях, в пери-  
од сильнейшей вражды между ними, он часто прокра-  
дывался в Афины в женском платье, не страшась да-  
же смертной казни, лишь бы иметь возможность слы-  
шать Сократа и находиться в его обществе<sup>143</sup>. Несмот-  
ря на то что он был упорным спорщиком, Евклид, как  
сообщают, оставался даже во время споров спокой-  
нейшим человеком в мире. Рассказывают, что одна-  
жды во время спора его противник так рассердился,  
что воскликнул: «Я готов принять смерть, если не ото-  
мщу тебе». Евклид на это спокойно ответил: «А я го-  
тов принять смерть, если я своими мягкими речами не  
успокою так твой гнев, что ты будешь любить меня,  
как прежде»<sup>144</sup>. Евклид высказал положение: «Добро  
– едино» и лишь существует (*ist nur*); «оно, однако,

---

<sup>143</sup> *Menag. ad Diog. Laërt.*, II, 106; *Aul. Gellus*, Noct. Atticae, VI, 10.

<sup>144</sup> *Plutarch.*, de fraterno amore, p. 489, D (ed. Xyl.); *Stobaei Sermones*, LXXXIV, 15 (t. III, p. 160, ed. Gaisford); *Brucker*, Hist. crit. philos., t. I, p. 611.

называется многими именами: то его называют умом, то богом, иногда также и мышлением (*νοῦς*) и т. д. Но то, что противоположно добру, вовсе не существует»<sup>145</sup>. Это учение Цицерон называет (в цитир. месте назв. соч.) благородным и говорит, что оно мало чем отличается от учения Платона. Так как мегарики делали принципом добро как простое тожество истинного, то из этого уже явствует, что они понимали добро как абсолютную сущность, в более общем смысле, чем Сократ; из этого вытекает, что они больше уже не признают, подобно Сократу, значимыми рядом с единым добром также и множество представлений и что они также и не боролись с такого рода представлениями, как с чем-то безразличным для человека, а утверждали определенно, что последние представляют собою ничто. Таким образом, мегарики стоят на позиции элеатов, так как они, подобно последним, доказывают, что лишь бытие есть а все другое как отрицательное вовсе не есть. В то время, следовательно, как диалектика Сократа была случайной, так как он расшатывал лишь отдельные, особенно ходячие моральные представления или первые приходившие на ум представления о знании, мегарики, напротив, возвели свою философскую диалектику в нечто более всеобщее и более существенное, так как они больше

---

<sup>145</sup> *Diog. Laërt.*, II, 106.

уже не обращали внимания на формальную сторону представления и речи. Однако они еще не имели в виду, подобно позднейшим скептикам, определенностей чистых понятий, ибо знания, мышления в абстрактных понятиях еще не существовало. Собственно об их диалектике нам сообщают мало, а больше сообщают о смущении, в которое они приводили обыденное сознание, так как они всячески изощрялись в запутывании своих собеседников в противоречиях. Таким образом, они пользовались диалектикой в манере простой беседы; Сократ точно так же поворачивал во все стороны размышление об обыкновенных вещах, и в наших разговорах отдельное лицо также старается сделать свое утверждение интересным, подкрепляя последнее сильными доводами. Рассказывают множество анекдотов об их ухищрениях в споре; из этих анекдотов мы усматриваем, что то, что мы называем шутками, было для них серьезным занятием. Но другие их загадки несомненно касаются одной определенной категории мышления; они берут эту категорию и показывают, что если мы оставим ее в силе, мы запутаемся в противоречиях.

## b. Евбулид

Из бесчисленного множества оборотов, которыми они пользовались, чтобы запутывать сознание в категориях, некоторые сохранились для нас с опреде-

ленными названиями; это – преимущественно софизмы, изобретение которых приписывается ученику Евклида – Евбулиду Милетскому<sup>146</sup>. Первое, что приходит нам на ум, когда мы их слышим, это то, что мы имеем перед собою обыкновенные софизмы, которые не стоит опровергать, и, пожалуй, не стоит даже выслушивать и которые уж меньше всего обладают настоящей научной ценностью. Мы тотчас же объявляем этого рода вещи благоглупостями и видим в них невозмутимые шутки; однако на самом деле легче их отбросить в сторону, чем настоящим образом опровергнуть. В то время как мы пользуемся обычной формой разговора и довольствуемся тем, что каждый понимает то, что понимает другой, или если этого нет, мы утешаемся тем, что (нас понимает бог), – эти софизмы отчасти ставят себе целью завести в тупик обычный разговор, обнаруживая его противоречивость и неудовлетворительность, если его понимать буквально. Привести в смущение человека, ведущего обычный разговор, так чтобы он не знал, что ответить, кажется нам глупым и сводится к отыскиванию формальных противоречий. Если же это все-таки делают, то навлекают на себя упрек, что думают только о словах и занимаются пустой игрой слов. Наша немецкая серьезность отвергает поэтому также и игру слов,

---

<sup>146</sup> *Diog. Laërt.*, II, 108.

видя в них бессодержательное остроумие; но греки ставили чистое слово и чистое рассмотрение предложения столь же высоко, как и самую суть, и если часто противопоставляют друг другу слово и суть, то нужно сказать, что слово выше сути, ибо невысказанная суть есть, собственно говоря, нечто неразумное, потому что разумное существует лишь как язык.

Прежде всего мы находим у Аристотеля в его опровержениях софизмов много таких примеров, которые имеют своими авторами как древних софистов, так и эристиков; там же мы находим и решения этих софизмов. Евбулид поэтому писал также и против Аристотеля<sup>147</sup>; однако из этих его произведений ни одно не дошло до нас. У Платона, как мы видели выше, мы также находим такие шутки и двусмысленности, которые должны выставить в смешном виде софистов и показать, какими пустяками они занимались. Эристики, однако, пошли еще дальше, сделавшись придворными шутами, как, например, Диодор при дворе Птолемея<sup>148</sup>. История показывает нам, что диалектическое занятие, состоявшее в том, чтобы привести в смущение собеседников вопросами и уметь отвечать на них, было распространенной игрой, которой греческие философы занимались как в обще-

---

<sup>147</sup> *Diog. Laërt.*, II, 109.

<sup>148</sup> *Diog. Laërt.*, II, 111–112.

ственных местах, так даже и за столом царей. Подобно тому, как царица Савская пришла с Востока к царю Соломону, чтобы задать ему загадки и посмотреть, сумеет ли он их разгадать, так мы видим за столом у царей греческих философов, собирающихся вместе, чтобы вести остроумные беседы, стараясь приводить друг друга в затруднение и подшучивая друг над другом. Греки прямо безумно увлекались выискиванием противоречий, в которые впадают в разговоре, в обычном представлении. Противоположность выступает не как чистая противоположность понятия, а как противоположность понятия, переплетенного с конкретными представлениями. Такие суждения не обращаются, следовательно, ни к конкретному содержанию, ни к чистому понятию. Субъект и предикат, из которых состоит каждое суждение, отличны друг от друга, но в представлении мы разумеем их единство, и это простое, не противоречащее себе, именно и является для обычного сознания истинным. На самом же деле простое, тождественное с самим собою суждение есть ничего не означающая тавтология, ибо, где нечто высказывается, субъекты и предикаты различны и противоречат друг другу, когда их различие осознается. Но обыденное сознание на этом кончает, ибо там, где оно находит противоречие, оно видит лишь разложение, самоупражнение. Оно не подозревает,

что лишь единство противоположностей есть истина, не подозревает, что в каждом суждении имеется истина и ложь, если понимать истину в смысле простого, а ложное в смысле противоположного, противоречащего. Для этого сознания положительное, т. е. это единство, и отрицательное, т. е. эта противоположность, остаются раздельными.

Главным тезисом выдвигавшихся Евбулидом суждений был тот, что так как истина проста, то следует требовать, чтобы на вопрос давался простой ответ, чтобы, следовательно, не давали ответа, имеющего силу лишь в отношении к некоторым обстоятельствам, как это делает Аристотель (*De sophist. elench.*, с. 24); это требование действительно является в общем требованием рассудка. Запутывание состояло, следовательно, в том, что требовали простого «да» или «нет», а так как собеседник не решается сказать ни «да» ни «нет», то он чувствует себя смущенным, ибо ведь неуменье отвечать на вопрос показывает недостаток ума. Евбулид, следовательно, принимает как принцип, что истинное просто. У нас этот принцип выступает в следующей форме: из двух противоречивых суждений одно – истинно, другое – ложно; суждение *либо* истинно, *либо* неистинно; предмет не может обладать двумя противоположными предикатами. Это – основоположение рассудка, *principium*

exclusi tertii, играющий большую роль во всех науках. Этот принцип находится в связи с сократовским и платоновским принципом, гласившим: «истинное есть всеобщее»; взятый абстрактно этот принцип и представляет собою рассудочное тождество, согласно которому истинное не должно противоречить себе. У Стилпона это выступает еще более явно. Мегарики, следовательно, твердо придерживаться этого основоположения нашей рассудочной логики, требуя формы тождества для истины. Они при этом не держась всеобщего, а выискивали в обычном представлении примеров, которыми они ставили в затруднение своих собеседников, и приводили эти примеры в некоторого рода системы. Мы приведем здесь некоторые сохранившиеся для нас примеры; одни из них важны, а другие малозначительны.

α. Одно опровержение носит название *лжеца* (ψευδομενος); этом опровержении ставится вопрос: «если какой-нибудь человек говорит, что он лжет, то лжет ли он, или говорит правду?»<sup>149</sup> Требуется простой ответ, ибо простое, которым исключается другое, считается истинным. Если ответят: он говорит правду, то это противоречит содержанию его речи, ибо он ведь сознается, что он лжет. Если же будут утверждать, что он лжет, то на это утверждение нужно воз-

---

<sup>149</sup> *Diog. Laërt.*, II, 108; *Cicer.*, *Acad. Quaest.*, IV, 29; *De divinat.*, II, 4.

разить, что его признание является, наоборот, правдой. Он, следовательно, лжет и вместе с тем и не лжет, простого же ответа на заданный вопрос никак нельзя дать, ибо здесь положено соединение двух противоположностей – истины и лжи, – и их непосредственное противоречие; это и выступало снова и снова в различных формах и занимало умы людей во все эпохи. Хризипп, знаменитый стоик, написал об этом вопросе шесть книг<sup>150</sup>. Другой – Филет Косский – умер от чахотки, которую от нажил благодаря чрезмерным трудам, положенным им на разрешение этой двусмысленности<sup>151</sup>. Нечто совершенно похожее мы видим в наши дни у людей, истощающихся в усилиях найти квадратуру круга, вопрос, который почти стал бессмертным. Они ищут простого отношения между тем, что несоизмеримо друг с другом, т. е. они также впадают в ошибку требовать простого ответа, тогда как содержание, с которым они имеют дело, противоречиво. Историйка Евбулида также переходила от поколения к поколению и воспроизводилась многократно. Так, например, в Дон-Кихоте встречается такой же рассказ. Санчо-Пансе, правителю острова Бартарии, преподносят во время отправления им право-

---

<sup>150</sup> *Diog. Laërt.*, VII, 196.

<sup>151</sup> *Athenaeus*, IX, p. 401 (ed. Casaubon. 1597); *Suidas*, s. v. Φιλῆτας t. III, p. 600; *Menag. ad Diog. Laërt.*, II, 108.

судия много хитроумных казусов. Среди других казусов встречаем также и следующий. На островке, которым он правит, находится мост, который построил на свои средства богатый человек для пользы путешественников, но возле моста он поставил виселицу. Каждому дозволялось переходить через мост с тем условием, что он правдиво ответит на вопрос, куда он идет; если же он солжет, он будет качаться на виселице. И вот подошел один к мосту и на вопрос, куда он идет, заявил, что он пришел сюда, чтобы быть повешенным на этой виселице. Мостовые стражи были очень затруднены этим ответом. Ибо если они его повесят, тогда выйдет, что он сказал правду и ему нужно было дать перейти через мост; если же они ему дадут пройти через мост, то окажется, что он сказал неправду. Для разрешения этого затруднения они обращаются к мудрости правителя, который мудро постановляет, что в сомнительных случаях надо избирать более мягкую меру и поэтому ему следует дать пройти через мост. Санчо-Пансо не ломал себе голову над этим вопросом. То, что должно быть следствием высказывания, делается здесь его содержанием для того, чтобы следствием явилось нечто противоположное содержанию: повешение, как истинное высказывание, должно иметь своим следствием неповешение; неповешение, как совершившийся факт, должно, наобо-

рот, иметь своим следствием повешение. Так, например, высшим наказанием, как следствием преступления, является смерть; при самоубийстве смерть преступника оказывается содержанием преступления и здесь, следовательно, смерть не может быть наказанием.

Я сейчас приведу еще такой пример вместе с ответом. Менедему задали вопрос, перестал ли он бить своего отца. Его хотели этим вопросом поставить в затруднительное положение, потому что простой ответ «да» или «нет» одинаково для него неудобен, ибо если он ответит: да, то, значит, он раньше его бил; а если он ответит: нет, то, значит, он еще продолжает его бить; Менедем поэтому ответил: я не перестал его бить и никогда к тому же его не бил; противник остался неудовлетворенным таким ответом<sup>152</sup>. Этим ответом, являющимся двусторонним, упраздняющим как одну альтернативу, так и другую, вопрос на самом деле разрешен, точно так же, как и вышеуказанный вопрос (говорит ли правду тот, кто сознается, что лжет?) решается следующим ответом: «он одновременно и говорит правду и лжет, и истиной является это противоречие». Но противоречие не является истинным и не может иметь места в представлении; поэтому его устраняет своим приговором также и Санчо-Пан-

---

<sup>152</sup> *Diog. Laërt.*, II, 135.

са. Когда появляется сознание противоположностей, представление не дает их противоречию соединиться; но на самом деле это противоречие встречается в чувственных вещах, как, например, в пространстве, времени и т. д., и тогда остается показать его наличие в них. Эти софизмы, следовательно, не представляют собою видимости противоречия, а здесь имеется действительное противоречие: этот выбор между двумя противоположностями, который нам предлагают сделать в данном примере, сам является противоречием.

β. «Скрытый» (δίαλανθαιων) и «Электра»<sup>153</sup> сводятся к противоречию, состоявшему в том, что мы одновременно знаем и не знаем данное лицо. Я спрашиваю у собеседника: «ты знаешь своего отца?»; он отвечает: «да». Я спрашиваю дальше: «вот я тебе покажу кого-то, скрытого за занавесом, ты знаешь его?» – «Нет». – «Но это твой отец, значит, ты не знаешь также своего отца». Таково же содержание и «Электры». Задают относительно нее вопрос, «знала ли она стоявшего перед нею брата Ореста, или нет?» Эти обороты кажутся плоскими; однако интересно рассмотреть их ближе. α) Знать означает, с одной стороны, обладать кем-нибудь, как этим, а не обладать им неопределенно, вообще. Сын *знает*, следовательно, отца, когда он его видит, т. е. если он для него есть

---

<sup>153</sup> *Diog. Laërt.*, II, 108; *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 613.

«этот»; когда же отец скрыт, он не «этот» для сына, а упраздненный «этот». Скрытый, как некий «этот» в представлении, становится всеобщим и теряет свое чувственное бытие, но именно поэтому он на самом деле уж не подлинный «этот». Противоречие, заключающееся в том, что сын в одно и то же время знает и не знает своего отца, разрешается, следовательно, посредством следующего более строгого определения: сын знает отца как чувственного «этого», но не «этого» вообще в представлении. ββ) Электра, наоборот, не знает Ореста как чувственного «этого», но в своем представлении она его знает. «Этот» представления и «этот», находящийся здесь, для нее не одно и то же. Таким образом, в этих анекдотах сразу выступает более высокая противоположность между *всеобщим* и «*этим*», поскольку обладать в представлении вообще означает обладать в элементе всеобщего; упраздненный «этот» не есть только представление, а имеет свою истину во всеобщем. Но всеобщее именно и является единством противоположностей; таким образом, в этой форме философии чувственное бытие «этого» отрицается именно в истинной сущности. Как мы вскоре увидим, в особенности Сильпон сознавал и указал это различие.

γ. Другие такого рода остроты имеют больше значения, например, аргументации, носящие

названия: «накопляющий» (σωρευτής) и «плеши-  
вый» (φαλακρός)<sup>154</sup>. Обе имеют своим предметом дур-  
ные бесконечное и количественное движение, кото-  
рое не может прийти к качественной противополож-  
ности и все же оказывается в конце концов у ка-  
чественно-абсолютной противоположности. «Плеши-  
вый» представляет собою проблему, обратную «на-  
копляющему». Задается вопрос: «составляет ли од-  
но зернышко кучу, или делает ли человека плешивым  
исчезновение одного волоса?» – «Нет». – «А еще од-  
но зерно?» – «Также нет». Этот вопрос все снова и  
снова повторяется, снова и снова прибавляется од-  
но зернышко или вырывается один волос. Когда, на-  
конец, говорят, что теперь имеется куча или плешь,  
то выходит что последнее прибавленное зернышко  
или последний вырванный волос составляет кучу или  
плешь, т. е. именно то, что сначала отрицалось. Но как  
может одно зерно образовать кучу, состоящую ведь из  
столь многих зерен? Суждение гласит, что одно зер-  
но не составляет кучи, противоречие состоит в том,  
что полагание одного или отнимание одного перехо-  
дит также в противоположное, во многие. Ибо повто-  
рять одно и есть именно полагать множественное; по-  
вторение приводит к тому, что много зерен соединя-

---

<sup>154</sup> *Diog. Laërt.*, II, 108; *Cicer.*, Acad. Quaest., IV, 29; *Brucker*, Hist. crit. philos., t. I, p. 614, not. S.

ются вместе. Одно, следовательно, превращается в свою противоположность, в кучу, отнятое одно превращается в плешивость. Одно и куча противоположны друг другу, но они также едины, или, иными словами, количественное движение вперед как будто ничего не изменяет, а лишь увеличивает и уменьшает; однако оно переходит, наконец, в противоположное. Мы всегда отделяем друг от друга качество и количество и принимаем, что во множественном имеется лишь количественное различие; но это равнодушное различие по количеству или величине здесь, наконец, превращается в качественное различие, точно так же как бесконечно-малая и бесконечно-большая величина больше уже не является величиной. Это определение перехода имеет громаднейшее значение, хотя оно не предлежит непосредственно нашему сознанию. Говорят, например: истратить один грош, один талер не имеет никакого значения; но это «не имеет никакого значения» делает кошелек пустым, и это составляет очень важное качественное различие. Или если мы будем все больше и больше нагревать воду, то она при  $80^{\circ}$  Реомюра переходит внезапно в пар. Этого диалектического перехода друг в друга количества и качества не признает наш рассудок. Он стоит на том, что качественное не есть количественное, а количественное не есть качественное. Но в вышепри-

веденных примерах, выглядящих как шутки, заключается, таким образом, основательное рассмотрение важных определений мысли.

Все обороты, приводимые Аристотелем в его «Опровержениях», вскрывают весьма формальное противоречие, встречающееся в речи именно потому, что в ней единичное включено в всеобщее. «Кто это?» «Это Кориск». «Разве Кориск не мужского рода?» – «Да». – «Это – среднего рода. Следовательно, ты делаешь Кориска средним родом»<sup>155</sup>. Или Аристотель («De sophist. elench.», с. 24) приводит также следующий аргумент: «у тебя собака – отец (σοῦς ο κίων πατήρ); ты, следовательно, сам собака». Этот аргумент Платон влагает в уста софиста; это остро-та подмастерья, такого рода остро-та, какую мы находим в «Эйленшпигеле». Аристотель при этом честно старается устранить путаницу; он говорит – «твой» и «отец» связаны друг с другом лишь акциденциально (παρά το συμβεβηκος), а не субстанциально (κατά την ουσίαν). В изобретении такого рода остро-т греки тогдашнего и позднейшего времени были прямо неистощимы. Скептики, как мы позднее увидим, развивали дальше диалектическую сторону и подняли ее на более высокую ступень.

---

<sup>155</sup> Aristoteles, De sophist. elench., с. 14; Buhle ad h. l. argumentum, p. 512.

## с. Стыльпон

Одним из знаменитейших эристиков был Стыльпон, мегарец родом. Диоген рассказывает, что «он был страшным спорщиком и в такой мере превосходил всех остроумием своего слова, что вся Греция, взирая на него, находилась в опасности (μικροῦ δειῆσαι); казалось, что она тоже начнет мегаризировать». Он жил в царствование Александра Великого и после его смерти (первый год 114-й олимпиады, 324 г. до Р.Х.), когда генералы Александра начали воевать друг с другом. Птолемей Сотер и Деметрий Полиоркет, сын Антигона, покорив Мегару, оказали ему большие почести. В Афинах, как рассказывают, все выбежали из мастерских, чтобы посмотреть на него, и, когда ему кто-то сказал, что все смотрят на него с удивлением, как на невиданного зверя, он ответил: «нет, как на настоящего человека»<sup>156</sup>. У Стыльпона бросается в глаза то, что он понимает всеобщее в смысле формального, абстрактного рассудочного тождества. Главной же целью, которую он преследует в своих примерах, является всегда отстаивание формы всеобщности против особенного.

α. Диоген (II, 119) приводит относительно противоположности между «*этим*» и *всеобщим* прежде всего следующий его пример: «Кто говорит: «существует

---

<sup>156</sup> Diog. Laërt., II, 113, 115, 119.

человек» (ανθρωπον ειναι), тот говорит: «никого нет», потому что он не говорит о том или об этом человеке, ибо почему он будет говорить скорее об этом, а не о том. Следовательно, он не говорит также и об этом». Что «человек» есть всеобщее и что когда говорят «человек», не понимают определенно: «этот человек», это легко признает каждый; но в нашем представлении «этот», определенный человек, все же остается еще наряду со всеобщим. Стыльпон же говорит, что «этого», определенного человека, совершенно не существует, и не может быть предметом *высказывания*, что существует лишь всеобщее. Диоген Лаэртций понимает это, правда, так, как будто «Стыльпон упраздняет роды (ανηρει και τα ειδη)», и Теннеман (т. II, стр. 158) согласен с ним. На самом же деле, из того, что о нем сообщается, можно вывести как раз обратное, а именно, что он утверждает бытие всеобщего и упраздняет единичное. Это сохранение формы всеобщности выражается дальше в многочисленных анекдотах из частной жизни Стыльпона; так, например, он говорит: «капуста не есть то, что здесь показывают (το λαχανον ουκ εστι το δεικνυμενον), ибо капуста была уже много тысяч лет тому назад; следовательно, это (то, что показывают) не есть капуста», т. е. лишь всеобщее *существует*, а *этой капусты не существует*. Когда я говорю: «*эта капуста*», то я говорю нечто совершенно

другое, чем то, что я думаю, ибо я говорю: «все другие капусты». О нем сообщают также следующий анекдот. «Он вел беседу с циником Кратесом и прервал разговор, чтобы купить рыбу. Кратес сказал: как! ты оставляешь разговор?» (Он хотел этим вопросом осмеять его, как часто осмеивают в повседневной жизни или считают неумелым человеком того, кто не знает, что отвечать: ведь разговор считался таким важным делом, что признавали лучшим хоть что-нибудь ответить, чем ничего не отвечать, признавали, стало быть, лучшим ничего не оставлять без ответа). «Стильпон ответил: отнюдь нет, речью я владею, а оставляю тебя, ибо речь остается, а рыбу распродадут». То, о чем говорится в этих простых примерах, кажется тривиальным, потому что дело идет о тривиальных вещах, но, высказанное в других формах, оно представляется достаточно важным для того, чтобы сделать о нем несколько дальнейших замечаний.

Что при философствовании именно всеобщее получает значимость и даже настолько, что лишь всеобщее может быть высказано, а разумемое «это» даже совсем и не может быть высказано, — это такое сознание, мысль, до которых еще не дошло философское образование нашего времени. Со здравым человеческим смыслом или со скептицизмом новейшего времени, или вообще с философией, утвержда-

ющими, что чувственная достоверность (то, что каждый видит, слышит и т. д.) имеет в себе истину или что существование вне нас чувственных вещей представляет собою истину, – с утверждающими это и не стоит, собственно, заводить споры, не стоит опровергать их доводами. Ибо достаточно только понимать их непосредственное утверждение, будто непосредственное является истинным, соответственно тому, что они высказывают; они именно всегда высказывают нечто другое, чем то, что они разумеют. Поразительнее всего то, что они и не могут высказать то, что они разумеют, ибо если они говорят: чувственное, то это – всеобщее, всякое чувственное, отрицание «этого», или, иными словами, «этот» есть все «эти». Мышление содержит в себе лишь всеобщее, «этот» есть лишь разумеемое. Если я говорю «этот», то я высказываю наиболее всеобщее. Я говорю например: «здесь есть то, что я показываю», «теперь я говорю», но «здесь» и «теперь» является «все здесь» и все «теперь». Точно так же, когда я говорю: «я», то я разумею себя, это единичное, отличающееся от всех других лиц; но именно в таком смысле я представляю собою некое разумеемое, я совсем не могу высказывать разумеемого мною себя. «Я» есть абсолютное выражение, исключаящее все другие «я», но все говорят о себе «я», ибо каждый есть «я». Если мы спрашиваем:

кто здесь? то ответ: «я» означает все «я». Единичное, таким образом, есть лишь всеобщее, так как в слове, представляющем собою нечто рожденное из духа, единичное, хотя бы оно и имелось в виду, совсем не может найти себе места, но по существу в слове выражается лишь всеобщее. Если я хочу себя отличить от других возрастом, местом своего рождения, тем, что я сделал, местом, где я в это время был или нахожусь теперь, и этим хочу определить себя как данное единичное лицо, то выходит все, то же самое. «Мне теперь столько-то лет», но именно это «теперь», которое я высказываю, есть все «теперь». Если я определяю это «теперь», начиная с известного периода, например со времени рождения Христа, то эта эпоха, в свою очередь, определяется только этим «теперь», которое все снова и снова передвигается. *Теперь* мне тридцать пять лет и теперь 1805 лет после рождения Христова. Эти два пункта времени определяются лишь друг через друга, но целое остается неопределенным. То, что теперь прошло 1805 лет после рождения Христова, есть истина, которая скоро потеряет свое содержание, и определенность этого «теперь» имеет и бесконечное, не имеющее начала определение «до» и не имеющее конца определение «после». Точно так же относительно «здесь»: каждый «этот» является тем, который находится здесь, ибо каждый

находится в некоем «здесь»; в языке в этом случае проявляется природа всеобщности. Мы выходим из затруднения посредством собственного имени, которым мы вполне определяем нечто единичное, но мы соглашаемся с тем, что именами мы не высказываем самой сути. Имя, как имя, не есть выражение, содержащее в себе то, что я представляю собою; оно есть некий знак, а именно случайный знак деятельной памяти.

β. Так как Сильпон провозгласил всеобщее чем-то *самостоятельным*, то он стал *все разлагать*. Симплиций говорит (in Phys. Aristot., p. 26): «Так как так называемые мегарики принимали в качестве бесспорных предпосылок, что *то, определения чего различны, само также различно* ( $\omega\nu$  οἱ λόγοι ἕτεροι, ταυτα ἕτερα ἐστὶν) и что различные отделены друг от друга ( $\tau\alpha$  ἕτερα κἑχωριστὰ ἀλλήλων), то они, по-видимому, доказывали, что каждая вещь отделена от самой себя ( $\alpha\upsilon\tau\omicron$  αὐτοῦ κἑχωρισμένον ἑαυτοῦ). Следовательно, так как занимающийся мусическим искусством Сократ представляет собою другое определение (λόγος), чем белый Сократ, то Сократ отделен от самого себя», т. е. так как свойства вещей являются определениями, то каждое из них фиксировано как нечто самостоятельное, и вещь, таким образом, является агрегатом многих самостоятельных всеобщностей. Именно это

утверждал Сильпон. Так как согласно ему всеобщие определения в их раздельности одни только и являются истинно реальными, а индивидуум представляет собою нераздельное единство различных идей, то ничто индивидуальное согласно ему не истинно.

γ. Весьма замечательно, что Сильпон дошел до осознания этой формы *тождества*, и он, таким образом, находил, что можно высказывать лишь тождественные положения. Плутарх сообщает следующее его утверждение: «*Нельзя приписывать предмету отличный от него предикат* (ετέρου ετέρου μη κατηγόρεισθαι). Нельзя, следовательно, сказать «человек добр», или «человек есть полководец», а только: человек есть человек, добрый есть добрый, полководец есть полководец. Нельзя также сказать «десять тысяч всадников», а можно только сказать: «всадники суть всадники», «десять тысяч суть десять тысяч» и т. д. Если мы высказываем о лошади предикат «бег», то, говорит он, предикат не тождествен с предметом, которому он приписывается; определение понятия (του τι ην ειναι τον λογον) «человек» есть нечто одно, а определение «хороший» есть нечто другое. Ибо если у нас спрашивают о понятии каждого из них, то мы не указываем одно и то же понятие для обоих, поэтому заблуждаются те, которые высказывают различное о различном, ибо если бы «человек» и «хоро-

ший» были бы одним и тем же или «лошадь» и «бегание» были одним и тем же, то как могли бы мы сказать о хлебе и о лекарстве, что они *хорошие*, о льве и о собаке – что они бегают»<sup>157</sup>. Плутарх замечает при этом, что Колот напыщенно нападал (τραῦωδιαν ἐπαυεῖ) за это на Сильпона, упрекая его, что он этим уничтожает практическую жизнь (τον βίον ἀναίρεισθαι). «Но какой человек, – говорит Плутарх, – из-за этого хуже жил? Какой человек, слышащий эту речь, не понимает, что она является остроумной шуткой? (παίξοντος ἔστιν εἰροῦσως)».

## 2. Киренская школа

Киренаики получили свое название по родоначальнику и главе школы Аристиппу, который был родом из африканского города Кирены. Как Сократ стремился усовершенствоваться в качестве индивидуума, так и у его учеников, а именно у киренаиков и циников, главной целью были индивидуальная и практическая философия. Если киренаики не остановились на общем определении добра, а полагали, что оно скорее состоит в *удовольствии* отдельного лица, то циники, видимо, держались совершенно противоположно-

---

<sup>157</sup> *Plutarch., advers. Coloten*, с. 22–23, р. 1119–1120, ed Xyl. (р. 174–176, vol. XIV, ed. Hutten).

го взгляда, так как определенное удовлетворение желаний они выражают как естественную потребность, причем это соединялось у них с отрицательным отношением к тому, что другие делают. Но как киренаики, так и циники этим удовлетворяли свою особенную субъективность, и обе школы ставят себе поэтому в общем одну и ту же цель – свободу и самостоятельность индивидуума. Так как удовольствие, которое киренаики провозгласили высшим назначением человека, мы привыкли рассматривать как бессодержательное, потому что мы можем получать удовольствие тысячью способами и оно может быть результатом самых различных вещей, то нам сначала этот принцип кажется тривиальным, и он в общем действительно таков; мы потому и в самом деле привыкли говорить, что есть нечто высшее, чем удовольствие. Философское развитие этого принципа, которое, впрочем, не далеко пошло, приписывается больше преемнику Аристиппа, Аристиппу младшему; из позднейших же киренаиков определенно упоминаются имена Феодора, Гегезия и Анникериса, как тех киренаиков, которые развили дальше выдвинутый Аристиппом принцип; после них он вырождается и переходит в эпикуреизм. Но рассмотрение дальнейшего развития принципа киренаиков интересно в особенности потому, что это развитие, благодаря необходи-

мой внутренней последовательности, заставило выйти за пределы этого принципа и, в сущности говоря, совершенно упразднило его. Ощущение есть неопределенное единичное. Но если в этом принципе выдвигается мышление, рассудительность, умственная культура, то благодаря принципу всеобщности мышления исчезает этот принцип случайности, единичности, голый субъективности, и поэтому то обстоятельство, что эта бóльшая последовательность всеобщего является непоследовательностью в отношении этого принципа, и представляет собою единственное достопримечательное в этой школе.

#### а. Аристипп

Аристипп в продолжение долгого времени общался с Сократом и учился у него, или вернее, он был уже сложившимся, в высшей степени образованным человеком до того, как он стал посещать Сократа. Он услышал о Сократе либо в Кирене, либо на олимпийских играх, которые посещались и киренцами, так как они тоже были греки. Его отец был купцом, и он во время одного путешествия с торговой целью приехал в Афины. Из всех сократиков он был первым, требовавшим платы от тех, которых он обучал. Он сам также послал Сократу деньги, но последний отослал их ему обратно<sup>158</sup>. Общими словами о добром и прекрасном

---

<sup>158</sup> *Diog. Laërt.*, II, 65; *Tennemann*, Bd. II, S. 103; *Brucker*, *Hist. cr. phil.*,

на которых остановился Сократ, он не удовлетворился, а принимал рефлектированную в сознание сущность в ее высшей определенности, брал ее как *единичность*. Так как всеобщей сущностью, как мышлением, было для него со стороны реальности единичное сознание, то он признал наслаждение единственной вещью, о которой разумный человек должен заботиться. У Аристиппа главным образом имеет значение его личность, и то, что до нас дошло о нем, касается больше его образа жизни, чем его философских учений. Он искал удовольствий, как культурный ум, который именно благодаря этому возвысился до полного безразличия ко всему особенному, к страстям, ко всякого рода узам. Когда мы слышим, что такие-то философы делают принципом удовольствие, то у нас сразу возникает представление, что наслаждение удовольствиями делает человека зависимым, и удовольствие, следовательно, антагонистично принципу свободы. Но мы должны знать, что таковым не было ни киренское, ни эпикурейское учение, которое, в общем, выдвигало тот же самый принцип. Ибо, можно сказать, что само по себе определение удовольствия есть противный философии принцип; но так как у киренаиков получается такой оборот, что культура мысли делается единственным услови-

ем, при котором можно получать удовольствие, то сохраняется полнейшая свобода духа, ибо она неотделима от культуры мысли. Довольно сказать, что Аристипп в высшей степени ценил умственную культуру и исходил из предпосылки, что удовольствие является принципом лишь для философски образованного человека; главный его принцип состоял, следовательно, в том, что то, что мы чувствуем как приятное, известно нами не непосредственно, а лишь посредством размышления.

Аристипп жил согласно этим принципам, и самое интересное представляют собой многочисленные анекдоты, сообщаемые о нем, ибо они показывают черты остроумного и свободного образа мысли. Так как он в своей жизни стремился к тому, чтобы искать удовольствия не без помощи рассудка (и вследствие этого он на свой манер являлся философом), то он искал этого удовольствия отчасти с той рассудительностью, которая не пользуется мгновенным удовольствием, имея в виду, что из него возникает большое зло, отчасти же пользуется им без той тревоги (как будто философия нужна только для того, чтобы не быть тревожным), которой всюду предносятся страхи пред возможными бедами и дурными последствиями, – и вообще пользовался удовольствиями, не впадая в зависимость от вещей и не прилеп-

ляясь к тому, природа чего в себе изменчива. Он наслаждался, говорит Диоген, удовольствиями настоящего момента, не заботясь о тех удовольствиях, которых не было в данный момент. Он был на месте в каждом положении, мог ориентироваться во всех обстоятельствах, оставался одним и тем же как при дворах царей, так и в самом бедственном состоянии. Платон, как сообщают, сказал ему однажды: тебе одному дано уметь носить как пурпурные одежды, так и отрепья. Чаще всего он жил при дворе Дионисия, был очень любим, паразитировал там, но делал это всегда с большой *независимостью*. Циник Диоген называл его поэтому царской собакой. Когда он потребовал пятьдесят драхм у человека, который ему хотел отдать сына в обучение, а тот нашел сумму слишком высокой и сказал: ведь за такие деньги можно приобрести раба, – Аристипп ему ответил: сделай так, и у тебя будут два раба. Когда Сократ спросил у него: откуда ты имеешь столько денег? – он ответил: откуда ты имеешь так мало денег? Когда одна гетера ему сказала, что она родила от него ребенка, – он сказал: ты так же мало знаешь, мой ли это ребенок, как мало ты можешь сказать, гуляя по поляне, покрытой колючим терновником, какой из них тебя уколол. Доказательством его полнейшего *равнодушия* служит следующий анекдот. Дионисий однажды плюнул на него,

и он это перенес терпеливо; когда же его стали за это порицать, он сказал: рыбаки допускают, чтобы море их омочило, лишь бы изловить крупную рыбу, почему же я не должен этого перенести, чтобы изловить такого огромного кита? Когда однажды Дионисий предложил ему выбрать себе одну из трех гетер, он взял с собою всех трех, говоря, что и Парис пострадал за то, что отдал предпочтение одной, но, доведя их до двора своего дома, он отпустил всех трех. Обладанию деньгами он также не придавал значения; если ему казалось, что трата их может доставить какое-нибудь удовольствие, он был способен истратить их на лакомства. Он купил однажды куропатку за пятьдесят драхм (приблизительно двадцать флоринов); когда его кто-то стал порицать за это, он задал последнему вопрос: купил ли бы ты ее за обол? И когда тот ответил утвердительно, Аристипп сказал: а я придаю пятидесяти драхам не больше значения, чем оболу. Однажды, во время его путешествия по Африке, его рабу стало трудно таскать на себе большую сумму денег; увидев это, Аристипп сказал: выбрось лишнее и носи сколько можешь. На вопрос, какова *ценность образования* и чем отличается образованный человек от необразованного, он ответил: они отличаются так, что «один камень не укладывается на другой», т. е. различие между ними так велико, как между челове-

ком и камнем. Это не совсем неправильно, ибо лишь посредством образования человек таков, каковым он должен быть в качестве человека; оно является его второй природой, единственно лишь посредством которой он овладевает тем, чем он обладает от природы, и лишь таким образом он есть дух. Мы, однако, не должны при этом иметь в виду необразованных людей нашего времени, ибо у нас последние, благодаря всем условиям жизни, нравам, религии, причастны к источнику образования, и эта причастность ставит их выше тех, которые не живут в таких условиях. Тех, которые занимаются другими науками, но пренебрегают философией, Аристипп сравнивал с женихами Пенелопы в «Одиссее», которые получили возможность обладать Меланто и другими прислужницами, но не получили царицы<sup>159</sup>.

*Учение* Аристиппа и его преемников в высшей степени просто, так как он понимал отношение сознания к сущности в его самой поверхностной, первой форме и провозгласил сущностью бытие, каким оно непосредственно является сознанию, т. е. провозгласил сущностью именно *ощущение*. Мы теперь различаем между истинным, значимым, в себе сущим и практическим, добром, тем, что должно быть целью. Но в отношении обеих истин, как теоретической, так

---

<sup>159</sup> *Diog. Laërt.*, II, 66–67, 72, 77 (*Horat.*, *Serm.*, II, 3, v. 101), 79–81.

и практической, киренаики делают ощущение определяющим. Тем самым их принцип представляет собою, точнее говоря, не само объективное, а отношение сознания к предметному: истинным является не то, *что* имеется в ощущении как его содержание, но само оно как ощущение; оно не объективно, а предметное состоит лишь в нем. «Киренаики, следовательно, говорят: ощущения представляют собою критерий, единственно лишь они могут быть познаны и они не обманчивы, а то, что вызывает ощущение, не является ни доступным ощущению, ни необманчивым. Стало быть, когда мы ощущаем некое белое и сладкое, то мы можем это наше состояние утверждать с полной достоверностью. Но мы не можем утверждать с достоверностью, что сами причины этих ощущений являются белым и сладким предметом. С этим согласуется также и то, что киренаики говорили о *целях*, ибо также на цель простираются ощущения. Ощущения либо *приятны*, либо *неприятны*. Неприятные ощущения они называют злом, цель которых – страдания; приятные ощущения они называют благом, несомненная цель которых удовольствие. Таким образом, ощущения суть критерии в области познания, а цели – критерии в области поступков. Следуя им, мы живем, считаясь со *свидетельством* (εναρῦεια) и *удовлетворением* (ευδοκῆσει). С первым мы считаемся со сто-

роны теоретических воззрений (ката та алла παθη), а с последними – со стороны приятного»<sup>160</sup>. Рассматриваемое как цель, ощущение уже больше не есть безразличное многообразие разных чувственных воздействий (τα αλλα παθη), а противопоставление в области понятия, как положительное или отрицательное отношение к предмету нашей деятельности, а это отношение именно и есть приятное или неприятное.

Этим мы вступаем в сферу, в которой интересуются главным образом двумя определениями, о которых всегда только и идет речь во всех образующихся сократических школах, за исключением Платона и Аристотеля. Больше всего занимают ими циники, новоакадемики и т. д. Одним пунктом именно является само определение вообще – *критерий*; вторым пунктом служит вопрос о том, что является этим определением для субъекта. И таким образом, пред нами выступает представление о *мудреце*: что делает мудрец? кто является мудрецом? и т. д. Почему теперь так часто выступают эти два выражения, это объясняется предыдущим. С одной стороны, теперь стремятся отыскать содержание блага, ибо если не знать этого содержания, можно наполнять болтовней о нем целые годы. Этим более точным определением блага является критерий. С другой стороны, теперь высту-

---

<sup>160</sup> Sext. Empir., adv. Math., VII, 191, 199–200.

пает интерес к субъекту, и это является следствием вызванного Сократом переворота в греческом духе. Когда пользуются признанием религия, государственное устройство, законы народа, когда индивидуумы, являющиеся членами народа, находятся в единстве с последними, тогда не задают вопроса, что должен индивидуум делать для себя. При состоянии народа, в котором руководятся нравами, религией, индивидуум находит назначение человека предначертанным в наличном, и эти нравы, религия и законы наличны также *в нем*. Напротив, если индивидуум больше уже не пребывает в нравах своего народа, больше уже не находит своего субстанциального в религии, в законах и т. д. своей страны, то он уже больше не находит того, что он хочет, и перестает удовлетворяться своим настоящим. Но раз эта раздвоенность возникла, индивидуум должен углубиться в себя и там искать своего назначения. Это и есть причина возникновения вопроса: что существенно для индивидуума, к чему он должен готовиться, к чему стремиться? Таким образом, устанавливается идеал для индивидуума, и этим идеалом служит здесь *мудрец*; то, что обыкновенно называют идеалом мудреца, есть единичность самосознания, понимаемая как всеобщая сущность. Это – та же точка зрения, которая выступает у нас теперь в вопросах: что могу я знать? Во что я дол-

жен верить? На что я могу надеяться? Что является высшим интересом субъекта? Здесь не задаются вопросом: что такое истина, право, всеобщая цель мира? Вместо того, чтобы спрашивать о науке, имеющей своим предметом само в себе объективное, спрашивают, что есть истина и справедливость, поскольку они являются усмотрением и убеждением индивидуума, его целью и формой его существования? Это краснбайство о мудреце есть общее явление у стоиков, эпикурейцев и т. д., но оно в самом деле лишено смысла, ибо должна идти речь не о мудром человеке, а о вселенской мудрости, о реальном разуме. Третьим определением в этих школах является следующее утверждение. Всеобщим является благо; реальной стороной является удовольствие, счастье, как единичное существование и непосредственная действительность. Как же согласуются друг с другом эти два утверждения? Выступающие теперь и являющиеся их преемниками философские школы устанавливают *связь* между этими двумя определениями, которые, взятые в высшем смысле, суть бытие и мышление.

## b. Феодор

Из позднейших киренаиков мы должны еще сказать о Феодоре, приобретшем себе известность тем, что отрицал существование богов и за это был из-

гнан из Афин. Но такой факт нисколько для нас не интересен и не может иметь никакого спекулятивно-го значения, ибо те положительные боги, существование которых Феодор отрицал, сами не представляют собою предмета спекулятивного разума. Он отличался также еще и тем, что он в большей мере, чем Аристипп, вносил *всеобщее* в представление о том, что являлось для сознания этой школы сущностью, так как «он учил, что *радость* и *печаль* являются конечной целью, признавая, однако, что первая порождается *рассудком*, а вторая – неразумием. Благо он определял как рассудительность и *справедливость*, а зло – как-то, что противоположно им; удовольствие же и страдание он признавал безразличным»<sup>161</sup>. Когда доходят до сознания, что отдельное чувственное ощущение, как оно дано непосредственно, не должно рассматриваться как сущность, тогда говорят, что им нужно наслаждаться рассудительно, т. е. признают, что ощущение, каково оно есть, не представляет собою сущности. Вообще чувственное как ощущение, возьмем ли мы его с теоретической или практической стороны, представляет собою именно нечто совершенно неопределенное, то или другое единичное. Поэтому делается необходимой критическая оценка этого единичного, т. е. оно должно рассматриваться

---

<sup>161</sup> *Diog. Laërt.*, II, 97–98 (101–102).

в форме всеобщности, и тем самым последняя появляется снова. Но этот выход за пределы единичности есть образование, которое именно стремится посредством ограничения отдельных ощущений и удовольствий привести их в гармонию, хотя ближайшим образом оно лишь делает выкладки, что доставит большее удовольствие. На вопрос же, какое из многочисленных удовольствий, которыми я в качестве многостороннего существа могу наслаждаться, является тем удовольствием, которое находится в величайшей гармонии со мною, в котором я, следовательно, нахожу величайшее удовлетворение, нужно ответить следующим образом: моя величайшая гармония с собою заключается лишь в согласии моего особенного существования и сознания с моим существенным субстанциальным бытием. Феодор это понимал как рассудительность и справедливость, посредством которых мы познаем, в чем нам следует искать удовольствия. Но если говорят, что *счастье* следует искать обдуманно, то мы должны сказать, что это – пустые слова, бессмысленная речь, ибо ощущение, в котором заключается счастье, есть, согласно своему понятию, единичное, изменяющееся, лишенное всеобщности и прочности. Всеобщее, рассудительность привешивается, следовательно, как пустая форма к совершенно несоответственному ему содержанию, и, таким образом,

Феодор различал между тем, что является благом по своей форме, и целью, представляющей собою благо по своей природе и по своему содержанию.

### с. Гегезий

Замечательно поэтому, что другой представитель киренской школы познал именно это несоответствие между ощущением и всеобщностью, которая согласно ему противоположна единичному и заключает в себе как приятное, так и неприятное. Так как он вообще понимал всеобщность строже и в большей мере выдвигал ее, то для него исчезло всякое определение единичности и, таким образом, исчез на самом деле принцип киренской школы. Он понял, что отдельное ощущение, взятое само по себе, есть ничто, а так как он все же признавал целью удовольствие, то оно было для него всеобщим. Но если удовольствие является целью, то надо поставить вопрос о содержании; если же мы исследуем это содержание, то окажется, что всякое содержание есть особенное содержание, которое не адекватно всеобщему и, следовательно, подпадает диалектике. До этого пункта Гегезий последовательно держался принципа киренской школы. Это всеобщее выражено в афоризме, который он довольно часто повторял: «Нет полного счастья. Тело мучимо многообразными страданиями, и душа страдает вместе с ним; поэтому безразлично,

выберем ли мы жизнь или смерть. Само по себе ничто ни приятно, ни неприятно», т. е. всеобщность удалена из критерия приятного и неприятного; поэтому сам этот критерий сделался совершенно неопределенным; а раз он в самом себе не имеет никакой объективной определенности, то он превратился в пустое слово. Пред лицом всеобщего, фиксируемого таким образом, исчезает, как несущественное, сумма всех неопределенностей, единичность сознания, как таковая, и следовательно, исчезает вообще даже сама жизнь. «Редкость, новизна или пресыщение удовольствием вызывает у одних удовольствие, а у других неудовольствие. Бедность и богатство не имеют никакого значения в отношении приятного, ибо мы видим, что богачи имеют не больше радостей, чем бедные. Точно так же рабство и свобода, аристократическое и неаристократическое происхождение, известность и отсутствие известности безразличны в отношении приятного. Лишь для глупцов может поэтому иметь значение жизнь; мудрецу же безразлично жить или не жить», и он, следовательно, независим. «Мудрец действует только ради себя, он никого не считает таким же достойным, как себя. Ибо хотя он и получал также от других величайшие выгоды, последним все же не сравниться с тем, что он сам себе дает. Гегзий и его друзья устранили также и ощущение, потому

что оно не доставляет точного познания». В общем, это и есть скептицизм. «Они говорят еще: надо делать то, что нам по определенным основаниям кажется наилучшим. Прегрешение следует прощать, ибо никто не грешит добровольно, а лишь под давлением страсти. Мудрец не ненавидит, а лишь поучает, он вообще стремится не столько к достижению благ, сколько к тому, чтобы избежать зол, ибо его целью является жить без неприятностей и страданий»<sup>162</sup>. Всеобщность, вытекавшую для Гегезия из принципа свободы индивидуального сознания, он формулировал как отличающее мудреца состояние *полного безразличия*; это безразличие ко всему, представляющее собою отказ от всякой действительности, полнейший уход жизни в себя, является конечным выводом всех философских систем подобного рода. Легенда рассказывает, что царствовавший тогда Птолемей запретил Гегезию, жившему в Александрии, чтение лекций, потому что он вызывал во многих своих слушателях такое равнодушие к жизни, такое пресыщение ею, что они кончали самоубийством<sup>163</sup>.

#### d. Анникерис

Кроме вышеуказанных киренаиков нам сообщают еще об Анникерисе и его последователях, которые,

---

<sup>162</sup> *Diog. Laërt.*, II, 93–95.

<sup>163</sup> *Cic.*, *Tusc. Quaest.*, I, 34; *Val. Max.*, VIII, 9.

собственно говоря, совершенно отбросили определенный принцип киренской школы и тем самым дали философии другое направление. Именно о них нам сообщают, что они «допускали дружбу в повседневной жизни, равно как и благодарность, уважение к родителям и принесение пользы родине. И, несмотря на то, что мудрец благодаря этому подвергает себя неудобствам, он все же может быть счастлив, хотя бы он сам при этом испытывал мало удовольствий. Дружбу мы должны заводить не только ради пользы, а ради получающегося благорасположения, и из любви к друзьям мы должны брать на себя также труды и заботы»<sup>164</sup>. Таким образом, в киренской школе совершенно исчезает всеобщее, теоретически спекулятивное, она низко падает и переходит в популярную философию. Таково второе направление хода развития киренской школы, между тем как первое направление перепрыгнуло через принцип. Теперь возникает форма морализующего философствования, которое позднее преобладает также и у Цицерона, и современных ему припатетиков. Однако для последовательной мысли они не представляют никакого интереса.

---

<sup>164</sup> *Diog. Laërt.*, II, 96–97.

### 3. Циническая школа

О циниках нельзя сказать ничего особенного, так как они не обладали большой философской культурой и не развили своих мыслей в научную систему; лишь позднее стоики создали из их положений философскую дисциплину. Циники, подобно киренаикам, ставили себе задачу определить, что должно быть для сознания принципом как в отношении познания, так и в отношении поступков. Циники также признавали благо общей целью и спрашивали: в чем следует искать этого блага для отдельного человека? Но если киренаики, согласно своему определенному принципу, признавали сущностью для сознания сознание себя как некоего единичного, или чувство, то циники, напротив, признавали сущностью эту единичность, поскольку она непосредственно для меня обладает формой всеобщности, т. е. поскольку я являюсь равнодушным ко всякой единичности свободным сознанием. Они, таким образом, стоят на противоположной точке зрения, чем киренаики, ибо они начинают с полной свободы и независимости, как отличительной черты человека, между тем как для последних принципом является чувство, которое, правда, расширяется до всеобщности и полной свободы, ибо оно должно определяться мыслью. Но так как это есть то же самое

безразличие самосознания, которое Гегезий провозгласил сущностью, то крайности цинического и киренаического способа мысли своим последовательным развитием упраздняют сами себя и переходят друг в друга. У киренаиков мы видим возвратное движение вещей в сознание, согласно чему ничто не есть для меня сущность; циники тоже интересуются лишь собою, и для них также служило принципом самосознание. Но циники, по крайней мере вначале, выставляли руководящим основоположением для человека свободу и безразличие, как в мыслях, так и в действительной жизни, ко всякой внешней единичности, ко всем внешним целям, потребностям и удовольствиям, так что образование приводило у них не только к равнодушию ко всем этим потребностям и удовольствиям и к внутренней независимости, как это имело место у киренаиков, а к явным лишениям и ограничению потребностей самым необходимым, тем, что непосредственно требуется природой. Циники, следовательно, признали содержанием блага высшую независимость от природы, т. е. именно испытывание возможно меньшего числа потребностей: это – бегство от удовольствий, бегство от приятных ощущений. Отрицательное отношение здесь является определяющим; позднее эта противоположность между циниками и киренаиками появляется снова как противоположность между сто-

иками и эпикурейцами. Но то же самое отрицание, которое сделали своим принципом циники, уже проявилось также в киренской философии в дальнейшей стадии ее развития. Научного значения циническая школа не имеет; она составляет лишь момент, который необходимо должен иметь место в сознании всеобщего, момент, состоящий именно в том, что сознание в своей единичности знает себя свободным от всякой зависимости от внешних вещей и удовольствий. Кто стремится к богатству или удовольствию, для того такая вещность, как реальное сознание или его единичность, есть в самом деле сущность. Но циники фиксировали этот отрицательный момент таким образом, что видели свободу в действительном отказе от так называемого излишнего; они признавали лишь абстрактную неподвижную самостоятельность, не желающую иметь дело с удовольствиями и не интересующую общественной жизнью. Но истинная свобода состоит не в таком бегстве от удовольствий и от дел, полезных другим и имеющих в виду другие жизненные цели, а в том, что сознание при полной переплетенности со всякой действительностью все же стоит выше ее и остается свободным от нее.

#### а. Антисфен

Антисфен, афинянин и друг Сократа, был первым, выступившим как циник. Он жил в Афинах и препода-

вал в гимназии, носившей название Киносарг. Он получил прозвище «обыкновенная собака» (ατλοκυων). Его мать была фракиянка, и его часто в этом упрекали; этот упрек для нас, разумеется, не имеет никакого значения. Антисфен отвечал на этот упрек: мать богов была фригианка, а афиняне, которые так гордятся тем, что они исконные обитатели своей страны, не более благородны, чем искони обитающие в этой стране моллюски и саранча. Его учителями были Горгий и Сократ, и он ежедневно ходил из Пиреи в город, чтобы слушать Сократа. Он написал много произведений, названия которых приводит Диоген, и согласно свидетельству всех он был в высшей степени образованным и серьезным человеком<sup>165</sup>.

Принципы Антисфена просты, так как содержание его *учения* застревает во всеобщем; нет нужды поэтому излагать их здесь более подробно. Он дает общие правила, состоящие из такого рода красивых фраз: «Добродетель довлеет себе и ни в чем не нуждается, кроме как в сократовской силе характера. Добро прекрасно, зло безобразно. Добродетель состоит в делах и не нуждается ни во многих основаниях, ни в учениях. Назначением человека является добродетельная жизнь. Мудрец удовлетворяется самим собою, ибо он обладает всем, чем мнимо обладают другие. Он удо-

---

<sup>165</sup> *Diog. Laërt.*, VI, 13, 1–2, 15–18.

влетворяется своей собственной добродетелью, он во всем мире чувствует себя одинаково дома. Если он не имеет славы, то на это нужно смотреть не как на зло, а как на благодеяние и т. д.»<sup>166</sup>. Как видим, здесь снова начинается скучное краснобайство о мудреце, которое впоследствии сделалось еще многословнее как у стоиков, так и у эпикурейцев. Этот идеал, в котором дело идет о назначении отдельного человека, видит удовлетворение последнего в упрощении потребностей. Но если Антисфен говорит, что добродетель не нуждается в доводах и поучении, то он забывает, что сам он приобрел свою независимость, готовность отказаться от всего, что составляет предмет желаний других людей, благодаря своей умственной культуре. Мы видим вместе с тем, что добродетель получила теперь другой смысл; она уже не бесознательная добродетель, подобно непосредственной добродетели гражданина свободного народа, исполняющего свои обязанности к отечеству, сословию и семье так, как этого непосредственно требуют данные отношения. Вышедшее из своих пределов сознание должно теперь, для того чтобы стать духом, овладеть и постигать всякой реальностью и постигнуть ее, т. е. осознать ее как свою. Но такого рода состояния, называемые состоянием душевной невинности или

---

<sup>166</sup> *Diog. Laërt.*, VI, 11–12 (104).

прекраснодушия и т. п., суть состояния человеческого детства; хотя они, в свое время, и достойны похвалы, все же человек, вследствие того, что он разумное существо, должен выйти из них, чтобы, упразднив эту непосредственность, вновь сотворить себя. Однако свобода и независимость циников, состоявшая лишь в том, чтобы до крайней степени уменьшить связанность с потребностями, абстрактна, так как она, нося отрицательный характер, должна быть по существу лишь отречением. Конкретна свобода состоит в том, чтобы относиться равнодушно к потребностям, но не избегать их, а оставаться свободным в самом наслаждении и, продолжая быть нравственным, принимать участие в правовой жизни людей. Абстрактная свобода, напротив, отказывается от нравственности, так как индивидуум замыкается в своей субъективности, и она, следовательно, представляет собою момент безнравственности.

Антисфен был еще благородной фигурой среди представителей цинической философии. Но его манера очень близко подходит к краю, за пределами которого начинается грубость, вульгарное поведение, бесстыдство, и цинизм позднее действительно перешагнул через этот край. Этим объясняются насмешки и шутки по адресу циников, и лишь индивидуальная манера и сила характера отдельных представителей

цинизма делают их интересными. Уже об Антисфене сообщают, что он стал придавать значение внешней скудности образа жизни. Циник должен был просто одеваться: толстая палка из дикого оливкового дерева, грязный двойной плащ, который служил ночью также и постелью, нищенская сума, чтобы класть туда самую необходимую пищу, и чаша, чтобы зачерпнуть ею воду<sup>167</sup>, – вот костюм, который служил признаком циника. Больше всего они придавали значение упрощению потребностей. Мысль, что такое упрощение делает человека свободным, легко может показаться справедливой. Ибо потребности ведь представляют собою зависимость от природы, а последняя антагонистична свободе духа; мысль о сведении этой зависимости к минимуму как будто приемлема. Но этот минимум сам сразу оказывается неопределенным, и если придают главным образом значение тому, чтобы при этом следовать лишь природе, то этим как раз придают слишком большое значение естественным потребностям и отказу от другого рода потребностей. То же самое имеет место в принципе монашества. Отрицание заключает в себе вместе с тем положительную направленность на то, от чего отрекаются, и отречение, равно как важность того, от чего отрекаются, этим слишком подчеркивается. Одежду циников

---

<sup>167</sup> *Diog. Laërt.*, VI, 13, 6, 22, 37; *Tennemann*, Bd. II, S. 89.

уже Сократ объявляет тщеславием, ибо «когда Антисфен однажды показал дыру в своем плаще, Сократ сказал ему: сквозь дыру твоего плаща проглядывает твое тщеславие»<sup>168</sup>. Одежда не есть предмет разумного определения, а регулируется потребностью, которая сама собою ясна; на севере приходится иначе одеваться, чем в Центральной Африке, и точно так же зимою не носят бумажной одежды. Остальное лишено разумности и предоставлено случаю и мнению. Так, например, в недавнее время древненемецкая одежда приобрела значение в связи с патриотизмом. Покрой моего сюртука определяется модой, портной уже сошьет его; следовательно, не мое дело что-нибудь изобретать здесь; это, слава богу, уже изобрели другие. Эта зависимость от привычки, от мнения все еще предпочтительнее, чем зависимость от природы. Нехорошо, однако, направлять свой ум на такого рода вещи. Правильной точкой зрения здесь является только безразличие, так как и сам предмет представляет собою нечто безразличное. Когда на это обращают слишком большое внимание, то думают, что в этом есть какая-то оригинальность и хотят обратить на себя внимание; но борьба против моды есть мальчишество. Я не должен, следовательно, по отношению к этим вещам самоопределяться, не должен также вво-

---

<sup>168</sup> *Diog. Laërt.*, VI, 8; II, 36.

дить вопрос о них в круг своих интересов, а должен действовать так, как это установлено помимо меня.

## в. Диоген

Диоген из Синопы, самый известный циник, отличался еще больше Антисфена своим внешним образом жизни, равно как своими едкими, а часто также остроумными выходками и горькими и саркастическими репликами. Он, однако, часто также получал достойные отповеди. Он получил прозвище собаки, точно так же как он называл Аристиппа царской собакой, ибо уличные мальчишки поступали с Диогеном так, как цари поступали с Аристиппом. Диоген знаменит своим образом жизни; у него точно так же, как у позднейших циников, цинизм получил характер скорее образа жизни, чем философского учения. Он ограничивался удовлетворением самых необходимых естественных потребностей и насмехался над другими, которые мыслили не так, как он, и которые насмехались над его манерой. Что он также отбросил чашу, когда он увидел, как мальчик пьет из руки, это общеизвестно. Не иметь никаких потребностей, говорил Диоген, божественно, иметь возможно меньше потребностей значит быть ближе всего к божественному. Он жил повсюду – на улицах Афин, на рынках, в бочках, но обыкновенно он проводил свое время и спал в Стое Юпитера, и он поэтому говаривал, что афиня-

не построили для него прекрасное жилище<sup>169</sup>. Таким образом, циники применяли свою мысль не только к одежде, но также и к другим потребностям. Но такой образ жизни, как у циников, который должен был быть результатом образования, имеет вообще своим существенным условием умственную культуру. Циники вообще не были пустынножителями, их сознание находилось еще в тесной связи с другим сознанием. Антисфен и Диоген жили в Афинах, и лишь там они могли существовать. Но с культурой связана вообще направленность ума на величайшее многообразие потребностей и способа их удовлетворения. В новейшее время потребности очень возросли, и отсюда получается распадение общих потребностей на многие частные потребности и способы их удовлетворения; это входит в область деятельности рассудка, применение которого указывает свое место также и роскоши. С точки зрения морали можно против этого произносить красноречивые диатрибы, но в государстве все заложенные в человеке задатки, направления и формы должны находить полный простор для своего проявления, и каждый индивидуум может в этом принимать участие, поскольку он этого хочет; лишь в целом он должен действовать в соответствии со всеобщим. Главное поэтому состоит в том, чтобы не придавать это-

---

<sup>169</sup> *Diog. Laërt.*, VI, 74, 61, 37, 105, 22.

му больше ценностей, чем этого требует сам предмет, или, другими словами, не придавать вообще ценности ни обладанию этими средствами удовлетворения, ни их отсутствию.

О Диогене можно рассказать лишь *анекдоты*. Во время морского переезда в Эгину он попал в руки морским разбойникам, и они хотели продать его в рабство на острове Крите. На вопрос, что он умеет делать, он ответил: повелевать людьми, и велел глашатаю выкликать: кто хочет купить себе господина? Его купил некий Ксениад из Коринфа, и он сделался учителем его сыновей. О его пребывании в Афинах сообщают много анекдотов. Его грубость и пренебрежительность являли собою там прямую противоположность аристипповской философии лизоблуда. Аристипп не придавал никакого значения ни своим удовольствиям, ни их отсутствию; Диоген же придавал больше всего значения своей бедности. Однажды, перемывая свою капусту, Диоген увидел проходящего мимо Аристиппа и крикнул ему: если бы ты умел сам перемывать свою капусту, тебе не приходилось бы бегать за царями. Аристипп ему ответил: если бы ты умел обходиться с людьми, тебе не приходилось бы перемывать капусту. Однажды он в доме Платона стал грязными ногами ходить по прекрасным коврам и сказал при этом: так я попираю гордыню Платона. Да, ответил ему так

же хорошо Платон, но другой гордыней. Когда Диоген однажды стоял на улице весь мокрый от дождя, и стоявшие возле стали жалеть его, Платон сказал: если вы жалеете его, то уходите отсюда. Смысл этого слова тот, что и в данном случае мы также должны думать о его тщеславном стремлении выставлять себя напоказ и вызывать удивление как о причине, которая заставляет его действовать таким образом и которая упадет, если его оставят. Когда его однажды поколотили – анекдоты часто вращаются вокруг получавшихся им побоев – он приложил большой пластырь к своей ране и написал на нем имена тех, которые его побили, чтобы сделать их таким образом предметом общего порицания. Когда молодые люди окружили его и сказали: мы боимся, что ты нас укусишь, он ответил: не беспокойтесь, собака не ест репы. На одном пире гость бросил ему, как собаке, кость; Диоген подошел к нему и поступил по отношению к нему по-собачьи. Тирану, спросившему его, из какой бронзы следует отливать статуи, он дал хороший совет: из той бронзы, из которой отлиты статуи Гармодия и Аристокитона. Он попробовал также есть сырое мясо, но от этого он пострадал: он не мог его переварить; и как он жил на улице, так и умер там в очень преклонном возрасте<sup>170</sup>.

---

<sup>170</sup> *Diog. Laërt.*, VI, 29–30 (74); II, 68; VI, 26, 41, 33, 45–46, 50, 76–77 (34).

### с. Позднейшие циники

Анисфен и Диоген, как мы говорили, были очень образованные люди. Позднейшие циники не меньше их возмущают нас крайним своим бесстыдством, но они еще к тому же часто представляли собой только свинских попрошайек, находивших удовлетворение в бесстыдстве, проявляемом ими по отношению к другим. Они не представляют собою никакого интереса для философии и вполне справедливо заслуживали прозвище собак, которое тем временем дали этой философской школе, ибо собака есть бесстыдное животное. *Кратес* из Фив и циничка *Гиппархия* публично на рынке праздновали свое бракосочетание<sup>171</sup>. Но эта независимость, которою хвастали циники, превращается скорее в зависимость, ибо между тем как всякая другая сфера деятельной жизни заключает в себе положительный момент свободной духовности, этот поступок означает отказ от сферы, в которой можно наслаждаться стихией свободы.

## Глава III

### Третий отдел первого периода: Платон и Аристотель

---

<sup>171</sup> *Diog. Laërt.*, VI, 85, 96–97.

Развитие философской науки как науки, точнее – поступательное движение философии от сократической точки зрения к научности начинается Платоном и завершается Аристотелем. Таким образом, если кто заслуживает названия учителей человечества, то это – Платон и Аристотель.

## **А. Платон**

Платон также должен быть причислен к сократикам. Он – знаменитейший из друзей и слушателей Сократа, и он постиг в его истине выставленный последним принцип, что сущность содержится в сознании, так как, согласно Платону, абсолютное содержится в мысли, и всякая реальность есть мысль. Но не односторонняя мысль или мысль в том смысле, как ее понимает дурной идеализм, согласно которому она, в свою очередь, становится на одной стороне, понимает себя как сознательную мысль и противопоставляет себя реальности, а мысль, которая в некоем единстве столь же реальность, сколь и мысль, – понятие и его реальность в движении науки как идея некоего научного целого. Таким образом, в то время как Сократ понимал в себе и для себя сущую истину лишь как цель для самосознательной воли, Платон оставил эту узкую точку зрения и расширил чисто абстрактное пра-

во самосознательного мышления, которое было возведено Сократом в принцип, в царство науки. Этим он сделал возможным дать конструкцию и дедукцию, исходящую из этого принципа, хотя его изложение еще не научно.

Платон принадлежит к всемирно-историческим личностям, его философия представляет собою одно из тех всемирно-исторических творений, которые, начиная со времени их возникновения, оказывали во все последующие эпохи величайшее влияние на духовную культуру и ход ее развития. Ибо своеобразие платоновской философии состоит именно в ее направленности на интеллектуальный, сверхчувственный мир, – в том, что сознание поднимается в духовное царство духа, так что духовное, то, что составляет свойство мышления, получает в этой форме философии важное значение для сознания и вводится в последнее, равно как и, наоборот, сознание становится твердой ногой на новой почве. Так как и христианская религия провозгласила всеобщим принципом возвышенное учение, что внутренняя духовная сущность человека является его подлинной сущностью, хотя она и выразила этот принцип по-своему, и он получил в ней форму основоположения, что предназначением человека является вечное блаженство, то именно Платон и его философия более всего способ-

ствовавали тому, что религия сделалась организацией разумного, царством сверхъестественного, так как он уже положил этому великое начало.

Раньше всего мы должны коснуться *обстоятельств жизни* Платона. Он был афинянин и родился в 36 году 87-й олимпиады или, согласно Додуэллю в 4 г. 87-й олимпиады (429 до наш. летосч.) в начале Пелопоннесской войны, в том году, в котором умер Перикл. Он, таким образом, был на 39 или 40 лет моложе, чем Сократ. Его отец Аристон выводил свой род от Кодра; его мать Периктиона происходила от Солона. Братом отца его матери был знаменитый Критий, который, подобно ему, также общался некоторое время с Сократом, и был талантливейшим, остроумнейшим и потому также и опаснейшим и ненавистнейшим из всех тридцати афинских тиранов. Древние авторы обыкновенно указывают на него, вместе с киренаиком Феодором и Диагором из Мелоса, как на атеиста. Секст Эмпирик (*adv. Math.*, IX, 51–54) сохранил для нас прекрасный отрывок из одного его стихотворного произведения. Происходя из такого знатного рода, Платон, разумеется, не имел недостатка в средствах образования. Его воспитателями были выдающиеся софисты, и они обучали его всем тем искусствам, которые считались необходимыми для афинянина. Имя «Платон» он получил лишь позже от своего

учителя; в семье его называли Аристоклем. Одни авторы говорят, что он был назван так вследствие того, что у него был широкий лоб, другие утверждают, что это имя должно было указывать на пышность его речи, а еще другие приписывают происхождение этого имени прекрасной форме его фигуры<sup>172</sup>.

В молодости он пробовал свои силы в поэзии и писал трагедии – у нас молодые поэты также дебютируют трагедиями, – дифирамбы и стихотворения. Некоторые из последних еще сохранились для нас в греческих антологиях; они обращены к различным его возлюбленным. Среди них мы также находим известную эпиграмму, обращенную к некоему *Астеру*<sup>173</sup>, одному из его лучших друзей, содержащую прекрасную мысль, которую мы встречаем также и у Шекспира в «Ромео и Джульетте»<sup>174</sup>.

На звезды глядишь ты, мой Астер. О, если бы я был небом,  
Мириадами глаз я глядел бы тогда на тебя.

В молодости он, впрочем, был твердо намерен посвятить себя занятию государственными делами. Но

---

<sup>172</sup> *Diog. Laërt.*, III, 1–4 (*Tennemann*, Bd. I, S. 416; II, S. 190).

<sup>173</sup> Астер по-гречески – звезда. *Перев.*

<sup>174</sup> *Diog. Laërt.*, III, 5, 29.

на двадцатом году жизни отец привел его к Сократу, и он общался с последним в продолжение восьми лет. Предание рассказывает, что накануне ночью Сократу провиделся сон, что на его коленях сидит молодой лебедь; у лебедя быстро выросли крылья, и он с прекрасной песней взлетел к небу. Мы вообще встречаем у древних авторов много таких рассказов, свидетельствующих о чувстве высокого уважения и любви, которые вызывали у современников Платона и у позднейших поколений его спокойное величие, его возвышенный характер, сочетавшийся с величайшей простотой и любезностью, – словом, те черты характера, которые заслужили ему название божественного Платона. Общение с Сократом и его мудрость не могли, однако, удовлетворить Платона. Он изучал, помимо того, старых философов, преимущественно Гераклита. Аристотель (*Metaph.*, I, 6) сообщает, что еще до того, как он пришел к Сократу, Платон общался с Кратилом и был им посвящен в учение Гераклита. Он изучал также элеатов и в особенности пифагорейцев, а также общался с знаменитейшими софистами. Углубившись, таким образом, в изучение философии, он потерял интерес к поэтическому искусству и государственным делам; он совершенно отказался от них и всецело посвятил себя наукам. Свои обязанности военной службы, которую он должен был нести в каче-

стве афинского гражданина, он, подобно Сократу, выполнил. Им, согласно сообщениям древних авторов, были проделаны три военных похода<sup>175</sup>.

Мы уже упомянули о том, что после того как Сократ был предан смерти, Платон, подобно многим другим философам, бежал из Афин и отправился к Евклиду в Мегару. Оттуда он вскоре отправился путешествовать. Сначала он попал в Кирену, город в Африке, где он отдался изучению главным образом математики под руководством знаменитого математика Феодора, которого он выводит в некоторых своих диалогах как одного из собеседников. Платон вскоре сам сделал большие успехи в математике. Ему приписывается решение заданной оракулом делийской или дельфийской задачи, которая, подобно пифагоровой теореме, также касалась куба. Задача состояла именно в том, чтобы начертить линию, куб которой равен двум данным кубам. Это требует построения посредством двух кривых. Стоит отметить характер тех задач, которые задавал теперь оракул. Тогда свирепствовала эпидемия; когда обратились по этому поводу к оракулу, он задал эту вполне научную задачу. В высшей степени замечательна перемена, совершившаяся в духе оракула. Из Кирены Платон отправился в Италию и Египет. В Великой Греции он познако-

---

<sup>175</sup> *Plat.*, *Epist.*, VII, p. 324–326 (p. 428–431); *Diog. Laërt.*, III, 5–6, 8.

мился с пифагорейцами того времени, – знаменитым математиком Архитом Тарентским, Филолаем и другими. Он там купил за хорошие деньги часть произведений древних пифагорейцев. В Сицилии он подружился с Дионом. После возвращения в Афины Платон выступил в качестве учителя. Он вел беседы со своими учениками в Академии, в посаженной в честь героя Академа роще, – месте для гуляния, – в которой находилась гимназия<sup>176</sup>. Но не Академ, а Платон сделался настоящим героем Академии, вытеснившим первоначальное значение названия Академии и затмившим героя, место которого он занял, так что имя этого героя дошло до потомства лишь под покровительством Платона.

Свое пребывание и свою деятельность в Афинах Платон дважды прервал, совершив путешествия в Сицилию к Дионисию младшему, властелину Сиракуз и Сицилии<sup>177</sup>. Эта связь с Дионисием была самой значительной, если не единственной внешней связью, в которую вступил Платон, но она не привела каким бы то ни было значительным результатам. Ближайший родственник Дионисия, Дион, и другие видные сиракузяне, бывшие друзьями Дионисия, лелея-

---

<sup>176</sup> *Diog. Laërt.*, III, 6–7, 9, 18–21; *Plat.*, *Epist.*, VII, p. 326–327 (p. 431–433).

<sup>177</sup> *Diog. Laërt.*, III, 21–23.

ли надежду, что Дионисий, – которому отец дал вырасти очень необразованным человеком, но которому его друзья успели дать некоторое понятие о философии, внушить к ней уважение и вызвать в нем сильное желание познакомиться с Платоном, – что Дионисий много приобретет от знакомства с Платоном и его еще не прошедший через культуру характер, который казался неплохим, настолько и изменится под влиянием идеи Платона об истинном государственном устройстве, что он осуществит ее в Сицилии. Платон позволил убедить себя сделать этот ложный шаг, поехать в Сицилию, отчасти вследствие дружбы с Дионом и отчасти вследствие того, что он сам питал возвышенную надежду, что он, благодаря Дионисию, увидит осуществленным истинное государственное устройство. На поверхностный взгляд кажется довольно приемлемым и осуществимым представление о молодом властелине, рядом с которым стоит молодой человек, вдохновляющий его своими наставлениями, и это представление было положено в основание сотен политических романов; это представление, однако, внутренне пусто. Дионисию, правда, Платон понравился, и он проникся к нему таким уважением, что ему хотелось, чтобы Платон также уважал его. Но это продолжалось недолго. Дионисий был одной из тех посредственных натур, которые в своей половин-

чатости, хотя и стремятся к славе и почестям, не отличаются глубиной и серьезностью, а лишь проявляют видимость этих качеств и не обладают твердым характером, – ему были свойственны благие намерения и бессилие выполнить их. Он походил на тех героев, которых иронические авторы иногда выставляют на подмостках наших театров: эти герои вполне уверены, что они – честные и превосходные люди, а на самом деле они – бездельники. И только при таком характере становится мыслимым тот план, который имел в виду Платон и его друзья, ибо лишь половинчатые натуры позволяют руководить собою. Но именно эта же половинчатость, которая послужила побуждением к созданию такого плана, и делала его вместе с тем неосуществимым. Внутреннее неудовольствие выступило наружу по поводу личных дразг: у Дионисия возникли раздоры со своим родственником Лионом, и Платон впутался в них, потому что он не хотел отказаться от дружбы с Дионом, Дионисий же не был способен к дружбе, основанной на уважении и общей серьезной цели, а только отчасти питал к Платону личную привязанность, отчасти же его привлекало к последнему лишь тщеславие. Дионисий, однако, не мог добиться того, чтобы Платон прочнее связался с ним; он хотел, чтобы лишь он один обладал Платоном, и это было требование, не находившее доступа

в душу последнего<sup>178</sup>.

Платон поэтому уехал. Расставшись, они, однако, оба испытывали потребность снова встретиться. Дионисий звал его назад, чтобы добиться примирения с ним, ибо он не мог вынести мысли, что он не в состоянии прочно привязать к себе Платона, и, в особенности, он находил невыносимым то, что Платон не хочет отказаться от дружбы с Дионом. Платон снова поехал в Сиракузы, поддавшись настояниям как своей семьи и Диона, так и, в особенности, Архита и тех из тарентских пифагорейцев, к которым за посредничеством обратился Дионисий и которые сами также стремились примирить его с Дионом и Платоном. Они даже ручались Платону за его безопасность и свободу. Дионисий так же мало мог переносить присутствие Платона, как и его отсутствие, а присутствие Платона, кроме того, стесняло его. Хотя Платон и другие окружающие его успели внушить ему уважение к науке и он сделался до некоторой степени образованным человеком, он все же не мог пойти дальше поверхностного усвоения. Его интерес к философии был таким же поверхностным, как его многократные пробы своих сил в поэзии. И так как он желал быть всем – поэтом, философом и государственным человеком, – то он не мог выносить, чтобы другие им руко-

---

<sup>178</sup> *Plat.*, *Epist.*, VII, p. 327–330 (p. 433–439); III, p. 316–317 (p. 410–411).

водили. Между Платоном и Дионисием не установилась, таким образом, тесная связь, и они то сближались, то снова расходились, так что и третье пребывание Платона в Сицилии кончилось охлаждением между ними, и прежняя дружба не восстановилась. Отношения между ними на этот раз стали даже до такой степени натянутыми из-за дружбы Платона с Дионом, что, когда Платон, недовольный обращением Дионисия с Дионом, решил снова уехать, Дионисий сначала лишил его средств к отъезду и, наконец, хотел удержать его силой. Пришлось вступиться за Платона тарентским пифагорейцам<sup>179</sup>; они потребовали от Дионисия, чтобы он отпустил Платона, добились отъезда последнего и перевезли его в Грецию. Им помогло в этом еще и то обстоятельство, что Дионисий боялся распространения злоречивых слухов, что он находится в дурных отношениях с Платоном<sup>180</sup>. Таким образом, надежды Платона рухнули, ибо Платон заблуждался, полагая, что ему посредством Дионисия удастся при-

---

<sup>179</sup> Это событие приурочивается Диогеном Лаэртием в указанном Гегелем месте (III, 21, 22) не ко времени второй поездки Платона к Дионисию младшему, т. е. ко времени третьего его пребывания в Сицилии, к которому его приурочивает автор писем Платона, а ко времени второй поездки Платона в Сицилию, которая соответствует его первому пребыванию у Дионисия младшего. *Примеч. издателя.*

<sup>180</sup> *Plat.*, *Epist.*, VII, p. 337–342 (p. 453–461), p. 344–350 (p. 466–477); III, p. 317–318 (p. 411–415).

вести в согласие государственные учреждения с требованиями своей философской идеи.

Поэтому позднее, когда другие государства и, между прочим, население Кирены и аркадийцы обратились к нему с определенной просьбой сделаться их законодателем, сам Платон отказался от этой роли. Это было время, когда многие греческие государства уже были недовольны своим устройством, не умели с ним справиться, но вместе с тем не могли найти нового, лучшего устройства<sup>181</sup>. Теперь, в последние тридцать лет<sup>182</sup>, также создано много конституций, и каждому, кому приходилось много заниматься этим делом, будет легко создать еще одну. Но одной теории недостаточно для создания государственного устройства, так как не отдельные лица создают его, а оно есть нечто духовное, божественное, творимое историей. Оно обладает такой мощью, что мысль отдельного человека не имеет никакого значения по сравнению с силой мирового духа. И если такие мысли имеют какое-нибудь значение, т. е. могут быть осуществлены, то они представляют собою не что иное, как продукт этой силы всеобщего духа. Случайная мысль, что Платон должен быть законодателем, была не ко времени; Солон и Ликург были законодателями, но в

---

<sup>181</sup> *Plat.*, *Epist.*, VII, p. 326 (p. 431).

<sup>182</sup> Из лекций 1825 г. *Ред.*

эпоху Платона это уже было невозможно. Платон отклонил просьбу этих государств, потому что они не соглашались на главное условие, которое он им ставил, а этим условием было уничтожение всякой частной собственности<sup>183</sup> – принцип, с которым мы еще встретимся дальше при рассмотрении его практической философии. Платон прожил, почитаемый всей Грецией и в особенности Афинами, до первого года 108-й олимпиады (348 до наш. летосчисл.) и умер в день своего рождения на одном брачном пиру на 81-м году своей жизни<sup>184</sup>.

Мы должны сказать сначала о той непосредственной форме, в которой до нас дошла философия Платона, т. е. о дошедших до нас его *произведениях*. Они, без сомнения, представляют собою один из прекраснейших подарков, которые судьба сохранила для нас от древнего времени. Но изложение его философии по этим произведениям, в которых она дана не в систематической форме, затрудняется не столько благодаря им самим, сколько благодаря тому, что в разные эпохи эту философию понимали по-разному, и в, особенно, благодаря тому, что ее в новейшее время часто щупали грубыми руками, и грубые умы вно-

---

<sup>183</sup> *Diog. Laërt.*, III, 23 (Menag. ad. h. l.); *Aelian. Var. Histor.* II, 42; *Plutarch ad priacipem ineruditum*, init. p. 779, ed. Xyl.

<sup>184</sup> *Diog. Laërt.*, III, 2; *Bruckeri Hist. crit. philos.* T. I, p. 653

сили в нее свои грубые представления, так как они не были способны понять духовное духовно, или рассматривали как существенное и самое замечательное в философии Платона то, что на самом деле принадлежит не к философии, а к способу представления. Но, собственно говоря, лишь незнание философии затрудняет понимание платоновского философского учения. Форма и содержание этих произведений одинаково привлекательны и одинаково важны. Но при их изучении мы должны знать, с одной стороны, что из философии мы должны в них искать и что можем найти, и, именно поэтому, с другой стороны, чего точка зрения Платона не дает, потому что его эпоха вообще не могла этого дать. Таким образом, может случиться, что они оставят совершенно неудовлетворенной потребность, с которой мы приступаем к изучению философии; но все же лучше, чтобы они в целом нас оставили неудовлетворенными, чем чтобы мы видели в них последнее слово философии. Точка зрения Платона определена и необходима, но на ней нельзя остановиться, нельзя и возвратиться к ней, ибо разум предъявляет теперь более высокие требования. Что касается второго отношения к точке зрения Платона, а именно, что касается того, что ее рассматривают как высшую точку зрения, которую мы должны усвоить также и себе, то это отношение

есть проявление одной из слабостей нашего времени, а именно нашей неспособности нести на себе бремя величественного, можно даже сказать безмерного требования, которое ставит нам человеческий дух, – проявление того, что мы чувствуем себя подавленными этим требованием и поэтому малодушно бежим от него. Мы должны стоять выше Платона, т. е. мы должны знать потребность мыслящего духа нашего времени, или, вернее, мы сами должны испытывать эту потребность. Подобно тому как в педагогике теперь стремятся воспитать человека так, чтобы охранять его от окружающего мира, т. е. держать его в тесном круге, – скажем, например, в конторе или, если вам угодно рисовать идиллию, в огороде, чтобы сажать там бобы, – в тесном круге, в котором они ничего не знают о мире и мир не знает о них, так и в философии стали возвращаться к религиозной вере и поэтому стали возвращаться и к платоновской философии<sup>185</sup>. Как религиозная вера, так и философия Платона суть моменты, существенно необходимые и важные для определенной эпохи, но они не представляют собою философии нашего времени. Мы были бы правы, если бы возвратились к Платону для того, чтобы от него снова научиться понимать идею спекулятивной философии, но слишком легко и бесполезно гово-

---

<sup>185</sup> Ср. ч. 1, стр. 49–50.

ритель, как на ум придет, в общих выражениях о красоте и превосходстве его философии. И уже совершенно излишни для философии литературные искажения господина Шлейермахера, критическое рассмотрение каждого отдельного диалога, чтобы установить, подлинен ли тот или другой второстепенный диалог; ведь относительно более значительных диалогов свидетельства древних, во всяком случае, не составляют никакого сомнения; эти исследования представляют собою продукт гиперкритицизма нашего времени.

Но следует, разумеется, признать, что и *характер* самих произведений Платона, являющих нам в своей многосторонности различные формы философствования, составляет *первое затруднение*, мешающее пониманию платоновской философии. Если бы дошли до нас устные речи (αὔραφα δοῦματα) Платона под названием «О благе» (τῆρι ταγαθου), которые были записаны его учениками, т. е. речи, которые цитируются Аристотелем в его произведении под названием «О философии» или «Об идее», или «О благе» (об этом писал Брандис) и которые он, по-видимому, имел перед собою, когда он писал о платоновской философии, то мы имели бы перед собою философию Платона в более простой форме, потому что в них он излагал свое учение более систематически<sup>186</sup>. Теперь

---

<sup>186</sup> Brandis, De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, sive

же мы обладаем лишь его диалогами и эта форма делает для нас трудным сразу же получить определенное представление о его философии. Форма диалога заключает в себя чрезвычайно разнородные элементы, в которых перемешаны подлинное философствование об абсолютной сущности и представления о ней, а это именно и составляет ту многосторонность платоновских произведений, о которой мы говорили выше.

*Другой* трудностью, по мнению некоторых историков философии, является то обстоятельство, что у Платона различают двоякого рода философские учения – эзотерическое и экзотерическое. Теннеман (т. II, стр. 220) говорит: «Платон воспользовался тем правом, которое имеет каждый мыслитель, ибо каждый мыслитель имеет право сообщать из своих открытий лишь столько, сколько он находит нужным, и сообщать их лишь тем, от которых он ожидает, что они способны воспринимать их. У Аристотеля тоже была эзотерическая и экзотерическая философия, и разница между ним и Платоном состоит лишь в том, что у него эти учения отличались друг от друга только *формально*, а у Платона различие между ними было также и *материальным*». Как это наивно! Выходит так, как

будто философ владеет своими мыслями, как внешними предметами. Но философская идея есть нечто совершенно другое, и не человек владеет ею, а, наоборот, она владеет человеком. Если философы высказываются о философских вопросах, они необходимо должны следовать своим идеям; они не могут спрятать их в карман. Даже в тех случаях, когда они и говорят с некоторыми людьми внешне, идея все же содержится в том, что они высказывают, если только оно не бессодержательно. Для передачи какого-нибудь внешнего события требуется немного, но для сообщения идеи требуется умение. Она всегда остается чем-то эзотерическим, и философы никогда не дают исключительно экзотерическое учение. Все это – поверхностные представления.

Нельзя считать *третьим* затруднением, мешающим постигнуть подлинное спекулятивное учение Платона, и то внешнее обстоятельство, что Платон в своих диалогах не говорит от собственного лица, а вводит Сократа и многих других участников бесед, относительно которых не всегда знаешь, кто же, собственно, излагает мнение самого Платона. По поводу этого исторического обстоятельства, в котором, по видимому, также проявляется многосторонность Платона, и древние и новые авторы, правда, много говорили о том, что Платон излагает лишь исторически,

в частности манеру и учение Сократа, что он в своих диалогах часто заимствует многое от того или другого софиста, что он в них явно излагает философемы многих предшествующих философов и в особенности многие пифагорейские, гераклитовские и элеатские воззрения, причем при изложении элеатских воззрений весьма явственно даже выступает элеатский способ рассмотрения. Таким образом, по мнению этих историков, все содержание диалога иногда представляет собою изложение указанных философских учений, и лишь его внешняя форма принадлежит Платону, следовательно, было бы необходимо различать между тем, что принадлежит собственно Платону и что принадлежит другим, а также рассмотреть, согласуются ли эти составные части друг с другом. В сократических диалогах Цицерона легче распознать персонажи, но у Цицерона нет ничего подлинно интересного для нас. Однако у Платона не может быть и речи, собственно говоря, о такой двусмысленности, и это лишь кажущееся затруднение. Из диалогов Платона вполне явственно выступает перед нами его философия, ибо они не носят характера беседы нескольких лиц, состоящей из многих монологов, в которых один высказывается так, а другой этак, и каждый остается при своем мнении. В платоновских диалогах различные высказываемые мнения подвергаются иссле-

дованию, и в результате этого исследования получается вывод, который признается истинным; в тех же диалогах, где в результате исследования беседующие приходят к отрицательному выводу, все движение рассуждения принадлежит Платону. Мы, следовательно, не нуждаемся в дальнейших исследованиях, чтобы установить, что в излагаемых мыслях принадлежит Сократу и что Платону. Но, помимо этого, следует еще заметить, что так как сущность философии всегда остается одной и той же, то каждый последующий философ включит и необходимо включает предшествующие философские системы в свою собственную; ему же, собственно принадлежит только тот способ, каким он их дальше развивает. Философская система не есть нечто, стоящее отдельно, подобно произведению искусства, хотя даже в последнем художник получает свою художественную технику от других и снова пользуется ею. Оригинальным вкладом художника является идея целого произведения и разумное применение средств, найденных им готовыми; при этом у него могут явиться бесконечно много неожиданных идей и оригинальных изобретений. Но философская система должна положить в основу одну мысль, одну сущность; она не может заменить ничем другим прежнего истинного познания этой сущности, и оно неизбежно должно получить место в после-

дующих философских учениях. Я поэтому уже заметил раньше, что мы не должны думать, будто Платон в своих диалогах лишь стремится изложить различные философские учения или будто его учение представляет собою эклектическую философию, состоящую из этих излагаемых им учений; а она, наоборот, представляет собою узел, в котором эти абстрактные односторонние принципы нашли теперь свое подлинное, конкретное объединение. Давая вам общее представление об истории философии, я уже показал, что в ходе развития философских воззрений необходимо должны появиться также и узловые пункты, в которых истина конкретна. Конкретное есть единство различных определений, принципов. Для того, чтобы последние достигли своего полного развития, чтобы они выступили определенно перед сознанием, они должны быть сначала установлены отдельно. Благодаря такому установлению эти точки зрения, правда, получают характер односторонности по сравнению со следующей высшей точкой зрения; однако последняя не уничтожает их и также не оставляет их в стороне, а включает их в качестве моментов в свой высший принцип. Таким образом, мы встречаем в платоновской философии разнообразные философемы предшествующего времени, но они включены в платоновский, более глубокий принцип и находят в нем свое объеди-

нение. Платоновская философия, таким образом, является собой некоторую целостность идеи, и, следовательно, она в качестве результата объемлет собою принципы других философий. Часто Платон только излагал философские учения более древних мыслителей, и оригинальным в этом изложении является лишь расширение этих учений. Его «Тимей», согласно всем свидетельствам<sup>187</sup>, представляет собою расширение существовавшего еще и тогда пифагорейского произведения, и точно так же он расширил учение Парменида таким образом, что принцип последнего снимается им в его односторонности.

Установив два последних затруднения, мы для разрешения первого затруднения должны сначала охарактеризовать *форму*, в которой Платон излагал свои идеи; но, с другой стороны, мы должны различать между нею и тем, что у него представляет собою философию как таковую. Формой платоновской философии, как известно, является *диалог*. Нас обыкновенно преимущественно привлекает красота этой формы. Однако мы не должны думать, как это часто встречается, что она является самой совершенной формой философского изложения. Она представляет собою особенность Платона, и его диалоги несомненно до-

---

<sup>187</sup> Scholia in Timeum, p. 423–424 (ed. Bekk.: Commentar. crit. in Plat. T. II).

стойны высокой оценки, как художественные произведения.

Внешними чертами этих диалогов являются раньше всего *обстановка*, в которой происходят эти диалоги, и их *драматическая форма*. Платон сообщает своим диалогам реальный характер как в отношении места действия, так и в отношении участвующих лиц и начинает с рассказа о том особом поводе, который свел вместе эти лица, и этот повод уже сам по себе очень естественен и очарователен. Главным лицом в этих диалогах является Сократ; среди других лиц мы встречаем многие уже знакомые нам звезды: Агафона, Зенона, Аристофана и т. д. Нас приводят в определенное *место*: в «Федре» (р. 229 Steph.; р. 6 Bekk.) к расположенному у прозрачных вод Илисса платану, мимо которого проходят Сократ и Федр; в других диалогах – в залы гимназии, в Академию, на пир. Благодаря тому, что сам Платон никогда не выступает под собственным именем, а всегда вкладывает свои мысли в уста других лиц, он избегает даже вида проповеди, догматичности, и мы так же мало видим в его диалогах излагающего автора, как в истории Фукидида или у Гомера. Ксенофонт иногда сам выступает в своих «Воспоминаниях о Сократе», а главное, всегда явно обнаруживает намерение оправдать посредством иллюстраций жизнь и учение Сократа. Напро-

тив, у Платона все совершенно объективно пластично, и он проявляет большое искусство, стараясь возможно дальше отодвинуть от себя излагаемые в диалогах мнения, вкладывая их часто в уста третьего или даже четвертого лица.

Далее следует указать, что в *тоне* выводимых в диалогах лиц господствует *благороднейшая светскость* культурных людей. Эти диалоги представляют собою уроки тонкого обращения, и мы в них видим пред собою светских людей, прекрасно умеющих держаться в обществе. «Вежливость» не вполне выражает собою то, что разумеют под «светскостью», и она содержит в себе еще что-то, а именно свидетельство почтения, выражение отдаваемого другим преимущества и готовности к услугам; светскость есть подлинная вежливость и лежит в основании последней. Но светский человек не идет дальше того, что оставляет каждому человеку, с которым он разговаривает, полную свободу образа мысли и мнений, а также признает за ним полное право высказывания этих мнений. Таким образом, он в своих противоположных высказываниях явственно выражает отношение к ним, дает именно чувствовать, что он считает свои собственные возражения чем-то субъективным, ибо это – беседа, в которой лица выступают, как лица, а не разговор, который объективный разум ведет сам

с собою. При всей энергии высказывания светский человек всегда признает, что другой есть также мыслящая личность, и вообще понимает, что не надо говорить с видом оракула и не давать другому открывать рта. Но этот светский тон, господствующий в диалогах Платона, не есть смягчение своих мыслей, чтобы щадить собеседника, а представляет собою, наоборот, величайшую откровенность и прямоту, и в этом именно прелесть платоновских диалогов.

Этот диалог, наконец, не является беседой, в которой то, о чем говорят, имеет и должно иметь случайный характер, не претендуя исчерпать предмета. Когда разговаривают лишь для препровождения времени, становится правилом случайность и произвольность неожиданных мыслей. В вводной своей части платоновские диалоги носят, правда, иногда и такой характер, характер беседы для препровождения времени, и, следовательно, принимают форму беседы, в которой разговор случайно переходит от одного предмета на другой, так как Платон заставляет Сократа брать исходным пунктом определенные представления отдельных лиц, круг их идей; но в дальнейшем эти диалоги становятся систематическим развитием темы, в котором исчезает субъективный характер беседы, и перед нами в целом разворачивается прекрасная последовательная диалектика. Сократ говорит, наво-

дит разговор на интересующий его предмет, развивает нить своих рассуждений, делает вывод и придает всему этому лишь по внешности вид изложения в форме вопросов, ибо большинство вопросов задаются им так, что другой отвечает на них только «да» или «нет». Диалог кажется самой целесообразной формой для изложения рассуждения, потому что он клонится то в одну, то в другую сторону; эти различные стороны распределяются в нем между различными лицами, чтобы рассуждение вышло живее. Но диалог обладает, однако, тем недостатком, что движение рассуждения видимо зависит от произвола; поэтому, когда мы доходим до конца диалога, у нас всегда остается такое чувство, что исход спора мог быть и иным. Однако в платоновских диалогах этот произвол наличествует лишь на внешний взгляд; ибо он тотчас же устраняется благодаря тому, что движение рассуждения является в них развитием самого существа спора, а участникам беседы мало что остается сказать. Такие лица представляют собою, как мы уже видели, говоря о Сократе, пластические лица беседы; никто из них не стремится высказать свое мнение, или, как выражаются французы, *pour placer son mot*. Как при выслушивании урока катехизиса ответы предписаны заранее, так и здесь, ибо автор заставляет отвечающих сказать то, что он хочет. Вопрос при этом ставит-

ся так заостренно, что на него можно дать лишь весьма простой ответ; и в том-то именно и состоит красота и величие этих диалогов, что эти ответы кажутся вместе с тем совершенно естественными.

С этим по внешности личным характером изложения связана ближайшим образом та особенность, что платоновская философия не возвещает о себе как об особой области, в которой начинается разработка своей собственной науки в своей собственной форме. Она, напротив, начинает с того, что пускается в рассмотрение отчасти вообще *обычных представлений образованных людей*, как это делает Сократ, отчасти же воззрений софистов и предшествующих философов, и в дальнейших рассуждениях она также приводит примеры из области обыденного сознания и пользуется его приемами. Систематического изложения философии мы не найдем в этом способе развития мысли. Это, разумеется, создает затруднение при обозрении пройденного пути, так как у нас нет критерия, который позволил бы нам решить, исчерпан ли предмет или нет. Тем не менее, в этих диалогах имеется единый философский дух, единая философская точка зрения, хотя этот дух не выступает перед нами в той определенной форме, какой мы требуем в наше время. Философская культура Платона, равно как и общая культура его времени, еще не созрела для

подлинно научных творений; идея была еще слишком свежа и нова, и лишь у Аристотеля она достигла научной, систематической формы изложения.

С этим недостатком, отличающим форму изложения Платона, находится в связи также и недостаток, которым страдает само конкретное определение идеи, так как разнородные элементы платоновской философии, а именно голые представления о сущности и познание, постигающее ее в понятиях, сами перемешаны между собою и преподносятся в этой свободной, популярной форме так, что они, и в особенности первые, переходят в *мифическое изображение*. Это – смешение, необходимое для данной начальной стадии подлинной науки в ее истинной форме. Возвышенный ум Платона, который обладал созерцанием или представлением о духе, пропитал этот свой предмет спекулятивным понятием, но он лишь начал это пропитывание и еще не охватил понятием всей реальности этого созерцания; или, иными словами, познание, выступившее у Платона, еще не реализовалось полностью у него. Поэтому мы здесь видим, что отчасти представление о сущности снова отделяется от ее понятия, и последнее выступает против этого представления, причем в диалогах не высказывается определенно, что единственно только понятие представляет собою сущность. Мы видим, таким образом,

что Платон говорит о божестве, а затем говорит на языке понятия об абсолютной сущности вещей, но говорит о том и о другом отдельно или говорит в такой связи, в которой они кажутся раздельными, и бог, как непостижимая в понятии сущность, оказывается принадлежащим к области представления. Иногда вместо того, чтобы довести понятие до полноты и реальности, вводится голое представление; поступательное движение понятия заменяется мифами, созданными самим Платоном, продуктами игры воображения или заимствованными из области чувственного представления, рассказами, которые хотя и определяются мыслью, но все же по-настоящему не пропитаны последней, а пропитываются ею лишь так, что духовное определяется формами представления. Платон, например, иногда объединяет чувственные явления человеческого тела или природы с мыслями о них, которые вовсе не так исчерпывают предмет, как это имело бы место, если бы эти мысли продумывались полностью и понятие совершало бы самостоятельно свое движение.

Перейдя к вопросу о том, как отразились эти особенности Платона на *понимании* его философии, мы должны сказать, что благодаря вышеуказанным двум особенностям в ней находят или слишком много, или слишком мало. *Слишком мало* находят в ней древние,

так называемые неоплатоники, которые, подобно тому как они аллегоризировали греческую мифологию и представляли ее в качестве выражения идей – мифы, правда, действительно и являются таковыми, – стали точно так же впервые выдвигать, подчеркивать в платоновских мифах содержащиеся в них идеи и тем самым впервые превратили последние в философе-мы (ибо в том только и состоит заслуга философии, что истина дается в ней в форме понятия). Иногда же они принимали за выражение абсолютной сущности то, что у Платона дано в форме понятия, забывая, что Платон сам различал между ними: так, например, они принимают учение о сущности в «Пармениде» за познание бога. Но в платоновских чистых понятиях представление, как таковое, не устранено: он или не говорит, что эти понятия составляют сущность данного представления, или же понятия для Платона только представление, не сущность. *Слишком мало* находят в философии Платона, в особенности, современные авторы, ибо они прилепляются преимущественно к стороне представлений и видят в ней реальность. Встречающиеся у Платона постигнутые в понятиях или чистые умозрения признаются ими верчением в абстрактных логических понятиях или пустыми тонкостями, а то, что у Платона высказано в виде представления, принимается ими за философе-

му. Так, например, мы находим у Теннемана (т. II, стр. 376) и других упорное сведение платоновской философии к формам нашей прежней метафизики, например к доказательствам существования бога.

Таким образом, как бы ни хвалили в Платоне его мифическое изложение философем и как бы ни были привлекательны благодаря этому его диалоги, они все же являются источником недоразумений, и недоразумением является уже то, что эти мифы признаются самой превосходной частью платоновской философии. Многие философемы сделались, правда, более доступными пониманию благодаря мифическому изложению; однако они все же не являются правильным способом изложения, ибо философемы суть мысли, которые, чтобы быть чистыми, должны быть изложены как мысли. Миф есть всегда форма изложения, которая, принадлежа к более древней стадии, вносит чувственные образы, изготовленные для представления, а не для мысли. Но в этом мы должны видеть бессилие мысли, которая не умеет упрочиться самостоятельно и, таким образом, еще не есть свободная мысль. Миф есть одно из средств воспитания, так как он является приманкой, влекущей нас заняться содержанием. Но он затемняет мысль чувственными образами и поэтому не может выразить то, что хочет сказать мысль. Когда понятие достигает зрелости, оно

больше не нуждается в мифе. Часто Платон говорит, что трудно выразить мысль об этом предмете, и он поэтому расскажет миф, – это во всяком случае легче. Платон говорит также и о простых понятиях, что они представляют собою зависимые, преходящие моменты, которые имеют свою последнюю истину в боге, и так как он здесь впервые упоминает о последнем, то он является только представлением. Так у него перемешаны две манеры изложения: перемешаны представление и подлинно спекулятивное.

Если поэтому мы желаем понять философию Платона по его диалогам, то нашей задачей является *выделить* из них то, что принадлежит области представления, и в особенности те места, в которых он для изложения какой-нибудь философской идеи прибегает к мифам. Лишь после того, как проделаем эту операцию, мы будем знать, что принадлежащее лишь области представления, как такового, не принадлежит области мысли, оно не есть то, что в его философии существенно. Но если мы не знаем, что такое понятие, что такое спекулятивное, то мы неминуемо рискуем тем, что, введенные в заблуждение мифами, мы будем извлекать из диалогов множество положений и теорем и будем их выдавать за платоновскую философию, между тем как на самом деле они вовсе не являются его философией, а представляют собою

положения, принадлежащие области представления. Так, например, Платон в своем «Тимее» (р. 41 Steph.; р. 43 Bekk.) пользуется следующей формой выражения: бог образовал вселенную, и демоны принимали некоторое участие в этом деле; это сказано всецело в манере представления. Но, если мы будем принимать за философское учение Платона утверждение, что бог сотворил вселенную, что существуют высшие средства духовной природы и что они помогали богу при сотворении мира, то, хотя мы дословно находим эти положения в произведении Платона, они все же не входят в его философию. Если он в манере представления говорит о душе человека, что она имеет разумную и неразумную часть, то мы также и это высказывание должны брать лишь в общих чертах; но Платон этим не утверждает философски, что душа сложена из двух субстанций, двух вещей. Если он представляет познание, учение, как воспоминание, то, по мнению новейших авторов, это может означать, что душа существовала до рождения человека. И точно так же, если он говорит о главном пункте своей философии, об идеях, о всеобщем, как о пребывающем самостоятельном, как о прообразах чувственных вещей, то мы легко можем соблазниться этими высказываниями и мыслить эти идеи по образу современных категорий рассудка, мыслить их как субстанции,

которые существуют по ту сторону действительности, или в уме бога, или сами по себе, существуют самостоятельно, подобно, например, ангелам. Короче говоря, все, что Платон выражает в манере представления, новейшие авторы прямо принимают за философию. Можно изложить таким образом философию Платона и показать, что его собственные слова дают на это право; но если мы знаем, что такое философское учение, то мы не будем обращать внимания на такие выражения, а будем понимать, что именно хотел сказать Платон.

При изложении самой *платоновской философии*, к которому я должен теперь перейти, нельзя, правда, отделить друг от друга эти оба элемента, но мы должны иначе смотреть на них, иначе их оценивать, чем это делают в особенности новейшие историки философии. Мы, с одной стороны, должны выяснить общее понятие философии и познания у Платона, с другой – развить трактуемые им частные отделы философии.

Что касается *общего понятия философии*, то мы должны, *во-первых*, сказать о том *представлении* о ценности философии, которое Платон себе вообще составил. Мы видим его всецело проникнутым сознанием возвышенности философского познания, и он обнаруживает энтузиастическое отношение к мышлению, имеющему своим предметом то, что облада-

ет независимым, абсолютным существованием. Если киренаики признавали сущностью отношение сущего к единичному сознанию, если циники видели сущность в непосредственной свободе, то Платон, напротив, признавал сущностью опосредствующее себя с самим собою единство сознания и сущности или, иначе говоря, считал сущностью познание. Он всюду выражает возвышеннейшие представления о достоинстве философии и глубочайшее чувство, и сознание меньшей ценности всего остального. Он говорит о философии с величайшим одушевлением, с силой, со всей гордостью науки; в наши дни мы не осмелились бы так говорить. Мы у него не найдем и намек ни на так называемую скромность науки по отношению к другим сферам, ни на скромность человека по отношению к богу. Платон полон сознания чрезвычайной близости человеческого разума к богу, единства этого разума с богом. Читая такие высказывания, современные авторы их прощают Платону, древнему философу, потому что в них видят нечто давно прошедшее; но если бы такие высказывания сделал современный философ, то они это встретили бы с большим неудовольствием. Философия в глазах Платона является величайшим достоянием человека, подлинной реальностью; лишь к ней одной должен стремиться человек. Из многочисленных мест, в которых Пла-

тон высказывает это свое отношение к философии, я приведу одну цитату из «Тимея» (р. 47 Steph.; р. 54 Bekk.): «Наше познание наилучшего начинается с познания, доставляемого нам глазами. Различение видимых дня и ночи, месяцев и обращений планет породило познание времени и пробудило в нас стремление к исследованию природы целого. Это стремление дало нам философию, и большего дара, чем этот дар бога, людям никогда не было и не будет».

Более всех других пользуется известностью и вместе с тем дурной славой одно место в «Государстве», в котором Платон выражает свой взгляд на значение философии, и эту известность и дурную славу указанное высказывание заслужило потому, что оно находится в полном противоречии с обычными представлениями людей. Оно более всех других привлекает внимание еще и потому, что оно касается отношения философии к государству и, следовательно, к действительности. Ибо, хотя и другие приписывают философии некоторую ценность, она все же ведь не выходит за пределы мысли отдельного человека; здесь же она пускается в рассмотрение вопросов о государственном устройстве, правительстве, действительности. После того как Платон заставил Сократа изложить, каковым должно быть истинное государство, он заставляет Главкона прервать это изложение выра-

жением желая, чтобы Сократ показал, как возможно существование такого государства. Сократ долго отнекивается, не хочет входить в рассмотрение этого вопроса, ищет отговорку, чтобы побудить Главкона освободить его от ответа, утверждает, что, давая описание того, что справедливо, он не обязан также и изложить, как осуществить эту справедливость; все же он признает себя обязанным указать, благодаря чему делается возможным если не совершенство, то приближение к нему: «Ну, я это скажу, хотя бы мои слова и покрылись дружным смехом и были встречены с полным недоверием. Итак, если философы не будут править в государствах или так называемые теперь цари и властелины не будут подлинно и всецело философствовать, пока, таким образом, не совпадут в одном человеке власть и философия, не сольются в нем многообразные умонастроения, которые теперь, действуя врозь, ищут или одного, или другого, – пока, говорю я, это не случится, то не будет для народов, о друг мой, конца их бедствиям, да, пожалуй – так полагаю я – не будет конца бедствиям и человеческого рода вообще. И то государство, о котором я говорил, не родится и не увидит света дня», пока это не произойдет. «Вот то, – прибавляет Сократ, – что я так долго не решался сказать, потому что я знаю, что это слишком противоречит обычным представлениям». Платон за-

ставляет Главкона ответить: «Сократ, ты сказал такое слово, что ты должен представить себе, что многие и отнюдь не дурные люди сбросят свои одежды и все вместе сомкнутыми рядами набросятся на тебя, и если ты не сумеешь успокоить их основательными доводами, то тебе придется тяжело поплатиться за это слово»<sup>188</sup>.

Платон здесь без всяких ограничений утверждает необходимость этого соединения философии и бразды правления. Что касается требования, чтобы в руки философов было отдано правление государством, то оно может казаться очень сомнительным притязанием, ибо почва истории не та, что почва философии. В истории, правда, идея порождает себя как абсолютную силу, или, другими словами, в мире правит бог. История, однако, есть идея, осуществляющаяся естественным образом, а не с сознанием идеи. В ней, разумеется, действуют согласно всеобщим мыслям относительно требований права, нравственности, благочестия; нужно, однако, знать, что эти действия суть вместе с тем предприятия отдельного лица, как такового, для осуществления особенных целей. Осуществление идеи совершается, следовательно, посредством смешения мыслей и понятий с непосредственными, частными целями, так что это осуществ-

---

<sup>188</sup> *Plat.*, De Republica, V, p. 471–474 (p. 257–261).

ление лишь частью совершается мыслью, частью же оно совершается благодаря внешним обстоятельствам, благодаря человеческим действиям, как средствам. Эти средства кажутся часто антагонистичными идее, но это не имеет значения. Наоборот, все эти определенные цели оказываются лишь средством для осуществления идеи, потому что *она* является абсолютной силой. Следовательно, идея осуществляется в мире, и здесь нет места тревоге, но вовсе не необходимо, чтобы правящие обладали идеей.

Однако для правильной оценки высказывания, что правители должны быть философами, мы должны вспомнить, что понимал Платон и что понимали вообще в его время под философией. Слово «философия» имело в различные эпохи весьма различный смысл. Было время, когда человека, не верившего в привидения, в чертей, называли философом. После того, как миновала вообще пора господства такого рода представлений, никому уже не приходит в голову называть человека философом потому только, что он не верит в эти представления. Англичане называют философией то, что мы называем экспериментальной физикой. Философом в Англии называют всякого, кто производит физические эксперименты, обладает теоретическими познаниями химии, в строении машин и т. д. У Платона философия перемешана с со-

знанием сверхчувственного, с тем, что мы называем религиозным сознанием. Платоновская философия есть, таким образом, сознание в себе и для себя истинного и справедливого, сознание и признание всеобщих целей в государстве. Но во всей истории, начиная с эпохи переселения народов, когда христианство превратилось во всеобщую религию, дело шло не о чем ином, как о том, чтобы внедрить сверхчувственный мир, – это в себе и для себя истинное и справедливое, – также и в действительность и определять им последнюю. К этому, начиная с того времени, стремилась и культура вообще. Государства, правительства и государственные устройства нашего времени покоятся поэтому на совершенно другой основе, чем государства древних эпох, и в особенности той эпохи, в которую жил Платон. Как греки вообще были тогда чрезвычайно недовольны своим демократическим государственным строем и состоянием, порожденным этим строем, так и все философы осуждали демократии греческих государств, в которых имело место наказание генералов, о котором я сообщил вам, и тому подобные вещи. Можно было думать, что как раз при таком государственном строе больше всего будут заботиться о благе государства. Но на самом деле в греческих государствах господствовал произвол, который только на короткое время коррегировался вы-

дающимися личностями, как, например, Аристидом, Фемистоклом и др. Это состояние предшествовало гибели этого строя. Напротив, в наших государствах цель государства, всеобщее благо, куда больше имманентно ему и проявляет свою силу, чем в античности. Законность, суды, государственный строй, народный дух так прочны в самих себе, что принимать решения приходится только относительно вопросов и дел текущего момента, и можно даже задать вопрос, что остается зависимым и зависимо ли вообще что-нибудь от отдельного лица. Править означает для нас поступать в действительном государстве согласно природе вещей, и так как для этого нужно сознание понятия предмета, то действительность приводит в согласие с понятием, а тем самым осуществляется идея. Из этого мы должны сделать вывод, что когда Платон говорит: философы должны править, он этим понимает определение всего положения вещей в государстве всеобщими принципами.

Это требование гораздо больше осуществлено, правда, не во всех, но в большинстве современных государств, базисом которых служат в основе всеобщие принципы. Некоторые государства уже находятся на этой ступени, другие борются за то, чтобы подняться на нее, но всеми признается, что такие принципы *должны* составлять субстанциальную сторону прав-

ления и правительства.

Требования Платона, таким образом, по сути своей осуществлены. Но то, что *мы* называем философией, движение в сфере чистой мысли, относится к форме, а последняя представляет собою нечто своеобразное. Однако отсутствие только этой формы не может мешать тому, чтобы всеобщее, свобода, право было сделано принципом в государстве. Примером того, что может сделать философ на троне, был бы Марк Аврелий. Однако мы можем указать только частные его поступки, а Римская империя не сделалась благодаря ему лучшей. Напротив, Фридрих II справедливо был назван *философическим королем*. Он занимался вольфовской метафизикой и французской философией, сочинял стихи и был, таким образом, философом согласно воззрению его времени. Философия в этом смысле была, по-видимому, его частным делом, личной склонностью и не была связана с его королевскими функциями. Но он был философическим королем также и в том смысле, что он сделал для себя принципом во всех своих действиях и во всех своих учреждениях совершенно общую цель, благо, пользу своего государства, противопоставляя этот принцип договорам с другими государствами, партикулярным правам в своем собственном государстве, подчиняя их в себе и для себя всеобщей цели. Но так

как позднее такое поведение государей стало чем-то обычным, то последующих государей не называют более философами, хотя тот же принцип продолжает руководить их действиями; как и правительство, так и *учреждения* преимущественно зиждутся на этом принципе.

Употребляя образное сравнение, Платон затем говорит в «Государстве» о различии между состоянием, характеризующим философскую культуру, и состоянием, характеризующим отсутствием философии. Он это выясняет пространно в замечательном и блестящем сравнении, пользуясь следующим образом: «Представьте себе подземное обиталище, похожее на пещеру с длинным входом, открытым в сторону света. Обитатели этой пещеры прикованы к стене и не могут повернуть шею, так что их зрению доступна лишь задняя часть пещеры. На далеком расстоянии сзади них бросает свой свет сверху факел. В этом промежуточном пространстве находится наверху дорога и вместе с тем низкая стена, а за этой стеной (лицом к свету) находятся люди, которые носят, поднимая их выше стены, всякого рода статуи людей и животных, похожие на куклы в театре марионеток. Эти люди то разговаривают друг с другом, то молчат. Люди, находящиеся в пещере, будучи прикованы к стене, могли бы видеть лишь тени, падающие на проти-

воположную стену, и принимали бы эти тени за реальные существа, а то, что люди, носящие эти куклы, говорят между собою, до них доносилось бы лишь эхом, и они считали бы эти отзвуки речами этих теней. Если бы случилось, что один из этих прикованных был бы освобожден и получил бы возможность поворачивать спину во все стороны, так что он теперь видел бы самые предметы, а не их тени, то он подумал бы, что то, что он теперь видит, представляет собою иллюзорные сновидения, а тени представляют собою истинную реальность. И если бы даже кто-нибудь извлек их из пещеры, в которой они были заключены, к свету, то они были бы ослеплены этим светом и ничего не видели бы и ненавидели бы того, кто извлек их к свету, видя в нем человека, который отнял у них их истину и дал им взамен лишь бедствия и горе»<sup>189</sup>. Такого рода миф гармонирует со своеобразным характером платоновской философии, с ее стремлением провести различие между представлением человека о чувственном мире и его сознанием сверхчувственного.

Об этом нам еще придется говорить в дальнейшем, а пока мы должны, *во-вторых*, рассмотреть, какова *природа познания* согласно Платону. Но этим мы уже приступаем к изложению самой философии Платона.

а. Платон дает также и более точное определение

---

<sup>189</sup> Plat., De Republica, VII, p. 514–516 (p. 326–328).

философа. Философы – это те, «которые жаждут созерцать истину». – Главкон: Это правильно. Но как ты это разъясняешь? Сократ: Я это не всем говорю; но ты со мною будешь согласен относительно этого. – Относительно чего? – Относительно того, что так как прекрасное противоположно безобразному, то они суть две вещи. – Почему нет? – Точно так обстоит дело относительно справедливого и несправедливого, хорошего и дурного и всякой другой идеи (εἶδος): каждое из них, само по себе взятое, есть лишь одно; но, выступая повсюду, благодаря тому, что оно комбинируется с поступками и делами и другими идеями, каждое из них кажется неким множеством. – Ты правильно говоришь. – Согласно этому, я буду различать между людьми, любящими зрелища, любящими искусства и практичными, с одной стороны, и людьми, о которых идет речь и единственно которых справедливо называют философами, – с другой. – Что ты хочешь этим сказать? – Я разумею тех, которые охотно созерцают и слушают, любят прекрасные голоса, краски и формы и все, что состоит из подобных вещей; но самой природы, самого прекрасного, их мысль не способна видеть и любить. – Это так. – Но не редки ли те, которые способны устремиться к самому прекрасному и видеть его само по себе (καθ' αὐτό)? – Да, они редки. – Как ты думаешь, проводил ли свою жизнь в бодр-

ствующем состоянии или в состоянии сновидения тот, кто считает прекрасные вещи прекрасными, но не постигает самой красоты, и если кто-нибудь ведет его к ее познанию, то он не может следовать ему?» (Т. е. не похожи ли не-философы на людей, которые видят сны?) «Обрати внимание: грезить – не значит ли это, что человек во сне или даже в бодрствующем состоянии считает то, что похоже на некоторую вещь, не чем-то похожим на эту вещь, а самой этой вещью? – Я, во всяком случае, сказал бы о подобном человеке, что он грезит. – Если так, то бодрствующим является тот, который считает сущей самое красоту и может познавать как самое ее, так и то, что лишь причастно ей (μετέχοντα), и не смешивает друг с другом этих двух вещей»<sup>190</sup>.

В этом определении философии мы уже сразу видим вообще, что такое представляют собою так часто служившие предметом обсуждения *платоновские идеи*. Идея есть не что иное, как то, что нам более знакомо и привычно под названием «всеобщего», и это последнее, прибавим к тому же, рассматривается не как формально всеобщее, которое есть лишь некое свойство вещей, а как само по себе сущее, как сущность, как то, что единственно лишь истинно. Мы ближайшим образом переводим εἶδος через «род»,

---

<sup>190</sup> Plat., De Republica, V, p. 475–476 (p. 265–266).

«вид», и идея несомненно также представляет собою род, но род, каким он постигается больше мыслью и существует для последней. Когда наш рассудок полагает, что род означает лишь объединение одинаковых определений многих особей в видах удобства, то, разумеется, здесь перед нами – всеобщее в совершенно внешней форме. Но род животного, его специфическая особенность заключается в том, что оно живое существо; это обладание жизнью составляет его субстанциальность, и если его лишают последней, оно перестает существовать. Философия, следовательно, есть вообще для Платона наука об этом в себе всеобщем, к которому он, противопоставляя его единичному, постоянно возвращается. «Когда Платон говорил о «столости» и «кубкости», циник Диоген сказал: я вижу стол и кубок, но не вижу «столости» и «кубкости». Правильно, ответил Платон, ибо ты обладаешь глазами, которыми видят стол и кубок, но не обладаешь тем, чем видят «столость» и «кубкость», не обладаешь разумом (*vouu ouk echeis*)»<sup>191</sup>. То, что было начато Сократом, было завершено Платоном, который признает существенным, истинно существующим лишь всеобщее, идею, добро. Своим изображением идей Платон раскрыл перед нами интеллектуальный мир, но не находящийся по ту сторону действитель-

---

<sup>191</sup> *Diog. Laërt.*, VI, 53; cf. *Plat.*, *De Repub.*, VI, p. 508 (p. 319).

ности, на небе, в каком-то другом месте, а действительный мир; Левкипп тоже теснее связал идеальное с действительностью, а не спрятал его – метафизически – за природой. Сущность учения об идеях состоит, согласно этому, в воззрении, что не чувственно существующее есть истинное, а лишь определенное внутри себя, в себе и для себя всеобщее есть сущее в мире, лишь интеллектуальный мир есть, следовательно, истинное, достойное познания, и вообще вечное, в себе и для себя божественное. Различия суть нечто не сущее, а преходящее. Однако абсолютное Платона, как единое внутри себя и тождественное с собою, вместе с тем конкретно внутри себя, так как оно есть некое возвращающееся в себя движение и вечное у-себя-бытие. Любовь же к идеям есть то, что Платон называет *энтузиазмом*.

*Недоразумения*, ведущие к ошибочному пониманию платоновских идей, принимают двоякое направление. Одно недоразумение характеризует то мышление, которое формально, и при этом считает истинной реальностью только чувственное или то, что мы представляем себе как чувственное, т. е. как раз то, относительно чего Платон утверждает, что оно есть одна лишь тень. Ибо, когда Платон говорит о всеобщем как о сущности, то тем, которые мыслят рассудочно-формально, приходит на ум либо толковать

это высказывание в том смысле, что всеобщее пред-  
стоит нам лишь как свойство, что оно, следователь-  
но, есть тишь некая мысль в нашем уме, либо в том  
смысле, что Платон понимает как субстанцию также и  
это всеобщее, понимает его как некую сущность в са-  
мой себе, которая, однако, именно потому существу-  
ет вне нас. Далее, когда Платон употребляет выра-  
жение, что чувственные предметы, будучи отображе-  
ниями (εἰκονες), похожи на то, что существует само  
по себе, или употребляет выражение, что идея есть  
образец и прообраз (παράδειγμα) чувственных идей,  
то рассудочное мышление превращает идеи если не  
прямо в вещи, то, во всяком случае, в некоторого рода  
трансцендентные существа, которые находятся где-  
то вне нас, во внемировом разуме и суть представля-  
емые нами образы, которых мы только не видим, по-  
добно прообразу художника, следуя которому он об-  
рабатывает некую данную материю и которую он за-  
печатлевает в последней. Так как идеи столь же да-  
леки именно от этой чувственно предметной действи-  
тельности, признаваемой истиной, сколь и отреше-  
ны от действительности единичного сознания, то их  
субъект, первоначальными представлениями которо-  
го они являются, выступает за пределы сознания, и  
представляется сам лишь как иное сознание.

*Второе недоразумение, господствующее в пони-*

мании платоновских идей, состоит в том, что их не помещают вне нашего сознания, как это делало первое ошибочное понимание, а считают их идеалами, хотя и необходимыми для нашего разума, но не порождающими ничего такого, что обладало бы в настоящее время реальностью или могло бы когда-либо получить ее. Подобно тому как, согласно первому ошибочному пониманию, то, что лежит по ту сторону, есть некое внемировое представительство, в котором роды субстанциализируются, так и здесь наш разум есть нечто такое, что лежит по ту сторону реальности. А если впадающие в это недоразумение даже и понимают идеи как формы реальности в нас, они все же ошибочно понимают их, видя в них нечто, носящее эстетический характер. Они поэтому определяют идеи как интеллектуальные созерцания, которые даны непосредственно и являются уделом или счастливого гения, или человека, находящегося в состоянии экстаза и энтузиазма. Если бы это было верно, то идеи были бы лишь плодами воображения, но идеи не таковы, по мысли Платона, и они также не таковы поистине. Они не находятся непосредственно в сознании, а находятся в познании, и они суть непосредственные созерцания лишь постольку, поскольку они суть познание, сконцентрированное в один вывод в его простоте, или, иными словами, непосредственное

созерцание есть лишь момент их простоты. Мы поэтому ими не *обладаем*, а они *порождаются* познанием в духе. Энтузиазм есть первое бесформенное порождение их, но лишь познание извлекает их в разумной развитой форме. При этом они, тем не менее, реальны, ибо единственно лишь они суть бытие.

Платон поэтому различает раньше всего между *наукой*, познанием того, что поистине обладает существованием, и *мнением*. «Такое мышление (*διανοίαν*), как мышление человека, который познает, мы справедливо можем называть познанием (*γνώμην*), другое же мышление мы должны называть мнением (*δόξαν*). Познание стремится постигнуть существующее; мнение противоположно ему, но не в том смысле, что его содержание составляет *ничто* – это было бы невежество, – а лишь в том смысле, что *ничто* мнится. Мнение, следовательно, есть нечто промежуточное между невежеством и наукой, и его содержание есть смесь бытия и ничто. Чувственные предметы, предмет мнения, единичное лишь причастно прекрасному, добру, справедливости, всеобщему, но единичное также и безобразно, дурно, несправедливо и т. д. Двойное есть также и половина. Единичное не только велико или мало, легко или тяжело, есть не только одна из этих противоположностей, а всякое единичное есть как то, так и другое. Такая смесь бытия и небы-

тия есть единичное, предмет мнения<sup>192</sup>» – смесь, в которой противоположности не разрешились во всеобщем. Последнее, всеобщее, в котором растворились противоположности, есть спекулятивная идея познания, между тем как мнения есть способ представления нашего обычного сознания.

б. Раньше, чем обратиться к рассмотрению объективного в себе сущего содержания познания, мы еще должны сначала рассмотреть ближе, каково, согласно Платону, объективное существование познания в сознании, с одной стороны, и в каком виде содержание есть или появляется в представлении как душа – с другой. И эти два вопроса представляют собою единый вопрос об *отношении познания, как всеобщего, к единичному сознанию*.

а. Источником, посредством которого мы приходим к сознанию божественного, является тот же самый источник, с которым мы уже встретились у Сократа: согласно Платону, дух человека сам содержит в себе существенное, и, чтобы узнать, что есть божественное, он должен его развить из самого себя и познать его. Но в то время как у сократиков выяснение этого положения об имманентности познания духу человека принимает форму вопроса о том, можно ли научить добродетели, а у софиста Протагора принима-

---

<sup>192</sup> Plat., De Republ., V, p. 476–479 (p. 266–273).

ет форму вопроса о том, истинно ли ощущение, вопроса, который находится к ближайшей связи с вопросом о содержании науки и с различием между содержанием науки и мнением, Платон идет дальше и утверждает, что процесс, посредством которого мы достигаем познания, не есть процесс учения в собственном смысле, и то, чему мы, видимо, научаемся, мы в действительности лишь *снова вспоминаем*. К этому Платон часто возвращается, но главным образом он рассматривает этот вопрос в «Меноне», где он утверждает (р. 81, 84 Steph.; р. 349, 355, 356 Bekk.), что, собственно говоря, ничему нельзя вообще научиться, что учение есть вспоминание того, чем мы уже обладаем; смущение же, в которое приводят сознание, служит лишь стимулом к этому вспоминанию. Платон тотчас же сообщает вышеуказанному вопросу спекулятивное значение, так как он является у него вопросом о сущности познания, а не вопросом о том, правильно ли воззрение, что познание приобретается эмпирически. Учение, согласно обычному представлению, означает приятие чего-то чуждого в мыслящее сознание, некоторый род механического соединения, заполнение пустого пространства вещами, которые чужды этому пространству и равнодушны к нему. Такое приходящее извне прибавление, когда душа оказывается *tabula rasa* (представле-

ние, схожее с представлением о росте живых организмов благодаря приходящим извне частицам), есть нечто мертвое и не соответствует природе духа, который есть субъективность, единство, бытие и пребывание у себя. Платон же изображает истинную природу сознания, утверждая, что оно есть дух, в котором, как таковом, уже *имеется* то, что становится для него предметом, или, иными словами, имеется то, чем последнее становится для него. Это – понятие истинного всеобщего в его движении, рода, который в самом себе есть свое собственное становление, так как он уже был раньше в самом себе тем, чем он становится для себя; это – движение, в котором он не выходит за себя. Этот *абсолютный род* есть дух, движение которого есть постоянное возвращение в него самого, так что нет для него ничего такого, чем он не был бы сам в себе. Учиться и означает, согласно этому, такое движение, когда нечто чуждое входит в дух, а лишь его собственная сущность становится для него, или, иными словами, он осознает свою сущность. Тот, кто еще не учился, есть душа, сознание, представляемое как природное бытие. Стимулируют дух к науке именно эта видимость и вызываемое ею смущение духа от того, что его сущность предстает ему чем-то другим, отрицанием самого его; его смущает и стимулирует к науке характер проявления, противореча-

щий его существу, ибо он обладает внутренней уверенностью, или, вернее, он есть внутренняя уверенность в том, что он есть всяческая реальность. Снимая эту видимость инобытия, он тем самым постигает предметное, т. е. он в этом процессе снятия непосредственно дает себе сознание самого себя и приходит, таким образом, к науке. Представления о единичных, временных, преходящих вещах несомненно приходят извне, но не извне приходят вообще мысли, которые, как представляющие собою истину, имеют свой корень и в самом духе и принадлежат его природе. Этим пониманием процесса учения отвергается какой бы то ни было авторитет.

В одном смысле «вспоминание» есть несомненно неподходящее слово, а именно в том смысле, что вспоминание означает *воспроизведение* представления, которым мы уже обладали. Но «вспоминание» (Erinnerung) имеет еще другой смысл, который указывается нам этимологией этого слова, а именно смысл *овнутренения себя* (inneres – внутреннее), ухождения в себя; это и есть глубокий смысл слова «вспоминание». В этом смысле можно несомненно сказать, что познание всеобщего есть не что иное, как вспоминание, ухождение в себя; то, что сначала является нам себя внешним образом и определенно как некое многообразие, мы в дальнейшем делаем чем-

то внутренним, неким всеобщим благодаря тому, что мы углубляемся в самих себя и таким образом осознаем то, что находится внутри нас. Нельзя, однако, отрицать, что у Платона слово «вспоминание» часто имеет первый, эмпирический смысл. Это происходит оттого, что истинное понятие, согласно которому сознание есть само в себе содержание, излагается Платоном отчасти в форме представления и мифа; именно здесь, таким образом, и получается уже упомянутое выше смешение представления с понятием. В «Меноне» (р. 82–86 Steph.; р. 350–360 Bekk.) Сократ хочет показать на примере раба, никогда не учившегося, что учение есть вспоминание. Сократ задает рабу вопросы и заставляет его отвечать так, как он (раб) сам думает, ничему не уча его и не заверяя его, что то-то или то-то истинно. Действуя таким образом, он доводит его, наконец, до высказывания геометрической теоремы об отношении между диаметром квадрата и стороной. Раб вызывает науку лишь из самого себя, так что кажется, что он только вспоминает то, что он раньше уже знал, но забыл. Если Платон здесь называет это выступление науки из сознания вспоминанием, то в данное обозначение привходит определение, что это знание уже однажды действительно находилось в сознании, т. е., что единичное сознание не только в себе, по своей сущности обладает содержа-

нием знания, но что оно обладало им также и как данное, единичное, а не всеобщее сознание. Но этот момент единичности принадлежит лишь области представления, и вспоминание не есть мысль, ибо вспоминание относится к человеку как к чувственному – «*этому*», а не ко всеобщему. Сущность выступления науки здесь перемешана с единичным, с представлением, и познание здесь появляется в форме души, как само по себе сущего существа, единицы, между тем как на самом деле душа ведь есть только момент духа. Переходя здесь к представлению, содержание которого уже больше не носит характера чистого всеобщего, а носит лишь характер единичного, Платон развивает затем это представление дальше в мифической форме. Он, таким образом, представляет себе это в-себе-бытие духа в форме предсуществования во времени, представляет дело так, как будто истина уже существовала для нас в былое время. Но мы должны вместе с тем заметить, что он это дает не как философское учение, а в форме сказания, которое он якобы получил от жрецов и жриц, знающих толк в божественном. Подобного же рода мифы сообщают, говорит он, также и Пиндар, и другие божественные мужи. *Согласно этим сказаниям*, душа и человека бессмертна; это она лишь перестает теперь существовать, что мы называем смертью, снова возвраща-

ется к существованию, но отнюдь не погибает. «Если же душа бессмертна и часто снова появляется» (переселение душ), «и есть то, что находится как здесь, так и в Гадесе» (в бессознательном), «и все видело, то нет больше места учению: душа лишь вспоминает то, что она некогда уже созерцала»<sup>193</sup>.

Этот намек на египетские воззрения, который ведь, в сущности отсылает к некоторому чувственному представлению, подхватывает историками философии, и они говорят: Платон утверждал, что и т. д. Но Платон ничего такого не утверждал; это – вовсе не философское утверждение, и сверх того это – также и не его утверждение; это – так же мало его утверждение, как и то, что мы услышим далее о боге.

β. В других диалогах указанный миф получил дальнейшее и более блестящее развитие. Этот миф, правда, приводит нас к вспоминанию в обычном смысле, к представлению, что дух человека видел в минувшие времена то, что разворачивается для его сознания как истинное, в себе и для себя сущее. При этом, однако, Платон старается показать этим своим утверждением о вспоминании главным образом то, что душа, мышление, дух в себе и для себя свободен, и это утверждение у древних, в особенности в представлении Платона, находится в непосредственной связи с

---

<sup>193</sup> *Plat.*, Мено, р. 81 (р. 348–349).

тем, что мы называем *бессмертием* души.

αα. В «Федре» (р. 245 Steph.; р. 38 Bekk.) Платон говорит об этом для того, чтобы показать, что эрос есть божественное безумие (μανία) и нам дан для величайшего нашего блаженства. Это – энтузиазм, который изображается здесь мощным, устремленным с всепреодолевающей силой к идее. Но это – не энтузиазм, имеющий своим источником сердце и чувство, не созерцание, а сознание и знание идеального. Платон говорит, что он должен разъяснить природу божественной и человеческой души для того, чтобы показать нам эрос: «Во-первых, душа бессмертна. Ибо то, что движется само собой, бессмертно и непреходяще, а то, что получает свое движение от другого, преходяще. То, что движется само собой, есть первоначало, ибо оно ведь имеет свое происхождение и начало в самом себе и не получает его от другого; и так же мало оно может перестать двигаться, ибо лишь то прекращается, что получило свое движение от другого». Платон, таким образом, развивает сначала простое понятие души, как того, что само себя движет; она постольку есть момент духа; но подлинная жизнь духа, взятого сам по себе, есть сознание абсолютности и свободы самого «я». Когда *мы* говорим о бессмертии души, мы часто и обычно представляем себе, что душа есть нечто вроде физической вещи, обладающей

всякого рода свойствами; и между тем как последние могут изменяться, душа, как независимая от них, не подвержена изменению. В число этих свойств, которые, следовательно, в свою очередь также независимы от души, входит также и мышление; и мышление понимается здесь как некая вещь, как будто она может прийти, прекратить свое существование. Относительно этого вопроса представление стремится установить, что душа, как непреходящая вещь, может существовать также и тогда, когда она не обладает фантазией, мышлением и т. д. У Платона же, напротив, бессмертие души находится в непосредственной связи с тем обстоятельством, что сама душа есть то, что мыслит, так что мышление – не свойство души, а ее субстанция. Это – то же самое, как относительно тела: тяжесть также есть не свойство тела, а ее субстанция. Подобно тому как тело больше уже не существует, если отнимают у него тяжесть, так и душа перестает существовать, если мы отнимаем у нее мышление. Мышление есть деятельность всеобщего, которое, однако, не есть абстракция, а есть рефлексирование себя в самом себе, полагание себя равным себе, т. е. то, что происходит в каждом представлении. Так как мышление, таким образом, есть то непреходящее, которое во всех изменениях остается у самого себя, то сама душа есть такое самосохранение в

другом; действительно, в созерцании, например, она имеет дело с другим, с внешним материалом и все же вместе с тем остается у себя. Таким образом, бессмертие интересует Платона не с той стороны, с которой оно интересует нас в религиозных воззрениях. Так как у него оно скорее находится в связи с природой мышления, с этой его внутренней свободой, то оно у него находится в связи с тем, что составляет основу превосходной характерной черты платоновской философии, с тем сверхчувственным базисом, который он заложил. Для Платона поэтому бессмертие души и имеет очень важное значение.

«Выяснение *идеи души*, – продолжает он далее, – требует длительного и божественного исследования; сказать об этом метафорически легче и доступно человеческим силам». Затем следует аллегория, которую, однако, он развивает несколько беспорядочно и непоследовательно. Он говорит: «Душа подобна соединенной силе колесницы и возничего». Этот образ ничего не говорит нам. «Кони» (влечения) «богов и возничие сами хороши и происходят от хороших. У нас, правда, возничий также держит вожжи в руках, но у нас один лишь конь хороший и происходит от таких же; другой же противоположен этому и происходит от противоположного. Благодаря этому управлять нам ими тяжело и затруднительно, теперь нуж-

но попытаться выяснить, как они получают название смертных и бессмертных живых существ. Всякая душа печется о неодоушевленном и обходит все небо, переходя из одной идеи в другую. Если она – совершенная и окрыленная, она парит высоко» (обладает возвышенными мыслями) «и управляет всем миром. Но та душа, крылья которой опускаются, носится туда и сюда, пока не натолкнется на что-нибудь твердое. Таким образом, она принимает земное тело, которое само собою приводится в движение благодаря силе этой души. Целое, т. е. скрепленные вместе душа и тело, получает название живого существа и именуется *смертным* живым существом»<sup>194</sup>. Перед нами здесь два представления: представление о душе как мышлении, как в-себе и для-себя-бытии, и представление о *соединении души с некоей материей*. Этот переход от мышления к телесности очень труден, и древним было слишком трудно понять его. Больше об этом вопросе мы услышим у Аристотеля. В вышесказанном можно было бы найти оправдание того представления о философском воззрении Платона, которое нам обычно преподносят, а именно того представления, что душа, согласно Платону, существовала самостоятельно до ее земной жизни, а затем она пала, вошла в материю, соединилась с нею, осквернила се-

---

<sup>194</sup> Plat., Phaedrus, p. 246 (p. 39–40).

бя этим соединением, и она должна стремиться к тому, чтобы снова покинуть материю. Внутренняя связь, состоящая в том, что духовное реализует себя из самого себя, есть пункт, который не рассмотрен во всей его глубине у древних. Они берут две абстракции, душу и тело, и связь между ними выражена лишь в форме падения души.

«Но бессмертное, – продолжает далее Платон, – если мы его выражаем не согласно некоей познающей мысли, а соответственно представлению, проявляя недостаток правильного усмотрения и недостаточно постигая бога, – *бессмертная жизнь бога* есть то, что обладает душою и телом, которые, однако, соединены друг с другом в *одной природе* на вечные времена (σιμπεφυκота)»<sup>195</sup>, т. е. составили нечто единое не внешним образом, а по своей природе. И душа и тело суть абстракции, но жизнь есть единство их обоих, а так как природа бога для представления состоит в том, что он обладает душою и телом в нераздельном единстве, то он есть разум, форма и содержание которого нераздельно едины в них самих. Это – великая дефиниция бога, великая мысль, которая, впрочем, представляет собою не что иное, как дефиницию новейшего времени: тождество субъективности и объективности, нераздельность идеального и ре-

---

<sup>195</sup> Plat., Phaedrus, p. 246 (p. 40).

ального, т. е. именно души и тела. Смертное же, конечно Платон, напротив, правильно определяет как то, существование которого не абсолютно адекватно идее, или, говоря более определенно, субъективности.

Далее Платон сообщает, какова жизнь божественного существа, какое, следовательно, *зрелище* душа имеет перед собою и как происходит потеря ею своих крыльев: «Колесницы богов въезжают вереницей, руководимые Зевсом, едущим на крылатой колеснице. За ним следует воинство других богов и богинь, разделенное на одиннадцать частей; и они, исполняя каждый свое дело, дают душе великолепнейшее и блаженнейшее зрелище. Бесцветной, бесформенной и неосязаемой сущности нужна, как зритель, лишь мысль, кормчий души, и, таким образом, у нее возникает *истинная наука*. Здесь она видит то, что есть (то *ov*), и живет в созерцании истины, следуя ведущим обратно в себя кругам» (идей). «В этих кругах» (богов) «она созерцает справедливость, умеренность и науку, не науку о том, что мы называем вещами, а знание того, что поистине существует, само в себе и для себя (то *ovтως ov*)». Это выражено Платоном так, как будто речь идет о чем-то случившемся. «Когда душа возвращается с этого зрелища, возникший ставит коней к яслям, питает их амброзией и поит их нектаром. Тако-

ва жизнь богов. Но другие души, по вине ли возничего или коней, впадают в смятение, выходят со сломанным крылом из этих небесных областей, перестают видеть истину, питаются, как своей пищей, мнением и падают на землю. Но в зависимости от того, видела ли душа больше или меньше, она приходит сюда в высоком или низком состоянии. В этом состоянии она сохраняет воспоминание о том, что она видела, и когда она увидит здесь на земле что-нибудь прекрасное, справедливое и т. д., она выходит за себя, приходит в состояние энтузиазма. Крылья снова приобретают силу, и душа, в особенности душа философа, вспоминает свое прежнее состояние, в котором она, однако, узрела не нечто прекрасное, нечто справедливое и т. д., а само прекрасное, само справедливое»<sup>196</sup>. Так как жизнь богов выступает перед душою, когда она при виде единичного прекрасного вспоминает о всеобщем, то из этого следует, что в душе, как в таковом в себе и для себя сущем, находится сама идея прекрасного, добра, справедливости, как того, что есть в себе и для себя сущее, в себе и для себя всеобщее. Это – общая основа платоновского представления. Но если Платон говорит о науке как о воспоминании, то он определенно сознает, что он говорит это лишь в притчах и уподоблениях; он не спрашивает, как это обык-

---

<sup>196</sup> *Plat.*, *Phaedrus*, p. 246–251 (p. 40–50).

новенно и серьезно делают теологи, существовала ли душа до своего рождения, причем теологи даже задаются вопросом, где именно она пребывала в то время. Мы не имеем никакого права говорить о Платоне, что у него была такая вера, и у него нет об этом и речи в том смысле, в каком об этом идет речь у теологов. Так же мало у него идет речь о падении, о переходе из совершенного состояния в несовершенное, так что человек должен рассматривать эту жизнь как пребывание в темнице и т. п. Платон высказывает как истину лишь то положение, что сознание в самом человеке есть в разуме божественная сущность и жизнь, что человек созерцает и познает эту божественную сущность в чистой мысли и что само это познание и есть небесная обитель и движение.

ββ. Определеннее выступает познание в своей форме как душа там, где Платон в «Федоне» развивает дальше эти представления о бессмертии души. То, что в «Федре» он определенно различает друг от друга как миф и как истину, он менее ясно различает в «Федоне», знаменитом диалоге, в котором Платон заставляет говорить Сократа о бессмертии души. Что Платон связал это исследование со смертью Сократа, это казалось во все времена достойным удивления художественным приемом. Ничего не может представляться более подходящим, чем вкла-

дывание убеждения в бессмертии в уста того, который собирается тотчас же покинуть жизнь; это убеждение получает большую жизненность благодаря сцене предсмертной беседы, равно как и наоборот – это убеждение придает больше жизненности смерти Сократа. Следует вместе с тем заметить, что ответственность, вероятно, заключается для Платона еще в том, что лишь умирающему действительно подобает заниматься собою вместо того, чтобы заниматься всеобщим, заниматься этой *достоверностью* самого себя как некоего «этого», вместо того, чтобы заниматься *истиной*. Мы поэтому видим, что здесь менее, чем где-либо в другом месте, проводится демаркационная линия между точками зрения представления и понятия. Но хотя это и так, все же способ представления Платона в этом диалоге далек от того, чтобы опуститься до примитивного уровня тех, которые грубо представляют себе душу в виде вещи и спрашивают о ней, как о вещи, сколько времени она продолжает существовать. Мы находим, что Сократ говорит в том смысле, что тело и все относящееся к телу служит помехой стремлению к мудрости, единственному делу философов, так как чувственное созерцание ничего не показывает нам в чистом виде, таким, каково оно есть в себе, и истинное познается посредством *отдаления души от телесного*. Ибо лишь справед-

ливость, красота и тому подобные роды суть поистине сущее, то, что чуждо всякому изменению и уничтожению; и это поистине сущее мы созерцаем не посредством тела, а лишь в душе<sup>197</sup>.

Уже в этом разделении мы видим, что сущность души рассматривается не как вещественное бытие, а как всеобщее. Еще более это для нас станет ясным и в дальнейшем, в доказательствах в пользу бессмертия, приводимых Платоном. Основным аргументом является в них рассмотренная уже выше мысль, что душа существовала уже до земной жизни, так как учение есть лишь *вспоминание*<sup>198</sup>, из чего следует, что душа уже есть в себе то, чем она становится для себя. Нам не должно при этом прийти в голову дурное представление о врожденных идеях; это выражение подразумевает природное бытие идей, предполагает, будто мысли отчасти уже наперед фиксированы, отчасти же обладают природным бытием, а не впервые порождают себя через посредство движения духа. Но главным образом Платон видит доказательство бессмертия в том, что сложное подвержено распаданию и уничтожению, а *простое*, напротив, никоим образом не может распастись и рассеяться; но то, что всегда равно самому себе и остается одним и тем же, просто.

---

<sup>197</sup> Plat., Phaedo, p. 65–67 (p. 18–23).

<sup>198</sup> Plat., Phaedo, p. 72 (p. 35); p. 75 (p. 41).

Это простое, красота и добро, равное не может подвергнуться никаким изменениям; напротив, то, в чем эти всеобщности существуют, — люди, вещи и т. п., — изменчиво — есть то, знание чего мы получаем от органов чувств; первое же, напротив, нечувственно. Поэтому душа, которая существует в мысли и обращается к этому нечувственному как к чему-то ей родственному и общается с ним, должна и сама быть признана нами простой<sup>199</sup>. Здесь снова становится ясным, что Платон понимает простоту не как простоту некоей вещи, не как, например, простоту химического вещества и т. д., которого нельзя уже более представить различным внутри себя. Такая простота была бы лишь пустым абстрактным тождеством или пустой абстрактной всеобщностью, была бы простой, как некое бытие.

Но в конце концов всеобщее, по-видимому, на самом деле принимает у Платона форму неопределенного бытия, так как Платон ведь позволяет Симмию утверждать: *гармония*, которую мы слышим, не что иное, как некое всеобщее, некое простое, представляющее собою некоторое единство различного; но эта гармония связана с некоторой чувственной вещью и исчезает вместе с нею, подобно тому, как музыка скрипки исчезает вместе с последнею. Платон заставляет Сократа в ответ на это утверждение по-

---

<sup>199</sup> Plat., Phaedo, p. 78–80 (p. 46–51).

казать, что душа не есть такого рода гармония, ибо эта чувственная гармония только следует за вещью, как ее следствие, между тем как гармония души существует сама по себе, раньше какого бы то ни было чувственного существования. Чувственная гармония, далее, имеет в себе различие степеней, в гармонии же души нет никаких количественных различий<sup>200</sup>. Из этого ясно, что Платон видит сущность души всецело во всеобщем; так как он не думает, что ее истинное бытие состоит в чувственной единичности, то, следовательно, он не может также понимать бессмертие души в смысле того представления, которое получается при нашей понимании души как некоей единичной вещи. Если же мы затем встречаем у него миф о пребывании души после смерти на другой, более блестящей и великолепной земле<sup>201</sup>, то мы уже выше видели, какого рода небо здесь имеется в виду.

γ. Что же касается *воспитания и культуры души*, то взгляды Платона на этот вопрос находятся в связи с предыдущими разъяснениями. Мы не должны, однако, мыслить платоновский идеализм как субъективный идеализм, как тот дурной идеализм, который мы встречаем в новейшее время, не должны думать, будто Платон учит, что человек вообще ничего не приоб-

---

<sup>200</sup> Plat., Phaedo, p. 85–86 (p. 62–63); p. 92–94 (p. 74–80).

<sup>201</sup> Plat., Phaedo, p. 110–114 (p. 111–120).

ретаает посредством учения, не определяется вообще извне, а что все представления возникают из субъекта. Часто говорят, что идеализм состоит в том, что отдельное лицо извлекает из себя все свои представления вплоть до самых непосредственных. Это, однако, – неисторическое, совершенно ложное представление; если принять то определение идеализма, которое дает это грубое представление, то мы должны будем сказать, что на самом деле никогда не было ни одного идеалиста среди философов, и платоновский идеализм, разумеется, также далек от этой формы. В седьмой книге своего «Государства» (р. 518 Steph.; р. 333–334 Bekk.) Платон в связи с тем, о чем я уже упомянул выше, говорит в особенности о том, каков характер того учения, посредством которого всеобщее, уже раньше пребывавшее в духе, теперь только развивается из последнего. «Мы должны думать, что природа науки и учения (ταῖς ἐπιστήμασι) не такова, каковою ее признают некоторые» (он разумеет софистов), «говоря об образовании так, как будто знание не содержится в душе, а вкладывается в душу, как вкладывается зрение в слепые глаза». Это представление, что знание приходит извне, мы встречаем в новейшее время у совершенно абстрактных, грубых философов-эмпириков, которые утверждают, что все, что человек знает о божественном, получено им через воспита-

ние и привычку, и дух, следовательно, есть совершенно неопределенная возможность. Наиболее крайнюю форму этого воззрения представляет собою учение об откровении, согласно которому все дано извне. В протестантской религии нет этого грубого представления в его абстрактности; в ней существенной чертой веры является свидетельство духа, т. е. то обстоятельство, что единичный субъективный дух сам по себе содержит и полагает внутри себя то определение, которое доходит к нему лишь в форме чего-то данного извне. Платон, таким образом, высказывается против этого представления, когда он, касательно именно вышеуказанного мифа, отражающего в себе лишь воззрение обычного представления, говорит следующее: «разум учит нас тому, что в каждом человеке пребывает та способность его души, тот орган, посредством которого он учится. А именно, подобно тому, как глаз способен созерцать лишь повернувшись от тьмы к свету всем телом, точно так же мы должны всей душой повернуться от того, что случается» (от случайных ощущений и представлений), «и обратиться к существу и оставаться обращенным до тех пор, пока душа способна выдержать это, и созерцать высший свет сущего. Но это сущее, говорим мы, есть добро. Искусством этого дела является преподавание, как искусство указанного обращения души к существу, а именно

оно есть искусство, помогающее нам возможно легче и продуктивнее повернуться к пребывающему не для того, чтобы вложить (εμπιπσαι) в нас зрение, ибо мы им уже обладаем, но не обращены надлежащим образом в себя и не видим предметов, которые мы должны были бы видеть, а только для того, чтобы привести нас к тому, чтобы мы обратили свои взоры внутрь себя. Другие добродетели души имеют более близкое отношение к телу; они не находятся заранее в душе, а постепенно вступают в нее посредством упражнения и привычки. Мышление (то φρονησαι), напротив, как нечто божественное, никогда не теряет своей силы, и лишь посредством способа поворачивания оно становится хорошим или дурным». Таково точнее то отношение, которое существует, согласно Платону, между внутренним и внешним. Представления вроде того, что дух определяет добро из себя и т. д., нам гораздо привычнее, но Платону пришлось впервые высказать и отстаивать эту точку зрения.

с. Так как Платон считает истиной лишь то, что произведено мыслью, а источник познания многообразен, ибо им являются чувства, ощущения и т. д., то мы должны указать, каковы вообще, согласно Платону, *различные роды познания*. Что истина дается посредством чувственного сознания, которое является для нас известным, тем, с чего мы начинаем, – это

и есть то представление, решительным противником которого является Платон; это – учение софистов, как мы уже видели при рассмотрении философии Протагора. Что касается чувства, то легко возникает недоразумение, будто все содержится в чувстве, и платоновское безумство преклонения перед красотой содержит в себе истину в форме чувства. Однако это не подлинная форма истины, так как чувство есть совершенно субъективное сознание. А именно чувство, как таковое, есть некая форма, посредством которой произвол делается принципом истины, а то, что представляет собою истинное содержание, не дается посредством чувства, ибо в последнем находит себе место всякое содержание. Высшее содержание также, несомненно, налично в чувстве; держать нечто в памяти, в уме есть нечто совершенно иное, чем держать нечто в сердце, в чувстве, т. е. в нашей глубочайшей субъективности, в данном «я». И лишь поскольку содержание нашло место в сердце, мы говорим, что оно находится в надлежащем месте, потому что оно тогда совершенно тождественно с нашей индивидуальностью. Но недоразумение, однако, заключается в предположении, что содержание является истинным потому, что оно – в нашем чувстве. Великое учение Платона поэтому гласит, что содержание наполняется лишь посредством мысли, ибо оно есть всеобщее, которое

может быть постигнуто лишь посредством деятельности мышления. Именно это всеобщее содержание Платон определил как идею.

В конце шестой книги «Государства» (р. 509–511 Steph.; р. 321–325 Bekk.) Платон указывает более точно различие между чувственным и интеллектуальным в нашем познании, устанавливая, что в каждой из этих сфер имеются, в свою очередь, два рода сознания: «В *чувственном* (ορατον) один отдел представляет собою внешнее явление, в которое входят тени, образы в воде и, кроме того, отражения в плотных, гладких, блестящих и тому подобных телах. Второй отдел включает в себя то, что подобно первому: животных, растения» (конкретную жизнь) «и все искусственно изготовленное. В *умопостигаемом* (νοητον) также имеется двоякого рода содержание. В одном роде познания душа пользуется вышеуказанными чувственными образами и вынуждена вести свое исследование, исходя из предположений (εξ υποθεσεων), так как оно ставит себе целью познание не принципа, а результата». Рефлексия, которая сама по себе не чувственна, а, без сомнения, входит в область мысли, примешивает мышление в первоначально чувственное сознание, но от этого ее предмет все же не становится предметом рассудка. «Другой род» (то, что мыслится в самой душе) «есть тот, в котором душа, исходя из неко-

его предположения, проделывает путь (μεθοδος) к не нуждающемуся в предположениях принципу не с помощью образов, как в предыдущих случаях, а посредством самих идей. Занимающиеся геометрией, арифметикой и другими подобными науками предполагают, как известное, четное и нечетное, фигуры, троякого рода углы и т. п. И так как они исходят из подобных предположений, то они не считают нужным давать отчет об этих представлениях, считая их всем известными. Ты, далее, знаешь, что они пользуются видимыми фигурами и говорят о них, хотя они в своих мыслях имеют не эти фигуры, а те, лишь отображениями которых последние служат, так как они ведут свое исследование ради самого» (всеобщего) «четыреугольника и его диагоналей, а не ради того» (чувственного) «треугольника, который они чертят; и точно так же обстоит дело с другими вещами». Именно здесь, следовательно, перед нами, согласно Платону, вообще выступает наука, потому что здесь дело уже не идет о чувственном как таковом. Но вместе с тем это все еще не истинная наука, рассматривающая духовное всеобщее само по себе, а умозаключающее, резонирующее познание, образующее для себя из чувственных предметов и явлений всеобщие законы и определенные роды. «Теми фигурами, которые они чертят и описывают, а также теми, которые дают тень и отражают

свой образ в воде, они пользуются лишь как образами и стараются видеть их оригиналы, которые нельзя видеть иначе, как глазами рассудка (διανοία). – Поистине так. – Это-то я назвал выше тем родом мыслимых предметов, для исследования которого душа принуждена пользоваться предположениями, потому что это исследование не отыскивает основного начала, ибо оно не может выходить за пределы этих предположений. Но душа пользуется этими подчиненными образами лишь как образами, которые сделаны совершенно одинаковыми с оригиналами и определены вполне одинаково с ними. – Я понимаю, что ты говоришь о том, что происходит в геометрии и других тому подобных науках. – Теперь познакомься с другим отделом мысли, к которому прикасается сам разум (λογος), который посредством способности к диалектике делает предположения не в качестве основоначал, а на самом деле лишь в качестве предположения, в качестве первоначального выступления и разбега, дабы добраться до непредположительного, до основоначала вселенной» (которое существует в себе и для себя), «ухватиться за него, а затем снова схватиться за то, что держится на нем, и снова же опускаться, пока не удастся дойти до окончательного результата, не пользуясь притом никаким чувственным образом, а пользуясь лишь самими идеями, и,

таким образом, он доходит, наконец, до них посредством них же». К познанию этого первоначала стремится философия; оно составляет предмет ее занятий. Это основоположение исследуется одной только чистой мыслью,двигающейся лишь в области таких чистых мыслей. – «Я это понимаю, но еще не вполне достаточно. Мне кажется, что ты хочешь утверждать, что та часть сущего и мыслимого, которая рассматривается наукой диалектики, яснее, чем то, что рассматривается вышеуказанными науками, первоначалами которых служат предположения и в которых рассматривающие эти предположения принуждены рассматривать их с помощью рассудка, а не с помощью органов чувств. Но так как они в своем рассмотрении не восходят вообще к абсолютному первоначалу, а умозрят, исходя из предположений, то они, как кажется, не применяют мысли ( $\nu\omicron\upsilon\nu$ ) к самим этим предметам, хотя эти предметы суть мысли с присоединением первоначала ( $\nu\omicron\eta\tau\omega\nu\ \omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \alpha\rho\chi\eta\varsigma$ ). Метод ( $\epsilon\acute{\xi}\iota\nu$ ) геометрии и родственных ей наук ты, как мне кажется, называешь рассудком и понимаешь это так, что он находится посредине между разумом ( $\nu\omicron\upsilon\nu$ ) и чувственным «представлением» ( $\delta\omicron\zeta\alpha$ ). – Ты понял меня совершенно правильно. Соответственно этим четырем способам рассмотрения я тебе назову четыре способа отношения ( $\pi\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$ ) души: мышление, постига-

ющее в понятиях (νοησις), направлено на высочайшее (επι το ανωτατω), рассудок – на второе по рангу; третий способ рассмотрения называется верой» (πισις) и направлен на животных и растения, так как они представляют собою живые существа, суть более однородны, более тождественны с нами; а «последний называется образным знанием (εικασια)», мнением. «Располагай их, сообразуясь с тем, что каждая ступень обладает настолько ясностью (σαφηνειας), насколько то, на познание чего она направлена, причастно истине». Вот это – то различие, которое главным образом лежит в основании воззрений Платона и которое им было осознано яснее прежнего.

Переходя теперь от познания к его *содержанию*, в котором идея обособляет себя и, таким образом, организуется далее внутри себя в научную систему, мы должны сказать, что это содержание начинает распадаться у Платона на *три части*, которые мы различаем как логическую философию, философию природы и философию духа. Логическая философия носила у древних название *диалектики*, главный вклад в которую античные историки философии определенно приписывали Платону. Это – не та диалектика, которую мы видели раньше у софистов, которые вообще запутали представления; эта первая отрасль платоновской философии есть диалектика, движущаяся

в чистых понятиях; это – движение умозрительно-логического, которым занимаются несколько платоновских диалогов и, в особенности, «Парменид». Вторую часть составляет у Платона нечто вроде философии природы, основные определения которой высказаны в особенности в «Тимее». Третью часть составляет философия духа, этика, и главным образом его воззрения о совершенном государстве, изложенные им в «Государстве». К «Тимею» и «Государству» должен был присоединиться, как их продолжение, «Критий», которого мы, однако, не будем цитировать, так как от него сохранился лишь отрывок. Эти три диалога Платон дает как продолжение одной связной беседы. Предмет рассмотрения распределен между «Тимеем» и «Критием» следующим образом: «Тимей» трактует об умозрительном происхождении человека и природы, а «Критий» должен был дать идеальную историю развития человечества, философскую историю человеческого рода, в форме древней истории афинян, как она сохранилась в памяти египтян. До нас, однако, дошло лишь начало этого диалога<sup>202</sup>. Если мы, поэтому прибавим к «Государству» и «Тимею» еще и «Парменида», то эти три диалога вместе собственно и составляют всю платоновскую систему философии, разделенную на вышеуказанные три части.

---

<sup>202</sup> Plat., Timeus, p. 20 sqq. (p. 10 sqq.); Critias, p. 108 sqq. (p. 149 sqq.).

Указав характер этих трех частей, мы теперь перейдем к более подробному рассмотрению платоновской философии.

## 1. Диалектика

Мы уже указали предварительно, что понятие истинной диалектики состоит в обнаружении необходимого движения чистых понятий, но что простым, вполне определенным результатом обнаруживаемого диалектикой движения понятий не является их разрешение в ничто, а познание, что они суть это движение, и всеобщее именно и есть единство таких противоположных понятий. У Платона мы, правда, не находим полного сознания этой природы диалектики, но мы находим самое ее, а именно мы находим абсолютную сущность, познанную таким способом в чистых понятиях, и изображение движения этих понятий. Что затрудняет изучение платоновской диалектики, так это именно развитие и выявление всеобщего из представлений. Это начало, которое на первый взгляд облегчает познание, на самом деле лишь увеличивает трудность, так как оно вовлекает нас в такую область, в которой признается истинным нечто совершенно другое, чем в области разума, – и ставит эту область перед нами. Когда же мы, напротив,

двигаемся и идем вперед только в области чистых понятий, мы о другой области совершенно не вспоминаем, но именно поэтому понятия приобретают бoльшую истинность. Ибо мы легко допускаем, что чисто логическое движение существует само по себе, как особая область, наряду с которой существует еще и другая область, также пользующаяся признанием. Но так как эти две области сводятся вместе в платоновской диалектике, то спекулятивное начинает выступать в ней тем, что оно поистине представляет собою, а именно единственной истиной, и выступает таковым как раз благодаря превращению чувственного мнения в мышление. В нашем сознании имеется сначала именно непосредственно единичное, чувственно реальное; или же в нем имеются также и определения рассудка, которые считаются нами окончательной истиной. Но наиреальнейшим в противоположность к внешней реальности являются не эти рассудочные определения, а идеализованное, и оно есть единственная реальность согласно воззрению Платона, который определяет всеобщее или мысль как истинное в противоположность чувственному.

Целью многих диалогов Платона, кончающихся без определенного утверждения, является поэтому показать, что непосредственно сущее, многообразные предметы, являющиеся нам, хотя бы мы и имели о них

совершенно истинные представления, все же не суть истинное в объективном смысле, в самом себе, потому что они изменяются и определены их отношением к другим, а не самими собою. Мы поэтому должны в самом чувственном единичном рассматривать лишь всеобщее, которое Платон назвал идеей. Чувственное, ограниченное, конечное есть на самом деле как само же оно, так и другое, которое также признается существующим. Оно, таким образом, есть неразрешенное противоречие, так как в нем обладает силой другое, чем оно само. Мы уже раньше упомянули (стр. 50, 150), что платоновская диалектика заинтересована в том, чтобы привести в замешательство и разрушить конечные представления людей, дабы породить в их сознании потребность в науке, устремление к тому, что *есть*. Благодаря этой направленности против формы конечного диалектика, *во-первых*, действует так, что сбивает с толку особенное, и этого она достигает именно тем, что вскрывает имеющееся в нем отрицание, так что оно на самом деле есть не то, что оно есть, а переходит в свою противоположность, в свою границу, которая для него существенна. Но если мы фиксируем последнюю, то это особенное исчезает и оказывается иным, чем то, за что его принимали раньше. Формальное философствование не может поэтому и усматривать в диалектике ничего ино-

го, как искусство запутывать представленное или даже понятия, обнаруживать их пустоту, так что диалектика приводит лишь к отрицательному результату. Вот почему Платон в своем «Государстве» (VII, р. 538–539 Steph.; 370–371 Bekk.) советовал допускать граждан к изучению диалектики лишь на тридцатом году жизни, потому что посредством диалектики могут превращать то прекрасное, что они слышали от руководителей, в нечто отвратительное. Эту диалектику мы часто встречаем у Платона – отчасти в более сократических, морализирующих диалогах и отчасти также во многих диалогах, предметом которых является представление софистов о науке.

К этому примыкает также и *вторая* сторона диалектики, та отличительная ее черта, что она прежде всего заставляет осознать лишь всеобщее в человеке, что, как мы уже раньше заметили, говоря о Сократе, было главной целью сократической культуры ума. Это мы можем здесь рассматривать как вполне доказанное и лишь заметим, что многие диалоги Платона тоже лишь ставят себе целью привести нас к сознанию некоторого всеобщего представления, которым мы обладаем без особого труда; поэтому в нас часто и вызывает досаду эта обстоятельность у Платона. Эта диалектика, правда, уже сама по себе есть также движение мысли, однако это движение носит внешний ха-

рактически, и оно необходимо рефлектирующему сознанию, чтобы выдвинуть всеобщее, то, что существует само по себе, неизменно и бессмертно.

Эти две первые стороны диалектики, имеющие целью разложить особенное и таким образом произвести всеобщее, еще не представляют собою, следовательно, диалектики в ее подлинном виде. Это – диалектика, общая Платону с софистами, которые очень хорошо умели разрушать особенное. Предметом, который Платон для этой цели очень часто рассматривает, является добродетель. Он показывает, что существует лишь *одна* добродетель, и этим он заставляет возникать из особенных добродетелей всеобщее добро.

Так как всеобщее, получившееся из замешательства особенного, т. е. истина, красота, добро, то, что само по себе есть род, пока еще осталось неопределенным и абстрактным, то *третью*, главную сторону стремлений Платона составляло дальнейшее определение этого всеобщего в нем самом. Этот процесс определения представляет собою то отношение, в котором диалектическое движение в мысли находится ко всеобщему, ибо благодаря этому движению идея приходит к таким мыслям, которые содержат в себе противоположности, характеризующие конечное. Идея, как определяющая самое себя, есть единство

этих различий, и, таким образом, она есть *определенная идея*. Всеобщее поэтому определено как то, что разлагает и разложило внутри себя противоречия, следовательно, как то, что конкретно в себе, так что это снятие противоречий есть утверждение. Диалектика в этом высшем ее определении и есть, собственно, платоновская диалектика. В качестве спекулятивной диалектики она не кончает отрицательным результатом, а показывает объединение противоречий, которые себя уничтожили. Здесь начинаются трудности для рассудка. Но так как форма метода у Платона еще не выработана в чистом виде для себя, то это есть причина того, почему его диалектика часто сама является чисто рассуждательской, исходит из единичных точек зрения и часто остается безрезультатной. Однако, с другой стороны, следует сказать, что сам Платон восстает против этой лишь рассуждательской диалектики, но мы находим, что ему не легко дается выяснить как следует различие между этой диалектикой и спекулятивной. Эта начинающая с него свое развитие спекулятивная диалектика представляет собою, таким образом, наиболее интересную, но вместе с тем и наиболее трудную часть его произведений. С нею поэтому обыкновенно вовсе и не знакомят при изучении платоновской философии. Так, например, Теннеман совершенно не понял этого важней-

шего элемента платоновской философии и набрал из нее лишь кое-что в форме скудных онтологических определений, собрал именно то, что ему подходило. Но если историк философии, излагая один из ее великих образов, думает лишь о том, не перепадет ли чего-нибудь на его долю, то это свидетельствует о величайшем недостатке ума.

Что, таким образом, интересно у Платона в его диалектике, это – чистые мысли разума, который он очень точно отличает от рассудка (*διανοία*). Можно иметь и мысли о многих вещах, – если, впрочем, вообще имеются мысли; но не это имеет в виду Платон. Подлинное спекулятивное величие Платона, то, благодаря чему он составляет эпоху в истории философии и, следовательно, во всемирной истории вообще, составляет ближайшее определение идеи. Это было познание, которое несколько веков спустя сделалось вообще основным элементом всемирно-исторического брожения и нового облика, который получил человеческий дух. Это более полное определение может быть понято из вышесказанного следующим образом. Платон сначала понимал абсолютное как парменидовское бытие, но как всеобщее бытие, которое в качестве рода есть цель, т. е. господствует над особенным и многообразным, проникает собою и производит его. Но Платон еще не развил своей мыс-

ли об этой самопроизводящей деятельности и поэтому впадает часто в представление о внешней целесообразности. Это бытие, как единство предшествующих принципов, Платон развил далее, довел его до определенности и такого различия, каковое содержалось в триаде пифагорейских определений чисел, и выразил эти определения в мыслях; он вообще понимал абсолютное как единство бытия и небытия в становлении, выражаясь по-гераклитовски, как единство единого и многого и т. д. Он, далее, внес в объективную диалектику Гераклита элеатскую диалектику, представлявшую собою внешнее дело субъекта, обнаруживающего противоречия; таким образом, вместо внешней изменчивости вещей выступил их внутренний переход в них же самих, т. е. в их идеях, что означает здесь – в их категориях, выступил их переход из и через самих себя. Наконец мышление, которого Сократ требовал лишь для целей моральной рефлексии субъекта внутри себя, Платон признал объективным мышлением, идеей, которая есть как всеобщая мысль, так и сущее. Предыдущие философские учения, таким образом, не исчезают оттого, что Платон опроверг их, а сохраняются в его философии.

Таковыми чистыми мыслями, в рассмотрение которых, как самодовлеющих сущностей, всецело погружено платоновское исследование, являются помимо

бытия и небытия, одного и иного, также еще, например, неограниченное и ограничивающее. Чисто логическое, совершенно сухое и абстрактное рассмотрение таких предметов находится, конечно, в резком контрасте с представлением о красоте, привлекательности, задушевности содержания произведений Платона. Это рассмотрение чистых мыслей представляет собою для него вообще высочайшую вершину философии, о нем он всегда говорит как об истинном философствовании и познании истины, в нем он видит отличие философа от софиста. Софисты рассматривают являющееся, которое они улавливают в мнении; они, следовательно, тоже рассматривают мысли, но не чистые мысли, или, иначе говоря, не то, что есть в себе и для себя. Это – одна из причин, почему некоторые уходят неудовлетворенными после изучения произведений Платона. Начиная читать какой-нибудь из его диалогов, мы находим в этой платоновской свободной манере изложения прекрасные пейзажи, великолепное введение, которые обещают ввести нас в философию – и в величайшую философию, в платоновскую – через поля, покрытые цветами. Мы встречаем в них много возвышенных мыслей, что в особенности нравится юношеству, но это скоро кончается. Читатель, давший себя сначала увлечь такими приятными сценами, вынужден теперь отказаться от этих

услад и, дойдя до подлинно диалектической и спекулятивной части, должен пробираться трудной тропой, поросшей колючими шипами и чертополохом метафизики, ибо тогда начинаются, как нечто наиболее значительное, исследования об одном и многом, бытии и ничто. Этого читатель не ожидал, и он тихо отходит от книги, удивляясь, что в этом ищет Платон познания. От самых глубоких диалектических исследований Платон снова переходит к представлениям и образам, к изображению бесед остроумных людей. Так это происходит, например, в «Федоне», который Мендельсон модернизировал и превратил в вольфовскую метафизику: начало и конец возвышенны, прекрасны, а середина занята диалектикой. Требуются поэтому очень разнородные настроения, чтобы прочесть диалоги Платона, и для их изучения нужно равнодушие духа к различным интересам. Если кто читает с интересом умозрения, то он пропускает то, что считается самым прекрасным в этих диалогах; если же, наоборот, читатель интересуется возвышенными сценами, ищет назидания и т. д., то он будет пропускать умозрительные части и будет находить их неинтересными. Читатель переживает нечто подобное тому, что переживал тот евангельский юноша, который совершил разные добрые дела и спросил Христа, что он должен еще сделать, чтобы последовать за ним. Но

когда Христос ему сказал: продай свое имущество и раздай его бедным, то юноша отошел от него опечаленный; этого он не намерен был сделать. Точно так же некоторые люди имели благие намерения относительно философии, изучали Фрису и бог знает кого. Их сердца переполнены истиной, добром и красотой; они хотели бы познать и узреть, что им нужно делать, но их сердце только пучится от благих намерений.

Между тем как Сократ остановился на добре, всеобщем, в себе конкретной мысли, не развивая их дальше и не показывая их нам в аспекте такого развития, Платон идет дальше, он переходит к определенной идее. Но его недостаток заключается в том, что эта определенность и вышеуказанная всеобщность оказываются внешними друг другу. Посредством сведения диалектического движения к его результату можно было бы несомненно получить определенную идею, и это составляет одну из главных сторон познания. Но когда Платон говорит о справедливости, прекрасном, добре, истине, он при этом не показывает нам, как они возникают; они выступают не как результат, а как непосредственно принятые предпосылки. Сознание, правда, непосредственно убеждено, что они являются высшей целью, но эта их определенность не найдена. Так как догматические лекции Платона об идеях потеряны для нас, то эту диа-

лектику чистых мыслей изображают нам только те посвященные этому предмету диалоги, которые именно потому, что они трактуют о чистых мыслях, принадлежат также и к числу труднейших произведений Платона, а именно: «Софист», «Филеб» и в особенности «Парменид». Диалоги, в которых содержится лишь отрицательная диалектика и сократические беседы, мы здесь оставим в стороне, так как в них рассматриваются лишь конкретные представления, а не диалектика в высшем смысле. Они оставляют нас неудовлетворенными, потому что их последней целью является лишь или запутывание отдельных лиц, высказывающих партикулярные мнения, или пробуждение потребности в познании. Вышеуказанные три диалога выражают, напротив, абстрактно спекулятивную идею в ее чистом понятии. Объединения противоречий в едином и высказывания этого единства недостает в «Пармениде», который, таким образом, подобно прочим диалогам, больше приходит к отрицательному результату. Но в «Софисте», а затем и в «Филебе» Платон определенно высказывает и это единство.

а. И все же разработанная диалектика в собственном смысле содержится именно в «Пармениде», этом знаменитейшем шедевре платоновской диалектики. Здесь представлено, будто Парменид и Зенон встречаются в Афинах с Сократом, главным предметом бе-

седы является, однако, диалектика, разъяснение которой Платон вкладывает в уста Парменида и Зенона. С самого же начала природа этой диалектики указана точнее следующим образом. Платон заставляет Парменида хвалить Сократа в следующих выражениях: «Я заметил, что ты, беседуя с Аристотелем» (это – один из присутствующих собеседников; мы имели бы основание думать, что речь идет о философе, но последний родился шестнадцать лет спустя после смерти Сократа), «упражнялся в том, чтобы определить, в чем состоит природа прекрасного, справедливого, добра и каждой из идей. Это твое стремление прекрасно и божественно. Продолжай, однако, еще больше упражняться в этой кажущейся бесполезной и так называемой толпою жалкой болтовне, пока ты еще молод, ибо если не будешь делать этого, от тебя ускользнет истина. – В чем, – спрашивает Сократ, – состоят этого рода упражнения? – Мне понравилось в тебе уже то, что ты сказал раньше. Ты именно сказал, что не надо задерживаться на рассмотрении чувственного и его обманов, а надо рассматривать то, что постигается мышлением, и что только это одно и существует». Уже раньше<sup>203</sup> я заметил, что люди искони полагали, что истина может быть найдена только посредством размышления, ибо при размышлении мы

---

<sup>203</sup> Hegel's Werke, Bd. VI, Th. I, S. 8.

находим мысль, превращаем в мысль то, что мы имеем перед собою в форме созерцания, представления, веры. Сократ отвечает на это Пармениду: «Я надеюсь, что таким путем мне удастся лучше всего усмотреть *подобие* и *неподобие* и другие всеобщие определения вещей». – Парменид отвечает: «Хорошо! Но когда ты начинаешь размышлять о такого рода определении, ты не только должен рассматривать выводы из этого предположения, а ты должен еще заняться рассмотрением того, что вытекает, если ты предположишь противоположное такому определению. Так, например, при предположении, что существует *многое*, ты должен исследовать, что вытекает из этого предположения как для самого многого в отношении к самому себе и к единому, так и для *единого* и в отношении к самому себе и ко многому». В этом именно и состоит та удивительная вещь, с которой сталкиваешься при мышлении, что когда начинаешь внимательно исследовать такие определения, взятые сами по себе, каждое из них переходит в противоположное самому себе. «Но и кроме этого следует еще рассмотреть, что последует для единого и многого, для каждого из них, взятого само по себе, и для них же, взятых в отношении друг друга, если многое будет отсутствовать. Такое же рассмотрение следует предпринять касательно *тождества* и *нетождества*, *покоя* и

движения, возникновения и уничтожения, и такое же рассмотрение должно быть предпринято также и относительно самого *бытия* и *небытия*, относительно каждого из этих определений следует спросить себя: что такое каждое из них, взятое само по себе, и каково их отношение, если предположим присутствие или отсутствие одного или другого? Упражняясь до совершенства в этом, ты познаешь существенную истину»<sup>204</sup>. Вот какое большое значение Платон придает диалектическому рассмотрению, представляющему собою не внешнее, а живое рассмотрение, содержание которого составляют лишь чистые мысли. И движение этих чистых мыслей состоит именно в том, что они делают себя другими и показывают, таким образом, что лишь их единство подлинно правомерно.

О смысле единства единого и многого Платон заставляет Сократа сказать следующее: «Если кто-нибудь мне доказывает, что я представляю собою единое и многое, он меня не удивляет. Так как он именно показывает, что я есмь некое многое, и обнаруживает во мне правую и левую сторону, верх и низ, переднюю и заднюю сторону, то ясно, что мне присуща множественность. Но мне, в свою очередь, присуще также и единство, так как я являюсь одним среди нас семерых. Это точно так же верно и относительно-

---

<sup>204</sup> Plat., Parmenides, p. 135–136 (p. 21–23).

но дерева и камня и т. п. Но меня удивляло бы, если бы кто-нибудь сначала таким же образом установил бы раздельность и обособленность идей самих по себе, таких, как подобие и неподобие, множество и единство, движение и покой и т. п., а затем доказал бы, что они в самих же себе могут полагать себя тождественными и различными»<sup>205</sup>. Диалектику Платона нельзя еще признать во всех отношениях совершенной. Если он и стремится в особенности показать, что во всяком определении содержится противоположное утверждение, то все же нельзя сказать, что во всех его диалектических движениях понятий выдерживается этот строгий способ развертывания понятия; в его диалектике сказывается влияние внешних соображений. Так, например, Парменид говорит: «Может ли каждая из обеих частей единого сущего, «единое» и «бытие», оставаться особняком друг от друга? Перестанет ли когда-нибудь «единое» *быть частью* «бытия» (του εἶναι μέρος), а «бытие» *быть частью* «единого» (του εἶναι μέρος)? Каждая часть, следовательно, содержит в себе, в свою очередь, и «единое» и «бытие», и мельчайшая часть опять-таки всегда состоит по крайней мере из этих двух частей»<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> Plat., Parmenides, p. 129 (p. 9 – 10).

<sup>206</sup> Plat., Parmenides, p. 142 (p. 35–36); vergl. Arist., Eth. Nicom., ed. Michelet, t. I, Praef., p. VII sqq.

Другими словами: «Единое есть; из этого следует, что *единое* не равнозначуще с «*есть*», так что, следовательно, «единое» и «есть» отличны друг от друга». В суждении «единое есть» содержится, следовательно, различие. В нем есть многое, и, таким образом, я, говоря «единое», уже говорю «многое». Эта диалектика правильна, но она не совсем чиста, так как она начинается с такой связи двух определений.

Весь результат таких исследований резюмируется в конце «Парменида» следующим образом: «Что единое, есть ли оно или не есть, есть само оно и многое (*ταλλα*), есть как само по себе, так и по отношению друг к другу, – решительно все и есть и не есть, и является и не является»<sup>207</sup>. Этот вывод может казаться странным. Согласно нашим обычным представлениям, мы очень далеки от того, чтобы принимать за идеи эти совершенно абстрактные представления: одно, бытие, небытие, явление, покой, движение и т. п.; но Платон трактует эти совершенно всеобщие определения как идеи, и этот диалог, таким образом, представляет собою, собственно говоря, учение Платона об идеях. Он показывает относительно единого, что существует ли оно или не существует, равно ли оно самому себе или не равно, находится ли оно в движении или покое, возникает ли оно или уничтожает-

---

<sup>207</sup> Plat., Parmenides, p. 166 (p. 84); vergl. Zeller, Platon. Studien, S. 165.

ся, – что во всех этих и других случаях оно существует и не существует; или, иначе выражаясь, единство, равно как и все эти частные идеи, столь же существует, сколь и не существует, единое есть столь же единое, сколь и многое. В суждении «единое есть» заключается также суждение: «единое есть не единое, а многое». И, наоборот, суждение «многое есть» означает вместе с тем: «многое не есть многое, а единое». Они оказываются диалектическими, будучи по существу тожеством со своим другим; и это – истина. Иллюстрацию этого доставляет нам становление; в становлении бытие и небытие находятся в неразрывном единстве, и, однако, они находятся в нем также и как различные, ибо становление *существует* лишь благодаря переходу одного из них в *другое*.

Этот вывод, к которому приходит Платон в «Пармениде», может быть, не удовлетворит нас, так как он, по-видимому, носит отрицательный характер и не представляет собою такого отрицания, как отрицание отрицания, которое выражает собою подлинное утверждение. Однако уже неоплатоники и в особенности Прокл как раз рассматривают вывод, к которому приходит «Парменид», как подлинную теологию, видят в нем подлинное раскрытие всех тайн божественной сущности. И он не может рассматриваться иначе, как бы скуден он ни казался на первый взгляд и

сколько бы Тидеман ни говорил (*Plat., Argumenta*, p. 340), что эти утверждения являются лишь неоплатоновскими бреднями. Но на самом деле мы понимаем под «богом» абсолютную сущность всех вещей, которая именно в своем простом понятии есть единство и движение этих чистых реальностей, идей единого и многого и т. п. Божественная сущность есть идея вообще, как она есть либо для чувственного сознания либо для мышления. Поскольку божественная идея есть мыслящее само себя абсолютное, диалектика есть не что иное, как эта деятельность мышления самого себя, взятая в самой себе. Эту связь неоплатоники рассматривают лишь как метафизическую связь, и, исходя из нее, они познавали теологию, развитие тайн божественного существа. Но здесь получает место уже отмеченная нами двусмысленность, которую мы теперь должны определеннее выяснить. А именно «бог» и «сущность вещей» могут быть понимаемы в двух смыслах, ибо когда говорят, с одной стороны, что сущность вещей состоит в единстве противоположностей, то нам представляется, что этим определяется лишь непосредственная сущность этих непосредственно предметных вещей, и это учение о сущности, или онтология, нам кажется еще отличным от познания бога, от теологии. Нам кажется, что эти простые сущности и их отношения и движения выра-

жают *лишь* моменты предметного, а не дух, потому что им недостает одного момента – именно рефлексии в самое себя, которого мы непременно требуем для бытия божественной сущности. Ибо дух, истинно абсолютная сущность, не есть лишь вообще простое и непосредственное, а есть себя-внутри-себя-рефлектирующее, для которого в его противоположности имеется единство его и его противоположности. Но моменты и их движение, указываемые неоплатониками, не изображают его как такового, а выступают как простые абстракции. Но, с другой стороны, можно также принимать, что они суть чистые понятия, принадлежащие исключительно рефлексии в самого себя. Им, таким образом, недостает бытия или, иными словами, недостает того, что мы также требуем для рефлексии в себя как необходимого момента божественной сущности, и в таком случае мы признаем их движение пустым кружением в пустых абстракциях, которые принадлежат *лишь* области рефлексии, но не обладают реальностью. Для разрешения этого противоречия мы должны знать природу познавания и знания, дабы мы имели в понятии все, что налично в ней. Таким образом, мы знаем, что именно понятие не есть поистине ни лишь непосредственное, хотя оно и есть простое, ни лишь само-внутри-себя-рефлектирующее, вещь лишь в сознании, а что оно является

таковым от духовной простоты и, следовательно, по существу есть как возвратившаяся в себя мысль, так и сущность в себе, т. е. предметная сущность, и, значит, оно есть всяческая реальность. Этого понимания природы понятия Платон не высказал так определенно и, значит, не высказал и того, что эта сущность вещей есть то же самое, что и божественная сущность. Но он, собственно говоря, только не высказал этого на словах, ибо суть этого понимания у него имеется, и, таким образом, перед нами лишь различие словесного высказывания, различие между высказыванием в форме представления и высказыванием в форме понятия. Таким образом, с одной стороны, в умозрении Платона имеется эта рефлексия в себя, духовное, понятие, ибо единство одного и многого и т. д. и есть именно эта индивидуальность в различии, эта обращенность в себя в своей противоположности, эта противоположность, которая есть в самой себе; сущность мира есть по существу это возвращающееся в себя движение обратившегося назад в себя. Но, с другой стороны, именно поэтому у Платона эта рефлексированность в себя (она согласно форме представления у него выступает как бог) еще остается чем-то отдельным от рефлектирующегося, и в изображении хода становления природы, данном им в «Тимее», они выступают как различные: бог и сущность мира.

в. В «Софисте» Платон исследует чистые понятия или идеи движения и покоя, равенства самому себе и инобытия, бытия и небытия. Он здесь доказывает в противоположность Пармениду, что небытие есть, и точно так же доказывает, что простое, равное самому себе, причастно небытию и есть единство во множестве. О софистах он говорит, что они застряли в небытии, и он опровергает всю их точку зрения, представляющую собою точку зрения небытия, ощущения, многого. Платон, следовательно, определяет подлинно всеобщее как единство, например, единого и многого или бытия и небытия. Но вместе с тем он избегал и старался избегать двусмысленности, заключающейся в нашем высказывании о единстве бытия и небытия и т. д. А именно, мы в этом выражении ставим ударение главным образом на единстве, и различие тогда исчезает, как будто мы лишь абстрагируемся от него. Но Платон старался сохранить также и различие. «Софист» представляет собою дальнейшее раскрытие того бытия и небытия, которые оба присущи всем вещам, ибо так как вещи различны и одна вещь есть другое другой вещи, то здесь имеется также и определение различия. Но раньше всего Платон выражает в «Софисте» более ясное понимание идей как абстрактных всеобщностей и свое убеждение, что нельзя на этом остановиться, так как оно

было бы противно единству идеи с самой собою. Платон, таким образом, опровергает сначала чувственное, а затем – и сами идеи. *Первая* точка зрения является той, которая позднее получила название материализма: представление, что субстанциальным является лишь телесное, и ничто другое не обладает реальностью, кроме того, что можно ощупывать руками, как, например, камни и дубы. «Перейдем, – говорит Платон, – во-вторых, и к другим, к друзьям идеи». Их точка зрения состоит в том, что субстанциальное бестелесно, интеллектуально, и они отделяют от субстанциального область становления, изменения, которому подвержено чувственное, между тем как всеобщее существует само по себе. Стоящие на этой точке зрения представляют себе идеи неподвижными, чем-то таким, чему не присущи ни активность, ни пассивность. Платон выставляет против этого воззрения то возражение, что подлинно сущему (παντελως οντι) нельзя отказать в движении, жизни, душе и мышлении и что святой разум (αγιον νοον) не может пребывать ни в чем таком, что неподвижно<sup>208</sup>. Платон, таким образом, определенно сознает, что он пошел дальше Парменида, который говорит:

Никогда ты не узнаешь, что есть где-нибудь

---

<sup>208</sup> Plat., Sophista, p. 246–249 (p. 190–196).

небытие,

Но держи вдали от такой дороги испытующую  
душу.

Платон, стало быть, говорит: сущее причастно в одно и то же время как бытию, так и небытию; но причастное также и отлично от бытия и небытия как таковых<sup>209</sup>.

Эта диалектика борется с двумя различными точками зрения. Она, *во-первых*, борется со всеобщей диалектикой в обычном смысле, о которой мы уже говорили. Образцы такого рода диалектики, к которой Платон часто возвращается, мы находим в особенности у софистов. Он, однако, недостаточно ясно трактовал отличие этой диалектики от чистого диалектического познания, познания согласно понятию. Так, например, Платон восстает против утверждения Протагора и других, что никакое определение не достоверно само по себе; горькое не есть нечто объективное, так как то, что на вкус одних кажется горьким, сладко для других. И точно так же относительны «большое» и «малое», «больше» и «меньше» и т. д., так как большое при других обстоятельствах мало, а малое есть большое. Дело в том, что вообще каждому сознанию смутно предносится единство про-

---

<sup>209</sup> Plat., Sophista, p. 258 (p. 219).

тивоположностей. Но обыденный способ представления, не доходящий до сознания разумного, при этом всегда удерживает противоположности врозь друг от друга, как будто они противоположны лишь определенным образом. Точно так же, как мы относительно каждой вещи показываем в ней как наличие единства, так и наличие в ней множественности, ибо каждая вещь обладает многими частями и свойствами. Уже в «Пармениде», как мы видели выше, Платон порицал это единство противоположностей, ибо при этом неизбежно говорится, что нечто есть одно в совершенно ином отношении, чем оно есть многое. Здесь мы, следовательно, не соединяем этих мыслей, а представление и речь лишь переходят взад вперед, от одного к другому. Если эти переходы туда и обратно совершаются сознательно, то это – пустая диалектика, которая не объединяет противоположностей истинным образом. Платон говорит об этом: «Если кто-нибудь, как будто бы он нашел невесть какое трудное дело, находит удовольствие в перенесении мысли от одного определения к другому и обратно, то нужно сказать, что он этим ничего не делает достойного похвалы, ибо это не есть ни что-либо превосходное, ни что-либо трудное». Та диалектика, которая устраняет одно определение, показывая, что в нем имеется недостаток, а затем переходит к конста-

тированию другого определения, является, следовательно, неправильной. «Трудное и истинное состоит в том, чтобы показать, что то, что есть другое, есть то же самое, а то, что есть то же самое, есть другое, и именно оно состоит в том, чтобы показать, что в том же отношении и с той же стороны, с которой в них является одно, в них показывается наличие и другого. Показать же, напротив, что то же самое есть также и некое другое каким-нибудь образом, а другое есть *также* то же самое, что большое *также* и мало» (например, протагоровский куб) «и что сходное *также* несходно, и находить удовольствие в том, чтобы таким образом, посредством оснований, всегда доказывать противоположное, – не значит обнаружить истинное усмотрение (ελεγχος) и есть, очевидно, дело новичка» в мышлении, «который только начинает касаться сущности. Все отделять друг от друга – есть неискусный способ рассуждения неразвитого, нефилософского сознания. Заставить все распадаться, это ведь – полнейшее исчезновение мысли, ибо мысль как раз и есть соединение идеи»<sup>210</sup>. Таким образом, Платон определенно высказывается против той диалектики, которая опровергает нечто с какой-нибудь стороны и т. д. Как видим, Платон в отношении содержания выражает не что иное, как то,

---

<sup>210</sup> Plat., Sophista, p. 259 (p. 220–221).

что в последнее время было названо безразличием в различии, – высказывает различие абсолютно противоположных и их единство. Этому спекулятивному познанию он противопоставляет обыденное, как положительное, так и отрицательное, мышление. Первое, не соединяя этих мыслей, оставляет в силе взятое отдельно одно, а затем *также* и отдельно другое. Отрицательное же мышление, правда, сознает единство, в котором два противоположных момента различаются в разных отношениях.

*Вторую* точку зрения, против которой Платон возражает, составляет диалектика элеатов и их основное положение, которое в измененном виде является также основным положением софистов, а именно, положение, гласящее: «лишь бытие есть, а небытие вовсе и не есть». Это положение принимает у софистов, как это указывает Платон, следующий характер: так как отрицательное вовсе и не существует, а существует лишь сущее, то не существует ничего ложного; все сущее, все, что существует для нас, необходимо истинно, и того, чего нет, мы вовсе не знаем и не ощущаем. Платон упрекает софистов в том, что они этим утверждением уничтожают различие между истинным и ложным<sup>211</sup>. Достигнув этой ступени диалектического сознания (а все есть лишь различие раз-

---

<sup>211</sup> Plat., Sophista, p. 260–261 (p. 222–224).

ных ступеней), софисты могут дать то, что они обещают: могут именно сказать, что все, что отдельное лицо, согласно своей вере, делает своей целью, преследуемым им интересом, утвердительно и правильно. Согласно этому, нельзя сказать: «это несправедливо, порочно, преступно», ибо такое высказывание выражает, что максима поступка ложна. Также мало можно сказать: «это мнение обманчиво», ибо, согласно смыслу, который софисты вкладывали в свое положение, оно подразумевает, что, поскольку оно есть мое то, что я ощущаю или представляю себе, оно есть утвердительное содержание и, следовательно, истинно и правильно. Положение само по себе выглядит совершенно абстрактным и невинным, но что именно представляют собою подобные абстракции, начинаешь замечать только тогда, когда видишь их в конкретной форме. Согласно этому невинному положению, не существует порока, преступления и т. д. Платоновская диалектика существенно отличается от этого рода диалектики.

Далее характер диалектики Платона определяется еще более тем, что, по его мысли, идея, в себе и для себя всеобщее, добро, истинное, прекрасное должны быть рассматриваемы сами по себе. Миф, который я уже привел, ведет к тому заключению, что мы не должны рассматривать доброго поступка, пре-

красного человека, не должны рассматривать субъектов, предикатами которых являются такие определения, а должны рассматривать само по себе то, что выступает в таких представлениях или созерцаниях как предикаты; и это есть истина сама по себе. Данное заключение находится в связи с вышеуказанным характером платоновской диалектики. О поступке, взятом со стороны эмпирического представления, можно сказать, что он справедлив, но в нем можно обнаружить также и противоположные определения. Но мы должны мыслить добро, истину сами по себе, без таких индивидуальных отличий, без такого эмпирически конкретного, и лишь это есть то, что *есть*. Душа, которая после того, как она созерцала божественное зрелище, пала и поселилась в материи, радуется прекрасному, справедливому предмету; но единственно истинным является добродетель, справедливость, красота, взятые сами по себе. Платоновская диалектика, таким образом, определяет точнее всеобщее, взятое само по себе; мы встречаем несколько форм этого всеобщего, но эти формы сами еще остаются очень всеобщими и абстрактными. Высшую форму у Платона составляет тожество бытия и небытия. Истинным является сущее, но это сущее не лишено отрицания. Платон, таким образом, стремится показать, что небытие есть существенное определе-

ние сущего и что простое, равное самому себе, причастно и небытию. Это единство бытия и небытия присутствовало также и в представлении софистов; но этим единством не исчерпывается положение, высказанное Платоном. В процессе дальнейшего исследования Платон приходит к тому выводу, что небытие, точнее говоря, образует природу иного: «Идеи смешиваются, бытие и другое (ἄλλο) проходят через все и друг через друга; так как иное причастно (μετασχόν) бытию, то оно благодаря пребыванию в бытии несомненно *существует*, но оно не тождественно с тем, в чем оно пребывает, а есть некое различное: как иное бытия оно необходимо есть небытие. Но так как бытие также причастно инобытию, то оно вместе с тем и отлично от других идей и не есть каждая из них, так что оно тысячекратным образом не существует. Точно так же все остальное, как в отдельности, так и совместно, многократным образом *существует* и многократным образом *не существует*»<sup>212</sup>. Платон, стало быть, утверждает, что другое, как отрицательное, нетождественное вообще, есть вместе с тем в одном и том же отношении тождественное с собою; таким образом, не различные стороны находятся во взаимном противоречии.

Такова главная черта своеобразной диалектики

---

<sup>212</sup> Plat., Sophista, p. 258–259 (p. 218–220).

Платона. Что идея божественного, вечного, прекрасного есть относительно сущее, это является началом возвышения сознания в духовное, в то сознание, что всеобщее истинно. Для представления, может быть, и достаточно восторгаться, наслаждаться представлением о красоте, добре, но мыслящее сознание спрашивает об определении этого вечного, божественного. И это определение есть по своему существу лишь свободное определение, которое ни малейше не служит препятствием всеобщему; это – ограничение (ибо каждое определение есть ограничение), которое в такой же мере оставляет всеобщее свободным и самостоятельным в его бесконечности. Свобода заключается лишь в возвращении в себя, неразличенное есть безжизненное; деятельная, живая, конкретная всеобщность есть, поэтому и то, что отличает себя внутри себя, но остается в этом различении свободным. Эта определенность как раз состоит в том, что единое остается тождественным с собою в другом, во многих, в различных. Это является единственно истинным и единственно интересным для познания в том, что носит название платоновской философии, и тот, кто не знает этой ее стороны, тот не знает главного, В уже не раз приведенном нами примере<sup>213</sup>, в котором Сократ одновременно является одним и множе-

---

<sup>213</sup> Ср. также *Plat.*, *Phileb.*, p. 14 (p. 138).

ственным, мы две мысли оставляем раздельно, друг вне друга; в спекулятивной же мысли, напротив, все дело только в том и есть, чтоб соединять мысли, и это соединение различных, бытия и небытия, одного и многих и т. д., – причем мы не просто переходим от одного к другому, – есть глубочайшая сущность платоновской философии, то, в чем состоит ее подлинное величие. Это определение составляет эзотерический элемент платоновской философии, а остальное составляет экзотерический элемент. Это, впрочем, дурное различие, так как получается вид, будто у Платона были две философии: одна – для внешнего мира, для людей, а другая – внутренняя, сохраняемая для интимного круга. Но эзотерическим является спекулятивное, которое, хотя бы оно было написано и напечатано, все же, не будучи тайной, остается сокрытым для тех, кто не хочет делать усилия мысли. К такого рода эзотерическому принадлежат два рассмотренных до сих пор диалога, к которым мы должны, в третьих, прибавить еще и «Филеба».

с. В «Филебе» Платон подвергает исследованию природу *удовольствия*, а затем здесь рассматривается главным образом противоположность *бесконечного* и *конечного*, между неограниченным (απειρον) и *ограничивающим* (περας). Когда мы узнаем об этом до чтения диалога, нам не приходит на ум, что по-

средством метафизического познания природы бесконечного, неопределенного вместе с тем решается также вопрос об удовольствии; но в самом деле эти чистые мысли представляют собою то существенное, посредством чего решаются все вопросы, как бы они ни были конкретны, как бы они ни казались далекими от этих чистых мыслей. Если Платон рассматривает противоположность удовольствия и мудрости, то это и есть противоположность конечного и бесконечного. Под удовольствием мы, правда, представляем себе непосредственно единичное, чувственное; но оно на самом деле есть нечто неопределенное в том отношении, что оно есть нечто стихийное, подобно огню, воде, а не само себя определяющее. Лишь идея есть определение самой себя, тождество с собой. Нашей рефлексии граница кажется более низкопробной по сравнению с бесконечным, а последнее, наоборот, представляется благородным, великим, и философы прежних времен так их и определяли. Но у Платона доказывается обратное, доказывается именно, что ограничивающее есть истинное, так как оно есть само себя определяющее, между тем как неограниченное еще абстрактно. Оно, правда, может быть определено многообразными способами, однако это определенное неограниченное оказывается тогда лишь чем-то единичным. Бесконечное есть бесформенное; сво-

бодная же форма, как деятельность, есть конечное, которое в бесконечном находит материю для своей самореализации. Чувственное удовольствие Платон, таким образом, определяет как неограниченное, которое не определяет себя; лишь разум есть активный процесс определения. Бесконечное же есть в себе переход в конечное; совершенного блага не следует искать, согласно Платону, ни в удовольствии, ни в разуме, а оно есть смешанная из них обоих жизнь. Мудрость же, как граница, есть подлинная причина, из которой возникает превосходное<sup>214</sup>. В качестве указующей меру и цель она есть то, что само по себе определяет цель: имманентное определение, вместе с которым и в котором свобода одновременно дает себе существование.

Платон рассматривает далее положение, гласящее, что истина есть тождество противоположностей. Бесконечное, как неопределенное, способно стать большим или меньшим, может быть более или менее интенсивным. Оно есть, стало быть, более холодное и более теплое, более сухое и более влажное, более быстрое и более медленное и т. д. Ограниченное же есть равное, двойное есть всякая другая мера, посредством которой противоположное перестает быть несходным и становится равномерным и согла-

---

<sup>214</sup> *Plat., Phileb.*, p. 11–23 (p. 131–156); p. 27–28 (p. 166–167).

сующимся. Благодаря единству вышеуказанных противоположностей, благодаря, например, единству холодного и теплого, сухого и влажного возникает здоровье; музыкальная гармония возникает благодаря ограничению высоких и низких тонов, быстрых и медленных движений. Вообще все прекрасное и совершенное возникает благодаря соединению таких противоположностей. Здоровье, счастье, красота и т. д. выступают, таким образом, у Платона как нечто порожденное, поскольку для получения их применяются противоречия, но тем самым они выступают как смешанные из последних. Вместо термина «индивидуальность» древние часто употребляют выражения «смесь», «причастность» и т. д.; но для нас эти названия представляют собою неопределенные, неточные выражения. Но Платон говорит: третье, порождаемое таким путем, предполагает существование чего-то такого, благодаря чему оно создается, *причину*; последняя более превосходна, чем те, благодаря деятельности которых это третье возникает. Таким образом, Платон указывает четыре определения: во-первых, неограниченное, неопределенное; во-вторых, ограниченное, меру, пропорцию, к которым принадлежит также и мудрость; в третьих, смешанное из них обоих, то, что лишь возникло; в-четвертых, причину. Последняя есть в себе как раз единство разли-

ченных, субъективность, власть над противоположностями, то, что обладает достаточной силой, чтобы выносить внутри себя противоположности; но лишь духовное есть то сильное, что может внутри себя переносить противоположность, величайшее противоречие; телесное же слишком слабо для этого и преходит, как только в него вступает некое другое. Этой причиной является *божественный разум*, правящий миром; красота мира в лице воздуха, огня, воды и вообще в лице живых существ произошла через него<sup>215</sup>. Абсолютное, таким образом, есть то, что в одном единстве и конечно и бесконечно.

Таким образом, когда Платон говорит о красоте и добре, то это – конкретные идеи; или, вернее, это лишь одна идея. Но до таких конкретных идей еще далеко, если начинают с такого рода абстракций, как бытие, небытие, единство, множество. Но если Платону не удалось продолжить эти абстрактные идеи посредством дальнейшего их развития и конкретизации и довести их до красоты, истины и нравственности, то все-таки уже в самом познании вышеуказанных абстрактных определений содержится по меньшей мере критерий и источник конкретного. В «Филебе», таким образом, уже сделан переход к конкретному, так как в этом диалоге рассматривается основоначало ощу-

---

<sup>215</sup> Plat., Phileb., p. 23–30 (p. 156–172).

щения, удовольствия. Древние философы прекрасно знали, какое значение для конкретного имеют также и абстрактные мысли. Так, например, в атомистическом основначале множества мы находим источник определенной конструкции государства, ибо последним определением мысли таких принципов государства является именно логическое. Древние не ставили себе при таком чистом философствовании той цели, которую при этом ставим себе мы; они вообще не задавались целью достичь метафизической последовательности, достичь как бы решения некоей проблемы. Напротив, мы имеем перед собою некую конкретную формацию и желаем привести этот материал в надлежащий порядок. У Платона философия содержит в себе направление, в которое отдельное лицо должно идти для того, чтобы познать то-то и то-то; но абсолютное счастье само по себе, самое блаженную жизнь Платон вообще видит в созерцании этих божественных предметов, в продолжении человеческой жизни<sup>216</sup>. Эта посвященная рассматриванию этих предметов жизнь кажется, таким образом, бесцельной, так как все интересы в ней исчезают. Но жить свободно в царстве мысли – это составляло для древних самодовлеющую цель, и они познали, что лишь в мысли есть свобода.

---

<sup>216</sup> *Plat., Phileb.*, p. 33 (p. 178).

## 2. Философия природы

У Платона философия начинает делать также дальнейшие усилия, чтобы познать более определенное, и, таким образом, общий материал познания начинает более дифференцироваться. В «Тимее» выступает, таким образом, идея, выраженная в ее конкретной определенности, и поэтому платоновская философия природы научает нас ближе познать сущность мира. Мы, однако, не можем входить в рассмотрение подробностей, да это и малоинтересно. В особенности там, где Платон трактует физиологические вопросы, излагаемые им воззрения совершенно не соответствуют нашим современным сведениям, хотя его прозрения, слишком мало оцененные новейшими авторами, должны по праву вызывать в нас удивление. Платон много заимствовал у пифагорейцев; мы, однако, не в состоянии точно установить, какая часть воззрений Платона на природу принадлежит им. Мы уже заметили выше, что «Тимей» является, собственно говоря, переработкой произведения, написанного пифагорейцем. Другие сверхстроумные и сверхпроницательные авторы утверждали, правда, что это последнее есть лишь извлечение, сделанное каким-то пифагорейцем из более объемистого произведения

Платона; однако первое предположение более вероятно. «Тимей» всегда считался самым трудным и темным из диалогов Платона. Эта его трудность зависит отчасти от того, что в этом диалоге внешне перемешаны постигающее в понятиях познание и представление, и мы сейчас увидим, что тут примешаны пифагорейские числа, – отчасти же, и даже преимущественно, эта трудность имеет своей причиной еще не сознававшийся Платоном философский характер предмета. Другую трудность составляет порядок изложения. А именно, сразу бросается в глаза, что Платон, по-видимому, часто прерывает изложение трактуемого им вопроса, опять возвращается к нему и начинает все сызнова<sup>217</sup>. Это привело критиков, которые не умели понимать этот диалог философски – к числу этих критиков принадлежал даже Август Вольф, – к тому заключению, что «Тимей» представляет собою агрегат, собрание фрагментов или извлечений из различных произведений, которые лишь склеены внешним образом, или же к утверждению, что в платоновское произведение сделано много вставок из других авторов. Вольф поэтому в устных беседах делал из этого заключение, что наш диалог возник таким же образом, как, согласно ему, и Гомер. Однако хотя связь изложения кажется неметодичной, и сам Платон ча-

---

<sup>217</sup> Cf. *Plat.*, *Timaeus.*, p. 34 (p. 31); p. 48 (p. 56–57); p. 69 (p. 96).

сто как бы просит извинения за эту запутанность изложения, все же в целом диалог естественно распадается на отделы, и мы убеждаемся, что некое более глубокое внутреннее основание делает необходимым многократное возвращение как бы к началу.

Свое изложение сущности природы или становления мира Платон начинает следующим вводным утверждением: «Бог есть добро» – в его устных учениях (см. выше стр. 131) добро также возглавляло платоновские идеи; «добро же никоим образом не имеет в себе какой бы то ни было *зависти*, поэтому оно хотело сделать мир наиболее похожим на себя»<sup>218</sup>. Бог здесь еще лишен определений и представляет собой пустое название для мысли. Однако в том месте «Тимея», где Платон начинает снова свое изложение, у него есть определенное представление о боге. Что бог не имеет зависти, это во всяком случае великая, прекрасная, истинная, наивная мысль. У более древних авторов Немезида, Дике, судьба, зависть является, напротив, единственным определением богов; движимые последнею, боги унижают и умаляют великое, не могут переносить достойного и возвышенного. Позднейшие благородные философы спорили против этого представления. Ибо в одном лишь представлении о Немезиде еще не содержится нравствен-

---

<sup>218</sup> Plat., Timaeus, p. 29 (p. 25).

ного определения, так как наказание есть, согласно этому пониманию, лишь унижение того, кто преступает меру; но этой меры еще не представляют себе как нравственное, и в наказании, следовательно, еще не видят нравственности, находящейся в борьбе с безнравственностью. Мысль Платона возвышеннее также и взгляда большинства новейших авторов, которые, говоря, что бог есть сокрытый бог, не открывший себя людям, бог, о котором, следовательно, мы ничего не можем знать, также приписывают божеству зависть. Ибо почему бы ему не открываться нам, если мы серьезно ищем познать его? Свет ничего не теряет, когда от него зажигают другой свет, и в Афинах поэтому было назначено наказание тому, кто этого не позволял. Если же нам нельзя познать бога, так что мы можем познать лишь конечное, и бесконечное нам недоступно, то бог или завистлив, или же бог есть пустое слово. Да и помимо этого, такого рода разговоры имеют только один смысл: оставим в стороне божественное и будем преследовать наши мелкие интересы, следовать нашим мелким воззрениям и т. д. Это смирение есть святотатство, грех против святого духа.

Платон продолжает: «Бог нашел *видимое* (παράλαβων), это – мифическое выражение, возникшее из потребности начать чем-нибудь непосред-

ственным, но абсолютно недопустимое в том виде, как оно дано здесь, – и это видимое не находилось в покое, а двигалось случайно и беспорядочно. Бог сделал из беспорядка порядок, так как он признавал последнее более превосходным, чем первый». Если судить по этим его словам, то выходит, будто Платон принимал, что бог есть лишь *δημιουργος*, т. е. упорядочитель материи, и последняя была преднайде-на им как существующая извечно и самостоятельно от него в виде хаоса. Это, однако, согласно выше-сказанному, неверно. Перед нами здесь не философские учения Платона, к которым он относится серьезно, а высказывания в стиле чистого представления; в таких выражениях нет никакого философского содержания. Это лишь – введение к предмету рассмотре-ния, подводящее нас к таким определениям, как ма-терия. В дальнейшем изложении Платон приходит к другим определениям, и лишь последние представля-ют собою понятие. Мы должны придерживаться этой последней, умозрительной части диалога Платона, а не вышеприведенных представлений. И точно так же, когда он говорит, что бог признал порядок более пре-восходным, это является манерой наивного выраже-ния. У нас потребовали бы, чтобы сначала доказали нам существование бога, и также мало мы принимали бы без всякого обоснования существование видимо-

го. Платон начинает этой наивной манерой выражения лишь для того, чтобы доказать другое, и это другое, появляющееся лишь в дальнейшем, есть истинное определение идеи. Далее Платон говорит: «Бог, рассудив, что в видимом непостижимое (*ανοητον*) не может быть прекраснее *разумного* (*vous*), а к разуму ничего не может быть причастно без души, – бог, рассудив таким образом, вселил разум в душу, а душу в тело и соединил их так, что вселенная стала одушевленным, разумным животным». Мы обладаем реальностью и разумом и обладаем душой как связующим звеном этик двух крайностей, без которого разум не мог бы принять участие в видимом теле. Мы убедились раньше, что в «Федре» Платон понимает подлинно реальное сходным образом. «Но существует лишь *одно* такое животное, ибо если бы их было два или больше, то они были бы лишь частями одного животного и были бы лишь одним животным»<sup>219</sup>.

Теперь Платон приступает к определению идеи телесного существа: «Так как мир должен был стать *телесным*, зримым и *осязаемым*, а без *огня* нельзя ничего видеть и без *твердого*, без *земли*, нельзя ничего осязать, то бог тотчас же в самом начале сделал огонь и землю». Таким ребяческим способом Платон вводит эти крайности, твердое и обладающее жизнью.

---

<sup>219</sup> Plat., Timaeus, p. 30–31 (p. 25–27).

«Но две вещи не могут быть соединены без чего-то *третьего*, а должно быть звено в середине, которое их связует» – это одно из чисто платоновских выражений; «прекраснейшим же звеном является то, которое делает в высшей степени единым само себя и то, что связуется им». Это – глубокое изречение, в котором содержится понятие; звено есть субъективное, индивидуальное, властвующая над другим сила, которая делает себя тождественной с этим другим. «Это осуществляется лишь непрерывным соотношением (*αναλογία*) в прекраснейшем; а именно, когда из трех чисел или масс, или сил та, которая составляет середину, относится к последнему так, как первое относится к нему, и наоборот, последнее относится к середине, как середина к первому» ( $a : b = b : c$ ). «Так как в этом случае середина стала первым и последним и, наоборот, первое и последнее стали средними, то получается, что все они суть, согласно необходимости, одно и то же; но если они стали одним и тем же, то все будет одно»<sup>220</sup>. Это превосходно, это мы еще и теперь сохраняем в философии; это – различие, которое не есть различие. Это выделение, *Diremption*, из которого Платон исходит, есть умозаключение, известное нам из логики. Оно выступает в форме обычного силлогизма, в котором, однако, содержится, по

---

<sup>220</sup> *Plat.*, *Timaeus*, p. 31–32 (p. 27–28).

крайней мере внешне, вся разумность идеи. Различия суть крайние члены, а середина – тождество, которое делает их в высшей степени едиными; умозаключение есть, следовательно, спекулятивное, которое в крайних членах склывается с самим собою, так как все термины проходят через все места. Несправедливо поэтому говорить дурно об умозаключении и не признавать его высшей абсолютной формой. Что же касается, напротив, умозаключения рассудка, то оно справедливо отвергается. Последнее не обладает такой серединой; каждое из различий признается здесь различным в собственной самостоятельной форме, обладающим свойственным ему определением, которое противоположно другому. Это упразднено в платоновской философии, и спекулятивное составляет в ней отличительную, подлинную форму умозаключения, в котором крайние термины не остаются самостоятельными ни в отношении друг другу, ни в отношении среднего термина. Напротив, в умозаключении рассудка единство, которое в нем конституируется, есть лишь единство признаваемых существенно различными, которые таковыми и остаются, ибо здесь склывается некий субъект, некая определенность лишь с некоей *другой* определенностью или даже «некое понятие с неким другим понятием». В умозаключении же разума главным в его спекулятивном содер-

жании является тождество крайних терминов, заключающихся друг с другом, а это означает, что субъект, представленный в середине, есть какое-то содержание, не заключающееся с каким-то другим содержанием, а заключающееся посредством другого содержания и в другом содержании с самим собою. Это, иными словами, природа бога, которая, когда его делают субъектом, заключается в том, что он рождает своего сына, мир, но остается тождественным с собою в этой реальности, представляющейся чем-то другим, уничтожает отпадение и заключается в другом лишь с самим собою; лишь будучи таковым, он есть дух. Если ставят непосредственное выше опосредствованного и говорят затем, что действие, оказываемое богом, непосредственно, – нужно сказать, что это утверждение в значительной мере основательно; но конкретно обстоит дело так, что бог есть умозаключение, которое, сключая себя с самим собою посредством отличия себя от самого себя, есть непосредственность, восстановившая себя посредством снятия опосредствованности. В платоновской философии содержится, таким образом, величайшая истина. Мы видим, правда, в ней лишь чистые мысли; однако в них содержится все, ибо во всех конкретных формах имеют значение лишь определенные мысли. Недаром отцы церкви находили у Платона учение о триединстве, ко-

торое они хотели постигнуть и доказать в мыслях; и в самом деле истинное у Платона имеет то же самое определение, что и триединство. Но после Платона эти формы оставались неразработанными в продолжение нескольких тысячелетий, ибо в христианскую религию они перешли не как мысли. Их даже рассматривали как воззрения, неправильно заимствованные из платонизма, пока не начали понимать в новейшее время, что в этих определениях содержится понятие, и мы можем, следовательно, посредством них познать природу и дух.

Платон затем продолжает: «Так как твердое нуждается в двух срединах, ибо оно обладает не только шириной, но и глубиной, то бог поместил между огнем и землей воздух и воду и поместил их именно в такой пропорции, что огонь относится к воздуху, как воздух к воде, и воздух относится к воде, как вода к земле»<sup>221</sup>. Таким образом, перед нами здесь, собственно говоря, четыре конфигурации пространства, когда точка через линию и поверхность склучена с твердым телом. Эта «разломанная середина», которую мы здесь находим, представляет собою, в свою очередь, важную мысль большой логической глубины, и встречающееся здесь число четыре является в природе главным основным числом. Как дифферентное, обращен-

---

<sup>221</sup> Plat., Timaeus, p. 32 (p. 28).

ное в направлении обеих крайностей, середина должна быть именно различенной в самой себе. Правда, в умозаключении, в котором бог есть первое, сын – второе (опосредствующее), а дух – третье, середина просто. Но причиной того, что то, что в разумном умозаключении есть лишь троица, превращается в природе в четверицу, является характер природного, так как именно то, что в мысли есть непосредственно единое, становится раздельным в природе. Но дабы в природе существовала противоположность как противоположность, последняя сама должна быть двойной; таким образом, когда мы сосчитываем, у нас получается четыре. Это имеет место также и в представлении о боге, ибо, применяя это представление к природе, у нас получается в качестве середины природа и существующий дух в качестве пути возвращения природы, а совершившееся возвращение есть абсолютный дух. Этот живой процесс, это различение и полагание различных тождественными есть живой бог.

Платон говорит далее: «Через посредство этого единства был сделан видимый и невидимый мир. Благодаря тому, что бог дал последнему эти элементы полностью и нераздельно, этот мир *совершенен*, никогда не старится и не заболевает. Ибо старость и болезнь возникают лишь оттого, что на тело действует извне чрезмерное количество таких элементов. Но

здесь этого нет, ибо мир сам содержит в себе полностью эти элементы, и ничего не может входить в него извне. Мир имеет *форму шара*» (как это также учит Парменид и пифагорейцы), «ибо шар есть наисовершеннейшая форма, содержащая в себе все другое. Он совершенно *гладок*, ибо для него нет ничего вне его и он не нуждается в членах». Конечность состоит в том, что имеется различие в отношении чего-то другого, имеется нечто внешнее для какого-нибудь другого предмета. В идее же содержится также и определение, ограничивание, различение, инобытие, но оно содержится в ней растворенным, замкнутым в едином. Таким образом, это различие, через которое никакая конечность не возникает, а сразу же снимается. Конечность находится, таким образом, в самом бесконечном. Это – великая мысль. «Бог сообщил миру наиболее соответственное из семи *движений*, а именно то, которое всего более подходит рассудку и сознанию, *круговое движение*. Шесть других движений бог отделил от него и освободил его от их неупорядоченной сущности» (от движения вперед и назад)<sup>222</sup>. Это лишь сказано обще.

Дальше мы читаем: «Так как бог хотел сделать мир богом, то он ему дал *душу* и, поместив последнюю в средину, распространил затем по всему миру и окру-

---

<sup>222</sup> Plat., Timaeus, p. 32–34 (p. 28–31).

жил ею последний также и извне. Так бог произвел это самодовлеющее, не нуждающееся в каком-либо другом, само себе знакомое и дружественное существо. И таким образом бог, благодаря всему этому, родил мир как некоего *блаженного* бога». Мы можем сказать: только здесь, где мир, благодаря мировой душе, есть целостность, впервые имеется познание идеи; лишь этот порожденный бог, как средина и тожество, есть подлинно в себе и для себя сущее. Тот первый бог, который был только добром, есть, напротив, только предположение, и потому он не был ни определенным, ни определяющим самого себя. «Хотя мы и сказали о душе лишь в конце, она, однако, говорит Платон, не последняя, а это – только наш способ речи. Она – господствующее, царственное, а телесное послушно ей». В том, что Платон приписывает способу речи этот обратный порядок, обнаруживается его наивность; на самом же деле то, что здесь кажется случайным, в свою очередь необходимо, а именно необходимо начать с непосредственного и лишь затем перейти к конкретному. Мы также должны пойти по этому пути, но мы идем с сознанием, что когда мы говорим в философии о таких определениях, как бытие, или бог, пространство, время и т. д., мы говорим о них непосредственным образом, и само это содержание по своей природе сначала непосредственно и, значит,

неопределенно внутри себя. Бог, например, с которого мы начинаем как с некоего непосредственного, доказан лишь в конце и доказан именно как подлинно первое. Можно, следовательно, как мы уже заметили выше, обнаружить в такого рода высказываниях допускаемую Платоном путаницу; но нам ведь важно только узнать, что истинного он вносит.

Платон показывает нам *природу идей* точнее в одном из самых знаменитых и глубоких мест «Тимея», в котором он в сущности души снова признает, собственно говоря, ту же самую идею, относительно которой он раньше утверждает, что она есть сущность телесного. Именно он говорит: «Душа была создана следующим образом. Из *нераздельной* и всегда остающейся одинаковой с собою сущности и из *разделенной* сущности, которая находится в теле, бог сделал третий род срединной сущности, которая обладает природой *равного самому себе* и природой *иного*». (Разделенное называется у Платона также и иным как таковым, или, иначе говоря, иным самого себя, а не иным какого-нибудь нечто.) «И таким же образом бог сделал душу серединой разделенного и неделимого». Тут снова появляются абстрактные определения единого, которое есть тождество многого и нетождественного, которое есть противоположность, различие. Когда мы говорим: «бог есть тождество тождественного и нето-

жественного», то кричат, что это варварство и схоластика. Но те самые, которые так отрицательно относятся к нашему положению, способны относиться к Платону с высокой похвалой; и, однако, он определил истину так же, как и мы. «И взяв эти три существа, положенные как различные, бог все соединил в одну идею, насильно вдвигая природу иного, с трудом поддающуюся *смешению*, в равное самому себе»<sup>223</sup>. Полагание многого, сущего вне друг друга, как идеализированного, это несомненно насилие разума, и в том-то именно также и состоит насилие над рассудком, что ему предлагают согласиться с такого рода операцией.

Теперь Платон описывает, каким образом равное самому себе, как таковое, представляющее собою момент, а затем иное, или материя, и третье, представляющееся разложимым, не возвращающимся в первое единство объединением, – каким образом эти три момента, существовавшие вначале отдельно друг от друга, теперь рефлектируясь просто в себя и беря обратно начало, низводятся на положение моментов. «Смешав тожественное и иное с сущностью (*οὐσία*)», с третьим моментом, «и сделав из всех трех одно, бог разделил это целое снова на столько ча-

---

<sup>223</sup> *Plat.*, *Timaeus*, p. 35 (p. 32).

стей, сколько подобало»<sup>224</sup>. Так как эта субстанция души тождественна с субстанцией видимого мира, то это единое целое лишь теперь впервые представляет собою систематизированную субстанцию, подлинную материю, разделенное внутри себя, абсолютное вещество, как некое пребывающее и нераздельное единство одного и многого, и нечего спрашивать о другой сущности. Способ деления этой субъективности содержит в себе знаменитые *платоновские числа*, которые, без сомнения, первоначально выдвинуты пифагорейцами, числа, над истолкованием которых ломали себе голову и античные, и новые авторы и даже еще и Кеплер в своем «*Harmonia mundi*», но которых никому еще не удалось понять. Понять их, – это означало бы две вещи: это означало бы, во-первых, распознать их спекулятивный смысл, их понятие. Но, как мы уже заметили раньше, рассматривая учение пифагорейцев, их числовые различия дают лишь неопределенное понятие различия, и даже это неопределенное понятие они дают лишь в первых числах. Там же, где отношения становятся запутаннее, указанные числа вообще неспособны ближе обозначать их. А затем, во-вторых, так как они являются числами, то они, в качестве таковых различий величин, выражают лишь чувственные различия. Им

---

<sup>224</sup> Ibidem.

должна была бы соответствовать выступающая в явлении система величин, а всего чище и свободнее, не порабощенной качественным выступает величина в системе небесных тел. Однако сами эти живые числовые сферы суть системы многих моментов: они суть как величина расстояния, так и величина скорости, а также – и величина массы. Ни один из этих трех моментов, представленный как ряд простых чисел, не может отдельно быть сравнен с системой небесных сфер, ибо соответствующий последней ряд может содержать в себе в качестве своих членов лишь систему всех этих моментов. Если бы платоновские числа даже и были элементами каждой такой системы, то все же приходилось бы принимать во внимание не столько этот элемент, сколько соотношение моментов; это-то соотношение должно быть постигнуто как целое, и лишь оно есть подлинно интересное и разумное. Мы здесь должны кратко и чисто исторически указать главные черты этого ряда чисел. Основательнейшее исследование об этих числах дал нам Бёкк («Ueber die Bildung der Weltseele im Timaos des Platon») в третьем томе издаваемых Даубом и Крейцером «Studien» (стр. 26 и сл.).

*Основной ряд* является очень простым. «Сначала бог взял из целого одну часть; затем он взял вторую часть, вдвое бóльшую первой; третья часть в полтора

раза больше второй или в три раза больше первой. Следующая часть вдвое больше второй. Пятая часть в три раза больше третьей. Шестая часть в восемь раз больше первой. Седьмая часть больше первой на двадцать шесть частей». Ряд, следовательно таков: 1; 2; 3;  $4=2^2$ ;  $9=3^2$ ;  $8=2^3$ ;  $27=3^3$ . «Затем бог заполнил двойные и тройные интервалы» (отношения 1:2 и 1:3), «отрезая снова части от целого. Эти части он поместил в промежуточные пространства таким образом, чтобы в каждом из последних были две середины, из которых одна во столько же частей больше одного крайнего члена, во сколько частей она меньше другого, а вторая на такое же число больше одного крайнего члена, на какое число она меньше другого», т. е. первая образует непрерывную геометрическую пропорцию, а вторая – арифметическую. Первая середина возникает посредством квадратов, представляет собою, следовательно, например, при отношении 1:2, пропорцию  $1:\sqrt{2}:2$ , а вторая при таком же отношении представляет собою число  $1\frac{1}{2}$ . Благодаря этому возникают затем новые соотношения, которые, в свою очередь, вставляются в первые особо указанным Платоном и более трудным способом, вставляются, однако, так, что всюду кое-что отбрасывается, и последним численным соотношением является  $256:243$  или  $2^8:3^5$ . – С этими числовыми соотно-

шениями, однако, далеко не пойдешь, ибо они ничего не дают для спекулятивного понятия. Соотношений и законов природы нельзя выразить посредством таких скудных чисел. Эти числа являются эмпирическим соотношением, не составляющим основного определения в мерах природы. Платон говорит далее: «Весь этот ряд бог разорвал вдоль на две части, положил их друг на друга крестообразно, наподобие буквы X, согнул их концы, придав им форму круга, и окружил их равномерным движением, – движением, образующим внешний круг и внутренний круг. Движение внешнего круга есть круговращение подобного самому себе, а движение внутреннего круга – круговращение инобытия или не подобного себе, причем первый круг является господствующим, неделимым. Внутренний же круг он снова разделил в соответствии с вышеуказанными соотношениями на семь кругов, из которых три вращаются с одинаковой скоростью, а остальные четыре с неодинаковой скоростью как между собою, так и в сравнении с тремя первыми. Вот это – система души, и внутри души образовано все телесное. Она есть середина; она проникает собою целое, но вместе с тем объемлет его извне и движется в самой себе. Она носит, таким образом, в самой себе божественную основу непрекращающейся и разумной жизни»<sup>225</sup>. Это – не

---

<sup>225</sup> *Plat.*, *Timaeus*, p. 35–36 (p. 32–34).

совсем свободно от путаницы, и мы должны брать от этого изложения лишь ту общую мысль, что так как, согласно Платону, в представление о телесном универсуме уже входит душа как объемлющее этот универсум простое, то и сущность телесного и души составляет для него единство в различии. Это двойная сущность, положенная в себе и для себя в различии, систематизируется внутри единого во многие моменты, которые, однако, суть движения, так что как эта реальность, так и вышеуказанная сущность суть целое в противоположении души и телесности, и это целое в свою очередь едино. Дух есть то пронизывающее, которому телесное в такой же мере противоположно, в какой мере эта протяженность и есть он сам.

Таково определение души, которая помещена в мир и правит им, и поскольку субстанциальное, находящееся в материи, похоже на душу, постольку установлено их внутреннее тождество. Тот факт, что в ней содержатся те же самые моменты, которые составляют ее реальность, означает лишь следующее: бог, как абсолютная субстанция, не видит ничего другого, кроме самого себя. Платон поэтому описывает *соотношение души к предметной сущности* следующим образом: когда душа касается одного из моментов последней, касается либо делимой, либо неделимой субстанции, она, рефлектируясь в себя, обсуж-

дает их, отличает что в этом соотношении составляет тождественное и различное, как, где и когда единичные соотносятся друг с другом и в всеобщим. «И когда круг чувственного, пройдя правильно свой путь, дает познать себя всей своей душе» (когда *различные* круги мирового движения являют себя соответственными с внутри-себя-бытием духа), «тогда возникают истинные мнения и правильные убеждения. А когда душа обращается к разумному, и круг подобного самому себе движения дает себя познать, тогда мысль завершается и становится наукой»<sup>226</sup>. Это и есть сущность мира как блаженного внутри себя бога; лишь здесь завершается идея целого, и лишь в согласии с этой идеей появляется мир. До сих пор же выступила только сущность чувственного, а не чувственный уже мир, ибо хотя Платон говорил уже раньше (стр. 187) об огне и т. д. он, однако, там давал лишь сущность чувственного. Он поэтому поступил бы лучше, если бы не употреблял вышеуказанных выражений. Это и является причиной того, почему так кажется, что Платон как будто здесь снова начинает рассматривать с самого начала то, что он уже рассмотрел раньше. А именно, так как мы должны начинать рассмотрение с абстрактного, чтобы от него перейти к истинному, к конкретному, которое появляется лишь позже (см. вы-

---

<sup>226</sup> Plat., Timaeus, p. 37 (p. 35).

ше стр. 188), то последнее, после того как оно найдено, получает снова видимость и форму начала, и это еще сильнее выступает у Платона благодаря его небрежному изложению.

Платон, продолжая дальше свое изложение, называет этот божественный мир также и *образцом*, который находится лишь в мысли (νοητων) и всегда остается равным самому себе. Но это целое противопоставляется снова себе таким образом, что существует некое второе целое, *отображение* первого, мир, в котором есть возникновение и который видим<sup>227</sup>. Это второе целое есть система небесного движения, а первое целое – вечно живое. Того, что имеет в себе возникновение и становление, нельзя сделать вполне одинаковым с первым целым, с вечной идеей. Но оно сделано движущимся образом вечного, остающимся в единстве; и этот вечный образ, движущийся согласно числу, есть то, что мы называем *временем*. Платон говорит о нем: обыкновенно мы называем «было» и «будет» частями времени и вносим в абсолютную сущность времени эти различия движущегося во времени изменения. Но истинное время вечно, или, иначе выражаясь, истинное время есть настоящее. Ибо субстанция не становится ни старше ни моложе, и время, как непосредственный образ вечного, также не име-

---

<sup>227</sup> Plat., Timaeus, p. 48 (p. 57); p. 37–38 (p. 36–37).

ет своими частями ни будущего, ни прошлого. Время идеально, подобно пространству; оно не представляет собой ничего чувственного, а есть тот непосредственный способ, каким дух появляется в предметной форме, есть чувственное нечувственное. Реальными моментами принципа в себе и для себя сущего движения во временном являются те моменты, в которых выступают изменения: «По постановлению и воле бога породить время возникло солнце, луна и пять других звезд, которые называются *планетами*. Эти звезды и служат для определения и сохранения численных соотношений времени»<sup>228</sup>. Ибо в них-то именно и реализованы числа времени. Таким образом, небесное движение, как представляющее собой истинное время, есть остающийся в единстве образ вечного, т. е. такой образ, в котором вечное сохраняет определенность равного самому себе. Ибо все находится во времени, т. е, именно в том отрицательном единстве, которое ничему не дает свободно вкорениться в нем и, стало быть, двигаться и быть движимым согласно случаю.

Но это вечное носит также характер *другой* сущности, идеи изменяющегося и блуждающего принципа, всеобщность которого составляет *материя*. Вечный мир имеет свое отображение в мире, принад-

---

<sup>228</sup> Plat., Timaeus, p. 48 (p. 57); p. 37–38 (p. 36–37).

лежащем времени, но существует, кроме последнего, еще и второй, которому изменчивость существенно имманентна. Подобное самому себе и другое суть самые абстрактные из всех тех противоположностей, которые прошли перед нами дотоле. Вечный мир, как помещенный во времени, имеет, таким образом, две формы: форму подобного самому себе и форму различного себя (Sich-Andern), блуждающего. Три момента, как они выступают в этой последней сфере, суть, во-первых, простая сущность, которая порождается, возникшее, или определенная материя; во-вторых, *место*, в котором она порождается; и, в-третьих, то, в чем порожденное имеет свой прообраз. Платон обозначает их также следующим образом: «сущность (ov), место и порождение». Мы получаем, таким образом, умозаключение, в котором *пространство* есть средний член между индивидуальным порождением и всеобщим. Если мы этот принцип будем противопоставлять времени со стороны его отрицательности, то средним членом будет принцип иного, как всеобщий принцип – «воспринимающая среда как кормилица», – сущность, которая все сохраняет, дает всему независимое существование и способность действовать по своему желанию. Этот принцип есть бесформенное, которое, однако, восприимчиво ко всем формам, есть всеобщая сущность всего кажущегося

различным; дурную пассивную материю – вот что мы понимаем под этим принципом, когда говорим о нем: это – относительно субстанциальное, устойчивое существование вообще, но оно здесь – внешнее существование и лишь абстрактное для-себя-бытие. Мы отличаем от него в нашей рефлексии форму, и последняя, согласно Платону, получает существование лишь благодаря кормилице. В этот принцип входит то, что мы называем явлением, ибо материя именно и есть это устойчивое существование порождения, в котором положено раздвоение. Но мы не должны положить то, что является в нем как единичное земное существование, а должны понимать это являющееся как то, что само есть всеобщее в такой определенности. Так как материя как всеобщее есть сущность всего единичного, то Платон, во-первых, напоминает нам, что мы не должны говорить об этих единичных вещах: об огне, воде, земле, воздухе и т. д. (которые, таким образом, снова появляются здесь), ибо этим мы их высказываем как закрепленные определенности, которые таковыми и остаются; в действительности же остается лишь их всеобщее, или, иначе говоря, остаются они, как всеобщее, лишь огненное, земное и т. д.<sup>229</sup>

Затем Платон излагает определенную сущность

---

<sup>229</sup> *Plat.*, *Timaeus*, p. 47–53 (p. 55–66).

этих чувственных вещей или их простую определенность. В этом мире изменчивости форма есть *пространственная фигура*, ибо подобно тому, как в том мире, который есть непосредственное отображение вечного мира, время есть абсолютный принцип, так и здесь абсолютный идеализованный принцип составляет чистая материя как таковая, т. е. именно устойчивое существование пространства. Пространство есть идеализованная сущность этого являющегося мира, середина, соединяющая друг с другом положительность и отрицательность; определенности же пространства суть фигуры. И, говоря точнее, среди измерений пространства мы должны принимать в качестве истинной сущности *плоскость*, так как она есть в пространстве самосуцая (*für sich*) середина между точкой и линией, и она есть три в своем первом реальном ограничении. Поэтому и *треугольник* есть первая среди фигур, тогда как круг не имеет в самом себе границы как таковой. Здесь, таким образом, Платон начинает давать дедукцию фигур, основу которых составляет треугольник; сущность чувственных вещей составляют, поэтому треугольники. Затем он говорит на пифагорейский манер, что сложение и соединение этих треугольников, как принадлежащая середине их идея, снова в свою очередь составляет, согласно первоначальным соотношениям чисел, чувственные эле-

менты. Это – основа понимания Платона, а тот способ, каким Платон определяет фигуры элементов и соединения треугольников, я оставляю без рассмотрения<sup>230</sup>.

Отсюда Платон переходит к изложению некоторого рода физики и физиологии, куда мы тоже не последуем за ним. Мы должны рассматривать эту часть его философии как первую детскую попытку постигнуть чувственные явления в их множественности. Но эта попытка еще поверхностна и запутанна. Здесь Платон берет чувственное явление, например, части и члены тела, рассказывает о них, перемешивая свой рассказ мыслями, приближающимися к нашим формальным объяснениям, и в этих мыслях на самом деле исчезает понятие. Мы должны лишь помнить о возвышенной природе идеи, которая и составляет то превосходное, что есть в объяснениях Платона; ибо что касается реализации этой идеи, то Платон испытывал и выражал лишь потребность в ней. Часто можно распознать также и спекулятивную мысль, но большей частью рассмотрение сводится к совершенно внешним способам объяснения, например к объяснению внешней целесообразностью и т. д. Это – иной способ рассмотрения физики, чем наш, ибо в то время как у Платона еще нет достаточных эмпирических по-

---

<sup>230</sup> *Plat.*, *Timaeus*, p. 53–56 (p. 66–72).

знаний, в современной физике чувствуется, наоборот, недостаток в идее. Хотя Платон кажется противоречащим нашей нынешней физике, игнорирующей понятия жизни, и хотя он продолжает по-детски говорить внешними аналогиями, он, однако, в частности высказывает очень глубокие взгляды, которые были бы достойны и нашего внимания, если бы только у наших физиков получило место рассмотрение природы, исходящее из понятия жизни. И точно так же нам тогда представлялось бы достойным внимания его связывание физиологического с психическим. Некоторые части «Тимея» содержат в себе более общие взгляды; так, например, в учении о *цветах* он переходит к соображениям более общего характера. А именно, приступая к этому предмету, Платон говорит о трудности различения и распознавания единичного, говорит о том, что «следует различать *двоякого рода причины: необходимые и божественные*. Во всем мы должны отыскивать божественное ради достижения блаженной жизни» (это занятие есть самоцель, и в нем заключается блаженство), «насколько наша природа способна воспринимать это божественное. Необходимые же причины мы должны отыскивать лишь для познания божественных причин, так как без этих необходимых причин» (как условий познания) «мы не можем познавать». Рассмотрение согласно необходимо-

сти есть внешнее рассмотрение предметов, их взаимной связи, их отношений друг к другу и т. д. «Творцом божественных причин является сам бог», божественное принадлежит к первому вечному миру, но принадлежит к нему не как к потустороннему миру, а как к наличному здесь и теперь. «Порождение и устройство смертных вещей бог поручил своим помощникам (ὑεννημοσι)». Такова легкая манера перехода от божественного к конечному, земному. «Так как последние в самих себе получили бессмертное начало души, то они, подражая божественному, сделали смертное тело и вложили в него другую, *смертную идею души*. Эта смертная идея содержит в себе насильственные и необходимые *страсти: удовольствие*, величайшая приманка, влекущая ко злу; а затем *страдания*, служащие препятствием (φύρας) к добру; далее также *безрассудную смелость* (θαρρος) и *страх* – неразумные советники; *гнев, надежда* и т. д. Все эти чувства принадлежат смертной душе. И дабы не запятнать божественного там, где это не абсолютно необходимо, низшие боги отделили это смертное от местопребывания божественного и поселили в другую часть тела. Они создали, таким образом, перешеек и границу между *головой* и *грудью*, поместив между ними *шею*». Чувства, страсти обитают именно в груди, в сердце (в сердце *мы* помещаем бессмертное), духовное же на-

ходится в голове. Но чтобы сделать это смертное возможно более совершенным, «они», например, «присоединили к воспламененному гневом сердцу мягкое и бескровное *легкое*, облегающее его, как обойма, и имеющее, кроме того, полые трубки, как в губке, чтобы оно, воспринимая в себя воздух и питье, охлаждало сердце и освежало его и облегчало его жар»<sup>231</sup>.

Особенно замечательно то, что Платон затем говорит о печени. «Так как неразумная часть души, вожделеющая есть и пить, не слушает разума, то бог создал природу печени, дабы эту часть души напугала сила мыслей, нисходящая в печень, как в зеркало, воспринимающее первообразы и показывающее призраки, и дабы затем, когда эта часть души снова будет смягчена, она во сне сделается причастной видениям. Ибо те, которые нас сотворили, помня о вечной заповеди отца сделать род смертных насколько возможно лучшим, устроили нашу более дурную часть так, чтобы она хотя до некоторой степени сделалась причастной истине, и дали ему пророчество». Платон, таким образом, приписывает пророчество неразумной, телесной стороне человека, и, хотя часто думают, что у Платона пророчество и т. д. приписывается разуму, это все же неверно; пророчество, говорит он, есть некий разум, но разум в неразумии. «Доста-

---

<sup>231</sup> Plat., Timaeus, p. 67–70 (p. 93–99).

точным доказательством того, что бог дал дар пророчества именно человеческому неразумию, служит тот факт, что никакой человек, обладающий своим разумом, не делается причастным божественному и истинному пророчеству, а получает дар такого пророчества человек лишь тогда, когда или сила его ума во сне скована, или тот человек, который благодаря болезни или одержимости впал в безумие». Платон, следовательно, объявляет ясновидение более низкой способностью, чем сознательное знание. «Разумный же лишь должен объяснять и толковать такое пророчество; ибо тот, кто еще находится в состоянии сумасшествия, не может его обсудить. Хорошо поэтому было сказано еще в древние времена: делать свое и познавать самого себя свойственно лишь разумному человеку»<sup>232</sup>. Платона делают патроном голый восторженности. Как видим, это совершенно неверно. Таковы главные моменты платоновской философии природы.

### 3. Философия духа

Что касается теоретической стороны, то отчасти мы уже рассмотрели в общих чертах как спекулятивную сущность духа, еще не получившую своей реализа-

---

<sup>232</sup> *Plat.*, *Timaeus*, p. 70–72 (p. 99 – 102).

ции, так и очень важные различия видов познания, отчасти же мы еще не находим у Платона развитого осознания организма теоретического духа. Он, правда, различает чувство, воспоминание и т. д., однако эти моменты духа он не изображает в их связи, в том отношении, в котором они находятся друг с другом согласно необходимости. Нас поэтому интересует еще в платоновской философии духа единственно лишь его представление о нравственной природе человека, и эта *реальная, практическая* сторона сознания представляет собою самую блестящую часть платоновской философии духа; на нее мы должны поэтому теперь обратить особое внимание. Этого не следует понимать ни в том смысле, будто Платон старался найти то, что теперь называют высшим моральным принципом и что на поверку оказывается чем-то пустым именно потому, что оно признается всеобъемлющим, ни в том смысле, будто он стремился найти какое-то естественное право, эту тривиальную абстракцию, налагаемую на реальное практическое существо, на право. В своих книгах о «Государстве» он лишь раскрывает нравственную природу человека. Нравственная природа человека кажется нам чем-то, имеющим мало касательства к государству. Уму Платона, однако, реальность духа, поскольку он противоположен природе, предстала в ее высшей правде,

предстала именно организацией некоторого государства, которое, как таковое, по существу своему нравственно, и он знал, что нравственная природа (свободная воля в ее разумности) добивается подобающего ей, ее действительности, лишь среди подлинного народа.

Затем мы должны указать точнее: Платон в книгах о «Государстве» начинает исследование своего предмета с утверждения, что следует показать, что такое справедливость (δικαιοσύνη). После некоторого обсуждения и после того, как пришлось отвергнуть несколько дефиниций, предложенных участниками беседы, Платон говорит, наконец, в свойственной ему простой манере: в отношении этого исследования дело обстоит так, как если бы кому-нибудь было предложено прочесть слова, написанные мелкими буквами и находящиеся на далеком расстоянии, а затем кто-то сказал бы, что эти же самые слова находятся на более близком расстоянии, где они к тому же написаны более крупными буквами. Ведь в таком случае тот, кому следует прочесть эти слова, предпочтет прочесть их сначала там, где они написаны крупнее, а уже затем ему было бы легче прочесть и более мелкие. Точно так же он намерен поступить с вопросом о справедливости. Справедливость мы находим не только у отдельного лица, но также и в государстве,

а государство больше отдельного лица. Она поэтому будет выражена в государствах более крупными чертами и ее будет легче распознать. (Это совершенно не похоже на стоические разговоры о мудреце.) Он намерен поэтому лучше рассматривать справедливость такой, какой она является в государстве<sup>233</sup>. Таким образом, делая это сравнение, Платон переводит вопрос о справедливости на вопрос о том, каковым должно быть государство. Это очень наивный, милый переход, кажущийся произвольным. Но великое чутье приводило древних философов к истине, и тот что Платон здесь выдает лишь за нечто более легкое, есть на самом деле природа самого предмета. Не соображения удобства, следовательно, ведут его к рассмотрению государства, а то обстоятельство, что осуществление справедливости возможно лишь постольку, поскольку человек есть член государства, ибо справедливость в ее реальности и истине существует только в государстве. Право, как дух, и притом как дух, не поскольку он есть познающий, а поскольку он хочет сообщить себе реальность, есть наличное бытие свободы, действительность самосознания, духовное внутри-себя и у-себя-бытие, которое деятельно: точно так же, как я, например, в собственности вкладываю свою свободу в такую-то внешнюю вещь.

---

<sup>233</sup> *Plat.*, De Republica, II, p. 368–369 (p. 78).

В свою очередь сущностью государства является объективная действительность права, реальность, в которой присутствует весь дух, а не только мое знание себя как данного отдельного человека. Ибо самоопределение свободного разумного духа представляет собою законы свободы, но последние существуют именно как государственные законы, ибо понятие государства именно и состоит в том, что существует разумная воля. В государстве, следовательно, законы обладают значимостью; эти законы суть его обычаи и нравы. Но так как в государстве существует также и произвол в его непосредственности, то эти законы суть не только нравы и обычаи, а должны вместе с тем быть силой, борющейся с произволом, каковой они являются в лице судов и правительств. Таким образом, чтобы познать черты справедливости, Платон с инстинктом разума сосредоточивает свое внимание на том характере, который она получает в государстве.

Справедливость в себе обычно изображается у нас в форме естественного права, права в естественном состоянии; но такое естественное состояние есть непосредственно нравственная бессмыслица. Существующее в себе считается чем-то естественным теми, которые не доходят до всеобщего, подобно тому как необходимые моменты духа считаются врожденными идеями. Но естественное есть, наоборот, то,

что должно быть снято духом, и право естественно-го состояния может выступить лишь как абсолютная неправда духа. В сравнении с государством, как реальным духом, дух в своем простом, еще не реализованном понятии есть абстрактное «в себе»; правда, это понятие должно предшествовать построению своей реальности, и это есть то, что понимали как естественное состояние. Мы привыкли исходить из фикции некоего естественного состояния, которое, разумеется, есть состояние не духа, разумной воли, а состояние животных по отношению друг к другу. Гоббс поэтому правильно заметил, что истинное естественное состояние есть война всех против всех. Это «в-себе» духа есть вместе с тем единичный человек, ибо в представлении всеобщее отделяется вообще от единичного, как если бы единичное было само по себе то, что оно представляет собою, а всеобщее не делало бы его тем, что оно есть поистине, — следовательно, как если бы всеобщее не было его сущностью, но всего важнее было бы то, что особенного оно имеет в себе. Фикция естественного состояния начинается с единичности отдельного лица, с его свободной воли и отношения этого лица к другим лицам согласно этой свободе воли. Естественным правом называли, следовательно, то, что есть право отдельного лица и для отдельного лица, а состояние общества и госу-

дарства признавали и допускали лишь как средство для отдельного лица, которое является основной целью. Платон, наоборот, кладет в основание субстанциальное, всеобщее, и именно так, что отдельный человек, как таковой, имеет своей целью как раз это всеобщее, и субъект стремится, действует, живет и наслаждается для государства, так что последнее есть его вторая природа, привычка и обычай. Эта нравственная субстанция, которая составляет дух, жизнь и сущность индивидуальности и представляет собою основу, систематизируется в живое органическое целое, дифференцируясь на свои члены, деятельность которых и есть порождение целого.

Это соотношение понятия и его реальности не было осознано Платоном, и, таким образом, мы у него не находим философского построения, которое показало бы нам сначала идею самое по себе, а затем показало бы в ней же самой необходимость ее реализации и самое эту реализацию. Относительно платоновского «Государства» установилось поэтому суждение, что Платон дал в нем так называемый *идеал* государственного устройства, которое вошло в пословицу в качестве *sobriquet* в том смысле, что это представление является-де химерой, которую можно, правда, мыслить в уме и которая сама по себе, как ее описывает Платон, несомненно также превосходна и истин-

на, даже осуществима, однако лишь при том условии, что люди будут так прекрасны, как это, может быть, бывает на луне, но которая неосуществима для людей, какими они, – ничего не поделаешь, – оказываются на нашей земле. Так как, следовательно, нужно брать людей такими, какими они являются на самом деле, то из-за их дурной природы нельзя осуществить этот идеал, и поэтому выставление такого идеала является праздным делом.

По поводу этого суждения следует, *во-первых*, заметить, что в христианском мире широко распространён вообще идеал совершенного человека, который, разумеется, не может найти своего воплощения в значительной части народа. Если мы находим, что этот идеал нашёл свое воплощение в лице монахов или квакеров или тому подобных благочестивых людей, то горсточка таких жалких созданий не может составить народа, точно так же, как вши или паразитические растения не могли бы существовать самостоятельно, а могут существовать лишь на другом органическом теле. Если бы такие люди составили народ, то эта овечья кротость, есть тщеславие, которое занято только своей собственной персоной, только с нею носится, всегда имеет перед собою образ своего совершенства и никогда не забывает о нём, – давно бы погибла. Ибо жизнь во всеобщем и для всеоб-

щего требует не этой парализующей и трусливой кротости, а кротости, сочетающейся с энергией, требует, чтобы занимались не собою и своими грехами, а всеобщим и тем, что нужно сделать для него. Тот, уму которого предносится этот дурной идеал, всегда, разумеется, будет находить, что люди слабы и порочны, всегда будет находить этот идеал не осуществленным. Ибо они придают большое значение пустякам, на которые ни один разумный человек не обращает внимания, и говорят, что такие слабости и недостатки все же существуют, хотя мы их и не замечаем. Но в этой их снисходительности не следует видеть великодушия; мы должны скорее признать, что тем, что они обращают внимание на то, что они называют слабостью и недостатком, есть их собственная испорченность, которая только и придает им значение. Человек, грешащий этими слабостями и недостатками, непосредственно оправдывает их сам себе, поскольку он не придает им значения. Пороками они являются лишь в том случае, если они составляют существенную сторону его характера, и губительным является придание им значения чего-то существенного, когда они в самом деле не таковы. Этот дурной идеал не должен служить для нас помехой в какой бы то ни было его форме; нам нечего считаться с ним, даже если он не получает как раз той формы, кото-

рую он принимает у монахов и квакеров, а выступает, например, в виде принципа отречения от чувственных благ и ослабления действенной энергии, каковой принцип необходимо должен уничтожать многое, что вообще признается ценным. Стремление сохранять все отношения противоречиво; во всем, что, вообще говоря, признается ценным, всегда найдется сторона, к которой относятся с пренебрежением. То, что я уже говорил раньше об отношении философии к государству, также показывает, что платоновский идеал нельзя понимать в этом смысле. Если известный идеал вообще обладает внутренней истиной через посредство понятия, то, именно потому, что он истинен, он не является *химерой*. Такой идеал поэтому не есть нечто праздное и бессильное, а, наоборот, действительное, ибо истина не есть химера. Никому, разумеется, не запрещается выражать пожелания, но если внутренне у нас имеются только благочестивые пожелания о великом и истинном, то мы безбожны. И точно так же безбожен тот, кто ничего не может делать, потому что все для него свято и ненаруσιμο, и не хочет быть ничем определенным, потому что все определенное имеет свои недостатки. Истинный идеал не *должен* быть действительным, а *есть* действительный, и единственно только он и действителен. Если некая идея была бы слишком хороша для суще-

ствования, то это было бы скорее недостатком самого идеала, для которого действительность слишком хороша. Платоновское государство было бы, таким образом, химерой не потому, что человечеству не хватает таких превосходных свойств, какими оно должно было бы обладать, а потому, что они, эти превосходные свойства, слишком плохи для людей. Ибо то, что действительно, то разумно. Но нужно знать, что на самом деле действительно. В обывательской жизни все действительно, но существует различие между миром явлений и действительностью. Действительное обладает также и внешним существованием, которое являет нам произвол и случайность, подобно тому как в природе случайно получают существование дерево, дом, растение. Поверхность нравственного – поступки людей – имеет в себе много плохого, и здесь многое могло бы быть лучше; люди всегда будут порочны и испорчены, но это – не идея. Если мы познаем действительность субстанции, то мы должны проникать глубже, смотреть дальше поверхности, где возятся, дерутся между собой страсти. Временное, преходящее, конечно, существует, может наделать человеку довольно много хлопот; но, несмотря на это, оно так же мало представляет собою истинную действительность, как и частные особенности отдельного лица, его желания и склонности. В связи с этим замеча-

нием мы должны вспомнить о том различии, которое мы проводили раньше, говоря о платоновской философии природы: вечный мир, как внутри себя блаженный бог, и есть действительность; не где-то за пределами мира, не по ту сторону его, но наличный мир, рассматриваемый в его истине, а не так, как его встречает своими органами чувств слышащий, видящий и т. п. человек, – вот этот мир есть действительность. Если мы будем таким образом рассматривать содержание платоновской идеи, то окажется, что Платон на самом деле изобразил в ней греческую нравственность со стороны ее субстанциального характера; ибо греческая государственная жизнь, – вот что составляет подлинное содержание «Государства» Платона. Платон не такой человек, чтобы барахтаться в абстрактных теориях и правилах поведения; его подлинный дух познал и изобразил подлинное; и это могло быть не чем иным, как истиной того мира, в котором он жил, истиной того единого духа, который был жив столь же в нем, сколь в Греции. Никому не дано перепрыгнуть через свое время; дух его времени есть также и его дух, но важно познать этот дух со стороны его содержания.

С другой стороны, надо иметь в виду, что *конституция* совершенная, поскольку дело идет об одном определенном народе, вовсе не обязательно годится

для всякого другого народа. Следовательно, если говорят, что истинная конституция не годится для людей, каковы они на самом деле, то нужно принять во внимание, что как раз чем превосходнее конституция данного народа, тем более превосходным она делает также и этот народ. Но вместе с тем верно и обратное: так как нравы суть живая конституция, то конституция в ее отвлеченности не представляет собою ничего самостоятельного, а должна быть связана с данными нравами и наполнена живым духом данного народа. Нельзя поэтому и утверждать, что истинная конституция годится для каждого народа, и несомненно во всяком случае, что для людей, каковы они есть, — например, для людей, как ирокезов, русских, французов, — годится не всякая конституция. Ибо каждый народ имеет свое место в истории. Но подобно тому как отдельный человек воспитывается в государстве, т. е. в качестве единичности возводится во всеобщность, и лишь тогда превращается из ребенка в зрелого мужа, так воспитывается и каждый народ; состояние, в котором он представляет собою ребенка, или, иными словами, состояние варварства переходит в разумное состояние. Люди не только остаются такими, каковы они есть, а становятся другими, и точно так же становятся другими и их конституции. И вопрос здесь в том, какая конституция представляет собою истинную кон-

ституцию, к которой народ должен двигаться, подобно тому как можно ставить вопрос о том, какая наука есть истинная наука – математическая или какая-нибудь другая, а не о том, должны ли дети или мальчики обладать теперь же этой наукой, так как, наоборот, они должны сначала получить такое воспитание, которое сделает их способными к этой науке. Точно так же историческому народу предстоит принять истинную конституцию, так что он движется по направлению к ней. Каждый народ необходимо должен с течением времени производить такие изменения в своей наличной конституции, которые все больше и больше приближают ее к истинной конституции. Его дух сам сбрасывает с себя детские башмачки, и *конституция* есть осознание того, что он уже есть в себе, – она есть форма истины, знания о себе. Если для него уже не истинно то его «в себе», которое его конституция все еще высказывает ему как истину, если его сознание или понятие и его реальность отличны друг от друга, то народный дух представляет собою разорванное, раздвоенное существо. Тогда наступает одно из двух: народ разбивает посредством внутреннего насильственного взрыва это право, которое еще требует, чтобы его признавали, либо же он изменяет спокойнее и медленнее тот закон, который считается еще законом, но уже больше не представляет собою под-

линной составной части нравов, а является теперь тем, что дух уже преодолел собою. Может, во-вторых, оказаться, что народ не обладает достаточным для этого умом и силой, а остается при старом, низшем законе, или же другой народ достиг своей высшей конституции, стал благодаря этому более превосходным народом, и тогда первый народ перестает быть народом и вынужден подчиниться последнему. Поэтому существенно знать, какова истинная конституция, ибо во всем том, что находится в противоречии с нею, нет прочности, истины, и оно снимается. Оно обладает временным существованием, но не может удержаться; оно обладало силой, пользовалось признанием, но не может дольше продолжать обладать силой; что оно должно быть отменено, это содержится в самой идее конституции. Понимание этого может быть достигнуто лишь посредством философии. Государственные перевороты совершаются без насильственных революций, когда это понимание становится всеобщим достоянием: учреждения спадают, как зрелый плод, исчезают неизвестно как, — каждый покоряется тому неизбежному факту, что он должен потерять свое право. Но что для этого наступило время, это должно знать правительство. Если же оно, оставаясь в неведении относительно того, что есть истина, привязывается к временным учреждениям, если

берет под свое покровительство имеющее силу закона несущественное против существенного (а ответ на вопрос о том, что такое это существенное, уже содержится в самой идее), то оно благодаря этому низвергается напиряющими духом, и распад правительства приводит к распаду и самого народа; тогда возникает новое правительство, – или же может случиться, что правительство и несущественное одерживают верх.

*Главная мысль*, лежащая в основе платоновского «Государства», есть как раз та самая мысль, которую мы должны рассматривать как принцип греческой нравственности; это именно та мысль, что нравственное носит вообще характер субстанциальности и, следовательно, фиксируется как божественное. Это несомненно основное определение. Определением, противоположным этому субстанциальному отношению индивидуумов к нравственности, является субъективный произвол индивидуумов, мораль. Последняя состоит в том, что отдельные лица не действуют спонтанно из уважения, благоговения к государственным, отечественным учреждениям, а принимают самостоятельное решение по собственному убеждению, после морального обдумывания и поступают согласно этому решению. Этот принцип субъективной свободы представляет собою нечто позднейшее, принцип развитой современной эпохи, который

появился также и в греческом мире, но появился там как принцип, приводящий к гибели греческую государственную жизнь. Он нес с собою гибель потому, что греческий дух, его государственное устройство и его законы не были рассчитаны и не могли быть рассчитаны на то, чтобы этот принцип появился в их недрах. Так как этот принцип и греческий дух не были однородны, то греческие нравы и обычаи должны были погибнуть. Платон познал и понял подлинный дух своего мира и развил его точнее, желая, чтобы этот новый принцип сделался невозможным в его государстве. Платон, таким образом, стоит на субстанциальной точке зрения, так как в основании конструируемого им государства лежит субстанциальное его времени; но эта точка зрения лишь относительно субстанциальна, так как она есть исключительно греческая точка зрения, и позднейший принцип сознательно изгоняется. В этом состоит всеобщее платоновского идеала государства и с этой точки зрения следует его рассматривать. Исследования, основывающиеся на новейших точках зрения и с этих точек зрения ставящие вопрос, возможно ли такое государство и представляет ли оно собою наилучшее государство, лишь приводят к неправильным взглядам. В современных государствах существует свобода совести, согласно которой каждый отдельный человек может требовать,

чтобы ему дали возможность следовать своим собственным интересам. Но это совершенно исключено из платоновского представления о государстве.

а. Теперь я укажу более подробно главные моменты платоновской идеи государства, поскольку они имеют философский интерес. Если Платон в действительности изображает то, что государство представляет собою в своей истине, то все же в платоновском государстве имеется некоторая ограниченность, с которой мы уже познакомились: в этом государстве отдельное лицо не противостоит – в формальном праве – всеобщности, как это имеет место в мертвенных конституциях правовых государств. Содержанием платоновского государства является лишь целое; содержанием, правда, здесь является природа индивидуума, но природа индивидуума, рефлектирующаяся во всеобщее, а не фиксированная и не имеющая сама для себя значения, так что практическая сущность – одна и та же в государстве и в отдельном лице. Так как Платон исходит из справедливости, которая заключает в себе, что справедливый существует только как нравственный член государства, то он при более подробном изложении выясняет, *во-первых*, организм нравственного общественного союза, т. е. выясняет различия, содержащиеся в понятии нравственной субстанции, дабы показать, каков характер этой

действительности субстанциального духа. Благодаря разворачиванию этих моментов она становится живой, налично сущей; но эти моменты не независимы, а даны, как содержащиеся в единстве. Платон рассматривает эти моменты нравственного организма в трех аспектах; во-первых, в том аспекте, в котором они существуют в государстве как *сословия*; во-вторых, как *добродетели* или моменты нравственного; в-третьих, как моменты отдельного субъекта эмпирической деятельности воли. Платон не проповедует морали, а показывает, как нравственное живости движется внутри себя; он, следовательно, показывает его функции, его внутренности. Ибо внутренняя систематизация, как в органическом теле, а не твердое, мертвенное единство, каковое, например, показывает нам металличность, порождается именно различными функциями внутренностей, которые делают себя этим живым, внутри себя движущимся единством.

α. *Без сословий*, без этого деления на большие массы, государство не представляет собою организма; эти великие различия суть субстанциальные различия. Противоположностью, раньше всего выступающей в государстве, является противоположность между *всеобщим*, как государственным делом и жизнью в государстве, и *единичным*, как жизнью и работой для отдельного лица. Эти два занятия разде-

лены так, что одно сословие посвящено первому занятию, а другое сословие – второму. Далее Платон выводит перед нами три системы действительности нравственного: функции α) *законодательства*, со-вещания, вообще деятельности для пользы всеобщего и заботы о всеобщем, об интересах целого как такового; β) функцию *защиты* общественного союза против внешних врагов; γ) функцию заботы о единичном, об отдельном лице, *потребность*, как, например, земледелие, скотоводство, изготовление одежды, постройка домов, изготовление посуды и т. д. Это в общем – совершенно правильно; эти три системы кажутся, однако, скорее, внешней необходимостью, потому что данные потребности носят у Платона характер преднайденного, а не развиты им из самой идеи духа. Далее, Платон распределяет эти различные функции между различными системами, предоставляя каждую из них такой массе индивидуумов, которая особенно предназначена для данной функции. Благодаря этому получаются различные государственные сословия, ибо Платон также является противником поверхностного представления, что один и тот же человек должен исполнять все дела. Он указывает, согласно этому, три сословия: α) сословие *правителей*, ученых, образованных, β) сословие *воинов*; γ) сословие доставителей предметов для удо-

влетворения потребностей, сословие *земледельцев и ремесленников*. Первое сословие он называет также сословием *стражей* (φυλακας); под стражами он разумеет главным образом философски образованных государственных людей, обладающих подлинной наукой. Они имеют своими деятельными помощниками, осуществителями их планов воинов (επικουρους τε και βοηθους), но в платоновском государстве нет двух отдельных сословий, военных и гражданских чиновников, а оба сословия соединены в одно сословие<sup>234</sup>, и старшие суть стражи<sup>235</sup>. Хотя Платон не дедуцирует этой классификации сословий, она все же образует, таким образом, конституцию платоновского государства; и каждое государство необходимо есть в самом себе система этих систем. После этого Платон переходит к отдельным определениям, которые отчасти мелочны, и было бы лучше, если бы их не было; он, например, определяет для первого сословия особые

---

<sup>234</sup> Следуя этим платоновским указаниям, Гегель в своем раннем философско-правовом опыте (Werke, Bd. I, S. 380–381) объединил эти два сословия в одно, которое он позднее (Werke, Bd. VIII, S. 267) назвал всеобщим сословием. Но «другое» (как выражается Гегель в первом произведении), еще оставшееся у Платона сословие, Гегель в обоих произведениях делил на два сословия: на второе (занимающееся городскими промыслами) и третье сословие (земледельцы). (*Примечание издателя.*)

<sup>235</sup> Plat., De Republica, II, p. 369–376 (p. 79–93); III, p. 414 (p. 158–159).

титутлы, говорит о том, как должны вести себя кормилицы, и т. д.<sup>236</sup>

β. Затем Платон показывает нам моменты реализованными здесь в сословиях как нравственные свойства, которыми обладают отдельные лица и которые составляют сущность этих лиц; показывает нам расчлененное на свои всеобщие определенности простое нравственное понятие. Ибо как на результат этого различения сословий он указывает на то, что посредством такого организма все *добродетели* наличны и живы в государстве. Он различает четыре добродетели<sup>237</sup>, и они получили впоследствии название кардинальных добродетелей.

αα. *Первой* добродетелью является *мудрость* (σοφία) и наука; государство, обладающее такой добродетелью, будет мудрым и хорошо разбирающимся, и таковым оно будет не благодаря имеющимся в нем многообразным знаниям, относящимся к многим единичным низким занятиям, составляющим достояние простонародья, как, например, кузнечное искусство, земледелие (ремесленные и камеральные науки, как мы выразились бы), а благодаря истинным наукам, имеющим свою реальность в том сословии начальников и правителей, которые указывают государству, как

---

<sup>236</sup> Plat., De Republica, V, p. 463 (p. 241); p. 460 (p. 236).

<sup>237</sup> Plat., De Republica, IV, p. 427–428 (p. 179–181).

ему лучше всего вести себя внутри самого себя и в отношении других государств. Это разумение есть, собственно говоря, достояние лишь незначительнейшей части общественного союза<sup>238</sup>.

ββ. Вторую добродетель составляет мужество (αὐδρία), которое Платон определяет следующим образом: оно есть твердое отстаивание справедливого и соответствующего законам мнения о том, чего следует опасаться, и оно есть такое твердо составленное мнение, которое упрочилось в душе, так что ни вожделения, ни удовольствия не могут его поколебать. Этой добродетели соответствует сословие воинов<sup>239</sup>.

γγ. Третью добродетель составляет умеренность (σωφροσύνη), власть над вожделениями и страстями, которая распространена, как некая гармония, по всему целому, так что и более сильные, и более слабые люди, будут ли они слабее или сильнее умом, физической силой, количеством, богатством или чем бы то ни было другим, действуют вместе для осуществления одной и той же цели и согласуются друг с другом. Эта добродетель, следовательно, не ограничена частями государства, подобно мудрости или богатству, а обща правителям и управляемым, распределена между ними как некая гармония, составляет добродетель всех

---

<sup>238</sup> Plat., De Republica, IV, p. 428–429 (p. 181–182).

<sup>239</sup> Plat., De Republica, IV, p. 429–430 (p. 182–185).

сословий<sup>240</sup>. Несмотря на то, что эта умеренность есть та гармония, в которой все действуют для достижения единой цели, она все же есть, собственно говоря, добродетель третьего сословия, на долю которого выпадает доставание средств для удовлетворения потребностей и труд, хотя на первый взгляд эта добродетель как будто ему не соответствует. Но эта добродетель и состоит именно в том, что никакой момент, никакая определенность или единичность не изолируется; в частности же, в области морали эта добродетель состоит в том, что никакая потребность не превращает себя в сущность и, следовательно, не становится пороком. Труд и есть как раз этот момент деятельности, ограничивающейся единичным, которая, однако, сводится к всеобщему и существует для него. Стало быть, если эта добродетель и всеобща, то она все же более всего находит применение в отношении третьего сословия, единственно лишь которое должно быть гармонизировано, так как оно не обладает той абсолютной гармонией, которую другие сословия обладают в самих себе.

дб. *Четвертой* добродетелью, наконец, является *справедливость*, о которой с самого начала шла у Платона речь. Эту добродетель мы находим в государстве (как добропорядочность), когда каждый от-

---

<sup>240</sup> Plat., De Republica, IV p. 430–432 (p. 185–188).

дельный человек печется лишь об одном имеющем отношение к государству предмете, к которому он наиболее пригоден по своим природным задаткам, так что каждый занимается не многообразными вещами, а тем, чем ему надлежит заниматься: молодые и старики, женщины, свободные, рабы, ремесленники, правители и управляемые. Относительно этого мы должны, во-первых, заметить, что Платон ставит здесь справедливость наряду с другими моментами, и она, таким образом, кажется одним из четырех определений. Но это сопоставление он берет назад своим указанием, что она именно и есть та добродетель, которая сообщает силу другим добродетелям, умеренности, мужеству и мудрости, силу, дающую им возможность возникнуть и поддержать свое существование после того, как они возникли. Поэтому он и говорит, что справедливость уже окажется самостоятельно существующей, когда будут налицо другие добродетели<sup>241</sup>. Выражая это более определенно, следует сказать, что понятие справедливости есть основа, идея целого, которое разделено органически внутри себя таким образом, что каждая часть существует лишь как момент в целом и целое существует посредством нее; таким образом, в этом целом вышеуказанные сословия, или свойства, суть именно только мо-

---

<sup>241</sup> *Plat.*, De Republica, IV, p. 432–433 (p. 188–199).

менты. Лишь справедливость есть это всеобщее, пронизывающее; но она, следовательно, есть вместе с тем для-себя-бытие каждой части, которой государство дает возможность проявлять себя самостоятельно.

Из этого явствует, во-вторых, что Платон понимал под справедливостью не право собственности, как это обычно имеет место в науке о праве, а понимал под нею достижение духом в его целостности права как наличного бытия своей свободы. В собственности моя личность налична в высшей степени абстрактно, налична моя совершенно абстрактная свобода. Определение этой науки о праве Платон считает в целом совершенно излишним (*De Republica*, IV, p. 425 Steph.; p. 176 Bekk.). Мы, правда, находим также и у него законы о собственности, полиции и т. д., «но, — говорит он, — давать законы об этих вещах благородным и прекрасным людям не стоит труда». И действительно, каким образом будем изобретать относительно этих вещей божественные законы, если этот материал сам по себе содержит в себе лишь случайности? В книгах «О законах» он также рассматривает главным образом нравственное; однако там он несколько больше уделяет внимания этим вопросам. Но так как, согласно Платону, справедливость есть скорее вся сущность, которая для отдельного лица получает

тот смысл, что каждый должен наилучшим образом научиться тому и заниматься тем, к чему он предназначен от рождения, то отдельный человек достигает того, на что он имеет право, лишь как определенная индивидуальность; лишь, таким образом, он принадлежит к всеобщему духу государства и приходит в нем к своему всеобщему, как к всеобщему некоего данного человека. В то время как право есть всеобщее с некоторым определенным содержанием и оно, следовательно, представляет собой лишь формально всеобщее, здесь это содержание есть определенная полная индивидуальность; оно – не та или другая вещь, принадлежащая мне благодаря случайности владения, а моим подлинным достоянием здесь является развитое обладание и пользование моей природой. Справедливость отдает вообще должное каждому особенному определению и возвращает его вместе с тем в целое; благодаря тому, что частные свойства каждого индивидуума необходимо должны достигнуть полного развития и осуществления, каждый оказывается на своем месте и исполняет свое назначение. Справедливость, согласно ее истинному понятию, означает, следовательно, для нас свободу в субъективном смысле, потому что она означает, что разумное получает существование, а так как это право, право свободы получить существование, всеоб-

ще, то Платон ставит справедливость на самом верху, как определение целого, в том смысле, что разумная свобода получает существование посредством организма государства, – существование, которое затем, как необходимое, есть некоторый вид существования природы.

γ. Особенный субъект в качестве субъекта обладает также этими свойствами в самом себе; и эти *моменты субъекта* соответствуют трем реальным моментам государства. Что, таким образом, в идее государства имеется ритм, тип, – это есть великая и прекрасная основа платоновского государства. Эту третью форму, в которой он обнаруживает вышеуказанные три момента, Платон определяет следующим образом. В субъекте, во-первых, появляются потребности, *вожделения* (ἐπιθυμίαι), как, например, голод и жажда; каждая из этих потребностей имеет своим предметом нечто определенное и хочет достигнуть только этого чего-то определенного. Труд для удовлетворения вожделений соответствует назначению третьего сословия. Но вместе с тем в сознании каждого отдельного человека находится, *во-вторых*, нечто другое, задерживающее и препятствующее удовлетворению этих вожделений, нечто одерживающее верх над искушением удовлетворить их; это есть *разум* (λογος). Этому соответствует сословие правителей, мудрость

государства. Кроме этих двух идей души, существует еще и нечто *третье*, гнев (θυμός), который отчасти родственен вожделениям, но вместе с тем также и ведет борьбу с последним и помогает разуму. «Иногда бывает так, что когда человек совершил несправедливость по отношению к другому человеку и этот последний заставил его выносить голод и жажду, причем он думает, что тот вправе заставляя его страдать, то чем он благороднее, тем менее он будет впадать в гнев против этого человека. Иногда же бывает и так, что если он претерпевает несправедливость, то в нем закипает гнев и он выступает на защиту того, что справедливо, и он терпит и побеждает голод и холод и другие неприятности, идущие против вожделений, и не отказывается от справедливого, пока он не добьется его осуществления или найдет смерть, или будет успокоен доводами, подобно тому как собаку успокаивает пастух». Гнев соответствует в государстве сословию храбрых защитников; подобно тому, как последние берутся за оружие для защиты разума государства, так и гнев оказывает помощь разуму, если он не испорчен дурным воспитанием. Таким образом, мудрость государства – та же самая, что и мудрость отдельного лица, и точно так же гнев в государстве есть тот же самый, что и гнев отдельного лица. И это верно также и относительно осталь-

ных добродетелей: умеренность есть согласие друг с другом отдельных моментов естественного; справедливость во внешних поступках есть исполнение каждым человеком того, что он должен делать; внутри же человека справедливость есть достижение должного каждым моментом духа и не вмешательство в дела других моментов, а предоставление им свободы действия<sup>242</sup>. Мы имеем, таким образом, умозаключение трех моментов, в котором для себя сущий, обращенный против предметного гнев образует средний член между всеобщностью и единичностью, как возвращающаяся в себя и отрицательно деятельная свобода. И здесь также, где Платон не осознает, как в «Тимее», своей абстрактной идеи, она все же в действительности скрыто присутствует, и все формируется соответственно ей. Это – абрис того плана, согласно которому Платон ведет все свое исследование. Характер осуществления им этого плана является деталью, которая сама по себе взятая не представляет для нас интереса.

б. Во-вторых, Платон указывает затем средства к сохранению государства. Так как, вообще говоря, весь общественный союз зиждется на нравах и обычаях, как на ставшем природой духе отдельных лиц, то спрашивается именно: каким образом Платон дости-

---

<sup>242</sup> Plat., De Republica, IV, p. 437–443 (p. 198–210).

гает того, чтобы для каждого гражданина занятие, являющееся его назначением, стало его собственным бытием и существовало как нравственное деяние и воля индивидуума, – каким образом достигает Платон того, чтобы каждый из этих индивидуумов покорно занимал указанное ему место? Главная задача состоит в том, чтобы их к этому *воспитывать*. Платон хочет породить эти нравы непосредственно в индивидуумах, сначала и преимущественно – в стражах, образование которых, следовательно, составляет одну из важнейших частей всего плана и составляет основу государства. Ибо так как стражам предоставлена как раз забота о порождении этих нравов посредством сохранения закона, то в законах должно быть также обращено особенное внимание на воспитание и, значит, также и на воспитание воинов. Как будет обстоять дело с промысловым сословием, это мало заботит государство: «Ибо будут ли сапожники дурны и испорчены и лишь казаться тем, чем они должны быть, это не составляет большого несчастья для государства»<sup>243</sup>. Но образование правителей должно состоять преимущественно в преподавании им науки философии, которая представляет собою знание всеобщего, само по себе сущего. Платон при этом обзревает отдельные образовательные средства: религию, искусство, нау-

---

<sup>243</sup> Plat., De Republica, IV, p. 421 (p. 167–168).

ку. Далее он говорит подробнее также о том, в какой мере должны допускаться в качестве образовательных средств музыка и гимнастика. Но поэтов, Гомера и Гесиода, он изгоняет из своего государства, потому что он находит недостойными их представления о божестве<sup>244</sup>. Ибо в то время начали серьезно подвергать критическому рассмотрению веру в Юпитера и гомеровские рассказы, поскольку такие частные изображения принимались как всеобщие максимы и божественные законы. На известной ступени культуры детские сказки представляют собою нечто невинное; но если требуют, чтобы они были положены в основание истинности нравственных максим в качестве закона, имеющего силу для настоящего времени (например, в писаниях израелитов, в Ветхом завете, истребление народов, представленное как масштаб в народном праве; бесчисленные позорные дела, совершенные человеком Божиим Давидом; жестокости по отношению к Саулу, совершенные в лице Самуила жречеством), тогда наступает время низвести их на степень чего-то, отошедшего в прошлое, чего-то лишь исторического. Далее Платон требует таких введений в законы, в которых граждан следует увещивать выполнять свои обя-

---

<sup>244</sup> *Plat.*, De Republica, II, p. 376 – III; p. 412 (p. 93 – 155); V, 472 – VII, fin. (p. 258–375).

занности, убеждать в правильности законов<sup>245</sup> и т. д., в необходимости выбирать наиболее превосходное, короче – в которых должен быть указан путь нравственности.

Здесь, однако, получается порочный круг: публичная государственная жизнь существует через нравы, а нравы, наоборот, существуют через учреждения. Нравы не должны быть независимы от учреждений, т. е. учреждения не должны быть направлены на создание нравов только посредством воспитательных заведений, религии. Именно учреждения должны рассматриваться как то первое, посредством чего рождаются нравы, ибо последние суть тот способ, каким учреждения существуют субъективно. Сам Платон дает понять, какое значительное несогласие он ожидает встретить. И еще в наше время видят обыкновенно недостаток его воззрения в том, что он слишком идеалистичен, однако его недостаток заключается скорее в том, что он слишком мало идеалистичен. Ибо, если разум есть всеобщая сила, а последняя существенно духовна, то в состав духовного и входит субъективная свобода, которая выступила уже в философии Сократа. Разумность, следовательно, должна быть, согласно Платону, основой закона, и она в целом и является такой основой; но, с другой стороны,

---

<sup>245</sup> *Plat.*, De Legibus, IV, p. 722–723 (p. 367–369).

совесть, собственное убеждение – кратко говоря, все формы субъективной свободы – также существенно содержатся в ней. Эта субъективность сначала противопоставлена законам, разуму государственного организма, как абсолютной власти, которая стремится присвоить себе представленный семьей, индивидуум, посредством внешней необходимости потребностей, в которой, однако, есть самостоятельный разум. Индивидуум исходит из субъективности свободного произвола, примыкает к целому, избирает себе сословие и порождает себя таким путем как нравственный факт. Но у Платона этот момент, это движение индивидуума, этот принцип субъективной свободы отчасти не принят во внимание, отчасти же даже намеренно нарушается, потому что субъективная свобода действовала как нечто такое, что приводило к гибели Греции; он поэтому рассматривает лишь, как наилучшим образом организовать государство, а не вопрос, как создать наилучшую субъективную индивидуальность. Перешагнув за пределы принципа греческой нравственности, которая в своей субстанциальной свободе не в силах была вынести расцвета субъективной свободы, платоновская философия вместе с тем ухватывается за этот принцип греческой нравственности и даже идет еще дальше в направлении последнего.

с. Что же касается, *в-третьих*, этой точки зрения исключения принципа субъективной свободы, то это одна из главных черт платоновского государства. Дух последнего состоит существенно в том, что все стороны, в которых утверждает себя единичность как таковая, растворяются во всеобщем, – все признаются лишь как всеобщие люди.

α. В соответствии с этим определением, требующим исключения принципа субъективности, Платон, *во-первых*, не позволяет индивидуумам *избирать* себе *сословие*, между тем как мы требуем этого как необходимой составной части свободы. Но в платоновском государстве не рождение отделяет друг от друга сословия и предназначает для них отдельных лиц, а каждый человек подвергается испытанию правителями государства, как старейшими первого сословия, которые отдают в воспитание индивидуумов, и эти правители производят отбор, смотря по тому, какими данное лицо обладает прирожденными умениями и задатками, указывая каждому определенное дело, которым он должен заниматься<sup>246</sup>. Это находится в полном противоречии с нашим принципом, ибо хотя мы считаем правильным, что для того, чтобы быть членом известного сословия, требуются особые соответствующие способности и умения, все же у нас

---

<sup>246</sup> Plat., De Republica, III, p. 412–415 (p. 155–161).

остается делом склонности, в какое сословие данный человек вступит, и посредством этой склонности, как некоторого кажущегося свободным выбора, сословие создает себя для самого себя. Но мы не позволяем ни того, чтобы нам предписало этот выбор другое лицо, ни того, чтобы оно мне, например, сказало: «Так как ты ни для чего лучшего не годишься, то ты должен сделаться ремесленником». Каждый может у нас сам попробовать определить свое место; мы должны ему дозволить поставить вопрос о себе как о субъекте, а также и разрешить этот вопрос субъективно, по собственному произволу, сообразуясь, кроме того, с внешними обстоятельствами; мы не должны, следовательно, ставить ему препятствия, если он, например, скажет: «я не хочу отдаться науке».

β. Далее из этого определения вытекает, что Платон (*De Republica*, III, p. 416–417 Steph.; p. 162–164 Bekk.) в своем «Государстве» точно так же упраздняет вообще принцип *частной собственности*. Ибо в нем единичность, единичное сознание становится абсолютным, или, иными словами, лицо рассматривается как существующее в себе без всякого содержания. В праве, как таковом, я получаю признание как данное лицо, само по себе взятое. Все пользуются таким признанием, и я пользуюсь признанием лишь потому, что все пользуются признанием, или, иначе го-

воря, я пользуюсь признанием лишь в качестве всеобщего, но содержанием этого всеобщего служит фиксированная единичность. Если в праве дело идет о праве как таковом, если судьям при тяжбе все равно, будет ли тот или другой владеть данным домом, и тяжущимся сторонам также вовсе не важно обладание той вещью, из-за которой спорят, а важно лишь право для права (подобно тому как для морали важно исполнение долга лишь ради долга), то за эту абстракцию крепко ухватываются и абстрагируются от содержания реальности. Но для философии сущность есть не абстракция, а единство всеобщего и реальности или его содержания. Поэтому важно и значимо содержание лишь постольку, поскольку оно положено во всеобщем как отрицательное, стало быть, лишь постольку, поскольку оно возвращается, а не само по себе. Поскольку я пользуюсь вещами, – не поскольку я ими обладаю как собственностью или поскольку они мною считаются сущими, фиксированными во мне как фиксированном, – они находятся в живом отношении ко мне. У Платона второе сословие занимается ремеслами, торговлей, земледелием и доставляет все необходимое всеобщему, не приобретая собственности посредством своей работы; целое же представляет собою одну семью, в которой каждый делает указанное ему дело, но продукт работы принадлежит

всем сообща, и каждый от продукта своего труда, равно как от продукта труда всех других, получает то, что ему нужно. Собственность есть некое владение, принадлежащее мне как данной личности, владение, в котором моя личность, как таковая, достигает своего осуществления, своей реальности; поэтому Платон и исключает собственность из своего государства. Но остается невыясненным, каким образом получится стимул к деятельности, необходимой для развития промыслов, если нет надежды на частную собственность; ибо в том факте, что я являюсь деятельной личностью, ведь подразумевается, наоборот, моя способность обладать собственностью. Что при отсутствии частной собственности, как утверждает Платон (*De Republica*, V, 464 Steph.; 243–244 Bekk.), будет положен конец всем спорам, разногласиям, вражде, корыстолюбию и т. д., это можно, в общем, легко себе представить. Но это лишь второстепенное следствие данного факта по сравнению с высшим и разумным принципом права собственности, и свобода существует лишь постольку, поскольку личность имеет право обладать собственностью. Мы видим, таким образом, что Платон сознательно сам изгоняет из своего государства субъективную свободу.

γ. По той же причине Платон, наконец, упраздняет и институт *брака*, потому что последний есть союз, в

котором два лица разных полов взаимно принадлежат навсегда друг другу также и вне чисто природной связи между ними. Платон не дает возникнуть в своем государстве семейной жизни, – не дает возникнуть тому своеобразию, благодаря которому семья составляет самостоятельное целое, – потому что семья есть лишь расширенная личность, есть лежащая внутри природной нравственности исключительная связь с другим лицом, которая хотя и есть нравственность, но такая нравственность, которая свойственна индивидууму как единичности. Но, согласно понятию субъективной свободы, семья столь же необходима индивидууму и даже можно сказать свята, как и собственность. Платон, напротив, заставляет отнять детей у матерей, тотчас же после рождения, собрать их в специально устроенном заведении, питать их молоком кормилиц, взятых из среды разрешившихся от бремени матерей, и давать им общее воспитание, причем воспитывать их следует именно так, чтобы ни одна мать не могла больше узнать своего ребенка. Свадьбы, правда, будут существовать в его государстве и каждый будет иметь свою жену, но это должно происходить так, чтобы совместная жизнь мужа и жены не предполагала взаимной личной склонности и чтобы индивидуумы предназначались друг для друга не потому, что они друг другу нравятся. Женщины долж-

ны рожать в этом государстве между двадцатью и сорока годами, а мужчины должны жениться и быть женатыми в возрасте от тридцати и до пятидесяти пяти лет, Чтобы воспрепятствовать кровосмешению, все дети, родившиеся в то время, когда данный мужчина был женат, должны называться его детьми<sup>247</sup>. Женщины, главным назначением которых является семейная жизнь, здесь лишены этой своей почвы. Отсюда естественное последствие в платоновском государстве: так как семья здесь уничтожена и женщины уже не ведут домашнего хозяйства, то они уже не являются также и частными лицами и принимают образ жизни мужчины, как всеобщего индивидуума в государстве. И Платон заставляет поэтому женщин исполнять, так же как и мужчин, все мужские работы и даже выступать вместе с мужчинами на войну. Таким образом, он ставит их почти на одинаковую ногу с мужчинами, но не питает, однако, большого доверия к их храбрости, ставя их лишь в задних рядах, и не как резерв, а как арьергард, чтобы вселить во врага страх, по крайней мере, своей численностью, в случае нужды также и спешить на помощь<sup>248</sup>.

Вот основные черты платоновского государства; его отличительный характер состоит в том, что в нем

---

<sup>247</sup> *Plat.*, De Republica, V, p. 457–461 (p. 230–239).

<sup>248</sup> *Plat.*, De Republica, V, p. 451–457 (p. 219–230); p. 471 (p. 257).

подавляется принцип единичности, и может казаться, что этого требует идея, что именно в этом заключается вообще противоположность между философией и обычным представлением, которое признает значение единичного и, таким образом, даже в государстве, представляющем собою реальный дух, рассматривает право собственности, защиту личности и собственности как основу целого. В том-то, однако, и состоит ограниченность платоновской идеи, что она выступает лишь как абстрактная идея. На самом же деле истинная идея именно и состоит в том, что каждый момент сполна реализуется, воплощается и делает себя самостоятельным, и в своей самостоятельности все же представляет собой для духа некое снятое. В результате этой идеи единичность необходимо должна реализоваться сполна, обладать своим особым прищем, своей особой областью в государстве и вместе с тем все же раствориться в последнем. Элементом государства является семья, т. е. она есть природное, лишенное разума государство; этот элемент, как таковой, не должен отсутствовать. А затем идея государства, основанного на разуме, должна реализовать моменты своего понятия так, чтобы они стали условиями, чтобы нравственная субстанция распалась на массы, подобно тому, как телесная субстанция распадается на внутренние и внешние органы,

каждый из которых живет своей особой, отличающейся своеобразием жизнью, но все вместе составляют лишь одну жизнь. Государство вообще, целое, должно, наконец, проникать собою все. Но в такой же мере формальный принцип права, как абстрактная всеобщность личности, с единичным существом как сущим содержанием, должен проникать собою все целое; однако есть одно сословие, преимущественно перед всеми другими воплощающее этот принцип. Таким образом, должно существовать сословие, у которого собственность постоянна и непосредственна, у которого владение участком земли носит такой же непосредственный и устойчивый характер, как обладание своим собственным телом; и должно существовать также и сословие, которое только приобретает собственность, для которого она представляет собою не такое непосредственное владение, а постоянно переходящее от одного к другому и меняющееся имущество. Эти два сословия народ предоставляет, как часть самого себя, принципу единичности и отдает здесь власть праву, предоставляя ему искать постоянства, всеобщего, «в себе» в том принципе, который является, наоборот, принципом подвижности. Этот принцип должен обладать всей полнотой своей реальности; он должен встречаться также и как собственность. В том-то и состоит истинно реальный дух,

что каждый момент получает свою полную самостоятельность, и сам он получает свое инобытие в полном безразличии бытия. К этому природа неспособна; за исключением великих систем, она не может производить самостоятельную жизнь в своих частях и быть представительницей этой жизни<sup>249</sup>. В том-то, как мы увидим в другом месте, и заключается великий шаг вперед, сделанный современным миром по сравнению с античным, его превосходство над античным миром, что в последнем предметное получает большую и даже абсолютную самостоятельность, но по этой же самой причине тем с большим трудом возвращается под единство идеи.

Отсутствие субъективности есть недостаток, присущий самой греческой нравственной идее. Принцип, выступивший впервые у Сократа, существовал до сих пор лишь как нечто подчиненное; теперь он должен стать также абсолютным принципом, необходимым моментом самой идеи. Посредством исключения собственности, семейной жизни, упразднения произвола при выборе сословия, т. е. упразднения всех тех определений, которые связаны с принципом субъективной свободы, Платон надеется закрыть доступ всем страстям. Он верно понял, что порча греческой жизни происходит от того, что индивидуумы, как таковые, ста-

---

<sup>249</sup> Ср. Hegel, Werke, B. I, S. 383–386. Прим. издателя.

ли выдвигать вперед и отстаивать свои цели, склонности и интересы и позволили им подчинить себе общий дух. Но так как христианская религия делает этот принцип необходимым, – в христианской религии душа отдельного человека является абсолютной целью и, таким образом, вступает в мир как необходимая в понятии духа, – то мы видим, что платоновское государственное устройство не могло выполнить высшего требования, предъявляемого нравственному организму. Платон не признавал знания, хотения, решения отдельного лица, не признавал за ним права стоять на собственных ногах и не умел совместить это право со своей идеей. Но справедливость столь же требует, чтобы также и этот принцип получил подобающее ему место, сколь и требует высшего растворения этого принципа и его гармонии со всеобщим. Противоположностью платоновского принципа является принцип сознательной свободной воли отдельного лица именно как отдельного лица, который в позднейшую эпоху был поставлен во главе угла в особенности Руссо, – принцип, гласящий, что необходим произвол отдельного лица, что необходимо давать каждому отдельному лицу высказаться до конца. У Руссо этот противоположный принцип доведен до крайности и выступает во всей своей односторонности. В противовес этому произволу и просвещению в себе

и для себя всеобщее, мыслимое, должно существовать не как мудрый начальник и обычай, а как закон и, вместе с тем, как моя сущность и моя мысль, т. е. как субъективность и единичность. Люди со *своими* же интересами, со *своими* же страстями должны из самих себя породить разумное, и разумное на самом деле вступает в действительность благодаря крайней нужде, случайности, внешнему, поводу.

Мы можем здесь вкратце рассмотреть еще одну знаменитую сторону платоновской философия, а именно его *эстетическое* учение, познание сущности *прекрасного*. И в этой области Платон также высказал единственно истинную мысль, что сущность прекрасного интеллектуальна, что она есть идея разума. Если он говорит о духовной красоте, то это нужно понимать следующим образом: красота, как красота, есть чувственная красота, которая не находится где-то в другом, неведомом месте, а как раз то, что в чувственном называется *прекрасным*, именно и духовно. Здесь обстоит дело точно так же, как с его идеей вообще. Подобно тому, как сущность и вообще истина являющегося есть идея, так и истина являющегося прекрасного именно и есть идея прекрасного. Отношение к телесному как отношение возжеления или *приятного* и *полезного* не есть отношение к телесному как к *прекрасному*; это есть отношение к нему как к тому,

что *лишь* чувственно, или, другими словами, отношение единичного к единичному. Но сущностью прекрасного служит только простая идея разума, наличная чувственным образом, как некая вещь; содержанием же этой вещи является не что иное, как эта идея<sup>250</sup>. Прекрасное по существу своему носит духовный характер; оно, следовательно, есть не только некоторая чувственная вещь, а действительность, подчиненная форме всеобщности, истине. Но это всеобщее также не сохраняет формы всеобщности, а всеобщее есть содержание, формой которого служит чувственный вид; и в этом и заключается определенность прекрасного. В науке всеобщее носит также и форму всеобщего или понятия; прекрасное же выступает как действительная вещь или же, когда оно выражено словами, как представление, каковое есть способ, которым материально-предметное существует в духе. Природа, сущность и содержание прекрасного познаются и оцениваются единственно лишь разумом, так как прекрасное представляет собою то же самое содержание, которым обладает философия. Но так как разум выступает в прекрасном в форме вещи, то прекрасное остается *ниже* познания, и Платон именно поэтому видел в познании истинное проявление разума, то

---

<sup>250</sup> *Plat.*, *Hippias major*, p. 292 (p. 433); 295 sqq. (p. 439 sqq.); p. 302 (p. 455–456).

его проявление, которое носит характер духовного.

Таково основное содержание платоновской философии. Фазис, представленный платоновской философией, носит следующие черты: *во-первых*, она излагается в случайной форме диалога, в котором благородные свободные люди ведут между собой беседу, интересуясь единственно лишь духовной жизнью теории. *Во-вторых*, собеседники, ведомые содержанием беседы, приходят к глубочайшим понятиям и прекраснейшим мыслям, подобно тому как можно наткнуться на драгоценные камни, если и не в пустыне, то во всяком случае двигаясь по песчаной дороге. *В-третьих*, в диалогах этой философии отсутствует систематическая связь, хотя все имеет своим истоком один-единственный интерес. *В-четвертых*, в ней недостает вообще субъективности понятия, но, *в-пятых*, ее основу образует все же субстанциальная идея.

Философия Платона прошла две ступени развития, после чего она необходимо должна была достигнуть завершения и подняться до более высокого принципа. Всеобщее, имеющееся в разуме, должно было, *во-первых*, раздвоиться, должно было распасться на две бесконечно резкие и бесконечные противоположности – на себя и на самостоятельность личного сознания, которое существует для себя (так, например, в Новой академии самосознание возвращается в се-

бя и становится некоторого рода скептицизмом); это – отрицательный разум, который обращается вообще против всякого всеобщего и не умеет находить единства самосознания и всеобщего и поэтому застрекает в первом. Но учение неоплатоников, *во-вторых*, представляет собою возвращение назад, единство самосознания и абсолютной сущности; для них бог непосредственно присутствует в разуме, само разумное познание есть божественный дух, и содержание этого познания есть сущность бога. Обе эти ступени мы будем рассматривать позднее.

## **В. Аристотель**

С этим замечанием мы оставляем Платона, с которым неохотно расстаешься. Но переходя к его ученику Аристотелю, мы опасаемся, что нам придется быть еще более пространными, ибо он был одним из богатейших и глубокомысленнейших из когда – либо явившихся на арене истории научных гениев, человек, равного которому не произвела ни одна эпоха. Так как мы обладаем очень многими его произведениями, то объем материала, которым мы располагаем, еще больше; к сожалению, я, однако, не могу рассматривать Аристотеля так подробно, как он заслуживает, а должен буду ограничиваться тем, что дам об-

щее представление о его философии и остановлюсь дольше лишь на разъяснении вопроса о том, насколько Аристотель развил дальше начатое платоновским принципом, как в отношении глубины идеи, так и в отношении широты захвата, ибо он был таким многообъемлющим и спекулятивным умом, как никто другой, хотя его метод исследования не систематичен.

Что касается *общего характера* аристотелевских произведений, мы должны сказать, что они охватывают весь круг человеческих представлений, что ум Аристотеля проник во все стороны и области реального универсума и подчинил понятию их разбросанное богатое многообразие. И в самом деле, большая часть философских наук обязана ему установлением своих отличительных особенностей и заложением своего начала. Но хотя наука, таким образом, всюду у него распадается на ряд рассудочных определений, определенных понятий, аристотелевская философия все же содержит в себе вместе с тем глубочайшие спекулятивные понятия. Аристотель придерживается также и по отношению к философии, взятой как целое, того же самого способа исследования, который он применяет в отдельных областях. Но общий характер его философии не являет нам систематизирующего себя посредством построения целого, порядок и связь которого также принадлежат области понятия, – наобо-

рот, ее части заимствованы из опыта и рядоположены друг с другом, так что каждая часть как раз и познается в отдельности, как определенное понятие, не включаясь в связующее движение науки. От философии, находящейся в стадии тогдашней эпохи, нельзя требовать, чтобы она вскрыла нам необходимость. Но хотя аристотелевская система выступает перед нами не как развитая в своих частях из самого понятия, и ее части лишь стоят рядом, она все же образует целостную, по существу спекулятивную философию.

Одна из причин, заставляющих быть пространным при изложении философии Аристотеля, заключается в том, что никакой другой философ не пострадал так, как Аристотель, от несправедливости совершенно бессмысленных традиций, сохранившихся относительно его философского учения и еще и поныне не потерявших своей силы, несмотря на то, что он в продолжение многих веков был учителем всех философов; ему приписывают воззрения, составляющие прямую противоположность его действительному философскому учению. И в то время как Платона много читают, сокровища аристотелевской мысли остаются в продолжение многих веков, вплоть до новейшего времени, почти неизвестными, и об Аристотеле господствуют самые ложные предрассудки. Его спекулятивных, логических произведений почти никто не зна-

ет. К естественнонаучным его произведениям относились, правда, в новейшее время более справедливо, но не таково отношение к его философским воззрениям. Всеобщим распространением пользуется, например, мнение, что аристотелевское и платоновское философские учения прямо противоположны друг другу; последнее-де является идеализмом, а первое – реализмом и даже реализмом в самом тривиальном смысле этого слова. Именно, согласно этому мнению, Платон сделал принципом идеал, так что внутренняя идея, по его учению, черпает из самой себя. Напротив, согласно-де Аристотелю душа есть *tabula rasa*, она получает совершенно пассивно все свои определения из внешнего мира; его философия представляет собою поэтому эмпиризм, самое плохенькое локкианство и т. д. Но мы позднее увидим, как мало это соответствует его действительному учению. На самом деле Аристотель превосходит Платона в спекулятивной глубине, так как ему было знакомо весьма основательное умозрение, идеализм, и он остается ему верен при самом широком эмпирическом охвате. В частности, у французов существуют еще и теперь совершенно ложные воззрения относительно Аристотеля. Вот один пример, показывающий, как традиция слепо приписывает ему воззрения, не давая себе труда заглянуть в его собственные произведения, чтобы убе-

даться, действительно ли находится в них это воззрение: в старых эстетиках три единства драмы – единство действия, времени и места – восхваляются, как *règles d'Aristote, la saine doctrine*. Но Аристотель говорит только (*Poet.*, с. 8 et 5)<sup>251</sup> о единстве действия и мимоходом – о единстве времени; о третьем же единстве, о единстве места, он вовсе не говорит.

Относительно *жизненных судеб* Аристотеля мы должны сказать, что он был родом из Стагиры, фракийского города, лежавшего у Стримонийского залива, но являвшегося греческой колонией; таким образом, он, хотя и родом из Фракии, был по своему рождению грек. Эта греческая колония, вскоре после его рождения, попала, как и вся остальная страна, под владычество Филиппа Македонского. Аристотель родился в первом году 99-й олимпиады (384 г. до Р. Х.), и если Платон родился в 3-м году 87-й олимпиады (430 г. до Р.Х.), то Аристотель был моложе его на сорок шесть лет. Его отец Никомах был лейб-медиком македонского короля Аминта, отца Филлиппа. После смерти своих родителей, которых он рано потерял, его вос-

---

<sup>251</sup> При цитировании глав Аристотеля в дальнейшем изложении нами положено в основание, как и раньше, беккеровское издание; там, где в скобках стоит другая цифра наряду с первой, эта цифра обозначает другие издания; например, по отношению к «*Органону*» – издание Буле, по отношению к «*Никомаховой этике*» – издание Целля и Михелета и т. д. *Прим. издателя.*

питывал некий Прорен, которого он постоянно вспоминал с благодарностью. В продолжение всей своей жизни он так дорого ценил память этого своего воспитателя, что воздвигал в его честь статуи. Он, кроме того, оплатил ему за его воспитание тем, что позднее воспитал его сына Никанора, усыновил его и сделал своим наследником. На семнадцатом году своей жизни Аристотель приехал в Афины и провел там двадцать лет в общении с Платоном<sup>252</sup>. Он имел, таким образом, лучшую возможность совершенно точно познакомиться с платоновской философией, и если мы поэтому слышим, что он ее не понял, то это уже по внешним обстоятельствам представляется произвольным, совершенно необоснованным предположением. Об отношении Платона к Аристотелю и в особенности о том обстоятельстве, что Платон избрал своим преемником в Академии не Аристотеля, а Спевзиппа, близкого родственника, приводится у Диогена Лаэртция (V, 2) масса ненужных, противоречащих друг другу анекдотов. Если дальнейшее существование Академии должно было означать, что философское учение Платона будет в ней сохраняться строго в его духе, то Платон, несомненно, не мог назначить

---

<sup>252</sup> *Diog. Laërt.*, V, 1, 9, 12, 15; *Buhle*, *Aristotelis vita* (ante *Arist. Opera*, t. I), p. 81–82; *Ammonius Saccas*, *Aristotelis vita* (ed. *Buhle* in *Arist. Op.*, t. I), p. 43–44.

своим преемником Аристотеля; Спевзипп же был как раз тем человеком, который нужен был для этой задачи. Платон, однако, на самом деле имел своим преемником Аристотеля, ибо Аристотель излагал философию в духе Платона, но глубже и в более расширенном виде, так что он вместе с тем развил ее дальше. Чувство обиды за этот обход было якобы причиной того, что Аристотель, после смерти Платона, оставил Афины и жил три года у Гермия, династа мизийского города Атарнеи, который одновременно с ним был учеником Платона и тогда тесно подружился с ним. Гермий, независимый государь Атарнеи, попал вместе с другими абсолютными греческими властителями и республиками под иго персидского сатрапа. Гермий был даже отправлен в качестве пленного к Артаксерксу, который его без дальнейших околичностей приказал распять на кресте. Чтобы избежать подобной судьбы, Аристотель бежал с дочерью Гермия Питией, сделавшейся его супругой, в Митилены и жил там в продолжение некоторого времени. Гермия же он воздвиг статую в Дельфах с надписью, которая еще сохранилась для нас. Из нее явствует, что Гермий попал в руки персов благодаря коварной хитрости и измене. Аристотель прославил его имя также и гимном к добродетели, который тоже дошел до нас<sup>253</sup>.

---

<sup>253</sup> *Diog. Laërt.*, V, 3–4, 7–8; *Buhle, Aristot. vita*, p. 90–92.

Из Митилен он был приглашен (олимп. 109, 2; 243 г. до Р.Х.) Филиппом Македонским взять на себя воспитание Александра, которому тогда было пятнадцать лет. Филипп уже раньше пригласил его для этой цели в знаменитом письме, которое он ему написал после рождения Александра: «Знай, что у меня родился сын; но я менее благодарен богам за то, что они мне его дали, чем за то, что они ему позволили родиться в твоё время. Ибо я надеюсь, что твоя забота и твои поучения сделают его достойным его будущего государства»<sup>254</sup>.

Оказаться воспитателем Александра в истории это во всяком случае – блестящая судьба; Аристотель пользовался при этом дворе необычайным благорасположением и уважением Филиппа и Олимпии. Что вышло из воспитанника Аристотеля, это всем известно, и величие духа и подвигов Александра так же, как и его постоянное дружеское отношение к своему учителю, представляло бы собой самое лучшее свидетельство успеха и духа этого воспитания, если бы Аристотель нуждался в таком свидетельстве. Воспитание Александра служит полным опровержением пустой болтовни о практической непригодности спекулятивной философии. Аристотель также нашел

---

<sup>254</sup> Aristotelis Opera (ed. Pac., Aurel. Allobrog. 1607), t. I, in fine: Aristotelis Fragmenta (Cp. *Stahr*, *Aristotelia*, Th. I, S. 85–91).

в лице Александра куда более достойного воспитанника, чем Платон в лице Дионисия. Платона интересовало его государство, созданный им идеал государства. Он вступает в сношения с лицом, которым этот идеал, как он надеялся, будет осуществлен. Отдельное лицо было для него, таким образом, лишь средством и постольку оно было для него безразлично. У Аристотеля, напротив, это намерение отпадало; он имел перед собою лишь данное лицо, и его целью было развить индивидуальность этого лица как таковую. Аристотель известен как глубокий, основательный, абстрактный метафизик, и само собой разумеется, что он относился серьезно к воспитанию Александра. Что Аристотель не относился к Александру именно в духе обычного поверхностного воспитания принцев, этого можно отчасти ожидать без всяких фактических подтверждений, если иметь в виду серьезный ум Аристотеля, который прекрасно знал, что есть истина вообще и истина в воспитании в частности. Отчасти же это явствует из следующего внешнего обстоятельства: услышав во время разгара своего завоевательного похода, что Аристотель опубликовал спекулятивные (метафизические) произведения, в которых он изложил некоторые свои акроаматические учения, Александр написал ему из глубины Азии порицающее письмо; в этом письме Александр гово-

рит, что Аристотель не должен был сделать известным простонародью то, что их свело вместе. Аристотель на это ответил, что, хотя он и опубликовал эти учения, они все же, как и раньше, остаются как бы неопубликованными<sup>255</sup>.

Здесь не место дать оценку Александра как исторической личности. Можно приписывать в воспитании Александра влиянию философского преподавания Аристотеля то обстоятельство, что природно в нем, – великие его духовные задатки, – было освобождено также и внутренне и поднято до полной самосознательной самостоятельности, которую мы видим в поставленных им себе целях и совершенных им подвигах. Александр достиг той полной уверенности в самом себе, которую дает лишь бесконечная смелость мысли, и независимости от особенных, ограниченных планов, равно как и возведения последних в совершенно всеобщую цель, состоявшую в том, чтобы создать на земле всеобъемлющую общественную жизнь и общественные сношения посредством образования государств, которые были бы изъяты из-под влияния случайных индивидуальностей. Александр, таким образом, осуществил план, уже задуманный его отцом, план, состоявший в том, чтобы, став во главе греков, отомстить Азии за Европу и подчинить ее

---

<sup>255</sup> *Aullus Gellius, Noctes Atticae, XX, 5.*

Греции. Таким образом, подобно тому как единственный раз в начале греческой истории греки объединились для ведения войны с Троей, так и в конце своеобразной греческой истории мы видим снова такое же объединение. При этом Александр как бы отомщает вместе с тем за вероломство и жестокость персов по отношению к другу Аристотеля – Гермия. Но Александр, кроме того, распространил по Азии греческую культуру, чтобы поднять как бы на уровень греческого мира эту обуреваемую дикими страстями, способную только на разрушение, раздираемую внутренними несогласиями, в высшей степени некультурную смесь народов, эти страны, впавшие в полную духовную расслабленность, духовное отрицание и вырождение. И если говорят, что он был лишь завоевателем, который не сумел создать прочного царства, так как после его смерти его царство тотчас же снова распалось, то это, пожалуй, верно, если будем смотреть на дело поверхностно, – если именно будем иметь в виду лишь тот факт, что власть не осталась в его роде. Но власть греков осталась. Александр, следовательно, основал обширную азиатскую империю не для своих потомков, а для греческого народа, ибо, начиная с его времени, греческая культура и наука пускают там корни. Малоазийские греческие царства и в особенности египетское царство были в продолжение сто-

летий очагами науки, и влияние этой науки простира-лось, вероятно, до Индии и Китая. Мы, правда, опре-деленно не знаем, действительно ли индусы получи-ли таким путем лучшее, что есть в их науках; но все же вероятно, что точная астрономия индусов получена ими от греков. Сирийское царство, которое простира-лось глубоко в Азию до пределов греческого царства в Бактрии, было, без сомнения, тем пунктом, откуда через поселенные там греческие колонии были при-несены в континентальную Азию, в Китай, те тощие научные знания, которые там сохранились как тради-ции, но не дали плодов. Ибо китайцы, например, до такой степени неумелы, что не могут составить кален-даря и, по-видимому, неспособны к какой бы то ни бы-ло самостоятельной научной мысли. Они, кроме того, показывали европейцам древние инструменты, кото-рые совершенно не подходили для каких бы то ни бы-ло их работ; и прежде всего напрашивается предпо-ложение, что они пришли к ним из Бактрии. Высокое мнение о науках индусов и китайцев, таким образом, ошибочно.

Согласно Риттеру (Erdkunde, т. II, стр. 839 перво-го издания), Александр предпринял поход не только с завоевательными целями, но был проникнут убеж-дением, что он – бог. Я не думаю, чтобы Аристотель вложил в душу Александра мысль о завоевании Азии,

связав ее еще с каким-либо другим восточным воззрением. Риттер именно указывает, что на Востоке имя Александр существует еще и теперь в форме: Искандера и также в форме Дуль-к-ар-нейн, что означает: человек с двумя рогами, т. е. точно так же, как Юпитер Аммон является изображением древнего восточного героя. Возникает вопрос, не притязали ли македонские короли на обладание этой страной, ссылаясь на свое происхождение от героического рода древней Индии, чем можно было бы также объяснить поход Диониса из Фракии в Индию. Таким образом, возникает дальнейший вопрос: «не было ли знание этого факта той основной религиозной идеей, которая овладела душой молодого героя, когда он перед своим походом в Индию нашел расположенные на берегу реки Истра индусские государства жрецов, в которых учили, что душа бессмертна. И уже наверное не без совета Аристотеля, который через Платона и Пифагора был посвящен в индусскую мудрость, Александр предпринял свой поход в Индию, посетив сначала оракул Аммониев (теперь Сива), разрушив затем персидское царство и сжегши Персеполь, город, издавна бывший врагом индусского учения о богах, чтобы отомстить за все насилия, совершенные уже Дарием над буддийцами и их единоверцами». Это — остроумная комбинация, возникшая на почве осно-

вательного изучения связи между восточными и европейскими идеями и более возвышенной точки зрения на историю. Однако, во-первых, это предположение не имеет опоры в исторических фактах, которыми я руковожусь: поход Александра носит совершенно другой исторический характер, носит военный и политический характер и, помимо этого, имеет мало общего с его походом в Индию, – он явно представляет собою завоевательный поход. Метафизика и философия Аристотеля, во-вторых, совершенно далеки от того, чтобы признавать такой обман, такого рода мечтательные фантазии. В-третьих, позднейшее возвеличение Александра восточной фантазией, превращение его во всеобщего героя и бога вовсе не удивительно; далайлама еще и теперь почитается таковым, и бог и человек вообще не так чужды и далеки друг от друга. Да и кроме того, Греция прокладывала себе путь к идее бога, ставшего человеком именно не как отдаленная чуждая статуя, а как бог, присутствующий в безбожном мире; Дмитрий Фалерийский и другие вскоре после эпохи Александра на самом деле почитались как боги и были предметом поклонения в Афинах. Да и помимо этого разве бесконечное не было теперь перемещено в самосознание? В-четвертых, буддисты не интересуют Александра, и в его походе в Индию мы их совершенно не встречаем. Разрушение

же. Персеполя находит себе достаточное оправдание как греческая месть за то, что Ксеркс разрушал храмы в Греции и в особенности в Афинах.

Совершая это великое дело, Александр, этот, стоявший во главе Греции, величайший человек, не забывал вместе с тем о науке и искусстве. Подобно тому как в новейшее время, мы не раз видели воинов, думавших во время совершавшихся ими походов о науке и искусстве, так и Александр распорядился, чтобы Аристотелю присылали либо в натуре, либо изображения и описания всех новых животных и растений, которые будут найдены в Азии. Это уважение, которое питал к нему Александр, доставило Аристотелю прекраснейший случай собрать сокровища, давшие ему возможность изучить природу. Плиний (*Histor. natur.*, VIII, 17, ed. Bip.) рассказывает, что Александр приказал нескольким тысячам человек, занимавшимся охотой, ловлей рыб и птиц, а также надсмотрщикам зоологических садов, птичников и прудов персидского царства отовсюду доставлять Аристотелю все достопримечательное. Таким образом, поход Александра в Азию имел своим ближайшим последствием для Аристотеля то обстоятельство, что для него сделалось возможным стать создателем естественной истории и написать, по сообщению Плиния, «Естественную историю» в пятидесяти книгах.

После того как Александр начал свой поход в Азию, Аристотель возвратился в Афины и выступил как учитель, открыв школу в Ликее, парке для прогулок, устроенном Периклом, чтобы служить местом упражнений новобранцев. Ликей состоял из храма, посвященного Аполлону Ликейскому, и мест прогулок (περιπάτοι), имеющих оживленный вид благодаря деревьям, источникам и колоннадам. Именно от этих мест прогулок его школа получила название перипатетиков, а не от беготни его, не от того, что он якобы чаще всего читал свои лекции прогуливаясь. Он прожил в Афинах в качестве преподавателя тринадцать лет. Но после смерти Александра разразилась буря, плод неудовольствия, назревшего, по-видимому, давно, но сдерживаемого из страха перед Александром, – Аристотеля обвинили в неуважении к богам. Подробности излагаются источниками различно и согласно некоторым из них, ему, между прочим, ставилась в вину хвалебная песнь Гермия и надпись на посвященной последнему статуе. Увидев приближение бури, он бежал в Халкиду, город, расположенный на острове Эвбее, нынешнем Негропонте, чтобы, как он сам выразился, не дать афинянам повода еще раз согрешить против философии. Там он в следующем году умер на шестьдесят третьем году своей жизни в

3 году 114-й олимпиады (322 г. до Р.Х.)<sup>256</sup>.

Источниками, по которым мы знакомы с философией Аристотеля, являются его собственные *произведения*. Однако когда мы внимательно рассматриваем внешнюю судьбу и характер этих произведений, то нам начинает казаться, что знакомство с ним по этим произведениям очень затруднительно. Здесь я не могу пускаться в более подробное рассмотрение этого обстоятельства. Диоген Лаэртций (V, 21–27) приводит названия очень многих его произведений, но по ним мы не всегда можем точно знать, какое из еще существующих произведений здесь разумеется, так как он дает совершенно другие названия. Диоген говорит, что число строк его произведений равнялось 445.270, и если мы будем считать приблизительно 10.000 строк на алфавитный реестр, то получится 44 алфавита; то, что сохранилось для нас, равно приблизительно 10 алфавитам, так что по этому расчету у нас имеется приблизительно четвертая часть его произведений. То, что нам сообщают о судьбе аристотелевских рукописей, внушает нам мысль о невозможности или, по крайней мере, о маловероятности того, чтобы какое-нибудь из его произведений дошло до

---

<sup>256</sup> *Diog. Laërt.*, V, 5–6; *Suidas*, s. v. Aristoteles; *Buhle*, *Aristot. vit.*, p. 100; *Ammon. Saccas*, *Arist. vit.*, p. 47–48; *Menag.*, ad. *Diog. Laërt.*, V, 2; *Stahr*, *Aristotelica*, Th. I, S. 108–109; *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 788–789.

нас в неискаженном виде. При таких обстоятельствах не могли не появиться сомнения в их подлинности; и мы не должны удивляться тому, что эти произведения дошли до нас хотя бы и в таком состоянии. Аристотель, как сообщают, при жизни опубликовал мало произведений и оставил свои рукописи Теофрасту, своему преемнику, вместе со своей остальной очень богатой библиотекой. Это, вероятно, первая довольно значительная библиотека, созданная благодаря собственному богатству и поддержке Александра, и этим объясняется также и эрудиция Аристотеля. Позднее она была перевезена, частью или целиком, в Александрию и положила основание птоломеевской библиотеке, сделавшейся добычей огня при взятии Александрии Юлием Цезарем. О рукописях же самого Аристотеля сообщают, что Теофраст завещал их некоему Нелею, от которого они попали в руки невежд, которые, по сообщению одних, сохраняли их без всякой заботы, не считая их чем-то ценным, а, по сообщению других, наследники Нелея, желая их спасти от пергамских царей, которые очень усердно собирали библиотеку, бросили их в погреб, где они, забытые, лежали сто тридцать лет, должны были быть, следовательно, повреждены. Наконец, после многих поисков потомки Теофраста их снова нашли и продали некоему Аппеликону из Тейоса, который снова восстановил то, что

было повреждено червями и гниением, но не обладал необходимыми для такой работы ученостью и проницательностью. Поэтому после него пришли другие и заполнили пробелы так, как им заблагорассудилось, так что рукописи в результате всех этих манипуляций оказались изрядно измененными. Но этого еще мало. Тотчас же после смерти Апелликона римлянин Сулла взял Афины, и в числе добычи, которую он потащил в Рим, были также и сочинения Аристотеля. Римляне, которые только что начали знакомиться с греческой наукой и искусством и еще не ценили по достоинству греческую философию, не сумели извлечь пользу из этой добычи. Какой-то грек по имени Тираннио получил позднее в Риме разрешение пользоваться манускриптами Аристотеля и опубликовывать их. Он их издал; это издание, однако, также справедливо упрекают в неточности, ибо книготорговцы передали их в руки невежественных переписчиков, которые еще прибавили массу ошибок<sup>257</sup>.

В таком виде дошел до нас источник, из которого мы черпаем знание аристотелевской философии. Аристотель, правда, опубликовал многие свои произведения еще при жизни, но даже они, по-видимому,

---

<sup>257</sup> *Strabo*, XIII, p. 449 (ed. Casaub., 1587); *Plutarch.*, Sulla, c. 26; *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 798–800 (cp. *Michelet*, *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote*, intitulé *Metaphysique*, p. 5 – 16).

были не очень распространены. И в самом деле, некоторые в высшей степени искажены, страдают пробелами и, как, например, «Поэтика», неполны. Некоторые, например работы по метафизике, были, по-видимому, отчасти составлены из нескольких произведений, так что высокая критика может здесь дать полную свободу своему остроумию и, пользуясь им, со значительной вероятностью объяснить определенным образом их происхождение, а другая остроумная критика могла с такой же степенью вероятности противопоставить этому объяснению другое<sup>258</sup>. Остается верным только то, что произведения Аристотеля извращены и часто бессвязны как в отдельных местах, так и в целом, часто встречаются также почти дословные повторения целых параграфов. Так как зло слишком застарело, то, разумеется, нельзя ожидать основательного излечения. Однако положение не так плохо, как это кажется после таких описаний внешней истории произведений Аристотеля. Многие и притом главные произведения можно считать полными и неиспорченными; и если другие кое-где испорчены или неправильно расположены, то это не наносит такого ущерба их пониманию, как это могло бы казаться. Те произведения, которыми мы обладаем, дают нам достаточную возможность составить себе определенное пред-

---

<sup>258</sup> Vergl. *Michelet*, *Examen critique etc.*, p. 17–23; 28 – 114; 119–241.

ставление об аристотелевской философии как в ее целом, так и даже во многих ее частностях.

Нужно, однако, указать еще одно историческое различие. Существует именно древнее предание, что Аристотель читал двоякого рода лекции и писал двоякого рода произведения: эзотерические или акроаматические и экзотерические, – различие, которое мы встречаем также и у пифагорейцев. Эзотерические лекции он читал в Ликее утром, а экзотерические – вечером. Последние имели своим предметом практические наставления в ораторском искусстве и в ведении споров, а также сведения о гражданских делах; в эзотерических же лекциях он излагал и внутреннюю глубокую философию, науку о природе и собственно диалектику<sup>259</sup>. Это обстоятельство не имеет значения, ибо сразу можно увидеть, какие произведения подлинно спекулятивны и философичны и какие носят более эмпирический характер. Но на эти двоякого рода произведения не нужно смотреть как на нечто противоположное друг другу по своему содержанию и не нужно думать, что некоторые свои произведения Аристотель написал для народа, а другие – для своих ближайших учеников.

а. Раньше всего следует заметить, что название «*аристотелевская философия*» очень многозначно,

---

<sup>259</sup> Gellius, Noct. Atticae, XX, 5; Stahr, Aristotelia, Th. I, S. 110–112.

так как то, что называют аристотелевской философией, принимало в разные эпохи весьма *различные формы*. Это название означает, *во-первых*, философское учение самого Аристотеля. Что же касается других форм аристотелевской философии, то она, *во-вторых*, в особенности под названием перипатетической философии, носила в эпоху Цицерона скорее форму популярного философского учения, которое главным образом уделяло внимание естественной истории и вопросам морали. Эта эпоха, по-видимому, не интересовалась разработкой и осознанием глубокой и подлинно спекулятивной стороны аристотелевской философии: именно у Цицерона мы не находим никакого представления об этой стороне. Третью форму этой философии представляет собой в высшей степени спекулятивная форма александрийской философии, которую можно также назвать новопифагорейской или новоплатоновской, но которую с таким же правом можно также называть новоаристотелевской философией; это та форма аристотелевской философии, которую александрийцы рассматривали и разрабатывали как учение, тождественное с платоновской философией. Главным же смыслом этого выражения является, *в-четвертых*, тот, который оно получило в средние века, когда, вследствие недостаточного знания подлинного аристотелизма, схоластическая

философия называлась аристотелевской. Схоластики много занимались последнею, но форму, которую у них приняла философия Аристотеля, мы не можем считать настоящей философией. Все их рассуждения и весь объем рассудочной метафизики и формальной логики, который мы у них находим, не принадлежит Аристотелю. Схоластическая философия лишь возникла из традиций аристотелевских учений. И только тогда, когда, в конце эпохи схоластической философии, вместе с возрождением наук сделались известными на Западе произведения Аристотеля, образовалась *пятая* аристотелевская философия, вставшая в антагонизм к схоластической философии, ибо лишь после реформации обратились настоящим образом к источникам учения Аристотеля. В *шестом* значении «аристотелевская философия» представляет собою те новейшие неправильные представления о ней и понимание ее, какие мы, например, находим у Теннмана, который слишком мало одарен философским чутьем, чтобы быть в состоянии понимать философское учение Аристотеля. Обычное теперешнее представление об аристотелевской философии состоит в том, что она сделала принципом познания то, что мы обыкновенно называем опытом.

в. Как ни ложно, с одной стороны, это представление, все же повод к нему следует искать в манере

аристотелевского философствования. Для подтверждения этого представления приводятся некоторые вырванные из контекста места из его произведений, являющиеся почти единственными, которые защитники этого воззрения понимают. Мы поэтому должны сказать несколько слов о *характере аристотелевской манеры*. Так как, как было указано раньше, мы не должны искать у Аристотеля системы философии, особые части которой дедуцируются, ибо он, наоборот, берет, по-видимому, исходным пунктом внешнее и развивает дальнейшее эмпирически, то его манера часто является манерой обычных рассуждений (Raisonnements). Но так как Аристотель, философствуя таким образом, все же – это является его характерной чертой – остается глубочайше спекулятивным философом, то его манера состоит, говоря точнее, *во-первых*, в том, что его понимание явления было пониманием мыслящего наблюдателя. Он имеет перед собою мир созерцания во всей его полноте, и ничего из его содержания он не оставляет в стороне, каким бы обыденным это содержание ни выглядело. Все стороны знания вступили в его дух, все они интересовали его, и все они подвергаются им основательному и подробному обсуждению. Абстракция может быть легко приведена в смущение эмпирическим объемом какого-нибудь явления, и она может не знать, каким обра-

зом найти себе применение в последнем и поэтому будет продолжать односторонне двигаться дальше по своему пути, не исчерпывая вследствие своего бессилия этого предстоящего ей явления. Аристотель же, принимающий во внимание все стороны универсума, берет все эти единичные явления скорее как спекулятивный философ и перерабатывает их таким образом, что из них возникает глубочайшее спекулятивное понятие. Кроме того, мы уже видели, что мысль сначала исходила из чувственного материала, а в лице софистики мы видели ее вообще еще непосредственно упражняющейся на явлениях. Категории встречаются в восприятии, в представлении. Абсолютная сущность, спекулятивная перспектива (Ansicht) этих моментов всегда находила себе выражение в высказывании восприятия. Эту чистую сущность восприятия подхватывает Аристотель, делая ее своим исходным пунктом. Когда же, *во-вторых*, он начинает, наоборот, с всеобщего, простого, и переходит к его определению, то это также выглядит у него так, будто он перечисляет множество значений, в которых это всеобщее встречается, и после рассмотрения всех их он опять обзревает все их формы, не пропуская даже самых обыденных и чувственных. Он, например, говорит о многих смыслах, в которых употребляются слова ουσια, αρχη, αιτια, ομοι и т. д. Отчасти утомительно

следовать за ним в этом простом перечислении, необходимость переходов которого он не дает и в котором ряд значений данного слова, понятных лишь согласно их сущности, которая представляется как общее им всем, а не согласно определенностям, понимает, следовательно, этот ряд значений лишь внешним образом. Но этот способ дает полноту моментов и пробуждает, с другой стороны, стремление самостоятельно искать и находить необходимость. Аристотель, *в-третьих*, внимательно рассматривает также и те различные мысли, которые высказывались предшествующими философами, опровергает их, хотя это опровержение часто и носит лишь эмпирический характер, исправляет их, всячески резонируя и затем приходит к истинному спекулятивному определению. *В-четвертых*, наконец, Аристотель переходит к мыслительному рассмотрению самого обсуждаемого предмета, например, души, ощущения, воспоминания, мышления, движения, времени, места, тепла, холода и т. д. Беря все содержащиеся в представлении моменты как бы связанными друг с другом, он не опускает определенностей, не удерживает сначала одно определение, а затем другое, а берет их сразу связанными воедино, между тем как рассудочная рефлексия, руководящим правилом которой является тождество, может обойтись последним лишь потому, что она всегда,

указывая одно определение, забывает и отталкивает другое. У Аристотеля же хватает терпения пройти подряд все представления и вопросы, и из исследования отдельных определений получается твердая, сведенная в единство определенность каждого предмета. Таким путем Аристотель образует понятие и остается в высшей степени *философичным* в собственном смысле этого слова как раз тогда, когда он кажется лишь *эмпиричным*. *Эмпиризм* Аристотеля является целостным именно потому, что он всегда сводит его снова к умозрению. Следовательно, можно сказать, что он в качестве завершеного эмпирика является вместе с тем *мыслящим*. Если мы, например, честно выделим из пространства все эмпирические определения, то получится в высшей степени спекулятивный результат, ибо *эмпирическое, взятое в его синтезе, есть спекулятивное понятие*.

Аристотель велик в этом сведении определений в единое понятие, равно как и в простоте развития мысли, в умении дать суждение в немногих словах. Такой метод философствования обладает большой убедительностью, и он применялся также и в наше время, например, французами. Он заслуживает широкого применения, ибо хорошо приводит к мысли определения обыденного представления о некотором предмете, а затем объединять их в единстве в поня-

тии. Но этот метод, несомненно, кажется, с одной стороны, эмпиричным, – он именно кажется таковым с той стороны, что он вбирает предметы такими, какими мы их знаем в нашем сознании. Если, таким образом, в этом методе и отсутствует необходимость, то это все-таки следует отнести лишь к внешней манере. Однако все же нельзя отрицать, что Аристотель вовсе не стремится к тому, чтобы все привести к некоторому единству или, иными словами, свести определения к некоторому единству противоположностей, а наоборот, хочет зафиксировать всякий предмет в его определенности и проследить его в этой его зафиксированной определенности. Сведение к единству может быть часто поверхностным, как, например, в том случае, когда сводят все к некоторой пустой определенности – скажем, например, к раздражимости и чувствительности, стеническому и астеническому, но, с другой стороны, все же необходимо улавливать реальность в виде простой определенности, не делая, разумеется, последнюю исходным пунктом, как это делает только что указанный поверхностный метод. Аристотель же, напротив, лишь оставляет определение в некоторой другой сфере, в которой оно больше уже не имеет старой формы, но в то же время показывает, каково оно в этой сфере или, иначе говоря, какие изменения произошли с ним. Таким образом,

получается, что Аристотель рассматривает определения одно за другим, не показывая их связи друг с другом. В своем подлинном умозрении Аристотель, однако, столь же глубок, как Платон, и вместе с тем его умозрение более развито и сознательно, ибо противоположности получают у него некую высшую определенность. У него, правда, нет ни прекрасной формы Платона, ни этой сладкоречивости, или, как иногда хочется сказать, сладко-болтливости, этого тона беседы, который столь же жив, сколь и культурен и человечен. Но там, где Платон, как мы видим, например, в «Тимее», высказывает свою спекулятивную идею в форме тезисов, – там, как мы убедились, она оказывается неудовлетворительной с примесью чужеродных элементов, чистое умозрение ему не удается, между тем как Аристотель высказывает спекулятивную идею в ее чистоте, а умозрение в форме понятия. Мы знакомимся с предметом в его определении и с его определенным понятием; но затем Аристотель спекулятивно проникает в природу предметов, делая это, однако, так, что последний остается в своем конкретном определении, и Аристотель лишь редко сводит его к абстрактным определениям мысли. Изучение Аристотеля доставляет неисчерпаемые богатства, но изложение его философии представляет собой трудную задачу, потому что она не сводит предметов своего изу-

чения к всеобщим принципам. Чтобы изложить аристотелевскую философию, нужно было бы указать особое содержание каждого рассматриваемого в ней предмета. Но если бы воцарилось серьезное отношение к философии, то не было бы более достойной задачи, чем чтение лекций об Аристотеле, ибо он более, чем какой бы то ни было другой древний философ, достоин сделаться предметом тщательного изучения.

с. Дальнейшая задача должна была бы заключаться в определении аристотелевской идеи; относительно этого следует сначала сказать в совершенно общих выражениях, что Аристотель начинает с философии вообще. Прежде всего во второй главе первой книги «Метафизики» говорит следующее о достоинстве философии: предметом философии является то, что более всего познаваемо, а именно первичное и причины, т. е. разумное. Ибо через посредство последнего и из последнего познается все другое, но принципы не могут быть познаны через посредство субстратов (υποκειμενα). Уже в этом утверждении содержится воззрение противоположное обычному. Аристотель объявляет, далее, главной задачей исследования или существеннейшим знанием (επισημη αρχιωτατη) познание цели; последняя же есть хорошее в каждой вещи и вообще наилучшее во всей природе. Это воззрение находится в согласии с воззре-

ниями Сократа и Платона, оно, однако, представляет собою нечто более истинное, более конкретное по сравнению с платоновской идеей. Аристотель говорит затем о ценности философии следующее: «люди пришли к философии через удивление», ибо в последнем, по крайней мере предчувствуется знание чего-то высшего. Следовательно, так как люди начали философствовать, чтобы спастись от невежества, то ясно, что они старались знать для того, чтобы достигнуть познания, а не ради какой-нибудь пользы. Это показывает также и внешний ход исторического развития. Ибо лишь после того, как люди покончили с удовлетворением всех необходимых потребностей и получили то, что служит для удобства, они начали искать такого философского познания. Мы ищем, поэтому его не ради какого-нибудь другого употребления. И точно так же, как мы говорим, что свободным человеком является тот, который живет для самого себя, а не для кого-нибудь другого, так и из всех наук одна только философия есть свободная наука, потому что одна лишь она существует ради самой себя, одна лишь она есть знание для знания. Ее поэтому справедливо не считают собственностью человека, «достоянием», в том смысле, т. е. в том смысле, что как мы сказали выше, она не находится в обладании какого-нибудь человека. «Ибо природа человека зави-

сима во многих отношениях, так что, согласно Симониду, один только бог обладает этим почетным даром (ὑερας), но недостойно человека не искать науки, которая ему соответствует (την καθ αυτον επισημην). Но если бы поэты были правы и природой бога была зависть, то все, которые стремятся ввысь, должны были бы быть несчастными». Немезида, согласно поэтам, наказывает тех, которые поднимаются выше обычного уровня, и снова всех сравнивает. «Но божественное не может быть завистливым», т. е. хранить про себя то, чем оно само является, так что люди не знали бы этой науки: «и, согласно пословице, поэты много лгут. Нельзя также думать, что какая-нибудь наука более почитается, ибо та наука, которая является наиболее божественной, является также и наиболее почитаемой». То именно, что обладает наивысшим и что сообщает последнее, почитается; богов, следовательно, следует почитать, потому что они обладают этой наукой. «Бог считается причиной и началом всего, и поэтому один только бог обладает ею или один только он обладает ею в наибольшей мере». Но именно поэтому не недостойно человека решение искать этого высшего блага, которое ему подходит, этой принадлежащей богу науки. «Все другие науки, пожалуй, более необходимы, чем философия, но ни одна не более превосходна, чем философия».

Дать более подробное изложение аристотелевской философии, изложить ее общую идею вместе с главными частными моментами трудно, ибо Аристотеля гораздо труднее понять, чем Платона. У последнего есть мифы; можно пропустить диалектические части его произведений, и все же иметь право сказать, что читал Платона; у Аристотеля же нас сразу вовлекают в спекулятивное. При чтении Аристотеля нам кажется, что он всегда философствует лишь о единичном, частном и никогда не указывает определенно, что такое абсолютное всеобщее, что такое бог. Он всегда шествует от единичного к единичному. Его повседневная работа имеет своим предметом *существующее*, и он рассматривает эти существующие предметы подряд, один за другим, подобно профессору, располагающему предметы рассмотрения своего полугодичного курса. И хотя он при этом обзревает всю массу мира представлений, все же кажется, что он познал лишь истинное в частном, лишь ряд частных истин. В этом нет ничего блестящего, так как он, видимо, не возвышается до идеи (не говорит, подобно Платону, о величии идеи) и не сводит к ней единичного. Но, если Аристотель, с одной стороны, и не извлекает логически всеобщей идеи (ибо, если бы он это сделал, то его так называемая логика была бы методом, указывающим, как познать во всем единое понятие, между

тем как на самом деле она представляет собою нечто совершенно другое), то все же у него, с другой стороны, само единое абсолютное, сама идея бога также выступает в своем месте как некое особенное среди других особенных, несмотря на то, что она на самом деле есть вся и всяческая истина. Это приблизительно похоже на то, как если бы мы сказали: «Существуют растения, животные, люди, далее – также бог, наиболее превосходное».

Из всех тех рядов понятий, которые Аристотель обсуждает, мы рассмотрим для иллюстрации лишь немногие. *Сначала* я буду говорить о его *метафизике* и ее определениях, а *затем* буду говорить о рассмотренных Аристотелем частных науках и раньше всего укажу, каково основное понятие *природы* у Аристотеля. *В-третьих*, я кое-что приведу из того, что он говорит о *духе*, о *душе* и ее состояниях, и наконец дам еще изложение *логических* произведений Аристотеля.

## 1. Метафизика

Знание спекулятивной идеи Аристотеля мы должны преимущественно черпать из книг «Метафизика» и в особенности из последних глав двенадцатой книги (Λ), в которых говорится о божественном мышлении. Но как раз в этом произведении мы больше все-

го встречаемся с теми совершенно своеобразными трудностями, о которых мы говорили выше: именно «Метафизика» представляет собою нечто составное, соединение нескольких произведений. Аристотель и древние также знают это произведение не под названием «Метафизики», она носит у них название (τρῶτη φιλοσοφία)<sup>260</sup>. Или, если признаем, что главная и значительная часть этого произведения («Метафизики») является единым произведением, как это, по-видимому, указывает общая связь<sup>261</sup>, то все же нельзя сказать, что части этого произведения расположены в надлежащем ясном порядке. Эту чистую философию Аристотель очень ясно отличает (Metaph., IV, 1) от других наук, как науку о том, что существует, поскольку оно существует, и что само по себе присуще ему существующему. Главной задачей, которую Аристотель ставит себе (Metaph., VII, 1), это определить, что такое субстанция (οὐσία). В этой *онтологии*, или, как мы называем указанную часть философии, в этой логике, он тщательно исследует и различает четыре начала (Metaph., I, 3). Он указывает, во-первых, определенность или *качество* как таковое, то, благодаря чему нечто становится именно тем, а не другим,

---

<sup>260</sup> Aristot., Metaphys., VI, 1; Physic., II, 2; I, 9 (Vergl. Michelet, Examen critique etc., p. 23–27).

<sup>261</sup> Michelet., Examen critique, p. 115–198.

*сущность* или *форму*; во-вторых, *материю*; в-третьих, *принцип движения* и, в-четвертых, *принцип цели* и *блага*. В следующих частях «*Метафизики*» Аристотель несколько раз обсуждает также и определение идей; но и в этом произведении все предметы рассмотрения следуют друг за другом, очень мало связанные между собою, хотя затем они объединяются в совершенно спекулятивное понятие.

Далее мы должны указать *две главные формы*, которые Аристотель определяет как *форму возможности* (δυναμῖς) и *форму действительности* (ἐνεργεία); последнюю он еще точнее определяет как *интелехию* (ἐντελεχεία) или свободную деятельность, которая имеет в себе цель (τὸ τέλος) и есть реализация этой цели. Таковы те определения, которые встречаются у Аристотеля повсюду и в особенности в девятой книге «*Метафизики*» и с которыми следует познакомиться, чтобы получить возможность понимать его. Выражение δυναμῖς означает у Аристотеля задаток, «в себе», объективное; оно далее означает также вообще абстрактно всеобщее, идею, *материю*, которая может принимать все *формы*, не будучи при этом сама формирующим началом. Но с такой пустой абстракцией, как вещь в себе, Аристотель не имеет никакого дела. Только энергия или, конкретнее, субъективность есть осуществляющая форма, соотносящаяся

с собою отрицательность. Когда же мы, напротив, говорим: сущность, то этим еще не положена деятельность; сущность есть только некое «в себе», только возможность, лишенная бесконечной формы. Для Аристотеля, согласно этому, главным отличительным признаком субстанции служит то, что она представляет собою не только материю (Metaph., VII, 3), хотя последняя в повседневной жизни обычно считается субстанциальной. Все сущее содержит, правда, в себе материю, всякое изменение требует субстрата (υποκειμενον), в котором оно происходит. Но так как сама материя есть лишь возможность, а не действительность, которою обладает лишь форма, то требуется деятельность формы для того, чтобы материя подлинно существовала (Metaph., VIII, 1–2). У Аристотеля, следовательно, δυναμις вовсе не означает силы (сила есть скорее несовершенный образ формы), не означает также неопределенной возможности, а скорее способность; ενεργεια же есть чистая деятельность из самой себя. В продолжение всего средневековья эти определения признавались важными. При этом, согласно Аристотелю, существенно абсолютная субстанция обладает возможностью и действительностью, формой и материей, не отделенными друг от друга; истинно объективное имеет внутри себя также и деятельность, равно как и истинно субъективное об-

ладает также и возможностью.

Из этого определения становится также ясным характер антагонизма, в котором находится аристотелевская идея к платоновской. Ибо, хотя идея у Платона существенно конкретна и определена внутри себя, Аристотель все же идет еще дальше. А именно, поскольку идея определена в самой себе, следует указать точнее соотношение моментов в ней и это отношение моментов друг к другу нужно именно понимать как *деятельность*. Мы привыкли помнить о неудовлетворительности всеобщего, т. е. того, что есть лишь в себе. Всеобщее тем, что оно есть всеобщее, отнюдь еще не обладает действительностью. Ибо так как «в себе» есть нечто инертное, то деятельность осуществления еще не положена в нем. Так, разум, законы и т. д. абстрактны; но разумное, как осуществляющееся, мы познаем как необходимое, и поэтому мы не придаем большого значения таким всеобщим законам. Точкой зрения Платона является всеобщее: она выражает сущность более как объективное, благо, цель, всеобщее, – однако в нем отсутствует или во всяком случае отступает на задний план начало живой субъективности как момент действительности. И в самом деле этот отрицательный принцип не выражен у Платона так непосредственно, но по существу оно содержится в его определении абсолютного

как единства противоположностей; ибо это единство есть по существу отрицательное единство этих противоположностей, которое снимает их инобытие, их противоположение и приводит их обратно в себя. У Аристотеля же ясно определена, как энергия, именно эта отрицательность, эта деятельная действенность, состоящая в том, что это для-себя-бытие раздвояет само себя, упраздняет единство и полагает раздвоение, ибо, как говорит Аристотель (*Metaph.*, VII, 13), «энтелехия разделяет». Платоновская идея представляет собою скорее такое снятие противоположностей, где одна из противоположностей сама есть единство. Таким образом, в то время как у Платона утвердительное начало, идея, как лишь абстрактно тождественная с собою, есть преобладающее, у Аристотеля прибавился и им четко подчеркнут момент отрицательности, но не как изменение и также не как ничто, а как различие, определение. Это начало индивидуации, не в смысле случайной, лишь особенной субъективности, а в смысле чистой субъективности, отличает философию Аристотеля от предшествующих философских учений. Аристотель, следовательно, и здесь делает благо, как всеобщую цель, субстанциальной основой и отстаивает его против Гераклита и элеатов. Становление Гераклита есть правильное, существенное определение, но его изменению еще недо-

стает определения тождества с собою, прочности, всеобщности. Поток всегда изменяется, но он вместе с тем всегда пребывает и еще больше представляет собою некое всеобщее существование. Отсюда сразу явствуется, что Аристотель (Metaph., IV, 3–6) спорит главным образом с Гераклитом и другими, когда он говорит, что бытие и небытие не есть одно и то же (см. ч. 1-я, стр. 297–298), и этим обосновывает знаменитый закон противоречия, согласно которому человек не есть корабль. Сразу же очевидно, что Аристотель имеет здесь в виду не чистое бытие или чистое небытие, эту абстракцию, которая по существу есть лишь переход одного из них в другое, а он понимает под «тем, что есть» субстанцию, идею, разум, но он вместе с тем понимает эту идею, этот разум как движущую цель. Поэтому, точно так же, как он вопреки принципу голого изменения, настаивает на всеобщем, так он в противоположность пифагорейским числам и платоновским идеям всегда выдвигает деятельность. Как пространно и часто Аристотель ни полемизирует против обоих, все его возражения все же сводятся к возражениям, уже приведенным в 1-й части: в этих принципах, указывает он, мы не находим деятельности; утверждение Платона, что действительные вещи причастны идеям, является пустой болтовней и поэтической метафорой. Идей, как абстрактно всеоб-

щих определенностей, лишь насчитывается столько же, сколько вещей, но это не доказывает, что идеи суть причины этих вещей. Кроме того, предположение существования самостоятельных родов противоречиво, так как в таком случае в Сократе, например, существовали бы вместе несколько идей: человек, двуногий, животное (Metaph., I, 7 и 9). Таким образом, деятельность у Аристотеля есть, правда, также изменение, но изменение, положенное в пределах всеобщего, остающееся равным самому себе; она, следовательно, есть такой процесс определения, который представляет собой процесс самоопределения и поэтому есть реализующая себя всеобщая цель. В голом же изменении, напротив, еще не содержится сохранение себя в изменении. Это – *главный пункт*, вокруг которого вращаются возражения Аристотеля.

Поскольку моменты деятельности и возможности выступают еще не объединенными, а отдельно, Аристотель различает в субстанции многообразные моменты. Дальнейшее определение этого отношения энергии к возможности, формы к материи и движение этой противоположности дают различные *виды субстанции*. Здесь Аристотель обзревает субстанции, и они выступают у него как ряд различных видов субстанций, причем правильнее будет сказать, что он лишь рассматривает эти субстанции одну за другой,

чем сказать, что он их свел в единую систему. Основными определениями являются следующие три момента.

а. *Чувственно-ощутимой* субстанцией является та, которая обладает некоей материей, от которой деятельная форма еще отлична. Эта субстанция, следовательно, конечна, ибо разделение и внешность формы и материи по отношению друг к другу именно и составляют природу конечного. Чувственная субстанция, говорит Аристотель (Metaph., XII, 2), имеет в себе *изменение*, но имеет его так, что оно переходит в противоположное; противоположности исчезают друг в друге; третьим, находящимся вне этих противоположностей, тем, что сохраняется пребывающим в этом изменении, является материя. Главными категориями изменения, указываемыми Аристотелем, являются следующие четыре различия: изменение со стороны «что» (κατὰ τὸ τί), изменение со стороны качества (ποιόν), изменение со стороны количества (ποσόν) и изменение со стороны «где», места (πού). Первого рода изменение представляет собою возникновение и гибель простой, определенной сущности (κατὰ τὸ εἶς); второго рода изменение представляет собою изменение других свойств (κατὰ τὸ πάθος); третий род изменения – увеличение и уменьшение, а четвертый род изменения – движение. Материя есть мертвая осно-

ва, в которой происходят изменения, и материя является при этих изменениях страдательным началом. «Само изменение есть переход от того, что существует в возможности, к тому, что существует в действительности. Возможная белизна изменяется в действительную белизну, так что вещи не возникают из ничего, случайно, а все возникает из чего-то существующего, которое, однако, существует в возможности, а не в действительности». Возможным, следовательно, Аристотель называет само сущее в себе всеобщее, которое производит эти определения, причем он не вскрывает происхождения одного определения из другого. Материя есть простая возможность, которая, однако, сама противоположна, так что нечто становится в действительности лишь тем, чем его материя уже была в возможности. Аристотель, следовательно, принимает три момента: материя как всеобщий, равнодушный к противоположному субстрат изменения ( $\xi\zeta\ \omicron\upsilon$ ); противоположные определенности формы, отрицательные по отношению друг к другу, как то, что должно быть упразднено, и то, что должно быть положено ( $\tau\iota$  и  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\iota$ ); первое движущее ( $\upsilon\phi\ \omicron\upsilon$ ) – чистая деятельность (Metaph., VII, 7; IX, 8; XII, 3)<sup>262</sup>. Но деятель-

---

<sup>262</sup> Не только упраздняемую форму, но и материю Аристотель называет  $\tau\iota$ , потому что в самом деле форма, которая должна быть упразднена, считается материей по отношению к форме, которая должна быть

ность есть единство формы и материи; каким образом последняя связана с двумя первыми, этого, однако, Аристотель дальше не объясняет. В чувственной субстанции, таким образом, выступает различие моментов, но еще не выступает их возвращение в себя. Однако деятельность есть отрицательное, которое идеализованно содержит в себе противоположное, уже, следовательно, содержит в себе также и то, что еще должно возникнуть.

b. *Более высоким видом субстанции* является, согласно Аристотелю (Metaph., IX, 2; VII, 7; XII, 3), именно тот, в котором идущая внутри его деятельность уже наперед содержит то что должно возникнуть. Это – в себе и для себя определенный ум, содержанием которого является цель, осуществляемая им через посредство своей деятельности, не изменяясь то и дело, подобно чувственной форме. Ибо душа есть по существу энтелехия, некий всеобщий процесс определения, который полагает себя, а не только формальная деятельность, содержание которой приходит из какого-то другого источника. Когда деятельное начало осуществляет свое содержание, последнее остается тем же самым, чем было раньше; но существует еще отличная от материи деятельность, хотя суб-

---

положена, так что он в первом месте называет эти три момента  $\epsilon\kappa\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma$ ,  $\tau\iota$ ,  $\upsilon\pi\omicron\tau\omicron\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma$ , а в последнем  $\tau\iota$ ,  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\iota$ ,  $\upsilon\pi\omicron\tau\omicron\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma$ . *Примечание издателя.*

станция и деятельность связаны между собою. Таким образом, мы, однако, и здесь также имеем еще некую материю, в которой ум нуждается, как в своей предпосылке. Материя, как возможность, и мысль, как деятельность, представляют собою два крайних полюса. первая есть пассивное всеобщее, а второе – деятельное всеобщее. В чувственной субстанции деятельное начало, напротив, еще совершенно отлично от материи. Сами вышеуказанные два момента не подвержены изменению, ибо они суть в себе сущее всеобщее в противоположной форме.

с. Но *высшим* пунктом является скорее тот, в котором соединены возможность, деятельность и энтелехия: *абсолютная субстанция*, которую Аристотель (Metaph., XII, 6–7; IX, 8) в общем определяет следующим образом: она есть в себе и для себя сущая (αἰδιον), *неподвижная*, но вместе с тем *движущая*, и ее сущность есть чистая деятельность, есть то, что не обладает никакой материей. Ибо материя, как таковая, есть то пассивное, в чем происходит изменение, и оно поэтому не просто едино с чистой деятельностью этой субстанции. Нужно сказать, что здесь, как в других местах, мы видим у Аристотеля характерную для него манеру лишь отрицать предикат, не говоря при этом, в чем состоит его истина; но материя, согласно Аристотелю, есть именно лишь выше-

указанный момент неподвижной сущности. Если в новейшее время показалось чем-то *новым* определение абсолютного существа как чистой деятельности, то, как мы видим теперь, это произошло благодаря незнанию аристотелевской философии. Но уже схоластики справедливо видели в этом дефиницию бога, так как они обозначали бога как *actus purus*, а более высокого идеализма, чем тот, который выражается в этой дефиниции, не существует. Мы можем выразить это также и так: бог есть субстанция, которая в своей возможности неразрывно обладает также и действительностью. В ней возможность не отлична от формы, так как она производит свои содержательные определения из самой себя. Здесь Аристотель расходится с Платоном и полемизирует поэтому против идеи, числа и всеобщего, так как если определить последнее как покоящееся, а не как тождественное с действительностью, то не будет никакого движения. Платоновские покоящиеся идеи и числа поэтому ничего не привносят в действительность; вносит же новое в последнюю абсолютное Аристотеля, которое в своем покое есть вместе с тем абсолютная деятельность.

Далее Аристотель говорит (*Metaph.*, XII, 6) об этом следующее: «Может быть, что то, что обладает возможностью, не действительно. Ничего поэтому нам не даст, если мы сделаем субстанции вечными, как

это делают учащие об идеях, раз в них нет некоего начала, которое может вызывать изменения. И даже последнего недостаточно, если оно недейтельно, ибо в таком случае нет изменения. И даже, если бы оно было деятельно, но его субстанция была бы лишь некоей возможностью, то не существовало бы вечно-го движения, ибо существующее лишь в возможности может также и не существовать. Должно, следовательно, существовать некое начало, субстанцию которого мы необходимо должны понимать как деятельность». Так, например, в духе энергия есть сама субстанция. «Здесь, однако, возникает, по-видимому, сомнение. Ибо, кажется, что все деятельное возможно, но не все возможное переходит в энергию, так что, кажется, будто возможность есть первое», ибо она есть всеобщее. «Но если бы это было так, то ничего из сущего не существовало бы, ибо возможно, что нечто могло бы существовать, но еще не существует. Но энергия есть нечто более высокое, чем возможность. Нельзя поэтому сказать, как это полагают теологи, что сначала в бесконечном времени существовал некий хаос или ночь» (материя), «или сказать, подобно физикам, что все существует сразу. Как именно могло бы это первое подвергаться изменению, если бы ничего в действительности не существовало вообще в силу причин? Ибо не материя движет самое себя, а дви-

жет ее мастер. Левкипп и Платон утверждают поэтому, что движение вечно, но не говорят, почему». Чистая деятельность, согласно Аристотелю (*Metaph.*, IX, 8), существует до возможности не во времени, а по существу. Время именно есть подчиненный, удаленный от всеобщего момент. Ибо абсолютное первое существо, как говорит Аристотель в конце шестой главы двенадцатой книги, есть «то, что в одинаковой деятельности всегда остается тождественным с собою». В вышеуказанных предположениях о существовании хаоса и т. п. принимается существование деятельности, которая имеет, следовательно, предшествующую ей предпосылку; но хаос есть лишь пустая возможность.

Истинной сущностью мы должны признать то, что движется в самом себе; следовательно, продолжает Аристотель (*Metaph.*, XII, 7), «то, что движется в *круге*. И это делает очевидным не только мыслящий разум, но и факты». Из определения абсолютной сущности как деятельной сущности, благодаря которой совершается переход из возможности в действительность, вытекает, что оно существует предметным образом в видимой природе. Как равное самому себе, которое доступно зрению, эта абсолютная сущность является «вечным небом». Мыслящий разум и вечное небо служат двумя способами воплощения абсолютного. Небо

находится в движении, но оно есть также и движущее. Так как шаровидное является, таким образом, и движущим и движущимся, то существует некая середина, которая движет, но сама является *недвижимым* и вместе с тем вечным есть некая субстанция и энергия<sup>263</sup>.

Это Данное Аристотелем великое определение абсолютного существа, как круга возвращающегося в себя разума, гласит сходно с новейшими определениями: недвижимое, которое движет, есть остающаяся равной самой себе идея, которая, двигая, остается в соотношении с самой собой. Он поясняет это опреде-

---

<sup>263</sup> Так как это гегелевское объяснение знаменитого места аристотелевской «Метафизики» имеет за себя мнение очень многих авторитетов, то издатель здесь не мог, как он это часто делал в других местах лекций, оставаться верным руководящему правилу коллегии, молча исправлять попавшиеся неправильности. Ясно, однако, что Аристотель говорит о трех субстанциях: о подлинном мире, который приводится в движение небом; о небе, как о середине, которая в одно и то же время и движет и движимо, и о божестве, о недвижимом двигателе. Нужно, следовательно, в этом месте, согласно Александру Афродисийскому (Schol. in Aristot. ed. Brandis, p. 804, b), кардиналу Бессариону (Aristoteles lat. ed. Bekk., p. 525, b) и другим расставить знаки препинания следующим образом: ἔστι τοῖνυν τί καὶ ὁ κίνησις (sc. ὁ οὐρανός) ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν καὶ μέσον τοῖνυν, ἔστι τί ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ. Перевод должен, согласно этому, гласить следующим образом: «кроме непрестанно движущегося неба существует также нечто, которое оно приводит в движение. Но так как то, что одновременно и движется и движет, есть также некая середина, то существует также некое недвижимое движущее» (Vergl. *Michelet*, Examen critique etc., p. 192; *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*. November 1841, № 84, S. 668–669). *Примечание издателя.*

ление следующим образом. «Движет то, что составляет предмет желания и мыслится, но само недвижимо, и первоначальное их обоих тождественно». Это – цель, содержанием которой является само желание и мысль; такая цель называется прекрасным или благом. «Ибо то, что составляет предмет желания, есть то, что *представляется* прекрасным» (нравится), «первое которого» (или цель), «на что направлена воля, есть то, что прекрасно». Но более вероятно, что мы его желаем потому, что оно представляется таковым, чем предположение, что оно кажется таковым потому, что мы его желаем. Ибо если бы было верно последнее предположение, то прекрасное было бы просто положено деятельностью, а на самом деле оно положено самостоятельно как предметная сущность, которой лишь впервые пробуждается наше желание. «Но истинным началом в этом является мышление, ибо мысль приводится в движение лишь мыслимым. Но другой элемент (συστοιχία)<sup>264</sup> умопостигаем» (почти не веришь своим глазам) «в себе и для себя». Другой элемент, это – положенная, как предметная, в себе и для себя абсолютно сущая мысль. «И субстанция этого другого элемента есть

---

<sup>264</sup> *συστοιχία* представляет собою хорошее слово и могло бы также означать элемент, который сам себе есть свой собственный элемент и определяет себя только через посредство самого себя.

первая субстанция; первая же субстанция есть простая субстанция, представляющая собою чистую деятельность. Прекрасное и наилучшее именно таково, и первое есть всегда абсолютно наилучшее или, по крайней мере, наивозможно лучшее. А что конечная цель принадлежит к неподвижному, это показывает понятие. То, что приводится в движение, может вести себя и иначе. Движение (φωρα) есть первое изменение; первое движение в свою очередь есть круговое движение, а это движение приводится в движение вышеуказанной причиной». Согласно Аристотелю, следовательно, понятие, *principium cognoscendi*, есть также то, что движет, *principium essendi*. Он называет эту причину богом и показывает его отношение к единичному сознанию. «Первая причина необходима. Но слово «необходимо» имеет тройкий смысл: оно означает, во-первых, насильственное, то, что идет против склонности (παρα την ορμην); оно означает, во-вторых, то, без чего не существует благого; оно означает, в-третьих, то, что не может существовать иным образом, а существует абсолютно. На такое начало, такое недвижимое повешено небо и вся природа», — видимое вечное и видимое изменчивое. Эта система продолжает свое существование вечно. «Нам же», как отдельным лицам, «дано лишь на короткое время иметь в ней свое местопребывание, которое является

наипревосходнейшим. Ибо эта система всегда остается таковой, какова она есть; нам же это недоступно. В силу того, что деятельность этого начала есть также сама по себе удовольствие, – бодрствование, ощущение и мышление доставляют наибольшее удовольствие; надежды же и воспоминания доставляют удовольствие только как ведущие к ним. А мышление, которое существует исключительно для себя самого, есть мышление того, что само в себе представляет собою наипревосходнейшее»; мысль есть для самой себя абсолютная конечная цель. Различие и противоположность в ее деятельности и снятие их Аристотель выражает следующим образом: «Но мысль мыслит самое себя посредством приятия (μεταληψιν) мыслимого. Но, мысля и прикасаясь, мысль сама мыслится, так что мысль и мыслимое есть одно и то же». Мысль, будучи неподвижным, которое движет, обладает предметом, который, однако, переходит в активность, так как его содержание само есть некое мыслимое, т. е. само есть некий продукт мышления, и оно, следовательно, совершенно тождественно с деятельностью мышления. Мыслимое впервые порождается в деятельности мышления, которая представляет собою поэтому процесс отделения мысли как объекта. Следовательно, здесь в мышлении то, что приводится в движение, и то, что приводит в движение, есть од-

но и то же; так как субстанцию мыслимого составляет мышление, то это мыслимое есть абсолютная причина, которая, будучи сама недвижима, тождественна с движимой ею мыслью; отделение и соотношение в одной те же самые, что в другой. Главным моментом в аристотелевской философии является, таким образом, утверждение, что энергия мышления и объективное мыслимое суть одно и то же. «Ибо то, что воспринимает мыслимое и сущность, есть мысль. То, чем она обладает, тождественно с ее деятельностью (ἐνεργεῖ δὲ ἐχῶν), так что все это», вся эта операция, посредством которой она мыслит самое себя, «более божественна, чем то божественное достояние, которым мыслящий разум, как он мнит, *обладает*», более божественна, чем содержание мысли. Не мыслимое есть наиболее превосходное, а сама энергия мышления; деятельность воспринимания производит то, что представляется воспринимаемым. «Умозрение (ἡ θεωρία) есть наиболее приятное и наилучшее. Если бог всегда пребывает в том превосходнейшем состоянии, в котором мы находимся лишь иногда» (мы, у которых это вечное мышление, являющееся самим богом, встречается лишь как *одно* из состояний), «то он достоин удивления; если же в еще более превосходном, чем мы, то он еще более достоин удивления. А таков в самом деле характер его существования. Но

в нем есть также и жизнь, ибо деятельность мысли есть жизнь. Он же есть деятельность; деятельность, направленная на самое себя, есть его непревосходнейшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть нечто вечное и лучшая жизнь». Из этой субстанции Аристотель, развивая дальше свое воззрение, исключает величину.

Мы на нашем языке обозначаем абсолютное, истинное как единство субъективности и объективности, которое поэтому есть ни то, ни другое и вместе с тем есть и то и другое. Но следует сказать, что Аристотель также пришел к этим еще и для нашего времени глубочайшим спекулятивным формам и высказал их с величайшей определенностью. Таким образом, Аристотель имеет в виду не некое сухое тожество абсолютного рассудка; он, наоборот, столь же строго и определенно различает между субъективным и объективным. Наиболее достойное почитания, бог, является для него не таким мертвенным тожеством, а энергией. «Единство», следовательно, представляет собою плохое, нефилософское выражение, и истинной философией является не философия тожества, а философия, принципом которой является некое единство, которое есть деятельность, движение, отталкивание, и, следовательно, в различии вместе с тем тожественно с собою. Если бы Аристотель сделал ос-

новным началом своей философии бесплодное рас-судочное тожество или опыт, то он никогда не пришел бы к такой спекулятивной идее, как ставить единичность и деятельность выше всеобщей возможности. Мысль, как мыслимое, есть не что иное, как абсолютная идея, как рассматриваемая в себе, как отец. Однако это первое, неподвижное, как отличное от деятельности, представляет собою в качестве абсолютного самое деятельность и лишь через посредство последней оно поистине осуществляется. В своем учении о душе Аристотель снова возвратится к этому спекулятивному мышлению; но оно там опять-таки будет представлять для него такой же предмет, как и другие, нечто вроде состояния, которое он различает от других эмпирически им полученных состояний души, как, например, сон, усталость. Он не говорит, что единственно оно должно быть истиной, что все должно быть мыслью, а говорит, что оно есть первое, наисильнейшее, наиболее почитаемое. Мы, напротив, говорим, что мысль, как соотносящаяся с самою собой, *должна быть*, должна быть истиной: мы говорим, что мысль должна быть вся и *всяческая* истина, хотя мы и видим обыкновенно действительное наряду с мышлением также и в представлении, ощущении и т. д. Если, как видим, Аристотель и не выражается теми словами, которыми говорит современная философия, то

все же в основании у него лежит совершенно такое же воззрение; он говорит не о некоторой особенной природе разума, а о всеобщем разуме. Именно в том-то и состоит спекулятивный характер философии Аристотеля, что в ней все предметы рассматриваются мысляще и превращаются в мысли, так что, выступая в форме мыслей, они именно и выступают в своей истинности. Но это не означает, что предметы природы вследствие этого сами суть мыслящие существа, а это означает, что когда они мыслятся мною субъективно, моя мысль есть также и понятие вещи, которое, следовательно, составляет их в себе сущую субстанцию. Но в природе понятие не существует само по себе, не существует в этой свободе как мысль, а облечено плотью и кровью и ограничено внешностью. Эта плоть и кровь, однако, обладает душой, и последняя есть ее понятие. Обычная дефиниция истины, согласно которой она есть «совпадение представления с предметом», еще вовсе не содержится в представлении; ибо, когда я представляю себе дом, бревно и т. д., я сам вовсе не являюсь этим содержанием, а представляю собою нечто совершенно другое и, следовательно, еще вовсе не совпадаю с предметом моего представления. Лишь в мышлении имеется налицо истинное совпадение объективного и субъективного: *это – я*. Аристотель, следовательно, стоит на выс-

шей точке зрения. Нельзя и желать познать более глубокое, хотя по форме выражения и кажется всегда, что он начинается с представлений.

Здесь Аристотель разрешает еще несколько сомнений, например, вопрос о том, является ли мысль составной, есть ли сама наука предмет науки. «Возникают еще некоторые сомнения относительно мысли ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ), которая, по-видимому, является наиболее божественной из всех вещей. Но несколько трудно представить себе, в каких состояниях ( $\tau\omega\varsigma \delta\epsilon\chi\omicron\nu$ ) она является таковой. Когда она ничего не мыслит, а ведет себя как спящий, чем она тогда превосходнее? А когда она мыслит, но над нею при этом господствует некое другое ( $\alpha\lambda\lambda\omicron \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\nu$ ), тогда то, что составляет ее субстанцию, было бы не мышлением ( $\nu\omicron\eta\theta\iota\varsigma$ ), а некоей способностью»; она не была бы вечно деятельной. «Таким образом, она не была бы наилучшей субстанцией, ибо она обладает своим достоинством благодаря» (деятельному) «мышлению ( $\tau\omicron\upsilon \nu\omicron\epsilon\iota\nu$ ). Если же мысль или мышление составляет ее субстанцию, спрашивается далее, что же она мыслит? Мыслит ли она самое себя или некое другое? А если скажем, что она мыслит некое другое, то спрашивается затем, мыслит ли она всегда одно и то же или различное? Но разве не составляет различия, мыслить ли прекрасное или нечто случайное? – И, во-

первых, если бы мысль была не мышлением, а лишь *способностью*, то непрерывное мышление было бы ей трудно», ибо всякая сила изнашивается. «А затем, нечто другое, а именно то мыслимое, что мыслится (νοούμενον), было бы превосходнее мысли; и мышление и мысль (το νοεῖν καὶ ἡ νοησις) находились бы в том, что мыслит самое дурное. Так как этого следует избегать (точно так же, как не видеть кое-чего лучше, чем видеть), то мышление оказалось бы не наилучшей вещью. Мысль, следовательно, состоит в том, чтобы мыслить самое себя, так как она есть наилучшее, и она есть мышление, которое является *мышлением мышления*. Ибо понимание и ощущение и мнение и обдумывание всегда *кажутся* принадлежащими кому-то другому и принадлежащими самим себе лишь *мимоходом*. Далее, если мышление и быть мыслимым различны, то в отношении к чему из них обоих мысль обладает благодатью? Ибо понятие<sup>265</sup> мышления и понятие мыслимого не суть одно и то же. Или, может быть, в некоторых вещах сама наука составляет *предмет науки*? В области практики ее предметом является имматериальная субстан-

---

<sup>265</sup> Слово το εἶναι в связи с дательным падежом (το εἶναι νοησι καὶ νοούμενω) служит всегда для выражения понятия, а в связи с винительным падежом оно обозначает конкретное существование (Trendelenburg, Comment. in Aristot. De anima, III, 4, p. 473). *Примечание издателя.*

ция и определенность цели ( $\eta$  ουσία και το τι ην είναι), а в области теоретических наук предметом является основание и мышление. Так как, стало быть, мыслимое и мысль не отличны друг от друга, то эти противоположности, поскольку они не обладают материей, представляют собою одно и то же; и существует лишь *одна мысль о предмете, который мыслится*. Разум, мыслящий сам себя, есть конечная цель или благо, ибо он существует лишь ради самого себя.

«Остается еще одно сомнение, а именно, не является ли мыслящее чем-то *составным*, ибо тогда оно могло бы измениться в частях целого. Но благо не присутствует в той или другой части, ибо оно есть наилучшее в универсуме, как отличное от него. Вечно таково мышление самого себя».

Но так как эту спекулятивную идею, которая является наилучшим и наисвободнейшим, можно видеть не только в мыслящем разуме, но также и в природе, то Аристотель переходит (Metaph., XII, 8) к *видимому* богу, которым является небо. Бог, как живой бог, есть универсум, и таким образом, в универсуме появляется бог как *живой бог*. Он выступает здесь как являющийся или как движущий, и лишь в явлении имеет место различие между причиной движения и тем, что движется.

«Начало и первопричина сущего само недвижимо,

но производит первое вечное и единое движение». Это – небо неподвижных звезд. «Мы видим, помимо простого круговорота целого, производимого первой недвижимой субстанцией, еще и другие вечные движения, а именно движения планет». Здесь, однако, мы не можем входить в дальнейшие подробности.

Об *организации универсума* вообще Аристотель говорит (Metaph., XII, 10): «Мы должны исследовать, каким образом природа целого имеет внутри себя благое и лучшее; имеет ли она их в себе, как нечто отдельное и само по себе существующее, или как порядок, или она имеет их в себе двояким образом, как это мы видим, например, в армии. Ибо в армии благое состоит столько же в порядке, господствующем в ней, сколько и в полководце, и последний является благом армии даже в большей степени, чем первый, ибо не полководец существует благодаря порядку, а порядок существует благодаря ему. Все координировано известным образом, но не все координировано одинаково. Возьмем, например, плавающих живых существ, летающих живых существ и растения; они не устроены так, что ни одно из них не имеет отношения к другому, а находятся во взаимном соотношении. Ибо все координировано в одну систему, точно так же, как в каком-нибудь доме отнюдь не допускается свободным делать все, что угодно, а, наоборот,

все или большая часть того, что они делают, упорядочено; рабы же и животные, напротив, делают мало из того, что имеет своей целью всеобщее благо, а многое они делают, что и как им вздумается. Ибо принципом всякого существа является его природа. Точно так же необходимо, чтобы все вступило в *различие*» (в суд), «но некоторые вещи так созданы, что все вместе с ними составляет объединение, действующее для целого». Аристотель опровергает затем еще некоторые другие мысли; он, например, указывает на затруднения, в которые попадают утверждающие, что все возникает из противоположностей, и, напротив, подтверждает *единство* первоначала, ссылкой на стих из Гомера (Илиада, песнь 2-я, ст. 204):

«Многоначалие никогда не приносит пользы; лишь один пусть будет господином».

## 2. Философия природы

Из рассмотренных Аристотелем *частных наук физика* занимает целый ряд произведений, образующих довольно полную систему философии природы во всем ее объеме. Мы укажем здесь общий план этих произведений. Первым произведением является «*физическое учение или о началах*» (φυσικὴ ἀκροασίς

η τέρη ἀρχῶν) в восьми книгах. Он рассматривает в них, как это обыкновенно делают, учение о понятии *природы* вообще, о *движении* и о *пространстве* и *времени*. Первым проявлением абсолютной субстанции является движение, и его моменты суть пространство и время. Это понятие ее проявления есть всеобщее, которое впервые реализуется лишь в телесном мире, переходя в принцип обособления. Физика Аристотеля, собственно говоря, представляет собою то, что современные физики считали бы метафизикой природы, ибо наши физики говорят лишь о том, что они видели, о том, какие тонкие и превосходные инструменты они изготовили, – а не о том, что они о том-то *мыслили*. За этим первым произведением Аристотеля следуют его книги «*О небе*», трактующие о природе тела вообще и о первых реальных телах, о земле и вообще о небесных телах, равно как и о всеобщем абстрактном соотношении тел друг с другом посредством механической тяжести и легкости, т. е. посредством того, что мы теперь называли бы притяжением, и, наконец, об определении абстрактных реальных тел или *элементов*. Затем следуют книги «*О возникновении и исчезновении*», о «*физическом процессе изменения*» (раньше он рассматривал идеальный процесс движения). Кроме физических элементов здесь появляются те моменты, которые положе-

ны лишь в процессе, как таковом; например теплота, холод и т. д. Вышеуказанные элементы суть реальная, пребывающая сторона, между тем как последние определения суть моменты становления или исчезновения, которые существуют лишь в движении. К этим книгам примыкает «*Метеорология*». В ней изображается всеобщий физический процесс в его реальнейших формах. В этой книге Аристотель рассматривает частные определения: *дождь, соленость моря, облака, росу, град, снег, иней, ветры, радуго, кипельные, варку и жаренье, цвета* и т. д. О некоторых предметах, например о цветах, Аристотель написал специальные произведения. Ничего им не забывается. Изложение в этих произведениях получает, однако, все более и более эмпирический характер. Книга «*О вселенной*», завершающая ряд этих произведений, не признается подлинной. Это – адресованный Александру отдельный трактат, в котором отчасти суммарно повторяется то, что уже содержится в других произведениях и уже по тому одному не может принадлежать этому циклу. Затем Аристотель переходит к органической природе, и в этой области его произведения дают не только *естественную историю*, но и *физиологию и анатомию*. К анатомическим сочинениям принадлежат «*О способе хождения животных*», «*О частях животных*». О физиологических явлениях он го-

ворит в следующих произведениях: «*О рождении животных*», «*Об общих движениях животных*», затем он говорит о различии между *молодостью* и *старостью*, говорит «*О сне и бодрствовании*», «*О дыхании*», «*О сновидении*», «*О краткости и долготе жизни*» и т. д. Все это он рассматривает отчасти эмпирически и отчасти спекулятивно. Наконец следует «*История животных*», но последнее произведение представляет собою не только естественную историю, но также и описание общих свойств животных, – если угодно, нечто вроде физиолого-анатомической анатомии. Ему приписывается также и ботаническое произведение под названием «*О растениях*» (τῆρι φυτῶν). Таким образом, мы здесь видим философию природы во всем объеме и со всеми подробностями ее внешнего содержания.

Что касается в общем этого плана, то нечего говорить о том, что это – не тот необходимый порядок, в котором должна трактоваться философия природы или физика. В продолжение долгого времени физика также сохраняла эту унаследованную от Аристотеля форму и тенденцию понятия выводить части науки из целого, чтобы, таким образом, даже неспекулятивные составные части науки все же сохраняли эту связь как внешний порядок. Этому способу трактования следует безусловно отдавать предпочтение

перед порядком изложения в наших учебниках физики, представляющих собою совершенно неразумный ряд случайно соединенных друг с другом учений; такой способ изложения, – это приходится, правда, признать, – больше соответствует современному способу рассмотрения природы, которое в своем понимании чувственного явления природы хочет всецело обходиться без понятия и разума. Раньше физика еще содержала в себе кое-что от метафизики; опыт, показавший, что такой способ рассмотрения не дает возможности разобраться в явлениях, побудил физиков держать метафизику возможно дальше от физики и придерживаться того, что они называют опытом: они полагают, что здесь они получают прямо в руки настоящую, не испорченную мыслью истину, только что вышедшую из рук природы. Совершенно освободиться от понятия они, правда, не могут; по какому-то молчаливому соглашению они признают известные понятия, как, например, состояние тел из частей, силы и т. д., и пользуются ими, ничуть не подозревая, являются ли эти понятия истинными и не зная, каким образом они вообще истинны. Относительно же содержания современные физики в столь же малой мере выражают истинность предмета: они выражают лишь чувственное явление. Напротив, Аристотель и вообще древние понимали под физикой постижение при-

роды – всеобщее. Поэтому она у Аристотеля носит вместе с тем название учения о началах. Ибо в явлении природы выступает существенным образом это различие между началом и его последствиями, явлением, и это различие исчезает лишь в подлинном умозрении. Однако если, с одной стороны, физические исследования у Аристотеля носят преимущественно философский, а не экспериментальный характер, то он все же в своей «физике» рассуждает как бы эмпирически. Как в общей части аристотелевской философии, на что мы уже указали выше, различные части распадаются на ряд самостоятельно определенных понятий, так и здесь имеет место то же самое, и мы можем поэтому дать отчет лишь о некоторых частях его физического учения. Одна часть этого учения не настолько всеобща, чтобы обнимать другую, ибо каждая часть его физического учения образует нечто самостоятельное. Но следующие части, имеющие своим предметом больше единичное, чем всеобщее, уже не так подчиняются господству понятия, а превращаются в такого же рода поверхностное указание оснований и объяснение ближайшими причинами, какое мы имеем в нашей физике.

Относительно *всеобщего понятия природы* мы должны сказать, что оно изложено у Аристотеля возвышеннейшим и истиннейшим образом. В идее при-

роды именно существенно важны, согласно Аристотелю (*Phys.*, II, 8), два определения, а именно: понятие цели и понятие необходимости. Аристотель сразу берет предмет в его глубочайшей основе; мы здесь имеем перед собою унаследованную от того времени старую и различно разрешаемую антиномию между необходимостью (*causae efficientes*) и целесообразностью (*causae finales*). Первый способ рассмотрения есть способ рассмотрения согласно внешней необходимости, а это означает то же самое, что случай. Эта точка зрения понимает вообще явления природы так, что они определяются извне естественными причинами. Другая точка зрения рассматривает явления природы телеологически. Но существует двоякого рода целесообразность, внешняя и внутренняя, и в воззрениях новейшего образования сначала долго господствовала первая. Так, рассмотрение физических явлений мечется между этими двумя точками зрения, ищет внешних причин и возится с формой внешней телеологии, помещающей цель вне природного. Эти определения были знакомы Аристотелю, и он исследует их по существу, чтобы решить, как обстоит дело. Но понятие Аристотеля о природе превосходнее современного, ибо главным является у него определение цели как внутренней определенности самой природной вещи. Он, таким образом, понимал природу

как жизнь, т. е. как нечто такое, что есть цель в самом себе и единство с самим собою, понимал как нечто такое, что не переходит в другое, а определяет изменения через посредство начала деятельности соответственно своему своеобразному содержанию и благодаря этому сохраняет себя в этих изменениях. Аристотель имеет при этом в виду внутреннюю, имманентную целесообразность и рассматривает необходимость как внешнее условие. Аристотель, таким образом, определяет, *с одной стороны*, природу как целевую причину, которую следует отличать от того, что представляет собою случай и счастье; этим она противопоставляется необходимости, которую она также содержит в себе; *с другой стороны*, он рассматривает, каким образом необходимость налична в природных вещах. Обыкновенно, когда говорят о природе, раньше всего думают о необходимости и понимают по существу под естественным то, что не определяется целью. Долго, таким образом, полагали, что, ограничивая природу областью необходимости, определяют природу философически и истинно. Но на самом деле с понимания природы снимают пятно те, которые рассматривают ее с точки зрения цели, так как оно благодаря понятию целесообразности поднимается высоко над ходячими взглядами. Те два момента, которые мы нашли выше в субстанции, деятельная форма и

материя, соответствуют этим двум определениям.

Мы здесь *сначала* должны рассмотреть *понятие целесообразности*, как идеализованный момент в субстанции. Аристотель (Phys., II, 8) начинает с того, что естественно есть то, что сохраняется; вся трудность состоит в том, чтобы это понять. «Сначала возникает затруднительный вопрос, что мешает природе действовать не согласно некоей цели и не согласно тому, что является наилучшим», а, наоборот, вести себя подобно Юпитеру, который посылает дождь не для того, чтобы взошли посевы, а по необходимости. Гонимые вверх пары охлаждаются там, и охлажденная вода падает вниз, как дождь, а то, что при этом всходят хлеба, является случайностью. Точно так же когда у какого-нибудь крестьянина портятся хлеба вследствие дождя, «то дождь идет не для того, чтобы портить эти хлеба, а это является случайностью», т. е. здесь имеется необходимая связь, но эта связь является внешним отношением, и в этом именно и состоит случайность как причины, так и производимого ею действия. «Но если это так, то что мешает нам принять, – спрашивает Аристотель, – что то, что встает перед нами в качестве части (например, части животного), может быть, ведет себя по природе таким же случайным образом? Тот, например, факт, что передние зубы остры и хорошо приспособ-

лены к перекусыванию, а задние зубы, напротив, широки и приспособлены к перемалыванию пищи, мог также произойти чисто случайно, а не необходимо, не специально для данной цели. И точно так же это соображение применимо по отношению к другим частям тела, в которых, как нам кажется, имеется налицо целесообразность, так что при этом то живое существо, в котором случайным образом все оказалось так устроено, что оно вышло целесообразным, сохранилось именно потому, что так вышло, хотя первоначально это целесообразное устройство возникло случайно по внешней необходимости». Эта мысль, прибавляет Аристотель, принадлежит главным образом Эмпедоклу, и он изображал первоначально возникшие существа как мир многообразнейших чудовищ, таких, например, существ, с бычьими туловищами и человеческими лицами. Но все эти чудовища не могли сохраниться и погибали, потому что они первоначально не были устроены так, чтобы сохраниться, погибали до тех пор, пока целесообразное не соединилось вместе. Ведь оставляя в стороне баснословные уродливые существа, о которых повествуют древние поэты, мы сами знаем множество животных, породы которых вымерли, потому что не могли сохраниться. Таким же образом употребляют выражение «происхождение» (Hervorgehen) (безмысленное развитие) в со-

временной философии природы. Это – представление, к которому легко может прийти философия природы, которая тогда будет изображать дело так, что первые произведения природы являются как бы попытками, из которых не могли сохраниться те, которые оказались нецелесообразными. Но природа, как энтелехия, есть то, что производит само себя. Аристотель поэтому возражает: «нельзя придерживаться этого представления. Ибо то, что совершается согласно природе, совершается всегда или по крайней мере большей частью» (внешняя всеобщность как постоянное возвращение исчезнувшего), «но так не совершается ничего из того, что совершается благодаря счастью и случаю. А затем то, в чем есть цель (τέλος), сделано для этой цели одинаково как нечто предшествующее и как нечто последующее, так что каковым нечто сделано, такова и его природа, и какова природа каждого существа, таковым оно делается. Оно, следовательно, для этого и существует». «Природа именно и означает, что каким нечто становится, таким оно существовало уже с самого начала, означает внутреннюю всеобщность и самореализующуюся целесообразность, так что причина и действие тождественны, ибо все отдельные члены соотнесены с этим единством цели». «Напротив, тот, кто принимает вышеуказанное случайное образование, уничтожает

природу и то, что существует от природы, ибо от природы существует то, что имеет в себе некое начало, посредством которого оно в непрерывном движении достигает своей цели». В этом выражении Аристотеля заключается все истинное, глубокое понятие живого, которое мы должны рассматривать как самоцель внутри себя, как некое равное самому себе, отталкивающее себя от себя и остающееся в своем обнаружении тождественным со своим понятием, – следовательно, как самое себя порождающую идею. Таким образом, листья, цветочки, корни порождают растение и возвращаются затем в него; и то, что они порождают, уже существовало раньше, именно семя, из которого они и возникли. Может казаться, что в химическом продукте, напротив, обстоит дело иначе: тут химического продукта как будто не существовало раньше, а из кислорода и основания возникнет нечто третье. Однако и здесь всеобщая сущность этих двух сторон, их родство, существовала уже раньше, но она существовала там лишь как возможность, точно так же как в продукте она существует лишь как вещь. Но сама себя охраняющая деятельность жизни порождает это единство во всех отношениях. То, что мы сказали здесь, скрыто уже содержится в том, что утверждают даже те, которые не так представляют себе природу, а говорят: сохраняется то, что устроено так, как если бы

оно было целесообразно. Ибо именно в этом состоит сама себя производящая деятельность природы. В новейшем способе рассмотрения жизни это понятие двояким образом утеряно: оно утеряно, во-первых, благодаря механической философии, которая кладет в основание давление, толчок, химические соотношения, силы и вообще всегда внешние отношения, которые, правда, имманентны природе, однако, по-видимому, не проистекают из природы тела, а представляют собою извне данный чужой привесок, подобно цветку в жидкости. Теологическая физика, во-вторых, выдвигала мысль о внемировом интеллекте, как причине всех явлений жизни. Лишь в философии Канта это понятие, по крайней мере по отношению к органическому миру, было среди нас вновь вызвано к жизни, и живое, таким образом, стало рассматриваться как самоцель. У Канта это, правда, носит только субъективную форму, которая вообще составляет сущность кантовской философии, и у него выходит, будто живое определяется так ради лишь нашего субъективного рассуждения. Однако в этом определении содержится то совершенно истинное положение, что органическое образование является самосохраняющимся. То обстоятельство, что новейшее время снова напомнило нам это разумное воззрение на наш предмет, есть, таким образом, не что иное, как оправдание аристо-

телевской идеи.

Аристотель очерчивает цель, которую органическое воплощает в самом себе, также и в отношении к *средству*. О последнем он говорит (*Phys.*, II, 8): «Если ласточка вьет свое гнездо, паук тклет свою паутину, деревья пускают свои корни в землю, чтобы извлекать оттуда свои соки, то в них всех находится такая самосохраняющаяся причина или цель». Эти инстинктивные действия представляют собою создание средств для самосохранения производящих эти действия организмов; посредством этих операций природное существо смыкается с самим собою и рефлектируется в себя. Аристотель затем приводит сказанное здесь в связь с теми всеобщими представлениями, которые он уже раньше установил: «Так как природа двояка, состоит из материи и формы, а последняя есть цель, и все существует ради цели, то форма есть целевая причина». Действующая форма обладает именно неким содержанием, которое, в качестве содержания возможности, содержит в себе средства, появляющиеся как целесообразные, т. е. как положенные определенным понятием моменты. Таким образом, с каким бы упорством ни восставало современное представление против идеи имманентной цели, оно все же необходимо должно признать наличие в животных и растениях такого восстанавливающего

себя в другом понятия. Так как животное живет, например, в воде или в воздухе, то оно построено таким образом, чтобы оно могло сохранить себя в воздухе или воде. Так, например, существование жабер у рыб делается понятным только в том случае, если мы примем во внимание пребывание последних в воде; и наоборот, именно потому, что они так трансформированы, они живут в воде. Таким образом, эта трансформационная деятельность не приходит извне, не случайно проявляет себя в живых существах. Она стимулируется внешними потенциями, но все же возникает лишь постольку, поскольку она соответствует душе животного.

Мимоходом Аристотель здесь (*Phys.*, II, 8) проводит *сравнение между природой и искусством*, которое также связывает последующее с предыдущим согласно целям: «*Ошибку* может совершить природа так же, как и искусство. Подобно тому, как грамматик иногда пишет неправильно, врач приготовляет лекарство несогласно с требованиями медицины, так и природа иногда не достигает того, что она ставит себе целью. Ее ошибками в таком случае являются чудовища и уроды, которые, однако, представляют собою лишь ошибки чего-то такого, что действует целесообразно. При порождении животных и растений не сразу порождается животное, а сначала появляется семя, ко-

торое еще может подвергнуться порче». Семья именно есть опосредствующая середина, как еще не укрепленная, сама по себе сущая, равнодушная, свободная действительность. При этом сравнении природы с искусством обычно имеют в виду внешнюю целесообразность, телеологическую точку зрения, действие *согласно* целям. Аристотель и против этого говорит, указывая еще на то, что если природа означает именно деятельность согласно некоторой цели или, иначе выражаясь, если она есть в себе всеобщее, «то нелепо не желать признать, что деятельность природы происходит в согласии с некоторой целью только потому, что мы не можем видеть того, что приводит в движение, размышляющим и обдумывающим свои действия». С определением такой цели и со своими орудиями рассудок приступает к материи и обрабатывает ее, и это представление о внешней целесообразности мы переносим на природу. «Но и искусство, – говорит Аристотель, – не обдумывает. Если бы форма корабля была собственное внутреннее начало строевого леса, то он действовал бы по природе. Деятельность природы больше всего похожа на такое проявление искусства, в котором человек лечит самого себя». Благодаря внутреннему инстинкту животное чувствует страх перед угрожающими ему опасностями и делает то, что для него хорошо. Здоровье, следова-

тельно, существенно в нем, но не как сознательная цель, а как некий ум, осуществляющий совершаемое им без сознательной мысли.

Если в вышеприведенных цитатах Аристотель борется с представлением о внешней целесообразности, то другое столь же правильное его замечание (*Phys.*, II, 9) направлено против чисто внешней необходимости, и, таким образом, мы приходим к *другой* стороне вопроса, к вопросу о том, каким именно образом *необходимое* существует *в природе*. Относительно этого он говорит: «Обыкновенно представляют себе дело так, что необходимое существует в возникновении точно таким же образом, как если бы мы полагали, что дом существует по необходимости, потому что тяжелое идет по своей природе вниз, а легкое – вверх, и, таким образом, грунт и камни вследствие своей тяжести находятся под землей, земля, как более легкая, находится выше их, а строительный лес – еще выше, потому что он наиболее легкий». Но Аристотель указывает, что факты в этом случае должны быть объяснены следующим образом: «Дом, правда, не стал таким, каким мы его видим, без этих материалов, но он стал таким не для этого соотношения (за исключением того случая, когда материал этого требует), а для того, чтобы кое-что укрывать и сохранять. Так обстоит дело со всем, что имеет некую цель в се-

бе: оно не существует без того, что по своей природе необходимо, но оно существует не ради него (за исключением того случая, когда этого требует материал), а ради некоей цели. Необходимое, следовательно, существует лишь как предпосылка, а не как цель. Необходимое существует в материи, цель же содержится в основании (λογω). Ясно, следовательно, что необходимым в предметах природы являются материя и ее движения. Обоих следует признать началами, но цель есть начало, стоящее выше их». Она, правда, нуждается в необходимом, но все же держит последнее в своей власти, не позволяет ему дать себе волю, а, наоборот, сдерживает внешнюю необходимость. Принцип материи, таким образом, перевернут в истинно движущем основании цели, представляющей собой переворачивание этого необходимого, дабы естественное сохраняло себя в цели. Необходимость есть предметное проявление деятельности моментов цели как отдельных моментов, подобно тому как в химическом процессе сущностью двух крайних полюсов, основания и кислоты, является необходимость их соотношения.

Такова основная концепция аристотелевской физики. В дальнейшем развитии этой концепции он трактует о понятиях различных предметов природы. Это – тот материал для спекулятивной философии, кото-

рый мы уже выше перечислили, и Аристотель представляет очень трудные и глубокомысленные рассуждения об этих понятиях. Прежде всего он переходит (Phys., III, 1–3) к рассмотрению *движения* (κίνησις) и говорит: философия природы необходимо должна сказать о нем свое слово, но вместе с тем его не легко постичь. И в самом деле, движение – одно из труднейших понятий. Аристотель в своем разборе этого понятия стремится постичь движение вообще, постичь не только движение в пространстве и времени, но также и реальное движение, и согласно с этой своей задачей он определяет его как «деятельность вещи, существующей лишь в возможности, поскольку вещь такова». Это определение он поясняет следующим образом: «Бронза есть в возможности статуя. Но движение к тому, чтобы стать статуей, не есть движение бронзы, поскольку она есть бронза, а есть ее движение как возможности сделаться статуей. Эта деятельность поэтому несовершенна» (ατελής), т. е. она не обладает целью в самой себе, «ибо только возможное, деятельностью которого является движение, несовершенно». Абсолютная же субстанция, движущее недвижимое, сущее основание неба, которое мы видели в качестве цели, представляет собою, напротив, как самое деятельность, так и содержание и предмет деятельности. Но Ари-

стотель различает между этой абсолютной субстанцией и тем, что подпадает под форму этой противоположности: «Приводится также в движение то движущее, которое обладает движением как возможностью и недвижимость которого является покоем. То, в чем имеет место движение, обладает недвижимостью как покоем, ибо деятельность, направленная на покоящееся, как таковое, есть приведение в движение»: покой именно есть возможность возникновения движения. «Движение есть поэтому деятельность способного быть движимым (κίνητου)<sup>266</sup>, поскольку оно способно быть движимым. Но это происходит при прикосновении к нему движущего (κίνητικου), так что оно вместе с тем положено страдательным. Но всегда движущее вносит некоторого рода цель (εἶδος), либо некое «что» (τὸδὲ), либо некое качество или некое количество, являющееся началом и причиной движения, когда оно движет; так, например, человек, существующий в деятельности, делает человека из человека, существующего в возможности. Таким образом, дви-

---

<sup>266</sup> Аристотель различает здесь четыре определения: приводимое в движение уже в возможности или способное к движению (κίνητον); приводимое в движение в действительности (κινούμενον); приводящее в движение в возможности (κίνητικόν), то, что Гегель называет das Bewegliche; приводящее в движение в действительности (κινούν). Было бы, может быть, лучше перевести κίνητον через Beweglich, а κίνητικόν через Bewegerisch. *Примечание издателя.*

жение находится в том, что может быть приведено в движение, ибо оно есть деятельность последнего и именно получается через то, что может приводить в движение, а деятельность того, что может приводить в движение, также не является иной деятельностью, эта деятельность принадлежит им обоим. Оно способно двигать как возможность, а приводит в движение как деятельное, но это – деятельность в способном быть движимым ( $\epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\eta\tau\iota\kappa\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\upsilon$ ), так что она – деятельность их обоих, точно так же как отношение единицы к двум и двух к единице есть одно и то же отношение, точно так же как одним и тем же является крутой подъем и крутой спуск, дорога от Фив в Афины и из Афин в Фивы. Таким образом, деятельность и страдательность первоначально ( $\kappa\upsilon\rho\iota\omega\varsigma$ ) не являются одним и тем же, но они – одно и то же в том, в чем они находятся, в движении. По *бытию* ( $\tau\omega\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ ) они тождественны, но деятельность, поскольку она есть деятельность этого в этом» (в движимом), «и деятельность этого *от* этого» (движущего) «различны по своему *понятию* ( $\tau\omega\ \lambda\omicron\upsilon\omega$ )».

Затем Аристотель переходит к *бесконечному* (Phys., III, 4–8).

«Столь же необходимо, – говорит Аристотель (Phys., IV, 1–5), – чтобы физик рассматривал понятие *места* ( $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$ )»; здесь мы встречаем некоторые

определения, и среди них – *пространство* вообще и определенное пространство или место. «Есть ли место тело? Оно не может быть телом, ибо в таком случае в одном и том же месте находились бы два тела. Далее, если бы оно было местом и областью ( $\chi\omega\rho\alpha$ ) *этого* тела, то оно, очевидно, было бы также местом и областью поверхности и других границ. Но против этого мы можем выдвинуть то же самое возражение, так как там, где раньше находились поверхности воды, могут теперь находиться поверхности воздуха», и, следовательно, места обеих поверхностей находились бы в одном месте, «Но на самом деле нет разницы между точкой и местом точки, и, таким образом, место ни отлично от других форм границы, ни представляет собой нечто вне их. Оно не представляет собою элемента и не состоит ни из телесных, ни из бестелесных элементов, ибо оно обладает величиной, а не телесностью. Элементы тел, однако, сами телесны, а из умопостигаемых элементов не возникает величина. Место не есть материя вещей, ибо ничто не состоит из него; оно не есть также ни форма или понятие, ни цель, ни движущая причина; и, однако, оно все же есть нечто». Аристотель определяет затем место следующим образом: оно, говорит он, есть первая неподвижная граница объемлющего. Оно объемлет тело, местом которого оно является, и не име-

ет в себе ничего из вещи, которую оно объемлет. И, однако, оно существует одновременно с объемлемой им вещью, так как границы и ограничиваемое существуют одновременно. Самые крайние концы объемлющего и объемлемого тождественны, оба эти конца суть, следовательно, границы. Но они не суть границы одного и того же: форма есть граница вещи, место же есть граница объемлющего тела. Место, как объемлющее, остается в неизменном покое, в то время как движущаяся вещь уносится дальше; оно, следовательно, отделимо от вещи. Или, иначе говоря, место является согласно Аристотелю границей, отрицанием некоего тела, полагание различия, дискретности. Но оно вместе с тем принадлежит не только этому телу, но также и объемлющему телу. Таким образом, вовсе нет вместе с тем различия, а существует неизменная непрерывность. «Место есть либо то общее (κοινος), в чем существуют все тела» (небо), «либо то особенное (ιδιος), в котором они находятся, как в первом (πρωτω)» – Аристотель относительно пространства говорит также и – о *верхе* и *ниже*, относя их к небу, как содержащему в себе все вещи, и к земле, как к телу, находящемуся в самом низу. «В пространстве находится то тело, вне которого имеется объемлющее его тело. Но все небо нигде не находится, так как никакое тело его не объемлет. Вне вселенной нет

ничего, и поэтому все находится в небе, ибо небо есть целое. Место же не является, небом, а есть его самая крайняя покоящаяся граница, которая соприкасается с движимым телом. Земля поэтому находится в воде, вода – в воздухе, воздух – в эфире, а эфир – в небе».

Отсюда Аристотель переходит (*Phys.*, IV, 6–7) к *пустому* пространству. Это – старый вопрос, с которым физики еще и теперь не могут справиться. Они справились бы с этим вопросом, если бы они изучали Аристотеля, но они рассуждают так, как будто на свете никогда и не существовали мысль вообще и Аристотель в частности. Пустота, согласно ходячим представлениям людей, является неким пространством, в котором нет тела; так как они принимают телесное за сущее, они называют пустым пространством то, в чем ничего нет. Мнение о существовании пустого пространства обосновывается в особенности следующими соображениями: во-первых, тем соображением, что пустота – отрицательное по отношению к некоторой существующей форме – «считалась необходимым для движения, ибо тело-де не может двигаться в полном» – следовательно, ничто не должно находиться там, куда оно движется. «Другой довод в пользу существования пустоты находят в сжатии тел, при котором части тела входят а пустые *поры*». Это – то представление о различной плотности тел и о ее из-

менении, согласно которому одинаковый вес является одинаковым количеством частиц, и последние, отделенные друг от друга пустотой, являют нам больше объема, чем тот, которым эти частицы обладают на самом деле. Аристотель очень искусно опровергает эти доводы. Сначала он указывает вообще, что «полное может изменяться и тела могут отдаляться друг от друга, хотя их и не разделяет пустое пространство. Тела, как жидкие, так и твердые, уплотняются не благодаря тому, что их частицы входят в пустоту, а благодаря тому, что изгоняется то, что в них раньше содержалось, подобно тому как воздух изгоняется из воды, когда она сжимается».

Глубже возражает Аристотель (*Phys.*, IV, 8), *во-первых*, против взгляда, согласно которому существование пустоты есть *причина движения*. Он показывает именно, с одной стороны, что существование пустоты скорее уничтожило бы движение и в пустоте царил бы, следовательно, всеобщий покой: пустота именно есть полнейшее безразличие к тому, движется ли тело *в ней* большее или меньшее расстояние; ибо пустота лишена всяких различий. Она является чистым отрицанием; она не есть предмет, различие: в ней, следовательно, нет основания, почему бы телу остановиться здесь или двигаться дальше. Но тело находится в движении и именно как отличное от другого; а не

только отношением к голому ничто. С другой стороны, Аристотель опровергает ту мысль, что движение по-тому должно происходить в пустоте, что она уступает. Но пустота вовсе не обладает таким свойством. В пустоте поэтому мы получили бы не некоторое единое движение, а некоторое движение во все стороны, получили бы всеобщее расстояние, абсолютное несопротивление, в котором тело не находило бы никакого удержу, ничего связующего. «Далее следует заметить, что некоторый вес или некоторое тело движется быстрее или медленнее по двум причинам: либо потому, что имеются различия в среде, в которой оно движется, например, в том случае, когда оно движется в воздухе, воде или по земле; либо потому, что те тела, которые движутся, отличны друг от друга, что одно из них легче или тяжелее другого». Что касается различия движения вследствие различия плотности среды, то Аристотель говорит об этом следующее: «Среда, через которую носится тело, есть причина встречаемого им противодействия; это противодействие больше, если среда движется в противоположном направлении (и оно меньше, если среда остается в покое); противодействие возрастает также и в том случае, если среда не легко поддается делению. Различие скорости прямо пропорционально различию плотности среды, воздуха и воды, так что если среда вдвое тонь-

ше, то и скорость будет двойной. Но пустота не находится в таком отношении к телу, и нельзя сказать, что последнее плотнее пустоты. Тело так же мало может превосходить величиной пустоту, как мало линия может превосходить своей величиной точку, если признать, что линия не *сложена* из точек. Пустота не имеет никакого отношения к наполненному». Что же касается другого случая, различия между тяжелым и легким, которое должно быть рассматриваемо в самих телах, то нужно сказать, что тяжелое тело движется через одно и то же пространство быстрее, чем легкое тело. «Но это различие получается лишь в полном, ибо тяжелое тело своей силой быстрее рассекает полное». Это воззрение Аристотеля в высшей степени правильно и направлено преимущественно против множества ложных представлений, господствующих в нашей физике. Представление об одинаковой скорости движения легких и тяжелых тел, равно как и представление о чистой тяжести, чистом весе, чистой материи, есть абстракция, по которой выходит, будто сами по себе они одинаковы и отличны друг от друга только благодаря случайному сопротивлению воздуха.

Аристотель затем переходит (*Phys.*, IV, 9) к рассмотрению *второго* довода, к утверждению, что пустота существует, так как *плотность* различных тел

*неодинакова.* «Пустота, полагают многие, существует, так как существуют тела со слабой связью их частей и тела с прочной связью частей». Первые, по мнению этих людей, являются продырявленными телами, а вторые – совершенно непрерывными, или во всяком случае эти тела отличаются друг от друга количественно, большей или меньшей плотностью: «Если именно масса воды превращается в воздух, то известная масса воды должна была бы дать массу воздуха одинаковой величины или необходимо существует некоторое пустое пространство, ибо лишь оно делает понятным уплотнение и разрежение. Если, как они говорят, менее плотное является тем, что обладает многими отдельными пустыми пространствами, то нужно сказать, что так как пустота столь же мало может быть отдельной, сколь мало пространство может обладать промежуточными пространствами, то таким путем не может получиться ничто менее плотное. А если пустоту нельзя сделать отдельной, и все же в теле должно существовать нечто пустое, то этим, во-первых, вызывалось бы лишь движение вверх, ибо менее плотное является легким, и поэтому они также и говорят, что огонь тонок», так как он всегда движется вверх. «А затем пустота была бы причиной движения не таким образом, что нечто двигалось бы в нем, а вызывала бы движение, как пузыри, выбрасы-

вающие вверх то, что связано с ними. Но как бы это было бы возможно, чтобы пустота двигалась или что-бы было некое место, в котором находилась пустота? Ибо то место, куда она двигалась бы, было бы пустотой пустоты. И вообще подобно тому, как в пустоте не может иметь места движение, так и пустота не может двигаться». Аристотель противопоставляет этим представлениям истинную природу вещей и вообще идеалистическое воззрение на природу, указывая, что «противоположные, тепло и холод, и другие физические противоположности обладают одной и той же материей, и то, что существует в возможности, превращается в существующее в действительности; что материя не расчленима, хотя и различна по своему *понятию* (τὼ εἶναι)<sup>267</sup>, и что она остается одной и той же по своему количеству (ἀριθμῷ), когда она получает цвет, тепло и холод. Точно так же материя маленького и большого тела остается одной и той же, так как то из большого тела получается маленькое, то из маленького – большое. Когда вода превращается в воздух, она расширяется, – но материя остается той же самой

---

<sup>267</sup> В то время как выше (стр. 265) мы должны понимать выражение το εἶναι в смысле непосредственного существования, так как оно противопоставляется понятию, здесь оно имеет смысл понятия, так как находится в противоположности к непосредственному существованию (χαὶ οὐ χωριστῆ μὲν ἡ οὐλῆ, τὼ δεῖναι ἕτερον, καὶ μίᾳ τῷ ἀριθμῷ). Ср. *Michelet*, *Comment. in Arist. Eth. Nicom. V. 1*, p. 209–214. *Применение издателя.*

и не принимает в себя ничего другого, а лишь становится в действительности тем, чем она раньше была в возможности. И точно так же, когда обширный по объему воздух сжимается в маленький объем, воздух таким же образом превращается обратно в воду, так как материя, существующая в возможности и как вода и как воздух, становится также и в действительности и тем и другим». И вот Аристотель утверждает, что увеличение и уменьшение теплоты, а также ее переход в холод точно так же не является прибавлением какого-то «больше» и «меньше» к тепловому веществу; одно и то же может быть также более плотным и менее плотным. Это воззрение коренным образом отличается от представления современных физиков, которые видят наличность большего и меньшего количества материи в более или менее плотном, понимают, следовательно, различия плотности как внешние большие или меньшие количества материи. Аристотель, напротив, понимает эти различия всецело динамически, но, разумеется, не в том смысле, в каком выражение «динамическое» употребляется теперь, не в смысле большей или меньшей интенсивности или некоторой степени; он понимает интенсивность в ее истине, понимает ее как всеобщую возможность. Различие должно, разумеется, рассматриваться также и как различие величины, но это не значит, что оно яв-

ляется увеличением и уменьшением, некоторым изменением абсолютного количества материи. Интенсивность означает здесь силу, но опять-таки силу не как некоторую оторванную от материи мыслительную вещь: интенсивность понимается здесь так, что, когда нечто становится интенсивнее, его действительность убавляется, но оно становится, согласно Аристотелю, неким существующим, достигшим большей возможности. Если же интенсивность направляется вовне и мы ее сравниваем с другой интенсивностью, она, разумеется, превращается тогда в степень, и поэтому здесь в нее непосредственно вступает величина. Тогда безразлично, будем ли мы брать бõльшую интенсивность или бõльшую экстенсивность: большее количество воздуха может быть нагрето до того же градуса, что и меньшее количество, если только приложить к этому большему количеству воздуха бõльшую интенсивность тепла, или то же самое количество воздуха может благодаря этому стать интенсивно теплее.

Переходя к исследованию *времени*, Аристотель замечает (*Phys.*, IV, 10–11, 13), что если мы его будем рассматривать внешне (*εξωτερικως*), мы неизбежно должны будем предположить (*διαπορησαι*), что время не обладает бытием или что оно почти не существует и представляет собою нечто малое (*μολις και*

αὐτὸς), как будто бы оно было только чем-то возможным. «Ибо одна его сторона была, и ее больше нет, другая сторона будет, и ее пока еще нет. Но из этих бывших и будущих сторон состоит бесконечное и всегда существующее (αἰ λαμβανόμενος) время». Но, кажется, что время не может существовать, если оно состоит из таких частей, которые не существуют. А затем из всего, что поддается делению, если оно существует, должны существовать все или некоторые его части. Время же несомненно делимо, а некоторые его части отошли в прошлое, другие части – еще когда-то будут и ни одной нет в наличности. «Теперь», настоящее, именно не является частью, ибо всякая часть обладает мерой и целое должно состоять из частей; время же, по-видимому, не состоит из «теперь», настоящего. Так как именно «теперь», настоящее, неделимо, то оно не обладает количественным определением, могущим быть измеренным. «Точно так же не легко различить, остается ли «теперь», настоящее или всегда становится все другим и другим. Время, далее, не есть движение и изменение, ибо движение и изменение происходит в чем-то одном, которое движется и изменяется, или происходит в том месте, где оно происходит; время же существует как бы везде. Изменение и движение кроме того является более медленным или более быстрым; время же не яв-

ляется таковым. Оно, однако, не существует без изменения и движения» (которое как раз и представляет собою в нем момент чистой отрицательности), «ибо там, где мы не воспринимаем никакого изменения, нам кажется, что и времени никакого не было, как, например, во сне. Оно поэтому существует в движении, но не является самим движением». И Аристотель определяет время следующим образом: «Мы говорим, что время существует, когда мы замечаем в движении «предшествование» и «последование»; последние же таковы, что мы их должны признать все другим и другим, а между ними вставляем снова некое другое, как среднее. Когда мы мыслим два крайних члена умозаключения как нечто другое, чем средний член, и душа высказывает относительно «теперь», что есть два «теперь», из которых одно есть предшествующее, а другое последующее, тогда мы говорим, что это – время. Мы называем, следовательно, временем то, что определяется через посредство «теперь», и это является основным его определением. Но если мы ощущаем «теперь» как единицу, а не ощущаем ни как предшествующее или последующее в движении, ни как тождественное в каком-нибудь предыдущем и последующем, то нам кажется, что не было никакого времени, потому что не было также никакого движения». Когда мы, например, скучаем, нам

кажется, что происходит все одно и то же. «Время есть поэтому число движения согласно предшествованию и последованию. Оно есть не само движение, а лишь движение, поскольку оно обладает некоторым числом. Мера большего и меньшего получается через посредство числа, но большее или меньшее движение измеряется посредством времени. Но мы называем числом как-то, что исчисляется, так и то, посредством чего мы исчисляем. Время, однако, не есть число, которым мы исчисляем, а число, которое исчисляется, и подобно движению, оно всегда меняется, становится другим. «Теперь» составляет единицу числа, и оно измеряет время. Все время в целом есть одно и то же, ибо то «теперь», которое было, осталось тем же» (всеобщность как умерщвление «теперь»), но по своему бытию оно представляет собою нечто другое. Время, следовательно, является благодаря «теперь» как непрерывным ( $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\eta\varsigma$ ), так и прерывным ( $\delta\iota\eta\rho\eta\tau\alpha\iota$ ). «Теперь» благодаря этому похоже на точку, ибо последняя также является непрерывностью линии и ее различием, ее принципом и ее пределом; но «теперь» не есть пребывающая точка. В качестве непрерывности времени «теперь» связывает между собою прошедшее и будущее, но в такой же мере оно и делит время в возможности; настоящее есть лишь делимость, и моменты – суть лишь идеали-

зованные моменты. «И поскольку оно («теперь») таково, оно всегда является неким другим; но, поскольку оно объединяет, оно вместе с тем всегда остается одним и тем же. И точно так же, поскольку мы делим линию, у нас всегда возникают для мысли все другие и другие точки, но поскольку она представляет собою одну линию, имеется лишь одна точка. Таким образом, «теперь» есть отчасти деление времени в возможности, отчасти – граница и единство обоих», т. е. единство «прежде» и «после». Всеобщая делящая точка, как действительная, есть лишь единица; но это действительное есть не некая пребывающая единица, а все снова и снова другая единица, так что единичность имеет в себе всеобщность как ее отрицательность. «Но деление и соединение есть одно и то же и совершается согласно одному и тому же; но его понятие (το εἶναι)<sup>268</sup> есть нечто различное». В одном и том же отношении время как существующее есть непосредственно абсолютная противоположность положенного как сущего. В пространстве же, наоборот, моменты не положены как *существующие*, а лишь в *нем* выступает это бытие и его движение и противо-

---

<sup>268</sup> Здесь то εἶναι снова употребляется Аристотелем в значении понятия, как и выше (стр. 269), потому что в предшествующих словах (ἐστὶ δὲ ταυτο καὶ ката ταυτο ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἐνωσις) выражено непосредственное существование. *Примечание издателя.*

речие. Рассудочное тождество, таким образом, согласно Аристотелю, вовсе не является принципом, законом мысли; наоборот, тождество и нетождество являются для него одним и тем же. Так как «теперь» существует лишь теперь, то прошлое и настоящее отличны от него. Но в такой же мере они связаны друг с другом в «теперь», которое не существует без «прежде» и «после». Таким образом, они находятся в одном, и «теперь» как их граница, есть столь же их объединение, сколь и их различие.

Аристотель *переходит* затем (Phys., V, 1) к рассмотрению реализованного в некоторой вещи движения, к рассмотрению *изменения* (μεταβολή) *или физических процессов*, между тем как раньше мы рассматривали лишь чистое движение. В движении имеется некое перводвижущее, некое движимое и нечто такое, в чем движение происходит, время, а кроме того, еще некоторое «откуда» и некоторое «куда». «Ибо всякое движение есть движение от чего-то одного и к чему-то одному, но то, что движется, и то, к чему оно движется, отличны друг от друга; например, дрова, тепло и холод. Движение происходит в дровах, а не в форме, ибо форма или место или величина не приводятся в движение другим, не движет другое, а» (в том порядке, как они следуют одно за другим) «существует движущее, и то, к чему направлено движение.

Все, что есть скорее то, к чему направлено движение, чем то, из чего исходит движение, мы называем изменением. Поэтому уничтожение есть изменение в ничто, хотя исчезающее изменяется также и направляясь от сущего; возникновение поэтому есть изменение в сущее, хотя оно также направляется от несущего». Это замечание Аристотеля должно быть истолковано нами в том смысле, что лишь в становящемся реальным движении, т. е. именно в изменении, наступает отношение «к чему», между тем как отношение «из чего» есть отношение, в котором изменение есть лишь идеальный аспект движения. Кроме этой первой формы различения изменения, Аристотель указывает далее еще и другую форму, деля изменение на три вида движения, а именно: «на изменение из некоего субъекта ( $\epsilon\zeta$   $\upsilon\tau\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon$ ) в некий субъект, изменение из некоего субъекта в некий несубъект и изменение из некоего несубъекта в некий субъект». Четвертый вид, а именно «переход из некоего несубъекта в некий несубъект», который также может встретиться в общем делении, «не есть изменение, ибо он не содержит в себе противоположности». Он может быть лишь мыслимым, идеализованным изменением; но Аристотель здесь понимает под изменением действительно появившееся изменение. «Изменение, состоящее в переходе из некоего несубъекта в некий

субъект, есть порождение ( $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ); изменение, состоящее в переходе из некоего субъекта в некий несубъект, есть гибель ( $\phi\theta\omicron\rho\alpha$ ); изменение, состоящее в переходе из некоего субъекта в некий субъект, есть движение, как таковое», потому что переходящее остается тем же самым, чем было раньше, и здесь нет становления действительного другим, а есть только чисто формальное становление другим. Замечательна эта противоположность материализованного движения, как изменения, и лишь формального движения.

Отсюда Аристотель в шестой книге переходит к рассмотрению зеноновской диалектики этого движения и изменения, а именно к рассмотрению *бесконечной делимости*, с которой мы уже познакомились выше. Аристотель разрешает трудности, выдвинутые этой диалектикой, посредством всеобщего: он говорит, что движение и изменение и являются именно этим противоречием, этим внутри себя противоположным всеобщим. Единство, в которое их моменты разрешаются, не есть некое ничто, в каковом случае движение и изменение не существовали бы, а есть некое отрицательное всеобщее, в котором само отрицательное в свою очередь положено как положительное, и это именно и есть понятие делимости.

Из дальнейших деталей, в которые пускается Аристотель, я укажу лишь следующее. Против допущения

существования *атомов* и их движения он возражает (Phys., VI, 10), что неделимое не обладает движением и изменением. Этот взгляд Аристотеля составляет полнейшую противоположность зеноновскому положению, что существует лишь простое, неделимое бытие, и никакого движения нет. Ибо точно так же как Зенон выдвигал неподвижность атомов как возражение против движения, так Аристотель, напротив, выдвигает движение как возражение против существования атомов: «Все, что движется или изменяется, есть в первом делении этого времени отчасти здесь, отчасти там. Но атом, как простое, неделимое бытие, не может иметь что-то от себя в обеих точках пространства, потому что в таком случае он был бы делим. Неделимое, следовательно, могло бы двигаться лишь в том случае, если бы время состояло из «теперь». Но мы уже раньше доказали, что это невозможно». Так как, таким образом, атомы не могут обладать изменением в самих себе и оно не может также входить в них извне, посредством толчка и т. п., то они вообще не соответствуют истине.

Затем важно еще определение *чистой идеальности изменения*. Аристотель (Phys., VII, 3) говорит об этом: «Изменяется только чувственное, ощущаемое ( $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\omicron\nu$ ), а формы и образы, равно как и уменья не изменяются; они лишь возникают и исчезают в неко-

ей вещи, сами не изменяясь». Другими словами: содержание изменения неизменно; изменение, как таковое, присуще только форме. «Добродетели или пороки, например, принадлежат к числу умений. Добродетель есть завершенность (τελειωσις), согласно которой нечто достигло цели своей природы, а порок есть исчезновение и недостижение этой цели. Они не представляют собою изменений, а лишь возникают и преходят в то время, как некое другое изменяется». Или, иными словами, различие превращается в некое различие между бытием и небытием, т. е. лишь в чувственное различие.

Рассмотрев эти понятия, Аристотель переходит ближе (Phys., VIII, 6, 8–9; De Coelo, I, 4) к первому *реальному* или *физически существующему движению*: первое начало движения само неподвижно. Бесконечное прямолинейное движение является пустым созданием мысли, ибо движение необходимо является устремленным к чему-то. Абсолютным движением является *круговое движение*, потому что оно не имеет противодвижения: так как движение должно рассматриваться со стороны его исходного места и его конечной цели, то в прямолинейном движении направления от *A* к *B* и от *B* к *A* противоположны; в круговом же движении они тождественны. Представление, будто небесные тела сами по себе непрерывно двигались

бы по прямой линии, если бы не попали случайно в сферу притяжения солнца, есть пустая мысль, от которой Аристотель далек.

Аристотель затем показывает (De Coelo, II, 1; I, 3), что «все *небо* не возникло и не может прейти, а есть некое единое и *вечное*, оно не имеет ни начала ни конца в вечном времени, а содержит замкнутое в нем бесконечное время». Все другие представления являются чувственными представлениями, которые, как думают, говорят о сущности, а на самом деле в них всегда присутствует то, что они, как думают, исключили из себя. А именно, если они ставят перед началом возникновения пустоту, то эта пустота как раз и есть покоящееся, равное самому себе, т. е. *вечная материя*, которая, таким образом, уже предполагается существующей раньше возникновения, ибо они не хотят держаться своего слова, согласно которому перед возникновением есть только ничто. Но на самом деле вещь не существует до своего возникновения, т. е. движение имеется вместе с нечем, и где есть реальность, там есть и движение. Но они не сводят вместе то пустое, самоодинаковое, невозникшую материю и это ничто. «То, что обладает этим абсолютным круговым движением, не является ни тяжелым ни легким, ибо тяжелое есть то, что движется по направлению книзу, а легкое – то, что движется кверху». Напротив, в

новейшей физике небесные тела получают свойство тяжести; они хотят пасть на солнце, но не делают этого вследствие влияния другой силы. «Оно неразрушимо и непорождено, не убавляется и не прибавляется, не изменяется. Оно отлично от земли, огня, воздуха и воды. Оно есть то, что древние называли *эфиром*, как самое верхнее место, оно получило у них это свое название от постоянного бега ( $\alpha\epsilon\iota\ \theta\epsilon\iota\nu$ ) в бесконечном времени». Этот эфир представляет собой, по видимому, вечную материю, которая, однако, выражена не столь определенно, а остается таким же неопределенным, как небо в нашем представлении. Нужно вообще сказать, что здесь начинается все более и более бросаться в глаза рядоположность.

Аристотель (*De Coelo*, III, 6) показывает далее, что *элементы* происходят не из одного тела, а друг из друга, ибо в возникновении они происходят либо из чего-то нетелесного, либо из некоего тела. В первом случае оказалось бы, что они происходят из пустоты, ибо пустота как раз и есть непосредственно нетелесное. Но в таком случае пустота должна была бы обладать самостоятельным существованием, как то, в чем возникает определенная телесность. Но элементы не происходят также и из чего-то телесного, ибо в таком случае само это тело было бы некоторым телесным элементом, существующим до элементов. Остается,

таким образом, лишь предположение, что элементы происходят друг из друга. Относительно этого утверждения мы должны заметить, что Аристотель понимает под возникновением действительное возникновение, – не переход из всеобщего в единичность, а возникновение некоего определенного телесного элемента не из своего основания, а из противоположного, как такового. Аристотель вообще рассматривает всеобщее не таким, каким оно обладает отрицательным в самом себе, ибо в таком случае всеобщее как раз и было бы абсолютной материей, всеобщность которой, как отрицательность, положена или реальна.

После этого Аристотель переходит (*De Coelo*, IV, 1–5) также к чему-то вроде *дедукции элементов*, которая достойна внимания. Исходя из основных определений *тяжести* и *легкости*, из тех определений, которые мы назвали бы силой притяжения и центробежной силой, он показывает, что элементов должно существовать *четыре*. Телесное, говорят он, является по своему движению легким или тяжелым, и легким или тяжелым не относительно, а также и абсолютно. Относительно легким и относительно тяжелым является то, что при одинаковом объеме идет вниз медленнее или быстрее. Абсолютно легкое движется вверх по направлению к конечному пункту неба, а абсолютно тяжелое движется вниз по направлению к

середине. Этими крайними противоположностями являются *огонь* и *земля*. Между этими двумя элементами находятся средние элементы, которые относятся друг к другу, как эти крайние элементы. Этими средними элементами являются *воздух* и *вода*, из которых первый обладает легкостью, а вторая – тяжестью, но легкостью и тяжестью лишь относительно. Вода именно протекает ниже всего, кроме земли, а воздух находится выше всего, кроме огня. «Поэтому, – умозаключает Аристотель, – существуют эти четыре материи, но это – четыре материи, обладающие *одной общей* материей, и это верно в особенности потому, что они возникают друг из друга, а их бытие разно». Аристотель, однако, не считает даже такой общей материей эфир. Относительно этого пункта мы должны заметить, что как бы ни были далеки эти элементы от исчерпывающей полноты, Аристотель все же пошел куда дальше новейших физиков, так как у него вовсе нет того понятия элемента, которое признается в новейшее время, понятия, согласно которому элемент, как нечто простое, должен оставаться неизменным. Но такая простая определенность существующего представляет собою абстракцию и не обладает реальностью, так как она, таким образом, не была бы способна к движению и изменению. На самом же деле и сам элемент должен обладать реальностью

и поэтому, в качестве единства противоположностей, должен быть разложимым. Аристотель поэтому признает, что элементы, как это уже признавали более древние философы, возникают друг из друга и переходят друг в друга, а это воззрение совершенно противоположно представлению нашей физики, которая понимает под элементом лишь неистребимую, тождественную с собою простоту. Она поэтому очень гордится своим умом, упрекая нас в том, что мы считаем воду, воздух и т. д. элементами! Даже в выражении «нейтральность» современные физики не оказались способными уловить понятную как единство всеобщность, которую Аристотель приписывает элементам. На самом же деле кислород, соединяющийся с основанием, больше отнюдь уже не присутствует в нем, как это утверждают современные физики. Но Аристотель, далекий от признания простоты в том смысле, в котором она представляет собою абстракцию, столь же далек от того, чтобы признать пустое понятие состояния из частей. Напротив. Он достаточно много борется с этим понятием в связи, например, с учениями Анаксагора (De Coelo, III, 4).

Я приведу еще взгляд Аристотеля на моменты *реального процесса в отношении к движению*. Здесь (De gen. et corr., II, 2–4) он, наконец, переходит к «началам *ощущаемого тела*». Здесь мы видим элемен-

ты в процессе, точно так же как раньше мы их видели со стороны их покоящейся определенности. Аристотель исключает отношения, воспринимаемые зрением, обонянием и т. д., и предпочитает рассматривать отношения, которые воспринимаются чувством тяжести и легкости. В качестве такого рода основных определений он указывает *теплоту* и *холод*, *сухость* и *влажность*. Они представляют собою доступные ощущению различия по отношению к другому, между тем как тяжелое и легкое суть различия, взятые сами по себе. Чтобы подготовить читателя к пониманию *перехода элементов в ощущаемые отношения*, Аристотель говорит: «Так как существуют вышеуказанные четыре начала, а четыре вещи имеют, собственно говоря, шесть отношений друг к другу, но вместе с тем противоположности не могут быть здесь соединены (влажное, например, не может соединиться с сухим, теплое не может соединиться с холодным), то существуют четыре соединения этих начал: теплое и сухое, теплое и влажное, холодное и влажное, холодное и сухое. И эти соединения соответствуют вышеуказанным четырем элементам, так что огонь, следовательно, является теплым и сухим, воздух теплым и влажным (испарения), вода – холодной и влажной, а земля – холодной и сухой». Этим Аристотель делает понятным взаимное превращение элементов друг

в друга, объясняя его следующим образом: возникновение и прехождение происходит из противоположного и переходит в противоположное. Все элементы антагонистичны друг другу: каждый есть небытие перед лицом бытия другого и один отличен от другого, как отлична действительность от возможности. Из этих элементов одни имеют сообща одну одинаковую часть, как, например, огонь и воздух имеют одинаковой частью теплоту; когда, следовательно, в огне сухость преодолевается влажностью, то возникает из огня воздух. Напротив, в тех элементах, которые не имеют ничего общего друг с другом, как, например, земля, которая холодна и суха, и воздух, который тепел и влажен, превращение происходит медленнее. Превращение элементов друг в друга, весь процесс природы, является, следовательно, в глазах Аристотеля круговоротом их превращений. Это неудовлетворительно, ибо здесь не получается ни постижения в понятии отдельных элементов, ни закругления остального в целое.

И в самом деле Аристотель переходит к рассмотрению *всего процесса природы* лишь там, где он начинает трактовать о *метеорологии*. Но здесь мы дошли с ним до его границы. Здесь в области естественного процесса теряет силу операция простого определения, как такового, – эта манера идущего все дальше

и дальше определения – и она теряет весь свой интерес. Ибо именно в реальном процессе эти определенные понятия все снова и снова теряют свое значение и превращаются в свою противоположность, именно здесь эти безразличные друг к другу ряды смыкаются и объединяются. При определении времени и движения Аристотель, как мы видели, сам объединяет таким образом противоположные определения. Но движение в его истинном определении должно было бы снова вобрать в себя пространство и время; оно должно было бы выступать в том аспекте, в котором оно является единством этих своих реальных моментов и находится в них, т. е. следовало бы показать, как это идеальное доходит до реальности. Но еще больше должны были бы теперь следующие моменты, влажное, теплое и т. д., сами отступить на задний план, включаясь в понятие процесса. Но здесь у Аристотеля чувственное явление начинает одерживать верх; ибо эмпирическому именно и свойствен характер разрозненного существования, свойственно отрозниваться. Эмпирическое явление, таким образом, перерастает мышление, которое повсюду лишь налагает на него печать вступления во владение, но не может проникать насквозь чувственное явление, так как последнее отдалеяется от сферы идеального, в котором еще пребывали пространство, время и движение.

### 3. Философия духа

Что касается *другой* стороны философии, той ее части, которая составляет pendant к философии природы, а именно философии духа, то мы находим в ряде сочинений Аристотеля, которые я перечислю дальше, разграничение частных ее наук. Во-первых, его три книги «*О душе*» рассматривают отчасти абстрактную всеобщую природу души, но преимущественно полемически; еще больше, однако, в них обсуждается очень трудно и спекулятивно ее природа, взятая в ней самой: не ее бытие, а определенный способ и возможность ее деятельности. Затем имеются некоторые произведения, рассматривающие частные вопросы: «*Об ощущении и ощущаемом*», «*О воспоминании и памяти*», «*О сне и пробуждении*», «*О сновидениях*», «*О пророчестве по снам*» (μαντική), а также «*Физиономика*». Аристотель не оставил без рассмотрения ни одной эмпирической стороны, ни одного эмпирического явления, как в области природы, так и в области духа. Что касается *практической* стороны, то он и здесь, во-первых, позаботился о хозяйствующем главе семьи и написал для него сочинение «*О хозяйстве*» (οἰκονομικά); затем он позаботился также и об отдельном человеке, написал «*Эти-*

ку» (ἠθικᾶ), которая является отчасти исследованием о высшем благе или абсолютной цели и отчасти учением об отдельных добродетелях. Оно на всем своем протяжении спекулятивно и всегда обнаруживает здравый смысл. Наконец, он в своей «Политике» дал изображение надлежащего государственного строя и различных видов государственного устройства, которые он рассматривает одно за другим с эмпирической стороны, в своих же «Государственных устройствах» он дал изображение строя важнейших государств; однако от последних произведений у нас осталось весьма мало.

## **а. Психология**

Мы не должны ожидать от Аристотеля в его *учении о душе* так называемую метафизику. Ибо такое метафизическое рассмотрение исходит из предпосылки, что душа, собственно говоря, есть некая вещь, и спрашивает, какая именно эта вещь, является ли она простой или сложной и т. д. Такими абстрактными определениями конкретный спекулятивный дух Аристотеля не занимается, а, как мы уже заметили, он больше рассматривает характер ее деятельности. И хотя это рассмотрение кажется в общем рядом следующих друг за другом определений, не объединенных в

некое целое согласно необходимости, все же каждое из них в своей собственной сфере постигнуто Аристотелем столь же правильно, сколь и глубоко.

Аристотель (*De anima*, I, 1) делает сначала общее замечание, что душа должна, по-видимому, рассматриваться отчасти в ее свободе, как отделимая от тела, так как она в мышлении существует сама по себе. Но отчасти мы должны рассматривать ее как нераздельную с телом, составляющую с ним нечто единое, так как она в аффектах выступает как неотделимая от последнего; ибо аффекты являют нам себя материализованными понятиями (*λογoi ενυλοι*), материальными видами духовного. С этим связано двоякое рассмотрение души, и Аристотель также знает эти два способа рассмотрения, а именно, во-первых, чисто рациональный или логический и, во-вторых, физический или физиологический. Это – те способы рассмотрения, которые мы до настоящего времени видим идущими рядом друг с другом. Гнев, например, рассматривается, с одной стороны, как желание возмездия и т. п., а с другой, он рассматривается как вскипение в человеке крови сердца и теплоты. Первый способ рассмотрения является рациональным, а второй – материальным. Это похоже на то, как если бы один человек определил дом как защиту от дождя, ветра и других вредных явлений, а другой определил дом

как состоящий из дерева и камня; здесь первый человек именно указывает назначение и форму, или цель предмета, а второй – его материю и необходимость.

Подробнее Аристотель (De anima, II, 1) определяет *сущность души*, напоминая о трех моментах бытия: существует, «во-первых, материя (υλη), которая сама по себе есть ничто; во-вторых, форма и всеобщее (μορφη και ειδος) сообразно которым нечто является тем-то и тем-то, и, в-третьих, получающееся из них обеих бытие, в котором материя есть возможность, а его форма – действительность (εντελεχεια)» в котором, следовательно, материя существует не как материя, а существует лишь в себе. «Душа есть субстанция, как форма физического органического тела, которое в возможности обладает жизнью; но ее же субстанция есть действительность (εντελεχεια), а именно действительность такого» (одушевленного) «тела. Эта действительность выступает двояким образом: либо как наука (επιστημη), либо как рассмотрение (το θεωρειν). Но ясно, что душа подобна действительности первого рода. Ибо душа является в своем существовании либо бодрствующей, либо спящей: бодрствование соответствует рассмотрению, а сон – обладанию и недействительности. Первой же по происхождению является наука. Душа, следовательно, есть действительность определенного физического или органического тела».

В этом смысле Аристотель дает определение души, гласящее, что она есть энтелехия.

Затем Аристотель переходит в той же главе к вопросу о *взаимоотношении души и тела*. «Нельзя поэтому» (потому что душа есть форма) «спрашивать, не едины ли душа и тело, точно так же как мы не спрашиваем, не едины ли воск и его форма, как мы не спрашиваем вообще, едины ли материя и ее формы. Ибо «одно» и «бытие» употребляется во многих значениях, но существенным бытием является действительность». Если именно мы считаем тело и душу едиными подобно дому, состоящему из многих частей, или подобно вещи и ее свойствам, субъекту и предикату и т. д., то это является материализмом, ибо и душа и тело здесь рассматриваются как вещи. Такое тождество представляет собою поверхностное и пустое определение, которого мы не имеем права высказывать, так как форма и материя не обладают одинаковым достоинством в отношении бытия; истинно достойное тождество мы должны понимать как энтелехию. Мы можем, следовательно, лишь спрашивать, едина ли деятельность с ее органом; и мы думаем, что должны дать положительный ответ на этот вопрос. Более определенное *разъяснение* этого отношения заключается в следующих словах: «Душа есть субстанция, но лишь согласно понятию (ката τον λογον); но это именно и есть

субстанциальная форма (το τι ην ειναι)<sup>269</sup> для такого тела. А именно, если бы орудие, являющееся производением искусства, например, топор, было физическим телом, то эта форма – этот характер существования, как топор – была бы его субстанцией, и эта его форма была бы его душой; ибо если бы последняя отделилась от него, то он больше не был бы топором, лишь оставалось бы одно название. Но душа есть субстанциальная форма и понятие не такого рода тела, как топор, а такого тела, которое, в самом деле, обладает началом движения и покоя». Топор же имеет начало своей формы не в самом себе, он не сам делает себя топором; или, другими словами, его форма, его понятие не есть сама его субстанция, так как он не деятелен сам через себя. «Если бы, например, глаз был сам по себе живым существом, то зрение было бы его душой, ибо зрение есть сущность глаза согласно его понятию. Но глаз, как таковой, есть лишь материя зрения. Когда исчезает зрение, глаз является глазом лишь по названию, является таким же глазом, как, например, глаз из камня или нарисованный глаз». Таким образом, на вопрос: что является субстанцией глаза? не являются ли субстанцией нервы, жидкости,

---

<sup>269</sup> Издатель полагал, что он имеет право вновь ввести здесь этот перевод, часто встречающийся уже у схоластиков и заимствованный у них Лейбницем. (Ср. *Michelet*, *Examen critique etc.*, p. 165, 261, 265).

покровы? Аристотель отвечает: напротив, само зрение есть субстанция, а те материи являются лишь пустым названием. «Точно так же, как в этом отдельном примере, дело обстоит и в целом. Не то, что потеряло душу, является возможностью жить, а то, что еще обладает ею. Семя и плод являются со стороны возможности таким телом. Подобно рубке и зрению» в примере топора и глаза, «так и бодрствование вообще» «есть действительность; телесное же есть лишь возможность. Но подобно тому как» живым «глазом являются зрение и зрачок» (они, как возможность и действительность, связаны друг с другом): «так душа и тело суть живое; наличие обоих, следовательно, необходимо для того, чтобы получилось живое. Но еще не ясно, является ли душа деятельностью тела так, как рулевой есть деятельность корабля». Мысль, что деятельная форма является подлинно субстанцией, а материя существует лишь как возможность, представляет собою истинно спекулятивное понятие.

Как устранение указанного напоследок сравнения можно привести то, что Аристотель говорит дальше (De Anima, II, 4): «Душа, как *начало движения* и как *цель* (ου ενεκα) и как *субстанция* живых тел, есть причина. Ибо субстанция есть во всех существах причина их бытия, а жизнь есть бытие живого, и его причиной и началом является душа; кроме того, ее дей-

ственность есть существующее понятие сущего в возможности. Душа есть причина, как цель», т. е. как самое себя определяющая всеобщность, «ибо, подобно мысли, природа также действует ради чего-то, и это последнее есть ее цель, а в живых существах – душа. Но все части тела суть органы души, они, следовательно, существуют ради нее». Таким же образом Аристотель показывает, что душа есть причина движения.

Аристотель (De Anima, II, 2–3) говорит далее, что душу следует определять трояким образом, а именно: ее следует определять как питающую или *растительную* душу, как ощущающую душу и как разумную душу, что соответствует жизни растений, жизни *животных* и жизни людей. Питающая душа, когда она находится вне соединения с другими двумя душами, является душою растений. Когда она вместе с тем является ощущающей, она есть животная душа; а когда она является как питающей, так и ощущающей и вместе с тем разумна, тогда она представляет собою душу человека. Человек, таким образом, соединяет в себе все три природы. Это – мысль, высказанная в новейшей натурфилософии в следующей форме: человек есть также и животное, и растение; эта мысль направлена против выделения из целого и отделения друг от друга различий этих форм. Это раз-

личение снова вызвано к жизни в новое время при рассмотрении органического, и различие между этими сторонами имеет очень существенное значение. Вопрос (а Аристотель ставит его) состоит лишь в том, насколько эти стороны отделимы друг от друга, как части. Что же касается точнее отношения *между этими тремя душами* (так их можно называть, причем, однако, их все же неправильно отделяют друг от друга), то Аристотель делает касательно этого совершенно правильное замечание, что мы не должны искать души, которая была бы тем, что составило бы *общее* всем трем душам, и не соответствовала бы ни одной из этих душ в какой бы то ни было определенной и простой форме. Это – глубокое замечание, и этим отличается подлинно спекулятивное мышление от чисто формально логического мышления. Среди фигур точно так же только треугольник и другие определенные фигуры, как, например, квадрат, параллелограмм и т. д., представляют собою нечто действительное, ибо общее в них, всеобщая фигура, есть пустое создание мысли, есть лишь абстракция. Напротив, треугольник есть первая фигура, истинно всеобщее, которое встречается также и в четырехугольнике и т. д., как сведенная к простейшей определенности фигура. Таким образом, с одной стороны, треугольник стоит наряду с квадратом, пятиугольником и т. д., но, с дру-

гой стороны, – в этом сказывается великий ум Аристотеля – он есть подлинно всеобщая фигура. И точно так же мы не должны искать души как некоей абстракции, а должны помнить, что в одушевленном питающая и ощущающая души содержатся также и в разумной душе, но содержатся в ней лишь как ее объект или ее возможность. И точно так же питающая душа, которая образует природу растений, содержится также и в ощущающей душе, но и здесь тоже она содержится в последней лишь как ее «в-себе» или как всеобщее. Или, другими словами, низшая душа лишь присуща высшей, подобно тому как предикат присущ субъекту, и этого исключительно идеализованного не нужно ставить высоко, как это делает формальное мышление. Напротив, «для себя» есть бесконечное возвращение в себя, которому свойственна деятельность. Мы можем определить эти выражения еще точнее. А именно, когда мы говорим о душе и теле, мы называем телесное объективным, а душу субъективным; и несчастье природы состоит в том, что она есть объективное, т. е. она есть понятие лишь в себе, а не для себя. В области природы, правда также имеет место действительность; однако вся эта сфера есть в свою очередь лишь объективное, лишь «в себе» в высшем. Так как это «в-себе» в своей сфере снова выступает как реальность для развития идеи, то оно имеет две

стороны: всеобщее уже само по себе есть некое действительное, как, например, растительная душа. Аристотель, таким образом, хочет сказать следующее: пустым всеобщим является то, что само не существует, или само не есть вид. На деле всякое всеобщее реально как особенное, единичное, как сущее для другого. Но вышеуказанное всеобщее так реально, что оно само без дальнейшего изменения есть свой первый вид. В своем дальнейшем развитии оно принадлежит не этой ступени, а высшей. Вот те всеобщие определения, которые имеют величайшую важность и, будучи развиты, привели бы ко всем истинным воззрениям на органическое и т. д., так как они вообще правильно изображают начало реализации.

α. На *питающую* или растительную душу мы должны, следовательно, смотреть, согласно Аристотелю (De Anima, II, 4), как на первую душу, представляющую собою деятельность: она есть само всеобщее понятие души, каково оно есть, без дальнейшего определения. Или, как сказали бы мы, жизнь растений есть понятие органического. То, что Аристотель говорит далее о *питании*, например, разбор вопроса, питается ли подобное подобным или противоположное противоположным, не имеет значения. Стоит привести здесь лишь высказывание Аристотеля (De Anima, II, 12) о растительной душе, а именно, он говорит, что

она имеет отношение лишь к материи и сама ведет себя материальным образом, как, например, это бывает с нами в том случае, когда мы едим и пьем, но не можем принять в себя формы чувственных вещей. Мы вообще в практической жизни сами, как отдельные индивидуумы, имеем отношение к некоторому материальному существованию, в котором начинает быть деятельным наше собственное материальное существование.

β. Интереснее у Аристотеля (*De Anima*, II, 5) определение *ощущения*. Я приведу здесь из этого определения несколько цитат. Согласно Аристотелю, процесс ощущения есть вообще возможность (мы бы сказали: рецептивность), но эта возможность есть также активность; ее поэтому не следует понимать как чистую пассивность. Пассивность и деятельность есть одно и то же, или, говоря иначе, сама пассивность существует двойственно. «Пассивность есть либо исчезновение благодаря противоположному, либо это другая пассивность есть сохранение того, что существует лишь в возможности, посредством того, что существует в действительности». Первый случай получается при приобретении знания; это приобретение представляет собою пассивность, поскольку совершается изменение в противоположной привычке ( $\xi\lambda\iota\varsigma$ ). Но существует также такая пассивность, в кото-

рой сохраняется то, что положено лишь как возможность, наука, следовательно, есть деятельное знание. Аристотель делает из этого следующий вывод: «Существует изменение, имеющее характер только лишения, и имеется другого рода изменение, захватывающее природу и пребывающуюся действительность (ἐξις). Первое изменение ощущающего (αἰσθητικου) совершается порождающим ощущение; но после того, как оно порождено, ощущением обладают как неким знанием (ἐπισημη)». Так как то, что производит изменение, отличается от того, что совершается, от результата, то ощущение есть пассивность. Но оно столь же и спонтанность. И с этой стороны деятельности ощущение таково же, как и познание (θεωρειν). Но различие между ними состоит в том, что то, что вызывает ощущение, находится вовне. Причиной этого является то, что деятельность ощущения направлена на единичное, тогда как познание, напротив, направлено на всеобщее, а это последнее находится в известном смысле в самой душе, как ее субстанция. Мыслить поэтому может каждый, если он хочет, и именно поэтому он свободен. «Ощущение же не зависит от него, а для того необходимо, чтобы было налицо ощущаемое». Воздействие извне, как некая пассивность, здесь, следовательно, является первым; но затем выступает деятельность и делает это пассивное содер-

жание своим. Это совершенно правильная точка зрения ощущения, как бы мы ни развивали ее в дальнейшем – субъективно-идеалистически или как-нибудь иначе. А именно, совершенно безразлично, находим ли мы себя определяемыми субъективно или объективно; в обоих случаях содержится момент пассивности, тот момент, что ощущение *существует*. Лейбницевская монада кажется как будто противоположным представлением, так как каждая монада, каждая точка моего пальца в качестве атома или индивидуума есть целая вселенная, в которой все развивается в самом себе без всякого отношения к другим монадам. Здесь как будто утверждена высшая идеалистическая свобода. Однако представление, что все развивается во мне из меня, ни малейше не улучшает дела, ибо, таким образом, все, что во мне развивается, всегда остается чем-то пассивным, несвободным. Аристотель с этим моментом пассивности не отстает от идеализма; ощущение всегда пассивно с одной своей стороны. Но лишь дурной идеализм полагает, что пассивность и спонтанность духа зависят от того, является ли данная определенность внешней или внутренней, как будто есть свобода в ощущении, представляющем собою как раз сферу ограниченности. Нечто другое получается, когда предмет – ощущение, цвет, свет, зрение, слух – постигается из идеи,

ибо в этом случае делается ясным, что он полагается определением идеи самой себя. Но другое дело, когда говорят, что поскольку я существую как отдельный субъект, постольку идея существует во мне, как в этом единичном индивидууме; здесь положена точка зрения конечности и, следовательно, пассивности. Нечего поэтому делать комплимент ощущению и видеть в нем идеальность, которая не приходит извне, как, например, понимал свое учение также и Фихте: будто, надевая на себя пиджак, он в самом процессе надевания или в рассмотрении этого пиджака частью уже делает его. Единичное в ощущении есть сфера единичности сознания. Ощущение находится в сознании в форме вещи, так же как и все другое, и его единичность состоит в том, что для него существуют другие вещи. Аристотель продолжает: «Вообще различие состоит в том, что возможность двояка. Так, например, мы говорим, что мальчик может быть полководцем, и говорим также, что зрелый муж может быть полководцем, это – две различные возможности», ибо последний обладает действенной силой. «Таков характер ощущающего (αἰσθητικόν); он в возможности есть то, что ощущаемое (αἰσθητικόν) есть в действительности, ощущающее поэтому пассивно, поскольку оно неодинаково; но после того, как оно прошло через страдательность, оно стало одинаковым, и есть то

же самое, что и ощущаемое». Реакция ощущающего состоит, таким образом, в этом активном восприятии ощущаемого в себе. Это есть именно активность в пассивности, та спонтанность, которая снимает рецептивность в ощущении. Ощущающее, как превращенное в одинаковое с самим собою, положило тождественность, между тем как кажется, что оно положено посредством некоего воздействия. Если субъективный идеализм говорит, что нет никаких внешних вещей, так как они суть именно определенность нашей самости, то с этим можно согласиться, поскольку речь идет о чистом ощущении, так как процесс ощущения есть субъективное бытие или состояние во мне, но он отнюдь еще не является вследствие этого свободой.

Говоря об ощущении, Аристотель употребляет (*De Anima*, II, 12) то знаменитое *сравнение*, которое так часто давало повод к недоразумениям, потому что оно было совершенно неправильно понято. Он именно говорит: «Ощущение есть восприятие чувственных форм без материи, подобно тому как воск принимает в себя лишь знак золотой печати, принимая в себя не самое золото, а лишь его форму». Ибо форма есть предмет как всеобщее; и в теоретической деятельности мы ведем себя не как единичное и чувственное, а именно как всеобщее. Иначе обстоит дело, когда мы относимся практически, когда воздей-

ствие как раз предполагает взаимное соприкосновение материального; поэтому, как объясняет Аристотель, растения не ощущают. В восприятии формы, напротив, материальное уничтожено, ибо это восприятие не есть положительное соотношение с последним, так как материальное больше не представляет собою чего-то, оказывающего сопротивление. Если поэтому вообще называть ощущения чувственными воздействиями вещей, то это означало бы понимать Аристотеля примитивно и останавливаться на грубейшей стороне сравнения, и когда, исходя из этого понимания, переходим к душе, мы прячемся за представлениями, которые частью являются неопределенными понятиями, частью же вовсе не являются понятиями. Тогда мы говорим, что в душу все ее ощущения приходят извне и отпечатлеваются в ней подобно тому, как материя печати действует на материю воска. Затем утверждаем, что в этом-то и состоит философия Аристотеля. Такова, впрочем, судьба большинства философов; когда они иногда приводят чувственный пример, то этот пример всем понятен и содержание сравнения берется во всем его объеме, как будто все, что и содержится в этом чувственном отношении, должно иметь силу также и относительно духовного. Не надо поэтому цепляться за это представление, так как оно есть только образ, в котором вос-

приятие сравнивается с отпечатком на воске лишь в том смысле, что пассивность ощущения проявляется вместе с тем лишь в отношении к чистой форме, что лишь эта форма воспринимается в ощущающий субъект и находится в душе; но это, однако, не означает, что ощущение находится в душе в таком же отношении к ощущаемому, как отношение формы к воску, или проникает в нее так, как вещь проникается по своей материи другой вещью, в химическом процессе. Те, которые думают так, упускают из виду как раз главное обстоятельство, которое и составляет отличие отношения, даваемого в этом сравнении, от поведения души. Воск именно на самом деле не воспринимает в себя формы, а напечатленная на нем форма остается в ней внешней фигурой, внешним образованием, не становясь формой его сущности. Если бы отпечаток стал внутренней формой воска, то последний перестал бы быть воском. Так как, следовательно, в приведенном примере отсутствует это воспринимание формы в сущность, то мы должны признать, что Аристотель об этом и не думает. Душа же, напротив, ассимилирует эту форму с своей собственной субстанцией и делает это именно потому, что душа в самой себе есть известным образом все ощущаемое; Аристотель поэтому говорит, что если бы топор обладал своей формой в определении субстанции, то эта форма была

бы душой топора. Вышеуказанное сравнение согласно этому простирается только на одну общую черту, а именно на ту, что лишь форма входит в душу, но оно не говорит, что форма *есть и остается внешней* воску и что душа, подобно воску, не обладает в самой себе никакой формой. Душа отнюдь не является, согласно Аристотелю, пассивным воском, получающим свои определения извне. Аристотель, как мы скоро увидим, говорит, наоборот, что дух отталкивает материю от себя и сохраняет себя в борьбе с нею, имея отношение только к форме. В ощущении душа, правда, пассивна, но ее восприятие не таково, как восприятие воска, а есть в такой же мере активность души, ибо после того как ощущающее было страдательным, оно снимает пассивность и остается вместе с тем свободным от нее. Душа, следовательно, преобразует форму внешнего тела в свою собственную, и она тождественна с таким абстрактным качеством лишь потому, что она сама есть эта всеобщая форма.

Эту природу ощущения Аристотель *разъясняет* затем (De Anima, III, 2) дальше, долго останавливаясь на этом единстве и его противоположности, и в этих разъяснениях мы находим некоторые яркие мысли, проникающие глубоко в природу сознания: «Телесный орган каждого ощущения воспринимает ощущаемое без материи». Поэтому в то время, когда ощуща-

емое находится далеко, ощущения и представления находятся в органах. Действенность того, что становится ощущаемым, и ощущения одна и та же, но их бытие<sup>270</sup> не одно и то же; примером может служить действующий звук и действующее слышание; но то, что обладает слухом, не всегда слышит; то, что обладает звуком, не всегда звучит. Когда действует то, что является возможностью слышания, и действует также то, что является возможностью звучания, то активный процесс слышания совершается одновременно с активным процессом звучания и именно не так, как если бы были два активных процесса. «Когда движение, деятельность и пассивность находятся в том, что приводится в деятельность (*εν τῷ ποιούμενῳ*), то необходимо также, чтобы активный процесс (*Wirksamkeit*) слышания и звучания находился в том, что в возможности является слышанием, ибо действенность деятельного и движущего находится в пассивном. Поэтому, точно так же как активность и пассивность имеют место в страдательном, а не в действующем (*ποιουόντι*), так и энергия того, что становится ощущаемым, и ощущающего находится в самом ощущаю-

---

<sup>270</sup> Здесь и еще раз на этой странице то εἶναι есть непосредственное существование отдельных сторон ощущения, есть лишь их возможность; деятельное же единство ощущаемого и ощущающего можно, напротив, признать истинным понятием ощущения. *Прим. издателя.*

щем. Для обозначения слышания и звучания мы обладаем двумя различными словами, для видения же мы их не имеем: слово «видение» обозначает деятельность видящего, а деятельность цвета остается без названия. Так как слышание и звучание представляют собою одну деятельность, деятельность становящегося ощущаемым и ощущающего, а лишь их бытие различно, то так называемое звучание и слышание должны прекратиться одновременно». Звучит тело, а слышит субъект; по своему существованию это – два предмета, но слышание само по себе есть внутренне единая действительность их обоих. И точно так же, когда я имею ощущение красноты, твердости, мое ощущение само красно, твердо, т. е. я нахожу себя определенным таким образом, хотя рефлексия и говорит, что вне меня находится красный твердый предмет, и тот предмет, и мой палец суть две вещи; но они также и одно; красен мой глаз и красна вещь. Это показывает Аристотель убедительнейшим образом и не отступает от этого своего взгляда. Рефлексия сознания есть более позднее различие между субъективным и объективным; ощущать и означает именно снятие этого разделения, есть та форма тождества, которая отвлекается от субъективности и объективности. Простое, душа в собственном смысле или «я», есть в акте ощущения единство в различии. «Всякое ощущение,

далее, находится в органе и отличает всякое ощущаемое, как, например, белое и черное и т. д.; невозможно, чтобы отдельные, белое и сладкое, различались как отдельные безразличные моменты, а оба должны предноситься (δηλα) одному и тому же. Это единое должно, следовательно, определять, что одно отлично от другого. Это различное не может также быть в различных местах или существовать в разное время, а должно существовать нераздельным и в нераздельное время. Но ведь невозможно, чтобы одно и то же имело противоположные движения, поскольку оно неразделено и существует в неделимое время. Если сладкое движет ощущение *так*, а горькое движет его противоположным образом, белое же движет его иначе, то способность суждения нумерически ни дискретна, ни делима, но согласно понятию (τω ειναι)<sup>271</sup> она различна. Тождественное и неделимое есть, следовательно, в возможности противоположное, но по своему истинному бытию (τω ειναι)

---

<sup>271</sup> Сравни выше стр. 269 и там же примечание. Вместе с тем оба значения то ειναι приходят здесь в непосредственное соприкосновение, непосредственно переплетаются друг с другом, так как непосредственное существование (αριθμω αδιαρετων και αχωριστων), которое противостоит понятию (τω ειναι), в дальнейшем превращается в голую возможность, которой противостоит истинная действительность (δυναμει μεν γαρ το αυτο και αδιαρετων ταπαντια τω δειναι ου, αλλα τω ενεργεισθαι διαιρετων).  
*Примечание издателя.*

оно не может быть таковым: оно делимо по действительности, и не может быть одновременно белым и черным. Ощущение и мышление подобны тому, что некоторые называют точкой, которая также и неделима, поскольку она есть одно, и делима, поскольку она есть два. Поскольку она неделима, способность суждения есть одна и существует одновременно, но поскольку она разделена» (не есть одно), она «употребляет тот же самый знак одновременно дважды». Поскольку она «употребляет два знака, она различает посредством границы два знака и отделяет их, как происходящих от отдельного; но поскольку она одна, она употребляет один знак и притом одновременно». А именно, подобно тому, как момент времени, схожий с точкой в пространстве, содержит в себе будущее и прошлое, и, таким образом, есть некое другое и вместе с тем одно и то же, потому что он в одном и том же отношении есть разделение и объединение, так и ощущение есть единое и вместе с тем разделение, отдельно и не разделено, так как ощущающее имеет перед собою в одном единстве также и различное ощущение, которое лишь благодаря этому получает определенное содержание. Другим примером является число; единица и два различны, и вместе с тем в обоих употребляется и полагается единица как единица.

γ. От ощущения Аристотель переходит к *мышлению*, и здесь-то он главным образом спекулятивен. «Мышление, – говорит он (De Anima, III, 4), – не страдательно (απαθεῖς), а принимает в себя форму и есть в возможности таковая форма. Следовательно, ум (νοῦς) все мыслит, он беспримесен (αμιγής), дабы он превозмог (κρᾶτη), как говорит Анаксагор, т. е. дабы он познал; ибо, появившись в своей действенности (παρεμφαινομενον), он не подпускает к себе чуждое и отгораживается от него (αυτιφραττει). *Природа* ума есть, поэтому, не что иное, как возможное». Но сама возможность здесь не есть материя; ум именно не обладает материей, а возможность принадлежит к самой его субстанции. Ибо мышление состоит скорее в том, чтобы не быть в себе; а благодаря же его чистоте, его действительность не есть бытие для другого, а его возможность сама есть некое для-себя-бытие. Вещь действительна, потому что она есть такая-то и такая-то определенная вещь; быть противоположной определенностью, своей возможностью, например дымом, пеплом и т. д., это не положено в ней. В телесных вещах, следовательно, материя как возможность и внешняя форма как действительность противоположны друг другу; душа же, напротив, есть сама всеобщая возможность, она не имеет материи, потому что ее сущностью является деятельность; «ум в

душе, как сознающее, не представляет собою ничего в действительности до того, как он мыслит»; он есть абсолютная деятельность, но он *есть* лишь тогда, когда он деятелен. «Он поэтому не смешан с телом. Ибо каким он был бы в таком случае, теплым или холодным? или он был бы органом? Такого рода вещами он уже наверное не является. А что он отличен от ощущающего, это ясно. Ибо ощущение не может ощущать после сильного ощущения: нельзя, например, воспринимать запахи или видеть после того, как были восприняты крепкие запахи или яркие цвета. Ум же, после того как он мыслил нечто, что может быть мыслимо лишь с напряжением, будет мыслить более легкое не хуже, а лучше. Ибо нет ощущения без тела, ум же от тела отделим. Когда он, таким образом, стал чем-то единичным, как, например, тот, который действительно является знающим (а это происходит, когда он может быть деятельным через самого себя), то он и тогда еще некоторым образом существует в возможности, но он, однако, существует в возможности не так, каков он был до того, как он изучил и нашел.

Мышление делает себя *пассивным умом*, т. е. тем, что объективно для него, и, таким образом, здесь становится ясно, насколько утверждение: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* соответствует мысли Аристотеля. Аристотель спрашивает далее, выдвигая

трудности против своей точки зрения: «Если ум прост, не страдателен и не имеет ничего общего с другим, то как он может мыслить, если мышление есть также некое страдание?» Именно последнее соотносится к отличным от него предметам. «Ибо поскольку две вещи имеют нечто общее, оно, по-видимому, действует, а другое ведет себя пассивно. Далее, шестствует еще и другое затруднение, а именно: спрашивается, может ли быть предметом мышления сам ум? В таком случае он должен был бы или присутствовать в других вещах (если бы не мог быть предметом мысли каким-нибудь иным образом); но ведь все мыслимое мыслится одинаковым образом; или же ум должен был бы иметь в себе нечто смешанное, делающее таким же объектом мысли, как и другие вещи. Но мы ведь раньше определили вообще страдание так, что в возможности ум есть все мыслимое, но вместе с тем в действительности он ничто раньше, чем мы мыслили», т. е. мысль есть в себе содержание мыслимого и в существующем сливается только сама с собой. Но самосознательный ум существует не только в себе, а есть существенно для себя, так как он сам у себя есть все. Но сказано идеалистически, а вот все же утверждают, что Аристотель был эмпириком.

Пассивность ума имеет, следовательно, здесь смысл возможности до действительности. Таков ве-

ликий принцип Аристотеля, и здесь он в конце приводит другой, пользующийся дурной славой, *пример*, который также был ложно понят. «Ум подобен книге, на листах которой ничего не написано»; это, однако, бумага, а не книга. Толкующие превратно Аристотеля обыкновенно оставляют без внимания все его мысли и подхватывают лишь такие внешние сравнения. Книгу, в которой ничего не написано, каждый может понять. Таким образом, знаменитая *tabula rasa* стала *terminus technicus*, которую можно встретить во всех произведениях, в которых говорится об Аристотеле: Аристотель якобы сказал, что дух есть неисписанный лист бумаги, на которой лишь внешние предметы наносят письмена, так что он получает мышление извне<sup>272</sup>. Но это – прямая противоположность тому, что Аристотель действительно говорит. Такие сравнения особенно охотно подхватывались представлением, которое предпочитает держаться их, вместо того, чтобы держаться понятия, как будто эти сравнения действительно выражают суть его мысли. Но Аристотель вовсе не имеет в виду брать сравнение во всем его объеме; ведь ум как раз не есть некая вещь и не обладает пассивностью писчего листа бумаги, он есть сама действенность, которая не стоит вне его, как деятельность писания по отношению к листу бума-

---

<sup>272</sup> Ср. *Tennemann*, Bd. III, 198.

ги. Сравнение, следовательно, ограничивается тем, что душа обладает содержанием лишь постольку, поскольку действительно мыслят. «Душа есть неисписанная книга», следовательно, означает: в себе она есть все, но она не есть внутри себя своя целокупность, подобно тому как книга в возможности содержит в себе все, но в действительности ничего не содержит в себе раньше, чем в нее не впишут чего-либо. Лишь действительная деятельность и есть истина или, иными словами, «ум сам тоже мыслится подобно другим мыслимым предметам. Ибо в том, в чем нет материи» (в духе) «мыслящее» (субъективное) «и мыслимое» (объективное) «есть одно и то же; теоретическая наука и то, что становится знаемым, есть одно и то же. В материальном мышлении присутствует лишь в возможности, так что сам ум не принадлежит этому материальному, ибо он есть возможность без материи, но в нем существует мыслимое», между тем как природа содержит идею лишь в себе. Вышеуказанное сравнение, как явствует отсюда, было понято в совершенно превратном смысле, прямо противоположном тому, в котором его применяет Аристотель.

Если до сих пор мы говорили о пассивном уме, который является природой души, но в такой же мере ее ощущением и представлением, то теперь Аристотель делает различие (*De Anima*, III, 5) между ним и

**деятельным умом:** «Но так как во всей природе одной стороной является в каждом роде материя (а именно то, что в возможности есть всякое то-то и то-то), а другой стороной – причина и деятельное, которое делает все, стоящее в таком же отношении к материи, в каком к ней находится искусство, то необходимо, чтобы это различие существовало и в душе. Один такой ум способен, следовательно, стать всем, чем угодно; другой же такой ум способен подобно деятельной силе ( $\epsilon\chi\iota\varsigma$ ), например свету, сделать все, что угодно, ибо только свет, можно сказать, впервые превращает цвета, существовавшие раньше только в возможности, в действительные. Этот ум существует сам по себе ( $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ ), *несмешанным*, и он не пассивен, так как по своей субстанции он есть деятельность. Ибо активное всегда почтеннее, чем пассивное, и принцип почтеннее, чем материя. Наука, когда она действительна, есть то же самое, что и сама вещь ( $\tau\rho\alpha\upsilon\mu\alpha$ ); но хотя то, что есть в возможности» (т. е. именно внешний ум, представление, ощущение), «предшествует по времени в одном и том же индивидууме, однако в общем ( $\omicron\lambda\omega\varsigma$ ) оно не предшествует также и по времени. Деятельный ум не таков, чтобы то мыслить, то не мыслить. Когда он сам по себе, он есть только то, что он есть, и только это вечно и бессмертно. Но мы это не вспоминаем, потому что он не пассивен, пассив-

ный же ум преходящ, и ничего не мыслит без помощи деятельного ума».

Седьмая и восьмая главы представляют собою *разъяснения* четвертой и пятой глав книги. Они начинаются с тех же положений, с которых начинаются последние, и, судя по их внешнему виду, можно предположить, что они принадлежат перу какого-то *комментатора*. «Душа, – говорит Аристотель (*De Anima*, III, 8), – есть некоторым образом все существующее. Ибо существующее есть либо ощущаемое, либо мыслимое, сама же наука есть некоторым образом знаемое, само ощущение есть некоторым образом ощущаемое. Эти знаемые и ощущаемые вещи суть либо сами же вещи, либо формы. Знание и ощущения суть не сами вещи (камень не находится в душе), а их форма, так что душа подобна руке. Последняя есть орудие орудий, так и ум есть *форма форм* и ощущение есть форма ощущаемого». А уже раньше Аристотель (*De Anima*, III, 4) заметил: «справедливо сказали, что душа есть *место идей* (τοπος εἰδῶν), но таким местом является не вся она, а лишь мыслящая, и она есть идеи не со стороны энтелехии (не актуально), а лишь со стороны возможности», т. е. идеи суть пока лишь покоящиеся формы, а не деятельности. Аристотель, таким образом, не реалист. Эти формы, как и формы внешней природы, ум делает своим предметом, пред-

метом мысли, возможностью. Аристотель говорит по-этому в седьмой главе: «Абстрактное (τα εν αφαιρεσει λενομενα) разум мыслит так, как если бы он мыслил вдавленную часть носа не как вдавленную часть носа, которая неотделима от плоти, а как пустое». В восьмой главе Аристотель продолжает: «Но так как никакой предмет не может быть отделен от ощущаемых величин, то в ощущаемых формах находится также и мыслимое, находится как абстрактное, так и качества (εξεις) и определенности ощущаемых вещей. Поэтому тот, кто ничего не ощущает, ничего не познает и ничего не понимает; если он что-нибудь познает (θεωρη), то необходимо, чтобы он это познал также и как представление; ибо представления таковы, каковы ощущения, и отличаются от последних только тем, что они не имеют материи. Чем же отличаются первоначальные мысли, что нельзя их принимать за представления? Или не обстоит ли дело так, что даже другие мысли не суть представления, а лишь не бывают без представлений?» Так как в том, что за этим следует, нет ответа на поставленный в конце вопрос, то это, по-видимому, указывает скорее на то, что эти части книги написаны позднее<sup>273</sup>. Седьмую главу Аристотель кон-

---

<sup>273</sup> Однако как бы кратко ни ответил Аристотель, а все же он ответил свойственным ему образом, ставя непосредственно вслед за первым вопросом второй (η ουδε ταλλα φαντασματα αλλουκ ανευ φαντασματος).

чает следующим образом: «Вообще ум в своей действительности, как мыслящий, и есть сами вещи. Но мог бы ли он или не мог бы мыслить в себе и для себя сущее, или нет, если бы он сам не был отделен от чувственного, это мы исследуем позднее (устероv)». Это «позднее» Буле относит к «высшей философии»<sup>274</sup>.

Это – тождество субъективного и объективного, которое имеется в деятельном разуме, в то время как конечные вещи и состояния духа представляют собою

---

Этот ответ все же, как нам кажется, по-видимому, совершенно удовлетворителен, так как в сказанном, несомненно, заключается мнение Аристотеля, что первоначальные мысли деятельного ума (разума), в противоположность мыслям страдательного ума, совершенно уничтожили в себе элементы представления, тогда как мыслям страдательного ума это не вполне удалось, хотя и в них момент представления не является существенным. *Примечание издателя.*

<sup>274</sup> Против этого толкования мы должны лишь напомнить, что устероv и тротероv согласно словоупотреблению Аристотеля всегда относится к тому же произведению. Говоря же о других произведениях, он употребляет выражения: εν αλλοις, εν ετεροις, αλλοτε или εις εκεινον τον καιρον ατοκεισθω (De Ausc. phys., I, 9). И если бы даже на это возразили – это возражение совершенно правильно, – что все физические и психологические произведения, включая и «Метафизику», образуют единую большую дисциплину, так что Аристотель может употреблять выражения устероv и тротероv, ссылаясь в одном из этих произведений на другое, то я все же доказал, что περiτησψυχης должно быть помещено далеко за метафизикой (Michelet, Examen critique etc., p. 209–222). Но не может ли выражение устероv относиться к следующей главе? И в самом деле, выдвинутое в конце седьмой главы затруднение, по-видимому, вполне разрешается вышеприведенными словами (стр. 344–345) восьмой главы. *Примечание издателя.*

внеположность этих обеих сторон, так как в этих вещах и состояниях ум существует только в возможности, – это тожество есть высочайшая вершина спекуляции, вершина, выше которой уже нельзя подняться; Аристотель тем самым возвращается к своим метафизическим принципам, где как раз мыслящий сам себя разум он называет именно абсолютным мышлением, божественным умом или духом в его абсолютности. Здесь возникает видимость, будто Аристотель говорит о мышлении как о чем-то существующем наряду с другими вещами, и несомненно, что у него мы находим и эту форму последовательности. Однако то, что он говорит о мышлении, само по себе абсолютно спекулятивно, и мышление не стоит у него наряду с другим, например наряду с ощущением, которое есть лишь возможность для мышления. Говоря точнее, эта спекулятивность его воззрений состоит в том, что согласно ему разум есть вообще в себе подлинная целостность, и мышление есть поистине та деятельность, которая есть для-себя-бытие и в-себе-и-для-себя-бытие, т. е. оно представляет собою мышление мышления, которое, таким образом, определено абстрактно, но составляет природу абсолютного духа, взятого сам по себе. Вот главные пункты, на которые следует обратить внимание у Аристотеля при рассмотрении спекулятивных идей. В более подроб-

ное рассмотрение мы не можем здесь пускаться.

Теперь мы должны совершить *переход к следующему* отделу, к практической философии, и раньше всего мы должны установить понятие *вожделения*, которое именно и есть поворот мышления в свою отрицательную сторону, в которой оно становится практическим. Аристотель (De Anima, III, 7 и 8) говорит: «Предмет знания и действительное знание есть одно и то же; то, что существует в возможности, предшествует по времени в индивидууме, но само по себе оно не предшествует также и по времени. Ибо все, что происходит, происходит из того, что есть действительность. То, что было предметом ощущения, выступает как то, что из ощущающего в возможности делает ощущающего и действительности; ибо последнее (ощущающее) не страдательно и не изменяется. Оно поэтому обладает другого рода движением; ибо движение есть активность того, что не есть завершённая цель (ενεργεία ἀτελούς); чистая же деятельность (ἀπλῶς ἐνεργεία) есть, напротив, деятельность завершённой цели» (του τέτελεσμενον). «Простое, мыслимое душою, есть нечто такое, в отношении чего не может иметь места ложное суждение; то же, в чем есть истинное и ложное, есть связь мыслей, как представляющих собою единство, например, суждение: *диаметр несоизмерим*. Или, в том случае, когда заблуж-

дение принимает, что белое есть небелое, оно привело в связь небелое. Но все это может быть названо также и разделением. Но именно разум и есть то, что делает все единым; он мыслит неделимое по форме в неделимое время и в неделимой душе». «Ощущение сходно с простым сказыванием и мышлением; *приятное* же и *неприятное* ощущения относятся друг к другу, как утверждение и отрицание», сходно, следовательно, с положительным и отрицательным определениями мышления. «И ощущать приятное или неприятное значит быть деятельным» (спонтанность) «с ощущающей серединой относительно блага или зла, поскольку они таковы. Вождеделение же и отвращение суть одно и то же со стороны деятельности; они отличны друг от друга только по своему бытию. Для мыслящей души представления суть то же самое, что ощущения, и когда она утверждает или отрицает нечто хорошее или дурное, она их вождеделает или избегает; она ведет себя как единица и граница. Ум», в качестве того, что определяет противоположности, «познает формы в представлениях; и точно так, как для него определено в них то, что следует желать и чего следует избегать, он и определяется независимо от ощущений, когда он имеет представления. Если он в отношении к представлению или мысли сравнивает, как бы видя их, будущее с настоящим и оценивает их,

соответственно определяя приятное и неприятное, то он желает или избегает и вообще находится в области практики. Но если не принять во внимание действований, то оказывается, что истинное и ложное принадлежат к тому же роду, что хорошее и дурное».

## **в. Практическая философия**

Отсюда уже определяется для нас понятие воли или практики вообще; его следует еще отнести к философии духа. Этот отдел Аристотель рассмотрел в нескольких произведениях, которые дошли до нас.

### **α. Этика**

Мы обладаем тремя большими сочинениями Аристотеля: «Никомаховой этикой» (Нθικα Νικομαχεια) в десяти книгах, «Большой этикой» (Нθικα μεγαλα) в двух книгах и «Эвдемовой этикой» (Нθικα Ευδημια) в семи книгах. В последней рассматриваются преимущественно частные добродетели, тогда как две первые больше содержат общие исследования о принципах. Как наилучшее до новейшего времени из того, чем мы обладаем по психологии, принадлежит Аристотелю, так и то, что он мыслил о действительно волящем, о свободе, о дальнейших определениях вменения, намерения и т. д., является наилучшим

из всего написанного по этим вопросам. Нужно только дать себе труд познакомиться с этими произведениями и перевести сказанное в них на наш способ выражения, представления, мысли; это, разумеется, трудно. Аристотель поступает здесь так, как в своих физических произведениях: сначала основательнейшим, подлиннейшим образом он определяет один за другим встречающиеся в желании различные моменты; намерение, решение, добровольное или принудительное действие, действие по неведению, вину, вменяемость и т. д. В изложение этих отчасти скорее психологических рассуждений я не могу пуститься. Из всех определений Аристотеля я остановлюсь лишь на следующих.

Принципом морали или *высшим благом* Аристотель признает<sup>275</sup> *блаженство* (ευδαιμονία), которое было основным вопросом также и в позднейшей философии. Оно есть благо вообще, но благо не как абстрактная идея, а так, что ему существенно соответствует момент осуществления. Аристотель, следовательно, не удовлетворяется платоновской идеей блага, потому что она есть лишь всеобщее, а он ставит вопрос о ее определенности. Аристотель говорит, что благом является то, что представляет собою самоцель (τελειον). Если бы мы переводили здесь τελειον

---

<sup>275</sup> Ethic. Nicom., I, 2 – 12 (4 – 12); X, 6–8; Eth. Eudem., II, 1.

через «совершенное», то это был бы плохой перевод; это – то, что имеет свою цель (то τέλος) в самом себе, то, что является предметом желания не ради чего-нибудь другого, а ради самого себя. Блаженство Аристотель определяет, согласно этому, как *абсолютную само по себе сущую конечную цель* и дает следующую дефиницию: «Блаженство есть энергия жизни, сущей ради самой себя, согласно самой по себе сущей добродетели» (ξωης τελείας ενεργεία κατ' αρετήν τελείαν). Условием блаженства он делает разумное усмотрение; всякое действие, руководящееся чувственным вожделением или вообще несвободное, есть недостаток пронципальности, есть неразумное делание, иными словами, делание, не имеющее своей и целью мышления, как такового. Но абсолютно разумной деятельностью является только наука, довлеющее самому себе делание, и это есть поэтому божественное блаженство. При других же добродетелях наступает, напротив, только человеческое блаженство, и точно так же в теоретической области ощущение есть нечто конечное в сравнении с божественным мышлением. Аристотель высказывает вообще много хорошего и прекрасного о добродетели, благе и блаженстве, а также и о том, что блаженство, как достижимое для нас благо, не может быть найдено без добродетели и т. д. – словом, все, что в

спекулятивном отношении не имеет в себе ни капли глубокого проникновения.

Сообщу, далее, кое-что об аристотелевском *понятии добродетели*. В практической области Аристотель<sup>276</sup> сначала различает в душе вообще разумную и неразумную сторону; в последней разум существует лишь в возможности; в нее входят ощущения, страсти, аффекты. В разумной стороне души находят себе место ум, мудрость, обдуманность, знание, но они еще не составляют добродетели, которая состоит только в единстве разумной стороны с неразумной. Аристотель, следовательно, называет добродетелью такое отношение склонностей к разуму, при котором они исполняют то, что он приказывает. Если разумение плохо или вовсе отсутствует, а сердце действует хорошо, то может существовать добродушие, но не добродетель, потому что недостает основания, недостает именно разума, который необходим для наличия добродетели. Аристотель, таким образом, видит добродетель в познании. Однако не разум чист сам по себе, как полагают многие, не он есть принцип добродетели, а таким принципом является скорее разумное влечение к благу, и влечение и разум, следовательно, являются необходимыми моментами добродетели. Таким образом, нельзя сказать о добродете-

---

<sup>276</sup> Magn. Moral., I, 5, 35; Eth. Nic., I, 13; Eth. Eud., II, 1.

ли, что она находит плохое применение, ибо она сама и является применяющей. Аристотель поэтому, как мы уже видели, порицает Сократа за то, что он считает добродетелью *лишь* разумение. Должно существовать неразумное влечение к добру, а разум присоединяется к этому в качестве оценивающего это влечение и принимающего последнее решение. Если же начинают с разума, то страсти не необходимо следуют за ним, а часто принимают противоположное направление. В добродетели, следовательно, разум является не единственным принципом, так как она имеет своей целью осуществление и принадлежит отдельному человеку: склонность является в добродетели движущим началом, тем особенным, которое по отношению к практической стороне в отдельном человеке именно и стремится к осуществлению. Но в этом обособлении своей деятельности субъект должен вместе с тем подчинять свои страсти всеобщему, и это единство, в котором разум является господствующим, и есть именно добродетель. Таково правильное понимание мысли Аристотеля: с одной стороны, эта дефиниция направлена против таких *идеалов*, которые ставят себе целью голое подавление страстей, к чему, по их мнению, нужно стремиться с юных лет, и, с другой стороны, она идет против воззрения, согласно которому склонности сами по себе хороши. Обе крайно-

сти, отличающие представление, часто встречались в новейшее время; так, например, иногда приходится слышать такие пустые речи: от природы прекрасный и благородный человек стоит выше долга; но мы знаем также представление, что долг следует исполнять как долг; и то и другое представления не принимают во внимание особенных сторон как моментов целого.

Аристотель затем пространно рассматривает одну за другою *частные добродетели*. Так как добродетели, рассматриваемые как единство желающего или осуществляющего с разумным, содержат в себе алогический момент, то Аристотель признает<sup>277</sup> их принципом *среднюю* этой ощущающей стороны, так что добродетель есть середина между двумя крайностями; так, например, *щедрость* есть середина между *скупостью* и *расточительностью*, *мягкость* есть середина между *гневом* и *пассивностью*, *храбрость* есть середина между *безумным дерзновением* и *трусостью*, *дружба* есть середина между *себялюбием* и *самоотречением* и т. д. Благое есть вообще середина именно потому, что в него входит ингредиентом чувственное; ведь органы чувств страдают от чрезмерности. Это, как кажется, не представляет собою определенной дефиниции, и она прекращается в чисто количественное определение именно потому, что де-

---

<sup>277</sup> Ethic. Nicomach., II, 5–7 (6–9); Magn. Moral., I, 5–9; Eth. Eud., II, 3.

терминирующим является здесь не только одно лишь приятие, а имеется также и эмпирическая сторона. Добродетель не есть нечто абсолютно в себе определенное, а есть вместе с тем нечто веществообразное, которое по своей природе способно стать большим или меньшим. Поэтому если Аристотеля порицали за то, что он определяет добродетель скорее как различие по степени, то приходится сказать, что этого требует природа вещей. Добродетель вообще, а тем паче особенная добродетель, вступает в такую сферу, где получает себе место количественное; мысль, как таковая, уже не находится у самой себя, количественная граница неопределенна. Природа частных добродетелей такова, что они не могут получить более точного определения; можно говорить о ней лишь в общем виде, и нет для нее другого определения, кроме именно такого неопределенного определения<sup>278</sup>. Напротив, согласно нашему способу рассмотрения долг есть нечто абсолютно в самом себе сущее, а не середина между сущими крайностями, благодаря которым он получает определение; но и это всеобщее, таким образом, пусто или вернее неопределенно, между тем как всякое определенное содержание есть некий момент бытия, который нас сразу запутывает в коллизию обязанностей. В практической об-

---

<sup>278</sup> Cp. *Arist.*, *Eth. Nicom.*, I, 1 (3).

ласти человек ищет в человеке, как единичном человеке, необходимости и стремится формулировать эту необходимость; но последняя либо формальна, либо, будучи частной добродетелью, представляет собою некое определенное содержание, которое именно потому, что оно является определенным содержанием, *как раз* попадает в зависимость от эмпирии.

## **β. Политика**

Нужно еще сказать об учении Аристотеля о государстве. Он более или менее чувствовал, что положительной субстанцией, необходимой организацией и реализацией практического духа является государство, которое осуществляется посредством субъективной деятельности, так что последняя достигает в нем своего определения. Аристотель рассматривает, поэтому политическую философию как представляющую собою всю практическую философию и видит цель государства во всеобщем блаженстве. «Всякая наука и способность (*δυναμις*), – говорит он (*Мог.*, I, 1), – имеет цель, и этой целью является благо; чем превосходнее эта наука, тем более превосходную цель она имеет. Но наипревосходнейшей способностью является политическая способность, поэтому и является ее целью благо». Об этике Аристотель

того мнения, что хотя и отдельный человек обладает ею, все же она находит свое завершение только в народе. «Хотя высшее благо остается одним и тем же для отдельного человека и для целого государства, все же, как кажется, более великим и достойным является приобретение и сохранение его для государства. Большой заслугой является приобретение высшего блага отдельным человеком, но прекраснее и божественнее приобретение его для народа и целого государства. Практическое знание стремится к этому; оно, следовательно, известным образом входит в политику»<sup>279</sup>.

Значение, которое Аристотель придает государству, так велико, что он даже начинает с того, что определяет человека как «политическое животное, обладающее разумом. Поэтому лишь человек, а не животное, обладает сознанием добра и зла, *справедливого* и *несправедливого*», ибо животное не мыслит. И, однако, в новейшее время переносят различие этих определений в область чувства, которым обладают также и животные. Имеются также и чувство добра и зла и т. д., и Аристотель тоже знает эту сторону, но то, благодаря чему оно является не животным, а человеческим чувством, есть мышление. Вот почему разумное усмотрение является для Аристотеля существен-

---

<sup>279</sup> Arist., Eth. Nic., I, 1 (2).

ным условием добродетели, и, таким образом, согласие между стороной чувства и стороной разума является существенным моментом в его эвдемонии. Определив, таким образом, человека, Аристотель говорит далее: «Объединение людей составляет семью и государство, но между этими двумя объединениями существует такое соотношение, что государство по природе» (т. е. согласно своему понятию, согласно разуму и истине, а не во времени) «предшествует семье» (которая представляет собою природное, а не разумное объединение) «и каждому отдельному человеку». Аристотель не делает отдельного человека и его права основным принципом, а признает государство чем-то по своей сущности высшим, чем отдельный человек и семья, потому что оно и составляет их субстанциальность. «Ибо целое есть первое по сравнению с частью. Если, например, исчезает человек, то нет ни рук, ни ног помимо названия, как, например, мы называем рукой каменную руку, ибо отрезанная рука все равно, что каменная». Когда человек умер, с ним гибнут все члены, «Ибо все определено посредством энтелехии и возможности, так что если нет больше энтелехии, то нельзя уже сказать: нечто есть то-то и то-то, а если можно, то разве только по названию. Так, например, государство есть сущность отдельного человека; отдельный человек так же мало есть нечто са-

мо по себе существующее, как какая-нибудь оторванная от целого органическая часть». Это прямо противоположно современному принципу, в котором особый произвол единичного человека делается исходным пунктом, как нечто единичное, так что все подачей своего голоса определяют, что должно быть законом, и лишь благодаря этому возникает некий общественный союз. Для Аристотеля, как и для Платона, государство есть *ргius*, субстанциальное, главное, ибо его цель является высшей целью в практической области. «Тот же, который был бы неспособен жить в таком союзе или не нуждался бы в нем, был бы или диким животным или неким богом».

Из этих немногих черт становится ясным, что Аристотелю (если вообще чувствуется у него отсутствие учения о естественном праве) не могла прийти в голову мысль создать учение о так называемом естественном праве, что он именно не мог рассматривать абстрактного человека вне реальной связи. Во всех других отношениях «Политика» содержит до сих пор не потерявшие интереса поучительные воззрения на внутренние моменты государства<sup>280</sup> и описание различных *государственных устройств*<sup>281</sup>. Последнее, однако, уже не представляет для нас интереса, так

---

<sup>280</sup> *Arist.*, *Polit.*, III, 1; IV, 14–16.

<sup>281</sup> *Arist.*, *Polit.*, III, 7 (5); IV, 13.

как принципы античного и нового государства отличны друг от друга. Ни одна страна не была так богата, как Греция, столь разнообразными государственными устройствами и столь частыми сменами их в одном и том же государстве. Но вместе с тем ей не было знакомо абстрактное право наших современных государств, изолирующее отдельного человека, дающее ему, как таковому, полную свободу действий и все же связывающее всех, как невидимый дух, так что ни в одном человеке нет ни сознания целого, ни деятельности для целого, а только каждый признается личностью и каждый заботится только о защите своей отдельной личности, и все же выходит, что он действует для пользы целого, сам не зная, как он это делает. Это – разделенная деятельность, в которой каждый является только отдельной штукой, подобно тому как на фабрике никто не изготавливает целой вещи, а лишь определенную часть вещи, и никто не умеет делать других частей, помимо тех, которые он обычно изготавливает, и лишь немногие умеют составлять из этих частей целую вещь. Только свободные народы обладают сознанием целого и действуют в интересах целого. В современном государстве отдельный человек свободен лишь для себя, как такового, и пользуется лишь *гражданской* свободой, гражданской в смысле свободы bourgeois, а не в смысле свободы

citoyen; в нашем языке нет двух отдельных слов обозначения этого различия. Гражданская свобода в этом смысле означает отсутствие всеобщего, принцип изоляции; но она является необходимым моментом, которого не знали античные государства: эта полная самостоятельность точек и именно поэтому большая самостоятельность целого, которая составляет высшую органическую жизнь. После того как государство восприняло в себя этот принцип, могла возникнуть более высокая свобода. Античные государства представляют собою игру и продукт природы, зависящий от случайности и от каприза отдельного человека. Лишь в наше время стала возможна внутренняя прочность и неразделимая всеобщность, являющаяся реальной и консолидированной в своих частях.

Аристотель, впрочем, не пускался подобно Платону в описание идеального государства, и относительно государственного устройства он лишь определяет, что господствовать должны *лучшие*. Но это всегда так и бывает, каковы бы ни были порядки государства. Он поэтому не очень заботится об определении формы государственного устройства. В доказательство того, что господствовать должны лучшие, Аристотель указывает, что «лучшие страдали бы, если бы они были приравнены к другим, которые не равны им по своей добродетели и политической способности, ибо такой

превосходный человек подобен некоему богу среди людей». Здесь уму Аристотеля, без сомнения, предносился образ его Александра, который должен господствовать подобно некоему богу, над которым, следовательно, никто не может властвовать, не может властвовать даже закон. «Для него нет закона, так как он сам для себя закон. Его можно было бы, скажем, выбросить из государства, но властвовать над ним можно так же мало, как над Юпитером. Ничего не остается, как подчиняться такому человеку – такое подчинение лежит в природе всех людей, – так что такие люди уже сами по себе (αἰθίοι) цари в государстве»<sup>282</sup>. Греческая демократия в то время уже пришла в совершенный упадок, так что Аристотель не мог придавать ей какое бы то ни было значение.

## 4. Логика

На другой стороне философии духа стоит аристотелевская наука абстрактного мышления, *логика*, и ее нам еще осталось рассмотреть. В продолжение веков и тысячелетий она столь же почиталась, сколь она теперь презирается. В Аристотеле видели отца логики. Его логические сочинения являются источником и образцовым учебником логики для всех позднейших

---

<sup>282</sup> *Arist., Polit.*, III, 13 (8–9).

изложений этой науки, которые отчасти были только более подробным развитием произведений Аристотеля, благодаря чему они неизбежно должны были сделаться более сухими, тусклыми, несовершенными чисто формальными. Еще в новейшее время Кант мог сказать, что со времени Аристотеля логика, подобно чистой геометрии со времени Евклида, является завершенной наукой, которая сохранилась до сего дня и не получила никаких дальнейших улучшений и изменений. Хотя, таким образом, логика здесь упоминается в первый раз и во всей последующей истории философии нельзя встретить упоминание о какой бы то ни было другой системе логики (ибо не было такой системы, если не считать таковой отрицательного учения скептиков), все же не может быть речи о том, чтобы мы передавали здесь ее специальное содержание, и здесь может найти себе место только общая ее характеристика. Эти формы частью понятия и частью суждения и умозаключения имеют своим источником Аристотеля. Подобно тому, как в естественной истории рассматриваются и описываются животные, например носорог, мамонт, такой-то вид жуков, моллюски и т. д., так и Аристотель является как бы естествоописателем этих духовных форм мышления. Но в этом умозаключении от одного к другому Аристотель определенно изобразил мышление в его лишь конеч-

ном применении; его логика есть поэтому естественная история конечного мышления. Так как эта логика представляет собою осознание абстрактной деятельности чистого рассудка, не знание того или иного конкретного, а чистая форма, то это осознание в самом деле достойно удивления, и еще более достойна удивления разработка этого осознания. Эта логика является поэтому произведением, делающим величайшую честь как глубокомыслию ее изобретателя, так и силе его абстракции. Ибо величайшей силы, величайшей концентрации мысли требует именно отделение мысли от ее материи и фиксирование ее в этой отдельности. И эта сила мысли оказывается еще большей, если ее фиксируют в том виде, как она, амальгамированная с материей, применяется самыми многообразными способами и способна принимать массу оборотов. И Аристотель в самом деле рассматривает не только движение мысли, но также и движение мысли в процессе представивания. Логика Аристотеля содержится в *пяти* произведениях, объединенных под названием «*Οργανον*».

а. *Категории* (κατηγοριαί), – их Аристотель рассматривает в *первом* произведении, – суть всеобщие определения, то, что высказывается (κατηγορεῖται) о существующем, и точно так же то, что мы называем понятиями рассудка, как простые сущности вещей.

Эту часть логики можно назвать онтологией, и она входит в метафизику. Эти определения мы поэтому встречаем также и в «Метафизике» Аристотеля. Аристотель (Categor., 1) говорит: «*Омонимами* (ὀμωνυμα) называется то, что имеет лишь общее название, но имеет другое субстанциальное определение понятия (λογος της ουσιας); мы, например, называем животным как лошадь, так и ее изображение».

Омонимам, следовательно, противопоставляется *понятие* (λογος). А так как Аристотель производит этимологически из последнего τα λεγομενα, о которых говорит вторая глава, то становится ясно, что это последнее выражение обозначает нечто большее, чем одно лишь простое *сказывание*, и мы должны его здесь понимать в смысле *определенного понятия*. «Определенные понятия высказываются или *в связи* (κατα συντηλοην), или *вне связи* (ανευ συντηλοης); можно, например, сказать: человек побеждает, бык бежит или можно сказать: человек, бык, побеждать, бежать». Говоря о первом члене деления, Аристотель приводит τα οντα, несомненно являющиеся вообще чисто субъективными отношениями таких членов, которые существуют сами по себе, так что отношение существует не в них самих, а вне их. Хотя Аристотель в свою очередь различает друг от друга τα λεγομενα и τα οντα, все же в дальнейшем, говоря об ουσι, упо-

требляет как λέγεται, так и ἐστὶ, употребляет эти выражения так, что λέγεται ставится им, когда он говорит о роде в отношении к особенному, а ἐστὶ напротив, когда он говорит о некоем всеобщем, которое является не идеей, а чем-то простым. Ибо Аристотель говорит: «Существуют *определенности* (ὀντα), которые сказываются о некоем субъекте (καθ'ὑποκειμένον λέγεται), но не находятся ни в каком субъекте; так, например, «человек» сказывается об определенном человеке; но он ведь не существует в каком-нибудь определенном человеке. Другие же находятся в некоем субъекте (ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶ), но не сказываются таким образом о некоем субъекте (быть в некоем подлежащем не означает: быть в нем как часть, а означает: невозможность существовать без этого субъекта); так, например, некая грамматика (τις γραμματικὴ) существует в некоем субъекте, в душе, но она не сказывается о некоем субъекте» или, иными словами, не может быть соотнесена нами в качестве рода с неким субъектом. «Другое же соотносится нами с неким субъектом λέγεται и *существует* в некоем субъекте. Наука находится в душе и соотносится нами с грамматикой. А еще другое и *не* находится в некоем субъекте и не соотносится нами с неким субъектом: определенный человек, индивидуальное, нумерически единое. Некоторые, однако, могут находиться в некоем

субъекте, как, например, определенная грамматика». Вместо «субъекта» мы лучше бы сказали «субстрат», ибо последний и есть то, к чему необходимо относиться понятие, т. е. то, что опускается в абстракции, есть, следовательно, то единичное, которое противоположно понятию. Как видим, Аристотель имеет в виду различие между родом или всеобщим и единичным.

Аристотель говорит о вышеприведенной цитате, *во первых, о роде*, который высказывается о человеке, но не *находится* в нем или, иными словами, не существует как единичное; храбрый человек, например, есть некое действительное, но это действительное выражено как всеобщее понятие. Вообще в *формальной* логике и ее понятиях существует всегда противоположность к некоему действительному, и логически действительное есть в себе нечто мыслимое: храбрость, например, есть, следовательно, некоторая чистая форма абстракции. Но эта логика рассудка стремится в своих трех ступенях подражать, как обезьяна, понятию. *Понятие* есть логически действительное, есть, следовательно, само по себе лишь мыслимое, т. е. возможное. В суждении эта логика полагает некое понятие А в качестве некоего действительного субъекта и приводит с ним в связь некое другое действительное в качестве понятия В; В, – говорит эта логика, – есть понятие, и А в отношении к нему при-

знается ею обладающим бытием, – но на самом деле В есть более всеобщее понятие. В умозаключении имеется подражание необходимости; уже в суждении существует синтез некоторого понятия с чем-то, что признается существующим; в умозаключении же этот синтез носит форму необходимости, так как оба противоположные понятия приравниваются друг другу в некотором третьем, являющемся как бы *medius tertium* разума, как это имеет место, например, в признаваемой добродетелью середине. Большая посылка выражает некое логическое бытие; а малая посылка выражает некую логическую возможность, ибо Кай есть для логики нечто лишь возможное; заключение связывает друг с другом это логическое бытие и логическую возможность. Но лишь перед лицом разума раскрывается живое, ибо он есть подлинная реальность.

Он говорит, *во-вторых, о всеобщем*, не являющемся родом, т. е. не являющемся в самом деле единством всеобщего и особенного иного или, иными словами, не являющемся абсолютной единичностью и, следовательно, бесконечностью; эти определения представляют собою моменты или предикаты в некоем субъекте, но не существуют сами по себе. Такого рода отношение он выражает посредством *οὐ λεγεται*; ибо *οὐ λεγεται* есть то, что как всеобщее в самом себе вместе с тем бесконечно. *В-третьих*, он гово-

рит о предикцируемом особенном: так, наука в самой себе бесконечна и, таким образом, является родом, например, грамматики; но вместе с тем, в качестве всеобщего или не-единичного, она является моментом некоторого субъекта. В-четвертых, он говорит о том, что называется непосредственным представлением: о *единичном*. Исключение, которое состоит в том, что кое-что, как, например, некоторая определенная грамматика, существует также в некотором субъекте, не имеет сюда отношения, ибо определенная грамматика не есть по существу своему единичное в самой себе.

Относительно этого сам Аристотель<sup>283</sup> делает следующее замечание: «Если нечто сказывают (κατηγορεῖται) о чем-то другом, как о некоем субъекте, то то, что говорится (λεγεται) о предикате», т. е. то, что приводится в отношении к нему как всеобщее, «значимо также и по отношению к субъекту». Это – *обычное* умозаключение. Отсюда уже видно, что в то время как Аристотель так быстро кончает с этим умозаключением, умозаключение в *собственном* смысле имеет для него куда большее значение. «Различные роды, не подчиненные друг другу (μη υπ αλληλα τεταγμενα) как, например, животное и наука, обладают различными специфическими отличиями (διαφορας); напри-

---

<sup>283</sup> Categor., с. 3 (с. 2, § 3–5).

мер, животное делится: на земных животных, птиц, рыб; наука же не обладает никакими такими различными видами. Подчиненные роды могут, напротив, обладать одними и теми же различными видами, ибо высшие роды сказываются о низших, так что различия, значимые по отношению к предикату, являются различиями также и субъекта».

Теперь, когда Аристотель, трактуя об определенных понятиях, сказал все, что считал нужным, о находящемся в связи, он переходит к «тому, что высказывается *вне связи*», ибо это, как мы видели раньше, было тем делением, которое он положил в основание своего рассмотрения во второй главе. Высказываемое вне связи, как представляющее собою категории в собственном смысле, он исследует в дальнейшем подробнее. Однако произведение, в котором он рассматривает все эти категории, не может быть признано полным. Аристотель<sup>284</sup> насчитывает десять категорий. «Каждое такое определенное понятие выражает или субстанцию (οὐσίαν), или качество (ποιόν), или количество (ποσόν)», материю, «или отношение (πρός τι), или место (πού), или время (πότε), или положение (κεῖσθαι), или обладание (εἶχειν), или деятельность (ποιεῖν), или страдание (πασχεῖν). Никакое из них взятое в этой изолированности не является утверждением».

---

<sup>284</sup> Categor., с. 4 (с. 2, § 6–8).

ем (катафасиς) или отрицанием (αποφασις), т. е. не является ни истинным, ни ложным». К этим предикабиям Аристотель прибавляет еще пять постпредикаментов; он, однако, только дает их перечень<sup>285</sup>. Категории отношения представляют собою синтезы качества и количества, они должны были бы принадлежать области разума. Но они принадлежат области рассудка и являются формами конечности, поскольку их полагают как представляющие собою только отношения. Бытие, сущность занимает среди них первое место; наряду с ним стоит возможное как акциденция или причиненное; но оба отделены друг от друга. В субстанции А есть бытие, В возможность; и причинном отношении и А и В суть бытие, но А полагается в В как некое полагание А. А субстанции есть логическое бытие, это – сущность, противопоставляемая ее существованию, и это существование является в логике одной лишь возможностью. В категории причинности бытие А в В есть лишь голое бытие рефлексии; В есть для самого себя некое другое. Но в разуме А есть столь же бытие В, сколько и бытие А. И А есть всецелое бытие как А, так и В.

Аристотель<sup>286</sup> сначала говорит о *субстанции*. Но

---

<sup>285</sup> Arist., Categor., с. 10–14 (8 – 11); ср. Kant, Kritik d. r. Vernunft, стр. 79 (6-е изд.).

<sup>286</sup> Categor., с. 5 (3).

субстанция, называемая так в наисобственном смысле (κυρίωτατα), имени прежде всего и чаще всего является для него индивидуумом – четвертым классом названных им определений. «Вторыми субстанциями являются те субстанции, в которых содержатся первые субстанции как виды (εἶδεσι), а также роды этих видов. О субъекте сказываются название и понятие (λόγος) высказанного о субъекте всеобщего (τῶν καθ'ὑποκειμένον λεγόμενων) – вторых субстанций. Например, об определенном человеке, как о субъекте, высказывается как название, так и понятие (живое существо) человека. Но то, что существует в некоем субъекте, невозможно, напротив, сказывать о «подчиненном» субъекте (ἐν ὑποκειμένῳ οὗτος), но о некоторых можно сказывать название; понятие белизны нельзя сказывать о теле, в котором она существует, а лишь название. Другое же», кроме дефиниции (λόγος) вообще и «название в большинстве случаев приводится в отношении к первому классу субстанции, как к субъектам» (к единичному) «или, иными словами, *находится* в них. Без субстанций, принадлежащих к первому классу, не может, следовательно, быть ничего другого, потому, что они лежат в основании всех других (ὑποκεισθαι). Из субстанций, принадлежащих ко второму классу, вид больше является субстанцией, чем род, ибо вид ближе субстанциям первого клас-

са, и род оказывается в виде, а не наоборот». Вид именно является здесь субъектом, который, таким образом, не всегда необходимо должен быть чем-то существенно определенным, как единичное, а означает, вообще говоря, также и подчиненное. «Но виды суть в одинаковой степени субстанции, точно так же как из субстанций первого класса ни одна не есть в большей мере субстанция, чем другая. И следует также называть виды и роды субстанциями второго класса преимущественно перед всеми другими» (свойствами и акциденциями); «понятие человека имеет больше права быть названным субстанцией второго класса, чем то, что он бел или бегают». Абстракция, следовательно, имеет своим предметом двоякого рода вещи; например, и «человек» и «учен» являются свойствами определенного индивидуума; но первое понятие абстрагируется лишь от единичности и оставляет целостность, есть, следовательно, возведение единичного в разумное, в котором ничего другого не теряется, кроме противоположения, совершаемого рефлексией. «То, что верно относительно субстанций, верно также и относительно разновидностей, ибо они, как синонимы (συνωνυμᾶ), имеют и общее название и общее понятие».

b. Второе произведение носит название «Об истолковании» (περὶ ἐρμηνείας). Оно содержит в себе уче-

ние о *суждениях и предложениях*. Предложения имеются там, где мы находим утверждение и отрицание, ложность и истинность<sup>287</sup>. Они относятся не к чистому мышлению, в котором разум мыслит самого себя; они суть не всеобщее, а единичное.

с. В-третьих, следуют «*Аналитики*». Их две: «*Ранняя аналитика*» и «*Позднейшая аналитика*». В них особенно подробно трактуется *доказательство* (αποδείξις) и *умозаключения рассудка*. «Умозаключение есть основание (λογος), в котором если признается истинным нечто, то необходимо следует как признаваемое истинным другое<sup>288</sup>». Логика Аристотеля весьма точно рассматривает главным образом общее учение об умозаключениях. Но последние вовсе не являются всеобщей формой истины. В своей метафизике, физике, психологии и т. д. он не делал умозаключений, а мыслил понятие, взятое само по себе.

d. В-четвертых, следуют книги, которые носят название «*Топик*» (τοπικά) и в них трактуется о *местах* (τοποί); в них, следовательно, трактуется о всех точках зрения, с которых может рассматриваться предмет. Цицерон и Джордано Бруно разработали этот вопрос более подробно. Аристотель перечисляет много общих точек зрения, на которые можно стать при рас-

---

<sup>287</sup> *Arist., Categor., c. 4 (2); De Interpretat., c. 4–6.*

<sup>288</sup> *Arist., Analytic-prior., I, 1; Topic, I, 1.*

смотрении предмета, предложения или задачи и т. д. Всякую задачу можно было бы сразу же свести к этим различным точкам зрения, которые должны встречаться повсюду. Эти места представляют собою, таким образом, как бы схему, следуя которой можно рассматривать предмет и исследовать его. Это предприятие казалось особенно целесообразным и нужным для создания ораторов и красноречивых болтунов, так как знание точек зрения дает легкую возможность тотчас же находить в предмете многообразные стороны и пространно рассуждать о предмете со всех этих сторон. Это, согласно Аристотелю, входит составной частью в *диалектику*, которую он называет орудием для нахождения положений и умозаключений, исходя из вероятного<sup>289</sup>. Такие места либо носят всеобщий характер, например различие, сходство, противоположность, отношение, сравнение<sup>290</sup>, либо носят специальный характер, например места, которыми доказывают, что нечто лучше или желательнее. Такими местами являются: большая продолжительность; авторитет того или тех, которые избирают это нечто; род против вида; нечто само по себе желательное лучше, потому что оно находится в лучшем; сравнение цели и следствия; само по себе более прекрасное и похваль-

---

<sup>289</sup> *Arist.*, *Topic.*, I, 13 (11) et 1.

<sup>290</sup> *Arist.*, *Topic.*, I, с. 16–18 (14–16); II, 7–8, 10.

ное и т. д.<sup>291</sup> Аристотель (Topic., VIII, 2) говорит, что против диалектиков лучше пользоваться *силлогизмами*, а против массы лучше пользоваться *индукцией*. Аристотель также проводит грань<sup>292</sup> между диалектическими и доказывающими силлогизмами и риторическими силлогизмами и вообще всякого рода убеждением; но к риторическим силлогизмам он причисляет и индукцию.

е. Наконец, *пятое* произведение носит название «Софистические опровержения» (σοφιστικοί ἐλεῦχοι) или «Об оборотах». В нем он показывает, как при бессознательном движении в своих категориях, имея своим предметом материальное, доставляемое представлением, мысль впадает в постоянное противоречие с самой собою. Софистические опровержения соблазняют бессознательное представление на такие противоречия и обращают его внимание на них, чтобы его в них запутать безвыходно. У Зенона они упоминаются; софисты также отыскивали их, но в особенности в этом искусстве были сильны мегарики. Аристотель рассматривает одно за другим много таких противоречий и дает их разрешение. Он при этом спокойно и тщательно исследует их и не жалеет труда на их разрешение, хотя бы они носили более драмати-

---

<sup>291</sup> Arist., Topic., III, 1; Buhle, Argum., p, 18.

<sup>292</sup> Analyt. prior., II, 23 (25).

ческий, чем философский характер. Уже раньше мы видели примеры таких софистических противоречий у мегариков и видели также, как Аристотель разрешал эти противоречия посредством различений и надлежащих определений.

То, что обыкновенно приводится в наших логиках из этих пяти частей «Органона», представляет собою на самом деле самую меньшую и тривиальную часть, а часто даже приводится лишь содержание «Изагоги» Порфирия. В особенности в первых частях, в «Толковании» и «Аналитиках», эта аристотелевская логика уже содержит описание всеобщих форм мысли, рассматриваемых в обычной логике, и как раз они составляют основу того, что вплоть до новейшего времени известно как логика. Познание и определение форм, которые принимает в нас мысль, составляет бессмертную *заслугу* Аристотеля. Ибо обыкновенно нас интересует только конкретное, погруженное во внешнее созерцание мышление; эти формы образуют погруженную в него необычайно подвижную сеть, — и фиксирование этих тянущихся через все явления тонких нитей является мастерским образчиком эмпирического рассмотрения. Осознание этих форм представляет собою абсолютную ценность. Одно лишь рассмотрение этих форм, как познание разнообразных форм и оборотов этой деятельности, уже доста-

точно важно и интересно. Ибо сколь бы сухим и бессодержательным нам ни казалось перечисление различных видов суждений и умозаключений и их многообразных переплетений, как бы они также ни казались нам негодными для отыскания истины, все же мы не можем в противоположность этому выдвинуть какую-нибудь другую науку. Если считается достойным стремлением познать бесчисленное множество животных, познать сто шестьдесят семь видов кукушек, из которых у одного иначе, чем у другого, образуется хохол на голове; если считается важным познать еще новый жалкий вид семейства жалкого рода лишая, который не лучше струпа, или если признается важным в ученых произведениях по энтомологии открытие нового вида какого-нибудь насекомого, гадов, клопов и т. д., то нужно сказать, что важнее познакомиться с разнообразными видами движения мысли, чем с этими насекомыми. Лучшее из того, что мы встречаем в обычной логике о формах суждения, умозаключения и т. д., заимствовано из этих произведений Аристотеля. Они получили дальнейшую обработку в деталях, но истина о них находится уже у Аристотеля.

Что же касается настоящей *философской ценности* аристотелевской логики, то мы должны сказать, что она в наших учебниках получила значение дисци-

плины, дающей выражение лишь деятельности рассудка как сознания; получила, следовательно, значение дисциплины, обучающей нас правильно мыслить, так что получается видимость, будто движение мысли есть нечто самостоятельное, не имеющее никакого касательства к тому, о чем думают. Другими словами, получается видимость, будто она содержит выставленные нашим рассудком, так называемые законы мысли, благодаря которым мы достигаем правильного уразумения, но достигаем этого уразумения путем некоего опосредствования, которое не представляет собою движения самих вещей. Результат, правда, является согласно этому воззрению истиной, так что вещи таковы, каковыми мы их видим согласно законам мысли. Но способ этого познания имеет лишь субъективное значение, и суждение и умозаключение не суть суждение и умозаключение самих вещей. Когда, руководясь этим воззрением, рассматриваю мышление, взятое само по себе, оно представляется не как являющееся само по себе познание или, иными словами, оно не представляется как само по себе имеющее содержание, а представляется как формальная деятельность, которая, хотя и протекает правильно, все же получает свое содержание извне, так что последнее есть для нее нечто данное. Мышление, понимаемое в этом смысле, превращается в нечто субъек-

ективное. Сами по себе эти суждения и умозаключения истинны или, вернее, правильны; в этом никто не выражал сомнения. Но так как им недостает содержания, то такого суждения и умозаключения недостаточно для познания истины. Таким образом, логики считают их формами, которым противостоит, как нечто самостоятельное, содержание, потому что сами они не обладают никаким содержанием, и то, за что их выдают – то именно обстоятельство, что они суть формы, – подвергается порицанию. Но самым худшим из всего того плохого, что говорят о них, является утверждение, будто ошибка их заключается лишь в том, что они формальны: как законы мышления, как таковые, так и его определения, категории, суть либо лишь определения суждения, либо субъективные формы рассудка, которым противостоит *вещь в себе* как нечто совершенно другое. Но это воззрение и это порицание превратно понимают природу самой истины, ибо неистинное есть вообще форма противоположности между субъектом и объектом и отсутствие единства между ними, стало быть, в таком случае, во все и не возникает вопроса, истинно ли то или другое. Эмпирические содержания, разумеется, не обладают этими определениями, но мышление и его движение сами представляют собою содержание, и притом такое интересное содержание, какое только во-

обще может существовать. Таким образом, эта наука о мышлении есть сама по себе истинная наука. Но здесь снова проявляется невыгода всей аристотелевской манеры – равно как и всей позднейшей логики, – и притом эта невыгода принимает здесь потенцированный характер: у Аристотеля отдельные моменты в мышлении и в движении мышления, как такового, не связаны друг с другом. Существует много видов суждения и умозаключения, каждое из которых, взятое самостоятельно, значимо и само по себе, как таковое, истинно. Таким образом, они как раз и суть содержания, ибо они представляют собою равнодушное друг к другу, отличное друг от друга бытие: таковы, например, знаменитые законы противоречия и т. д., умозаключения и т. д. Но в этой отрозненности они как раз и неистинны, а лишь их целостность есть истина мышления, ибо эта целостность одновременно и субъективна и объективна. Они, таким образом, представляют собою только материал истины, бесформенное содержание; их недостаток, таким образом, состоит не в том, что им недостает формы и они являются чрезмерно содержанием. Точно так же как многообразные единичные свойства вещи, например красное, твердое и т. д., не суть сами по себе нечто, а лишь их единство составляет реальную вещь, так обстоит дело и с единством форм суждения и умозаключе-

чения, которые, отдельно взятые, так же мало истинны, как таковое свойство или ритм и мелодия. Форма данного умозаключения, равно как и его содержание, могут быть совершенно правильными, и, однако, его заключительное суждение может не обладать истинностью, ибо эта форма, как таковая, взятая отдельно, не обладает истинностью. Но с этой стороны формы никогда не рассматривались, и рассмотрение самой логики зиждется на ложной точке зрения об отсутствии содержания. Но этим содержанием является не что иное, как спекулятивная идея. Понятия рассудка или разума суть сущность вещей, разумеется, не для указанного воззрения, а поистине. И таким образом также и для Аристотеля понятия рассудка, а именно категории суть сущности бытия. Если они сами по себе истинны, то они, следовательно, сами являются своим содержанием, и притом своим высшим содержанием. Но в обычной логике дело обстоит не так, и даже у Аристотеля эти формы в том виде, как они излагаются в его «Органоне», являются лишь всеобщими определениями мысли, которые берутся изолированно абстрактным рассудком. Это, однако, не логика спекулятивного мышления, т. е. разумности, как отличной от рассудочности, а здесь лежит в основании рассудочное тожество, гласящее, что ничто не должно противоречить себе. Как ни малоспе-

кулятивна по своей природе эта логика, с нею все же следует познакомиться, ибо в конечных отношениях она повсюду встречается. Существуют много наук, познаний и т. д., которые не знают и не применяют никаких других форм мышления, кроме этих форм конечного мышления, которые и на самом деле составляют всеобщий метод конечных наук. Математика, например, представляет собою непрерывное умозаключение, юриспруденция есть подведение особенного под всеобщее, сочетание этих обеих сторон. В пределах этих соотношений конечных определений умозаключение, благодаря тройственности его членов, представляет собою, правда, целостность этих определений, и Кант поэтому называет его (*Kritik d. reinen Vernunft*, стр. 261) также и умозаключением разума; однако получившее рассудочный характер умозаключение в том виде, как оно встречается в обычной логической форме, представляет собою лишь рассудочную форму разумности и весьма отлично от умозаключения разума в собственном смысле. Аристотель, таким образом, является творцом рассудочной логики; ее формы касаются лишь отношений друг к другу конечных предметов, и в них не может быть постигнута истина. Нужно, однако, заметить, что аристотелевская философия вовсе не основана на этих рассудочных отношениях; не следует, поэтому думать, что Ари-

стотель мыслил согласно этим формам умозаключения. Если бы Аристотель делал так, он не был бы тем спекулятивным философом, каким мы его познали, он не выдвинул бы ни одного из выставленных им суждений, не мог бы сделать ни одного шагу дальше, если бы он придерживался форм этой обычной логики.

Как и вся философия Аристотеля, так и его логика нуждается в существенной переплавке. Ряд его определений должен быть сведен к необходимому систематическому целому, не к такому систематическому целому, которое правильно рубрицировано и в котором ни одна часть не забыта и все они представлены в надлежащем правильном порядке, а к такому систематическому целому, которое стало бы живым органическим целым, в котором каждая часть имеет значение как часть, и лишь целое, как таковое, обладает истинностью. Аристотель часто высказывает эту истину; укажем, например, на место в «Политике». Именно поэтому и отдельная логическая форма также не обладает в самой себе истинностью; не потому, что она является формой мышления, а потому, что она является определенным мышлением, единичной формой и должна быть значимой только как таковая. Но в качестве системы и абсолютной формы, господствующей над этим содержанием, мышление имеет

свое содержание как различие в самом себе и является спекулятивной философией, в которой субъект и объект непосредственно тождественны и суть понятие и всеобщая сущность вещей. Точно так же как долг хотя и выражает самостоятельное бытие, все же, в качестве определенного долга, выражает некое определенное самостоятельное бытие, которое и само есть лишь некий момент и должно уметь снова снять свой процесс определения, так и логическая форма, снимающая себя, как вот эту определенную форму, именно в этом снимании отказывается от своего притязания иметь значение сама по себе. Но тогда логика есть наука разума, спекулятивная философия чистой идеи, абсолютной сущности, которая не находится в плену противоположности между субъектом и объектом, а остается противоположностью в самом мышлении. Однако мы можем согласиться с тем, что многое в логике представляет безразличную форму.

Этим мы окончим рассмотрение аристотелевской философии, с которой трудно расстаться, ибо чем большеходишь в подробности, тем интереснее она становится и тем больше мы находим связь ее предметов. Пространность моего изложения аристотелевской философии оправдывается отчасти важностью самого предмета изложения, так как он являет нам оригинальное содержание, и отчасти уже вышеука-

занным обстоятельством, что нет ни одной системы философии, перед которой новое время так согрешило, как перед аристотелевской философией, и нет ни одного из древних философов, который дал бы нам такую возможность заглазить наш грех перед ним, как Аристотель.

Непосредственным преемником Аристотеля был Теофраст, родившийся во 2-м году 102-й олимпиады (371 г. до Р.Х.); хотя он и был знаменит, он все же может почитаться лишь комментатором Аристотеля. Аристотель представляет собою как раз такую богатую сокровищницу философских понятий, что в нем можно найти много материала для дальнейшей обработки, для более абстрактного изложения и подчеркивания отдельных положений. Однако прием Аристотеля, состоящий в том, что он берет исходным пунктом рассуждения эмпирический факт и затем концентрирует его рассуждение в фокусе спекулятивного понятия, составляет особенность его ума и неотделим от Аристотеля, не может быть возведен в самостоятельный метод и принцип. Мы поэтому имеем мало что сказать о Теофрасте, равно как и о многих других (например, о *Дикеархе* Мессинском), среди которых самым знаменитым был *Стратон* Лампсакский, преемник Теофраста. Что касается Дикеарха, то Цицерон сообщает о нем (*Tusc. Quaest.*, I, 31, 10), что

он отрицал бессмертие души, ибо он утверждал, что «душа является не чем иным, как пустым названием, и вся сила, с которой мы действуем и ощущаем, равномерно распространена по всему телу и неотделима от тела, так как она представляет собою не что иное, как само тело, оформленное таким образом, что оно живет и ощущает посредством некоторой соразмерности своей природы». Цицерон сообщает исторический вывод в том виде, как он его понял, не указывая никакого спекулятивного понятия. Напротив, Стобей (*Eclog. phys.*, p. 796) сообщает о Дикеархе, что он считал душу «гармонией четырех элементов». О Стратоне до нас дошли лишь скудные сообщения о том, что он прославился в качестве физика и его понимание природы было механическим, причем он не следовал по пути Левкиппа и Демокрита, а признавал, согласно Стобею (*Eclog. phys.*, p. 298), элементами тепло и холод. Если только действительно верно то, что нам сообщают о нем, то он сильно отступил от воззрений Аристотеля, так как он сводил все к механизму и случайности и отвергал имманентную цель, но не принимал вместе с тем дурную телеологию новейшего времени. Цицерон сообщает о нем (*De nat. Deor.*, I, 13), что он утверждал, «что божественная сила всецело заключена в природе, которая имеет в самой себе причины возникновения, роста и смерти, но ли-

шена всякого ощущения и образа». Остальные перипатетики больше занимались разработкой отдельных учений Аристотеля, писали произведения, содержание которых было парафразом произведений Аристотеля и отличалось от последних только своей более или менее риторически комментаторской формой. Но в области практической философии *перипатетическая* школа выставляла в качестве принципа блаженства единство разума и склонности. Мы оставим поэтому в стороне дальнейшее распространение перипатетической философии, оставим именно потому, что оно не представляет никакого интереса и позднее превратилось в некоторого рода популярную философию. Она, таким образом, перестала быть аристотелевской философией, хотя и последняя, как подлинно спекулятивная философия, должна была большей частью совпадать с действительностью. Этот упадок аристотелевской философии находится в связи с уже указанным выше обстоятельством, что произведения Аристотеля рано исчезли и аристотелевская философия сохранилась не столько благодаря этим первоисточникам, сколько благодаря школьной традиции, вследствие чего она вскоре претерпела существенные изменения и подала повод к таким изложениям его учения, относительно которых мы не знаем, не попали ли некоторые из них среди тех произведений, ко-

торые читаются его собственными.

Так как аристотелевское понятие проникло во все сферы сознания и так как эта разрозненность в определении посредством понятия, будучи также необходимой, заключает в себе необычайной глубины правильные мысли, то мы должны сказать, забегая вперед и сообщая уже здесь о *внешних судьбах* его философии, что она в продолжение многих веков была непрерывно носительницей культуры мысли. Когда среди христиан Запада исчезла наука, его звезда возшла в новом блеске среди народов, которые в позднейшее время снова познакомили Запад с его философией. *Торжествующий победный клич*, раздавшийся в эпоху возрождения наук по поводу вытеснения аристотелевской философии из школ, из наук и в особенности из теологии, как философского учения об абсолютном существе, может быть рассматриваем нами с двух сторон. *Во-первых*, на самом деле была вытеснена не столько аристотелевская философия, сколько принцип опирающейся на нее теологической науки, согласно которой первой истиной является данная, откровенная истина, – предпосылка, которая кладется в основание раз навсегда и лишь в рамках которой разум и мысль имеют право и возможность поверхностно двигаться. В этой форме пробудившееся в средние века мышление препарировало

главным образом теологию, пустилось во все диалектические ходы мысли и определения и возвело здание, в котором данный материал лишь поверхностно обрабатывался, распределялся и сохранялся. Победа над *этой* системой была, следовательно, победой над вышеназванным принципом и, значит, победой свободной и самостоятельной мысли. Но *другой стороной* этого торжества победителей является торжество вульгарности, освободившейся от понятия и свергшей с себя иго мысли. Некогда и, пожалуй, еще и теперь приходилось много слышать о схоластических тонких ухищрениях Аристотеля; этим хотели получить право избавить себя от абстракции, и вместо работы над понятием обратиться к слуху, зрению и, таким образом, руководиться тем, что называют здравым смыслом. Также и в науках место хитроумных мыслей заняло хитроумное видение; в каком-нибудь жуке, в видах птиц находят такие хитроумные различия, какие раньше находили в понятиях. Имеет ли данный вид птиц красный или зеленый цвет, хвост такой или иной формы и т. д. – такие хитроумные различия легче отыскивать, чем различия мыслей; и до тех пор, пока данный народ благодаря работе мысли не достигнет такой ступени умственной культуры, на которой он будет в состоянии выдержать всеобщее, эти занятия являются полезной подготовкой или, вернее, моментом

на этом пути культуры мысли.

Но *недостаток* аристотелевской философии состоит в том, что – после того как она возвела многообразие явлений в понятие, последнее же, однако, распадалось на ряд определенных понятий, – она не выдвигала единства абсолютно объединяющего их понятия: это и есть именно то дело, выполнение которого является задачей позднейшей эпохи. Это происходит следующим образом: единство понятия, которое есть абсолютная сущность, выступает как потребность, и оно представляется сначала единством самосознания и сознания, как чистым мышлением. Единство сущности, как сущности, есть предметное единство, мысль, как то, что мыслится. Но единство, как понятие, в себе всеобщее отрицательное единство, время, как абсолютно наполненное время и в своем наполнении представляющее собою единство, есть чистое самосознание. Поэтому мы видим наступление того периода, когда чистое самосознание делает себя сущностью; но вместе с тем это сначала происходит в субъективном смысле; это чистое самосознание есть некое самосознание, которое, таким образом, фиксировано как такое-то и такое-то самосознание, отделяющее себя от предметной сущности и поэтому обремененное неким различием, которого оно не преодолевает.

Мы этим закончили первый отдел греческой философии и *переходим* ко второму периоду. Первый период греческой философии простирается до Аристотеля, до той формации науки, в которой познание приобрело почву свободного мышления. Итак, результатом философской работы этого периода у Платона и Аристотеля была идея. Мы видели, однако, что у Платона всеобщее было сделано принципом скорее абстрактным образом, было сделано принципом как неподвижная идея, между тем как у Аристотеля мышление стало в деятельности совершенно конкретным, как само себя мыслящее мышление. Ближайшая *потребность*, то, что непосредственно необходимо, должно содержаться именно в том, до чего философия развилась у Платона и Аристотеля. Эта потребность представляет собою не что иное, как то обстоятельство, что всеобщее теперь выделяется самостоятельно, свободно, как всеобщность принципа, так что особенное познается через посредство этого всеобщего. Итак, иначе говоря, появилась потребность в систематической философии, в том, что мы ранее также называли потребностью в единстве понятия. Можно говорить о платоновской и аристотелевской системах философии, но в действительности эти учения не получили формы системы, ибо для этого требуется, чтобы был выставлен *единый* принцип и

этот принцип был последовательно проведен через все особенное. В полном комплексе постижения вселенной у Аристотеля, где все в высшей степени научно сведено к спекулятивному, как бы эмпирически он ни начинал, – в этом полном комплексе есть, несомненно, *единый* принцип, и притом *единый* спекулятивный принцип, но этот принцип не выделен как *единый* принцип; природа спекулятивного не осознана как самостоятельное понятие, не осознана как содержащая в себе развитие многообразия природного и духовного универсума. Этот принцип, следовательно, не выставлен как всеобщее, из которого развилось бы особенное. Логика Аристотеля является как раз противоположностью этого. Он больше обзирает ряд мертвых и живых существ, заставляет их выступать перед своим объективным, а именно постигающим в понятиях мышлением и улавливает их и этом своем постижении. Каждый предмет, взятый сам по себе, есть некое, разложенное на свои определения, понятие; потом Аристотель, однако, сводит вместе эти мысли, и благодаря этому он спекулятивен. Хотя уже Платон рассуждал в целом эмпирически, беря то или другое представление и рассматривая его со всех сторон, все же у Аристотеля эта рыхлая манера выступает особенно резко. В аристотелевской науке, таким образом, идея мышления, мыслящего самого себя,

понимается, правда, как высшая истина; однако реализация этого мышления, сознание природного и духовного универсума, составляет вне этой идеи двойной ряд распадающихся особенных понятий, которым недостает проведенного через все особенные явления единого принципа. Высшая идея, следовательно, стоит у Аристотеля в свою очередь на своем месте лишь как некое особенное и не представляет собою принципа всей его философии. Ближайшая потребность философии состоит поэтому теперь в том, чтобы объем познаваемого выступил как единая организация понятия и чтобы, значит, многооформленная реальность была отнесена к этой идее, как к всеобщему, и тем самым получила бы определенность. Такова та стадия, которая выступает перед нами в этом *втором периоде*.

Такая систематическая философия становится сначала догматизмом, против которого вследствие его односторонности тотчас же выступает скептицизм. Французы на самом деле называют догматическое учение *systematique* и называют *systeme* то учение, в котором все представления последовательно вытекают из одного определения; для них, поэтому *systematique* равнозначно с односторонним. Но односторонними становятся последующие философские учения потому, что в них была познана лишь необхо-

димось единого принципа, причем в них не развивалась идея – что само по себе было не невозможно – из самой себя; мир, следовательно, не познавался в этих философских учениях так, чтобы содержание понималось лишь как определение мышления, мыслящего само себя. Но тем самым этот принцип встает перед нами как формальный и абстрактный и особенное еще не дедуцируется из него, а всеобщее лишь применяют к особенному и ищут правила этого применения. У Аристотеля идея по крайней мере в себе конкретна, как сознание единства субъективного и объективного, и она поэтому не односторонняя, но для того, чтобы идея была подлинно конкретна, следовало бы развить из нее конкретное. Другим отношением было бы лишь подведение особенного под всеобщее, так что они оказываются отличными друг от друга. В этом случае всеобщее является лишь неким формальным принципом, и такая философия именно поэтому односторонняя. Но истинная задача заключается в том, чтобы эти две операции, развитие особенного из идеи и подведение особенного под всеобщее, встретились. Явления физического и духовного мира должны со своей стороны сначала быть предварительно обработаны в направлении понятия, дабы другие науки могли формировать из них всеобщие законы и основоположения. Лишь после это-

го спекулятивный разум может воплотиться в определенных мыслях и окончательно привести к осознанию их связь, которая является внутренней связью. Но в качестве догматических учений, эти философские учения в частности являются также и *утверждающими*, потому что при таком способе философствования принцип лишь утверждается, а не доказывается истинным образом. Ибо требуется принцип, под который все подводится; он поэтому лишь предполагается как первый принцип. Уже раньше мы встретили такие абстрактные принципы, например чистое бытие; но здесь особенное, с которого начинается различение от другого, положено как чисто отрицательное. А вышеуказанная потребность ищет, напротив, всеобщего, которое вместе с тем находилось бы в особенном, так что последнее не оставалось бы в стороне, а признавалось бы определенным через посредство всеобщего.

Эту потребность во всеобщем, хотя еще недоказанном принципе и ощущает теперь познание. Удовлетворение этой потребности появляется теперь в мире согласно внутренней необходимости духа; появляется не внешним образом, а так, как оно соответствует понятию. Эта потребность породила стоическое, эпикурейское, новоакадемическое и скептическое философские учения, которые нам предстоит рассмотреть.

Если мы на этом первом периоде слишком задержались, то мы можем это теперь наверстать, ибо в обзоре следующего периода мы можем быть кратки.

## Раздел второй

### Второй период: Догматизм и скептицизм

В этом втором периоде, предшествующем периоду александрийской философии, мы должны рассмотреть *догматизм* и *скептицизм*: догматизм, который распадается на два философских учения, на стоическое и эпикурейское, и третье учение, которое они оба разделяют и которое все же есть другое учение по сравнению с ними, а именно скептицизм, с которым мы соединяем *новую академию*, всецело перешедшую в него, между тем как в старой академии платоновская философия еще сохранялась в чистом виде. Мы видели, что в конце предшествующего периода появляется сознание идеи или всеобщего, которое <sup>293</sup> само в себе есть цель, сознание некоего хотя и всеобщего, но вместе с тем внутри себя определенного принципа, который благодаря этому способен подводить под себя особенное и быть примененным к нему. Это применение всеобщего к особенному является здесь господствующим, ибо не появилась еще мысль о том, что из самого всеобщего следует развивать

---

<sup>293</sup> всеобщее

обособления целого. В господстве такого применения всегда заключается потребность в системе и систематизации, именно: есть потребность в таком последовательном применении некоторого определенного принципа к особенному, при котором истина всякого особенного определяется и вместе с тем познается согласно этому абстрактному принципу. Так как именно в этом и состоит так называемый догматизм, то он представляет собою философствование рассудка, в котором мы уже больше не находим спекулятивного величия Платона и Аристотеля.

Принимая во внимание это обстоятельство, задача философии определяется теперь как двойственный основной вопрос: как вопрос о критерии истины и как вопрос о мудреце. Необходимость этого явления мы теперь в состоянии объяснить точнее и с несколько иной стороны, чем там. А именно, так как истинное понималось теперь как согласие мышления и реальности или, вернее, так как тождество понятия понималось раньше всего как согласие субъективного и объективного, то спрашивается, каков всеобщий принцип оценки этого согласия. А принцип, посредством которого истинное оценивается как истинное, именно и есть критерий. Но так как этот вопрос получил лишь формальное и догматическое разрешение, то благодаря этому тотчас же выступила диалек-

тика скептицизма или познание односторонности этого принципа вообще как некоторого догматического принципа. Дальнейшим следствием этого философствования было то, что принцип оценки, являясь формальным, был субъективным принципом, и благодаря этому он главным образом получил значение субъективности *самосознания*. Вследствие внешнего притяжения в себя многообразия вообще, высшей точкой, в которой мысль находит себя в своем определеннейшем виде, является самосознание. Для всех этих философских учений, таким образом, принципом является чистое соотношение самосознания с собою, так как лишь в нем идея находит свое удовлетворение. Это похоже на формализм рассудка нынешнего, так называемого философствования, надеющегося найти свое заполнение, противоположное этому формализму конкретное, в субъективном сердце, но внутреннем чувстве и вере. Природа и политический мир, правда, также конкретны; однако они являются лишь внешне конкретным; подлинное же конкретное, напротив, находится-де не в определенной всеобщей идее, а лишь в самосознании и как принадлежащее ему. Вторым господствующим определением является, таким образом, определение *мудреца*. Не только разум, но и все остальное должно быть неким мыслимым, т. е. должно быть в качестве субъектив-

ного *моей* мыслью; мыслимое, напротив, существует в себе, т. е. оно само объективно лишь постольку, поскольку оно выступает в виде формального тождества мышления с собою. Мышление критерия, как некоего единого принципа, есть в своей непосредственной действительности сам субъект; мышление и мыслящий, следовательно, непосредственно связаны между собою. Так как принцип этой философии не объективен, а догматичен, и зиждется на влечении самосознания доставить себе удовлетворение, то субъект, следовательно, есть то, о чем следует заботиться. Субъект ищет для себя некоего принципа своей свободы, внутренней *невозмутимости*. Он должен соответствовать критерию, т. е. этому совершенно всеобщему принципу, чтобы быть в состоянии подняться на высоту этой абстрактной независимости. Самосознание живет в одиночестве своего мышления и находит в этом свое удовлетворение. Таковы основные черты последующих философских учений. Ближайшей нашей задачей является изложение их основных положений, но входить в подробности не стоит.

Если эти философские учения еще принадлежат по происхождению Греции и их великие учителя всегда были греками, то они все же были перенесены в римский мир. Философия, следовательно, перешла в римский мир, и в особенности эти системы пред-

ставляли собою под господством римлян *философию римского мира*, в противоположность которому, как не соответствующему разумному практическому самосознанию, последнее, оттесненное от внешней действительности и принужденное уйти в себя, могло искать разумности лишь в себе и заботиться лишь о своей единичности, – точно так же как абстрактные христиане заботятся только о спасении своей души. В светлом греческом мире отдельная личность больше была связана со своим государством, со своим миром и больше жила в нем. Эта конкретная нравственность, это стремление ввести принцип в мир посредством государственного устройства, как, например, у Платона, эта конкретная наука, какую мы видим, например, в произведениях Аристотеля, здесь исчезают. В бедственном римском мире было стерто грубой рукой все благородное и прекрасное, представляемое духовною индивидуальностью. В этом состоянии раздвоения мира, в котором человек вынуждается уйти внутрь себя, он должен был абстрактным образом искать той неразорванности и того удовлетворения, которых нельзя уже больше найти в мире. Но римский мир есть именно мир абстракции, в котором единое холодное господство простиралось над всем образованным миром. Живые индивидуальности духов народов были подавлены и умерщвлены;

чужая власть тяготела, как абстрактная всеобщность, над отдельным человеком. При таком состоянии разорванности чувствовалась потребность искать убежища в этой абстракции, как в мысли о некоем существующем субъекте, т. е. искать убежища в этой внутренней свободе субъекта, как такового. Точно так же как абстрактная воля отдельного человека является – а это признавалось всеми – господином мира, так и внутренний принцип мышления неизбежно должен был также быть чем-то абстрактным, могущим породить лишь формальное, субъективное примирение. Для римского духа, таким образом, мог быть привлекательным лишь такой догматизм, который был построен на принципе, выдвинутом формой рассудка. Эти философии находились, таким образом, в соответствии с духом римского мира, ибо нужно сказать, что философия вообще находится всегда в тесной связи с представлением о мире. Римский мир, правда, породил некий формальный патриотизм и свойственную ему добродетель, равно как и разработанную систему права; но спекулятивная философия не могла возникнуть из такой смерти; последняя могла породить лишь хороших адвокатов и мораль Тацита. И в самом деле, эти философские учения, за исключением стоицизма, вступили у римлян в антагонизм к их старому суеверию, да и вообще теперь филосо-

фия стала занимать место религии.

Эти три принципа, принцип *стоицизма*, *эпикуреизма* и *скептицизма*, были необходимы. Был необходим, во-первых, принцип мышления, принцип *всеобщности*, как таковой, причем, однако, требовалось, чтобы он был определен внутри себя; абстрактное мышление является здесь определяющим критерием истины. Было необходимо, во-вторых, другое по отношению к мышлению – определенное, как таковое, *принцип единичности*, *ощущение* вообще, созерцание, восприятие. Это – принципы стоической и эпикурейской философии. Оба эти принципа односторонни и сделали в качестве *положительных* принципов науками рассудка. А именно, так как такое мышление не конкретно само в себе, а абстрактно, то определенность находит себе место вне мышления, и ее должны были сделать самостоятельным принципом, ибо она обладает абсолютным правом в сравнении с абстрактным мышлением. Кроме стоицизма и эпикуреизма перед нами выступает, как *третий* принцип, скептицизм, *отрицание* этих двух односторонностей, которые должны быть познаны, как таковые. Принципом скептицизма является, таким образом, деятельное отрицание всякого критерия, всяких определенных принципов, какого рода они ни были бы: чувственное ли знание, рефлексивное ли представление

или мыслящее познание. Ближайшим выводом является, таким образом, утверждение, что ничего не может быть познано. Однако атараксия, или ничем ненарушимая внутренняя невозмутимость и равенство духа внутри себя, ничем не определяемая, ни удовольствием, ни печалью, ни какой-нибудь другой связью, является *общей точкой зрения и общей целью* всех этих философских учений. Таким образом, каким бы безотрадным мы ни представляли себе скептицизм, каким бы низменным не представлялся нам эпикуреизм, все они были философскими учениями.

## **А. Стоическая философия**

О стоицизме, как и об эпикуреизме, мы должны сначала сделать общее замечание, что они выступили вместо цинической и киренаической философии, в качестве их параллели (подобно тому, как скептицизм занял место академии); но, приняв принцип этих школ, они вместе с тем усовершенствовали его и в большей мере, чем замененные ими школы, возвели его в форму научного мышления. Но так как в них, как и в тех школах, содержание является неподвижным и определенным, ибо самосознание становится в них на одной стороне, то это обстоятельство, собственно говоря, убивает спекуляцию, которая ни-

чего не хочет знать о раз навсегда фиксированном, а, наоборот, вытравляет его и рассматривает предмет как абсолютное понятие, как отдельное в своем вынужденном различии целое. Поэтому мы на самом деле встречаем как у стоиков, так и у эпикурейцев вместо подлинной спекуляции лишь применение одностороннего ограниченного принципа. Мы, таким образом, при рассмотрении как той, так и другой философии должны остановиться лишь на всеобщем в их принципе. Если цинизм признавал сущностью для сознания требование, чтобы человек был непосредственно естествен, причем непосредственной естественностью являлся для них простой образ жизни отдельного человека, такой образ жизни, при котором он является самостоятельным и сохраняет внешне простую жизнь в многообразном водовороте страстей, удовольствий, признания некоторых вещей существенными и деятельности, направленной на получение этих вещей, то стоическое поднятие этой простоты в область мысли состояло в том, что не непосредственная естественность составляет содержание и форму истинного бытия сознания, а постижение мыслью разумности природы, так что в простоте мысли все истинно или все есть благо. Но в то время как у Аристотеля в основании его философии лежит абсолютная идея, как неограниченная,

не положенная в некоей определенности и с некоторым отличием, и недостатком его философии является лишь неудовлетворительность ее осуществления, несвязанность в ней всех понятий в единое понятие, – то здесь единое понятие, правда, положено как сущность и все *соотнесено* с последней, – значит, имеется налицо *требуемое* соотношение, однако то, *в чем* все становится единым, здесь не есть истинное. У Аристотеля каждое понятие рассматривается в своей определенности, рассматривается взятым абсолютно и не связанным с другими понятиями, – здесь же все существенно рассматривается в этом соотношении и не абсолютно, но это не значит, что оно рассматривается в себе и для себя. Так как единичное рассматривается, таким образом, не абсолютно, а лишь относительно, то целое такого исследования на самом деле не интересно, а представляет собою лишь установление внешнего соотношения. У Аристотеля, правда, единичное также лишь подбирается извне, но этот внешний характер, это подборение вытравляется у него спекулятивным рассмотрением, – здесь же как единичное лишь взято извне, так и рассмотрение носит внешний характер. Это соотношение даже непоследовательно, когда, как это здесь и происходит, нечто, например, природа, рассматривается сама в себе, ибо само по себе сущее

(das Anundfürsich) остается вне ее, так как ее рассмотрение представляет собою лишь рассуждение на основании неопределенных принципов или на основании принципов, которые являются лишь ближайшими.

Сначала мы, как известный вклад в *историю стоической философии*, дадим некоторые сведения о знаменитых стоиках. Основателем стоической школы является *Зенон* из Циттии (не следует смешивать его с элеатом Зеноном), города на острове Кипре, где он родился в 109-й олимпиаде. Его отец был купцом; когда он совершал торговые поездки в Афины, бывшие в то время и еще долго после того центром философии и местопребыванием многих философов, он привозил своему сыну оттуда книги, главным образом произведения сократиков, и эти книги и побудили в нем стремление и любовь к науке. Он сам поехал к Афины, и, согласно сообщению некоторых авторов, ближайшее побуждение к тому, чтобы всецело предаться философии, он нашел в том, что он во время кораблекрушения потерял все свое состояние – он однако не потерял культурного благородства своего ума и своей любви к основанному на разуме вникновению в природу вещей. Зенон посетил последователей различных сократических школ, среди которых выдавался *Ксенократ*. Последний принадлежал к платоновской школе и очень славился строгостью

своих нравов и серьезностью своего отношения к людям. Его искушали такими же испытаниями, каким св. Франциск Ассизский сам подвергал себя, и он также мало поддался им, как этот последний. В Афинах не принималось свидетельство без присяги, но ему разрешили не присягать и поверили ему на слово; его учитель Платон часто говорил ему, что ему следует рекомендовать приносить жертвы грациям. Затем Зенон посетил также Сильпона, мегарика, с которым мы уже познакомились и у которого десять лет подряд изучал диалектику. В то время философия рассматривалась вообще как дело жизни, и притом дело всей жизни, а не так, как теперь, когда студент прослушает философские предметы, чтобы поскорее перейти к другим. Но хотя Зенон с одинаковым рвением изучал как диалектику, так и практическую философию, он, однако, не пренебрегал, подобно другим сократикам, также и физикой и в особенности внимательно изучал произведения Гераклита о природе. Наконец он выступил в качестве самостоятельного учителя в зале, носившей название Пециле (στοα τοικίλη), стены которой были украшены собранием картин Полигнота; по этому помещению его школа получила название стоической. Он, подобно Аристотелю, ставил себе главным образом задачей объединить философию в одно целое. Подобно его методу, отличавше-

муся особенным диалектическим искусством и остроумием доказательств, так и он сам отличался строгими нравами, приближающимися к циническим, причем он, однако, не стремился, подобно циникам, бросаться в глаза своим образом жизни. Его умеренность в удовлетворении необходимейших потребностей была почти столь же велика, как и у них, только она у него не носила такого тщеславного характера. Он жил лишь хлебом, водой, финиками и медом. Зенон пользовался поэтому при жизни всеобщим уважением; даже македонский царь Антигон часто посещал его и кушал у него; он также приглашал его к себе письмом, приведенным у Диогена Лаэртца. Зенон, однако, в своем ответе отказался принять это приглашение, так как ему тогда было восемьдесят лет. О приобретенном им общественном уважении свидетельствует то обстоятельство, что афиняне доверили ему ключи своей крепости и, по сообщению Диогена, даже приняли на народном собрании следующее решение: «Так как Зенон, сын Мназея, много лет жил в нашем городе в качестве философа и также и во всем прочем показал себя хорошим человеком, и юношей, которые были его приверженцами, он наставлял в добродетели и умеренности, побуждая их к этому своим собственным благим примером, то граждане признают нужным присудить ему публичную похвалу и награ-

дить его золотым венком за его добродетель и умеренность. Кроме того, постановили, что он будет похоронен за общественный счет в Керамике. На предмет доставления венка и построения гробницы назначается комиссия из пяти человек». Зенон достиг расцвета своей жизни около 120-й олимпиады (приблизительно за 300 лет до Р.Х.) в одно время с Эпикуром, Аркезилаем из новой академии и другими. Он умер в очень преклонном возрасте, девяноста восьми лет (согласно сообщению других – лишь семидесяти двух лет) в 129-й олимпиаде, причем он, пресыщенный жизнью, сам покончил с собою, повесившись или уморив себя голодом, – после того как сломал себе палец<sup>294</sup>.

Из последующих стоиков следует в особенности отметить *Клеанта*, ученика Зенона и преемника его в Стое, автора знаменитого гимна к богу, сохраненного для нас Стобеем. Он известен сообщенным о нем анекдотом, что его в Афинах вызвали, согласно законам, к суду, чтобы дать отчет об источнике своего пропитания. Он доказал на суде, что по ночам он носит воду садовнику и этим занятием добывает себе столько средств, сколько ему нужно, чтобы иметь возможность днем находиться в обществе Зенона, – при-

---

<sup>294</sup> *Diog. Laërt.*, VII, 1, 12, 31–32, 5, 2 (IV, 6–7), 13, 6 – 11, 28–29; *Tennemann*, Bd. IV, S. 4; Bd. II, S. 532, 534; *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, Bd. I, S. 895, 897–899 (ср. *Fabric.*, *Biblioth. graec.*, II, p. 413), 901.

чем нам только не вполне понятно, каким образом живя именно *так*, он мог особенно успешно философствовать. Когда ему после этого предложили дар из сумм государственной кассы, он по совету Зенона отказался принять его. Подобно своему учителю, Клеант также умер добровольно на восемьдесят первом году, перестав принимать пищу<sup>295</sup>.

Из позднейших стоиков следовало бы упомянуть еще о многих, ставших знаменитыми. Так, например, более выдающимся в науке, чем Клеант, был его ученик *Хризипп* из Сицилии, родившийся в первом году 125-й олимпиады (280 г. до Р.Х.), который точно так же жил в Афинах и больше всех сделал для многосторонней разработки и распространения стоической философии. Более всего принесли ему славу его логика и диалектика, так что говорили: если бы боги пользовались диалектикой, то они не употребляли бы никакой другой, кроме созданной Хризиппом. Вызывала также удивление его писательская трудоспособность; число его произведений, по сообщению Диогена Лаэртца, равнялось семистам пятидесяти. По поводу этого о нем рассказывают, что он ежедневно писал по 500 строк. Но тот способ, каким он сочинял свои произведения, значительно уменьшает удивление, вызываемое в нас этим многописанием, ибо мы убежда-

---

<sup>295</sup> *Diog. Laërt.*, VII, 168–169, 176.

емся, что большая часть написанных им произведений была отчасти компиляцией, отчасти повторением уже сказанного им в других произведениях. Он часто писал об одном и том же предмете; все, что ему приходило в голову, он переносил на бумагу, натаскивал массу свидетельств и цитировал чужие произведения, так что он иногда списывал почти целые книги, и кто-то сказал о нем, что если у него отнять все, что принадлежит другим, то окажется, что ему принадлежит только чистая бумага, на которой он пишет. Так плохо дело, разумеется, не обстоит, как мы можем убедиться из всех стоических цитат, в которых Хризипп занимает первое место и приводятся преимущественно его определения и объяснения. Ни одно из его произведений, обширный список которых приводится Диогеном Лаэртцем, не дошло до нас; нам, однако, достоверно известно, что он с особенной тщательностью разработал стоическую логику. Если приходится жалеть, что до нас не дошли некоторые из его лучших произведений, то мы, может быть, должны считать счастьем то обстоятельство, что не сохранились все его произведения. Если бы поэтому нам приходилось сделать выбор между сохранением *всех* его произведений и несохранением *ни одного* из них, нам было бы нелегко принять какое-либо решение.

Он умер в 143-й олимпиаде (212 г. до Р. X)<sup>296</sup>.

Позже выдавался *Диоген* из Селевкии, города в Вавилонии, у которого, как нам сообщают, знаменитый представитель академии Карнеад учился диалектике и который замечателен также и тем, что во 2-м году 156-й олимпиады (156 г. до Р.Х.), в эпоху Катона Старшего, он вместе с упомянутым Карнеадом и перипатетическим мыслителем Критолаем был отправлен в Рим в качестве афинского посла; это посольство начало в самом Риме знакомить римлян с греческой философией, диалектикой и красноречием, так как эти философы выступали там с лекциями и речами<sup>297</sup>.

Известен, далее, *Панетий* как учитель *Цицерона*; следуя его произведениям, последний написал свои книги «Об обязанностях». Наконец следует упомянуть о *Посидонии*, столь же знаменитом учителе, который тоже жил долго в Риме в эпоху Цицерона<sup>298</sup>.

Позднее мы видим, что стоическая философия переходит также и к римлянам, т. е. становится философией многих римлян, причем, однако, эта философия, как наука, ничего не выиграла от этого обстоя-

---

<sup>296</sup> *Diog. Laërt.*, VII, 179–181, 184, 189–202; *Tennemann*, Bd. IV, S. 443

<sup>297</sup> *Diog. Laërt.*, VI, 81; *Cicer.*, Acad. Quaest., IV, 30; De Oratore, II, 37–38; De Senectute, c. 7; *Tennemann*, Bd. IV, S. 444.

<sup>298</sup> *Cicer.*, De Officiis, III, 2; De nat. Deor., I, 3; *Suidas*, s. v. Posidonius, Bd. III, S. 159.

тельства. Напротив: собственно спекулятивные интересы совершенно исчезли – как, например, у *Сенеки* и у позднейших стоиков, у Эпиктета и Антонина, – и стоическая философия получила более риторический и назидательный характер; эта философия так же мало должна получить место в истории философии, как наши проповеди. Эпиктет, родом из Гиерополя, города во Фригии, жил в конце первого века нашего летосчисления; он был сначала рабом Епафродита, который затем отпустил его на свободу, после чего он отправился в Рим. Когда Домициан изгнал из Рима философов, отравителей и математиков (в 94 г. после Р.Х.), Эпиктет отправился в эфирский город Никополь и занялся там публичным преподаванием. Из его лекций *Арриан* составил пространные *Dissertationes Epicteteae*, которыми мы еще обладаем, и компендий (εὐχερίδιον) стоицизма<sup>299</sup>. От императора Марка Аврелия *Антонина*, который в 161–169 гг. после Р.Х. правил вместе с Люцием Аврелием *Антонином*, а затем в 169–180 гг. правил единолично и вел войну с маркоманами, у нас еще сохранились его мысли в двенадцати книгах, εἰς ἑαυτὸν, в которых он ведет разговор все время с самим собою. Но эти размышления не носят спекулятивного характера, а представляют собою поучения; так, например, одно размышление поучает,

---

<sup>299</sup> *Aul. Gell., Noct. Att., I, 2 (Gronovius ad h. l.); II, 18; XV, 11; XIX, 1.*

что человек должен развивать в себе все добродетели.

За исключением вышеназванных, у нас не осталось от древних стоиков никаких оригинальных произведений. Наши источники, из которых мы черпаем свои сведения о предшествующих философских учениях, прерываются, не доходя до стоицизма. Однако источники, из которых мы можем почерпнуть сведения о стоической философии, очень известны. Это – *Цицерон*, который сам был стоиком (однако очень трудно отличить в его изложении, например, принцип стоической морали от принципа перипатетической морали), и в особенности *Секст Эмпирик*, изложение которого больше касается теоретической стороны и в философском отношении интересно, ибо скептицизм полемизировал главным образом со стоицизмом. Но следует привлекать к рассмотрению также и *Сенеку*, *Антонина*, *Арриана*, «руководство» *Эпиктета* и *Диогена Лаэртция*.

Что же касается философии самих стоиков, то они более определенно, чем предшествующие философы, делили ее на те *три* части, о которых мы уже упомянули выше и на которые в общем философия всегда будет делиться. Они различали, во-первых, *логику*, во-вторых, *физику*, или философию природы, и, в-третьих, *этику*, философию духа, преимуществен-

но с практической стороны. Но в содержании этой философии мало оригинального, творческого.

## 1. Физика

Что касается физики стоиков, то, *прежде всего*, в ней мало своеобразного, ибо она представляет собою больше собранное из старых физиков целое, и больше всего Гераклита. Однако каждая из рассматриваемых нами теперь философских школ обладала очень определенной, лишь ей принадлежащей терминологией, что нельзя сказать с таким же правом о философских учениях Платона и Аристотеля. Мы должны поэтому раньше всего познакомиться с особенными выражениями стоической школы и их значением. *Основная мысль* стоической физики состоит в следующем: определяющий разум (λογος) есть господствующая, все порождающая, во всем распространенная, лежащая в основании всех естественных образований субстанция и деятельность, это правящее начало в его разумной деятельности они называют богом. Это – разумная мировая душа, и так как они называют ее богом, то их учение – пантеистично. Но *всякая философия пантеистична*, ибо она доказывает, что разумное понятие находится внутри мира. Гимн Клеанта написан в этом духе. «Ничего не происходит во все-

ленной, ни в эфирном полюсе неба, ни в море без тебя, о демон, кроме того, что злые делают вследствие их собственного неразумия. Но ты умеешь также превратить кривое в прямое и приводить в порядок то, что не имеет порядка, и враждебное дружественно тебе. Ибо таким образом ты все соединил в одно, соединил благое с дурным, так что во всем лишь единое понятие (λογος), которое всегда существует и которого избегают те, которые являются дурными среди смертных. О несчастные, они всегда желают обладать благом, но не уразумевают божьего общего закона и не внимают тому, подчиняясь чему разумно (συν νω), они жили бы хорошей жизнью»<sup>300</sup>. Стоики, таким образом, считали изучение природы очень важным, ибо благодаря такому изучению познается ее всеобщий закон, который есть всеобщий разум, а это познание нужно, дабы мы познали из этого закона также и наши обязанности, закон для человека, и жили согласно всеобщему закону природы. «Зенон, – говорит Цицерон (De nat. Deor., I, 14), – считает этот естественный закон божественным, и этот закон имеет силу повелевать, совершать правое и мешать совершению противоположного». Таким образом, стоики стремились познать этот господствующий в природе закон далеко меньше всего ради него, и изучение природы было для них

---

<sup>300</sup> Stob., Eclog. phys., t. I, p. 32.

лишь чем-то, приносящим *пользу*.

Укажем *подробнее* некоторые идеи этой физики. Хотя природа, согласно стоикам, есть лишь воплощение некоего всеобщего закона, они все же различали в телесном момент деятельности и момент пассивности; первый представляет собою деятельный разум, согласно Аристотелю, или *natura naturans* у Спинозы, а второй – пассивный разум или *natura naturata*. Последний есть *материя, бескачественная субстанция*, так как качество есть вообще форма, т. е. то, что превращает всеобщую материю в нечто особенное. Этим также объясняется, почему качество называется у греков *τοιοῦν*, совершенно так же, как и мы производим *Beschaffenheit* от *Schaffen*: то, что положено, отрицательный момент. Но деятельное, как целостность форм, представляет собою, согласно стоикам, понятие в материи, а последнее есть бог (*Diog. Laërt.*, VII, 134).

В остальном относительно этих *форм*, этих всеобщих законов природы и образа мира стоики приняли преимущественно идею Гераклита, так как Зенон его особенно тщательно изучал. Они делают, таким образом, *огонь* реальным понятием, активным началом, переходящим в остальные элементы, как в свои формы. Мир возникает следующим образом. Сам по себе сущий бог гонит всеобщую материаль-

ную субстанцию (ουσίαν), заставляя ее перейти из огня в воздух, а из последнего в воду. И точно так же, как во всех порождениях то влажное, что окружает семя, есть первое, что порождает все особенное, так и это понятие, которое постольку называется стойками семеносным (σπερματικός), остается в воде и своей деятельностью ведет к возникновению из неопределенного бытия материи всех остальных определенных вещей. Элементы – огонь, вода, воздух и земля – являются, следовательно, первоначальным. О них стоики высказываются далее в форме, уже больше не представляющей философского интереса. «Когда толстая часть мира сходится вместе, то получается земля; более тонкие части становятся воздушными, а если последние части становятся еще тоньше, то порождается огонь. Из смешения этих элементов получают растения, животные и другие роды». Мыслящая душа, согласно им, есть также нечто огненное, и все души людей, животное начало жизни, а также и растения суть части всеобщей мировой души, всеобщего огня; и этот центр является господствующим, движущим. Или, иными словами, души суть огненное дыхание. Зрение есть также некое дуновение (πνεύματικόν), которое посылается господствующим к глазу; также и слышание есть напряженное, пронизывающее дуновение, которое посылается господству-

ощим к ушам<sup>301</sup>.

О процессе природы мы заметим еще следующее: огонь, говорит Стобей (*Eclog. phys.*, I, p. 312), называется ими элементом преимущественно со всеми прочими, потому что из него, как являющегося первым, возникает остальное посредством превращения и в него, как в последнее, расплавляясь, все разрешается. Таким образом, Гераклит и стоицизм правильно понимали этот процесс как некий всеобщий и вечный. Более плоско это понимает уже Цицерон, который ошибочно видит в этой мысли представление о мировом пожаре и конце мира во времени; получается совершенно не то, что у стоиков. В своем «*De natura Deorum*» он именно заставляет стоика высказаться следующим образом: «В конце (*ad extremum*) все будет попорано огнем, ибо когда исчерпается всякая влажность, то ни земля не сможет питаться, ни воздух не сможет возвратиться к существованию. Таким образом, ничего не останется кроме огня, посредством нового оживления которого и посредством бога все возобновится и возвратится прежний порядок». Цицерон говорит здесь языком представления. Но для стоиков все есть лишь некое становление. Как бы неудовлетворительно ни было их воззрение, все же для них бог, в качестве огненного начала, равно как

---

<sup>301</sup> *Diog. Laërt.*, VII, 136, 142, 156–157; *Plularch. de plac. philos.*, IV, 21.

и вообще деятельность природы, есть вместе с тем ее разумный порядок, и в этом именно заключается полный пантеизм стоического воззрения на природу. Это упорядочивающее начало они называют не только богом, но также и природой, судьбой или необходимостью (εἰμαρμενῆν). Они называют его также Юпитером, движущей силой материального, разумом (νοῦν) и предвидением (προνοίαν); все эти названия для них равнозначны<sup>302</sup>. Так как разумное начало все порождает, то стоики сравнивают это движущее, деятельное начало с семенем, и говорят: «Семя, порождающее разумное (λοῦικόν), само разумно. Мир высылает из себя семя разумного; он, следовательно, сам разумен в самом себе» и он разумен как вообще в целом, так и в каждой особенной формации. «Всякое начало движения в какой угодно природе и душе проистекает из господствующего, и все силы, высылаемые к отдельным частям целого, высылаются из господствующего, как из источника, так что всякая сила, находящаяся в части, находится также и в целом, потому что она распределяется в нем господствующим. Мир объемлет семеновые понятия соответственных своему понятию живых существ», т. е. все особенные начала<sup>303</sup>. Физика стоиков, таким образом, является ге-

---

<sup>302</sup> *Diog. Laërt.*, VII, 135; *Stob.*, Eclog. phys., I, p. 178.

<sup>303</sup> *Sext. Empir.*, adv. Math., IX, 101–103.

раклитовской, но логический элемент их физики совершенно согласен с аристотелевским учением, и мы можем, следовательно, рассматривать его как таковой. Но, вообще говоря, лишь древние стоики имели в своей философии отдел, посвященный физике, позднейшие стоики оставляли в совершенном небрежении физику и трактовали лишь о логике и морали.

О бoге и бoгах стоики также говорят языком обычного представления. «Бог есть непорожденный и неумирающий мастер всего этого порядка, который иногда снова поглощает в себя всю эту субстанцию и затем снова порождает ее из себя»<sup>304</sup>. Здесь нет какого бы то ни было определенного воззрения, и даже отношение бога, как абсолютной формы, к материи здесь не достигло определенности и ясности. Вселенная стоиков то является единством формы и материи, а бог – душой мира, то вселенная, как и природа, является бытием оформленной материи, а душа мира противоположна ей; что же касается деятельности бога, то она в этом понимании является упорядочением первоначальных форм материи<sup>305</sup>. Существенное, а именно объединение и раздвоение этой противоположности, отсутствует у них.

Таким образом, стоики не идут дальше общего

---

<sup>304</sup> *Diog. Laërt.*, VII, 137.

<sup>305</sup> *Sext. Empir.*, *adv. Math.*, VII, 234; *Diog. Laërt.*, VII, 138–140, 147–148.

представления, что всякое единичное включено в понятие, а последнее, в свою очередь, включено во всеобщем понятии, которое является самым миром. Но так как стоики, таким образом, познали разумное как вообще деятельное в природе, то они видели в отдельных явлениях этой природы проявления божества, и их пантеизм благодаря этому примкнул к простонародным представлениям о богах, равно как и к связанному с ними *суеверию*, – к вере во всякие чудеса; признавали также *предугадывание* будущего: они признавали именно, что в природе имеются указания, действие которых человек должен стремиться уничтожить посредством служения богу. Эпикуреизм, напротив, ставит себе целью освободить человека от этого суеверия, которому стоики отдаются всецело. Так, например, Цицерон в своем произведении, носящем название «*De divinatione*», заимствовал большую часть излагаемого им учения о предугадывании у стоиков, а относительно многого он определенно указывает, что это – рассуждения стоиков. Если, значит, он говорит о предугадающих признаках относительно событий человеческой жизни, то все это совершенно согласно со стоической философией. Стоики считали, что если орел летит на правой стороне, то это проявление божества, и, следовательно, здесь людям дается указание, как поступить им при данных обстоя-

ательствах. Мы видели, что стоики говорят о боге, как о всеобщей необходимости; поэтому бог, как понятие, имеет, по их воззрению, отношение к людям и людским целям. С этой стороны бог есть *провидение*. Таким образом, они пришли также к представлению об особенных богах. Цицерон в указанном произведении говорит (II, 49): «Хризипп, Диоген и Антипатр умозаключают следующим образом. Если боги существуют, но не указывают наперед то, что произойдет в будущем, то они либо не любят людей, либо они сами не знают, что предстоит в будущем, либо они придерживаются того мнения, что не важно, будет ли человек это знать или не знать, либо они считают, что такое откровение не подобает их величию, либо они не в состоянии дать такое откровение». Все эти предположения названные Философы опровергают, приводя между прочим тот довод, что ничто не превосходит благодетельности богов, и т. д. Они поэтому делают следующее заключение: «Боги знакомят людей с тем, что им предстоит в будущем». В этом рассуждении совершенно частные интересы отдельных людей представляются также интересами богов. То давать знать и вмешиваться, то не делать этого – это является непоследовательностью, т. е. чем-то непостижимым, но именно эта непостижимость, эта непонятность представляет собою торжество обычного ре-

лигиозного способа понимания. Все римское суеве-  
рие находило, таким образом, в лице стоиков своих  
сильнейших защитников, всякое внешнее, телеологи-  
ческое суеверие берется ими под защиту и оправды-  
вается. Так как стоики исходили из воззрения, что бог  
есть разум (последний во всяком случае божествен-  
ен, но божественное им не исчерпывается), то они  
сразу делали скачок от этого всеобщего к утвержде-  
нию об откровении людям того, что служит на пользу  
особым целям. Истинно разумное несомненно дано  
людям в откровении, как закон божий; но полезное, то,  
что соответствует отдельным целям, не открывается  
в этом истинно божественном.

## 2. Логика

Что касается, *во-вторых*, *духовной стороны фи-*  
*лософии*, то мы должны прежде всего рассмотреть  
*принцип* стоиков, которым они руководствуются, да-  
вая ответ на вопрос: что является истинным и ра-  
зумным? На вопрос об *источнике познания* или о  
критерии – этот вопрос интересовал в то время фи-  
лософские школы – стоики отвечали, что научным  
принципом как истинного, так и благого является *по-*  
*стигнутое представление* (φαντασία καταληπτική),  
ибо истинное и благое положены как содержание,

как существующее. Здесь положено, таким образом, некое единство постигающего мышления и бытия, в котором ни одно из них не существует без другого; положено не чувственное представление, как таковое, а представление, ушедшее назад в мысль, ставшее присущим сознанию. Этот критерий некоторые из древних стоиков, к которым, вероятно, принадлежал также и Зенон, называли *правильным разумом* (ὀρθὸς λόγος). Одно лишь представление, взятое само по себе (φαντασία), есть воображение (Einbildung, τὴν ὁμοίωσιν), для обозначения которого Хризипп употреблял выражение «изменение» (εἰστροπὴ)<sup>306</sup>. Но чтобы представление было истинным, нужно, чтобы оно было постигнуто. Оно начинается ощущением, посредством которого именно и вносится в нас тип некоего другого; вторым, следующим за ощущением, моментом является превращение этого ощущения в свое, а это совершается лишь посредством мышления.

Зенон, согласно сообщению Цицерона (Academ. Quaest., IV, 47), наглядно пояснял моменты этого превращения ощущения в нечто свое посредством сравнения с движением руки: когда он показывал ладонь, он говорил: это есть созерцание; когда он несколько сгибал пальцы, он говорил: это есть согласие души, благодаря которому представление объявляется мо-

---

<sup>306</sup> Diog. Laërt., VII, 54, 46; Sext. Empir., adv. Math., VII, 227–230.

им; когда он совершенно сжимал руку в кулак, он говорил, что это есть постижение (κατάληψις), как мы и на немецком языке называем Begreifen такое чувственное схватывание; когда он к этому присоединял еще и левую руку и сжимал ею крепко правый кулак, он говорил, что это – наука, к которой никто не призван, кроме мудреца. Это повторное сжатие, то, что я, охваченное мною сжимаю еще и второй рукой, означает подтверждение, что я сознаю тождество мышления с содержанием. «Но кто есть или был этим мудрецом, этого и стоики никогда не говорят», прибавляет Цицерон. Об этом нам еще придется после говорить подробнее. Ведь это в самом деле не уясняется жестикуляцией Зенона. Плоская рука есть чувственное восприятие, непосредственное видение, слышание и т. д. Первое движение руки представляет собою вообще спонтанность в восприятии. Это первое согласие может дать также и глупец; оно слабо и может быть ошибочным. Дальнейшим моментом является закрытие руки, постижение, восприятие внутрь себя; это делает представление истиной, так как представление становится тождественным с мышлением. Последним моментом, правда, положено мое тождество с этим определением; однако это еще не наука; последняя есть твердое, уверенное, неизменное схватывание разумом или мышлением, которое явля-

ется господствующим, руководящим началом души. Между наукой и глупостью лежит посредине, как критерий, истинное понятие, которое само все еще не есть наука: в нем мышление дает свое одобрение существующему и познает само себя, ибо одобрение именно и есть согласие вещи с собою; но в знании содержится усмотрение оснований и определенное познание посредством мышления предмета. Постигнутое представление является, следовательно, мышлением, а наука есть сознание мышления, познание вышеуказанного соответствия.

И с этими выводами стоиков, равно как с указанными ими степенями, мы также можем согласиться, так как в них содержится вполне правильная мысль. Здесь перед нами вообще – знаменитая дефиниция истины, согласно которой она есть совпадение предмета и сознания. Но нужно вместе с тем заметить, что это следует просто понимать, не в том смысле, что сознание имеет некоторое представление, а на другой стороне стоит некий предмет, и представление и предмет должны быть согласными друг с другом, так что должно было бы быть теперь нечто третье, что провело бы между ними это сравнение. Если бы это было так, то таким третьим мы должны были бы признать само сознание; но последнее ничего иного не может сравнивать кроме своего представления и при-

том – не с предметом, а опять-таки со своим представлением. Следовательно, наоборот, сознание принимает представление предмета; это-то согласие и есть то, благодаря чему представление получает характер истинности, – свидетельство духа об объективной разумности мира. Дело не происходит так, как обычно себе представляют, будто здесь шар вдавливается в воск и напечатлевается в нем, а затем некое третье сравнивает форму шара и воска и находит, что они одинаковы и, значит, отпечаток правилен, представление согласуется с вещью. Нет. Деятельность разума состоит в том, что мышление само по себе дает свое одобрение и признает предмет соответствующим ему. В этом и заключается сила истины, или, иначе говоря, одобрение именно и есть высказывание этого соответствия, есть сама оценка. В нем, говорят стоики, содержится истина; оно есть некий предмет, который вместе с тем мыслится, так что мышление, дающее свое одобрение, есть господствующее, которое устанавливает согласие субъекта с содержанием. Нечто *есть* или является истинным не потому, что оно *есть* (ибо этот момент бытия является лишь представлением), а то обстоятельство, что оно *есть*, черпает свою силу в одобрении сознания. Но не это мышление отдельно, само по себе взятое есть истина, не в нем, взятом само по себе, содержится истина, а по-

нятие нуждается в предметном и есть лишь разумное сознание об истине. Но истинность самого предмета заключается в том, что это предметное соответствует мышлению, а не в том, что мышление соответствует предмету, ибо последний может быть чувственным, изменчивым, ложным, случайным, и тогда он неистинен для духа. Такова основная мысль стоиков, и хотя мы узнаем стоические спекулятивные учения больше от противников этих учений, чем от их создателей и защитников, то все же и из этих сообщений ясно опознается нами эта идея единства. Стоики противопоставляют друг другу две стороны этого единства, и именно это противопоставление говорит, что обе стороны необходимы, но *существенной* стороной является мышление. Секст Эмпирик (adv. Math., VIII, 10) формулирует это следующим образом: «Стоики говорят, что из ощущаемого и мыслимого лишь некоторая часть истинна; но ощущаемое истинно не непосредственно ( $\epsilon\lambda\ \epsilon\upsilon\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$ ), а оно истинно лишь посредством своего отношения к соответствующим ему мыслям». Таким образом, и непосредственное мышление также не есть истинное, а оно есть истинное лишь постольку, поскольку оно соответствует понятию и познается посредством осуществления разумного мышления.

Только и интересна у стоиков эта общая идея; но в этом самом принципе уже содержится также и его

граница: он выражает истину лишь как состоящую в предмете, как мыслимое; но именно поэтому он есть весьма формальное определение или, иначе говоря, он не есть сама по себе реальная идея. С этой стороны Секст Эмпирик (*adv. Math.*, X, 183) подвергает отрицательному разбору стоиков, которым он вообще уделяет много внимания. Лучшим из всего сказанного им по поводу стоиков является то, что он говорит относительно этого пункта: то обстоятельство, что нечто *существует*, – так возражает он, – зависит от того, что нечто мыслится, а то обстоятельство, что нечто мыслится, зависит от того, что нечто существует: нас, таким образом, все отсылают от одного к другому. Т. е. нечто, как говорят стоики, существует не потому, что оно существует, а существует посредством мышления; но для того, чтобы сознание существовало, требуется наличность чего-то другого, ибо мышление также односторонне. В этой критике Секста высказывается то воззрение, что мышление нуждается в предмете, как в некоем внешнем, которому оно дает свое одобрение. Не может быть и речи о том, чтобы стоики думали, будто мыслящий дух не нуждается в предмете, чтобы существовать в качестве сознания; эта потребность в предмете, наоборот, прямо содержится в его понятии. Но данная определенность (*das Diese*) предмета, как некоего внешнего, есть лишь момент,

который не является ни единственным, ни существенным. Это – явление духа, и последний *существует* лишь тогда, когда он является. Он должен, следовательно, обладать предметом, как внешним предметом, и давать ему свое одобрение, т. е. выходить из этого отношения, уходить в себя и познавать в этом уходе свое единство. Но точно так же, после того как он ушел в себя, он должен теперь из себя породить свой предмет и дать самому себе то содержание, которое он из себя высылает вовне. Стоицизм только и есть это возвращение духа в себя, устанавливающее единство самого себя и предмета, познающее совпадение самого себя и предмета; но стоицизм не есть выход в свою очередь вовне для распространения из самого себя науки о некоем содержании. Стоицизм не идет дальше, а останавливается на том, что он превращает сознание этого единства в предмет, ни малейше не развивая этого единства, так, что разум остается простой формой, которая не идет дальше, не идет к различению самого содержания. Следовательно, говоря более точно, формализм этого знаменитого масштаба и основания оценки всякой истинности содержания заключается в том, что хотя мышление мышления, как наивеличайшее, находит это содержание соответствующим себе и усваивает его себе, превращая его во всеобщее, определения этого

содержания, однако, даны, ибо, хотя мышление и является руководящим, оно все же представляет собою лишь всеобщую форму. Вследствие этой всеобщности мышление не дает ничего другого, кроме формы тождества с собою. Последним критерием, таким образом, является лишь формальное тождество мышления, открывающего совпадение. Но спрашивается, с помощью чего оно находит это совпадение? Ведь нет абсолютного самоопределения, содержания, которое проистекало бы из мышления, как такового; таким образом, все может согласоваться с моим мышлением. Критерий стоиков, следовательно, представляет собою лишь закон противоречия. Но если мы удалили из абсолютного существа противоречие, то оно, правда, будет равно самому себе, но вместе с тем и именно поэтому оно будет пусто, бессодержательно. Совпадение должно быть более высоким: в другом самого себя, в содержании, в определении должно быть совпадение с собою и, следовательно, совпадение с совпадением.

Соответственно этому суждению о принципе стоиков мы должны оценивать как их логику, так и их мораль. И та и другая не достигают ступени имманентной свободной науки. Мы уже указали, что они занимались и более подробно логическими определениями, а так как они возвели в принцип абстрактное мыш-

ление, то они разработали *формальную логику*. Логика поэтому является у них логикой в том смысле, что она выражает деятельность рассудка как сознательного рассудка; в этой логике уже больше не остается нерешенным, не суть ли формы рассудка вместе с тем и сущности вещей (как остается нерешенным этот вопрос у Аристотеля, по крайней мере относительно категорий), а формы мышления здесь положены как таковые, сами по себе. Таким образом, теперь только и выступает вопрос о совпадении мышления с предметом и требование указать особое, ему лишь свойственное содержание мышления. Но так как всякое данное содержание может быть принято в мышление и быть положенным как некое мыслимое, не теряя от этого своей определенности, а последняя противоречит простоте мышления и не выдерживает ее, то ему не помогает это принятие в мышление, ибо его противоположность тоже может быть воспринята и положена как мыслимое. Но, таким образом, противоположность принимает лишь другую форму. Ибо вместо того, чтобы, как раньше, содержание принадлежало внешнему ощущению, как не принадлежащее мышлению, не истинное, теперь оно принадлежит мышлению, но неадекватно ему в своей определенности, так как мышление есть простое. Следовательно, то, что раньше исключалось из простого понятия, теперь

вступает в него. Мы должны, правда, проводить демаркационную линию между деятельностью рассудка и предметом, – однако столь же нужно обнаружить в предмете единство, если он представляет собою лишь некое мыслимое. Скептицизм поэтому всегда в особенности приставал к стоикам именно с этой противоположностью, да и стоикам даже помимо этих нападков скептицизма приходилось все исправлять и исправлять свое воззрение; мы уже видели, цитируя Секста Эмпирика, что они толком не знали, определять ли им представление как впечатление или как изменение, или как-нибудь иначе. Предположим, что это представление уже воспринято в господствующее начало души, в чистое сознание, но все же, спрашивает дальше Секст Эмпирик, необъяснимо, каким образом может это представление произвести в нем изменение, создать впечатление, если мышление *in abstracto* есть простое, равное самому себе, есть то, что, как бестелесное, ни страдательно, ни деятельно? А затем ведь сами формы мышления бестелесны. Но лишь телесное может, согласно стоикам, произвести впечатление, вызвать изменение<sup>307</sup>. Т. е., так как, с одной стороны, телесное и бестелесное неодинаковы, то они не могут быть одним и тем же, а с другой стороны, бестелесные формы мышления, как неспособные

---

<sup>307</sup> *Sext. Empir.*, adv. Math., VIII, 403 sqq.; cf. *Senec.*, Epist., 107.

претерпеть какое-либо изменение, не суть содержания, а содержанием является лишь телесное.

Если бы формы мышления действительно получили характер содержания, то они были бы неким содержанием мышления в нем самом. Но стоики считали их лишь *законами мышления* (λέκτα)<sup>308</sup>. Стоики, правда, давали перечень имманентных определений мысли и в этом отношении действительно сделали очень много; Хризипп преимущественно перед другими разработал эту логическую сторону, и его признавали мастером в этой области. Но эта разработка слишком ударилась в формализм. Это – обычные, хорошо знакомые формы *умозаключения*; Хризипп насчитывает их пять; другие насчитывают то больше, то меньше. Одной из этих форм является гипотетический силлогизм посредством устранения: «Если теперь день, то теперь светло; но теперь ночь, следовательно, теперь не светло». Эти логические формы мышления признаются стоиками недоказанными и не требующими доказательства, но это – лишь формальные формы, не определяющие никакого содержания, как такового. Мудрец преимущественно силен в *диалектике*, говорили стоики, ибо все, как физическое, так и этическое, усматривается посредством логиче-

---

<sup>308</sup> *Diog. Laërt.*, VII, 63; *Sext. Empir.*, adv. Math., VIII, 70.

ского познания<sup>309</sup>. Но, таким образом, они приписывали это усмотрение некоторому субъекту, не указывая, кто же является этим мудрецом. Так как нет объективных оснований для определения истинного, то последнее решение приписывается произволу субъекта, и эти риторические речи о мудреце не основаны, следовательно, ни на чем ином, кроме как на неопределенности критериев, исходя из которых нельзя двигаться дальше и прийти до определения содержания.

Излишне говорить дальше об их логике, равно как об их теории *предложений*, которая отчасти совпадает с этой логикой, отчасти же представляет собою грамматику и риторику; эти теории не могут привести нас к какому бы то ни было научному содержанию. Ибо эта логика не является, подобно платоновской диалектике, спекулятивной наукой об абсолютной идее, а является формальной логикой, как неподвижное, прочное, неизменное понимание оснований, и дальше усмотрения этих оснований дело не двигается в стоической логике. Логический элемент, существо которого состоит в стремлении двигаться, руководясь простотой представления, тем, что не противоположно себе, не самопротиворечиво, — этот логический элемент одерживает верх. Эта простота, не имеющая в самой себе отрицательности и

---

<sup>309</sup> *Diog. Laërt.*, VII, 79–80, 83.

содержания, нуждается в некотором данном содержании, которого она не может снять, но вследствие этого своего бессилия она также не может своими силами дойти в своем поступательном движении до подлинно другого. Стоики часто разрабатывали логику чрезвычайно подробно; но главной мыслью, лежащей в основании всей этой разработки, является положение, что предметное соответствует мышлению, и они исследовали более подробно это мышление. Если некоторым образом совершенно правильно, что всеобщее есть истинное и мышление обладает определенным содержанием, которое является также и конкретным содержанием, то все же главная трудность заключается в том, чтобы вывести особенные определения из всеобщего и притом так, чтобы оно в этом самоопределении оставалось тождественным с собою, и эта главная задача не разрешена стоиками; этот недостаток стоицизма был признан уже скептиками. Такова основная черта стоической философии, которая, следовательно, сказывалась и в их физике.

### 3. Мораль

Так как теоретическая сторона духа, учение о познании, уже вошла в учение о критерии, то нам осталось еще, в-третьих, сказать о *морали* стоиков, кото-

рая более других составных частей их учения сделала их знаменитыми, но столь же мало, как эти другие составные части, выходит за пределы формальной трактовки, хотя нельзя отрицать, что они в изложении этой морали пошли по пути, который кажется представлению приемлемым. Однако на самом деле этот путь носит скорее внешний и эмпирический характер.

а. Чтобы найти, *во-первых, понятие добродетели*, Хризипп прибег к помощи сделанных им некоторых очень хороших исследований о практическом вообще, которые подробно приводятся Диогеном Лаэртцем (VII, 85–86). Хризипп удерживает свой формальный критерий согласия с самим собою посредством *психологических* соображений. Стоики, именно согласно Диогену Лаэртию, говорят следующее: «Первое стремление (ορμη) животного направлено к тому, чтобы самосохраняться, так как природа изначально делает всякое существо дружеским самому себе. Это первое влечение, врожденное каждому животному» (имманентное влечение) «есть, таким образом, гармония животного с самим собою и сознание этой гармонии», то чувство себя, благодаря которому «животное не отчуждает себя самому себе. Таким образом, оно отгоняет от себя то, что ему вредно, и принимает то, что идет ему на пользу». Это – понятие

Аристотеля о природе целесообразного, в котором, как в начале деятельности, содержится как противоположность, так и ее снятие. «Не удовольствие есть первое, а оно» (чувство удовлетворения) «присоединяется лишь тогда, когда природа данного животного, ищущая себя посредством самой себя, принимает в себя то, что соответствует его гармонии с собою». Это замечание также достойно одобрения: удовольствие представляет собою именно возвращение в себя, сознание единства, в котором я чем-то наслаждаюсь и, следовательно, обладаю моим единством, как данным единичным, в элементе предметного. Точно так обстоит дело в отношении человека: его назначение состоит в самосохранении, но в самосохранении с сознательной целью согласно разуму. «В растениях природа действует без *влечения* (*ορμης*) и ощущения; но в нас также есть кое-что растениеобразное». В растении также содержится семеносное понятие, но в растении оно содержится не как цель и не как ее предмет, но так, что оно вовсе не знает, что в нем содержится понятие. «У животных прибавляется влечение; в них природа делает согласное с влечением соответственно первоначальному», т. е. конечную цель влечения составляет именно первоначальное их природы, благодаря которому они стремятся к своему самосохранению: «Разумные существа также делают при-

роду своей целью; но последняя состоит в том, чтобы жить согласно с разумом, ибо разум становится в них художником влечения», т. е. у человека разум делает произведение искусства из того, что у животных является лишь влечением. Жить согласно с природой означает, следовательно, у стоиков: жить разумно.

Дальнейшее выгладит так, как будто перед нами рецепты, прописываемые нам стоиками, чтобы мы, пользуясь ими, находили соответствующие мотивы жизни, которые побуждали бы нас к добродетели. «Следует жить согласно с природой, т. е. с добродетелью, ибо к ней ведет нас» (разумная) «природа». Это – *высшее благо*, конечная цель всего; перед нами – главная форма стоической морали, которую мы встречаем у Цицерона как *finis bonorum* или *summum bonum*. У стоиков этим высшим благом является сам правильный разум, сохранение которого признается ими высшим принципом. Но и здесь мы тотчас же убеждаемся, что нас совершенно формально заставляют вертеться в круге, так как добродетель, согласное с природой и разум определяются лишь друг через друга. Добродетель состоит в том, чтобы жить согласно с природой, а то, что согласно с природой, есть добродетель. Точно так же мышление должно определить, что именно согласно с природой; но согласным с природой опять-таки является лишь то, что определя-

ется разумом. Точнее же, как сообщает Диоген Лаэртский (VII, 87–88), стоики говорят следующее: «Жить согласно с природой – значит жить согласно с тем, чему учит нас опыт относительно законов как всеобщей, так и нашей природы, не делая ничего того, что запрещается всеобщим законом, т. е. правильным всепроникающим разумом, и этот разум пребывает в Юпитере, распорядителе (καθηγεμονι) системы вещей. Добродетель счастливого состоит в том, что все происходит в согласии с гением (δαιμονος) каждого соответственно воле порядка целого». Все это, таким образом, не выходит за пределы всеобщего формализма.

Что добродетель состоит в том, чтобы следовать тому, что мыслится, т. е. всеобщему закону, правильному разуму, – в этом мы должны вполне согласиться со стоиками; нечто добродетельно и справедливо лишь постольку, поскольку в нем выполняется и воплощается некое всеобщее определение. А в этом-то состоит субстациональное, природа всякого отношения, и в этом мы владеем сутью, которая именно гнездится лишь в мышлении. Но всеобщее, то, что должно быть последним определением в поступках, не абстрактно, а представляет собою всеобщее в данном отношении; так, например, в собственности особенное поставлено на одной стороне. Действуя по своему правильному разумению, как мыслящий образован-

ный человек, человек подчиняет влечения и движения души всеобщему, ибо влечения и склонности единичны. В каждом действии человека имеется единичное, особенное; но не одно и то же, выдвигает ли он на первый план особенное, как таковое, или он в этом особенном фиксирует всеобщее. В настойчивом подчеркивании этого всеобщего проявляется энергия, характеризующая стоицизм. Но это всеобщее здесь еще не обладает содержанием, еще неопределенно, и потому стоическое учение о добродетели неудовлетворительно, пусто и скучно. Добродетель, правда, энергично, стимулирующе, назидательно рекомендуется; но что такое этот всеобщий закон добродетели, об этом мы не находим у них никаких определений.

б. *Другой* стороной блага является внешнее существование, внешняя природа, и *согласие* обстоятельств – внешней природы с конечной целью человека. Ибо если стоики и определяли благо как закономерное в отношении практической воли, то они все же, согласно Диогену Лаэртцию (VII, 94–95), определяют его вместе с тем как *полезное*: «оно либо само по себе, непосредственно полезно, либо недалеко отстоит от полезности», так что полезное есть вообще как бы акциденция добродетели. «Стоики, далее, различали в благом *многообразные виды*, а именно, они различали благо души и *внешнее благо*; первым явля-

ются добродетели и действия, внушаемые ими; вторым является, например, принадлежность благородному отечеству, обладание добродетельным другом и т. д. И, в-третьих, ни исключительно лишь внешним, ни исключительно лишь зависящим от самосознания благом является случай, когда один и тот же человек и *добродетелен и счастлив*». Эти определения очень хороши. Что касается пользы, то мораль не должна чопорно отрекаться от нее, ибо всякий хороший поступок в самом деле полезен, т. е. он действителен и порождает нечто хорошее. Хороший поступок, который не был бы полезен, не был бы поступком и не был бы действителен. Само по себе бесполезное в добре есть абстракция добра как некоей недействительности. Мы не только вправе, но и должны обладать и сознанием пользы, ибо истинно то, что мы должны знать добро также и полезным. Польза ничего другого не означает, кроме того, что мы сознаем то, что касается наших поступков. Если это сознание полезности достойно порицания, то еще больше достойно порицания много знать о том, что поступок является добром, и меньше рассматривать его в форме необходимости. Стоики ставили вопрос, *как относятся друг к другу добродетель и счастье*, – тема, которой занимались также и эпикурейцы. Здесь, так же как и в новое время, считался великой проблемой вопрос: делает ли

добродетель сама по себе счастливым или нет, содержится ли понятие счастья в ее понятии или нет? Единство добродетели и счастья, как середина, правильно представлялось стоикам как совершенство, не принадлежащее ни исключительно лишь области самосознания, ни исключительно лишь области внешних условий.

α. Чтобы быть в состоянии *дать общий ответ на этот вопрос*, мы должны вспомнить о вышесказанном, о принципе самосохранения, согласно которому добродетель касается разумной природы. Исполнение человеком своей цели есть счастье, ибо в этом исполнении цели он видит себя реализованным, и знает и созерцает самого себя, как некоего внешнего, оно есть согласие своего понятия, своего гения со своим бытием или своей реальностью. Что добродетель находится в согласии со счастьем, это, следовательно, означает: добродетельный поступок реализуется сам по себе, человек становится в нем для самого себя непосредственно предметом и приходит к созерцанию самого себя как предметного или предметного как себя. Это содержится в понятии поступка и именно в понятии хорошего поступка. Ибо дурной поступок разрушает сущность и антагонистичен самосохранению; но добро есть именно то, что стремится к самосохранению и приводит к нему, — благая цель есть, следо-

вательно, содержание, реализующееся в поступках. Но, собственно говоря, в этом общем ответе на поставленный вопрос ни сознание самой по себе существующей цели не имеет точно значения добродетели, ни поступок, руководящийся этой целью, не имеет точно значения добродетельного поступка, ни реальность, которой оно достигает, не имеет значения счастья. Различие зависит от того, что стоики останавливались лишь на этом всеобщем понятии, не шли дальше и непосредственно считали его действительностью, в которой благодаря этому нашло себе выражение лишь понятие добродетельного действия, а не реальность.

β. Дальнейшим следствием явилось то обстоятельство, что именно благодаря тому, что стоики не шли дальше этого всеобщего понятия, сразу же обнаружился *антагонизм* между *добродетелью* и *счастьем*, или, в абстрактной форме, антагонизм между мышлением и его назначением. Эти противоположности носят у Цицерона название *honestum* и *utile*, и дело идет о соединении этих противоположностей<sup>310</sup>. Добродетели, которые состоят в том, чтобы жить следуя всеобщему закону, противостоят удовлетворению субъекта, как такового, в его особенности. Двумя сторонами являются, во-первых, *эта* особенность индиви-

---

<sup>310</sup> Cicer., De officiis, I, 3, III; Diog. Laërt., VII, 98–99.

дуума, которая в различных аспектах существует во мне как в абстрактном том-то и том-то, например в предпосылке наличности определенных влечений; и сюда входит удовольствие и наслаждение, в которых мое существование согласуется с требованиями моей особенности. Второй стороной является то обстоятельство, что я, как воля, выполняющая закон, являюсь лишь формальным качеством, осуществлением всеобщего, и, таким образом, желая всеобщего, я нахожусь в согласии с собою как мыслящим. Эти две стороны вступают в коллизии друг с другом, и когда я ищу одного или другого удовлетворения, я нахожусь в коллизии с самим собою, потому что я являюсь также и единичным. Об этом можно услышать много тривиальных вещей, например, что добродетельному часто живется плохо, а порочному – хорошо, и он счастлив и т. д. В это «хорошо живется» входят все внешние обстоятельства, и в целом содержание этого высказывания совершенно плоско, ибо оно сводится к тому, что данный человек достиг обычных целей, намерений и интересов. Но такого рода вещи тотчас же разоблачают себя как лишь случайные и внешние. Скоро поэтому эта стадия проблемы была пройдена, так что внешние удовольствия, богатство, благородное происхождение и т. д. стали признаваться неадекватными добродетели и счастью. Стоики, наоборот, сказа-

ли: «Само по себе благое есть совершенное» (выполняющее свою цель) «согласно природе разумно; таким само по себе благим является добродетель, а *радость*, удовольствие и тому подобное является чем-то *добавочным*»<sup>311</sup>, – т. е. это есть то, что само по себе является целью удовлетворения индивидуума. Оно может, следовательно, быть добавочным, хотя безразлично, если даже оно не прибавится; ибо, так как это удовлетворение не является целью, то так же имеет мало значения, если даже прибавится страдание. Следовательно, это согласное лишь с разумом поведение означает, точнее, абстрактную концентрацию человека в себе, такое внутреннее углубление сознания истины, при котором он отказывается от всего, что принадлежит к области непосредственных влечений, ощущений и т. д.

В этом совершенно формальном принципе, требующем, чтобы человек держался лишь мышления, пребывая в чистом согласии с собою, заключено как раз то, что руководящийся им заставляет себя быть равнодушным ко всякому особенному удовольствию, склонности, страсти, интересу. Так как это следование определениям разума противоположно удовольствию, то мы ни в чем ином не должны искать своего назначения или удовлетворения, кроме как в том,

---

<sup>311</sup> *Diog. Laërt.*, VII, 94.

чтобы находиться в согласии со своим разумом, быть внутренне удовлетворенным, а не искать этого удовлетворения в чем-либо внешне обусловленном. Стоики поэтому много рассуждали о *страстях*, как о чем-то противоречивом. Произведения Сенеки и Антонина содержат много истинного в этом отношении и могут служить весьма значительным назиданием и опорой тому, который не достиг еще высшей убежденности. Мы должны признать талант Сенеки, но вместе с тем следует согласиться, что одного этого мало. Антонин (VIII, 7) показывает психологически, что удовольствие или наслаждение не является благом: «*Раскаяние* есть некоторое порицание самого себя за то, что мы упустили нечто полезное; хорошее необходимо должно быть чем-то полезным, и хороший человек должен эту пользу сделать предметом своей заинтересованности. Но ни один прекрасный и хороший человек не будет чувствовать раскаяния в том, что он упустил какое-то наслаждение; наслаждение, следовательно, не есть ни полезное, ни хорошее. Тот, кто испытывает желание *славы* после смерти, не принимает во внимание, что каждый, кто будет хранить его память, сам тоже умрет, и тот, кто будет следовать за последним, тоже умрет и, наконец, угаснет всякая память, хранимая этими поклонниками, которые сами умрут». Хотя эта независимость и свобода лишь фор-

мальны, все же мы должны признать величие этого принципа. В этом определении абстрактной внутренней независимости и свободы характера в себе и заключается та сила, которая отличала стоиков: энергия стоиков, настойчивость, с которой они подчеркивали, что человек должен стремиться лишь к тому, чтобы остаться равным самому себе, находится, следовательно, в связи с формальным характером их учения, о чем я уже говорил раньше (342). Если именно мою цель составляет сознание свободы, то в этой всеобщей цели, в чистом сознании моей самостоятельности исчезают все особенные определения свободы, все обязанности и законы. В том-то, следовательно, и состояла сила воли стоиков, что они не причисляли особенное к своей сущности, а старались освободиться от него. Мы видели, что это, с одной стороны, истинный принцип, но что вместе с тем этот принцип остается абстрактным.

Итак, принцип стоической морали состоит в согласии духа с самим собою; однако надо стараться, чтобы этот принцип не остался формальным, чтобы, следовательно, то, что не содержится в этой внутренней концентрации, больше не было исключено из этого принципа. Та свобода, которую стоики приписывают людям, не остается без связи с другими явлениями; но, таким образом, человек скорее зависим,

и в этой стороне зависимости находит себе место счастье. Моя независимость есть лишь одна сторона, которой другая сторона, особенная сторона моего существования, отнюдь еще не соответствует. Встает, следовательно, старый вопрос, который появился впервые именно в это время, вопрос о гармонии между *добродетелью и счастьем*. Мы говорим «моральность» вместо «добродетели», так как то, чем я должен руководиться в моих поступках, не есть, как в добродетели, моя превратившаяся в привычку воля, а моральность подразумевает по существу своему мое субъективное убеждение, что то, что я делаю, соответствует разумным определениям воли, всеобщим обязанностям. Этот вопрос необходим, он является проблемой, которая занимала наши умы также и в эпоху Канта, и отправной точкой ее разрешения является ответ на вопрос, в чем мы должны видеть это счастье. Стоики поэтому очень много рассуждают об этой проблеме, задавая себе вопрос, в чем именно следует искать этого счастья. Однако с первых же шагов рассуждения сразу становится ясно, что внешнее, зависимое от случая не может входить в состав счастья. Счастьем вообще называется не что иное, как чувство согласия с собою. Приятное в чувственном наслаждении привлекает нас, потому что оно заключает в себе некое наше согласие с собою; отра-

тительное же, неприятное есть, напротив, некое отрицание, некоторое отсутствие соответствия между нашими влечениями. Стоики, однако, признавали удовольствием по существу именно это согласие внутренней природы нашей души с самой собою, понимая, однако, это согласие только как внутреннюю свободу, и сознание или даже одно лишь чувство этого согласия стоики называют удовольствием, так что это удовольствие, по их воззрению, содержится в самой добродетели. Но все же удовольствие всегда остается чем-то второстепенным, следствием, которое постольку не должно ставиться нами целью, а должно рассматриваться нами как аксессуар. Стоики учили поэтому: следует искать лишь добродетели; но вместе с добродетелью мы находим счастье, не ища его, так как добродетель сама по себе наполняет блаженством. Это счастье есть истинное счастье, оно ненаруσιμο, хотя бы человек находился в несчастьи<sup>312</sup>. Великое в стоической философии состоит, таким образом, в том, что в волю, когда она так сосредоточена в себе, ничто не может ворваться со стороны, и все другое остается вне ее, так как даже устранение боли не может сделаться целью. Стоиков осмеивали за их утверждение, что боль не есть зло<sup>313</sup>. Но о зубной бо-

---

<sup>312</sup> *Diog. Laërt.*, VII, 127–128; *Cicer.*, *Paradox.*, 2.

<sup>313</sup> *Cicer.*, *De finibus*, III, 13; *Tusculan.*, *Quaest.*, II, 25.

ли и т. п. не идет речь в этой проблеме. Нужно знать, что от подобных страданий отвлекаются здесь; такая боль и несчастье суть две разные вещи. Проблему, следовательно, нужно понимать лишь так, что стоики требуют гармонии разумной воли с внешней реальностью. К этой реальности принадлежит также и сфера особенного существования, субъективности, личного, особенных интересов. Но из всех этих интересов к этой реальности принадлежит опять-таки лишь всеобщее, ибо лишь, поскольку оно всеобщее, оно может гармонизировать с разумностью воли. Значит, совершенно правильно, что страдания, боль и т. д. не суть зло, которым могло бы быть нарушено мое согласие с самим собою, моя свобода; я в связи с собою стою выше всех подобного рода явлений, и хотя я могу их чувствовать, оно все же не должно меня внутренне расколоть. Это внутреннее единство с собою, как чувствуемое единство, есть счастье; и это счастье не нарушается внешними бедствиями.

γ. Другую *противоположность* мы находим *внутри* самой *добродетели*. Так как руководством для поведения мы должны брать лишь всеобщий закон правильного разума, то уже больше, собственно говоря, не существует неподвижного определения, ибо всякая обязанность есть всегда некое особенное содержание; последнее, разумеется, может быть облече-

но во всеобщую форму, однако это несколько не изменяет характера содержания. Так как добродетель есть то, что соответствует сущности или закону вещей, то стоики называли вообще во всякой области добродетелью все то, что является ее закономерностью. Они поэтому говорят, – пишет Диоген Лаэртций (VII, 92), – также о *логических* и *физических добродетелях*, и вообще их мораль излагает *отдельные обязанности* (τα καθήκοντα), обозревая отдельные естественные соотношения, в которых находится человек, и показывая, что именно есть в них разумного<sup>314</sup>. Но это является лишь способом рассуждения, пользующимся основаниями, тем способом рассуждения, который мы встречаем также и у Цицерона. Поскольку, следовательно, не может быть установлен некий последний, решающий критерий, указывающий, что именно есть благо, и принцип лишен определенности, постольку последнее решение принадлежит субъекту. Подобно тому как раньше дающим последнее решение являлся оракул, так теперь, когда мы находимся у истока этой более глубокой внутренней душевной жизни, субъект сделан решающей инстанцией в вопросе о правом поведении. Со времени Сократа обычай перестал быть последней решающей инстанцией в вопросах о достодожном поведении. У стои-

---

<sup>314</sup> *Diog. Laërt.*, VII, 107–108.

ков, таким образом, отпадает всякое внешнее определение, и последнее решение может быть перенесено лишь в субъекта, как такового, который в последнем счете определяет из себя в качестве совести, что есть правое. Хотя на этом фундаменте можно возвести и много возвышенного и назидательного, однако здесь недостает действительного определения; существует поэтому, согласно стоикам, лишь *одна добродетель*<sup>315</sup>, а добродетельным является мудрец.

с. Стоиков характеризовала, *в-третьих*, манера выставлять *идеал мудреца*, но этот идеал был не чем иным, как волей субъекта, который хочет в себе лишь самого себя, не идет дальше мысли, что то-то и то-то есть добро, потому что оно – добро субъекта, который непоколебим, не позволяет двигать им ничему иному, ни вожделению, ни чувству боли и т. д., хочет лишь своей свободы, чтобы отказаться от всего другого, – который, следовательно, хотя и чувствует боль, постигшее его несчастье, все же отделяет их от внутренней жизни своего сознания. А *вопрос*, почему высказывание реальной нравственности получило у стоиков форму идеала мудреца, находит свой ответ в том, что голое понятие добродетельного сознания, действия согласно сущей в себе цели, находит

---

<sup>315</sup> *Plutarch.*, De Stoicorum repugnantia, p. 1031 (ed. Xyl.); *Stob.*, Eclog. ethic., t. II, p. 110; *Diog. Laërt.*, VII, 125.

стихию реальной нравственности только в сознании отдельного человека. Если бы стоики вышли за пределы голого понятия действия для осуществления сущей в себе цели и добрались до познания содержания, то им не пришлось бы выражать это содержание в виде некоего субъекта. Добродетелью является для них разумное самосохранение. Но если мы зададим вопрос, что такое то, что добродетель имеет своим результатом, то ответ будет гласить: это именно и есть разумное самосохранение. Таким образом, и эти выражения не выводят их за пределы безвыходного формального круга в определении. Нравственная реальность не выражена стоиками как пребывающее, порожденное и всегда порождающее себя дело. Нравственная реальность тем именно и характеризуется, что она является существующей, ибо, подобно тому, как природа представляет собою некую пребывающую, существующую систему, так и духовный мир, как таковой, должен быть неким предметным миром. К этой реальности стоики, однако, не пришли. Мы можем это формулировать также и следующим образом: их нравственная реальность, это — лишь мудрец, некий идеал, а не некая реальность, она представляет собою на самом деле голое понятие, реальность которого не нашла воплощения.

Эта субъективность проявляется уже в том, что

нравственная сущность, выраженная как добродетель, этим самым получает непосредственно характер чего-то существующего лишь как некое свойство отдельного человека. Эта добродетель, как таковая, поскольку имеется в виду лишь нравственная сущность отдельного человека, не может, сама по себе взятая, привести к счастью, хотя бы счастье, как аспект реализации, и являлось лишь реализацией единичного человека. Ибо это счастье оказалось бы, таким образом, удовольствием отдельного человека, как согласие существования с ним, как с отдельным человеком. Но с ним, как с отдельным человеком, как раз и не согласуется истинное счастье, а согласуется с ним лишь как со *всеобщим* человеком. По воззрению стоиков, человек должен даже и не хотеть, чтобы оно согласовалось с ним, как с отдельным человеком: он должен быть как раз равнодушным к единичности своего существования, столь же равнодушным к согласию, сколь и к несогласию с единичным; он должен быть в состоянии как обходиться без счастья, так и быть свободным от него, когда он случайно оказывается счастливым. Или, иными словами, это счастье есть лишь его согласие с собою, как с неким всеобщим. Если в этой концепции и содержится лишь субъективное понятие нравственности, то все же этим высказан ее подлинный характер, ибо она представ-

ляет собою свободу сознания, покоящегося в себе и наслаждающегося собою независимо от предметов, и эту черту стоической морали мы назвали превосходной. Стоическое самосознание заботится, следовательно, не о своей единичности, как таковой, а единственно лишь о свободе, в которой оно сознает само себя лишь как всеобщее. Если в отличие от другого рода счастья можно назвать это счастье истинным, то все же «счастье» остается вообще неподходящим выражением. Само наслаждение разумного сознания внутри себя, как некое непосредственно всеобщее, есть некое бытие, которое затушевывается определением счастья, ибо именно в счастье содержится момент самосознания как единичного сознания. Но в вышеуказанном наслаждении собою не содержится это *различное* сознание, а единичное обладает в той свободе лишь чувством своей всеобщности. Стремление к счастью, как духовному удовольствию, и болтовня о превосходстве удовольствий, доставляемых искусством, наукой и т. д., представляют собою поэтому нечто бессодержательное, ибо сам предмет, которым занимаются в науке и искусстве, как раз не имеет уже формы удовольствия, или, иначе, этот предмет именно и снимает форму удовольствия. Эта болтовня, впрочем, отошла в прошлое и не представляет для нас теперь никакого интереса. Истинный дух ха-

рактируется тем, что он заботится о сути, а не об удовольствии, т. е. его забота о сути не сопровождается постоянным размышлением о себе как единичном; он заботится о сути, как о сути, как о в себе всеобщем. Человек должен стараться, чтобы он, как отдельный человек, жил сносно; чем более будет наполнена удовольствиями его жизнь, тем, разумеется, лучше. Но не нужно это раздувать и рассуждать так, как будто такое старание очень разумно и важно. Однако стоическое сознание не идет дальше этой единичности, не переходит к реальности всеобщего, и поэтому его формой является лишь выражение реального как некоего единичного.

То, что является наивысшим для Аристотеля, — *мышление мышления*, имеется также и у стоиков, но оно имеется у них так, что оно есть единственное, но не так, как это кажется у Аристотеля, когда оно стоит отдельно, а рядом с ним другое. Таким образом именно в стоической философии имеется свобода, отрицательный момент абстрагирования от существования, — имеется самостоятельность, способная отказаться от всего, но самостоятельность не как пустая пассивность и отсутствие эгоизма, когда у нее можно отнимать что угодно, а самостоятельность, способная добровольно отказываться от другого, не теряя при этом своей сущности, ибо ее сущностью является

для нее именно простая разумность, чистая мысль о самой себе. Здесь, следовательно, чистое сознание достигает того пункта, где оно является предметом самого себя, а так как сущностью является для него лишь этот простой предмет, то его предмет уничтожает в себе всякий способ существования, есть сам по себе ничто, будучи в сознании лишь в форме чего-то снятого.

Так как все возвратилось в него, потонуло в нем, то простота понятия положена как соотносящаяся со всем, или, иными словами, положена его чистая отрицательность. Но недостает реального выполнения, предметного способа существования, и для вступления в полосу последнего стоицизм нуждается в том, чтобы содержание было дано. Он поэтому и давал очень красноречивые изображения идеала мудреца, в которых описывались его полное самодовление и самостоятельность, когда хорошо то, что делает мудрец. *Описание идеала*, которое давали стоики, является, таким образом, риторическими общими фразами и не представляет никакого интереса, или, точнее, лишь отрицательное в этом описании достойно внимания. «Мудрец свободен даже в цепях, ибо он действует из самого себя, не подкупаемый страхом или вожделением». Все, что входит в область вожделения и страха, он не причисляет к своему «Я», отводит

ему положение чего-то чуждого по отношению к себе, ибо никакое особенное существование не признается им прочным. «Только мудрец – царь, ибо единственно лишь он не связан законами и никому не обязан отдавать отчет». Таким образом, перед нами здесь автономия и автократия мудреца, который, следуя лишь разуму, освобожден от подчинения всем определенным законам, которые пользуются признанием, но относительно которых нельзя указать никаких разумных оснований их существования и которые кажутся скорее основанными на естественном страхе или инстинкте. Ибо именно по отношению к действительным поступкам никакой определенный закон, собственно говоря, не является для него реальностью, и менее всего являются для него реальностью те законы, которые, по видимому, принадлежат лишь области природы, как таковой, например: запрещение вступать в брак с теми, половое соединение с которыми считается кровосмесительным, запрещение половой связи мужчины с женщиной, ибо, согласно разуму, эти половые связи так же дозволительны, как и другие. И точно так же мудрец может есть человеческое мясо и т. д.<sup>316</sup> Но всеобщее основание представляет собою нечто совершенно неопределенное. В своем дозволении нару-

---

<sup>316</sup> *Diog. Laërt.*, VII, 116–117, 121–122, 129; *Sext. Empir.*, adv. Math., XI, 190–194.

шать эти законы стоики не идут, следовательно, дальше своего абстрактного рассудка и разрешали поэтому своему царю много безнравственных вещей, ибо, хотя на первый взгляд кажется, что кровосмешение, педерастия, употребление в пищу человеческого мяса запрещены лишь неким естественным инстинктом, они, однако, не могут выдержать критики также и перед судом разума. Стоический мудрец, следовательно, также мудрец, *просвещенный* в том смысле, что там, где он не в состоянии придать естественному инстинкту формы разумного основания, он попирает ногами природное. Таким образом, то, что называется естественным законом или природным инстинктом, противопоставляется стоиками тому, что признается непосредственно всеобщее разумным. Вышеуказанные действия, например, кажутся основанными на природных чувствах, чувства же не мыслятся; собственность же, напротив, уже есть нечто мыслимое, в самом себе всеобщее, некая признанность всеми моего владения – она, следовательно, уже сама принадлежит области рассудка. А если мудрец потому не связан в своих действиях по отношению к запрещению кровосмешения, педерастии и т. д., что эти запреты не являются чем-то непосредственно мыслимым, то это у него – лишь недостаток понимания. Однако точно так же как в теоретической области (мы

указывали на это выше) мыслимое простое в истине способно принять в себя всякое содержание, так и добро, мыслимое простое в практической области, отнюдь не имеет само по себе какого-то определенного содержания. Желание оправдать такое содержание каким-нибудь основанием является смешением уразумения частных с уразумением всей реальности. Это – поверхностное усмотрение, не признающее того-то и того-то только потому, что оно его не познает в том или другом отношении; но именно потому, что оно отыскивает и знает лишь ближайшие основания, оно не может знать, не существуют ли другие стороны и другие основания. Такого рода основания можно находить за и против всего на свете: с одной стороны, можно найти в подлежащем оценке некое положительное соотношение с чем-то необходимым, которое, однако, может перестать быть таковым; с другой же стороны, можно найти в нем некое отрицательное соотношение с чем-то необходимым, которое, однако, также может быть снято и перестать быть таковым.

Так как стоики, хотя и видели добродетель в мышлении, все же не нашли такого конкретного принципа разумного самоопределения, посредством которого развивались бы определенность и различие, то мы видим у них, *во-первых*, рассуждение, исходящее из *оснований*, к которым они сводят добродетель. Они

выводят ее из обстоятельств, взаимосвязей, следствий, некоего противоречия или антагонизма; так назидательны с большим остроумием Антонин, Сенека. Но основания представляют собою нечто вроде воскового носа, ибо для всего существуют хорошие основания; например: «эти влечения вложены в нас природой», или: «жизнь кратка» и т. д. Какие основания должны быть признаны при этом хорошими, это зависит от цели, от заинтересованности, являющейся той предпосылкой, которая сообщает силу этим основаниям. Основания являются поэтому вообще чем-то субъективным. Этот способ размышления о себе и о том, что мы должны делать, приводит к тому, что мы сообщаем своим целям посредством остроумных соображений характер расширенной рефлексии, расширенного сознания; я-то именно привлекаю эти мудрые, хорошие основания. Они не являются объективной сутью, самым объективным, а являются делом моего произвола, моего каприза; это – легкие приемы, посредством которых я себя обманываю, убеждаю себя, что руковожусь благородным умонастроением. Противоположностью этого является самозабвение, погружение в самое суть. У самого Сенеки мы находим больше возмущения и напыщенности моральных размышлений, чем подлинную дельность, и поэтому его, с одной стороны, упрекали за его богатство, рос-

кошный образ жизни, так как он в самом деле допускал, чтобы Нерон одарял его несметными богатствами; с другой стороны, ему можно поставить в упрек его воспитанника Нерона, который и произносит речи, составленные для него Сенекой<sup>317</sup>. Это резонирование стоиков часто блестяще, как например, у Сенеки; мы в них находим много блестящего, укрепляющего душу, много остроумных антитез, риторики. Но мы чувствуем вместе с тем холод и скуку при чтении этих моралистических речей. Они будят в нас мысль, но часто не дают удовлетворения. Можно ниже назвать эти рассуждения софистикой, и хотя мы должны признать остроумие проводимых в них различий и продиктовавшее их честное убеждение, все же последняя основа убеждения в них всегда остается неудовлетворительной.

Во-вторых, в стоической точке зрения содержится тот высший, хотя и отрицательно формальный принцип, что единственно лишь мыслимое, как таковое, есть цель и благо и что, следовательно, единственно лишь в этой форме абстрактного мышления, как у Канта в принципе долга, уже содержится то, на чем человек должен возводить и укреплять устои своего самосознания, так что он не должен ни на что в себе обращать внимание, ничем в себе не руко-

---

<sup>317</sup> Tacit., Annal., XIV, 53; XIII, 42, 3.

водствоваться, поскольку оно имеет в себе какое-нибудь другое содержание. «Счастливая жизнь, – говорит Сенека (De vita beata, 5), – неизменно основана на правильном и прочном суждении». Формальную твердость от всего абстрагирующего духа являет нам не развитие объективных основоположений, а некий субъект, сохраняющий себя в этой неизменяемости и в – намеренном, а не тупом – безразличии; а это есть *бесконечность* самосознания внутри себя.

Так как нравственный принцип стоиков не идет дальше этого формализма, то и все их речи и рассуждения остаются замкнутыми в круге этого формализма. Их мысли именно и представляют собою постоянное приведение сознания к его единству с самим собою. Интенсивность отвергания существования велика, сила этого отрицательного отношения возвышенна. Принцип стоиков является необходимым моментом в идее абсолютного сознания; он вместе с тем представляет собою необходимое явление их эпохи. Ибо когда жизнь реального духа потерялась, как это произошло в римском мире, в *абстрактном* всеобщем, сознание, *реальная* всеобщность которого была разрушена, необходимо должно было вернуться обратно в свою единичность и сохранять само себя в своих мыслях. Поэтому, когда политическое существование и нравственная действительность Греции

погибли, когда позднее и мир римской империи также не был удовлетворен настоящим, последний ушел в себя и стал искать там то правое и нравственное, что уже исчезло из всеобщей жизни. Это, следовательно, означало, что не состояние мира является разумным, правовым, а лишь субъект, как таковой, должен внутри себя утверждать свою свободу. Все, что обращено вовне, – мир, обстоятельства и т. д., – получает тем самым такой характер, который позволяет упразднить его, пренебрегать им. Таким образом, в этом учении не выставляется требование реальной гармонии между разумностью вообще и существованием или, иначе говоря, в нем нет того, что мы можем назвать объективной нравственностью, объективным правовым состоянием. Платон выставил идеал государства, т. е. разумных условий жизни человека в государстве, ибо признание, которым пользуются право, нравы и обычаи, – а это у него является главным, – составляет сторону реальности в разумном, и лишь благодаря такому разумному состоянию мира получается гармония внешнего с внутренним в этом конкретном смысле. Относительно морали, силы доброй воли мы ни в одной книге не найдем ничего более превосходного, чем то, что Марк Аврелий пишет в своих размышлениях о самом себе; он был императором всего известного тогда культурного мира и вел себя также и

как частный человек благородно и справедливо. Однако состояния римской империи этот философский император не изменил; и его преемник, который был человеком другого характера, ничем не был связан, чтобы допустить создание такого дурного состояния империи, которое всегда скрыто имелось в ее производных и дурных порядках.

Нечто гораздо высшее представляет собой то положение вещей, когда внутренний принцип духа, разумной воли также и осуществляется, так что возникает состояние разумного государственного устройства, культурное, законосообразное состояние. Только такой объективностью разумного и укрепляются определения, содержащиеся в идеале мудреца. Тогда существует система нравственных отношений, система обязанностей; каждое определение тогда находится на своем месте, одно подчинено другому и господствует высшее. Благодаря этому наступает такое состояние, в котором совесть становится связанной (а это выше, чем стоическая свобода), состояние, в котором объективные отношения, которые мы называем обязанностями, столь же устанавливаются и упрочиваются правовым образом, сколь и признаются непоколебимыми определениями в духе. Так как эти обязанности не только выступают как имеющие вообще силу, но признаются также и моей совестью как об-

ладающие характером всеобщности, то устанавливается гармония между разумной волей и реальностью. С одной стороны, объективная система свободы существует как необходимость, и, с другой стороны, разумное реально во мне как совесть. До этого конкретного, которое выступает, во-первых, как абстрактная нравственность и, во-вторых, как обладающий совестью субъект, стоический принцип еще не возвысился. В основе этого принципа лежит свобода самосознания внутри себя, но самосознание еще не достигло своего конкретного лика, и его отношение к счастью определяется лишь как безразличное, случайное отношение, от которого должно отказаться. Но в конкретном принципе разумного не безразлично как состояние мира, так и состояние моей совести.

Вот общие идеи стоической философии. Что нам важно знать, так это – точка зрения стоиков, главные связи их идей с состоянием тогдашней эпохи. Так как стоическая философия представляет собою в римском мире совершенно последовательную и соответствующую состоянию этого мира позицию, на которую сознание поставило себя в лице этого учения, то стоицизм нашел распространение больше всего в римском мире. Благородные римляне проявляли поэтому в своей жизни лишь отрицательную сторону, – равнодушие к жизни, ко всему внешнему; они могли быть

великими только субъективным или отрицательным образом, проявлять величие частного человека. Римские ученые-правоведы, – так нам сообщают, – были тоже стоиками в философии.

Но мы находим, что, с одной стороны, наши учителя римского права очень дурно отзываются о философии; а с другой стороны, они столь непоследовательны, что говорят в похвалу римским ученым-правоведам, что они были философами. Насколько я понимаю в праве, я должен сказать, что не мог найти у римлян в их учении о праве никаких мыслей, ни следа философии, понятия. Если рассудочную последовательность будем называть логическим мышлением, то в таком случае их можно назвать философами; но такого рода последовательность мы находим и у г. Гуго, который, однако, уже, наверное, не претендует на звание философа. Рассудочная последовательность и философское понятие суть разные вещи. Теперь мы переходим к противоположности стоической философии, к эпикуреизму.

## **В. Эпикур**

Столь же обширной, или даже еще более обширной, чем стоицизм, была эпикурейская философия, представляющая собою прямую противоположность

стоицизма, ибо в то время как последний видел истину в бытии как мыслимом – во всеобщем понятии – и крепко держался этого принципа, Эпикур, основатель этой философии, делал бытие сущностью не как бытие вообще, а как ощущаемое, следовательно, как сознание в форме непосредственной единичности. Точно так же как стоики не искали принципа циников – принципа, гласившего, что человек должен ограничивать себя, следовать простоте природы в потребностях, а переносили этот принцип в сферу всеобщего разума, так Эпикур поднял на высоту религии принцип, гласивший, что целью человека является наслаждение, так как он искал этого удовольствия в некоем всеобщем, определяемом мыслью. Но если он этим ввел философию киренаиков в высшую область, в науку, то все же между тем уже само собою ясно, что если истинным считать ощущаемое бытие, то вообще уничтожается необходимость понятия, так что все без всякого спекулятивного интереса распадается на внешние друг другу вещи, и понимание последних на самом деле скорее опускается в этом воззрении до уровня понимания обывательского здравого смысла. Тем не менее мы должны при рассмотрении этой философии оставить в стороне все обычные представления об эпикуреизме.

Что касается *жизни* Эпикура, то мы знаем, что он

родился в 3-м году 109-й олимпиады (342 г. до Р.Х.) в афинской деревне Гартете. Он, следовательно, родился еще до смерти Аристотеля, последовавшей в 3-м году 114-й олимпиады. Его противники, в особенности стоики, рассказывали про него множество дурных вещей, выдумывая про него мелочные анекдоты. Родители его были бедны. Неокл, его отец, был деревенским учителем, а Херестрата, его мать, была колдуньей, т. е. зарабатывала деньги подобно фракийским и фессалийским женщинам колдовскими заклинаниями, что в то время было совершенно обычным делом. Его отец – а значит Эпикур – переселился вместе с афинской колонией в Самос, но должен был и здесь заниматься обучением детей, так как полученного им участка земли было недостаточно для прокормления семьи. В восемнадцатилетнем приблизительно возрасте, как раз в то время, когда Аристотель жил в Холкиде, Эпикур возвратился в Афины. Как раньше в Самосе, так и теперь в Афинах, только с большим рвением, он изучал главным образом философию Демокрита и помимо этого общался с различными философами того времени, среди которых следует отметить платоника Ксенократа и Теофраста, ученика Аристотеля. Когда Эпикуру было двенадцать лет, он читал со своим учителем то место у Гесиода, где говорится о хаосе, из которого все произошло; это чтение, может

быть, не осталось без влияния на его философские воззрения. Он себя называл самоучкой в том смысле, что он свою философию всецело создал самостоятельно, но это не значит ни того, что он не слушал лекций других философов, ни того, что он не изучал произведений других авторов. Этого утверждения нельзя также понимать в том смысле, что он в содержании своей философии был совершенно оригинален, ибо, как позднее указывали, в особенности его физическая философия является философией Левкиппа и Демокрита. Он впервые выступил как преподаватель своей собственной философии в Лесбосе, а затем в малоазиатском городе Лампсаке, но имел не очень-то много слушателей. После долголетнего пребывания в этих городах он приблизительно на тридцать шестом году своей жизни возвратился в Афины, представлявшие собою подлинный центр философии, купил здесь спустя некоторое время сад, в котором он жил и преподавал среди своих друзей. Будучи болезненного телосложения – оно долгие годы не позволяло ему вставать со своего кресла – он вел правильный и в высшей степени умеренный образ жизни и, не занимаясь ничем другим, всецело отдавался наукам. Даже Цицерон, как ни нелестно он о нем отзывается, все же аттестует его как преданного друга и прибавляет к этому, что никто не может отрицать, что он был добрым,

гуманным и мягким человеком. Диоген Лаэртций восхваляет в нем в особенности почитание своих родителей, щедрость к своим братьям и дружелюбное отношение ко всем людям. Он умер на семьдесят первом году своей жизни от каменной болезни; перед смертью он попросил перенести его в теплую ванну, выпил там бокал вина и убеждал своих друзей не забывать его учения<sup>318</sup>.

Нужно также прибавить, что ни один учитель не пользовался у учеников такой любовью и уважением, как Эпикур. Они жили в такой тесной дружбе, что возымели намерение сложить свое состояние и создать постоянное общество, вроде пифагорейского союза. Однако сам Эпикур запретил им это, потому что одно основание такой организации показало бы некоторое недоверие к готовности добровольно делиться своим состоянием с другими, а между людьми, которые не доверяют друг другу, не может быть никакой дружбы, единства и привязанности.

После его смерти ученики сохранили о нем преисполненную уважения память. Они носили с собою повсюду его изображение, выгравированное на кольцах и кубках, и оставались вообще в такой степени вер-

---

<sup>318</sup> *Diog. Laërt.*, X, 1–8, 10–15; *Cic.*, De nat. Deor., I, 26; De finibus, II, 25; *Brucker*, Hist. crit. phil., t. I, p. 1230–1231, 1233, 1236; *Sext. Emp.*, adv. Math., X, 18; I, 3.

ными его учению, что у них считалось чем-то вроде проступка, если кто-нибудь вносил в него какое-нибудь изменение (между тем как стоическая философия непрерывно перерабатывалась последователями этой школы), и его школа была похожа в отношении учения на замкнутое государство. Причиной этого являлся, как мы увидим дальше, самый характер его системы. Поэтому нельзя указать на какого-нибудь знаменитого в научном отношении последователя Эпикура, оригинально разработавшего и развившего дальше его учение. Выдаваться ученики могли бы лишь тем, что они пошли бы дальше Эпикура. Но пойти дальше означало бы впасть в понимание, а это лишь внесло бы путаницу в эпикурейскую систему, ибо отсутствие мысли лишь запутывается понятием, а такое отсутствие мысли в ней как раз было сделано принципом. Не сама система лишена мысли; а мыслью именно пользуются здесь для того, чтобы не допустить мысли, мысль, следовательно, относится отрицательно к самой себе; в том и состоит философская деятельность Эпикура, чтобы именно с помощью понятия, приводящего в замешательство чувственное, восстановить и удержать для себя последнее. Его философия, поэтому не имела движения вперед и развития, но, разумеется, также и не вырождалась; единственно только некий Метродор,

как нам сообщают, развил дальше некоторые стороны этой философии. И в хвалу эпикуровой философии сообщают нам также тот факт, что этот Метродор был единственным из учеников Эпикура, перешедшим к Карнеаду; помимо же этого исключения, она по своей непрерывной преемственности и продолжительности своего существования превзошла все другие, так как все прочие философские системы прекратили свое существование навсегда или временно. Когда кто-то обратил внимание Аркезилая на эту привязанность к Эпикуру, указав на тот факт, что столь многие последователи других философов перешли к эпикурейцам, но никто не изменил эпикурейской системе ради другой, Аркезилай на это остроумно ответил: «Мужчины могут сделаться кастратами, но кастраты не могут сделаться снова мужчинами»<sup>319</sup>.

Сам Эпикур написал за свою жизнь бесчисленное множество сочинений, так что если вычесть из сочинений Хризиппа то, что он списал у других или у самого себя (Хризипп, собственно говоря, писал много, чтобы состязаться с Эпикуром)<sup>320</sup>, то Эпикур окажется гораздо более плодовитым; число его произведений, как сообщают, доходит до трехсот. Вряд ли мы

---

<sup>319</sup> *Diog. Laërt.*, X, 11, 24, 9; IV, 43; *Cic.*, *De finib.*, V, 1; *Euseb.*, *Praep. evangel.*, XIV, 5.

<sup>320</sup> *Diog. Laërt.*, X, 26.

должны очень жалеть о том, что они до нас не дошли; скорее мы должны благодарить бога за то, что их нет; филологам во всяком случае они причинили бы много хлопот. Для знакомства с Эпикуром *главным источником* служит десятая книга Диогена Лаэртция, которая, однако, достаточно бессодержательна, хотя она о нем говорит очень пространно. Произведения самого Эпикура дали бы, разумеется, лучшее изложение; мы, однако, достаточно знаем о его учении, чтобы быть в состоянии правильно судить о нем в целом. Ибо помимо того, что мы находим у Диогена Лаэртция, мы достаточно много знаем о философии Эпикура из сообщений Цицерона, Секста Эмпирика и Сенеки, и такое хорошее изложение, какое мы получили в найденном несколько лет назад в Геркулануме отрывке произведения самого Эпикура, которое Орелли, следуя неаполитанскому изданию, перепечатал (Epicuri Fragmenta, libri II et XI; De natura, illustr. Orellins, Lipsiae 1818), не дало нам новых указаний и не обогатило наших познаний о философии Эпикура, так что мы совершенно серьезно должны молить богов, чтобы не нашлись и остальные произведения Эпикура.

Что касается эпикурейской философии, то мы должны смотреть на нее не как на утверждение некоей системы *понятий*, а, напротив, как на утверждение некоей системы *представлений* или даже систе-

мы чувственного бытия; это чувственное бытие, воспринятое обычным способом созерцания, как ощущение, Эпикур сделал основой и руководящей нитью истины. Более точное определение природы этого ощущения он указал на своей так называемой *канонике*. Мы, следовательно, как при рассмотрении стоиков, должны, *во-первых*, сказать о том, как Эпикур определяет критерий истины, мы должны рассмотреть, *во-вторых*, его *философию природы* и наконец, *в-третьих*, его *мораль*.

## 1. Каноника

То, что, собственно говоря, является логикой, Эпикур называет каноникой, в которой он определяет критерии истины в теоретической области как вообще ощущения и затем как представления или предвосхищения (προληψεις), а в практической области – как страсти, влечения и склонности<sup>321</sup>.

а. В *теоретической* области критерий, согласно Эпикуру, обладает следующими тремя моментами, которые являются также ступенями *познания*: *во-первых*, ощущением, как стороной внешнего; *во-вторых*, представлением, как стороной внутреннего; *в-третьих*, мнением (δοξα), как их единством.

---

<sup>321</sup> Diog. Laërt., X, 31.

а. «*Ощущение* лишено основания», оно есть само по себе данное. «Ибо так как оно не движется само по себе и не приводится в движение чем-нибудь иным, то оно не может ни убавить, ни прибавить», к тому, что оно есть, а остается таковым, каково оно есть. «Также нет ничего, что могло бы подвергать критике или опровергать его. Ибо сходное ощущение не может оценивать сходное же ощущение, так как и то и другое ощущение обладает одинаковой значимостью» – каждое из одинакового рода зрительных ощущений должно оставить неприкосновенной значимость другого. «Несходное ощущение также не может подвергать оценке несходное же ощущение, так как каждое из них признается чем-то различным», и в самом деле каждое такое ощущение, например голубое или красное, есть нечто единичное. «И также не может чужое ощущение критиковать чужое ощущение, ибо мы принимаем во внимание все ощущения. Не может также и мышление критиковать ощущение, ибо всякое мышление само зависит от ощущения», которое является его содержанием. Но ощущение может заблуждаться. «Истинность ощущаемого подтверждается лишь тем, что наличествует акт ощущения; этим пребывающим является слух и зрение, а равно и ощущение боли. Поэтому можно также обозначать неизвестное» (неощущаемое) «посредством являющегося»

ся» (посредством акта ощущения). Относительно этого представления Эпикура о чем-то непосредственно ощущаемом нам придется еще говорить в особенности ниже при рассмотрении физической науки. «Таким образом, все» (неизвестные, не могущие быть ощущаемыми)... «мысли исходят от ощущений как со стороны случайности их возникновения, так и со стороны соотношения, со стороны сходства и связи, причем мышление также кое-что привносит», привносит именно как формальное связывание чувственных представлений. «Фантазии сумасшедших или сновидения также истинны, ибо они приводят в движение, а ничто несуществующее не приводит в движение»<sup>322</sup>. Таким образом, каждое ощущение само по себе истинно, поскольку оно обнаруживает себя прочным, и не выступающее в явлении должно быть понимаемо по аналогии со знакомым ощущением. Эпикур говорит так, как нам приходится слышать в обывательской жизни: то, что я вижу, слышу и вообще чувственно созерцаю, содержит в себе существующее; каждое такое чувственно созерцаемое существует само по себе, одно чувственно созерцаемое не противоречит другому, а все значимы рядом друг с другом и безразличны друг к другу. Для самого мышления эти созерцаемые предметы являются материалом и содер-

---

<sup>322</sup> *Diog. Laërt.*, X, 31–32.

жанием, так как оно само всегда пользуется образами этих вещей и предметов.

β. «Представление есть как бы понятие (καταληψις) или правильное мнение, или мысль, или всеобщее пребывающее в нас мышление. Это именно – воспоминание о том, что часто являлось нам», – образ. «Например, когда я говорю: это – человек, то я тотчас же познаю посредством представления его образ, так как этому предшествовали ощущения». Благодаря этому повторению, ощущение становится неким пребывающим представлением во мне, которое констатирует себя; это и есть прочная основа всего того, что мы считаем истинным. Эти представления суть нечто всеобщее, но у эпикурейцев, разумеется, нет всеобщности в форме мышления, и они только говорят, что всеобщность получается благодаря тому, что нечто *часто* являлось нам. Это часто являвшееся нам нечто фиксируется затем посредством названия, которое мы даем возникшему в нас таким путем образу. «Каждый предмет получает свою очевидность (εναρϋεις εστι) благодаря данному ему сначала названию»<sup>323</sup>. Название есть подтверждение ощущения. Очевидность, которую Эпикур называет εναρϋεια, и есть именно эта воспризнаваемость чувственного посредством подведения под представления, которые

---

<sup>323</sup> Diog. Laërt., X, 33.

ми мы уже обладаем и которые уже упрочены посредством названия. Очевидность некоего представления состоит, следовательно, в том, что мы подтверждаем некое чувственное как соответствующее образу. Это – одобрение, которое мы у стоиков видели фигурирующим как согласие мышления, даваемое им некоему представлению; мышление, познающее вещь как свою и воспринимающее ее в себя, осталось, однако, у стоиков лишь формальным. У Эпикура единство представления о предмете с самим собою также находится в сознании, как некое воспоминание, но это воспоминание имеет своим исходным пунктом чувственное; образ, представление есть то, что согласно на некоторое ощущение. Воспризнание предмета есть здесь некое понимание, но понимание не как то, что мы мыслим, а как то, что мы представляем себе, ибо понимание принадлежит напомниманию, области памяти. Название есть, правда, нечто всеобщее, принадлежит области мышления, превращает многообразное в простое и даже, можно сказать, является чем-то наидеализованнейшим; но оно является таковым именно так, что его значением и содержанием является чувственное, и должно быть признано не как это простое, а как чувственное. Благодаря этому у Эпикура вместо знания получает обоснование мнение.

γ. *Мнение*, наконец, есть не что иное, как именно отношение вышеуказанного всеобщего представления, которым мы в нас обладаем, к некоему предмету, к некоему ощущению или созерцанию; и это и есть суждение. Ибо в представлении мы предвосхитили то, что имеется в созерцании, и, сообразуясь с этим, мы высказываемся, есть ли или не есть данное нечто, человек, дерево. «Мнение зависит от некоего предшествующего очевидного, к которому мы приводим в отношение нечто, когда мы спрашиваем, откуда мы знаем, что это есть или не есть человек. Это мнение само также называется представлением, и оно может быть истинным или ложным; оно истинно, если созерцание подтверждается свидетельством представления или не находится с ним в противоречии, и оно ложно в противоположном случае»<sup>324</sup>. Мнение есть именно применение некоторого представления в качестве такового представления, которым мы уже обладали, т. е. в качестве типа, к находящемуся перед нами предмету, который подвергается затем исследованию, чтобы убедиться, согласно ли с ним представление о нем. Мнение истинно, если оно соответствует типу, и оно имеет свой критерий в ощущении, которое указывает нам, повторяется ли оно или не повторяется, как одно и то же. Это – совершенно обычная точка

---

<sup>324</sup> *Diog. Laërt.*, X, 33–34.

зрения начинающего рефлексировать сознания: когда мы обладаем некоторым представлением, нам нужно свидетельство, что мы это видели раньше или видим теперь. Из ощущений: голубое, кислое, сладкое и т. д., образуются те общие представления, которыми мы обладаем, и когда нам снова встречается какой-нибудь предмет, то мы знаем, что данный образ соответствует данному предмету. В этом – весь критерий, и перед нами здесь – совершенно банальный ход мысли, ибо она не идет дальше первых начатков чувственного сознания, непосредственного созерцания данного предмета. Ближайшая ступень состоит, впрочем, в том, что первое созерцание в своем дальнейшем движении преобразовывается в некоторый всеобщий образ, а затем имеющийся налицо предмет подводится под этот всеобщий образ. Такого рода истинностью, заключающейся в том, что свидетельство чувственного лишь не противоречит данным представлениям, обладают представления о том, чего мы не видим, например понимание небесных явлений; здесь мы не можем подойти ближе, здесь мы можем видеть только *что-то*, но не можем обладать *всею* полнотой чувственного ощущения этих явлений. Мы поэтому применяем к ним то, что нам знакомо уже из других ощущений, поскольку мы встречаем в них какое-либо обстоятельство, которое имеется в тех

ощущениях или представлениях.

b. Но от этих внешних ощущений существующего, которыми мы здесь начинаем, Эпикур отличает *аффекты*, внутренние *ощущения*, которые дают нам критерии для нашего *практического* поведения. Они суть двоякого рода, приятные или неприятные, т. е. они имеют своим содержанием удовольствие или удовлетворение и страдание; первое, как принадлежащее в собственном смысле ощущаемому, как его своеобразие, есть положительное; страдание же, как чуждое ему, есть отрицательное. Эти ощущения определяют наши действия, они суть тот материал, из которого образуются всеобщие представления о том, что доставляет мне удовольствие или неудовольствие. Они, следовательно, будучи постоянными, суть в свою очередь представления, а мнение в свою очередь есть отношение представления к ощущению, и я согласно этому отношению оцениваю предметы, склонности, вожелания и т. д. Это-то мнение, следовательно, определяет затем наше решение делать или избегать того-то и того-то<sup>325</sup>.

Вот вся каноника Эпикура, это всеобщее руководство к истине; она так проста, что не может быть ничего более простого, но вместе с тем очень абстрактна. Это – банальные психологические представления, ко-

---

<sup>325</sup> *Diog. Laërt.*, X, 34.

которые в целом правильны <sup>326</sup>, но совершенно поверхностны; это — <sup>327328</sup> механика процесса представления в отношении первых зачатков восприятия. Но выше этой механики простирается совершенно другая сфера, область, которая содержит определения в самой себе, и эти определения суть критерии тех ощущений и мнений, которые Эпикур признает выше критериями. В наше время даже скептики говорят о фактах сознания; эти пустые речи не представляют собою ничего другого, как эту эпикурейскую канонику.

## 2. Метафизика

Эпикур дает, во-вторых, *метафизику*, объясняющую наше собственное отношение к предмету, ибо ощущение и созерцание он, не колеблясь, рассматривает как наше отношение к внешним предметам, так что он помещает представления в нас, а предметы — вне нас. Ставя здесь *вопрос, каким образом мы доходим до наших представлений*, он этим выдвигает двойной вопрос: спрашивается, во-первых, —

---

<sup>326</sup> из ощущений мы сознаем себе представления как всеобщее, — благодаря этому оно становится устойчивым. Представления сами во мнении (δοξα) испытываются при помощи ощущений, являются ли они устойчивыми, поверяются ли это в общем правильно

<sup>327</sup> первое начало,

<sup>328</sup> В квадратных скобках — опущенное во втором издании. *Ред.*

каков вообще тот объективный способ, которым образы вещей входят в нас извне, ибо ощущения не суть непосредственно представления, а нуждаются для этого во внешнем предмете; и во-вторых, каким образом возникают в нас представления о том, чего мы не ощущаем. Процесс их возникновения есть, по-видимому, некая деятельность мышления, выводящая такие представления из других представлений; но мы сейчас увидим, каким образом душа, относящаяся здесь самостоятельно к предмету, доходит до образования этих представлений.

«С *поверхности* предметов, – говорит, во-первых, Эпикур, – исходит непрерывный исток, который незаметен для ощущения» (ибо в противном случае эти вещи должны были бы убывать), он очень тонкий; «он незаметен вследствие того, что благодаря получению предметом противоположного восполнения сам он сохраняет в твердой среде долго тот же самый порядок и положение атомов, а движение этих отделяющихся поверхностей происходит в воздухе с величайшей скоростью, потому что нет необходимости, чтобы отделяемое обладало глубиной»; оно (это отделяемое) есть лишь плоскость. Эпикур говорит: «Ощущениям такое представление не противоречит, если обратить внимание на то, как образы оказывают свои действия. Они именно порождают некую симпатическую связь

внешних вещей с нами. Итак, от них исходят истечения подобно образам, и эти истечения входят в нас, так что мы видим и познаем образы, цвета вещей»<sup>329</sup>. Таким способом представлять себе ощущение совершенно тривиально. Эпикур взял самый легкий и еще и поныне обычный критерий истинного, поскольку мы его не видим, а именно: ему не должно противоречить видимое, слышимое нами. Ибо в самом деле таких продуктов мысли, как атомы, отделение поверхностей и т. д., мы не можем видеть. Мы, правда, слышим и видим что-то другое; однако видимое, с одной стороны, и представляемое или воображаемое с другой – могут прекрасно уживаться друг подле друга. Они, если оставить их изолированными, не противоречат друг другу, ибо противоречие выступает только там, где есть отношение.

«Заблуждение, – говорит Эпикур дальше относительно *второго* пункта, – возникает, когда вследствие движения в нас самих происходит такое изменение в вызванном в нас представлении, что последнее уже больше не получает для себя свидетельства ощущения. Никогда не существовало бы истины, никакого сходства наших представлений, которое мы получаем, например, в картинах или в сновидениях, или каким-нибудь другим способом, если бы не было че-

---

<sup>329</sup> *Diog. Laërt.*, X, 48–49.

го-то, на что мы как бы проецируем наше воспринимание. Никогда не было бы неистинности, если бы мы не испытывали другого движения в нас самих, которое хотя и приспособлено к вхождению в нас представления, все же вместе с тем *прерывно*»<sup>330</sup>. Заблуждение, следовательно, есть, согласно Эпикуру, лишь смещение образов в нас, возникающее не вследствие движения, ощущения, а скорее вследствие того, что мы тормозим влияние этого ощущения начавшимся в нас самих движением; а каков ближе характер этого прерыва, это мы увидим позднее.

К этим скудным, отчасти также и темно изложенным или неискусно извлеченным Диогеном Лаэртием местам сводится *эпикурейская теория познания*; более скудной теории познания нельзя себе и представить. Познание со стороны *мышления* характеризуется только как некое собственное движение, вызывающее некоторый прерыв; а так как Эпикур рассматривает вещи как нечто, наполненное множеством атомов, то мышление составляет присоединяющийся к атомам второй момент – пустоту, поры, благодаря которым возможно упирание против этого потока атомов. Хотя это отрицательное снова оказывается в качестве души положительным, Эпикур все же в определении понятия мышления всегда доходит только до

---

<sup>330</sup> *Diog. Laërt.*, X, 50–51

этой отрицательности, заключающейся в том, что мы отвлекаемся от чего-то, т. е. прерываем именно это втечение в нас атомов. Ответ же на вопрос, что такое представляет само по себе это вызывающее прерыв движение, связан с дальнейшими взглядами Эпикура. Для более точного их уяснения мы должны возвратиться к независимо и для себя сущей основе его системы.

Этой основой является *общая метафизика* Эпикура, в которой он высказался относительно природы самих атомов, но высказался не более определенно, чем Левкипп или Демокрит. Сущностью и истиной вещей являются для него, как и для них, *атомы и пустота*: «Атомы не обладают никакими другими свойствами, кроме *фигуры, тяжести и величины*». Атомы, как атомы, необходимо остаются неопределенными, но атомисты были вынуждены сделаться непоследовательными и приписывать им свойства: количественно они приписывают атомам величину и фигуру, а качественно – тяжесть. Но совершенно неделимое в себе не может обладать ни фигурой, ни величиной, и даже тяжесть, направление к чему-то другому, противоположна абстрактному отталкиванию атома. Эпикур сам говорит: «Все свойства подвержены изменению, но атомы не изменяются. При всяких разложениях сложного необходимо должно оставаться

нечто прочное и пребывающее, которое никаким изменением не делается несуществующим или переходящим из небытия в бытие. Этим неизменным являются поэтому некоторые тела и фигуры. Свойства суть известное отношение атомов друг к другу»<sup>331</sup>. Уже Аристотель рассматривает осязаемое как основание свойств. Это – различие, которое под разными формами проводится еще и в наше время и часто встречается. В этих различениях устанавливается именно противоположность между основными свойствами, каковыми здесь являются тяжесть, фигура и величина, и чувственными свойствами, существующими лишь по отношению к нам, и эти чувственные свойства выводятся из вышеуказанных первоначальных различий. Это часто понималось даже таким образом, будто тяжесть существует в вещах, а другие свойства – лишь в наших органах чувств. Но в действительности первая есть момент «в себе» вещи или ее абстрактная сущность, а другие свойства представляют собою ее конкретную сущность, выражающую собою ее отношение к другой вещи.

Главной задачей было бы здесь указать *отношение* атомов к чувственному явлению, перевести сущность в отрицательное, но в этом пункте Эпикур вертится в круге ничего не говорящих неопределенно-

---

<sup>331</sup> *Diog. Laërt.*, X, 54–55.

стей, так как мы у него, как и у других физиков, ничего другого не находим, кроме сознательного смешения абстрактных понятий с реальностями. Все частные формы, все предметы, свет, цвет и т. д. и даже душа суть не что иное, как известное расположение этих атомов. Это говорил также и Локк, и еще в наше время физика утверждает, что основу вещей образуют *molécules*, расположенные известным образом в пространстве. Но это – пустые слова, и кристалл, например, не есть известное расположение частей, которое уже потом дает данную фигуру. Не стоит поэтому труда говорить об этом отношении атомов, ибо это совершенно формальная болтовня, да и сам Эпикур соглашается с тем, что фигура и величина, поскольку они принадлежат атомам, представляют собою нечто совершенно другое, чем эти же свойства, поскольку они проявляются в вещах. Но оба ряда свойств не совсем несходны друг с другом, и одно, например, в себе суцная величина, имеет нечто общее с величиной, выступающей в явлении. Последняя переходящая, изменчива; первая же не имеет прерывистых частей<sup>332</sup>, т. е. не имеет в себе ничего отрицательного. Но определение атомов, как изначально оформленных так или иначе и обладающих такой-то и такой-то изначальной величиной, превращается в совершен-

---

<sup>332</sup> *Diog. Laërt.*, X, 55–58.

но произвольный домысел. Тот прерыв, который составляет другую сторону, присоединяющуюся к атомам как *пустота*, есть принцип движения, как и на самом деле именно движение мышления есть такое движение, которое происходит с прерывами. Мышление есть в человеке то же самое, что атомы и пустота в вещах, а именно его внутреннее, т. е. именно движению мысли принадлежат атомы и пустота, или, иначе говоря, для этого движения мысли вещи существуют такими, каковы они в себе. Движение мысли, следовательно, свойственно атомам души, так что в них вместе с тем происходит прерыв, противодействующий атомам, втекающим в душу извне. Мы в этом воззрении не должны, следовательно, видеть ничего другого, кроме всеобщего принципа положительного и отрицательного, когда и мышление также обременено отрицательным принципом, моментом прерывности. Дальнейшее применение этой основы эпикурейской системы к различиям вещей представляет собою нечто произвольное и потому самое скучное, какое только можно себе представить.

Кроме различных фигур, атомы еще обладают различными *движениями* как благодаря их тяжести, так и благодаря их основному аффекту; но это движение несколько отступает в своем направлении от прямой линии. Эпикур именно приписывает им криволиней-

ное движение, дабы они могли сталкиваться друг с другом и т. д.<sup>333</sup>

Благодаря этим столкновениям возникают особые скопления и образования, и они суть вещи.

Другие физические свойства, как, например, вкус, запах, имеют в свою очередь свое основание в некотором другом расположении *molécules*. Но нет моста, ведущего от этого расположения молекул к данным свойствам, или же имеется пустая тавтология, что части как раз расположены и составлены так, как требуется для того, чтобы их явление было *таким, а не другим*. Эпикур или вовсе не делал перехода к конкретному явлению тел, или же то, что он говорит относительно этого, представляет собою нечто само по себе скудное.

Часто приходится слышать не неблагоприятные отзывы об эпикурейской философии; нужно поэтому еще сказать о ней несколько подробнее. Так как именно распавшиеся, т. е. рассеянные атомы и пустота представляют собою сущность, то из этого непосредственно следует, что Эпикур отрицает отношение и их атомов друг к другу, как в себе сущих в смысле цели. Все, что мы называем формациями, организациями, и вообще единство цели природы принадлежит

---

<sup>333</sup> *Diog. Laërt.*, X, 43–44, 60–61; *Cic.*, De fato, с. 10; De finibus, I, 6; *Plutarch.*, De animae procreat. e Timaeo, p. 1015.

по его воззрению к свойствам, к некоей внешней связи конфигураций атомов, и они, таким образом, суть лишь случайное событие и производятся случайными движениями этих атомов; атомы поэтому образуют лишь поверхностное, несущественное для них единство. Или, иначе говоря, Эпикур вообще отрицает всякое понятие и всеобщее как сущность, а так как всякое возникновение является для него случайной связью, то эти связи так же случайны и разрушаются. Раздельное есть первое и действительно сущее, но тем самым *случайность* или внешняя необходимость является господствующим законом всякой связи. Что согласно с таким воззрением Эпикур сразу же объявляет себя противником предположения о существовании всеобщей конечной цели вселенной, противником всякого целеотношения вообще и, следовательно, противником, например, целесообразности органического в самом себе, противником телеологических представлений о проявляющейся во вселенной премудрости ее творца и его мироправства и т. д. — это само собою понятно; — ибо Эпикур отрицает единство, в какой бы форме мы ни представляли себе последнее, — отрицает единство, будем ли мы представлять себе его как цель природы в ней же самой или как цель в некоем другом, но применяемую к природе. У стоиков, напротив, этот телеологический способ

рассмотрения входит составной частью в их учение, и он ими очень разработан. Чтобы показать отсутствие целесообразности, Эпикур употребляет самые тривиальные примеры, указывает, например, на то, что из грязи благодаря солнечной теплоте случайно возникают черви и т. д. Пусть эти черви случайны, как целое в отношении к другому. Но их «в себе», понятие и сущность теперь есть нечто органическое, и речь должна была бы идти о постижении этого их понятия. Но Эпикур изгоняет мысль как некое в себе сущее, не думая о том, что сами же его атомы обладают этим характером мысли, т. е. являются таким бытием, которое существует не непосредственно, а через опосредствование, есть, следовательно, отрицательное или всеобщее; это – первая и единственная непоследовательность Эпикура, и этой непоследовательностью грешат все эмпирики. Стоики, напротив, делают сущностью мыслимое, всеобщее и столь же мало могут дойти до бытия, сколь мало они в состоянии добраться до содержания, которое у них, однако, непоследовательным образом сразу же оказывается под рукою. Такова метафизика Эпикура, дальнейшие частности которой неинтересны.

### 3. Физика

Эпикурова *философия природы* построена на этой основе; но как ни жалки сами по себе и совершенно безразличны его мысли об *отдельных сторонах природы*, так как в них мы находим бессмысленную смесь всякого рода представлений, все же его философия природы с известной стороны интересна, так как, собственно говоря, она все еще является методом нашего времени. Точнее, принцип *способа рассмотрения* физических явлений, применяемого Эпикуром, заключается в представлениях, с которыми мы уже познакомились раньше. А именно, всеобщие представления, которые мы получаем благодаря втискиванию друг в друга многих восприятий и к которым мы во мнении относим такие восприятия, мы должны без дальнейшего применять к тому, чего мы не можем четко ощущать, но все же имеет с ними нечто общее. Благодаря этому мы можем понимать по таким образом то неизвестное, которое не открывается нам непосредственно в ощущении, ибо мы от известного должны умозаключать к неизвестному. Это означает не что иное, как то, что Эпикур судит по *аналогии* или, иначе говоря, делает так называемое *объяснение* принципом рассмотрения природы, а это

есть тот принцип, который еще и поныне господствует в обычном естествознании. Естествоиспытатели собирают опыты, делают наблюдения, возникающие из ощущений, которые легко обозримы. Таким образом, они приходят к всеобщим представлениям, законам, силам и т. д., как, например, электричество, магнетизм, и эти силы они затем применяют к таким предметам, которых мы сами не можем непосредственно ощущать. Мы, например, знаем о нервах и их связи с мозгом, и мы говорим, что мы чувствуем и т. д. при посредстве имеющей место передачи от кончиков пальцев в мозг. Но как мы должны представить себе этот процесс? Мы не можем его наблюдать. С помощью анатомии можно обнаружить нервы, но не род их деятельности; мы поэтому представляем себе последнюю по аналогичным явлениям передвижения, представляем себе ее похожей на вибрирование натянутой струны, вибрирование, пробегающее через все нервы и доходящее до мозга. Или представляем себе этот процесс похожим на известное явление, которое мы наблюдаем с особой ясностью на поставленных в один ряд бильярдных шарах: когда мы ударяем первый шар, то катится и последний, между тем как средние шары, каждый из которых толкает следующий за ним, кажутся почти недвижимыми. По этой аналогии мы представляем себе также и нервы, состоящими из

совершенно крошечных шариков, которые нельзя видеть даже через самое сильное увеличительное стекло; при каждом прикосновении и т. д. последний шарик отскакивает и попадает в душу. Свет мы точно так же представляем себе как нити, лучи или как колебания эфира, или как эфирные шарики, толкающие следующие за ними шарики. Это совершенно такого же рода аналогия, как и у Эпикура.

Эпикур в такого рода объяснениях был явно очень тароват, беспристрастен и терпим, ибо он говорит, что все различные, и притом как угодно различные, представления, которые нам встречаются в отношениях между чувственными предметами, могут быть применены к тому, что мы сами не можем непосредственно наблюдать. Мы не должны утверждать, что только один способ представления правилен, а должны признать, что эти явления могут происходить различными способами. Таким образом, Эпикур занимается пустой болтовней, которая, хотя и наполняет уши и представление, все же улетучивается при ближайшем рассмотрении. Так, например, мы видим, что луна светит, но не в состоянии узнать о ней что-нибудь больше опытным путем. Эпикур говорит об этом: «Возможно, что луна светит своим собственным светом. Но возможно также, что она заимствует свой свет от солнца, ибо и на земле мы видим многие вещи,

светящие своим собственным светом, и многие вещи, которые освещаются другими. Ничто не препятствует нам рассматривать небесные светила, руководясь многообразными данными памяти, и принимать соответственно последним те или другие гипотезы и причины. Так, например, явления ущерба и увеличения луны могут происходить вследствие поворачивания этого тела или также по причине конфигурации воздуха» (смотря по тому, видоизменяется ли воздух так или иначе) «или же благодаря прибавлению и убавлению в этом теле. Эти явления могут вообще происходить всеми теми способами и причинами, какими происходят и вызываются подобного же рода явления у нас на земле». Мы поэтому находим у Эпикура при объяснении небесных явлений все пустячки о трении, столкновении тел друг с другом и т. д. Так, например, он объясняет молнию по аналогии с возникновением огня на земле. «Происхождение молнии объясняется целым множеством возможных представлений; можно, например, объяснить ее так, что благодаря трению и столкновению облаков выпадает конфигурация огня и порождает молнию». Именно так физики еще и в наше время переносят на облака явления возникновения электрической искры при трении друг о друга стекла и тафты. Так как при возникновении молнии мы видим искру точно так же, как при электриче-

стве, то физики умозаключают от этого общего об-  
им им явления к их сходству, умозаключают, следо-  
вательно, что молния есть также электрическое яв-  
ление. Но ведь облака не представляют собою твер-  
дых тел, а влажность скорее рассеивает электриче-  
ство; это представление, следовательно, является та-  
ким же пустым, как и представление Эпикура. Послед-  
ний продолжает далее: «Или молния может также воз-  
никнуть благодаря выталкиванию вихря из облаков  
посредством ветряных тел, производящих молнию, —  
посредством выталкивания, когда облака сжимаются  
либо друг другом, либо ветром» и т. д. У стоиков, впро-  
чем, дело обстоит немногим лучше. Применение чув-  
ственных представлений согласно некоей аналогии  
они часто называют постижением или объяснением;  
на самом же деле в таких рассуждениях нет ни следа  
мысли или постижения. «Принять один из этих спосо-  
бов объяснения и отвергнуть другие может лишь тот,  
кто не соображает, что человеку возможно познать  
и что невозможно, и вследствие этого стремится по-  
знать непознаваемое»<sup>334</sup>.

Это применение чувственных образов к чему-то  
сходному признается Эпикуром основанием и позна-  
нием причины, потому что такое перенесение не мо-  
жет быть подтверждено свидетельством непосред-

---

<sup>334</sup> *Diog. Laërt.*, X, 78–80, 86–87, 93–96, 101, 97.

ственного ощущения; стоическая манера выведения оснований из мыслей остается здесь исключенной, и с той стороны способ объяснений, применяемый Эпикуром, совершенно противоположен стоическому. У Эпикура тотчас же бросается в глаза недостаток наблюдений и опытного знакомства с отношениями тел друг к другу; но суть, принцип его объяснения является не чем иным, как принципом современной физики. Эта манера Эпикура подверглась нападкам, и к ней относились презрительно; но с этой стороны не приходится ни стыдиться ее, ни отмахиваться от нее тому, кто является физиком, ибо то, что говорит Эпикур, не хуже того, что утверждают новейшие физики. Более: у Эпикура было еще, кроме того, как он на том в особенности заостряет внимание, как на чем-то главном, правильное сознание, что именно если отсутствует свидетельство чувств, не следует останавливаться на *одной* аналогии. Да и вообще он не относится к аналогии серьезно, и если кто-либо принимает одну возможность, а другой – другую возможность, то он восхищается остроумием второго и не дает себе труда опровергнуть объяснение первого: явление может происходить так или также иначе<sup>335</sup>. Это – способ рассмотрения, в котором отсутствует понятие, способ рассмотрения, который доходит только до

---

<sup>335</sup> *Diog. Laërt.*, X, 113–114.

общих представлений. Если, однако, физику считают наукой, придерживающейся, с одной стороны, непосредственно опыта и применяющей, с другой стороны, к тому, что не может быть непосредственно познаваемо опытным путем, тот же опыт согласно некоторому сходству, которое имеет с последним это недоступное непосредственному опыту, то мы в самом деле должны признать Эпикура если не зачинателем, то во всяком случае главным представителем этой манеры, и притом таким представителем, который утверждает, что такая манера рассуждения представляет собою познание. Мы должны вообще сказать об этой манере философии Эпикура, что и у нее также есть одна сторона, с которой она имеет ценность, и постольку можно относиться сочувственно к часто встречающимся благоприятным отзывам об эпикуровой физике. Аристотель и более древние мыслители исходили в своей натурфилософии из всеобщей априорной мысли и развили из нее понятие; это одна сторона. Другой столь же необходимой стороной является: развить и поднять опыт до всеобщности, отыскивание законов; это значит, что то, что следует из абстрактной идеи, должно совпасть с общим представлением, в которое превращены, будучи препарированы, опыт и наблюдение. Априорная сторона, например, у Аристотеля превосходна, но она недостаточна, потому что этому

априорному выведению не хватает стороны соединения и связи этого априорного с опытом, наблюдением. Этим возведением отдельного к всеобщему является нахождение законов, природных сил и т. п. Можно сказать, что Эпикур открыл эмпирическое естествознание, эмпирическую психологию. В противоположность целям, рассудочным понятиям, которыми оперировали стоики, был противопоставлен опыт как чувственная наличность; там перед нами – абстрактный ограниченный рассудок, не имеющий в себе истины, а следовательно, в котором также без наличия и действительности природы; здесь же перед нами то чувство природы, которое более истинно, чем гипотезы стоиков.

То же самое действие, которое оказало в современном мире возникновение познания законов природы и т. д., оказала также и эпикурейская философия в своей сфере, поскольку именно она была направлена против произвольных измышлений причин. Чем больше люди в новейшее время знакомились с законами природы, тем больше исчезали суеверие, чудеса, астрология и т. д. Все это блекнет и исчезает благодаря противоречию, которое открывает в нем знание законов природы. Эпикуровская манера отличалась перед другими преимущественно этой *тенденцией*, борьбой с бессмысленными *суевериями* астрологии и

т. д., способ рассмотрения которых также не имеет в себе ничего разумного, также не коренится в мысли, а в представлении, и прямо-таки измышлен или, если угодно, лжив. По сравнению этого способа рассмотрения, поскольку дело идет о представлениях, а не о мысли, эпикуровская манера имеет правду на своей стороне, настаивая на том, что мы должны держаться виденного, слышанного и т. д., держаться того, что присутствует перед духом, не чужеродно ему, не говорить о вещах, которые должны быть таковыми, должны быть слышимы, видимы, но не могут быть таковыми, не могут быть слышимы, видимы, потому что они часто вымышлены. Благоприятное влияние эпикурейской философии в ту эпоху заключалось в том, что она противодействовала суеверию греков и римлян и поднимала людей выше его<sup>336</sup>. Весь этот вздор о полете птиц направо или налево, о зайце, перебегающем дорогу, все глупые требования, чтобы люди определяли свой способ действия по внутренностям животных или по тому, веселы ли или невеселы куры и т. д., – все эти суеверия эпикурейская философия искореняла, так как она признает истинным лишь то, что считает истинным ощущение посредством предвосхищений; из этой философии главным образом исходили представления, которые всецело отрицали су-

---

<sup>336</sup> *Cicer.*, De natura Deorum, I, 20.

ществование сверхчувственного. Физика Эпикура получила, таким образом, известность благодаря тому, что она принесла с собою *просвещение* относительно физических явлений, изгнала страх перед богами. Суеверие сразу переходит от непосредственных явлений к богу, ангелам, демонам, или же оно ожидает наступления в конечных вещах других действий, чем те, которые возможны по условиям этих вещей, ожидает событий более высокого ранга. Против такого суеверия несомненно выступает эпикурейская физика, потому что она при рассмотрении круга конечного не выходит из области последнего и привлекает для его объяснения лишь конечные причины, ибо сущность так называемого просвещения и состоит в том, что оно остается в области конечного. Эпикурейская физика лишь отыскивает связь одного конечного с другим конечным, с условиями, которые сами в свою очередь являются неким обусловленным; суеверие же, правильно или неправильно, сразу переходит к какому-то высшему. Но хотя способ рассмотрения просвещения и правилен в сфере обусловленного, он неправилен в других сферах. Поэтому если я говорю: электричество имеет своим источником бога, то я прав, но также и не прав. Ибо если я ставлю вопрос о причине электричества в той же области обусловленного и отвечаю: бог, то этим ответом сказано

слишком много, так как хотя такой ответ подходит ко всему, потому что бог есть причина всего, однако я хочу знать не эту общую причину, а определенную связь этого явления. С другой стороны, в самой этой области обусловленного понятие уже представляет собою нечто высшее. Но этот высший способ рассмотрения, который мы встречали уже у предшествовавших философов, совершенно отброшен у Эпикура и вместе с суеверием отпадает также внутренне обоснованная связь и мир идеального.

В состав эпикуровой философии природы входит также его представление о *душе*, которую он также рассматривает как некую вещь, подобно тому, как современные гипотезы рассматривают ее как нервные волокна, напряженные струны или ряды шариков. Его описание души не имеет поэтому большого значения, так как он и здесь также умозаключает по аналогии и приводит в связь с этим описанием метафизику атомов: «Душа состоит из тончайших и круглейших атомов, представляющих собою нечто совершенно иное, чем огонь, представляющих собою некий тонкий дух, рассеянный по всему скоплению атомов тела и сопричастный теплоте последнего». Эпикур, следовательно, устанавливает лишь количественное различие между атомами души и атомами тела: тончайшие атомы души окружены массой более грубых атомов

и распространены по всему этому большому скоплению атомов. «Часть души, лишённая разума, рассеяна по телу», как жизненное начало, «та же часть души, которая сознает себя (το λογικόν), находится в груди, как это явствует из переживаний радости и печали. Душа подвергается внутри себя многочисленным изменениям, вследствие тонкости ее частей, которые могут очень быстро двигаться. Она чувствует то, что происходит в другом скоплении, как это нам показывают мысли, душевные движения и т. д. Когда же мы лишаемся этих тончайших атомов, мы умираем. Но душа, помимо этого, имеет наибольшую долю в ощущении. Она, однако, не имела бы ощущений, если бы она не была некоторым образом покрыта остальным скоплением атомов» (телом); вот совершенно бессмысленное представление. «Это остальное скопление, которое доставляет ей это начало, становится благодаря этому со своей стороны также причастным такому состоянию» (ощущению), «но не становится причастным всему тому, чем обладает душа; поэтому, когда душа уходит из тела, это скопление лишено ощущений. Ибо последнее не имеет в самом себе этой силы, а лишь другое, с которым оно связано, дает ее ему, и ощущающее движение получает существование благодаря общему потоку и симпатии»<sup>337</sup>. С та-

---

<sup>337</sup> *Diog. Laërt.*, X, 66, 63–64.

кими представлениями ничего не достигнешь. Вышеуказанный прерыв притока образов внешних вещей к нашим органам, как причина заблуждения, объясняется теперь тем, что душа состоит из своеобразных атомов, и атомы отделены друг от друга пустотой. Но мы не желаем дольше останавливаться на рассмотрении таких пустых слов и бессодержательных представлений. Мы не можем питать уважения к философским мыслям Эпикура, или, вернее, эти его соображения вовсе и не представляют собою мыслей.

## 4. Мораль

Кроме этого описания души, в состав эпикуровой *философии духа* входит, далее, его *мораль*, та часть его учения, которая пользуется наиболее дурной славой и поэтому является самой интересной. Но можно также сказать, что это – самая лучшая часть его философии. Практическая философия Эпикура, подобно стоической, тоже имеет своим предметом единичность самосознания, и постольку цель этой философии та же, что и у стоиков, а именно – достижение невозмутимости духа, и говоря определеннее, незамутненного чистого наслаждения самим собою. Впрочем, если станем рассматривать *абстрактный принцип* морали Эпикура, наше суждение не может

не оказаться очень невыгодным для него. А именно, если ощущение, чувство приятного и неприятного, является критерием права, добра, истины, критерием того, что человек должен ставить себе в жизни целью, то мораль, собственно говоря, упразднена или, иными словами, моральный принцип является на самом деле не моральным принципом; мы, по крайней мере, думаем, что этим открыты настежь двери всякому произволу в поступках. Мели в наше время утверждают, что чувство есть основание наших поступков и что, так как я нахожу в себе данное влечение, оно уже потому и правомерно, то это – эпикурейское утверждение. Каждый человек может чувствовать по-иному, один и тот же человек в различные моменты может иметь различные чувства, и таким образом и согласно Эпикуру, единичной субъективности должна быть предоставлена свобода действий. Нужно, однако, сделать здесь следующую существенную оговорку: если Эпикур признает удовольствие целью, он соглашается с таким взглядом лишь постольку, поскольку испытывание удовольствия является результатом философии. Даже у киренаиков ощущение, правда, превращается, с одной стороны, в принцип, однако, с другой стороны, согласно их воззрению это ощущение обязательно должно находиться в связи с мышлением. И точно так же обстоит дело

у Эпикура: признав удовольствие критерием добра, он все же *требовал* высокоразвитого сознания, *зрелого размышления*, которое соображает, не связано ли удовольствие с большими неприятностями, и согласно этому правильно оценивает его. Диоген Лаэртский (X, 144) приводит относительно этой точки зрения Эпикура следующие его слова: «Счастью обязан мудрец малым; величайшего и важнейшего достигает разум, и мудрец упорядочивает это достижение и будет упорядочивать его в продолжение всей своей жизни». Единичное удовольствие, таким образом, рассматривается Эпикуром лишь в связи с целым, и ощущение не есть весь принцип эпикурейцев, а, делая удовольствие принципом, они вместе с тем делали принципом приобретенное, могущее быть приобретенным посредством разума, счастье. Этого счастья следует искать таким образом, чтобы оно было чем-то свободным и независимым от внешних случайностей, от случайностей ощущения. Истинные эпикурейцы поэтому, подобно стоикам, стояли выше всех особенных уз, так как и Эпикур также ставил целью состояние мудреца, состояние неизменности и невозмутимости. Для того чтобы мудрец остался свободным от суеверий, Эпикур требует от него изучения физической науки, так как она освобождает от всех тех сомнений, которые доставляют человеку самые

сильные беспокойства; от мнений о богах, налагаемых последними наказаниях и в особенности от мнений о смерти<sup>338</sup>. Освобожденный от всех этих страхов и представлений людей, видящих свою сущность в чем-то определенном, мудрец ищет лишь удовольствий как чего-то всеобщего; считает лишь удовольствие положительным. Здесь встречаются друг с другом единичное с всеобщим, или, иначе говоря, единичное, как рассматриваемое лишь в целом, возведено в форму всеобщности. Следовательно, так как материально или по содержанию Эпикур делает принципом единичность, а, с другой стороны, требует также всеобщности мышления, его философия совпадает со стоической философией.

Сенека, известный как последовательный и ограниченный стоик, дает нам стоящее вне подозрения *свидетельство* о морали Эпикура в тех местах его «*De vita beata*», где он говорит об эпикурейцах. «Мое мнение, однако, – говорю это отчасти противно взгляду моих соотечественников», – таково, что нравственные *заповеди* Эпикура предписывают святое и правильное, и если мы присмотримся к ним ближе, мы увидим, что они предписывают даже нечто скорбное. Ибо всякое удовольствие, указываемое Эпикуром, сводится к чему-то очень ничтожному и скудному,

---

<sup>338</sup> *Diog. Laërt.*, X, 141–143.

и трудно себе даже представить, сколь мизерно и сухо оно. Тот же закон, который мы предписываем относительно добродетели, он предписывает относительно удовольствия. Он требует, чтобы оно стало послушно природе; но его природа удовлетворяется очень ничтожной роскошью. Что же именно представляет собою эта роскошь? Кто называет счастьем жизнь, проведенную в лени, расточительности и распутстве, тот хочет лишь прикрывать хорошим авторитетом дурное дело, и, привлеченный обманчивым названием, обращаясь туда, где он слышит похвалы, расточаемые приятному, он следует не удовольствиям, к чему побуждает его Эпикур, а тому, что он сам приносит с собою. Такие отдающиеся пороку люди ищут, следовательно, лишь скрыть свою испорченность под маской философии и найти предлог и оправдание своим излишествам. Молодежи этим способом преграждается путь к возрождению, так как к безобразной расслабленности присоединяется почтенное название». Благодаря рассудительному размышлению, бдительно обсуждающему удовольствие и обдумывающему постоянно вопрос, будем ли мы испытывать удовольствие в том, например, случае, если данное удовольствие связано с опасностями, страхами и другими неудовольствиями, – круг того, что может доставлять чистое и незамутненное удовольствие, суживается и

сводится к очень немногому. Жить свободно, легко и без душевного беспокойства – вот в чем состоит эпикуров принцип; а для этого требуется как раз, чтобы мы отказывались от тех многих вещей, которыми люди порабощены и в которых они находят свое удовольствие. Образ жизни стоика поэтому не отличается от образа жизни эпикурейца, умственному взору которого предносится то, что предписывает Эпикур.

Нам сначала может прийти на ум, что киренаики выставляли тот же принцип морали, что и эпикурейцы; однако Диоген Лаэртский (X, 136–137, 139) указывает следующее *различие* между ними: киренаики делали целью удовольствие скорее как некое единичное; Эпикур же, напротив, признавал единичное удовольствие средством, так как утверждал, что *безболезненность* является удовольствием, и не признавал никакого срединного состояния. «Киренаики, кроме того, не признают удовольствия в покое (καταστηματικῆν), а признают лишь удовольствие в движении», или, иными словами, они признают удовольствие лишь как нечто утвердительное, состоящее в наслаждении приятным; «Эпикур же, напротив, признает оба вида удовольствия: как телесное, так и душевное удовольствие». Удовольствие в покое является именно отрицательным удовольствием, как отсутствие неприятного, а затем также и внутренним

довольством, благодаря которому сохраняется спокойствие духа в самом себе. Эпикур точнее объяснял эти два вида удовольствия следующим образом: «Свобода от страха и вожделения (αταραξία), отсутствие тягот (απονία) суть покоящиеся удовольствия (κατασθηματικά ηδοναί), удовольствия, состоящие в том, чтобы не связывать себя ни с чем таким, относительно чего нам угрожает опасность потерять его. Напротив, чувственные же удовольствия, как, например, «радость и веселье (καρὰ δὲ καὶ εὐρηδόν) (κατακίρησιν ἐνεργεῖα βλετιούτα) суть удовольствия, связанные с движением». Первый вид удовольствия Эпикур считал существенным и высшим. «Кроме того, киренаики полагают, что телесные страдания хуже душевных. Эпикур же придерживался противоположного взгляда».

*Основные учения* Эпикура о морали содержатся в письме к Менойкею, которое Диоген Лаэртций сохранил для нас. В этом письме Эпикур высказывается следующим образом: «Ни юноша не должен медлить философствовать, ни старцу философствование не должно казаться слишком трудным. Ибо никто ни слишком молод, ни слишком стар, чтобы заботиться о выздоровлении своей души. Итак, должно заботиться о том, что доставляет нам *счастливую жизнь*. Следующее является *элементами* такой жиз-

ни. *Прежде всего* следует признавать, что бог есть живое *неразрушимое* и блаженное существо, как это предполагает общее представление о нем. Следует также признавать, что ему недостает ничего такого, что необходимо для бессмертия и блаженства. Боги же существуют, и знание о них очевидно. Однако они не таковы, какими представляет их толпа. Безбожником поэтому является не тот, кто не признает богов толпы, а тот, кто приписывает им то, что думает о них толпа». Под этими *эпикуровыми богами* мы должны понимать не что иное, как вообще блаженное, всеобщее в конкретном образе. Стоики больше держались обычных представлений, не очень много задумываясь о сущности бога; у эпикурейцев же, напротив, боги выражают некую непосредственную идею. Эпикур говорит: «То, что блаженно и неразруσιμο, само не подвержено тяготам и не доставляет их другим. Оно поэтому не затрагивается ни гневом, ни благожелательством, ибо все таковое имеет своим источником слабость. Боги могут быть познаны разумом. Одни из них состоят в *числе*, а другие суть совершенное подобие человеческому, которое возникает благодаря подобию образов из непрерывного слияния подобных образов в одно и то же»<sup>339</sup>. Боги суть, следовательно, те совершенно всеобщие образы, кото-

---

<sup>339</sup> *Diog. Laërt.*, X, 122–123, 139.

рые мы воспринимаем в себя, и Цицерон говорит (*De natura Deorum*, 18, 38), что они в одиночку входят в нас во сне. Этот всеобщий образ, который мы вместе с тем представляем себе человекоподобным, есть то же самое, что мы называем идеалом, с одним лишь различием: согласно Эпикуру, источник представления о богах следует видеть в том, что падают образы друг на друга. Боги, следовательно, были, по-видимому, для Эпикура *идеалами блаженной жизни*. Они являются существующими вещами, состоящими из наиболее тонких атомов, но вместе с тем представляют собою чистые души, не смешанные с более грубыми атомами, и поэтому не подвержены труду, заботам и страданиям. Их наслаждение собою не сопровождается никакой деятельностью, потому что деятельность всегда имеет в себе нечто чуждое, противоположность между собою и некоей действительностью; и труд и тяготы представляют собою в ней скорее сторону сознания противоположения, чем сторону сознания осуществленности. Боги суть, следовательно, бездеятельные существа, всецело наслаждающиеся самими собою, и они не заботятся о том, что происходит с миром и человеком. Эпикур поэтому продолжает: «Люди должны оказывать почести богам из-за превосходства их природы и из-за их блаженства, а не для того, чтобы получить от них что-то особенное,

а также какую-нибудь выгоду»<sup>340</sup>. Много насмешек вызвало представление Эпикура о богах как о телесных, человекоподобных существах. Так, например, Цицерон в вышеуказанном произведении (глава 18) осмеивает Эпикура за то, что он утверждает именно, будто боги обладают лишь как будто телом, как будто кровью, как будто плотью. Но из этого утверждения Эпикура следует лишь то, что они суть некое «в себе», точно так же, как мы видим, что некоторые философы утверждают о душе и чувственных вещах, что они имеют позади себя некое «в себе». Кроме того, наши речи о свойствах божеских не лучше утверждений Эпикура, ибо если разуместь справедливость, благость и т. д. *in sensu eminentiori*, а не в смысле таких свойств, как у нас людей, то мы также имеем в лице бога как будто справедливого и т. д. С этим находится в связи также и то, что Эпикур отводит богам местопребывание в пустых пространствах, в *промежуточных пространствах мира*, где они не настигаются ни дождем, ни ветром и снегом или чем-нибудь подобным<sup>341</sup>. Ибо промежуточные пространства и суть та пустота, в которой, как в начале движения, находятся атомы в себе. Миры, как явления, суть наполненные непрерывные сращения таких атомов, но сращения,

---

<sup>340</sup> *Cicer.*, *De nat. Deorum.*, I, 17, 19–20.

<sup>341</sup> *Cicer.*, *De divinat.*, II, 17; *De nat. Deor.*, I, 8.

которые суть лишь внешние отношения. Между ними как в пустоте находятся, следовательно, также и эти существа, которые и представляют собою сращения атомов, но сращения, которые остаются «в себе». Однако здесь мы только запутаемся, если захотим определить что-нибудь более точно, ибо сращение представляет собою чувственное, а боги, хотя бы они были также сращениями, все же по мысли Эпикура не являются такими действительностями в собственном смысле. Бессмысленным образом здесь выделено из действительности как раз всеобщее, «в себе» не в качестве отдельных атомов, а опять-таки в качестве соединения этих атомов, так что само это соединение не есть нечто чувственное. Это выглядит смешно, но такое представление находится в связи с вышеуказанными прерывами и с отношением между пустотой и наполнением, атомом. Поскольку, следовательно, боги входят в область отрицания чувственного, мы, имея в виду, что это отрицание чувственного есть мысль, можем в этом смысле со своей стороны отчасти повторить то, что Эпикур говорит о богах. В определение бога входит, правда, еще больше объективности, но совершенно правильно утверждение, что бог, как мышление, есть то блаженное, которое должно быть почитаемо не ради чего-нибудь другого, а ради него самого. Первым элементом блаженной жизни являет-

ся, следовательно, почитание богов не за страх или надежду.

*Вторым* пунктом является, далее, у Эпикура рассмотрение *смерти*, этого отрицания существования, гордости человека. Он пробует, чтобы мы имели правильное представление о смерти, потому что в противном случае это представление нарушает наш покой. Он именно говорит следующее: «Затем свыкайся также с мыслью, что смерть совершенно не касается нас, ибо все хорошее и дурное лежит в ощущении, смерть же есть некое лишение (στέρησις) ощущения. Правильная мысль, что смерть нас ничуть не касается, превращает смертность жизни в наслаждение, так как эта мысль не прибавляет бесконечного времени, а избавляет нас от надежды бессмертия. Ибо ничто в жизни не страшно тому, который поистине познал, что в том, чтобы не жить, нет ничего страшного. Таким образом, нелепо бояться смерти потому, что не ее наличие, а ожидание ее наступления причиняет страдание. Ибо как может заставить нас страдать ожидание того, наличие чего этого не делает? Смерть, следовательно, нас совершенно не касается. Ибо, пока мы существуем, смерти нет; а когда существует смерть, тогда нас нет. Смерть, следовательно, не имеет никакого касательства ни к живым, ни к мертвым». Это правильно относительно непосред-

ственного. Это – остроумная мысль, отгоняющая от нас страх. Голого лишения, каковой является смерть, не следует примешивать в чувство жизни, которое положительно, и незачем мучить самого себя этой мыслью. «Но *будущее* не является вообще ни нашим, ни не нашим, дабы мы его не ожидали, как чего-то, что должно случиться, и не отчаивались, что оно не случится»<sup>342</sup>. Нас не касается ни то, что оно существует, ни то, что оно не существует, и оно потому не должно нас беспокоить. Это – правильная мысль также и относительно будущего.

Эпикур затем переходит к *влечениям* и говорит следующее: «Должно, далее, принять во внимание, что из влечений одни *естественны*, а другие *суетны*. И из естественных одни *необходимы*, а другие только естественны. Из необходимых же некоторые необходимы для счастья, другие – для спокойствия тела, а третьи – для жизни вообще. Безошибочное учение научает нас *выбирать* то, что связано со здоровьем тела и спокойствием души, и *отвергать* то, что служит им помехой, так как они являются целью блаженной жизни. Мы совершаем все свои действия ради того, чтобы не страдать телесно и не испытывать душевного беспокойства. Как только мы достигаем этого, тотчас утихает всякая душевная буря, так как тогда жиз-

---

<sup>342</sup> Diog. Laërt., X, 124–125, 127.

ни уже больше не нужно стремиться к чему-то такому, чего ей недостает, и искать чего-то другого, что осуществило бы благо души и тела. Но хотя *удовольствие* есть первое и врожденное благо, мы все же не выбираем всякое удовольствие, но отказываемся от многих удовольствий, если они имеют своим последствием бóльшие неприятности. Мы даже отдаем предпочтение перед удовольствием многим страданиям, если из них возникает *большее* удовольствие. *Довольство* тем, что имеем, мы признаем благом не для того, чтобы при всех условиях пользоваться малым, как это делают циники, а для того, чтобы довольствоваться малым в том случае, если мы не имеем многого, зная, что наибольшее удовольствие от роскоши получают *те*, которые не испытывают нужды в ней, и что то, что естественно, легко достается, а то, что суетно, приобретается с трудом. Простые яства, когда они утоляют голод, доставляют такое же удовольствие, как и изысканные блюда. Таким образом, если мы ставим целью жизни удовольствие, то это – не удовольствие прожигателей жизни, как нас ложно понимали; удовольствие, которое мы признаем целью, состоит в том, чтобы не страдать от телесных тягот и не испытывать душевного беспокойства. Таковую блаженную жизнь доставляет нам один только трезвый разум, исследующий причины всякого выбора и всякого

отвергания и изгоняющий ложные мнения, благодаря которым душу чаще всего охватывает смятение. Мы должны предпочитать быть несчастными с разумом, чем быть счастливыми с неразумием, ибо лучше правильно судить о наших поступках, чем быть благоприятствуемыми счастьем. Это учение имей в уме днем и ночью и ничему не допускай выбить тебя из душевного спокойствия, дабы ты жил, как некий бог среди людей. Ибо *тот* человек, который живет в таких бессмертных благах, ни в чем не сходен со смертными существами. Началом всех вещей и величайшим благом является *разумность* (φρονησις), которая поэтому еще превосходнее, чем философия; из нее рождаются все прочие *добродетели*. Ибо она учит, что нельзя жить счастливо, не живя рассудительно, прекрасно и справедливо, равно как нельзя жить рассудительно, прекрасно и справедливо, не живя приятно»<sup>343</sup>.

Поэтому, как бы ни обстояло по видимости плохо с эпикуровым принципом, все же, благодаря получаемому им обороту, что руководящую роль играет разумная мысль, он переходит в стоицизм, как это признал также и сам Сенека, и получается, собственно говоря, тот же самый результат, что и у стоиков. Эпикурейцы дают нам поэтому по крайней мере столь же красивые описания своего мудреца, как и стоики,

---

<sup>343</sup> Diog. Laërt., X, 127–132 (119, 135).

и в обеих системах он изображается теми же чисто отрицательными определениями. Для стоиков сущностью является всеобщее – не удовольствие, а самосознание отдельного человека, именно как такового; но действительностью этого самосознания является тоже некое приятное. Для эпикурейцев сущностью является удовольствие, которого ищут и которым наслаждаются так, что оно остается чистым, и ничто противоположное к нему не примешивается, т. е. остается рассудительным, не разрушая себя бóльшим злом; это удовольствие, следовательно, рассматривается как целое, т. е. само рассматривается как нечто всеобщее. Эпикурейское изображение мудреца, которое мы находим у Диогена Лаэртца (X, 117–121), лишь сообщает ему более мягкие черты характера; он больше руководится установленными законами, тогда как стоический мудрец не придает им никакого значения. Эпикурейский мудрец установленным законам сопротивляется слабее стоического мудреца, потому что последний исходит из мысли о самостоятельности, держащейся, отрицая себя, деятельно. Эпикурейцы же, напротив, исходят из мысли о бытии, которая более снисходительна и ищет не столько деятельности, проявляющейся вовне, сколько покоя, который, однако, приобретает не благодаря духовной тупости, а благодаря величайшей культуре духа. Но хотя содер-

жание, цель и результат эпикурейской философии находятся на той же высоте, что и стоической философии, и двигаются они по совершенно параллельным путям, они все же, с другой стороны, абсолютно противоположны друг другу. Но каждая из этих систем одинаково одностороння, и поэтому оба догматических учения, согласно необходимости понятия, оказываются непоследовательными, т. е. имеющими в себе противоположный им принцип. Стоики черпают содержание своей мысли из бытия, из чувственной области и требуют, чтобы мышление было мышлением некоего сущего. Напротив, эпикурейцы расширяют свою единичность бытия, превращая ее в атомы, которые являются лишь продуктами мысли, и в удовольствии как некое всеобщее. Но, взятые со стороны их основного принципа, эти две школы сознают себя определенно противоположными друг другу.

Этим односторонним принципам противостоит их отрицательная середина – понятие, которое снимает подобные крайние определения, и их, выступающих только как противоположные, приводит в движение и разлагает. Это движение понятия, восстановление диалектики, выступающее сначала как отрицательная диалектика и противопоставляющее себя этим односторонним принципам абстрактного мышления и ощущения, эту диалектику как отрицательную мы ви-

дим отчасти в новой академии, отчасти у скептиков. Уже стоики, признавая своим принципом мышление, разрабатывали диалектику, но они разрабатывали ее в виде обычной логики, считающей понятием форму простоты, между тем как понятие, как таковое, в самом деле развертывает в себе отрицательное и разлагает определенности, включенные в вышеуказанную простоту. Это – высшая ступень понятия диалектической сущности, обращающаяся не только к чувственному бытию, но и к определенным понятиям, и заставляющая сознать противоположность между мышлением и бытием. Эта диалектика выражает поэтому всеобщее не как простую идею, а как некую всеобщность, в которой все отступает назад в сознание, как в то, что представляет собою существенный момент сущности. В лице скептицизма мы, хотя и видим некое снятие двух рассмотренных до сих пор односторонностей, однако это отрицательное остается только отрицательным и не способно перейти в нечто утвердительное.

## **С. Новая академия**

Против стоического и эпикурейского догматизма выступает сначала *новая академия*, являющаяся продолжением платоновой академии; обычно преемни-

ков Платона делят на старую, среднюю и новую академию. Некоторые принимают еще, кроме того, четвертую и даже пятую академию<sup>344</sup>. Самыми замечательными фигурами являются Аркезилай и Карнеад. Основание средней академии приписывается *Аркезилаю*, новая академия представляет воззрения Карнеада. Это различие ничего, однако, не значит. Обе близко родственны скептицизму, и сами скептики затруднялись указать различие между своей точкой зрения и академической. Представители скептицизма уже считали обоих этих философов скептиками, но они все же проводили какое-то различие между академиком и чистым скептиком. Это различие, конечно, очень формально и мало значит для нас, но очень субтильные скептики все же улавливали его. Часто различие между ними состоит лишь в словесных определениях, носит совершенно внешний характер.

*Общей чертой* академиков является то, что они выражают истину как субъективное убеждение самосознания, что находится в согласии с субъективным идеализмом новейшего времени. Истина, поскольку она является лишь субъективным убеждением называлась, поэтому у новоакадемиков *вероятностью*. Хотя они были продолжателями Платона и, следова-

---

<sup>344</sup> Sext. Empir., Pirrh. Hyp., I, с. 33, 220.

тельно, платониками, они все же не остались и не могли оставаться на платоновской точке зрения. Но *связь этого принципа с платоновским* мы легко усмотрим, когда вспомним, что у Платона принципом была идея и что в целом идея была таковым принципом больше в форме всеобщности. Платон не выходил за пределы абстрактной идеи, но великим в его философии является установление связи между конечным и бесконечным. Предположение об идеях продиктовано потребностью разума, оно порождено энтузиастическим отношением к истине, но идеи в самих себе суть некое неподвижное, лишь всеобщее; аристотелевская же энтелехия, напротив, требует определяющей себя внутри себя деятельности. Диалектика Платона лишь ставила себе задачей утвердить всеобщее, как таковое, и показать ничтожность определенного, особенного, ничего не оставить, следовательно, кроме абстрактной всеобщности. Его диалектика приводит поэтому очень часто к отрицательному результату, в котором определения лишь упразднены. Разработка конкретного, следовательно, недалеко ушла вперед у Платона, и там, где он, как, например, в «Тимее», переходит к рассмотрению определенного, например, органической жизни, он становится бесконечно тривиальным и совершенно неспекулятивным, между тем как у Аристотеля это обстоит совершенно

иначе. Потребность в научности обоснования необходимо должна была заставить пойти дальше этого платоновского способа рассмотрения. К стоикам и эпикурейцам, испытывавшим именно эту потребность в научности, потребность, которой еще не знал Платон, потребность сообщить содержание всеобщему идеи, т. е. постигать определенную определенность, – к стоикам и эпикурейцам последующие академики относились теперь отрицательно. Для оправдания этого отношения они крепко держались, в особенности, вышеуказанной платоновской всеобщности и соединяли с нею также и платоновскую диалектику. Принцип новой академии, подобно платоновской диалектике, мог бы быть, следовательно, диалектическим отношением, не переходящим ни к чему положительному, подобно тому, как целью даже многих диалогов Платона является лишь запутывание читателя. Но в то время как у Платона утвердительное все же является по существу результатом самой диалектики, так что всеобщая идея как, мы видели выше, скорее представляет собою у него род, напротив, в продолжение всей эпохи, о которой идет речь, господствует тенденция к абстрактному пониманию. И точно так же, как это сказало в стоическом и эпикурейском философских учениях, так эта тенденция проявилась и в понимании платоновской идеи: низвела ее к рассудочной фор-

ме. Мышление, таким образом, вырвало идеи Платона из их покоя, потому что оно в такой всеобщности еще не познало себя как самосознание. Самосознание предъявило им большие требования, – действительность стала вообще заявлять свои права по отношению к всеобщности, и покой идеи должен был перейти в движение мышления. По это движение в лице новоакадемиков теперь как раз обратилось диалектически против определенности стоиков и эпикурейцев, которая состояла в утверждении, что критерием истины должно быть нечто конкретное; так, например, в «постигнутом представлении» стоиков заключена некая мысль, которая вместе с тем содержательна, хотя это соединение мысли и содержания опять-таки еще остается очень формальным. Те же две формы, в которых диалектика новоакадемиков обратилась против этого конкретного, имеют своими представителями Аркезилая и Карнеада.

## 1. Аркезилай

Аркезилай крепко держался за абстракцию идеи в противоположность критерию, ибо хотя в идее Платона, т. е. в «Тимее» и его диалектике, и заключался совершенно другой источник конкретного, последний, однако, был рецепирован лишь позднее неоплатони-

ками, которые познали существенное единство платоновского и аристотелевского принципа. Антагонизм к догматикам, таким образом, проистекает у Аркезилая не из диалектики скептиков, а из того, что он крепко держался за абстракцию, и в этом-то и обнаруживается та пропасть, которая характеризует эту эпоху.

Аркезилай родился в эолийском городе Питане в 116-й олимпиаде (318 г. до Р.Х.) и был современником Эпикура и Зенона. Хотя он первоначально принадлежал к старой академии, однако дух времени и прогрессирующее развитие философии уже больше не позволяли держаться простоты платоновской манеры. Обладая значительным состоянием, он всецело посвятил себя изучению тех предметов, которые требовались для законченного образования благородного грека: красноречия, поэзии, музыки, математики и т. д. Он приехал в Афины главным образом, чтобы упражняться в красноречии, познакомился там с философией, и с тех пор посвятил свою жизнь исключительно ей. Он общался также и с Теофрастом, Зеноном, и древнегреческие авторы спорят между собою по вопросу о том, был ли он или не был слушателем Пиррона. Аркезилай, хорошо знакомый со всей философией того времени, столь же прославлялся своими современниками как благородный человек, сколь и как тонкий, остроумный философ; не будучи гор-

дым, он признавал также и заслуги других. Он жил в Афинах, занимал кафедру в академии и был, таким образом, преемником Платона. После смерти Кратеса, преемника Спевзиппа, кафедру в академии занял Созикрат, который, однако, добровольно уступил ее Аркезилаю, так как он признавал, что последний превосходит его в философском таланте. Впрочем, нам неизвестно, как в действительности обстояло дело с этим переходом кафедры от одних к другим. Это свое дело преподавания, в котором он пользовался методом диспутирования, он продолжал, пожиная похвалы и славу, до своей смерти, которая последовала на семьдесят четвертом году его жизни в 4-м году 434-й олимпиады (244 г. до Р.Х.)<sup>345</sup>.

Основные моменты *философского учения* Аркезилая сохранились для нас в особенности благодаря Цицерону, который излагает это учение в *Academicae Quaestiones*. Однако еще более важным *источником* нам служит Секст Эмпирик; последний основательнее, определеннее, философичнее и систематичнее.

а. Эта философия нам известна в особенности как диалектика, направленная против стоицизма, на спор с которым Аркезилай потратил много сил. Вывод, к которому приходит эта диалектика в отношении *глав-*

---

<sup>345</sup> *Diog. Laërt.*, IV, 28–33, 36–38, 42, 44; *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 746; *Tennemann*, Bd. IV, S. 443; *Cic.*, *De finib.*, II, 1.

ного принципа, Аркезилай выразил следующим образом: «Мудрец должен удерживаться от одобрения или согласия»<sup>346</sup>. Этот принцип был назван им ετηχη, и это тот же принцип, из которого исходили скептики. С другой же стороны, это выражение находится в связи с принципом стоиков следующим образом. Так как для стоического философского учения истина состоит в том, что мышление объявляет какое-нибудь содержание сущего своим, что постигнутое в понятии представление дает ему свое одобрение, то содержание наших представлений, принципов и мыслей отлично от мышления, и соединение обоих, которое и есть конкретное, осуществляется лишь благодаря тому, что какое-нибудь определенное содержание облекается в форму мышления, и мы, таким образом, утверждаем о нем, что оно истинно. Но Аркезилай усмотрел этот вывод и, следовательно, его выражение: мы должны сдерживать одобрение, означает, что посредством этого, облекая данное содержание сущего в форму мышления, мы получаем не истину, а лишь явление. Это правильно потому, что, как полагает Аркезилай, представление и мысль также остаются и отделенными друг от друга. Что это соединенное с сознанием содержание является таковым конкретным, с этим Аркезилай, следовательно, не задумыва-

---

<sup>346</sup> Sext. Empir., Pyrrh. Hyp., I, с. 33, § 232; Diog. Laërt., IV, 32.

ьясь соглашался. Он лишь утверждал, что это соединение дает нам лишь усмотрение, имеющее за собою хорошее основание, а не то, что он называет истиной. Мы это называем вероятностью, но это – не совсем подходящее название; это – некое положенное формой мышление, лишь формальное всеобщее, и оно не обладает абсолютной истинностью. Секст (Pyrrh. Нур., I, с. 33, § 233) выражает это определенно следующим образом: «Аркезилай объявил воздержание от одобрения, относящегося к частям, благом, согласие же с частями он объявил злом» – именно потому, что это согласие касается лишь *частей*. Если мы именно желаем фиксировать мышление как некое всеобщее, то мы никакого критерия не достигнем; это и есть смысл требования Аркезилая, чтобы мудрец остановился на всеобщем, а не шел дальше к определенному, не считал этого определенного истинным.

*Более определенное развитие* учения Аркезилая, сохранившееся для нас в противопоставлении учению стоиков, дает Секст Эмпирик (adv. Math., VII, 151–153, 155), которое в этом изложении гласит следующим образом: Аркезилай в противоположность стоикам утверждал, что все непостижимо (ακαταληπτα). Он отрицал, следовательно, мыслимое нами представление (καταληπτικήν φαντασίαν), которое у стоиков именно и является главным, конкретной исти-

ной. Говоря более определенно, возражение Аркезилай против стоиков гласило следующим образом: но «они сами говорят, что мыслимое нами представление есть середина между наукой и мнением, из которых последнее встречается лишь у глупцов, а наука лишь у мудрецов; мыслимое представление обще им обоим и является критерием истины. Вот против этого воззрения Аркезилай аргументирует следующим образом: мыслимое нами представление не является критерием, позволяющим различать между наукой и мнением, ибо оно встречается либо у мудрецов, либо у глупцов, но у первого оно является наукой, у второго – мнением. Если оно вне них ничего не представляет собою, то на его долю остается лишь пустое название». Знание именно есть вообще, согласно стоикам, развитое сознание, исходящее из оснований; но, говорит Аркезилай, эти основания, как мыслимое нами представление, суть в свою очередь такие же мысли, какие мы находим и у глупца. Они, следовательно, действительно являются тем конкретным, господствующим, которое составляет главное содержание нашего сознания, но не доказано, что это содержание является истинным. Таким образом, эта середина как являющаяся судьей между разумом и мнением составляет достояние как глупца, так и мудреца, может быть столь же заблуждением, сколь и истиной. Муд-

рец и глупец обладают, таким образом, одним и тем же критерием, и, однако, они по учению стоиков отличаются друг от друга в отношении истины.

Далее Аркезилай выдвигает те различия, которые в особенности подчеркиваются и на которых базируются в новейшее время: «Если постижение есть согласие с мыслимым нами представлением, то оно не существует. Ибо, *во-первых*, это согласие относится к основаниям, а не к представлениям, так как это согласие находит место именно лишь по отношению к аксиомам»<sup>347</sup>. Это хорошее возражение. В более развитом виде оно гласило бы приблизительно следующим образом: мышление, как субъективное, изъясняет, согласно стоикам, свое согласие с неким существующим, являющимся определенным содержанием представления. Но такой чувственный образ есть нечто чуждое мысли, с которым мысль не может согласиться, потому что оно есть нечто отличное от нее, нечто, от чего мысль, напротив, держится на далеком расстоянии. Вообще мышление может находить себя соответствующим лишь некоей мысли, только в ней оно находит себя. Таким образом, только всеобщая аксиома способна выразить такое согласие, ибо лишь подобного рода абстрактные основоположения суть непосредственно чистые мысли. Аркезилай, следова-

---

<sup>347</sup> *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 154.

тельно, выдвигает против стоиков возражение, что их принцип содержит в себе противоречие, так как мыслимое нами представление есть, согласно им, мышление чего-то другого, между тем как мышление может мыслить лишь само себя. Это – мысль, которая попадает в самый центр вопроса. Аркезилай, следовательно, проводит здесь то же самое знаменитое различие, которое в новейшее время с такой великой важностью снова появилось на сцену как противоположность между мышлением и бытием, идеальностью и реальностью, субъективным и объективным. Вещи суть нечто другое, чем «я». Каким же образом я могу доходить до вещей? Мышление есть самодеятельное определение некоего содержания как всеобщего. Но данное содержание есть нечто единичное; с таким содержанием нельзя поэтому согласиться. Одно находится по сю сторону, а другое – по ту сторону; субъективное и объективное не могут доходить друг до друга. Это – форма мысли, вокруг которой в продолжение долгого времени вращался весь ход развития новейшей философии и которую мы встречаем еще и поныне. Важно сознать это различие и выдвинуть сознание этого различия против принципа стоиков. Об этом-то единстве мысли и реальности стоики должны были нам дать отчет. Они этого не сделали, и этого вообще не сделала античная философия.

Ибо античные философы не доказали, что сущность субъективного, характеризующего мышление, и такого объективного содержания в их отличности друг от друга состоит в том, что они переходят друг в друга и что это тождество и есть их истина. Это доказательство мы находим у Платона лишь в абстрактном, зачаточном виде. Единство мышления и представления есть то, что труднее всего показать. Поэтому если принципом признается мышление, как таковое, то оно абстрактно. Стоическая логика оставалась поэтому чисто формальной, и стоики не могли показать, что мышление достигает некоего содержания. Мышление и бытие именно суть сами также абстракции, и можно долго в них вертеться, не придя к какой-то определенности. Это единство всеобщего и особенного не может, следовательно, быть критерием. У стоиков постигнутое представление выступает как нечто утверждаемое ими непосредственно. Оно есть некое конкретное, но стоики не показывают, что оно есть истина отличенных друг от друга мышления и бытия. Против этого непосредственно принимаемого конкретного утверждение о различии между ними является совершенно последовательным.

«Во-вторых, – говорит Аркезилай, – не существует такого постигнутого представления, которое не было бы также и ложным, как это подтверждается мно-

гочисленными и разнообразными примерами»; сами же стоики говорят, что постигнутое представление может быть как истинным, так и ложным. Ведь вообще всякое определенное содержание имеет своей противоположностью другое определенное содержание, которое тоже мыслится и потому тоже должно было бы быть истинным, – вывод саморазрушительный для стоического учения. В этом состоит несознательное блуждание в таких мыслях, основаниях, которые не понимаются как идея, как единство противоположностей, а утверждают нечто в пределах одного члена противоположностей и в его же пределах утверждают и нечто совершенно противоположное. Истиной мира является, напротив, нечто другое, всеобщий закон разума, который, как таковой, существует для мысли. Основания суть последнее по отношению к некоему содержанию, но сами по себе они не суть последнее; в них можно видеть лишь хорошие основания, вероятности, как выражаются академики. Это положение представляет собою великую мысль, до которой дошел Аркезилай. Но так как таким путем не может получиться единство, то он из этого делает именно тот вывод, что мудрец должен удерживать свое согласие, т. е. это *не* означает, что мудрец не должен мыслить, а лишь означает, что он не должен рассматривать мыслимое им как нечто истинное. «Ибо, так как ничто не

постижимо, то он, соглашаясь с чем-то, будет соглашаться с непостижимым. Так как такое согласие есть мнение, то уделом мудреца будет лишь мнение»<sup>348</sup>. Это нам приходится слышать еще и теперь: мы-де мыслим, но не достигаем этим истины; она остается по ту сторону нас. Цицерон (*Acad. Quaest.*, IV, 24) выражает это следующим образом: «Ни ложное, ни истинное не могли бы быть познаны, если бы последнее было как раз таким, как и первое».

b. Относительно практического поведения Аркезилай говорит: «Но так как нельзя *устраивать свою жизнь* без критерия истинного и ложного, и цель жизни, *счастье*, может быть определена лишь посредством таких оснований, то мудрец не будет воздерживаться от одобрения по отношению всего на свете, а будет руководствоваться вероятностью (*ευλογον*) в своем суждении о том, что ему нужно делать и чего не нужно делать», – будет руководствоваться вероятностью как *субъективно убедительным представлением*. Правильно в этом воззрении Аркезилая то положение, что хорошего основания недостаточно для достижения истины. «Счастье достигается посредством *благоразумия* (*φρονησις*), и рассудительное поведение движется в рамках достойного, правильного действия (*κατορθωμασι*); правильным действием

---

<sup>348</sup> *Sext. Empir.*, *adv.Math.*, VII, 154–156.

является то, что дозволяется хорошо обоснованным оправданием», так что оно все же представляется истинным. «Таким образом, тот, кто принимает во внимание хорошо обоснованное, будет действовать правильно и жить счастливо», но для этого нужна культура, рассудительное мышление. Аркезилай, следовательно, не идет дальше этого неопределенного: не идет дальше субъективизма убеждения и оправдываемой хорошими основаниями вероятности. Мы видим, таким образом, что в отношении положительного Аркезилай вообще не идет дальше стоиков и говорит то же самое, что они. Только форма высказывания у него другая, так как то, что стоики обозначают названием «истины», Аркезилай называет хорошо обоснованным или вероятным. В целом он, однако, обладает более высоким сознанием проблемы, чем стоики, так как обоснованное не означает у него нечто существующее в себе, а признается им лишь некоторой относительной истиной в пределах сознания.

## 2. Карнеад

Таким же знаменитым, как Аркезилай, сделался *Карнеад*, один из его преемников в академии, который также жил в Афинах, но значительно позже. Он родился в Кирене на 3-м году 141-й олимпиады (в 217 г. до

Р.Х.) и умер на 4-м году 162-й олимпиады (т. е. в 132 г. до Р.Х.), восьмидесятипятилетним, а согласно некоторым авторам, даже девяностолетним старцем<sup>349</sup>. Когда три философа были послами в Риме, остроумие, красноречие и убедительная сила доказательств Карнеада, равно как и его великая слава, больше всего возбуждали там к себе внимания, вызывали большие похвалы и были причиной того, что к нему стекались многочисленные слушатели. Он именно там по манере академиков произнес две речи о справедливости – одну речь за справедливость, а другую – против нее. На чем в общем были основаны обе речи – легко догадаться: в оправдание справедливости он выставлял принципом всеобщее, а в своем доказательстве ее ничтожности он выдвигал принцип единичности, собственной выгоды. Для молодых римлян, которым противоположность принципов была мало известна, это было чем-то новым. Они не имели представления о такого рода оборотах мысли, их поэтому такие речи привлекали, и вскоре они были пленены ими. Но старые римляне, в особенности Катон старший, цензор, который тогда был еще в живых, смотрели на это с большим неудовольствием и сильно агитировали против таких речей, потому что они совра-

---

<sup>349</sup> *Diog. Laërt.*, IV, 62, 65; *Tennemann*, Bd. IV, S. 334, 443–444; *Cicer.*, *Acad. Quaest.*, II, 6; *Valer. Maxim.*, VIII, 7, ext. 5.

щали молодежь, отвращали ее от господствовавших в Риме прочных представлений и добродетелей. Когда зло получило распространение, Кай Ациллий внес предложение в сенат об изгнании из города всех философов, в число которых, не будучи названы по имени, должны были входить также и эти три посла. Но старый Катон убедил сенат возможно скорее окончить переговоры с послами, дабы они уехали из Рима и возвратились в свои школы, где они будут обучать детей эллинов; римские же юноши тогда по-прежнему будут послушны своим законам и властям и будут научиться мудрости из общения с сенаторами<sup>350</sup>. Но от этой порчи нравов так же нелегко удержать, как нелегко было в раю сдержать стремление к познанию. Познание, которое является необходимым моментом в ходе культурного развития народов, оказывается, таким образом, грехопадением и порчей. Эпоха, в которой наступает поворот мысли, рассматривается как зло, угрожающее прочности старого строя. Но от этого зла в области мысли нельзя удерживать посредством законов и т. д. Оно может и должно быть излечено лишь посредством самого себя, и это происходит, когда мышление самим же мышлением приводится к истинному способу мышления.

---

<sup>350</sup> *Plutarch*, Cato major, c.22; *Gell.*, Noct. Attic., VII, 14; *Cic.*, De orat., II, 37–38; *Aelian Var. hist.*, III, 17; *Brucker*, Hist. crit. phil., t. I, p. 763.

а. Философия Карнеада нам наиболее определенно передана Секстом Эмпириком, и те отрывки, которые остались от Карнеада, также направлены против догматизма стоического и эпикурейского философских учений. То обстоятельство, что в его философии *природа сознания* более принята во внимание, чем в учении Аркезилая, делает высказываемые им положения интересными. В то время как Аркезилай, как мы видели, еще признает хорошие основания, принцип, выдвигаемый Карнеадом, высказан им следующим образом: «*Во-первых*, не существует абсолютно никакого критерия истины. Таким критерием не может быть ни ощущение, ни представление, ни мышление, ни нечто другое подобного рода, ибо все это вместе вводит нас в заблуждение». Это всеобщее эмпирическое положение еще поныне в моде. Развивая дальше это положение, он доказывает его из оснований, и мы видим вообще, что природа сознания высказана более определенно в следующем положении. «*Во-вторых*, он показывает, что если бы такой критерий и существовал, он все же не мог бы оставаться без воздействия (παθος) сознания, получаемого со стороны восприятия»<sup>351</sup>. В общем его главная мысль состоит в том, что характер каждого критерия неизбежно таков, что он обладает двумя элементами; од-

---

<sup>351</sup> Sext. *Empir.*, adv. Math., VII, 159–160.

ним элементом является объективное, сущее, непосредственно определенное, а другим элементом является некое воздействие, некая деятельность, некое определение сознания, и принадлежит ощущающему, представляющему или мыслящему субъекту, – а, как таковой, он не может быть критерием. Ибо эта деятельность сознания состоит в том, что последнее изменяет объективное, не дает, следовательно, объективному непосредственно доходить до нас таковым, каково оно есть. При этом Карнеадом принимается, как предпосылка, то же самое разделение, которое раньше, как мы видели, принималось Аркезилаем, – принимается именно, что рассудок должен рассматриваться как нечто последнее и всецело абсолютное отношение.

α. Против эпикурейцев Карнеад выдвигает следующее возражение: «Так как живое отличается от мертвого деятельностью ощущения, то оно будет постигать через посредство последнего как себя, так и внешнее». Но то ощущение, которое, «как это представляет себе Эпикур», «остается неподвижным и является не страдательным и неизменным, не есть ощущение и ничего не постигает. А ощущение показывает нам вещи лишь тогда, когда оно изменено и определено вторжением действительного»<sup>352</sup>. Ощущение Эпи-

---

<sup>352</sup> *Sext. Empir., adv. Math., VII, 160–161.*

кура есть, утверждает Карнеад, некое существующее, но в нем нет никакого принципа суждения, потому что каждое ощущение существует само по себе. Но ощущение должно быть подвергнуто анализу с двух сторон; должно быть принято во внимание, что душа является в нем не только определяемой, но что вместе с тем определяющее определяется в свою очередь энергией сознательного субъекта. Когда я в качестве живого существа ощущаю, в моем сознании происходит некое изменение, а это означает, что я определяюсь воздействиями извне и изнутри. Критерий, следовательно, не может быть некоей простой определенностью, а является, наоборот, неким отношением внутри себя, в котором следует различать два момента: ощущение и мышление.

β. Так как, согласно Карнеаду, ощущение есть лишь начальный пункт, то он говорит далее: «Критерия, следовательно, пришлось бы искать в воздействии действительности на душу». Лишь посредине между деятельностью души и деятельностью внешних вещей мог бы находиться критерий. Такого рода определенное содержание ощущения, которое в свою очередь определяется сознанием, эту пассивность и активность сознания, это третье Карнеад называет *представлением*, которое, по учению стоиков, составляет содержание мышления. О такого ро-

да критерии Карнеад говорит следующее: «Но такая определяемость должна служить указанием как самой себя, так и являющегося или вещи, которой она вызывается. Это вызванное воздействием изменение (Affection) есть не что иное, как представление. Представление есть поэтому в живом существе нечто, изображающее само себя и другое. Когда мы что-нибудь видим, зрение подвергается воздействию, и оно теперь уже не таково, как до акта видения. Благодаря такому изменению в нас возникает некое двучастное: во-первых, само изменение, т. е. представление» (субъективная сторона), а «второй частью является то, что вызвало изменение, виденное» (объективное). «Подобно тому как свет показывает сам себя и все то, что есть в нем, так и представление главенствует над знанием в животном и должно, подобно свету, одновременно и обнаруживать само себя и показывать то действительное, которым вызвано сознание». Это – совершенно правильная точка зрения сознания, и она сама по себе понятна; но лишь для являющегося духа существует другое в определенности сознания. Мы ожидаем, что теперь перед нами развернут далее эту противоположность, но Карнеад сразу переходит в область опыта, не давая этого реальнейшего развертывания своего тезиса. «Так как представление, – продолжает он далее, – не всегда

показывает согласно истине, а часто лжет и подобно плохим посланцам отступает от пославших его вещей, то из этого следует, что не каждое представление может доставлять нам критерий истины, а лишь то представление, которое истинно, если только такое существует. Но так как ни одно представление не носит такого характера, благодаря которому оно никогда не могло бы оказаться также и ложным, то представления суть общие критерии как истинного, так и ложного, или, иначе говоря, не являются критериями». Карнеад ссылается и на то, что представление может иметь своим источником также и не-существующее, или, иначе говоря, – если согласимся со стоиками и признаем, что существующим является то, что мы мыслительно воспринимаем в предметах, – может быть воспринимаемо также и ложное<sup>353</sup>. Выраженная популярно, эта мысль Карнеада будет гласить: существуют также представления о неистинном. Если я и убежден, то это все же лишь мое представление, хотя те, которые убежденно признают что-нибудь, полагают, что они *что-то* сказали, говоря, что они в этом убеждены. Они говорят также: вникание, объективная наука ведь тоже является *лишь* убеждением другого человека. Однако на самом деле содержание по своей природе всеобщее.

---

<sup>353</sup> Sext. Empir., adv. Math., VII, 161–164, 402.

γ. Наконец «так как никакое представление не является критерием, то таким критерием не является также и *мышление*, ибо оно находится в зависимости от представления» – оно, следовательно, должно быть столь же ненадежно, как и последнее. «А именно, для мышления то, о чем оно судит, должно быть представлением. Но представление не может существовать без ощущения, в котором нет мысли»; а последнее ведь может быть истинным или ложным. «Таким образом, не существует никакого критерия»<sup>354</sup>. Таково основное положение, характеризующее академическую философию: она утверждает, что, с одной стороны, представление в самом себе является различием между мышлением и существующим, а, с другой стороны, представление является также и единством мышления и существующего; это единство, однако, не является всегда и неизменно существующим единством. На этой точке зрения стояла философская культура того времени, и Рейнгольд развил ее также и в новейшее время.

б. *Положительное* же учение Карнеада о критерии заключалось в утверждении, что следует установить критерии *надлежащего образа жизни* и *способа приобретения счастья*, а не критериев в области спекулятивного рассмотрения того, что само по се-

---

<sup>354</sup> Sext. Empir., adv. Math., VII, 165.

бе существует. Таким образом, Карнеад переходит к рассмотрению психологических вопросов и конечных форм рассудочного сознания. Критерий, признаваемый Карнеадом, не является, таким образом, критерием истины, а служит лишь для субъективного употребления отдельного человека и потому обладает лишь субъективной истинностью, хотя все же остается некоей конкретной целью. «Представление есть представление чего-то; представление того, из чего оно рождается, как из ощущаемого внешними чувствами объекта, и представление субъекта, в котором оно рождается, например человека. Таким образом, оно находится в двоякого рода отношении: оно, с одной стороны, находится в отношении с предметом и, с другой стороны, с представляющим. Со стороны первого отношения оно истинно или ложно: истинно, если оно совпадает с представленным, и ложно, если оно не совпадает с последним». Но эта сторона здесь вовсе и не может быть принята во внимание, так как суждение об этом совпадении совершенно не в состоянии отделить предмет от представляемого предмета. «Со стороны отношения к представляющему один предмет представляется (φαινομένη) истинным, а другой не представляется истинным». Но академики принимают во внимание лишь это отношение к представляющему. «Представляемое как истинное

носит у академиков название *эмфазы* (εμφασίς), убеждения, убеждающего представления; не представляемое же как истинное, носит у них название апэмфазы, (απεμφασίς), неубеждения, неубедительного представления. Ибо нас не убеждает ни то, что нам представляется истинным само через себя, ни то, что истинно, но не представляется нами»<sup>355</sup>.

Таким образом, руководящий принцип определяется Карнеадом приблизительно так же, как и Аркезилаем, так как и он признает его в общем лишь в форме «убеждающего представления»; но, как убедительное, оно является «вместе с тем прочным и развитым представлением», если оно должно быть критерием жизни. Эти различия представляют собою в целом составные части правильного анализа и встречаются приблизительно так же и в формальной логике. Это примерно те же ступени, которые мы встречаем у *Вольфа* под названием ясного, отчетливого и адекватного представления. «Теперь мы должны показать, в чем состоит *различие этих трех степеней*»<sup>356</sup>.

α. «Убеждающим представлением (πίθανη) является вообще представление, которое кажется истинным и достаточно ясным. Оно обладает также и над-

---

<sup>355</sup> Sext. Empir., adv. Math., VII, 166–169.

<sup>356</sup> Sext. Empir., adv. Math., VII, 166–167.

лежащей широтой и может быть применимо многообразными способами в довольно многочисленных случаях, причем все больше и больше подтверждая себя посредством повторения», как у Эпикура, «оно себя делает все больше и больше убедительным и достойным доверия». Карнеад не дает никакого дальнейшего определения его содержания, а делает *первым* критерием в качестве эмпирической всеобщности то, что часто встречается<sup>357</sup>. Но это – лишь единичное и вообще непосредственное, прямо-таки простое представление.

β. Но так как представление никогда не является изолированным, а одно представление, как звено в цепи, зависит от другого, то к первому критерию присоединяется *второй*, а именно, то обстоятельство, что оно одновременно убедительно и прочно (ἀπερίοπταστος), т. е. связано и определено со всех сторон, так что внешние обстоятельства не могут ни изменять его, ни также бросать его в разные стороны, расшатывать; другие представления не противоречат ему, потому что оно известно нами как находящееся в этой связи с другими представлениями. Это – совершенно правильное определение, которое в общем встречается повсюду. Мы не только лишь видим или высказываем что-то, а с этим виденным или выска-

---

<sup>357</sup> Sext. Empir., adv. Math., VII, 173–175.

занным находится в связи масса обстоятельств. «Например, в представлении о человеке содержится много как того, что касается его самого, так и касающегося того, что его окружает: к первому разряду относятся, например, цвет, величина, форма, движение, одежда и т. д.; ко второму разряду – воздух, свет, друзья и т. п. Если ни одно из таких обстоятельств не повергает нас в сомнение или не отвлекает нас, заставляя считать это представление ложным, а все они равномерно согласуются друг с другом, то представление становится тем убедительнее». Если, следовательно, представление согласуется также и с теми многообразными обстоятельствами, в которых оно находится, то оно прочно. Мы можем принять веревку за змею, но в таком случае мы, воспринимая ее, еще не приняли во внимание всех обстоятельств. Подобно тому, следовательно, как при обсуждении характера болезни должны быть привлечены к рассмотрению все симптомы, так и прочное представление обладает убедительностью, «потому что все обстоятельства согласуются друг с другом»<sup>358</sup>.

γ. Еще более достойным доверия, чем прочное представление, является развитое (διεξωδευμένη) представление, которое создает полное убеждение; это – третий момент. «В то время как в прочном пред-

---

<sup>358</sup> *Sext. Empir., adv. Math., VII, 176–177; 187–189; 179.*

ставлении исследуется лишь вообще, согласуются ли обстоятельства друг с другом, так в развитом представлении исследуется само по себе каждое отдельное из согласующихся обстоятельств. Исследованию подвергается как судящий, так и то, что является предметом суждения, и то, согласно чему судят. Подобно тому как мы в повседневной жизни при неважном деле удовлетворяемся одним свидетелем, а в важном деле считаем, что требуется несколько свидетелей, и в еще более важном деле мы находим нужным подвергнуть исследованию сами показания каждого отдельного свидетеля, сравнивая, их друг с другом, – так относительно незначительных вещей достаточно одного всеобщего субъективного представления, относительно вещей, имеющих некоторое значение, требуется прочное представление, а относительно того, что является условием правильной и счастливой жизни, требуется представление, подвергнутое исследованию со стороны его частей»<sup>359</sup>.

Мы видим, таким образом, что в противоположность тем, которые видят истинное в непосредственном и в особенности, как это признавали в новейшее время, в созерцании, в некоем непосредственном знании, будет ли оно внутренним откровением или внешним восприятием, Карнеад справедливо от-

---

<sup>359</sup> *Sext. Empir., adv. Math., VII, 181–184.*

водит этому виду достоверности низшее место. Необходимым же является для него, наоборот, развитое представление; однако оно носит у него лишь формальный характер. И в самом деле, истина имеется лишь в мыслящем познании, и хотя Карнеад не исчерпал всего того, что можно сказать о природе этого познания, он все же правильно выделил некоторый его существенный момент, развитие и судящее движение моментов.

Мы видим, что в новой академии выражен субъективный характер убеждения или, иначе говоря, высказано, что в сознании находится не истина как истина, а ее явление, что она находится в сознании таковой, каковой она является для представления. Таким образом, новая академия требует лишь субъективной достоверности. Об истине нет более и речи, а дело идет лишь о том релятивном, что существует относительно сознания. Точно так же как академический принцип ограничивался лишь субъективной стороной убедительного представления, так и стоики, собственно говоря, видели «в себе» (*das Ansich*) в мышлении, а Эпикур в ощущении, но они называли это истиной. Академики, напротив, противопоставляли это «в себе» истине и утверждали, что она не есть существующее, как таковое. Они, следовательно, сознавали, что «в себе» имеет момент сознания и не существу-

ет без этого момента. У предшествовавших им стоиков и Эпикура это тоже служило основой их философского учения, но они не осознали этой основы. Хотя согласно этому теперь «в себе» уже находится в существенном соотношении с сознанием, последнее все еще противоположно истине. Для сознания, как для момента «для себя», «в себе», следовательно, все еще находится на заднем фоне, последнее все еще предстоит, но вместе с тем оно вовлекает само «для себя», как нечто, составляющее существенный момент, в противоположность «в себе»; иными словами, сознание еще не положено как «в себе и для себя». Если мы заострим до последней возможности эту точку зрения академиков, то она превратится в утверждение, что *все существует лишь для сознания* и что форма *бытия* вообще и знания существующего совершенно исчезает так же как и форма. Но это — скептицизм. Если, следовательно, академики еще отдавали предпочтение одному убеждению перед другим, предпочитали считать истиной одно убеждение, а не другое, потому что в этом убеждении для них как бы заключалась или предносилась некая цель, некое приближение существующей в себе истине, то приходится еще остановиться просто на том взгляде, что можно считать истинным какое угодно мнение, или, иначе говоря, остановиться на воззрении, что все оди-

наковым образом соотнесено с сознанием, значимо вообще лишь как явление, и дальше этого не идти. Академия, таким образом, не продолжала долго свое существование, а перешла, собственно говоря, в последней стадии своей эволюции в скептицизм, который просто признавал лишь то, что мы лишь субъективно считаем истинным; скептики, таким образом, отрицали вообще существование объективной истины.

## D. Скептицизм

Скептицизм завершил точку зрения субъективности всякого знания тем, что он вообще на место бытия, говоря о знании, поставил выражение «*кажимость*». Этот скептицизм выступает как нечто чрезвычайно импонирующее, к чему мы должны относиться с большим почтением. Во все времена он считался и еще и теперь считается опаснейшим и даже непобедимым противником философии, так как он является искусством, разлагающим все определенное и показывающим его нам в ничтожности, так что кажется, будто он *сам по себе* должен быть признан *непобедимым*, и различие убеждений зависит лишь от того, как отдельный человек решает для себя вопрос, сделать ли ему сторонником скептицизма или какой-нибудь

положительной догматической философии. И верно то, что результатом скептицизма является разложение истины и, значит, всякого содержания; его результатом является, следовательно, полное отрицание. Мы должны также согласиться с тем, что скептицизм непобедим, но непобедим он лишь субъективно, в отношении отдельного человека, который может упорно отстаивать ту точку зрения, что ему нет никакого дела до философии, и признавать лишь отрицание. Скептицизм с этой точки зрения кажется чем-то таким, против чего ничего не поделаешь, и получается представление, что никак нельзя преодолеть человека, бросившегося в объятия скептицизма, и что другой поэтому может лишь спокойно оставаться при своей философии лишь потому, что он ничего знать не хочет о скептицизме; он так, собственно, и должен поступить, так как ведь скептицизм все равно не может быть опровергнут. Само собою разумеется, что если бы мы только уклонялись от встречи со скептицизмом, то он на самом деле не был бы побежден, а продолжал бы существовать и занимал бы более выгодную позицию. Ибо положительная философия предоставляет ему существовать *наряду* с нею; скептицизм же, напротив, агрессивен по отношению к ней, так как он сознает, что он имеет возможность победить ее, а она сознает, что не может его победить. Мы, разуме-

ется, должны согласиться с тем, что если кто-нибудь хочет во что бы то ни стало быть скептиком, то его нельзя переубедить или заставить принять положительную философию<sup>360</sup>, точно также как мы не можем заставить стоять парализованного с головы до ног человека. Скептицизм в самом деле является таким параличом, бесплодностью истины, которая может добраться лишь до самой уверенности, но не в силах добраться до уверенности во всем, а застревает лишь в отрицательном и в отдельном самосознании. Держаться в пределах единичного, – это именно и есть воля единичного; удержать его от этого никто не в состоянии, ибо само собою разумеется, что никого нельзя выгнать из голого ничто. Совсем другое дело – *мыслящий скептицизм*, суть которого состоит в том, чтобы показывать, что все определенное и конечное представляет собою нечто шаткое. Когда дело идет об этом скептицизме, положительная фило-

---

<sup>360</sup> Здесь и несколькими строками ниже «положительная философия» употребляется в совершенно другом значении, чем то, в котором оно, как мы только что видели, дважды употреблялось Гегелем, так как там умозрение противопоставляется догматизму. Вместе с тем мы должны радикально различать между этим выражением у Гегеля в его двояком значении и хвастливо выступившей в новейшее время положительной философией, которая лишь уклоняется от необходимости мыслящего познания, чтобы броситься наконец в объятия откровения и голой веры, хотя она и называет себя *свободным мышлением*. *Примечание издателя.*

софия может сознавать, что она в самом деле содержит в самой себе отрицательную сторону скептицизма, и, следовательно, последний не противоположен ей и не находится вне нее, а является неким ее моментом, но этот момент содержится в ней так, что она заключает в себе отрицание в его истинности, каким его не имеет скептицизм.

Точнее *отношение* скептицизма к *философии* состоит в том, что он является диалектикой всего определенного. Можно показать конечность всех представлений об истине, так как они содержат в себе отрицание и, следовательно, противоречие. Обычное всеобщее, бесконечное не составляет исключения, ибо всеобщее, противостоящее особенно, неопределенное, противостоящее определенному, бесконечное, противостоящее конечному, есть именно лишь одна сторона и, как таковая, есть тоже лишь нечто определенное. Скептицизм, таким образом, и направлен против рассудочного мышления, которое признает определенные различия последними, сущими различиями. Но само логическое понятие и есть эта диалектика скептицизма, ибо та отрицательность, которая отличает скептицизм, входит также в состав истинного знания идеи. Различие между скептицизмом и этим знанием заключается лишь в том, что скептик успокаивается на этом отрицательном ре-

результате и не идет дальше: «то-то и то-то содержит в себе противоречие, само себя разрушает и, значит, не существует». Но этот результат, как лишь отрицательный, сам в свою очередь является некоей односторонней определенностью, противостоящей положительному результату, т. е. скептицизм поступает лишь как абстрактный рассудок. Он не замечает, что это отрицание есть внутри себя также и некое определенное утвердительное содержание, ибо оно, как отрицание отрицания, есть соотносящаяся с собой отрицательность, и более точно – бесконечное утверждение. Таково в своем совершенно абстрактном выражении отношение между философией и скептицизмом. Идея, как абстрактная идея, есть нечто инертное, косное; истинна она лишь постольку, поскольку она постигает себя как живую. Это происходит тогда, когда она диалектична внутри себя, чтобы снимать с себя косный покой и изменяться. Таким образом, если философская идея диалектична внутри себя, то она является такой не случайно; скептицизм, наоборот, пользуется своей диалектикой случайным образом, наталкиваясь на тот или иной материал, он показывает, что последний отрицателен внутри себя.

Следует, далее, различать между *древним* и *новым* скептицизмом; мы имеем теперь дело лишь с первым, ибо лишь он носит подлинный, глубокий харак-

тер, между тем как новый скептицизм является скорее эпикуреизмом. Так, например, в новейшее время кичился своим скептицизмом живущий в Геттингене *Шульце*. Он написал книгу под названием «Энезидем», желая показать этим названием, что он сравнивает себя с носившим это имя скептиком. Шульце излагал и защищал скептицизм против Лейбница и Канта также и в других произведениях. Он, однако, совершенно игнорирует только что указанную нами позицию скептицизма, и вместо того, чтобы установить истинное отличие своего скептицизма от древнего скептицизма, Шульце знать ничего не хочет кроме догматизма и скептицизма, не доходит до третьего философского учения. Шульце и другие кладут в основание своей философии ту мысль, что мы должны считать истинным всякое чувственное бытие, которое нам дается чувственным сознанием; во всем же другом мы должны сомневаться. То, что мы мним, факты сознания, является последней инстанцией. Древние скептики допускали, правда, что мы должны руководиться этими фактами сознания в своем поведении, но им в голову не приходило выдавать их за нечто истинное. Новейший скептицизм направлен лишь против мысли, против понятия и идеи, направлен, стало быть, против высшей философской ступени. Он, следовательно, не подвергает ни малейшему сомнению

реальность вещей, а лишь утверждает, что из этой реальности нельзя сделать никакого вывода в пользу мысли. Но это – даже не мужицкая философия, ибо мужики знают, что все земные вещи преходящи и их бытие, следовательно, столь же хорошо, сколь и их небытие. Современный скептицизм представляет собою субъективность, и пустую гордыню сознания, которые, правда, непреодолимы, но не для науки и истины, а для себя, для этой субъективности. Ибо последняя не хочет идти дальше утверждения: «это я считаю истинным; мое ощущение, мое сердце является для меня последней инстанцией». Здесь, таким образом, идет речь лишь об уверенности, а не об истине; это, впрочем, в наши дни больше уже не называется скептицизмом. Но убеждение данного единичного субъекта ничего не доказывает, как бы ни было возвышенно то, что высказано в этом убеждении. Так как, с одной стороны, нам говорят: истина ведь и является *лишь* убеждением другого человека, а с другой стороны, собственное убеждение, которое ведь тоже есть некое «лишь», ставят высоко, то мы должны оставить субъекта при этом его высокомерии, а затем и смирении. Древний скептицизм, правда, тоже приходит к выводу, что знание лишь субъективно; однако эта субъективность обосновывается путем развертывания мыслящего аннулирования всего то-

го, что признается истинным и существующим, так что вывод гласит, что все непостоянно.

Дело скептицизма, таким образом, неправильно обозначают как учение о *сомнении*. Не следует также переводить σκεψις через «жажда сомнения», хотя скептицизм, согласно Сексту (Pyrrh. Hyp., I, 3, § 7), называли также эффектическим (εφεκτικη), потому что одно из его главных положений гласило, что мы должны воздерживаться от согласия. Сомнение, однако, лишь означает неуверенность, нерешительность, мысль, противоположную тому, что признается значимым. Zweifel происходит от zwei (два), есть метание, качание туда и обратно между двумя и несколькими мыслями, так что сомневающийся не успокаивается ни на одной, ни на другой мысли, – и, однако, мы должны успокоиться на одной *или* на другой мысли. Таким образом, легко может случиться, что сомнение человека в самом себе приведет его к душевной и духовной разорванности; такое сомнение делает человека беспокойным и приносит несчастье. Так, например, возникают сомнения в бессмертии души, в существовании бога. Сорок лет назад<sup>361</sup> об этом много писали, и также и в поэзии положение скептика сделалось основным мотивом в ней, как, например, в «Мессии», изображалось несчастье сомневающегося. Это предполаगा-

---

<sup>361</sup> Лекции относятся к 1825–1826 гг. *Примечание издателя.*

ет наличие глубокого интереса к некоторому содержанию и желание духа, чтобы это содержание и нем укрепилось или не укрепилось, потому что он считает, что обретет свое спокойствие либо в его укреплении, либо в неукреплении. Такое сомнение якобы свидетельствует, что перед нами тонкий, остроумный мыслитель; на самом же деле оно является лишь пустым тщеславием или расслабленностью, не дающей человеку остановиться на чем-нибудь определенном. В наше время этот скептицизм появился на сцену и выступает, таким образом, как эта всеобщая отрицательность. Но древний скептицизм не сомневается, а уверен в неистинности и равнодушен как к одному, так и другому решению вопроса. Он не переходит подобно блуждающему свету от одних мыслей к другим и обратно, что оставляет еще возможность того, что та или другая мысль все же еще может оказаться истинной, а он уверенно доказывает неистинность всего. Или, иными словами, его сомнение является для него достоверностью, которая не намерена ни достигнуть истины, ни оставить нерешенным вопрос о ней, а считается вполне оконченным свое дело, следовательно, выступает решительно, причем эта решительность не является для него истиной. Эта уверенность в самом себе имеет, таким образом, своим результатом спокойствие и твердость духа внутри себя, в которых нет

налета печали и которые являются прямой противоположностью сомнения. Такова точка зрения *невозмутимости*, исповедуемой скептицизмом.

Раньше, чем приступить к рассмотрению скептицизма, мы должны изложить его *внешнюю историю*. Что касается происхождения скептицизма, то сами скептики говорят, что он очень древен, а именно, если будем его брать в совершенно неопределенном, общем смысле, будем понимать под ним лишь, скажем, следующее утверждение: «вещи *существуют*, но их бытие существует не истинно, а предполагает также небытие, или, иными словами, вещи изменчивы. Например, сегодня есть сегодня, но сегодня есть также завтра; теперь – день, но теперь – также и ночь и т. д.». О том, что таким образом признается определенным, говорится также и противоположное. Если мы говорим, что все вещи изменчивы, то это раньше всего означает, что все вещи *могут* изменяться; но настоящий смысл этого высказывания состоит не в том только, что это может произойти: выражение «все изменчиво», взятое в его всеобщности, означает на самом деле: «Ничего не существует в себе, а сущность всякой вещи состоит в том, что она упраздняет себя, так как вещи в самих себе, согласно своей необходимости, изменчивы. Лишь теперь они таковы, в другое же время они – иные; и самого это-

го времени теперь уже нет больше, когда я о нем говорю, ибо само время не неподвижно и нет ничего, что оно сделало бы неподвижным». Эта недостоворность чувственного есть издавнее убеждение, как нефилософской публики, так и выступавших доселе философов; и это убеждение в отрицательности всяких определений составляет вместе с тем характерную черту скептицизма. И скептики действительно доказывали исторически издавнее существование этого убеждения и утверждали, что уже Гомер был скептиком, потому что он об одних и тех же вещах говорит противоположным образом. К скептикам они причисляют также и Биаса с его девизом: «Не давай поручительства». Ибо этот девиз имеет следующий общий смысл: «Не считай что бы то ни было чем-либо, не держись вообще какого-нибудь предмета, не отдавайся ему, не верь в прочность какой бы то ни было связи и т. д.». Такой же скептической была, по утверждению скептиков, отрицательная сторона ксенофонтова и зенонова философского учения; скептиком был, далее, Гераклит с его основным учением, гласившим, что все течет, все, следовательно, противоречиво и преходяще. Наконец, Платон и академия были скептиками, только у них скептицизм не нашел своего чистого выражения<sup>362</sup>. Все эти учения мы мо-

---

<sup>362</sup> *Diog. Laërt.*, IX, 71–73; сравн. Bd. I, S. 180, 267, 307.

жем отчасти истолковывать как скептическое убеждение в недостоверности всех вещей; однако на самом деле эти учения не должны рассматриваться как скептические. В них нет характеризующей скептицизм сознательной и всеобщей отрицательности. Будь эти учения сознательным скептическим убеждением, они должны были бы доказывать его. Будь эти учения всеобщим скептицизмом, они должны были бы распространить на все свое убеждение в неистинности объективного. Учения этих философов, следовательно, не представляют собою отрицания, говорящего определенно, что все существует не в себе, а лишь для самосознания, и все сводится лишь к уверенности самосознания в самом себе. Как философское сознание, скептицизм, следовательно, представляет собою позднейший продукт. Под скептицизмом мы должны понимать *развитое* сознание, которое отчасти считает неистинным не только чувственное бытие, но также и мыслимое нами бытие, которое умеет, кроме того, отдавать себе сознательный отчет в ничтожности того, что другие признают сущностью, и, наконец, настолько развит всеобщим образом, что не только превращает в ничто то или другое чувственное или мыслимое, а во всем познает его неистинность.

Историю философского учения, являющегося скептицизмом в собственном смысле этого слова и нося-

щего это название, обыкновенно начинают с Пиррона, как его основателя, и отсюда происходит также название *пирронизма* и *пирроников*. Секст Эмпирик говорит о нем (Pyrrh. Нур., I, с. 3, § 7), что он существеннее ( $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\omega\tau\epsilon\rho\upsilon\sigma$ ) и яснее проводил скептицизм, чем его предшественники. Он древнее некоторых из уже рассмотренных философов; но так как скептицизм должен быть рассмотрен в целом, то мы должны рассматривать его скептицизм вместе с учением позднейшего более развитого скептицизма, хотя Пиррон отрицает лишь непосредственную истинность отчасти чувственного, отчасти нравственного, между тем как позднейший скептицизм больше направлен против истины как предмета мысли, как мы это увидим дальше при более близком рассмотрении их учения. Собственно говоря, лишь позднейший скептицизм произвел сенсацию.

Что касается *обстоятельств жизни* Пиррона, то они выглядят так же скептически, как и его учение, ибо в них отсутствует связь, и мы о них знаем мало безусловно достоверного. Пиррон был современником Аристотеля и был родом из Элиды. Я не приведу имен его учителей. Среди них его биографы особенно выделяют Анаксарха, ученика Демокрита. Мы не можем сказать определенно, где он жил, по крайней мере где он провел большую часть своей жизни. Как доказа-

тельство того, каким большим уважением он пользовался при жизни, приводится тот факт, что его родной город избрал его верховным жрецом, а Афины пожаловали ему право гражданства. Наконец нам сообщают, что он сопровождал Александра Великого в его походе на Азию; там биографы Пиррона заставляют его много общаться с магами и браминами. Рассказывают, что Александр решил предать его казни за то, что он пожелал смерти одного персидского сатрапа, и эта судьба постигла Пиррона на девяностом году его жизни. Если все это верно, то Пиррон отправился сопровождать Александра в Азию не раньше чем на семьдесят восьмом году своей жизни, так как Александр провел в Азии от 12 до 14 лет. Пиррон, по видимому, не выступал публично как учитель, а оставил после себя лишь несколько друзей – учеников. Более подробно, чем об обстоятельствах его жизни, нам рассказывают анекдоты о его скептическом поведении, и эти анекдоты имеют целью сделать последнее смешным. В этих анекдотах общее скептическое учение противопоставляется какому-нибудь частному случаю, так что на примере кажущегося последовательным при подобных обстоятельствах поведения само собою выступает бессмысленность этого учения. Так как Пиррон отрицал реальность чувственных вещей, то рассказывают, например, что он шел прямо

на скакавшую ему навстречу лошадь или карету или прямо шел на стену, совершенно не веря в достоверность чувственных ощущений, и что лишь окружавшие его друзья всегда спасали его от подобных опасностей<sup>363</sup>. Но подобного рода анекдоты должны быть отброшены; они должны быть признаны нелепыми, ибо в противном случае было бы немыслимо, чтобы Пиррон мог девяноста лет от роду следовать за Александром в Азию. Да и помимо этого мы сразу видим, что такого рода рассказы выдумывались единственно лишь с той целью, чтобы высмеять скептическую философию, показывая, к каким крайним последствиям должен привести ее принцип. На самом деле чувственное бытие признается скептиками явлением, с которым следует согласовать свое поведение, но которого мы не должны считать истинным. Новоакадемики ведь также говорили, что в жизни следует вести себя не только согласно правилам благоразумия, но и согласно законам чувственных явлений.

Второе место за Пирроном по своей известности занимает силлограф Тимон Филиазийский<sup>364</sup>. Многие из его силл, т. е. едких стихотворных выпадов против всех философов, приводятся древними авторами

---

<sup>363</sup> *Diog. Laërt.*, IX, 61–65, 69–70; *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 1320–1323.

<sup>364</sup> *Diog. Laërt.*, IX, 109.

ми. Они несомненно ожесточены и ругательны, однако многие из них не очень-то остроумны и не заслуживают того шума, который вокруг них поднимался. Д-р Пауль собрал их в своей диссертации, но среди собранных им силл имеется много очень незначительных; такого же рода произведения Гете и Шиллера, во всяком случае остроумнее. Пирроники затем исчезают, и, по-видимому, вообще существовали лишь более или менее незначительные группы их. Мы в продолжение долгого времени больше встречаем в истории философии противопоставление перипатетикам, стоикам и эпикурейцам лишь академиков и также и того, что приводится из учений древних академиков.

Скептицизм был снова вызван к жизни главным образом лишь *Энезидеом* из Гноссии, что на острове Крите, жившим в эпоху Цицерона в Александрии<sup>365</sup>, которая вскоре стала соперничать с Афинами как центр философии и науки. В позднейшее время, когда академия поглощается скептицизмом, мы видим, что последний, от которого академию и раньше отделяла лишь тонкая демаркационная черта, господствует как чисто отрицательная сторона. Но такого рода скептицизм, как скептицизм Пиррона, который еще не обнаруживает значительной культуры мысли и направленности к ней, а восстает лишь против чувственного, —

---

<sup>365</sup> *Diog. Laërt.*, IX, 116; *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 1328.

такого рода скептицизм не мог представлять никакого интереса в ту эпоху, когда в философии образовались и разрабатывались стоицизм, эпикуреизм, платонизм и т. д. Скептицизм должен был сам, следовательно, получить разработку, сообщаящую ему более философский характер, для того чтобы он мог выступить с тем достоинством, которое соответствует значению философии. Это выполнил лишь Энезидем.

Одним из знаменитейших скептиков является, однако, *Секст Эмпирик*, произведения которого большей частью дошли до нас. Он является для нас самым значительным из всех авторов, писавших о скептицизме, так как он нам дает подробное изложение учений представителей этого философского течения. Его жизнь, к сожалению, нам почти совершенно неизвестна. Он был врачом. Что он был эмпирическим врачом, руководящимся не теорией, а тем, чему учит видимость, — это показывает нам его имя. Он жил и учил приблизительно в середине второго века после Р.Х.<sup>366</sup> Его произведения распадаются на две части: 1) его *Pyrrhoniae Hypotyposes* в трех книгах дают нам скорее изложение скептицизма вообще, а не только учение Пиррона; 2) из его одиннадцати книг *adversus Mathematicos* — т. е. против науки вообще и специально против геометров, арифметиков, грамма-

---

<sup>366</sup> *Brucker, Hist. crit. phil., t. II. p. 631–636.*

тиков, музыкантов, логиков, физиков и этиков – шесть книг действительно направлены против математиков, а остальные пять – против философов.

Что же касается различия между *академией* и *скептицизмом*, то это был вопрос, ответ на который создавал скептикам много работы. Новая академия так близко граничила со скептицизмом, что скептикам стоило немало труда избавиться от этой компрометирующей близости, и в скептической школе велся долгий и имевший важное значение спор, принадлежал ли или нет Платон и новая академия к скептикам<sup>367</sup>, и мы видим, что Секст Эмпирик не знает, как быть с Платоном. Скептики вообще очень заботятся о том, чтобы проводить ясное различие между собою и представителями других систем. Секст (Pyrrh. Hyp., I, с. 1, § 1–4) различает три философских учения: «Тот, кто ищет предмета, должен или найти его, или отрицать, что он может быть найден, или упорствовать в искании его. Точно так же обстоит дело и с философскими исследованиями: одни утверждают, что нашли истину; другие утверждают, что ее невозможно постигнуть, а третьи все еще ищут. Первыми, примером которых могут служить Аристотель, Эпикур, стоики и другие, являются так называемые догматики; академики являются теми, которые утверждают непостижимость ис-

---

<sup>367</sup> Sext. Empir., Pyrrh. Hyp., I, с. 39, § 221–225.

тины; скептики же все еще ищут. Существуют поэтому три философских учения: догматическое, академическое и скептическое». Поэтому скептики называли себя также и ищущими (ζητητικοί) и свою философию – ищущей (ζητητική)<sup>368</sup>.

Однако отличие скептицизма от новой академии заключается лишь в форме выражения и, следовательно, идет не очень далеко. Да и вообще это различие основано лишь на нарочитом стремлении скептиков отбрасывать и избегать всякого рода утвердительных выражений. Секст Эмпирик (Pyrrh. Hyp., I, с. 7, § 13; с. 10, § 19–20) говорит: «Скептик ничего не утверждает догматически, а лишь произвольно соглашается с теми впечатлениями, к которым он вынуждается представлениями. Если поэтому он испытывает тепло или холод, он, правда, не скажет: мне кажется, что я не испытываю тепла или холода. Но, если его спросят, таким ли *существует субъект*, каким он кажется нам, то мы признаем факт *кажущести* (φαίνεσθαι). Однако мы исследуем не предмет, который кажется, а лишь тот *предикат* (ο λεγεται), который высказывается о кажущемся<sup>369</sup>. Сладко ли то-то и то-то, это, следовательно, мы исследуем лишь в отношении понятия (οσον επι τω λογω). Но поня-

---

<sup>368</sup> Sext. Empir., Pyrrh. Hyp., I, с. 3, § 7; Diog. Laërt., IX, 69–70.

<sup>369</sup> Ср. выше стр. 306.

тие есть не кажущееся, а то, что высказывается о кажущемся. А если мы подвергаем исследованию даже кажущееся, то мы это делаем не для того, чтобы отрицать эту кажимость, но чтобы опровергнуть опрометчивость (τροπήθειαν) догматиков». Скептики, следовательно, стремятся к тому, чтобы в том, что они говорят, никто не мог изобличить их в высказывании существования чего-то, так что они, например, в высказываемых ими предложениях ставят «*кажется*» вместо «*существует*». Согласно Сексту Эмпирику (Pyrrh. Hyp., I, с. 7, § 14; с. 28, § 206), «скептик пользуется произносимыми им положениями, как, например: «ничего не устанавливать» (οὐδὲν ορίζειν), «ничего больше» (οὐδὲν μᾶλλον), «ничего не истинно» и т. д., не в том смысле, что эти положения вообще существуют. Ибо он думает, например, что положение: «все ложно», утверждая ложность всех других положений, утверждает также и ложность самого себя и, таким образом, само себя ограничивает (συνπεριγραφεῖ). Таким образом, относительно всех скептических положений мы должны твердо помнить, что мы вовсе не утверждаем, что они истинны, ибо мы говорим, что они могут сами себя опровергать, так как их ограничивает то, о чем они высказаны». Новая академия, представителем которой является Карнеад, тоже не высказывает никакого положения как истинное и суще-

ствующее или как нечто, с чем мышление может согласиться; скептики, таким образом, стоят очень близко к академикам. Чистый скептицизм порицает в академии лишь то, что она еще не чисто скептически. «Но очевидно, что они отличаются от нас, – говорит Секст (Pyrrh. Hyp., I, с. 33, § 226–233), – в оценке добра и зла. Ибо они утверждают, что нечто *есть* добро или зло», – добром именно является воздержание от одобрения, а злом – согласие с известным положением, «причем они убеждены, что вероятнее, что то, чему они приписывают предикат «добро», скорее *есть* добро, чем противоположное». Они, следовательно, не поднялись до чистого скепсиса именно потому, что они говорят «*есть*», а не «*кажется*». Но это – одна лишь форма, ибо содержание тотчас же отрицает то, что в форме выглядит как утвердительное высказывание. Если мы говорим: «Нечто есть некое добро, мышление согласно с ним», и затем спрашиваем: «Но что такое то добро, с которым мышление согласно», то содержание здесь состоит в том, что мышление не должно согласиться с ним. Форма, следовательно, гласит: «это – некое добро». Но содержание гласит, что нельзя признавать это нечто добром, истинным. Скептики порицают новоакадемиков также и за следующее: для скептиков «все представления одинаково достойны веры или недостойны веры в отношении

основания», в отношении истины. Академики же говорят: «одни представления вероятны, другие невероятны; а среди вероятных представлений существуют в свою очередь разные степени, и одно представление должно быть признано истинным *предпочтительно* перед другим». Предпочтение тоже является, таким образом, одной из форм, служащих предметом нападок скептиков, ибо такого рода выражения звучали для них еще слишком положительно.

Скептицизм, таким образом, характеризуется в общем тем, что благодаря исчезновению всего предметного, считаемого истинным, существующим или всеобщим, всего определенного, всего утвердительного и благодаря воздержанию от согласия само собою возникает для самосознания неподвижность и уверенность души, ее невозмутимость, и у скептиков, таким образом, получается тот же самый результат, который, как мы видели, получался в непосредственно предшествовавших скептицизму философских учениях. Таким образом, согласно учению скептиков, как только нечто признается самосознанием истиной, самосознание ею же связано. Истина является для самосознания всеобщей, выходящей за его пределы сущностью, по сравнению с которой оно чувствует себя ничтожным. Но эта чуждая и определенная истина, как конечная, не есть существующее в себе, так

что шатание и исчезновение является для него необходимыми. Когда же это прочное исчезает, самосознание вместе с этим само теряет свое равновесие, и им овладевают беспокойство, страх и тревога, ибо его опорой и источником его спокойствия является существование того, что для него представляет собою существующее и истинное. Но скептическое самосознание и является субъективным освобождением от всякой истинности этого объективного бытия, освобождением от полагания своей сущности в чем-то подобном. Скепсис имеет, таким образом, своей целью уничтожить то бессознательное рабство, в котором находится природное самосознание, возвратиться в свою простоту и, поскольку мысль укрепляется в некоем содержании, излечить ее от болезни прикрепления себя к такому прочному содержанию. «*Действенным принципом* скептицизма, – говорит поэтому Секст Эмпирик (Pyrrh. Hyp., I, с. 6, § 12; с. 12, § 25–30), – является надежда на невозмутимость. А именно выдающиеся люди, обеспокоенные непостоянством вещей и недоумевая, которым из них отдать предпочтение своим согласием, пришли к исследованию того, что в вещах истинно и что ложно, как будто посредством разрешения этого вопроса они могли бы достигнуть невозмутимости. Но, занявшись вплотную этим исследованием, человек приходит к сознанию, что про-

тивоположные определения», склонности, привычки и т. д. «обладают одинаковой силой» и, следовательно, разрушают друг друга. «Так как он, таким образом, не может решить спора между ними, не может сказать, какое из них истинно, то он будет в состоянии достигнуть невозмутимости лишь в том случае, если он будет воздерживаться от одобрения. Ибо, если он будет придерживаться мнения, что то-то и то-то по своей природе хорошо или дурно, то он всегда будет находиться в беспокойстве либо потому, что он не обладает тем, что он считает прекрасным, либо потому, что ему кажется, будто его терзает то, что по своей природе дурно. Тот же, кто не имеет определенного мнения относительно этого, не знает, что по природе хорошо и прекрасно, ни от чего не бежит и ничего не ищет ревностно, и, таким образом, остается невозмутимым. Со скептиком происходит то, что случилось с живописцем Апеллесом. Ибо рассказывают, что, рисуя лошадь, он пожелал изобразить на картине пену лошади, и, потерпев неудачу, он, наконец, обозленный этой неудачей, бросил в картину губку, которой он вытирал кисть и в которой, таким образом, были смешаны все краски, и получил благодаря этому верное изображение пены». Точно так же и скептики находят в смешении всего существующего и всех мыслей простую самоодинаковость самосознания, кото-

рая следует за духом «подобно тому, как тень следует за телом», и которая приобретается и может быть приобретена лишь посредством разума. «Поэтому мы говорим, что цель скептиков состоит в невозмутимости в представлениях и умеренности в том, что они вынужденно испытывают». Это то равнодушие, которым животные обладают от природы, и отличие человека от животного состоит в том, что первый обладает этим равнодушием посредством разума. Однажды на корабле во время бури Пиррон, указав своим оробевшим спутникам на свинью, которая сохраняла полное равнодушие и продолжала спокойно жрать, сказал: «Вот в такой невозмутимости должен пребывать также и мудрец»<sup>370</sup>. Однако эта невозмутимость не должна родиться у него подобно невозмутимости свиньи, а должна порождаться разумом. Но хотя скептицизм и признавал существующее лишь неким явлением или представлением, оно все же признавалось им таким явлением или представлением, которым скептики руководятся в своих поступках и отказе от поступков. Вышеприведенные анекдоты о Пирроне противоречат, таким образом, тому, что сами скептики говорят об этом. «Мы руководимся таким основанием, которое в соответствии с чувственными явлениями учит нас жить согласно обычаям и законам оте-

---

<sup>370</sup> *Diog. Laërt.*, IX, 68.

чества, согласно существующим установлениям и согласно испытываемым нами воздействиям»<sup>371</sup>. Но это имело для них значение лишь субъективной уверенности, не имело ценности самой по себе существующей истины.

*Общий способ рассуждения* скептицизма заключается, таким образом, как выражается Секст Эмпирик (Pyrrh. Hyp., I, с. 4, § 8 – 10; с. 6, § 12), «в способности каким бы то ни было образом *противопоставлять друг другу осязаемое и мыслимое*, противопоставлять то чувственное чувственному и мыслимое мыслимому, то чувственное мыслимому или мыслимое чувственному, т. е. способность показать, что всякое из них обладает такой же ценностью и значимостью, как и противоположное ему, и, следовательно, ничего не дает для положительного или отрицательного убеждения. Благодаря этому возникает воздержание от одобрения (επιχρη), соответственно которому мы ничего не выбираем и ничего не отрицаем, а из этого воздержания возникает затем свобода от всякого душевного движения. Принципом скептицизма является, следовательно, следующее положение: всякому основанию противостоит одинаково сильное противоположное основание. Под противоположными же основаниями мы подразумеваем не необходимо утвер-

---

<sup>371</sup> Sext. Empir., Pyrrh. Hyp., I, с. 8, § 17.

ждение и отрицание, а вообще те основания, которые сталкиваются друг с другом». Ощущаемое есть вообще существующее для чувственной достоверности, которая наивно признает его истинным, или, другими словами, оно есть ощущаемое согласно эпикурейской форме, которая сознательно утверждает, что это ощущаемое истинно. Мыслимое есть, согласно стоической форме, некое определенное понятие, некое содержание в некоей простой форме мысли. Эти два класса – непосредственное и мыслящее сознание – обладали всем, что можно каким бы то ни было образом противопоставлять друг другу. Поскольку скептицизм ограничивается этим, он является *моментом самой философии*, которая, относясь одинаково отрицательно к обоим, признает их истинными лишь в их снятости. Но скептицизм полагает, что он достигает большего; он хвалится, что рискнул напасть на спекулятивную идею и одержал над нею верх, а между тем она, наоборот, пошла дальше его, так как она содержит его в себе как момент. Разделяя чувственное и мыслимое, он, в споре против них, правда, может одержать победу; однако идея не есть ни то ни другое, и он совершенно не затрагивает области разумного. Недоразумение, вызванное скептицизмом в умах тех, которые не знают природы идеи, состоит именно в том, что они полагают, будто истинное непременно

должно быть облечено в ту *или* другую форму, и оно поэтому является *или* неким определенным понятием, *или* неким определенным бытием. На самом же деле скептицизм против понятия как понятия, т. е. против абсолютного понятия, вовсе не воюет, а, наоборот, абсолютное понятие является как раз оружием скептицизма, и он лишь не сознает этого. Мы тотчас увидим, как он отчасти употребляет это оружие против конечного, отчасти пытается напасть на разумное.

Но хотя, согласно вышесказанному, скептицизм всегда так и говорит: «все лишь кажется», скептики все же идут дальше последователей нового чисто формального идеализма, ибо они занимаются содержанием и показывают относительно всякого содержания, будь то оощущаемое или мыслимое содержание, что оно лишь кажется и, значит, ему противостоит противоположное ему содержание. Они, следовательно, вскрывают противоречие в *одном и том же* предмете, так что относительно всего, что угодно, верно как утверждение, так и отрицание этого утверждения. В этом состоит объективная сторона утверждения скептицизма, что все лишь кажется, благодаря чему он не является субъективным идеализмом. Секст Эмпирик (Pyrrh. Hyp., 1, с. 13, § 32–33) говорит: «Так, например, скептики противопоставляют чувственное чувственному, указывая на то, что одна и та же башня вы-

глядит вблизи четырехугольной, а издали – круглой», мы можем, следовательно, высказывать о ней как то, так и другое. Это, правда, тривиальный пример; однако важна лишь мысль, заключающаяся в нем. «Или они противопоставляют мыслимое мыслимому. Что существует провидение», вознаграждающее за добрые дела и наказывающее за дурные дела, «это доказывают», возражая против тех, кто отрицает его существование, «ссылаясь на порядок небесных тел; этому доказательству мы, скептики, противопоставляем тот факт, что часто добрые испытывают бедствия, а злые благоденствуют, и этим мы показываем, что не существует провидения». Как пример «противопоставления мыслимого чувственному» Секст приводит мнение Анаксагора, который, исходя из соображений, в основании которых лежит только мысль, утверждает, что снег черен, хотя он и кажется белым. Ибо он аргументирует следующим образом: снег есть замерзшая вода, а вода бесцветна и, значит, черна; следовательно, и снег также черен.

Теперь мы должны рассмотреть способ рассуждения скептиков *более подробно*. Он состоял в том, что общий свой прием противопоставлять каждому отдельному утверждению противоположное ему утверждение они выразили не в положениях, а в *известных формах*. Мы не можем, следовательно, имея в

виду этот характер скептицизма, требовать от него системы положений, да и эта философия и не хочет быть системой. Так же мало было намерением скептиков образовать школу в собственном смысле; они лишь хотели создать внешний союз в самом широком смысле этого слова. Секст (Pyrrh. Hyp., I, с. 8, § 16; с. 3, § 7) говорит поэтому, что скептицизм не представляет собою *выбора* (αἰρεσις) определенных догм, предпочтения, оказываемого известным положениям, а есть лишь приведение или, вернее, *руководство* (αὐωυή) к правильной жизни и правильному мышлению. Он, таким образом, является лишь манерой, лишь способом, указывающим нам общие методы противопоставления друг другу разных взглядов, о котором мы говорили выше. Так как выбор мыслей, о которых ведет речь скептицизм, случаен, то случаен также характер и способ их опровержения, ибо в одном высказывании противоречие обнаруживается так, а в другом – этак. Эти определенные способы противопоставления, посредством которых получается воздержание от одобрения, скептики называли *оборотами* (τροπαι). Эти обороты применяются скептиками ко всему мыслимому и ощущаемому, чтобы показать, что данная мысль или данное ощущение таковы не *в себе*, а лишь по отношению к чему-то другому, что они, таким образом, сами являются видимо-

стью в чем-то другом, и то другое является видимостью в нем, что, следовательно, все, что существует, является лишь видимостью, и это вытекает непосредственно из самой сути, а не из чего-то другого, которое мы предполагаем истинным. Если мы, например, говорим, что в эмпирической науке нет истины, потому что последняя имеется лишь в разуме, то мы лишь предполагаем истинным противоположное эмпирии. И если мы даже докажем истинность разума, самого по себе, то это все же не является опровержением эмпирической науки, ибо последняя с одинаковым правом стоит, таким образом, наряду с первой и внутри нее.

Так как скептическое учение состоит в искусстве обнаруживать противоречия с помощью *тропов*, то нам нужно лишь осветить эти обороты. Сами же скептики, как, например, Секст (Pyrrh. Hyp., I, с. 14–15), различают среди этих форм *старые* и *новые* тропы: он приводит именно десять тропов, принадлежащих древним скептикам и, главным образом, Пиррону, и пять тропов, прибавленных позднейшими скептиками – согласно Диогену Лаэртию (IX, 88) – Агриппой. Из нижеследующего изложения этих тропов станет ясным, что более древние тропы были вообще направлены против обыденного сознания и принадлежат философам, мысль которых мало развита, при-

надлежат сознанию, которое имеет в виду ближайшим образом чувственно существующее. Они направлены именно против того, что мы называем обыденной верой в непосредственную истинность вещей, и опровергают ее столь же непосредственным образом – при помощи не понятия, а противоположного бытия; равным образом и в перечислении этих тропов мы видим это отсутствие понятия. Но пять остальных тропов выглядят авантажнее, более интересны и суть явно позднейшего происхождения. Они направлены против рефлексии, т. е. против сознания, основывающегося на развитом рассудке, направлены, следовательно, в особенности против форм мысли, против научных категорий, против того взгляда, согласно которому чувственное мыслится, против определения чувственного посредством понятий. Хотя большая часть более древних тропов может нам казаться совершенно тривиальной, мы все же должны мириться с ними, так как они историчны и, кроме того, направлены главным образом против формы: «это есть». Но нет сомнения, что сознание, определяющее эту абстрактную форму: «это есть» и делающее ее своим предметом, является стоящим на высокой степени абстрактным сознанием. Как бы тривиальны и обыденны они ни казались, все же еще более тривиальной и обыденной является реальность так на-

зываемых внешних объектов, непосредственное знание, выраженное, например, в моем высказывании: «это желто». Тот вовсе не имеет права участвовать в спорах о философии, кто на манер новичка утверждает реальность таких определений. Но этот скептицизм был далек от того, чтобы считать истинными вещи непосредственной достоверности. Он, следовательно, скорее противоположен современному скептицизму, который принимает, что то, что находится в нашем непосредственном сознании, и даже все чувственное есть нечто истинное. Против этого восстает древний скептицизм, обороты которого как раз против реальности вещей мы теперь рассмотрим ближе.

## 1. Более древние тропы

*В более древних тропях* мы усматриваем отсутствие абстракции как неспособность объединить их, подвести их различие под более простые всеобщие точки зрения, хотя они (тропы) на самом деле сводятся отчасти к одному простому понятию, отчасти к некоторым необходимым простым определениям. Всеми ими должна быть доказана по отношению к непосредственному знанию недостоверность того, о чем мы говорим, «оно есть». Секст Эмпирик (Pyrrh. Нур., I, с. 14, § 38) сам замечает, что все «эти тропы

обнимаются тремя тропами. Первым из этих трех тропов является судящий субъект; вторым – является то, что подлежит суждению; третьим – является то, что содержит в себе обе стороны», содержит в себе отношение между субъектом и объектом. Когда мышление достигает более широкого развития, оно объединяет вещи в эти более общие определения.

а. «Первым тропом является различие организации животных, благодаря которому у различных тварей возникают различные представления об одном и том же предмете и одним и тем же предметом вызываются различные ощущения. Это скептики выводят из различий в характере их происхождения, так как некоторые из них возникают посредством оплодотворения, а другие – без оплодотворения» (посредством *generatio aequivoca*), «среди первых же некоторые вылупливаются из яиц, а другие непосредственно выходят живыми на свет и т. д. Не подлежит, следовательно, никакому сомнению, что это различное происхождение вызывает противоположные организации, темпераменты и т. д. Различия в частях тела разных животных, в особенности тех частей тела, которые даны животным для различения и ощущения, порождают в них величайшие различия представлений. Так, например, страдающие желтухой видят желтым то, что другим представляется белым», и зеленым то, что

последним представляется голубым. «Так, например, глаза также устроены разнно у различных пород животных и обладают неодинаковым цветом: у одних глаза светлые, у других – серые, а у третьих – красные; следовательно, и ощущаемое в них должно быть различно»<sup>372</sup>.

Эти различия субъектов несомненно служат причиной различия ощущений, а последние служат причиной различия представлений о характере ощущаемого предмета. Но если говорим: «это есть», то это есть нечто прочное, сохраняющееся при всех обстоятельствах; в противоположность этому представлению скептики доказывают, что все подвижно. Но если они этим и уничтожают чувственную одинаковость и тождественность и, следовательно, уничтожают эту всеобщность, то на смену ей выступает другая всеобщность, ибо всеобщность или бытие заключается именно в том, что мы знаем, что в набившем оскомину примере страдающего желтухой ему это кажется таким-то цветом, т. е. мы знаем необходимый закон, согласно которому для него наступает изменение в ощущении цвета. Но, само собою разумеется, это выступление новой всеобщности подразумевает, что первая, чувственная всеобщность не является подлинной, так как она представляет собою непосредственную, а не

---

<sup>372</sup> Sext. Empir., Pyrrh. Hyp., I, с. 14, § 40–44.

познанную всеобщность, и ей справедливо указывают ее невсеобщность внутри нее самой посредством обнаружения некоей другой всеобщности. Против высказывания: «это – голубого цвета, потому что я это так вижу», высказывания, согласно которому выходит, что видение является безусловным основанием, дающим мне право утверждать, что это – голубого цвета, скептики справедливо указывают на также другую непосредственность видящего, для которой это – не голубого цвета.

b. *Второй троп, различие между людьми* в отношении их ощущений и состояний, сводится в целом к первому. Что касается телесных различий, то скептики набирают многочисленные идиосинкразии. Например, против положения, что тень прохладна, они приводят факт, что кто-то мерз на солнце, а в тени ему становилось тепло. Против положения, гласящего, что цикута ядовита, они приводят факт, что в Аттике была старуха, которая без вреда для себя могла принимать большую порцию цикуты; предикат «яд», следовательно, не объективен, потому что одному он вредит, а другому нет. Так как между людьми существуют такие значительные телесные различия, а тело есть образ души, то люди должны являть столь же большие духовные различия и отстаивать самые противоречивые суждения, так что мы не можем знать,

кому верить. Верить большинству? Такое решение было бы нелепо, так как мы не можем опрашивать всех людей<sup>373</sup>. Этот троп направлен опять-таки против непосредственного; если дело идет о том, что должно верить в то или другое утверждение лишь потому, что это говорят другие, то мы, разумеется, будем находить противоречия между их высказываниями. Но та вера, которая лишь хочет верить, не способна внимать тому, что говорят; такая вера есть непосредственное восприятие непосредственного положения. Довод от различия между людьми теперь повторяется скептиками также и на другой манер. Говорят, люди различаются между собою по своим вкусам, религии и т. д.; религия должна быть предоставлена индивидуальному решению каждого человека, каждый человек может составить себе свое религиозное мировоззрение, исходя из своей индивидуальной точки зрения. Выводом из такого взгляда является мнение, что в отношении религии нет ничего объективного, истинного, что все сводится к субъективному воззрению, и, таким образом, возникает индифферентизм по отношению ко всякой истине. Выходит, таким образом, что нет больше церкви; у каждого – своя особая церковь, свое особое богослужение, у каждого своя особая религия. В особенности скептиками

---

<sup>373</sup> *Sext. Empir.*, *Pyrrh. Hyp.*, I, с. 14, § 79–82, 85–89.

здесь используются различия воззрений между философскими учениями, как это делали во все времена те, которые под каким бы то ни было предлогом хотят избавиться себя от труда философствования и оправдать свое уклонение от этого труда. Секст Эмпирик делает это очень подробно, и мы можем уже здесь изложить этот аргумент, хотя мы его встречаем еще более ярко выраженным в виде первого в ряду позднейших тропов. Если значим принцип стоиков, каким он непосредственно представляется нам, то противоположный принцип эпикурейцев столь же истинен и также значим для нас. Таким образом, если мы будем говорить: вот *это* есть положение, утверждение данного философского учения, то мы во всяком случае найдем величайшие различия между разными философскими учениями. Тогда снова появляется на сцену болтовня, которую мы уже порицали. Так как величайшие умы всех времен мыслили столь различно и не могли прийти между собою к соглашению, то было бы заносчиво с нашей стороны надеяться достигнуть то, что не удалось столь великим умам, а страх перед познанием у тех, кто говорит так, выдает даже за добродетель эту косность их разума. Если и нельзя отрицать такого расхождения между философскими учениями, – это несомненный факт, что Фалес, Платон, Аристотель философствовали различно и притом не

только видимо, но и в самом деле противоречили друг другу, – то все же эта манера – знакомиться с философскими учениями в таких изолированных положениях – уже сама по себе показывает непонимание сущности философии, ибо такие отдельно взятые положения не суть философское учение и не выражают собою того или иного определенного философского учения. Философия как раз и не есть такое непосредственное положение, ибо в нем как раз опущено познание, а оно и существенно в философии. Такие люди видят поэтому все в философии, только как раз ее – философию – они не замечают. Как бы философские системы не были различны, их различия все же не так велики, как различие, например, между белым и сладким, зеленым и шероховатым; они совпадают друг с другом в том отношении, что все они являются философскими учениями, а это именно и есть то, что упускается из виду людьми, берущими их как изолированные положения. Что же касается расхождения между философскими системами, то здесь также следует обратить внимание на это приписываемое им скептиками притязание на непосредственную значимость и на форму, состоящую в том, что сущность философии высказывается непосредственным образом. Против этого «*есть*» разбираемый нами троп и возражает, так как все тропы скептиков направлены про-

тив «есть»; но истина есть не это сухое «есть», она по существу своему представляет собою процесс. Относительное различие философских учений мы должны понимать в их взаимоотношении друг с другом (см. пятый троп), должны всегда понимать как некую связь и, следовательно, не должны понимать этого различия как некое «есть».

с. *Третий троп* указывает на *различное устройство органов чувств*, указывает, например, на то, что на картине известная ее деталь кажется глазу выпуклой, а осязанию это кажется не выпуклым, а гладким и т. д.<sup>374</sup> Это, собственно говоря, троп второстепенного значения, так как в самом деле такое определение посредством какого-нибудь органа чувства не составляет истины вещи, но составляет то, что она есть в себе. Необходимо сознать, что бессмысленное описание (Hererzählen), которое друг за другом приписывает существование голубому, прямоугольному и т. д., не исчерпывает и не выражает бытия вещей, это — лишь предикаты, не выражающие вещи, взятой как субъект. Всегда важно обращать внимание читателя на то, что различные чувства воспринимают одно и то же различным образом, ибо из этого становится ясным ничтожное значение чувственной достоверности.

d. *Четвертый троп* касается *различия условий в*

---

<sup>374</sup> Sext. Empir., Pyrrh. Hyp., I, с. 14, § 91–92.

одном и том же человеке соответственно переживаемым им состояниям, происходящим в нем переменам, – различия, которое необходимо должно привести к воздержанию от суждения о чем бы то ни было. Одному и тому же человеку одно и то же являет себя разное, смотря по тому, находится ли он, например, в покое или движется, спит ли он или бодрствует, испытывает ли он чувство любви или ненависти, трезв ли он или пьян, молод ли он или стар и т. д. При различии этих условий мы часто судим очень различно об одном и том же предмете. Мы поэтому должны о чем-либо таком говорить лишь как о явлении<sup>375</sup>.

е. *Пятый* троп относится к занимаемым нами различными положениям, расстояниям и местам, ибо из каждого пункта наблюдения предмет кажется иным. Что касается зависимости от положения, то колоннада тому, который стоит у одного ее конца, кажется суживающейся у другого конца, а если перейти туда, то увидим, что этот конец одинаковой величины с прежде виденным. Различие расстояния есть, собственно говоря, также и различие величины предмета. Что же касается зависимости от места, то пламя светильника кажется очень тусклым при свете солнца и все же светит ярко в темноте. Шеи голубей кажутся различного цвета, если будем смотреть на них с

---

<sup>375</sup> Sext. Empir., Pyrrh. Hyp., I, с. 14, § 100, 112.

различных пунктов<sup>376</sup>. Более всего различны взгляды на движение. Самой известной противоположностью воззрений является противоположность между движением солнца вокруг земли или земли вокруг солнца. Так как согласно нашим воззрениям земля движется вокруг солнца, а нашему глазу кажется, что, наоборот, солнце движется вокруг земли, то движение земли доказывается на основании соображений. Однако этот вопрос не имеет сюда отношения, а пятый троп хочет лишь показать, что так как одно чувственное ощущение противоречит другому, то бытие находит себе выражение не в нем.

f. *Шестой* троп заимствован от *смешения*, так как ничего не воспринимается, например, чувствами само по себе и обособленно, а воспринимается лишь в смешении с другими вещами. Но это смешение воспринимаемого с другими вещами кое-что в нем изменяет; так, например, запахи сильнее при солнечной теплоте, чем в холодном воздухе, и т. д. Такое смешение, далее, получается также благодаря самому воспринимающему; глаза состоят из различных оболочек и влаги, уши обладают различными отверстиями и т. д. Они, следовательно, не могут доводить до нас ощущения – света, звука – в чистом виде, а чувственное доходит до нас лишь в смешении с этими обо-

---

<sup>376</sup> Sext. Empir., Pyrrh. Hyp., I, с. 14, § 118–120.

лочками глаз или с отверстиями ушей<sup>377</sup>. Однако, если рассуждать таким манером, можно было бы сказать наоборот, что чувственное как раз очищается в этих оболочках глаз или отверстиях ушей: можно было бы, например, сказать, что воспринимающее ухо снова очищает голос, который, выходя из души, облекается в тело.

г. *Седьмой* троп касается связи частей, величины или количества вещей, благодаря различию которых сами вещи также кажутся различными. Стекло, например, прозрачно, но теряет эту прозрачность, когда мы его растолчем, изменим, следовательно, сцепление его частей. Оскребки рога козла выглядят белыми, а целый рог выглядит черным; карарский мрамор, истолченный в порошок, выглядит белым, а целый он выглядит желтым, И так же обстоит дело и в отношении количества. Умеренная порция вина укрепляет и бодрит, большое же количество вина разрушительно действует на тело; это же верно и относительно лекарств<sup>378</sup>. Если нельзя сказать, чтобы количество было субстанцией тел, то все же следует вместе с тем признать голой абстракцией мысль, что количество и состав являются чем-то безразличным в отношении качества и распада; мы должны, наоборот, признать,

---

<sup>377</sup> *Sext. Empir.*, *Pyrrh. Hyp.*, I, c. 14, § 124–126.

<sup>378</sup> *Sext. Empir.*, *Pyrrh. Hyp.*, I, c. 14, § 129–131, 133.

что изменение количества приводит также и к изменению качества.

h. *Восьмой* троп почерпан скептиками из *относительности вещей*, он, следовательно, представляет собою всеобщий троп о *соотношениях*. Эта относительность всего сущего и мыслимого является более внутренней, более существенной характеристикой; к ней, впрочем, собственно говоря, уже ведут все предыдущие тропы. «Согласно этому тропу, – говорит Секст (Pyrrh. Hyp., I, с. 14, § 135–136), – мы заключаем, что так как все *есть* в отношении к чему-нибудь, то мы удержимся сказать, каково оно само по себе и по своей природе. Нужно, однако, заметить, что мы здесь употребляем слово «*есть*» лишь в смысле «*кажется*». Об «отношении» говорится в двояком смысле: во-первых, в смысле отношения к судящему субъекту», различие в этого рода отношениях мы видели в предшествующих тропях, и, во-вторых, в смысле соотношения к подлежащему обсуждению объекту, как, например, «правое» и «левое». Секст аргументирует в приведенном месте (§ 137, 140) следующим образом: «Отличаются ли от относительных вещей вещи, существующие сами по себе и отлично от других, или нет? Если не отличаются, то, значит, и эти последние сами представляют собою некое относительное. Если же различаются, то последние опять-таки представ-

ляют собою некое относительное; так как ведь именно все отличное от другого находится в отношении к чему-то, ибо оно ставится в отношении к тому, от чего оно отличается». Относительность находится вообще в том, что высказывается нами как абсолютное, ибо само отношение есть отношение в самом себе, а не отношение к чему-то другому. В отношении содержится противоречие: то, что находится в отношении друг к другу, во-первых, самостоятельно, существует само по себе; но, во-вторых, оно и не самостоятельно, так как оно находится в отношении. Именно, если нечто существует лишь в отношении к другому, то и другое входит сюда; оно, следовательно, не существует само по себе. Если же в его состав входит также и его другое, то в его состав входит также и его небытие, и оно есть нечто противоречивое, раз оно не существует без своего другого. «Но так как мы не можем отделить относительное от его другого, то мы также и не знаем, чем оно является само по себе и по своей природе, мы должны, следовательно, воздерживаться от согласия с суждением о природе вещей».

і. *Девятым* тропом является довод, основанный на том, что вещи встречаются редко или часто, а это также изменяет суждение о вещах. То, что попадает редко, ценится нами больше, чем-то, что встречается часто, и привычка приводит к тому, что один

судит так, а другой иначе. Привычка, следовательно, является обстоятельством, которое также позволяет нам только сказать, что вещи нам *кажутся* таковыми, *суть* таковые<sup>379</sup>. Если говорят о вещах: «это таково», то мы также можем показать другое обстоятельство, при котором они обладают противоположным предикатом. Если мы остановимся на абстракции человека и не пойдем далее этой абстракции, то на вопрос: существенно ли для людей находиться под властью государя? придется ответить: нет; иметь сословия? – опять-таки нет; быть гражданами республики? – нет и т. д., ибо в *одном* месте эти формы власти имеются, а в *другом* их нет.

ј. *Десятый* троп касается преимущественно области *этического* и относится к нравам, обычаям и законам. Нравственное, закономерное – также и не нравственно, не закономерно, ибо, что в одном месте признается справедливым, то в другом признается несправедливым. Скептицизм в этой области поступает следующим образом: он показывает, что действующим законом, признанным правилом является как раз противоположное тому, относительно чего утверждают, что оно является действующим законом, признанным правилом. Для неискушенного ума последним и даже единственным основанием его воз-

---

<sup>379</sup> Sext. Empir., Pyrrh. Hyp., I, с. 14, § 141–144.

зрений относительно значимости чего бы то ни было, например относительно того, что сын должен платить долги своего отца, является высказывание: это непосредственно так, ибо это признается как закон или обычай. В противоположность этому скептики показывают, что и противоположное действует как закон или обычай: что сын должен принять на себя долги своего отца; это, правда, является законом в Родосе, но в Риме он не обязан принять их на себя, если он вообще отказывается от оставленного отцом имущества<sup>380</sup>. Как относительно данного определенного факта, признаваемого истинным лишь потому, что он существует, – скептики показывают, что и противоположное этому определенному факту тоже существует, – точно так же можно и относительно законов показать законность противоположного, если единственным основанием их признания оказывается то обстоятельство, что они являются действующими. В естественном, обыденном сознании человек не отдает себе отчета в существовании противоположного; он ведет совершенно бессознательно тот или другой образ жизни, живет сообразно нравам и обычаям своего города, и он никогда даже и не подумает, что он руководится ими. Если ему случится приехать в другую страну, он будет в высшей степени удивлен, узнав только

---

<sup>380</sup> *Sext. Empir.*, *Pyrrh. Hyp.*, I. c. 14, § 145, 148–149.

теперь, благодаря увиденным им противоположным обычаям, что он руководствуется именно этими обычаями своей страны. Им тогда сразу овладевает сомнение, какой образ жизни неправилен: его ли, или противоположный; ибо противоположное тому, что он признавал правильным поведением, также признается правильным, а другого основания для различения правильного поведения от неправильного у него нет; таким образом, выходит, что ничего не признается, так как все пользуется одинаковым признанием.

Рассмотрение этих оборотов показывает нам, что они отнюдь не являются логическими оборотами, и предметом их опровержения является не понятие, но что они непосредственно направлены против опытного познания. Нечто непосредственно выдается за истину; вот в этих оборотах и показывается, что противоположное этому непосредственному нечто с какой-нибудь точки зрения тоже признается достоверным и, следовательно, его инобытие признается значимым. Те различные условия, при которых получается незначимость первого и значимость инобытия, как раз и указываются в этих оборотах. Если мы классифицируем эти десять тропов согласно данным Секстом указаниям, то в первых четырех тропах неодинаковость объектов зависит от судящего субъекта, так как судящим является в этих тропах или животное,

или человек, или некоторое его чувство, или его особенные склонности. В других тропах неодинаковость зависит от различия предметов, такими тропами являются седьмой и десятый, так как в седьмом тропе изменение количества превращает вещь в нечто совершенно другое, а в десятом тропе то или другое поведение в различных местах признается *единственным* абсолютно нравственным, и другое поведение исключается и запрещается. Наконец пятый, шестой, восьмой и девятый тропы касаются связи обеих сторон, или, говоря иначе, все они вместе обнаруживают отношение, обнаруживают, что объект проявляется не в себе, а в отношении к другому объекту.

Как содержание, так и форма этих оборотов выдают нам их более древнее происхождение, ибо содержание, имеющее дело лишь с бытием, обнаруживает лишь его изменение, видит лишь непостоянство его явления, но не являя его противоречивости в нем самом, т. е. в его понятии. В своей же форме они показывают нам неискушенное мышление, которое еще не подводит это значительное число оборотов под их общие точки зрения, как это делает Секст, или ставит всеобщее, именно относительность, рядом с его особенными видами. Благодаря их плоскости мы обычно не придаем большого значения такой манере рассуждения, и мы не очень высокого мнения о ней, но в дей-

ствительности эти обороты вполне попадают в цель против догматизма обывательского здравого смысла. Ведь последний так прямо и говорит: «это – таково именно потому, что оно – таково», ибо он берет вещь прямо из опыта. Этими оборотами скептиков он вынужден признать, что то, что он берет из опыта, имеет в себе много случайностей и различий, которые показывают ему вещь то такой, то иной, и эти обороты обращают его внимание на то, что он сам или другой субъект столь же непосредственно, руководясь тем же основанием, т. е. не руководясь никаким основанием, говорит: «это – *не таково*, но, наоборот, оно *есть* нечто противоположное». Эти тропы, следовательно, все еще сохраняют свое значение. Если вера или право должны иметь свое обоснование в некоем чувстве, то *это* чувство находится во мне, а в таком случае другой может сказать: «*этого* чувства нет во мне». Если нахождение мною чего-либо и есть его значимость, то нетрудно показать отсутствие нахождения; но этим сущее низводится на степень кажущегося, так как по отношению к каждому заверению мы вправе сказать, что столь же значимо и противоположное ему заверение.

## 2. Позднейшие тропы

*Другие пять* скептических тропов носят совершенно другой характер, и сразу же становится для нас ясным, что они обозначают собою совершенно другую точку зрения и ступень культуры философской мысли, ибо они больше уже не являются, подобно предыдущим десяти тропам, продуктом мыслящей рефлексии, а содержат в себе ту диалектику, которую определенное понятие имеет в самом себе. Секст Эмпирик<sup>381</sup> излагает их следующим образом.

а. Первый троп основывается *на расхождении во мнениях* (απο της διαφωνίας), и здесь *расхождение во мнениях* принимается в смысле различия мнений не животных и людей, а философов; об этом шла речь уже выше. Секст, а также и неизвестный эпикуреец, рассуждение которого приводится у Цицерона, указывают на существование множества догм, из чего они выводят заключение, что философы утверждают как одно, так и другое. Философы и другие еще и поныне часто пользуются этим тропом, который, таким образом, очень в ходу: так как-де существуют различные философские системы, то нечего придавать значения философии, и мы не можем достигнуть исти-

---

<sup>381</sup> Pyrrh. Hyp., I, с. 15, § 164–169 (*Diog. Laërt.*, IX, 88–89).

ны, ибо люди мыслили о ней столь противоположным друг другу образом. Это различие философских мнений представляется непреодолимым оружием против философии; однако категория различия очень скудна, и во вступлении мы уже сказали, как следует понимать это различие философских учений. Идея философии у всех философов – одна и та же, хотя сами они и не сознают этого, но и те, которые так много говорят об этом различии, столь же мало подозревают об этой идее. Истинное различие не носит субстанциального характера, а является лишь различием разных ступеней развития, и если различные учения содержат в себе односторонности, как, например, у стоиков, Эпикура и скептиков, то истинным, разумеется, может быть только целостность этих философских учений.

в. *Впадение в бесконечный прогресс* ( $\eta \epsilon\iota\varsigma \alpha\tau\epsilon\iota\rho\omega\nu \epsilon\kappa\tau\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ ) является очень важным тропом, посредством которого скептики показывают, что то, что приводится для обоснования некоего утверждения, само в свою очередь нуждается в обосновании, а это обоснование опять-таки нуждается в другом обосновании и т. д. до бесконечности. Из этого, следовательно, также вытекает, что мы должны воздерживаться от согласия с каким бы то ни было суждением, так как ничего нет, с чего мы могли бы начать подкрепление

суждения. Мы не можем, следовательно, доказать существование прочного основания, так как всякое основание ведет нас, наоборот, все дальше и дальше к другим основаниям, а мы в конце концов где-нибудь да должны же прекратить наше движение от одного основания к другому. В новейшее время многие очень пережевывали этот троп, и он в самом деле представляет собою весьма правильный троп, поскольку он направлен против рассудка и так называемого умозаключения рассудка. Если именно сила познания заключается в выведении из оснований, то против этого следует возразить, что при таком способе рассуждения нам приходится оперировать с совершенно необоснованными предпосылками.

с. Троп об *отношении*, об относительности определений (ο αττο τοο τρoς τι) уже встретился нам среди предшествующих тропов. Он гласит, что предмет нашего утверждения оказывается лишь таким, каким он является, отчасти таким, каким он является по отношению к судящему субъекту, отчасти же таким, каким он является по отношению к другим вещам, но не таким, каков он есть по природе.

д. *Четвертый* троп о *предположении* (ο εξ ιτποθεσεως) гласит: «Когда догматики видят, что они отброшены в бесконечную цепь доказательств, то они выставляют что-либо в качестве принципа, который

они не доказывают, а принимают просто и без всякого доказательства»; это – *аксиома*. Но с таким же правом или, если угодно, с таким же отсутствием права, с каким догматик принимает без доказательств некую аксиому, скептик может без доказательств принимать как предпосылку противоположное этой аксиоме: одно должно быть так же признано, как и другое. Так, например, все определения суть предпосылки. Спиноза, например, предпосылает определения бесконечности, субстанции, атрибута и т. д.; и остальное затем последовательно вытекает из этих определений. В наше время предпочитают делать завершения и говорят о фактах сознания.

е. Последним является троп о *взаимности* (*διαλληλος*) или круг в доказательстве. «То положение, о котором идет речь, обосновывается чем-то таким, что само в свою очередь нуждается для своего обоснования в другом положении: для такого обоснования пользуются тем положением, которое сначала им обосновывалось, так что каждое из этих положений обосновывается другим». Когда не желают продолжать доказательство до бесконечности и не желают также предполагать определенное положение без доказательств, тогда то, что служит основанием, обосновывается тем, что им обосновывалось. На вопрос: «каково основание явления», отвечают: «сила», а по-

следняя сама вы водится лишь из моментов явления.

Что к этим пяти оборотам сводится вообще все скептическое исследование, это показывает Секст (Pyrrh. Hyp., I, с. 15, § 169–177) следующим образом (из чего для нас становится вместе с тем ясным, что скептицизм не есть вообще рассуждение, направленное против чего-либо на основании таких доводов, которые уже потом найдутся, доводов, которые острый ум открывает при рассмотрении частных предметов, но что скептицизм обладает более высоким сознанием категорий): α) «Предлежащий предмет есть либо некий ощущаемый предмет» (согласно Эпикуру), «либо некий мыслимый предмет» (согласно стоикам), «но как бы мы его ни определили, всегда существует относительно него *различие мнений*» и в особенности различие философских мнений. В этом состоит *первый троп*. «Ибо некоторые считают истинным единственно лишь ощущаемое, а другие – единственно лишь мыслимое», т. е. критерий. «А еще другие признают истинным некоторое ощущаемое и некоторое мыслимое». Имеется, следовательно, разногласие, противоречие. «Можно ли или нельзя это разногласие превратить в единогласие? Если нет, то мы должны воздерживаться от согласия как с тем, так и с другим мнением. Если же можно разрешить это противоречие, то возникает вопрос: чем оно будет разрешаться?» Что

должно содержать в себе масштаб, критерий, внутреннюю сущность (das Ansich)? «Должно ли судить об ощущаемом ощущаемое же или мыслимое?» β) Каждая сторона, рассматриваемая отдельно как внутренняя сущность (das Ansich), уходит согласно скептикам в *бесконечность*; но это есть описание, которое следовало бы доказать особо. «Если скажут, что об ощущаемом должно судить ощущаемое, то тем самым соглашаются (так как речь идет именно об ощущаемом), что это ощущаемое нуждается для своего обоснования в другом ощущаемом», ибо убеждение в этом ощущаемом не свободно от противоречия. «Если же обосновывающее есть в свою очередь некое ощущаемое, тогда то, что согласно нашему утверждению является обосновывающим, нуждается также в обосновании; таким образом, нам придется обосновывать все дальше и дальше до бесконечности». Это – *второй троп*. Но такой же результат получится, если признаем, что критерием является мыслимое или, иначе говоря, что в нем заключается внутренняя сущность (das Ansich). «Если же признаем, что об ощущаемом должно судить мыслимое, то это мыслимое также нуждается для своего обоснования в некотором другом мыслимом, так как само оно есть нечто такое, относительно чего господствует несогласие. Но и само это обосновывающее есть в свою очередь некое

мыслимое и опять-таки нуждается в обосновании; таким образом, и в этом случае мы впадаем в бесконечное обосновывание». От следствия мы идем, таким образом, к причине, но последняя также не есть нечто первоначальное, она сама есть следствие и т. д. А если мы, таким образом, впадаем в бесконечный переход от одних обоснований к другим, то у нас нет обоснования, ибо то, что мы признали причиной, само является только следствием, и так как мы всегда лишь переходим от одного к другому, то это означает, что не дается последнее основание. Ложное мнение, будто это непрерывное движение представляет собою подлинную категорию, мы находим также у Канта и Фихте; но в таком движении не устанавливается подлинно последнее или, что одно и то же, подлинно первое обоснование. Бесконечное движение вперед рассудок представляет себе чем-то возвышенным; но в таком движении содержится противоречие, состоящее в том, что говорят о чем-то, как о причине, а потом оказывается, что оно есть следствие. Мы приходим, таким образом, лишь к противоречию и к постоянно-му повторению этого противоречия, но не к его разрешению и, следовательно, не приходим к истинному prius'у. γ) Если же, далее, это бесконечное поступательное движение неудовлетворительно, что понимали также и скептики, если, следовательно, его сле-

дует отместить, то это можно было бы совершить так, что бытие или ощущаемое имело бы свое обоснование в мысли и, наоборот, ощущаемое также привлекалось бы для обоснования мысли. Этим путем были бы, правда, обоснованы как ощущаемое, так и мысль, не прибегая при этом к бесконечному поступательному движению; однако в таком случае обосновывающее было бы также и обосновываемым, и обоснование лишь переходило бы от одного к другому и обратно. Такой способ обоснования, в-третьих, имелся в виду в *тропе взаимности*; в нем, однако, мы также мало находим истинное обоснование, ибо так как каждое обосновывается лишь другим, то, собственно говоря, ни одно не положено само по себе, а каждое полагает внутреннюю сущность (*das Ansich*) лишь для другого, а это есть самоотрицание. б) Если же мы избежим этого посредством недоказанной аксиомы, которая принимается как некая внутренняя сущность, как первое и абсолютное основание, то эта аргументация имеется в виду в обороте *о предположении* – в *четвертом тропе*. Если же признаем себя вправе исходить из такого предположения, то мы вправе исходить также и из противоположного предположения. Так, например, против абсолютного утверждения идеализма, гласящего: «абсолютное есть я», можно с таким же правом прямо-таки утверждать обратное:

«абсолютное есть бытие». Один говорит в непосредственной самодостоверности: «Я для себя абсолютен», а другой с таким же чувством непосредственной самодостоверности говорит: «для меня абсолютно достоверно, что существуют предметы». Идеализм не доказал первого и не опроверг последнего положения, он продолжает стоять рядом с последним и утверждает свое положение, лишь исходя из своего принципа. Но в таком случае все сводится к тому, что так как «я» абсолютно, то, следовательно, не «я» не может быть абсолютным. Но можно, наоборот, с таким же правом сказать: «так как вещь абсолютна, то «я» не абсолютно». Если мы имеем право, говорит дальше Секст, предположить нечто непосредственно без доказательств, то нелепо предположить что-то другое для доказательства того, в подтверждение чего оно предположено; нам только нужно прямо признать само по себе существующим то, о чем идет речь. Но точно так же, как нелепо делать это, так нелепо делать другое. В конечных науках так именно и поступают. Но если, как это делает такого рода идеализм, берут себе право что-то предполагать, то всякий другой человек имеет такое же право тоже делать предположения. Таким образом и получается современное непосредственное откровение субъекта. Каждый ничего иного не делает, кроме того, что уверяет, будто он находит

в своем сознании, что, например, существует бог. Но в таком случае каждый имеет право сказать, что он находит в своем сознании, что бога нет. С этим непосредственным знанием новейшего времени мы далеко не уедем – не дальше, пожалуй, чем древние. ε) *В пятых*, всякое ощущаемое, согласно *тропу о соотношении*, находится в отношении с чем-то другим, с ощущающим; его понятие именно в том и состоит, что оно существует для другого. Точно так же обстоит дело и с мыслимым; как всеобщий предмет мышления, оно также обладает формой, состоящей в том, что оно есть нечто для некоего другого.

Обобщая вышесказанное, мы должны сказать, что определенное, – будь то сущее или мыслимое, – является (α) по существу своему определенным, отрицательным некоего другого, т. е. оно соотносено с другим и существует для другого, следовательно, в *соотношении*; все, собственно говоря, в этом соотношении исчерпывается (β). В этом отношении предмета к другому последнее, положенное как его всеобщность, есть его основание; но это основание, как противоположное обосновываемому, само есть нечто определенное, получает, следовательно, впервые свою реальность лишь в обосновываемом. Следовательно, благодаря тому, что я это всеобщее рассматриваю в свою очередь как нечто определенное, оно оказыва-

ется обусловленным неким другим подобно предшествующему и т. д. *до бесконечности* ( $\gamma$ ). Чтобы это определенное, для которого, подобно тому как это происходит в сознании, существует другое, – чтобы это определенное обладало существованием, должно как раз существовать это другое, так как оно имеет свою реальность в этом последнем. А так как этот его предмет существует также для другого, то они взаимно обуславливают друг друга и опосредствованы друг другом, но ни одно из них не существует самостоятельно. Так как всеобщее, как основание, имеет свою реальность в существующем, а это существующее имеет свою реальность во всеобщем, то это – *взаимость*, благодаря которой сами по себе противоположные вещи взаимно друг друга обуславливают ( $\delta$ ). Но то, что существует в себе, есть именно нечто такое, что не опосредствовано другим; однако как непосредственное, т. е. потому, что оно существует, оно есть некое *предпосылаемое* ( $\epsilon$ ). Если же *это* определенное принимается как предпосылка, то можно принимать как предпосылку также и *другое*. Еще короче мы можем сказать: недостаток всякой рассудочной метафизики состоит ( $\alpha$ ) отчасти в ее *доказательстве*, благодаря которому она впадает в грех бесконечного доказывания ( $\beta$ ); отчасти же в ее предпосылках, являющихся неким *непосредствен-*

*НЫМ ЗНАНИЕМ.*

Эти тропы представляют собою, таким образом, основательное оружие против рассудочной философии, и скептики чрезвычайно остроумно направляли свои возражения отчасти против обыденного сознания, отчасти против принципов философской рефлексии. Эти скептические тропы в самом деле *попадают в цель* своими возражениями против того, что называется *догматической философией* не в том смысле, что она обладает положительным содержанием, а в том смысле, что она нечто определенное утверждает в качестве абсолютного; и, действительно, это философское учение необходимо должно по своей природе само обрекать себя на блуждание по всем вышеуказанным формам. Под понятием догматической философии скептики понимают вообще учение, утверждающее, что нечто существует самостоятельно, как некое «в себе». Она, следовательно, противоположна идеализму в том, что она провозглашает некое бытие абсолютным. Но недоразумением или формальным пониманием является мнение, будто всякое философское учение, не представляющее собой скептицизма, есть догматизм. Догматизм, как его совершенно правильно описывают скептики, состоит в том, что нечто определенное, например «я» или бытие, мысль или чувственное признается истин-

ным, В болтовне об идеализме, которому противопоставляли догматизм, тоже было много злоупотребления и непонимания. Для критицизма, который вообще ничего не хочет знать о «в себе», об абсолютном, всякое знание о существующем в себе, как таковом, есть догматизм, между тем как он сам-то и есть наихудший вид догматизма, ибо утверждает, что «я», единство самосознания, в противоположность бытию, существует в себе и для себя, и что вне его находится то, что также существует в себе, причем они оба абсолютно не могут встретиться друг с другом. Идеализм считал также догматизмом философское учение, в котором, как, например, у Платона и Спинозы, абсолютное признавалось единством самосознания и бытия, а не самосознание как противоположное бытию. Спекулятивная философия также *утверждает*, что абсолютом является единство бытия и сознания, но для нее это абсолютное не есть нечто определенное, или, иначе говоря, она не может выразить своей истины в простой форме предложения, хотя часто ошибочно так и понимали философию, будто она берет предпосылкой некоторое высшее основоположение, из которого должно быть выведено все остальное. Но так как ее принципу может быть придана также и форма предложения, то для идеи не существенны особенности предложения, как такового, и содержание

носит такой характер, благодаря которому оно само упраздняет это непосредственное бытие, как это происходит у академиков. И в самом деле, то, что теперь называют предложением, само по себе взятое нуждается в опосредствовании или в некоем основании, ибо оно есть некое непосредственно определенное, имеющее против себя лишь некоторое другое предложение, которое носит такой же характер, и т. д. до бесконечности. Каждое предложение как предложение есть, следовательно, связь двух моментов, которые имеют в себе некое различие и соединение которых должно быть опосредствовано. Догматическая же философия, у которой есть эта манера выставлять в определенном предложении в качестве основоположения один принцип, полагает, будто этот принцип является поэтому всеобщим и что другое уже содержится в нем. Это так и есть. Но вместе с тем его определенность именно и состоит в том, что он *только* всеобщ. Такой принцип поэтому всегда обусловлен и носит, следовательно, в самом себе разрушительную диалектику.

Против всех этих догматических философских учений, не исключая такого рода критицизма и идеализма, скептические тропы обладают отрицательной силой обнаружения того, что то, что по утверждению этих философских учений есть некое «в себе», на

самом деле не есть существующее в себе. Ибо такое «в себе» есть некое определенное и не может противостоять отрицательности, тому, что оно будет снято. Скептицизму делает честь то, что он осознал это отрицательное и столь определенно мыслил формы этого отрицательного. Скептицизм не аргументирует тем, что приводится, как говорят, некоторое возражение, не аргументирует указанием на возможность представить себе дело также и иначе; это было бы лишь какой-нибудь пришедшей в голову мыслью, случайной по отношению к тому знанию, которым по утверждению данного философского учения оно владеет. Скептицизм не представляет собою такого эмпирического способа рассуждения, а содержит в себе некое научное определение. Его тропы имеют предметом своего опровержения понятие, самую сущность определенности, и его опровержение определенного является исчерпывающим. В этих моментах скептицизм хочет доказать свою правоту, и скептик видит в этом воображаемое величие своего индивидуума. Эти тропы показывают наличие более высокой культуры диалектического сознания в развитии аргументации, чем мы это встречаем в обычной логике, в логике стоиков и канонике Эпикура. Эти тропы суть необходимые противоположности, в которые впадает рассудок. В особенности прогресс до беско-

нечности и предпосылка непосредственного знания часто встречаются еще и в наше время.

Таков вообще способ рассуждения скептиков; он имеет величайшее значение. Так как скептическое сознание обнаруживает во всем непосредственно принимаемом, что оно не представляет собою ничего прочного, ничего существующего само по себе, то скептики подвергли рассмотрению все особенные определения отдельных наук и показали, что они не представляют собою ничего прочного. Здесь не место излагать подробности этого *применения* скептической критики к *различным наукам*. Требовалась удивительная сила отчетливой абстракции, чтобы во всяком конкретном материале, во всем мыслимом познать эти определения отрицательного или противоположения и в этом же определенном находить его же границу. Секст, например, подвергает конкретному рассмотрению отдельные науки; он проявляет при этом огромную силу абстракции и во всех их определениях вскрывает другое их самих. Так, например, он опровергает определения математики, и притом он их опровергает не внешне, а исходя из них самих. Он возражает (*adv. Math.*, III, 20–22) против утверждения, что существует точка, пространство, линия, плоскость, единица и т. д. Мы, не задумываясь, допускаем существование точки как простой единицы в про-

странстве, и согласно этому нашему допущению она не обладает измерением. Но если она не обладает измерением, то она не находится в пространстве и, таким образом, уже не является точкой. Она есть, с одной стороны, отрицание пространства; но, с другой стороны, поскольку ока есть граница пространства, она соприкасается с пространством. Это отрицание пространства, следовательно, причастно пространству, само является пространственным, и, таким образом, точка есть нечто в себе ничтожное, но тем самым она есть также и нечто диалектическое внутри себя. Скептицизм, следовательно, рассматривал также и спекулятивные идеи в собственном смысле, и он показал их важность, ибо обнаружение противоречия в конечном является существенным пунктом спекулятивного философского метода.

Двумя формальными моментами в этой скептической культуре являются: во-первых, сила сознания, его решимость отступить от самого себя и сделать своим предметом наличествующее целое, включая в это целое себя и свои операции. Второй момент заключается в том, чтобы схватить форму, в которой выступает предложение, содержанием которого наше сознание каким-либо образом занято, между тем как неразвитое, некультуривированное сознание обыкновенно ничего не знает о том, что существует еще

помимо содержания. В суждении, гласящем например: «Эта вещь есть единица», неразвитое сознание занято лишь единицей и вещью, а не тем, что здесь некое нечто, некое определенное приводится в отношение к единице. Но это отношение является тем, что существенно, и формой определенного; посредством него данный дом, являющийся чем-то единичным, полагает себя единым со всеобщим, которое отлично от него. Это логическое, т. е. как раз существенное, и есть то, что скептицизм приводит к осознанию и за что он цепко держится; например число, единица, как предпосылаемая основа арифметики. Он не хочет давать вещи, и не спорит он также о том, есть ли она такая или иная, а он спорит о том, является ли чем-то сама вещь. Он схватывает существо высказанного, он нападает на весь этот принцип утверждения. Так, например, о боге он не спрашивает, обладает ли он такими или иными свойствами, а скептики обращаются к наиболее внутреннему, к тому, что лежит в основании этого предмета представления, и спрашивает, обладает ли оно реальностью. «Так как мы не знаем сущности бога, – говорит Секст (Pyrrh. Hyp., III, с. 1, § 4), – то мы не будем в состоянии познавать и усматривать также и его свойств». И точно так же в предшествующих книгах (II, с. 4 sqq.) исследуется вопрос о том, является ли чем-то критерий истины, как его

фиксирует рассудок, познаем ли мы вещи в себе или абсолютной достоверностью «я» является лишь для себя. Это – путь проникновения в сущность.

Таким путем скептицизм, несомненно, находит себе применение против конечного. Но какой бы силой ни обладали эти моменты его отрицательной диалектики против догматического рассудочного сознания в собственном смысле, однако его нападки на *истинно бесконечное спекулятивной идеи* столь же слабы и неудовлетворительны, сколь сильны его возражения против рассудочного сознания. Ибо что касается самой спекулятивной идеи, то она как раз и не представляет собою чего-то конечного, определенного, она не страдает той односторонностью, которая имеется в вещи; она, напротив, имеет абсолютно отрицательное в самой себе, она кругла внутри себя, содержит в самой себе это определенное и его противоположность в их идеальности. Поскольку эта идея, как единство этих противоположностей, сама в свою очередь есть некое определенное по отношению к стоящему вне ее, она открыта силе отрицательного; можно даже сказать, что в том-то и состоит ее природа и реальность, что она тотчас же приводит в движение самое себя, так что она, как определенная, снова полагает себя в единство с противоположным ей определенным и организует себя, таким образом, в целое,

исходный пункт которого в свою очередь сливается воедино с конечным результатом. Это тождество представляет собою нечто другое, чем тождество рассудка. Предмет внутри себя конкретен, следовательно, сам себе противоположен. Но вместе с тем диалектическое разрешение этого конкретного и другого само уже содержится в спекулятивном, и скептицизму нет вовсе нужды как бы впервые вскрывать это противоречие, так как познанное разумное само совершает по отношению к определенному то дело, которое хочет совершить скептицизм. А если скептицизм все же рискует приняться за это, собственно говоря, спекулятивное дело, то он ни в чем не может упрекнуть философскую спекуляцию и из этого его предприятия не может вообще выйти ничего такого, что нанесло бы ущерб самой спекулятивной мысли. Способ действия скептицизма в своем опровержении разумного состоит, следовательно, вообще в том, что он превращает последнее в нечто определенное, всегда приносит сначала в разумное некое конечное определение мысли или некое понятие отношения, за которое он цепко держится, но которого вовсе нет в бесконечном, а затем он аргументирует против этого определения или понятия; т. е. он сначала ложно понимает разумное, а затем опровергает его. Или, говоря иными словами, он сначала покрывает разумное коростой,

чтобы затем иметь возможность чесаться. Этим образом действия отличается в особенности скептицизм нового времени, с которым древний скептицизм не может тягаться в примитивности понимания и грубости выдумок. Таким образом еще и теперь превращают спекулятивное в нечто примитивное. Можно оставаться при слове «спекулятивное» и все же по сути дела понимать последнее совершенно превратно, лишая его тожества определенного. Наиболее невинным кажется здесь доискиваться, в чем состоит основоположение данного спекулятивного философского учения. Этим как будто лишь выражают сущность последнего, и может казаться, что ему ничего не приписывают ложно, ничего также не меняют в нем. Здесь ему, по представлению неспекулятивных наук, лишь противопоставляют следующую диалектику: основоположение является либо недоказанной предпосылкой, либо оно нуждается в доказательстве, которое в таком случае единственно только содержит в себе основание. Доказательство, которое требуется от этого основоположения, само уже предполагает нечто другое, скажем, например, логические правила доказательства. Но эти логические правила суть сами такие предложения, которые должны были бы быть доказаны, и так это продолжается до бесконечности, если мы не желаем сделать абсолютного предположения,

которому можно противопоставить другое предположение. Но как раз эти формы предложения, следующего за ним доказательства и т. д. вовсе не присущи в этом виде спекулятивной мысли, в ней мы не найдем того, чтобы предложение и доказательство стояли отдельно друг от друга, а доказательство входит в положение. Понятие есть самодвижение, а не тяготение к покою, как в предложении, и в нем нет также того, чтобы доказательство приводило другое основание или среднее понятие и являлось неким другим движением, а понятие имеет это основание в самом себе.

Секст Эмпирик (*adv. Mathemat.*, VII, 310–312) наталкивается, например, на спекулятивную идею о разуме, который, как мышление мышления, сам себя постигает и, следовательно, в своей свободе пребывает сам у себя. Такую идею о разуме мы встретили у Аристотеля. В опровержение этой идеи Секст Эмпирик аргументирует следующим образом: «Постигающий разум есть *или* целое, *или только* часть». Но для знания спекулятивной мысли следует именно понимать, что кроме «или-или» есть еще нечто третье: это третье есть «как – так» и «ни – ни». «Если разум, как постигающий, есть целое, то ничего не остается на долю постигаемого. А если постигающий разум есть лишь некая часть, постигающая сама себя, то эта часть, как постигающая, есть в свою очередь либо це-

лое, и в таком случае опять-таки ничего не остается на долю постигаемого. Либо же, если бы мы признали, что постигающее является таким образом одной частью, а постигаемое другой, то постигающее не постигало бы само себя» и т. д. Но ведь ясно, что, во-первых, в этой аргументации ничего другого не происходит, кроме того, что скептицизм привносит в отношение процесса внутри себя мыслящего мышления столь плоскую категорию, как отношение между целым и частями согласно обыденному рассудочному определению, отношение, которое не заключается в вышеуказанной идее, хотя уже в конечных вещах целое также образуется именно всеми частями, и эти части составляют собою целое, так что целое и части тождественны. Но «целое» и «часть» вовсе не передают отношения разума к самому себе: они являются слишком второстепенной категорией, совершенно не подходящей для спекулятивной идеи. Скептицизм, во-вторых, не прав в том, что он берет этот тип отношения в смысле обывательского пустого представления, допускающего, ни малейше не задумываясь, правомерность его. Если рефлексия говорит о некоем целом, то для нее ничего не остается вне последнего. Но целое как раз и состоит в том, что оно противоположно себе: оно, с одной стороны, как целое есть просто то же самое, что и части, а, с другой стороны, части

суть то же самое, что и целое, так как они вместе составляют целое. Самопостижение разума есть то же самое, что и схватывание целым всех его частей, взятое в его подлинном, спекулятивном смысле; и лишь таким образом могла бы здесь идти речь об этом соотношении. Секст же говорит, что нет ничего вне целого, и, таким образом, обе стороны, части и целое, остаются, согласно ему, другими по отношению друг друга. Иначе обстоит дело в спекулятивном рассмотрении: здесь обе эти стороны суть, правда, также и другие, но вместе с тем они также и не другие: инобытие лишь идеализовано. Вне целого, таким образом, существует во всяком случае еще и некое другое, а именно, оно само как множество своих частей. Аргументация скептицизма основана, следовательно, на том, что в идею сначала привносится некоторое чуждое ей определение, а затем выдвигают возражения против идеи, после того как ее таким образом замутили благодаря изолированию некоего одностороннего определения и отбрасыванию другого момента того же определения. Такую же ошибку совершают, говоря: «объективность и субъективность отличны друг от друга; их единство, следовательно, не может быть выражено». Говоря это, утверждают, правда, что они всецело придерживаются смысла слов. Однако на самом деле определение, выраженное именно

этими словами, односторонне и с ним связано также и другое; таким образом, это различие объективности и субъективности есть не то, что сохраняет свою значимость, а как раз то, что должно быть снято.

Мы достаточно сказали о научной сути скептицизма, и этим мы закончили второй отдел греческой философии. В этом втором периоде господствует *всеобщая точка зрения самосознания*, уверенность, что посредством мышления можно достигнуть свободы самосознания; эта точка зрения разделяется всеми философскими учениями данного периода. В лице скептицизма мы видим разум, шагнувшим так далеко, что все предметное, предметное ли бытия или предметное всеобщего, исчезло для самосознания. Бездна самосознания чистого мышления все поглотила в себя, совершенно очистила почву мышления: она не только охватила мышление и стоящую вне его полную вселенную; но если дать выводу этих философских учений положительное выражение, то оно будет состоять в том, что самосознание является само для себя сущностью. Внешняя объективность не существует ни как некое предметно сущее, ни как некое всеобщее мыслимое, а состоит лишь в том, что *существует единичное сознание и что оно всеобщее*. Но если для нас это сознание является предметом, то оно, однако, не является предметом для сознания, и та-

ким образом, оно само как раз еще обладает характером предметности. Скептицизм не делает вывода или, иначе говоря, не выражает своего отрицания как нечто положительное. Но положительное есть не что иное, как простое, или, иными словами, если скептицизм стремится к тому, чтобы все всеобщее исчезло, то нужно сознаться, что его состояние, как невозмутимость духа, в самом деле само является этим всеобщим, простым, равным самому себе, но оно является некоей всеобщностью (или неким бытием), представляющей собою всеобщность единичного сознания. Но скептическое самосознание и является таким раздвоенным сознанием, для которого, с одной стороны, движение есть запутывание своего собственного содержания; это сознание как раз и есть все уничтожающее движение, когда совершенно случайно и безразлично для него, на что именно оно наткнется в нем; сознание действует согласно законам, которые оно не считает истинными, и представляет собою совершенно эмпирическое существование. С другой стороны, простое мышление этого сознания есть невозмутимость, получаемая благодаря тому, что оно становится самоидентичным; однако его реальность, его единство с самим собою есть нечто совершенно пустое, и действительным наполнением является какое угодно содержание. Как таковая простота и вме-

сте с тем как таковое чистое запутывание, скептицизм является на деле целиком само себя снимающим противоречием. Так как в нем дух дошел до того, что он как мыслящий углубляется сам в себя, и в сознании своей бесконечности постигает себя там как нечто последнее, то ареной, на которой расцвел скептицизм, является римский мир, ибо при господстве внешней мировой абстракции римского принципа (республиканского принципа, а затем – деспотизма императоров) дух, спасаясь от жизни, которая не могла давать ему удовлетворения, бежал обратно в мир интеллекта. Так как дух мог искать здесь примирения и евдемонии посредством развитого мышления лишь внутри себя, а весь мир имеет своей целью лишь удовлетворение индивидуума, то добро может быть порождено лишь в каждом отдельном случае как индивидуальное делание. В эпоху римских императоров мы, правда, встречаем знаменитых людей, преимущественно стоиков, как, например, Антонина и других. Но они рассматривали это свое воззрение лишь как удовлетворение своей отдельной личности и не дошли до мысли сообщить действительности разумность посредством учреждений, законов государственного устройства. Таким образом, это одиночество духа внутри себя есть, правда, философствование; однако мышление остается абстрактно у

себя как мертвенное застывание, и оно пассивно по отношению к внешнему миру, а если оно и движется внутри себя, то это все же сопровождается презрением ко всяким различиям. Скептицизм, таким образом, принадлежит эпохе упадка философии и жизни.

*Ближайшей ступенью*, на которую поднимается самосознание, является осознание им того, чем он стал; иными словами, на этой ступени его сущность становится для него предметом. Самосознание есть простая для себя сущность; для него не существует никакой другой сущности, кроме той, которая является его самосознанием. В скептицизме последнее еще не является для него предметом, а предметом для него является лишь запутанность. Так как оно есть сознание, то нечто существует для него; в этой противоположности для скептического сознания существует лишь исчезающее содержание, не охваченное в своей простой устойчивости. Но истиной этого содержания является его спадание в самосознание и становление самосознания предметом для себя, так что, хотя сущность и обладает формой некоего сущего или мыслимого всеобщего, его самосознание все же не является для него в этом всеобщем чем-то чуждым, как в скептицизме. Вместе с тем оно не есть для себя, во-первых, непосредственно сущее простое, нечто совершенно другое, как это, например, мы разумеем, когда

мы говорим: душа проста, – а для него последняя есть простое отрицательное, возвращающееся в себя, как всеобщее, из движения, из инобытия. Во-вторых, эта всеобщая мощь, произносящая: «я нахожусь у самой себя», обладает вместе с тем значением бытия, которое, как предметная сущность, имеет некую устойчивость для сознания, а не только исчезает, как у скептиков; здесь, напротив, разум знает, что он в этом бытии обладает лишь собою и находит лишь себя. Это – внутренняя жизнь духа, пребывающего в самом себе, построила себе внутри себя идеальный мир, положила основание *интеллектуального мира*, царства бытия, которое ниспустилось в действительность и находится в единстве с нею. Это и есть точка зрения *александрийской философии*.

# Раздел третий

## Третий период: Неоплатоники

Так как скептицизм есть уничтожение тех противоположностей, которые, как мы видели выше, в стоической и эпикурейской философии признавались всеобщими основными началами, из которых возникли все прочие противоположности, то он представляет собою единство, в котором эти противоположности содержатся как идеализованные определения, так что идея должна быть теперь осознана как конкретная внутри себя. С этим третьим, представляющим собою конкретный результат всего предшествующего философского развития, начинается совершенно новая эпоха. Теперь мы имеем перед собою совершенно иную почву, так как вместе с отверганием критерия для субъективного познания отпали вообще конечные основанные начала, ибо в отыскании-то последних именно и заключается назначение критерия. Это – лик, который философия получила у неоплатоников, и он теснейшим образом связан с той всемирно-исторической революцией, которую совершило христианство. Достигнутая нами прежде последняя стадия философии – то субъективное удовлетворение и возвращение самосознания само в себя, которое было получено це-

ною отказа от всего прочного, объективного, ценою бегства в чистую, бесконечную в самой своей сути абстракцию, ценою абсолютной скудости всякого определенного содержания – завершилась в скептицизме, хотя стоические и эпикурейские системы ставили себе ту же самую цель. Но вместе с этим овнутренением и углублением (*Erinnerung und innerlich machen*) бесконечной субъективности философия достигла той точки зрения, стоя на которой самосознание знает себя в своем мышлении как абсолютное (см. ч. II), а так как она отвергла теперь субъективную, конечную позицию самосознания и его отличия от ничтожного внешнего объекта, то эта бесконечная субъективность ухватывает теперь различие в самой себе и разрабатывает понимание истины как некоего умопостигаемого мира. Сознание об этом сдвиге, нашедшее себе выражение в мировом духе, составляет теперь предмет философии. Это произошло по преимуществу с помощью и на основании платоновских понятий, но вместе с тем не обошлось также и без аристотелевских и пифагорейских понятий и выражений.

Мы видим теперь, что это вошедшая в умы людей мысль, что абсолютная сущность не есть для самосознания нечто чуждое, что та сущность, в которой оно не находило бы своего непосредственного самосознания, есть для него ничто, – это основоначало вы-

ступает как всеобщее мирового духа, как всеобщая вера и знание всех людей; оно сразу меняет весь облик мира, разрушает все существовавшее дотопе и приносит с собою возрождение мира. Многообразные формы и образы этого знания составляют предмет не истории философии, а истории сознания и образования. Это основано начало выступает как всеобщее правовое начало, согласно которому отдельный человек в силу только того факта, что он существует, признается существом, в себе и для себя обладающим ценностью и пользующимся признанием всех других людей. Так, например, в том, что касается внешне-го политического уклада, эта эпоха есть эпоха развития *гражданского права*, имеющего своим предметом собственность отдельного лица. Но так как римская культура, в недрах которой разворачивается эта форма философии, носила вместе с тем характер абстрактной всеобщности, безжизненность которой разрушала всякую своеобразную поэзию и философию, всякую государственную жизнь, – Цицерон, например, как немногие философы, обнаруживает полное отсутствие сознания природы того состояния, в котором находилось его государство, – то мир в своем существовании разделится теперь на две части: на атомы, частных людей, с одной стороны, и на лишь внешнюю связь между ними, с другой, причем эта связь

в качестве власти также воплощалась в одном лице, в лице императора. Римское могущество представляет собою, таким образом, реальный скептицизм. Этот характер абстрактной всеобщности как полного депотизма, который во время заката народной жизни был непосредственно связан с атомистической отъединенностью, с уходом в цели и интересы частной жизни, совершенно аналогично достигает теперь своего завершения также и в области мышления.

Дойдя до такой завершенной абстрактной всеобщности, дух снова освобождается от этого разрыва, выступает за пределы своей субъективности и переходит к объективности, но, вместе с тем, к интеллектуальной объективности, выступающей не во внешней форме единичных предметов, не в форме *обязанностей* и единичной *моральности*, а рожденной в качестве абсолютной объективности от духа и истинной истины. Или, другими словами, мы видим здесь, с одной стороны, *возвращение* к богу и, с другой стороны, *явление* бога человеческому духу таким, как он есть в себе и для себя, в своей истине. Это образует переходную ступень к самовосстановлению духа, так как мышление, постигавшее себя до сих пор лишь субъективно, становится теперь для себя предметным. Таким образом, в римском мире все больше и больше давала себя знать потребность уйти от

этого лишенного богов, неправого, безнравственного мира в духовность и здесь искать того, чего там уже нельзя было найти. Говоря определеннее, в греческом мире исчезла духовная жизнерадостность и наступила скорбь об этом разрыве. Эти философские системы представляют собою, таким образом, *моменты* не только в ходе развития разума, но также в ходе развития человечества вообще. Они являются формами, в которых мышлением выражено все состояние мира.

Но в других образах сознания здесь наступило отчасти презрение к природе, представление, согласно которому она сама по себе не имеет никакого значения, а ее силы служат человеку, который является магом, могущим заставлять ее слушаться его, служить ему, подчиниться его желаниям. В прежнее время давались предсказания посредством деревьев, животных и т. д., предсказания, в которых не проводилась грань между знанием божественного как вечного и знанием случайного. Теперь же не боги творят чудеса, а люди, которые, презирая естественную необходимость, вносят в природу нечто такое, что противоборствует ей как природе. С этой верой в чудеса, которая вместе с тем является неверием в наличную природу, связано также неверие в прошлое, или, иными словами, неверие в то, что история была лишь тем,

чем она на самом деле была. Всякое действительное событие истории римлян, греков и иудеев, всякий мифологический рассказ и даже отдельные слова и буквы получают другой смысл; они представляют собою нечто преломленное в себе, обладают некоторым внутренним смыслом, составляющим их *сущность*, и пустой буквой, составляющей их *явление*. Живущие в действительном мире люди здесь совершенно разучились видеть и слышать и вообще разучились понимать смысл наличной действительности. Чувственно-истинное больше уже не признается ими. Их взор непрерывно устремлен на единое, ибо они неспособны понимать действительно происходящее, так как оно потеряло для их духа всякое значение. Другие покидают мир, так как они уже больше ничего не могут находить в нем, а находят реальное лишь в самих себе. Подобно тому, как все боги собраны в один пантеон, так все религии сливаются в одну религию, все способы представлять себе действительность поглощаются в одном представлении. Согласно этому представлению, самосознание – некий действительно существующий человек – есть абсолютное существо. В Рим проникают все таинственные культы, но подлинное освобождение духа появилось лишь с христианством, ибо в нем он приходит к своей сущности. Теперь человек получает откровение, объ-

ясняющее ему, что есть *абсолютное существо*; это – *некий человек*, однако, еще не человек как человек (*der Mensch*) или самосознание вообще.

Одну форму этого начала, следовательно, составляет бесконечность самосознания внутри себя, самосознания, знающего себя, отличающего себя внутри себя, но остающегося в этом различии вполне прозрачным единством с самим собою, и лишь в качестве этого конкретного, определяющего себя внутри себя мышления дух имеет вообще смысл. То обстоятельство, что абсолютное знаемо теперь в виде самосознания, так что определения первого развиты во всех формах последнего, – это обстоятельство понимается теперь в том смысле, что оно есть некое действительное самосознание. Этот круг воззрений не входит собственно говоря в область философии, а составляет сферу религии, которая знает, что в данном отдельном человеке пребывает божественное. Это знание, что самосознание есть абсолютная сущность или, иначе говоря, что абсолютная сущность есть самосознание, есть теперь – мировой дух. Он *есть* это знание, но *не знает* этого знания. Он лишь созерцает это знание или, иначе говоря, он знает его лишь непосредственно, а не в мысли. «Он знает это знание непосредственно» означает следующее: эта сущность как дух есть, правда, для него аб-

солютное самосознание, однако, она есть для него в форме сущей непосредственности, представляет собою для него некоего единичного человека. Этот-то единичный человек, живший в *определённом месте* и в *определённое время*, а не понятие самосознания представляет собою для него абсолютный дух, или, иными словами, самосознание еще не познано, еще не постигнуто в понятии. В качестве мыслящейся непосредственности абсолютная сущность находится непосредственно в самосознании или, иными словами, существует лишь как внутреннее созерцание, подобно тому, как нам предносятся образы в нашем уме.

Другая форма заключается в том, что это конкретное понимается более абстрактным образом, понимается как чистое тожество мышления и, таким образом, мысли еще недостает той черты самостности, которой обладает конкретное. Этот аспект, высказывание, что абсолютная сущность есть дух в постигающем мышлении, но отчасти существует в качестве абсолютной сущности непосредственно, так, как в самосознании, – это утверждение входит в область философии. Но дух, всесторонне завершённый, должен обладать также и природным аспектом, которого еще нет в этой форме философии. И вот, точно так же как в лице христианства всемирная история сделала этот шаг вперед духа в его самосознании, так этот перево-

рот должен был необходимо последовать также и в ее глубиннейшей мистории, в философии. И в самом деле, философия в ходе ее дальнейшего развития только то и делала, что все больше и больше постигала идею абсолютной сущности, являвшуюся в христианстве одним лишь *представлением*. Абсолютный дух означает вечное, равное самому себе существо, становящееся для себя некоторым другим и познающее, что последнее есть само же оно; он – неизменное, которое есть для себя неизменное таким образом, что оно из своего инобытия постоянно возвращается в себя. Это – скептическое движение сознания, но движение, происходящее таким образом, что исчезающее предметное вместе с тем и пребывает, или иначе говоря, в своем пребывании обладает значением самосознания.

В христианской религии это духовное существо *представляют себе* сначала таким образом, что вечное существо становится для себя неким другим, сотворяет мир, который полагается им исключительно лишь как *некое другое*. Позднее в это представление привходит еще один момент, а именно: теперь представляют себе, что это другое в самом себе не есть некое другое вечного существа, а что вечное существо является в нем самом. В этом, в-третьих, заключается представление об одинаковости другого и веч-

ного существа, о духе, о том, что это некое другое возвратилось в вечное существо и притом возвратилось не только в той своей точке, в которой явилось вечное существо, а вообще все оно целиком. Мир познает сам себя в этом являющемся абсолютном существе; он-то, следовательно, и возвратился в абсолютное существо, и дух есть всеобщий дух. Но так как эта идея о духе сперва выступила перед умственным взором христиан единственно лишь в этой форме представления, то бог, простое существо евреев, был для них вне самосознания; такой бог, хотя, правда, и мыслит, однако, сам не есть мышление, а стоит по ту сторону действительности, есть лишь инобытие чувственно созерцаемого мира. Этому богу противостоят также некий единичный человек, момент единства мира и сущности, и дух, всеобщность этого единства, как некая верующая *община*, которая обладает этим единством лишь в представлении, а действительностью этого единства обладает в виде упования на будущее.

Идея в форме чистой мысли, воззрение, согласно которому бог делает это не внешним образом как некий субъект, что все это, следовательно, происходит не как некоторое случайное решение бога, которому однажды пришло в голову действовать именно так, а бог есть в самом себе это движение, как являю-

щиеся моменты своего существа, как его вечная необходимость в нем самом, не имеющая ничего общего с условиями совершающегося, – это воззрение мы находим ясно высказанным у философов или, говоря определеннее, платоновски мыслящих евреев. Колыбелью этой точки зрения является область, в которой вели между собою борьбу Восток и Запад, ибо восточная свободная всеобщность и европейская определенность в своем взаимопроникновении составляют мысль. У стоиков также имеется всеобщность мышления, но у них она противостоит ощущению, внешнему существованию. Напротив, восточная всеобщность совершенно свободна, и начало всеобщности, которое само положено как особенное, есть западное мышление. Эта форма философии разработана преимущественно в Александрии, но при этом принималась вместе с тем во внимание прежняя разработка этой мысли, заключающая в себе отчасти неявные зачатки того конкретного мыслительного образования, которое теперь сделалось главенствующим. Уже в пифагорейской философии мы встретили различие как троицу; затем мы видим, что уже у Платона выступает простая идея духа как единство неделимой субстанции и инобытия, хотя оно у него выступает лишь как некая смесь этой субстанции и инобытия. Это – конкретное, но лишь в простых моментах,

а не всеохватывающим образом, не так, что инобытием является вообще вся действительность природы и сознания и что возвратившееся единство как такое есть самосознание, есть не только некая мысль, а живой бог. У Аристотеля, наконец, конкретным является  $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ , как мыслящее само себя мышление. Следовательно, если эта философия и носит название неопифагорейской и неоплатоновской, то все же ее можно назвать также и неоаристотелевской, ибо александрийцы обработали как Платона, так и Аристотеля, очень высоко ценили их обоих, и они в самом деле связали их философские учения в одну единую систему.

Но мы должны точнее выяснить различие между этой точкой зрения и прежней. Уже в прежних философских учениях мы встретились с утверждением, что  $\text{Nous}$  есть сущность мира и точно так же и Аристотель понимал весь ряд живых и духовных вещей так, что признавал понятие тем, что в них есть истинного. У стоиков это единство, этот характер системности, подчеркнут самым определенным образом; Аристотель же больше интересовался единичным. Это единство мысли, как мы видели выше, представляло собою, в особенности у стоиков, с одной стороны, возвращение самосознания в себя, так что дух через чистоту мышления самостоятелен внутри себя; с другой

стороны, как мы видели, в учении тех же стоиков выдвигается некая объективность, в которой *λογος* является по существу пронизывающей основой всего мира. Но у стоиков эта основа оставалась лишь субстанциональной и, таким образом, приняла форму *пантеизма*, ибо последний есть ближайшее, на что набредает мысль, когда она определяет всеобщее как истинное. Пантеизм есть начало воспарения духа, так как он все на свете понимает как жизнь идеи. А именно, если самосознание преступает пределы самого себя, своей бесконечности, своего мышления самого себя и переходит к определенному, к частным вещам, обязанностям, отношениям, или, если мысль, мыслящая эту всеобщую субстанцию, переходит от нее к частному – к небу, звездам, людям и т. д. – то оно ниспускается непосредственно от всеобщего в особенное или, иначе говоря, ниспускается непосредственно в конечное, ибо все это есть конечные образы. Но конкретное есть всеобщее, которое дифференцируется на особенные стороны и в этом полученном им характере конечного все еще остается у самого себя бесконечным. Напротив, в пантеизме получает характер конечного и, значит, ниспускается исключительно только единая всеобщая субстанция. Это – понимание отношения между всеобщим и особенным, богом и миром, как отношение *эманации*. Согласно этому пони-

манию всеобщее, дифференцировавшись на особенные стороны, благодаря этому особенному ухудшилось, бог, сотворив мир, ставит себе границу, так что это получение характера конечности не сопровождается возвращением само в себя. То же самое отношение мы находим и в мифологии греков и римлян: определение и оформление бога, не остающегося у них голой абстракцией, есть сообщение характера некоторого конечного богу, который доходит только до ступени воплощения в произведении искусства; но само прекрасное остается неким конечным образом, не доведенным до того, чтобы соответствовать свободной идее. Однако, процесс определения, обособления, реальность объективности должна быть такого рода, чтобы она была адекватна существу в себе и для себя всеобщему; этой адекватности недостает образам богов, а равно и образам, являющимся природными, и образам, которые называют обязанностями.

Теперь, следовательно, назрела потребность в том, чтобы знающий дух, возвратившийся, таким образом, из мира предметов в себя и *углубившийся внутрь* (sich erinnert), примирил с собою покинутый им мир, так что объективность этого последнего после такого примирения, хотя и отличная от духа, все же является адекватным ему миром. Эта конкретная точка зрения, которая, являясь точкой зрения всех людей (der Welt),

становится точкой зрения также и философии, есть рождение духа, ибо лишь тогда, когда мы имеем перед собою не только чистое мышление, но и мышление, делающее себя предметным и в этом предмете находящееся само у себя, сохраняющееся, – только тогда мы имеем перед собою впервые дух. Предшествующие объективирования мысли суть некий выход лишь в определенность, в конечность, а не в некоторый объективный мир, который адекватен самому в себе и для себя существу. Всеобщая точка зрения неоплатонической или александрийской философии заключается, следовательно, в том, что она из потери мира рождает себе мир, который в своем внешнем характере остается вместе с тем неким внутренним миром, и, таким образом, представляет собою *примиренный* мир, а это и есть начинающийся здесь мир духовности. Основной идеей было, таким образом, *мышление, мыслящее само себя*, тождественное, следовательно, со своим предметом, с мыслимым, так что перед нами одно и другое и единство обоих.

Эта конкретная идея снова появилась, и в развитии христианстве, когда мышление зародилось также и в нем, эту идею знали как *триединство*, и она есть сущность в себе и для себя. Эта идея развилась из учений Платона и Аристотеля не непосредственно, а пошла кружным путем догматизма. У Платона и Ари-

стотеля она, правда, выступала непосредственно как нечто самое высокое; однако, наряду с нею и вне нее мы встречаем еще и другое содержание, сокровищницу мыслей о духе и о природе и это содержание они понимают именно так. Аристотель постиг таким образом царство природы, а у Платона развившееся представлено лишь в мало связанном многообразии. Но для того, чтобы идея предстала, как некая всеобъемлющая и все содержащая в себе истина, требовалось, чтобы это конечное, все это обширное содержание определений, также и понималось сообразно его конечному характеру, т. е. требовалось, чтобы это многообразие было объединено в конечной форме некоей всеобщей противоположности. В этом состояла функция догматизма, на смену которого затем пришел скептицизм. Дело разложения всего особенного и конечного, составляющее сущность последнего, не было предпринято Платоном и Аристотелем, и, следовательно, идея не была ими *положена*, как содержащее в себе все. Теперь противоположность разложена, и дух достиг своего отрицательного покоя. Утвердительное же есть, напротив, покой духа внутри самого себя, и теперь дух движется по пути к этой свободе от всего особенного. Это – знание о том, что такое есть дух в себе, после того как он путем разложения всего конечного достиг примирения внут-

ри себя. Этот вечный покой духа внутри самого себя и составляет теперь его предмет; он знает об этом и стремится мыслительно определить и развить этот свой покой. В этом содержится также принцип *эволюции*, свободного развития, все другое вне духа носит лишь конечный характер и разлагается. Когда затем дух переходит к особенному, это особенное определено как нечто всецело содержащееся в указанной идеальности, о котором дух знает, что оно носит подчиненный характер. Это – утвердительный результат скептической философии. Очевидно, что стоящие на *этой* точке зрения говорят совершенно иным образом, чем предшествующие философы. Теперь предметом философии служит бог, в себе и для себя чистый, абсолютный дух и его деятельность внутри себя. Но бога теперь уже больше не знают как нечто абстрактное, а знают как конкретное внутри самого себя, и это конкретное именно и есть дух. Бог есть живой бог, есть и одно определение, и другое, и единство этих различных определений, ибо абстрактное есть лишь простое, живое же обладает различием внутри самого себя и в этом различии все же находится у себя.

В частности, следующие *пункты* особенно привлекли к себе внимание и интерес философского мышления. *Во-первых*, это ставшее субъективным

сознание делает своим предметом абсолютное как истинное, помещает вне себя это в себе и для себя сущее, или, иными словами, делает предметом своего рассмотрения то обстоятельство, что достигается *вера в бога*, что бог теперь проявляется, вступает в область явлений, т. е. существует для сознания. Как раз это в себе и для себя сущее, совершенно всеобщее, полагаемое вместе с тем как предметное, и есть бог. Благодаря этому и появляется также отношение человека к этому своему предмету, к абсолютно истинному. Эта новая точка зрения, получающая отныне абсолютный интерес, не есть, следовательно, некое отношение к внешним вещам, обязанностям и т. д.; все эти последние суть нечто определенное, ограниченное, а не всеобъемлющий процесс определения, каковым является только что названное. В этом отношении снята также исключительная направленность субъекта на себя, эти разговоры о мудреце, поскольку он берется односторонне. Правда, теперь целью все еще является достижение субъектом той свободы, невозмутимости, того блаженства, которое являлось целью эпикуреизма, стоицизма и скептицизма; однако, теперь эта цель достигается по существу посредством направленности субъекта на бога, посредством интереса к в себе и для себя сущей истине, а не посредством бегства от объективного, так что субъект

ект добивается свободы и блаженства посредством самого же объективного. Это – точка зрения *поклонения* богу, размышления о боге, так что посредством направленности мысли человека на этот свой объект, противостоящий человеку как свободный и прочный, достигается цель собственной свободы субъекта.

В этой точке зрения, *во-вторых*, содержатся противоположности, которые необходимо привлекают к себе внимание философского ума, и существенной задачей последнего является их примирение. Если выше очерченная позиция берется односторонне, то бог находится *по ту сторону*, а человек с его *свободой* по сию сторону. Но такого рода противостоящая объективному свобода, в которой человек как мыслящее самосознание понимает отношение своей чисто внутренней жизни к нему, как представляющее собою абсолютное, лишь формально, а не конкретно абсолютна. Поскольку же человеческая воля определяет себя как отрицательное по отношению к объективному, возникает в противоположность абсолютно утвердительному *нравственное и физическое зло*.

*Третьим* существенным основным пунктом, на который направляется интерес философии, является форма, в которой мы должны вообще постигать бога. Ибо, так как понятие духа требует по существу, чтобы он определял бога как конкретного, живого бо-

га, то необходимо, чтобы мыслили бога находящимся в отношении к миру, к человеку. Это отношение к миру есть отношение к некоему другому, и это другое, стало быть, сначала представляется существующим *вне бога*; но, так как это отношение есть его деятельность, то обладание этим отношением внутри себя есть некоторый момент его самого, его внутренней природы. Так как связь бога с миром есть некое определение внутри него самого, то инобытие единого, двойность, отрицательное, различие и вообще определение себя представляет собою по своему существу момент, который мы должны мыслить находящимся внутри него, или, иначе говоря, бог раскрывает себя в самом себе, полагает, следовательно, внутри себя отличные друг от друга моменты. Это различие внутри самого себя, его конкретная природа, и есть та точка, где в себе и для себя сущее связано с человеком, с делами мира, и где последние опосредствуются с ним. Мы говорим: бог сотворил человека, вселенную. Это – некое определение его внутри самого него и вместе с тем точка, где конечное начинается, коренится в самом боге. Таким образом, то, что впоследствии представляется конечным, еще имеет, стало быть, свое зарождение в самом себе; это – особенные идеи, вселенная в самом боге, божественная вселенная, в которой бог начал различать себя и нахо-

дится в связи с брэнной вселенной. Тем, что мы представляем себе бога конкретным, мы непосредственно утверждаем, что в нем самом существует некая божественная вселенная.

Так как формации божественного как природные и политические явления отделились от истины, и земной мир представлялся людям неистинным, то, в *четвертых*, человек познал бога в духе, познал, что предметы природы и государство не являются, как в мифологии, теми формами, в которых существует бог, а форма его существования находится в нем самом, как некий умопостигаемый мир. Несчастье римского мира состояло в том, что он абстрагировался от всего того, в чем дотоле человек находил свое удовлетворение. Это удовлетворение имело своим источником как раз то пантеистическое воззрение, согласно которому человек в предметах природы, как, например, в воздухе, огне, воде и т. д., а затем, в своих обязанностях, в политической жизни государства находил свою истину и величайшее. Теперь же, напротив, когда мир скорбел о своем настоящем положении, наступило отчаяние, неверие в эти формации конечного мира природы и в нравственный мир государственной жизни; человек изменил этой формации действительности во внешней и нравственной природе. Состояние, которое называют жизнью человека в един-

стве с природой и в котором человек видит бога в природе, потому что он находит в ней свое удовлетворение, теперь прекратилось. Единство человека с миром, таким образом, нарушено, дабы оно было восстановлено в высшем виде, дабы мир был принят в бога как умопостигаемый мир. Отношение человека к богу определяется, таким образом, как порядок спасения в культе, но, в особенности, как философия, причем ясно сознают, что цель заключается в том, чтобы сделать отдельного человека способным принадлежать к этому умопостигаемому миру. Как именно человек мыслит *себе свое отношение* к богу, это определяется главным образом тем, как человек мыслит себе бога. Неверно, хотя теперь это часто утверждают, будто для того, чтобы познать это отношение, вовсе не нужно *познать* бога. Так как бог есть начало начал, то он определяет это отношение, и поэтому, чтобы знать, какова истинная суть этого отношения, нужно знать бога. Так как, следовательно, мышление дошло в своем шествии до отрицания природного, оно теперь начинает искать истинного не в чем-то, что каким-то образом существует, а готово снова выйти из своего углубления в себя, чтобы перейти к некоему истинно объективному, черпающему свое определение из собственной природы мышления.

Таковы основные моменты той точки зрения, кото-

рую мы теперь должны рассмотреть, и философия неоплатоников исходит из этой точки зрения. Прежде, однако, чем перейдем к ним, мы должны мимоходом сказать кое-что о Филоне Иудее и упомянуть о некоторых моментах, которые мы встречаем в истории церкви.

## **А. Филон**

Филон, ученый александрийский еврей, жил до и после рождения Христа при первых римских императорах. Он, говоря точнее, родился на двадцать лет раньше Христа, но пережил его. У него мы впервые видим появление этого поворота всеобщего сознания как философского сознания. При Калигуле, в глазах которого Апион своими писаниями сильно очернил евреев, он отправился на старости лет в Рим в качестве посла своего народа, чтобы дать римлянам более выгодное представление о евреях. Сообщение, что он приехал в Рим также и при императоре Клавдии и там познакомился с апостолом Петром, легендарно.

Филон написал ряд произведений, многие из которых еще сохранились. Назовем, например, «*О сотворении мира*», «*О наградах и наказаниях*», «*О приносящих жертву*», «*Об аллегориях закона*», «*О сновидениях*».

дениях», «О том, что бог неизменен» и т. д. Они вышли в свет in folio в Франкфурте в 1601 г., и затем были изданы Пфейфером в Эрлангене. Филон был известен своими большими познаниями и был очень хорошо знаком с произведениями греческих философов.

Характерным для него было в особенности следование платоновской философии и, кроме того, старание показать, что философия содержится в священном писании евреев. Так как он истолковывал историю еврейского народа философически, то содержащиеся в Библии рассказы потеряли для него непосредственное значение действительно происшедших событий. Он всегда вкладывает в них мистический и аллегорический смысл, находит Платона в Моисее; короче говоря, Филон обнаруживает то же стремление, которое мы встречаем у александрийцев, находивших философские учения в греческой мифологии. Его идеи содержат в себе природу духа, выраженную в элементе мышления, хотя и не постигнутую в этом элементе, – причем это выражение еще оставалось вместе с тем в высшей степени нечистым, многообразно перемешанным с образами воображения. Дух философии заставил евреев искать в своих священных книгах более глубокого спекулятивного смысла подобно тому, как он заставил язычников искать такого смысла в Гомере и народной религии,

и евреи стали изображать свои религиозные писания как законченные системы божественной мудрости. Таков характер эпохи: рассудочное в представлениях уже больше не могло устоять. Основной чертой этого способа толкования является то, что, с одной стороны, представление еще прилепляется к формам действительности. Но так как высказываемое этими формами лишь непосредственно уже перестало удовлетворять, то, с другой стороны, возникло стремление понимать их *глубже*. Хотя внешние рассказы в еврейской и языческой религиях служили авторитетным свидетельствованием и исходным пунктом познания истины, люди той эпохи все же пришли к мысли, что истина не может быть дана извне. Таким образом, они, как говорится, вчитывали в исторические части священного писания, или вычитывали из них свои толкования, и это, думали они, более истинное представление, ибо нельзя утверждать о божественной книге, автором которой был дух, что в ней не содержалась эта духовность. Однако, важно знать, имеется ли в этой книге духовное содержание глубоко или на поверхности. Итак, если даже человеку, написавшему книгу, не приходили на ум эти мысли, то они все же невыявленно содержатся во внутренней стороне сути сказанного (*im intensiven des Verhältnisses*). Вообще, большая разница между тем, что в ней за-

ключается, и тем, что в ней *высказано*. В истории, искусстве, религии всегда важно достигнуть того, чтобы то, что в них содержится скрыто, было также и выявлено; существенная работа духа состоит всецело и исключительно в осознании того, что скрыто содержится в них. А затем мы должны еще сказать, что если даже из какой-нибудь формации: из религии и т. д., и нельзя *вышелушить* для сознания то, что в них скрыто содержалось, мы все же не можем сказать, что этого не было в человеческом духе: в сознании этого не было, в представлении также не было, но оно все же было в глубине человеческого духа. С одной стороны, определенное осознание мысли есть *вкладывание, вчитывание*, но с другой стороны, это – также и не *вчитывание*. Филоновская манера толкования носит преимущественно такой характер. Прозаическое исчезло и, таким образом, у авторов *последующих* эпох чудеса представляют собою нечто обыкновенное, так как перестали требовать, чтобы внешняя связь событий выступала согласно своей необходимости. *Основные представления* Филона, – а только их мы и должны рассматривать – состоят приблизительно в следующем.

1. Главной задачей является для Филона познание бога. Относительно этого пункта он говорит, *во-первых*: бога можно знать лишь глазами души, посред-

ством созерцания (ορασις); он называет это также восхищением, экстазом, воздействием бога; эти выражения мы встречаем теперь часто. Для этого душа должна оторваться от тела, отказаться от чувственной сущности и вознестись к чистому предмету мысли, где она ближе к богу. Мы можем это назвать неким умопостигаемым созерцанием. Но он затем говорит также, что бог не может быть познан и глазами души. Последняя может только знать, что он *существует*, но не может знать, что он такое. Его сущность есть *первосвет*<sup>382</sup>. Филон здесь говорит всецело на восточный манер, ибо свет здесь, конечно, означает простое, а *познать* означает, напротив, знать нечто как определенное, в самом себе конкретное; следовательно, до тех пор, пока мы не желаем отступить от определения простоты, нам, разумеется, нельзя познать этот первосвет, а так как Филон говорит: «Это единое есть бог как таковой», то ясно, что мы не можем знать, что такое бог.

В христианской религии, напротив, простое представляет собою лишь некий момент, и только целое есть бог-дух.

---

<sup>382</sup> *Phil.*, De confusione linguarum, p. 358; De special. legib., II, p. 806, 807; De mundi opificio, p. 15; De migratione Abrahami, p. 303, 417, 418; Quis rer. divin. haeres, p. 518; Quod Deus sit immutabilis, pp. 301, 302; De monarchia, I, p. 816; De nominum mutatione, p. 1045; De Cherub., p. 124; De somniis, p. 57.

Филон продолжает: «Начальным является *пространство* вселенной, которую оно объемлет и наполняет. Это существо есть само для себя место и наполнено самим собой. Бог довлеет самому себе, все другое скудно и пусто, и все это он затем наполняет и поддерживает. Сам же он не объемлется ничем, потому что он сам есть единый и все. И точно также бог живет в прообразе времени (*αιων*)»<sup>383</sup>, т. е. в чистом понятии последнего. Почему богу нужно наполнять себя собою? Как раз субъективное, абстрактное и нуждается в объекте. Но и вселенная есть также согласно Филону, как и согласно учению Парменида, абстракция, так как она есть лишь субстанция, остающаяся пустой при всей своей наполненности. Абсолютная же полнота есть, напротив, конкретное, а таков только *λογος*, в котором мы имеем перед собою наполняющее, наполненное и третье, состоящее из обоих них.

2. К этому Филон прибавляет, *во-вторых*: «Подобием и отблеском бога является мыслящий разум (*λογος*), первородный сын, миродержец и правитель. Этот *λογος* есть совокупность всех идей; напротив, сам бог как единое, как таковой, есть лишь чистое бытие (*το ον*)»<sup>384</sup> – это выражение употреблял также

---

<sup>383</sup> *Phil.*, De somniis, p. 574, 575; Liber legis allegoriarum, I, p. 48; Quod Deus sit immutabilis, p. 298.

<sup>384</sup> *Phil.*, De mundi opificio, p. 4–6; De agricultura, p. 195; De somniis, p.

и Платон. Собственно говоря, в этом уже заключается противоречие, ибо подобие может изображать собою лишь то, что представляет собою предмет, подобием которого оно является. Следовательно, если образ конкретен, то мы должны понимать как конкретное также и то первоначальное, подобием которого является образ. Впрочем, раз Филон решил давать имя бога лишь изначальному свету или чистому бытию, то с его стороны последовательно утверждать, что только *сын* может быть познан. Ибо в качестве такого чистого бытия бог есть лишь абстрактное существо или, иными словами, есть лишь свое понятие, и совершенно правильно, что душа не может познать, *что такое* это бытие, так как оно именно и есть лишь пустая абстракция. Мы можем познать, следовательно, лишь одно, а именно, что *чистое существо* представляет собою лишь абстракцию, есть, следовательно, нечто ничтожное, а не истинный бог. Можно таким образом сказать о боге как о *едином*, что мы знаем о нем единственно лишь то, что он *существует*. Познание есть знание о конкретной определенности в самом себе живого бога. Следовательно, если мы желаем познать бога, то мы должны причислить к бытию как к первому также и другой момент; первое, взятое само по себе, недостаточно и столь же абстрактно, как если бы ска-

зали: бог-отец, т. е. нераскрытый единый, этот лишенный определений внутри себя, который еще не творил; но к первому моменту должен присоединиться другой, а именно, его определение и различение себя внутри самого себя, порождение. Рожденное есть его другое, которое вместе с тем находится в нем, также принадлежит ему, и есть, следовательно, момент самого него, если мыслить бога конкретным и живым; это – то, что Филон здесь называет логосом. В христианской религии имя бога не прилагается исключительно к сущности, а *сын* понимается в ней как определение, которое само принадлежит к истинной сущности бога. То, что бог есть, он, следовательно, есть лишь как дух, а это значит, что он есть единство этих моментов.

*Различия* бога, следовательно, именно и составляют согласно Филону само разумение (λογος), которое согласно дальнейшему его разъяснению есть господствующий ангел, архангел (αρχαγγελος), царство мысли, содержащее в себе определенность. Это – человек как небесный человек, *первочеловек*, которого мы встречаем также под названием мудрости (σοφια), а также под названием Адама Кадмона, восхода солнца, – человек в боге. Это разумение делится затем на *идеи*, которые Филон называет также *ангелами* или посланцами (αγγελοι). Этот способ понимания еще не

является пониманием в чистой мысли, ибо в него еще вплетены образы воображения. Момент, делающий это понимание определенным, появляется лишь там, где бог рассматривается как *деятельность*, чем бытие еще не было. Сам этот *логос* есть поэтому первый, находящийся в покое мир мысли, хотя в нем уже есть различия. Но затем имеется второй *логос*, производящий, логос как речь (*логос* профатикос). Этот логос есть действительность, миротворение, точно так же как первый логос есть сохранение мира, его постоянное разумение. Слово всегда рассматривалось как проявление бога, потому что оно не телесно; в качестве звука оно преходяще и тотчас же исчезает: его существование, следовательно, имматериально. «Произнесши слово, бог тотчас же сотворил, ничего не делая в промежутке между этими двумя актами» – сотворенное остается чем-то идеальным, подобно речи. «Если мы желаем указать более истинное учение, то мы должны сказать, что голос есть *создание* бога»<sup>385</sup>.

Этот логос есть вместе с тем *учитель* мудрости. А именно, предметы природы лишь *удерживаются* в

---

<sup>385</sup> *Phil.*, Leg. allegor., I, p. 46 et II, p. 93; Quod deterius potiori insidari soleat, p. 165; De temulentia, p. 244; De somniis, p. 578, 586, 588; De confus. ling., p. 341, 345; Enseb. Phaep. ev. IIV, C. 13; De vita Mosis, III, p. 672; De sacrif. Abel, p. 140.

повиновении своим законам, самостоятельные же существа также и *знают* об этих законах, и это есть мудрость. Таким образом, *λογος* есть *первосвященник*, являющийся посредником между богом и людьми, *дух* божества, поучающий людей, – есть именно самознательное возвращение бога в самого себя, в первое единство изначального света. Это – сам чистый умопостигаемый мир истины, который есть не что иное, как слово бога<sup>386</sup>.

3. *В-третьих*, так как мысль дошла до отрицательности, то этому идеальному миру противостоит *чувственный*, существующий мир. Первоначалом этого мира у Филона, как и у Платона, является материя, отрицательное (*μη ον*)<sup>387</sup>. Точно также как бог есть бытие, так ее сущность есть небытие: это – не ничто, примерно как мы говорим, что бог сотворил мир из ничего; небытие, противоположность бытия, само есть нечто положительное, столь же положительное, как и бытие. Оно существует, поскольку в него влагается некое подобие того, что в себе истинно. Филон правильно понимал, что противоположное бытию столь же положительно, как и бытие. Тому, кому это

---

<sup>386</sup> *Buhle*, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., Pt. IV, p. 124; *Phil.*, De mundi opificio, p. 5.

<sup>387</sup> *Phil.*, De mundi opificio, p. 4; De victimas offerentibus, p. 857 (*Buhle*, *ibid.*, p. 125).

кажется *несообразным*, мы должны напомнить о том, что, собственно говоря, когда мы полагаем бытие, то мышление, нечто весьма положительное, представляет собою *ничто бытия*. Но более точного развития этой мысли, а именно, понятия этой противоположности и перехода бытия в небытие, мы не видим у Филона. Нужно сказать вообще, что эта философия есть не столько метафизика понятия, или, иначе говоря, самого мышления, сколько философия, в которой дух является лишь в чистом мышлении, не выступает здесь в форме представления, но в которой понятия и идеи еще представлены как самостоятельные лики. Так, например, Филон говорит: «Слово божие сотворило вначале небо, состоящее из чистейшего бытия и служащее местопребыванием чистейших *ангелов*, не являющихся нам и не открывающихся внешним чувствам» – они открываются лишь мысли; это идеи. «Раньше всего другого, что есть в умопостигаемом мире, творец создал нетелесное небо и нечувственную землю и идею воздуха и пустого; затем он создал нетелесную сущность воды и некий нетелесный свет и некий нечувственный прообраз (*αρχετυπος*) солнца и всех звезд»<sup>388</sup>; чувственный же мир есть отображение этого нетелесного мира. Далее Филон следует в сво-

---

<sup>388</sup> *Phil.*, De mundi opificio, p. 5–6 (*Brucker*, Hist. crit. phil., T. II, p. 802, 803).

ем изложении как своему первоисточнику моисеевой книге Бытия. В ветхозаветном рассказе о сотворении мира на третий день сотворены растения, травы, деревья, на четвертый день – светила в тверди небесной, солнце и луна. Филон говорит поэтому (*De mundi orificio*, р. 9, 10), что на четвертый день небо украсилось неким числом, четырьмя, четверицей, самым совершенным числом и т. д. Таковы основные положения философии Филона.

## **В. Каббала и гностицизм**

Как каббалистическая философия, так и гностическая теология имели своим предметом те же самые представления, которые мы встречаем у Филона. Первым является также и для них сущее, абстрактное, непознанное, не имеющее имени, а вторым – раскрытие, конкретное, то, что в порядке эманации выступает позднее. Но отчасти мы находим в этих учениях также и возвращение к единству. Это возвращение мы встречаем преимущественно у христианских философов, и оно принимается ими как нечто третье, являющееся делом логоса. Так, например, у Филона мудрость, учитель, первосвященник есть то, что в созерцании бога приводит третье обратно к первому.

# 1. Каббалистическая философия

Каббалой называется сокровенная мудрость евреев, к которой, однако, примешалось много мутных представлений, и точно так же в рассказах о происхождении каббалистических учений есть много вымышленного. Говорят, что она содержится в двух книгах, в «Иецира» (Сотворение) и «Зогар» (Блеск). «Иециру», главную из этих двух книг, приписываемую некоему равви Акиба, собирается издать в более полном виде живущий во Франкфурте г. фон Майер. В этой книге есть некоторые довольно интересные всеобщие основные определения и эта лучшая ее часть представляет собою идеи, которые частью восходят к Филону, но они получили здесь больше характер представлений, обращающихся к воображению, и часто впадают в фантастику. Эта книга, несомненно, не такого древнего происхождения, как это уверяют поклонники каббалы. Они, именно, рассказывают, что эта небесная книга была дана Адаму, чтобы она служила ему утешением после его грехопадения. Она представляет собою смесь астрономии, магии, медицины и пророчеств. Прослеженные исторические нити показывают, что этой книгой пользовались в Египте. Акиба жил вскоре после разрушения Иерусалима

и участвовал в бунте евреев против Адриана (117–138), в продолжение которого они собрали армию в двести тысяч человек, чтобы отстаивать дело Бар-Кохбы как мессии. Но восстание было подавлено и с равви живьем содрали кожу. Вторая книга по уверению поклонников каббалы имела своим автором ученика равви Акибы Симона бен Иохаи, которого называли великим светочем, искрой Моисея<sup>389</sup>. Обе книги переведены в семнадцатом веке на латинский язык. Израелит, обладавший спекулятивным умом, равви Авраам Коген Ирира написал также книгу под названием «Врата неба» (*Porta coelorum*). Эта книга более поздняя; она написана в пятнадцатом веке, и в ней уже имеются ссылки на арабов и схоластиков. Таковы *источники* высокой каббалистической мудрости.

До появления каббалы, мы не находим у евреев ни малейшего следа представления о боге как о световом существе, о его противоположности тьме и о зле, находящемся в войне со светом, не находим никакого представления о добрых и злых ангелах, об отпадении злых ангелов от бога, их осуждении, их пребывании в аду, о грядущем страшном суде над добрыми и злыми, о греховности плоти. Только здесь евреи впервые начинают простираť свои мысли за пределы своей действительности, только здесь начинает

---

<sup>389</sup> *Brucker, Hist. crit. phil., T. II, p. 834–840, 924–927.*

им открываться мир духа, или по крайней мере, мир духов, так как раньше евреи заботились лишь о себе, были всецело поглощены мыслью о своем грязном повседневном существовании, гордыней и заботой о сохранении себя и своего потомства как народа.

Что же касается более определенного содержания каббалы, то оно состоит в следующем.

Единица признается первоначалом всех вещей, и она же есть источник, из которого происходят все числа. Подобно тому как числовая единица сама не есть число, точно так же обстоит дело с богом, основой всех вещей, с *энсофом*. Находящаяся в связи с этим пониманием эманация представляет собою действие, исходящее от этой первопричины посредством ограничения вышеуказанного первого бесконечного, границей (орос) которого она является. В этой единой причине содержится все *eminenter* (в превосходной степени), не *formaliter* (формально), а *causaliter* (причинно). Вторым основным моментом является Адам Кадмон, первочеловек, *Кетер*, первовозникшее, высший венец, микрокосм, макрокосм, с которым эманировавший мир находится в связи как истечение света. Посредством дальнейшего истечения возникли затем другие сферы или круги мира, и эта эманация представлена в каббале как *потоки света*. Прежде всего возникают десять таких истечений, сефироты, об-

разующие чистый мир ацилут, существующий внутри себя, не подверженный никаким изменениям. Вторым миром является мир *бериа*, он изменчив; третьим миром является оформленный мир иецира, чистые души, помещенные в материю, души звезд, т. е. дальнейшие различия, к которым переходит этот смутный способ философствования. Четвертым в порядке последовательности появляется *сделанный* мир – мир *Асия*. Он – самый низший, мир произрастания и ощущения<sup>390</sup>.

## 2. Гностики

В учении гностиков, распадающихся на многообразные секты, основу образуют сходные определения. Господин профессор Неандер очень учено собрал и подробно обработал отрывки из их произведений; некоторые формы гностицизма соответствуют тем, которые мы указали выше. Целью их стремлений было познание ( $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ), поэтому они и названы гностиками.

Одним из самых выдающихся гностиков является Василид. У него также первым является неизре-

---

<sup>390</sup> *Irira*, *Porta coelorum*, *Dissertatio*, I, с. 4; с. 6, § 13 etc. 7, § 2, IV, с. 4, s. 99; II, с. 1; V, с. 7, 8; *Tiedeman*, *Geist der speculativen Philosophie*, Pt. III, p. 149, 150, 155–157; *Buhle*, *Lehrbuch d. Gesch. d. Phil.*, Pt. IV, p. 154, 156, 160, 162.

ченный бог (θεός ἀρχητός) – энсоф каббалы; он, как у Филона, есть сущее (το ον), сущий (ο ων), безыменный (ἀνωνομαστός), т. е. *непосредственное*. Вторым является дух (νοῦς) первородный, называемый также λόγος, мудрость (σοφία), приводящее в действие (δυναμῖς), а в более частном определении – справедливость (δικαιοσύνη) и мир (εἰρήνη). Затем следуют определенные далее начала, которые Василий называет *архонтами*, главами царств духов. Основным в этом движении является опять-таки возвращение, процесс исправления души, экономия *очищения* (οἰκονομία καθαρῶν); душа должна снова возвратиться из материи к мудрости, к миру. Первосущность носит в себе сокрыто, замкнуто все совершенства, но носит их лишь в возможности; только дух, первородный, есть первое откровение сокровенного. И все сотворенные существа также могут сделаться причастными истинной справедливости и порождаемому ею душевному миру лишь посредством связи с богом<sup>391</sup>.

Это первое гностики, например Марк, называют также *немыслимым* (ἀνενοήτος) и даже несуществующим (ἀνουσίας), тем, что не переходит к определенности, одиночеством (μονότης) и чистой тишиной

---

<sup>391</sup> Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 10, 33–34; *Phil.*, De nominum mutat., p. 1046.

(συυη); вторым же, следующим за этой первосушностью, являются *идеи, ангелы, зоны*. Их гностики называют понятиями, корнями, *семенами* частных полнот (πληρματα), плодами; каждый зон носит при этом в себе свой собственный мир<sup>392</sup>.

У других гностиков, например у Валентина, первое носит также название «завершенного зона в невидимых и не могущих быть названными высотами» или называется *неисследимым, первоосновой, абсолютной бездной* (αβυσσος, βυθος), в которой все существует как снятое. Они называют его также тем, что существовало еще до начала (προαρχη), до отца (προπατωρ). Деятельный переход единого они называют раскрытием, разворачиванием (διαθεσις) этой бездны, и этот дальнейший процесс называется у гностиков также действием непостижимого, которым он делает себя постижимым (καταληψις του ακαταληπτου). Это постижение мы встретили также и у стоиков. Понятия суть зоны, частные разворачивания. Второе начало называется также ограничением (ορος), а поскольку жизненное развитие понимается гностиками более определенно как разворачивающееся в противоположности, это разворачивание определяется ими как нечто, содержащееся в двух началах, выступающих в форме мужского и женского начал.

---

<sup>392</sup> Neander, Genetische Entwicklung etc., S. 168, 170, 171.

Одно есть исполнение другого, каждое из них имеет свое дополнение (συζυγος) в другом; из их соединения (συνθεσις, συζυγία), которое лишь и есть реальное, получают наполнения. Совокупность этих наполнений составляет вообще мир эонов, общее заполнение бездны, которая поэтому, поскольку различное в ней еще пока что запечатлено, сокрыто, называется также гермафродитом, мужчино-женщиной (αρρενοθηλυς)<sup>393</sup>, это – нечто сходное с той теорией, которую, как мы видели выше, задолго до гностиков выдвигали уже пифагорейцы.

Птоломей приписывает *бездне* два *соединения* (συζυγους) и два *разделения*, которые предполагаются проходящими через все существующее, *волю* и *разумение* (θελημα και εννοια). Здесь появляются запутанные, пестрые формы: основное определение остается, однако, повсюду одним и тем же, и главными формами являются *бездна* и *раскрытие*. Откровение, полученное с небес, гностики понимают также как *славу* (δοξα, shechinah) божью, как небесную мудрость, которая сама есть некое созерцание бога, как *непорожденные силы*, которые находясь вокруг него, сами излучают ярчайший свет. Этим идеям гностики преимущественно дают название бога, который поэтому и называется ими *многоименным* (πολυωνυμος)

---

<sup>393</sup> Neander, Genetische Entwicklung etc., S. 94–97.

демиургом. Это – явление, определение бога<sup>394</sup>.

Все эти формы получают у гностиков характер смутных представлений, но имеют, однако, своим основоначалом одни и те же определения, и лежащая здесь в основе всеобщая потребность представляет собою как раз некую глубокую потребность разума, а именно, потребность определить и понять существующее в себе и для себя как конкретное. В мои намерения, однако, входило только упомянуть вкратце об этих формах, чтобы указать на их связь с всеобщим.

## **С. Александрийская философия**

В более философской форме и лучше постигнутой выступает единство самосознания и бытия в александрийской школе, представляющей собою в этом круге идей основной образ и, значит, философию в собственном смысле этого слова. Александрия издавна и, в особенности, благодаря Птоломею, сделалась главным местопребыванием наук. Здесь как в своем центре соприкасались, проникали друг в друга и перемешивались в многообразных формах и образованиях все религии, все мифологии восточных и западных народов, а также и их исторические судьбы. Здесь

---

<sup>394</sup> Ibid., Genetische Entwicklung etc., p. 160, 10–13; *Phil.*, Quod Deus sit immut., p. 304.

сравнивали религии друг с другом, и в каждой из них отчасти искали, находили и отбирали те черты, которые содержались также и в других, отчасти же и главным образом вкладывали в представления этих религий более глубокий смысл и придавали им более всеобщее аллегорическое толкование. Это стремление, несомненно, породило в результате очень много и темного и путанного. Более чистым продуктом этой тенденции является александрийская философия. Объединение философских учений должно было лучше удался, чем вышеуказанные объединения, которые, что касается религиозных воззрений, оказывались неизбежно лишь путанными и неясными порождениями еще не понимающего себя разума. Ибо так как через всю философию проходит **одна** идея, то она снимает своими собственными силами ту особенную форму, которую она приняла, ту односторонность, в виде которой она высказывается. В скептицизме была достигнута эта отрицательная сторона процесса; ибо в нем, как мы видели, были сняты определенные модусы бытия, в которых было положено абсолютное.

Так как тот вид философии, который возник в Александрии, придерживался не какой-нибудь одной из более древних философских школ, а признавал, что различные системы философии и, в особенности, пи-

фагорейское, платоновское и аристотелевское философские учения, представляют собою нечто единое, одну философию, то ее часто объявляли *эkleктизмом*. Брукер (Hist. crit. phil., Т. II, р. 193), насколько я знаю, был первым, давшим ей это название, и повод к этому ему дал Диоген Лаэртций, так как последний (Praetium, § 21) говорит об одном жившем в Александрии философском писателе по имени Потамон, что он не так давно (τρο ολυγος) выбрал из различных философских систем основные положения и лучшие учения. Диоген приводит затем несколько положений этого учения Потамона и говорит, что последний изготавил *эkleктическую философию*. Однако, эти почерпнутые из учений Аристотеля, Платона, стоиков положения не представляют никакого значения, и мы в них не находим того, что характеризует александрийцев. Диоген в самом деле и жил раньше александрийской школы. Потамон же согласно Свиде (s. v. Ποταμων, Т. III, р. 161) был учителем пасынков Августа, а для учителя принцев *эkleктизм* совершенно целесообразен. И вот, так как этот Потамон был александрийцем, то Брукер применил к александрийской философии кличку *эkleктизма*; но это по существу несправедливо и вместе с тем неисторично. *Эkleктизм* есть нечто очень плохое, если понимать его в том смысле, что он без последовательности заим-

ствуует из одного философского учения какие-нибудь одни положения, а из другого учения – другие, т. е. представляет собою нечто похожее на платье, сшитое из разноцветных кусков материи. Такой эклектизм не дает ничего другого, кроме поверхностного агрегата. Такого рода эклектиками являются либо вообще необразованные люди, в головах которых умещаются рядом противоречивейшие представления, причем они никогда не сопоставляют друг с другом своих мыслей и не сознают их противоречивости, – либо люди благоразумные, делающие это сознательно и полагающие, что они достигнут наилучших результатов, если они из каждой системы будут брать хорошее, как они это называют, и, таким образом, они приобретают сумму различных мыслей, в которых есть все хорошее, а недостает только одного – последовательности мышления и, стало быть, самого мышления. *Эклектическая философия* как раз не выдерживает критики, непоследовательна; но александрийская философия вовсе не такова. Во Франции представителей александрийской философии называют и поныне эклектиками. В этой стране, где *systeme* равнозначно односторонности и где чувствуют необходимость в каком-нибудь определенном названии, которое звучало бы менее всего подозрительно, менее всего напоминало бы о системе, могут находить эту

кликчу сносной.

Но в лучшем смысле этого слова можно, пожалуй, назвать представителей александрийской философии эклектическими философами, или, вернее, это вообще лишнее слово в применении к ним. А именно, александрийцы клали в основание платоновскую философию, но пользовались вместе с тем вообще теми успехами, которые философия сделала после Платона благодаря Аристотелю и всем следующим философским системам, в особенности, стоицизмом, или, можно сказать, они возобновили эти учения, но снабдили их всем тем, что дала более высокая ступень образованности. Поэтому, мы у них и не находим *опровержения* приводимых ими взглядов философов. Одной из характерных черт этой высшей ступени образованности является главным образом тот более глубокий принцип, гласящий, что абсолютная сущность должна быть понимаема как самосознание; что в том-то и состоит ее сущность, что она есть самосознание; что она поэтому находится в единичном сознании. Этого не следует понимать так, будто бог есть, как обычно говорят, дух, остающийся вне мира и вне самосознания, а следует понимать в том смысле, что его существование как сознающего себя духа именно и есть само действительное самосознание. Платоновское всеобщее, содержащееся в мышлении, полу-

чают поэтому тот смысл, что оно как таковое именно и есть сама абсолютная сущность. В высшем смысле перед нами, стало быть, дальнейшая стадия понимания идеи, характеризующаяся тем, что эта точка зрения конкретно спаивает воедино предшествовавшие начала, содержащие в себе лишь отдельные односторонние моменты идеи. Это именно есть более глубокое познание философской идеи, которую знают конкретной внутри себя, так что более абстрактные принципы содержатся в более глубокой форме идеи. Ибо после предшествовавшего расхождения должно было от времени до времени наступать признание тождества, существующего в себе и, следовательно, понимание, что различие обладает значимостью лишь как форма. Так, например, и Платон сделался *эклектиком*, так как он объединил Пифагора, Гераклита и Парменида, и в этом смысле и александрийцы *эклетики*, потому что они тоже были как пифагорейцами, так и платониками и аристотеликами. Здесь только то неудобство, что это выражение всегда тотчас же приводит на ум представление о *подбирании, выборке*.

Таким образом, все прежние философские учения могли найти себе место в александрийской философии. Птоломеи привлекали к себе в Александрию ученых отчасти благодаря тому, что они сами интересовались наукой, отчасти же созданными ими учре-

ждениями, и, таким образом, этот город сделался средоточием науки. Птоломеи основали знаменитое обширное александрийское книгохранилище, для которого был сделан также перевод Ветхого завета. Цезарь разрушил эту библиотеку, но она была затем воссоздана. В Александрии был также *музей*, или то, что теперь носит название академии наук, где философы и ученые получали жалованье и ничем не должны были заниматься, кроме как науками. В позднейшую эпоху такие же учреждения были созданы и в Афинах; в них не отдавали предпочтения какому-нибудь определенному философскому учению, и каждая философская школа обладала своим собственным публичным учреждением<sup>395</sup>. Таким образом, неоплатоническая философия возникла частью рядом с другими философскими учениями, частью же на развалинах этих учений и затмила все другие, пока, наконец, она не поглотила все прежние системы. Она, таким образом, не составляла своей собственной философской школы, на манер предшествовавших ей учений, а соединив их все в себе, она главным образом отличалась тем, что сделала предметом своих занятий изучение Платона, Аристотеля и пифагорейцев.

С этим изучением названных систем неоплатоники соединяли истолкование произведений этих фи-

---

<sup>395</sup> Ср. *Buhle*, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. IV, с. 195–200.

лософов, стремившееся показать единство их философских идей, и главнейший способ изучения и разработки философских проблем *неоплатоническими* учителями состоял именно в том, что они объясняли различные философские произведения и, в особенности, произведения Платона и Аристотеля или давали краткие очерки их философских учений. Эти комментарии к древним философам давались в лекциях или в книгах, и многие из них еще сохранились для нас; они частью превосходны. Произведения Аристотеля комментировал Александр Афродисийский, Андроник Родосский, Николай Дамасский и также Порфирий, а произведения Платона комментировали Нумений, Максим Тирский. Другие александрийцы комментировали Платона так, что давали вместе с тем прочие философемы или философские системы и очень успешно схватывали точку единства различных форм (Weisen) идеи. Лучшие комментарии принадлежат этой эпохе; большинство произведений Прокла представляют собою в сущности комментарии к отдельным диалогам Платона и т. д. Эта школа отличается, в частности, еще тем, что она признавала спекулятивное мышление действительным божественным бытием и жизнью и поэтому представляет его как *мистическое* и *магическое*.

# 1. Аммоний Саккас

Аммоний Саккас, т. е. носитель мешков, считается одним из первых или знаменитейших учителей этой школы. Он умер в 243 г. н. э.<sup>396</sup> Но от него не осталось никаких произведений и мы не имеем также никаких сведений о его философии. Среди многочисленных его учеников было немало таких, которые прославились в области других наук, например, Лонгин и Ориген; однако, неизвестно, есть ли этот Ориген знаменитый отец церкви или другой. Но как философ знаменитейшим учеником Аммония был Плотин, и теперь еще существующие произведения которого являются главным источником, из которого мы черпаем наше знание о неоплатонической философии. Позднейшие авторы приписывают эту стройную систему философии собственно учителю и называли ее философией Аммония.

## 2. Плотин

Так как ученики Аммония по желанию своего учителя дали слово не излагать его философии в писанной форме, то и Плотин начал писать лишь на старо-

---

<sup>396</sup> *Brucker, Hist. crit. phil.*, T. II, p. 205, 213–214.

сти лет или правильнее даже, что сохранившиеся его произведения изданы после его смерти Порфирием, который был одним из его учеников. Его биографию дал нам тот же Порфирий. В этой биографии бросается в глаза та особенность, что точные указания об обстоятельствах жизни Плотина перемешаны в ней с массой рассказней о чудесных происшествиях. Это была, правда, эпоха, в которой чудесное играло известную роль. Но, знакомясь с чистым философствованием, с чистым умонастроением такого человека, как Плотин, мы не можем достаточно удивиться по поводу подобных рассказов.

Плотин был египтянином и родился в Ликополе при императоре Септимию Севере в 205 г. н. э. После того как он уже посетил многих философских учителей, он сделался меланхоличным и задумчивым. На двадцать восьмом году жизни он пришел к Аммонию, нашел себя здесь, наконец, удовлетворенным и слушал его лекции в продолжение одиннадцати лет. Так как в то время стало общераспространенным высокое представление об индусской и браманской мудрости, то Плотин отправился с армией императора Гордиана в Персию, но поход оказался очень неудачным, и Плотин не достиг своей цели, ему с трудом удалось спасти свою собственную жизнь. В сорок лет он поехал в Рим и оставался там в продолжение еще двадцати

шести лет до самой своей смерти. В Риме он по внешности вел странный, бросающийся в глаза образ жизни, воздерживался по старому пифагорейскому обычаю от мяса, часто налагал на себя посты и носил также древнепифагорейскую одежду. Но как лектор он достиг великого уважения среди всех сословий. Тогдашний император Галлиен, который, как и его супруга, был очень высокого мнения о Плотине, был, как рассказывают, склонен предоставить в его распоряжение город в Кампании, в котором Плотин намеревался осуществить платоновскую республику. Но министры императора воспрепятствовали приведению в исполнение этого плана, и они поступили в данном случае очень благоразумно, ибо при том внешнем положении, в котором тогда находилась римская империя, и при полном изменении духа людей, происшедшем со времени Платона, изменении, в результате которого необходимо должно было получить общее господство, другое духовное начало, это было бы предприятием, которое послужило бы к гораздо меньшей чести платоновской республики, чем во времена Платона. Проницательности Плотина делает мало чести уже одно то, что он возымел эту мысль; мы, однако, не знаем в точности, входило ли в его план только основание платоновского государства или же он имел в виду расширение или видоизменение плато-

новской схемы. Подлинно платоновское государство было именно в то время противно природе вещей, ибо оно представляет собою свободное, самостоятельное государство, а его город не мог быть таковым в пределах римской империи. Плотин умер в Риме на шестьдесят шестом году своей жизни в 270 г. н. э.<sup>397</sup>.

Произведения Плотина писались им преимущественно по случаю, как ответ на предложенные его слушателями вопросы. Он их написал в последние шестнадцать лет своей жизни, и лишь позднее они были отредактированы Порфирием. Плотин как преподаватель придерживался того метода неоплатоников, который мы изложили выше, а именно, комментировал в своих лекциях различные более древние философские произведения. Произведения Плотина носят название «Эннеад». Они распадаются на шесть таких Эннеад и каждая из последних содержит девять отдельных исследований. Вместе они таким образом составляют пятьдесят четыре исследования или книги, которые в свою очередь распадаются на многочисленные главы. Это, следовательно, широко разветвленное произведение. Однако, эти книги не образуют связного целого, а, собственно говоря, в каж-

---

<sup>397</sup> *Porfirius*, Vit. Plotini (Praemissa Ennead, Plot.; Basil., 1580) p. 2–3, 6–8; *Brucker*, Hist. crit. phil., T. II, p. 218–221; *Tiedeman*, Geist der specul. Phil., Bd. III, S. 272; *Buhle*, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. IV, c. 306.

дой из них ставятся и рассматриваются философски особые вопросы и поэтому утомительно прочесть их с начала до конца. Первая Эннеада посвящена преимущественно моральным темам. В первой книге ставится вопрос, что такое животное и что такое человек, вторая книга имеет своим предметом рассмотрение добродетелей, третья книга трактует диалектику, четвертая – блаженство (τῆρι εὐδαιμονίας), пятая исследует вопрос, состоит ли блаженство в растягивании времени (τάρτασσει χρόνου), шестая говорит о прекрасном, седьмая – о высшем (πρωτου) благе и о других благах, восьмая разрешает вопрос, откуда происходит зло, девятая имеет своим предметом вопрос о разумном уходе из жизни. Другие Эннеады носят метафизический характер. Порфирий говорит в своей «Жизни Плотина» (pp. 3–5, 9, 17–19), что они неровны. Двадцать одну книгу Плотин написал до того, как он (Порфирий) пришел к нему, а именно, до того, как Плотину исполнилось пятьдесят девять лет, а двадцать четыре в этом и в пяти следующих годах своей жизни, в те годы, которые Порфирий провел у него в качестве ученика. Во время пребывания Порфирия в Сицилии, Плотин в последние годы перед своей смертью написал еще девять Эннеад, которые слабее остальных. Крейцер готовит новое издание Плотина. Изложение в Эннеадах трудное

и менее всего представляет собою систематическое развитие мысли. Дух Плотина парит над каждым отдельным вопросом, и он рассматривает его в манере рассуждения и диалектически, но сводит все эти вопросы к одной идее. В отдельности можно привести из сочинений Плотина много прекрасного. Однако, так как в его произведениях известные основные мысли повторяются бесконечно часто, то чтение их имеет в себе нечто утомительное. А так как манера изложения Плотина характеризуется тем, что частное, с которого он начинает, всегда снова сводится на всеобщее, то можно из нескольких книг прекрасно схватить идеи Плотина, и чтение остальных уже не открывает нам какого-либо подлинного поступательного движения мысли. Главным образом у него преобладают платоновские идеи и выражения, но мы также находим у него очень пространные рассуждения в совершенно аристотелевском духе, ибо указанные Аристотелем формы: динамис, энергия и т. д. очень привычные мысли Плотина, и связь между ними составляет существенный предмет его размышлений. Важно главным образом то, чтобы мы не видели в нем философа, устанавливающего наличность противоположности между Платоном и Аристотелем. Следует даже прибавить, что он ввел в свое учение также и логос стоиков.

Дать систематическое изложение его философии очень трудно. Ибо Плотин не заботится о том, чтобы подобно Аристотелю постигать предметы в их специальной определенности, а для него более всего важно выдвинуть в противоположность их видимости то, что в них субстанциально. Основной, характерной чертой Плотина является высокое, чистое воодушевление, восторг перед воспарением духа к добру и истине, к существующему в себе и для себя. Он твердо держится за познание, за чисто идеальное, за интеллектуальную мысль, которая является в себе жизнью, а не нема и замкнута. Вся его философия представляет собою, с одной стороны, *метафизику*; однако, с другой стороны, господствующей в ней тенденцией является не столько забота о том, чтобы объяснить, истолковать и понять то, что заставляет признать себя действительностью, не столько стремление показать положение и способ возникновения предметов, дать, например, дедукцию материи, зла, сколько отвлечение духа от этого внешнего и отведение ему подобающего места среди простой ясной идеи. Весь тон его философствования характеризуется, следовательно, стремлением привести человека к добродетели и к интеллектуальному рассмотрению вечного как источника последней, дабы душа достигла в ней блаженной жизни. Плотин затем входит в детали доб-

родетели, поскольку это нужно для очищения души от страстей, от нечистых ложных представлений о зле, о судьбе, а также от неверия, от *астрологии*, *магии* и т. д. Таково приблизительно общее направление его мысли.

Переходя далее к более подробному изложению плотиновской философии, мы должны сказать, что здесь нет уже речи, как у стоиков и эпикурейцев, о *критерии* – с этим уже покончено. Здесь настаивают на том, чтобы человек, желающий узнать истину, поместился в центре, вступил в область чистого созерцания, чистого мышления. Следовательно, то, что у стоиков и эпикурейцев было последней целью – единство души с самой собою в состоянии *атараксии* – здесь служит исходным пунктом. Плотин становится на той точке зрения, что человек может пробудить в себе это состояние как некое восхищение (*εκστασις*), как он это называет, некую восторженность. Отчасти это слово «экстаз», отчасти же сама суть его философии признавались законным основанием называть Плотина *мечтателем* и *фантастом*, и такова общераспространенная репутация этой философии, хотя нужно сказать, что в резком контрасте с этой ее репутацией находится тот факт, что для нее вся истина заключается единственно лишь в разуме и в постижении посредством понятия.

Что касается прежде всего термина *экстаз*, то нужно сказать, что в уме тех, которые называют Плотина мечтателем, это слово ничего другого не вызывает, кроме как представления о состоянии, в которое приводят себя сумасшедшие индусы, брамины, монахи и монахини, которые для того, чтобы довести себя до чистого ухода в самих себя, стараются уничтожить в себе всякое представление и всякое видение действительности, так что отчасти это у них некое постоянное состояние, отчасти же, хотя оно и временно, все же в этом непрерывном устремлении взора в пустоту – все равно, представляется ли им эта пустота ярким светом или тьмой – нет никакого движения, никакого различия и вообще отсутствует всякое мышление. Мечтательность помещает-де истину в некую сущность, находящуюся посредине между действительностью и понятием, в такую сущность, которая не есть действительность и не может также быть постигнута, которая, следовательно, представляет собою создание фантазии. Но от этого Плотин очень далек.

Но, *во-вторых*, если разобрать по существу, почему именно он получил такую дурную славу, то мы должны будем указать две причины: отчасти это произошло вследствие того, что люди часто называют мечтательностью все выходящее за пределы чув-

ственного сознания или тех определенных рассудочных понятий, которые в своей ограниченности почитаются сущностями, частью же это вызвано его общей манерой говорить о понятиях, духовных моментах как таковых так, как будто бы они были настоящими субстанциями. Плотин именно отчасти вносит чувственные формы, формы представления в мир понятий, отчасти же тянет идеи вниз, вовлекает их в сферу чувственного, пользуясь, например, необходимой связью всех вещей для оправдания магии. Ибо *маг* есть именно человек, приписывающий известным словам, отдельным чувственным знакам всеобщую силу, стремящийся посредством молитв и т. д. внедрить их во всеобщий строй вещей. Но таким всеобщим эти отдельные чувственные знаки и слова являются не сами по себе, по своей природе, а суть лишь нечто данное, или, иначе говоря, всеобщее в мысли здесь еще не сообщило себе всеобщей действительности, между тем как мысль, подвиг героя, есть нечто истинное, всеобщее, действие и средства которого столь же велики и всеобщи. Следовательно, в известном смысле неоплатоники действительно заслужили упрек в фантастичности, и мы в самом деле находим, что в жизнеописаниях великих учителей этой школы, Плотина, Порфирия и Ямвлиха, о них, также как о Пифагоре, рассказывается кое-что такое, что вызывает

в нас представление о чудотворстве и колдовстве. И далее, так как они отстаивали веру в языческих богов, то они утверждали относительно поклонения статуям богов, что в этих статуях действительно присутствует божественное и от них исходит божественная сила. Таким образом мы не можем вообще освободить александрийскую школу от упрека, что она верила в чудеса<sup>398</sup>. Ибо чудотворство господствовало в продолжение всего этого всемирно-исторического периода как среди христиан, так и среди язычников, потому что дух, ушедший во внутреннюю жизнь, преисполненный удивления перед бесконечным могуществом и величием этой внутренней жизни, не принимал во внимание естественную связь событий и очень легко приходил к допущению вмешательства в нее высшей силы. Но философское учение Плотина совершенно далеко от этого. Кроме вышеуказанного совершенно теоретического воззрения на статуи богов, мы не найдем в произведениях Плотина ничего такого, что относилось бы к области этих представлений.

Но, разумеется, что тот, кто называет мечтательностью всякий взлет духа к нечувственному, всякую веру человека в добродетель, благородное, божественное, вечное, все религиозные убеждения, тот будет иметь

---

<sup>398</sup> Ср. *Plotin*, *Ennead*, I, 1.6, с. 7; IV, 1.4, с. 39–43; *Procli*, *Theol. Plat.*, I, p. 69–70 (ed. Aem. Portus, Hamburg, 1618).

право причислять также и неоплатоников к категории мечтателей. Только в таком случае мечтательность представляет собою пустое слово, которое мы можем услышать лишь из уст представителей сухого рассудка и неверующих во все высокое. Если мы согласимся называть *мечтательностью* воспарение к спекулятивным истинам, противоречащим категориям конечного рассудка, то уж придется согласиться, что и александрийская школа грешила такой мечтательностью, но с таким же правом мы можем признать мечтательностью также и платоновское и аристотелевское философские учения. Ибо Плотин несомненно говорит энтузиастически о воспарении духа к мышлению, или, вернее, подлинный, а, значит, и платоновский энтузиазм и есть воспарение в сферу движения мысли. Те, которые убеждены, что абсолютной сущностью в мышлении является не само мышление, всегда говорят о том, что бог находится по ту сторону сознания и что мысль о нем есть понятие о нем, а его существование или действительность есть *нечто совершенно другое*, точно так же как если мы мыслим или представляем себе животное или камень, наше понятие или представление о нем есть *нечто совершенно другое*, чем само это животное, – как будто последнее есть истина. Но речь идет не о *данном* чувственном животном, а о его *сущности*, последняя же и есть его

*понятие*. Сущность животного *находится* в чувственном животном не как сущность, а как составляющее нечто единое с предметной единичностью, как представляющей собою некоторое видоизменение этого всеобщего. В качестве сущности она есть наше понятие, которое, в самом деле, исключительно только и представляет собою истину, между тем как чувственное носит только отрицательный характер. Таким образом, наше *понятие об абсолютной сущности* и есть сама сущность, если только оно является понятием абсолютной сущности, а не чего-то другого. Но этой сущностью бог, по-видимому, не исчерпывается, ибо он есть не только сущность или свое понятие, но также и свое существование. Его существование как чистую сущность представляет собою наше мышление ее, но его реальным существованием является природа. В этом реальном существовании «я» есть некое мыслящее единичное; оно принадлежит к области этого реального существования как ее момент, но не составляет ее целиком. Мы должны непременно перейти от существования сущности как сущности к существованию как реальному существованию, к существованию как таковому. Как такое существование бог во всяком случае есть некое потустороннее единичного самосознания, и притом, потустороннее двояким образом: во-первых, как сущ-

ность или чистое мышление, и во-вторых, поскольку он как единичное действительное есть природа, находящаяся по ту сторону самосознания. Но именно этот предметный способ существования сам возвращается в сущность или, иначе говоря, единичность сознания преодолевается. Следовательно, на Плотина навлекло упрек в *мечтательности* именно то, что ему пришла на ум мысль, будто сущностью бога является само мышление и она присутствует в последнем. Точно так же как христиане говорили, что он в чувственном виде однажды находился в определенное время и в определенном месте (но, прибавим, вместе с тем признавали, что он продолжает пребывать в своей общине и является ее духом), так и Плотин утверждал, что абсолютная сущность присутствует в мышлении самосознания и присутствует в нем как сущность, или, иначе говоря, утверждал, что само мышление есть божественное.

Отношение между единичным самосознанием и познанием абсолютной сущности Плотин определяет затем ближе (Ennead, VI, 1.7, с. 35–36) следующим образом: душа, отошедшая от телесного и потерявшая все представления кроме представления о чистой сущности, приближается к божеству. Принципом платоновской философии является, таким образом, разум, который существует в себе и для себя. Экс-

таз, единственно лишь посредством которого познается истинно сущее, Плотин называет (Ennead, VI, 1.9, с. 11) упрощением души, благодаря которому она переносится в состояние блаженного покоя, потому что ее предмет сам прост и безмятежен. Но что мы не должны представлять себе это упрощение самосознания как некое состояние фантастической мечтательности, это видно сразу из того, что именно это непосредственное знание бога представляет собою *мышление и постижение*, а не пустое *чувствование* или, что столь же пусто, *созерцание*. Это, отход души от тела, совершается посредством чистой мысли; мышление есть деятельность и также и предмет. Это, таким образом, есть спокойное отношение без кипения крови или вспышек воображения. А именно, *экстаз* не есть лишь упоение чувства и фантазии, а скорее есть выступление за пределы содержания чувственного сознания. Он является чистым мышлением, находящимся у самого себя и имеющим само себя своим предметом. Плотин часто говорит в чувственных образах об этом состоянии; так, например, он в одном месте говорит: «Часто, когда я выхожу за пределы тела, пробуждаюсь к самому себе и нахожусь вне другого» – внешнего мира, «когда я нахожусь внутренне у самого себя, обладаю достойным удивления созерцанием и живу божественной жизнью» и

т. д.<sup>399</sup>. Таким образом, Плотин значительно приближается к этой стороне созерцания; однако, его образный способ выражения также значительно отличается от частью смутных и запутанных мифических представлений. Идея платиновской философии представляет собою, следовательно, интеллектуализм или высокий идеализм, который, правда, взятый со стороны понятия, еще не есть законченный идеализм; однако, то, что Плотин сознает в экстазах, о которых он говорит, представляет собою философские мысли, спекулятивные понятия и идеи.

Что же касается определенной основной мысли Плотина, объективного содержания, зарождавшегося в этом экстазе, в этом пребывании мышления у себя, то это содержание по своим основным моментам представляет собою в общем то, о чем мы уже говорили. Тремя началами являются для него единое, *vous* и душа.

а) А именно, первой абсолютной основой является также и здесь, как у Филона, чистое бытие, неизменное, основание и причина всякого являющегося бытия, возможность которого (чистого бытия) не отделена от его действительности, а есть в нем самом абсолютная действительность. Это – единство, которое также и сущностно, или единство как *сущность вся-*

---

<sup>399</sup> Plotin, Ennead, III, 1.6, с. 6; VI, 1.9, с. 1, 2; III, 1.8, с. 8.

кой сущности. Истинным началом служит не множественность существований, обыкновенная (*gemeine*) субстанциальность вещей, по которой каждое наличное существование выступает как отделенная от другого единица, а наоборот, исключительно только *их единство есть их сущность*. Это единство есть, собственно говоря, не все, ибо все есть лишь результат единичных вещей, объединение этих единичных, лежащих в основании в качестве сущностей, в некое чуждое им единство. Оно также и не существует раньше всех вещей, ибо оно не отлично от совокупности всего существующего (*von dem Seienden allen*), так как в противном случае оно опять-таки было бы чем-то лишь мыслимым<sup>400</sup>. Единство новейшей философии как регулятив разума признается неким субъективным началом, Плотин, напротив, видит в нем высшую объективность, бытие.

Это единство не имеет в себе никакого множества или, иначе говоря, множество не существует в себе, единство представляет собою, как у Парменида и Зенона, лишь абсолютное чистое бытие, или же есть абсолютное добро в том смысле, в котором, как мы видели при изложении их воззрений, Платон и, в особенности, Аристотель признавали последнее абсолют-

---

<sup>400</sup> Ibid., *Ennead*, I, 1.3; *περι του τινα και ποθεν τα κακα*, с. 2 (VI, 1.9, с. 6); III, 1.8, с. 9, 10.

ным. Прежде всего, что такое добро? – «Оно есть то, от чего все зависит (ἀνηρτηται) и которое все вещи вожделеют (εφιεται)» – так понимает добро также и Аристотель, – «и имеют своим началом то, в чем все они нуждаются, между тем как оно само ни в чем не нуждается, довлеет самому себе, есть мера и граница всего, то, что дает из себя νους и сущность (ουσιαν), и душу, и жизнь, и деятельность разума (περι νου ενεργειαν). И до этого все прекрасно, но оно сверхпрекрасно (υπερκαλος) и выше наилучшего (επτεκεινα των αριστην), оно есть *сверх благое*; оно свободно господствует, царственно в мысли (βασιλευ ων εν τω νοητω). Но само оно не есть ничего из того, началом которого оно является. Ибо, если ты сказал «добро», то ты ничего не должен прибавить к этому, ничего больше не помыслить при этом. Когда ты упразднишь само бытие, будешь брать добро так, как я только что изобразил, то тебя охватит изумление, и, направляя свою мысль на добро и покоясь в нем, ты будешь понимать его и его величие из того, что проистекает из него. И когда ты, таким образом, будешь иметь перед собою бытие и будешь рассматривать его в этой чистоте, то тебя охватит удивление».

Об абсолютном бытии Плотин утверждает, как это сказал уже Филон, что оно непознаваемо, – что оно есть остающееся внутри себя. Относительно этого

пункта Плотин высказывается пространно и часто возвращается к тому утверждению, что душа должна еще приобрести себе мышление этого единства и что она этого достигает главным образом лишь посредством того отрицательного движения, которое есть нечто другое, чем простое высказывание, представляет собою скорее скептическое движение, перебирающее все предикаты и не находящее ничего другого, кроме этого единого. Все без исключения предикаты, например, бытие, субстанция, не применимы согласно Плотину к нему, ибо они выражают какую-нибудь определенность. Оно себя не ощущает, не мыслит себя, оно не сознает себя, ибо во всем этом заключается некое различие. Так как главной сутью является определение единого, то у Плотина последней целью как субъективного мышления, так и практического поведения является *добро*. Но хотя добро абсолютно свободно, оно все же не принимает решений, не обладает волей, ибо воля имеет в себе различие между самой собой и добром<sup>401</sup>.

Это бытие есть и остается *богом*, не существует вне его, а есть именно сама его тождественность. Абсолютное единство сохраняет все вещи, дабы они не распались, оно есть прочная единая связь во всем,

---

<sup>401</sup> *Plotin*, *Ennead*, V, 1.3, с. 13, 14; 1.2, с. 1; VI, 1.2, с. 9, 10; 1.8, с. 8, 9; 1.9, с. 3; 1.8, с. 7 (13, 21).

оно все проникает собою – собирает и объединяет все, чему в противоположности грозит опасность раздвоиться, распасться. Мы называем это единство *одним и добром*. Оно ни *существует*, ни есть *нечто*, ни есть *какая-нибудь единица*, а стоит *выше всего*. Все эти категории подвергнуты отрицанию. Оно не обладает величиной, не бесконечно. Оно есть центр вселенной, вечный источник добродетели и то, из чего происходит божественная любовь, вокруг чего все движется, к чему все направляется, в чем берет свое начало и свой исходный пункт *vous* и самосознание<sup>402</sup>. Плотин все сводит к этой субстанции, единственно лишь она есть истинное, единственно лишь она остается во всем безусловно одинаковой.

Но из этого первого также и проистекает все, ибо оно раскрывается; в этом заключается связь учения Плотина с учением о *сотворении* мира и всяческом созидании. Но созидание не может быть понято из абсолютного, если последнее есть нечто, определяемое нами как абстрактное, а не берется как деятельное внутри себя единое. Этот *переход* к определенному делается, таким образом, Плотинином не философски или диалектически, а эта необходимость выражена в представлениях и образах. Он именно гово-

---

<sup>402</sup> Steinhardt, *Questiones de dialectica Plotini ratione*, α p. 21; *Plotini, Ennead*, VI, 1.9, с. 1–9, *passim*.

рит (Ennead, III, 1.8, с. 9) об *vous*, этом втором: «единое абсолютное добро есть источник, не имеющий никакого другого начала, но являющийся началом для всех рек, так что оно не поглощается последними, а в качестве источника спокойно пребывает внутри самого себя» и, таким образом, содержит в себе эти реки как таковые, так что они, «которые выходят здесь-то и здесь-то, туда-то и туда-то, еще не вытекли, но уже знают, где они начнут вытекать и куда они потекут». Это различие представляет собою пункт, к которому Плотин часто возвращается, и этот переход от нераскрытого к откровению, это порождение составляет один из основных пунктов его учения.

b) Первым, порожденным этим единством, сыном, является ум (*vous*); это – вторая божественная сущность, другое начало. Здесь и появляется главная трудность, известная и с давних времен поставленная задача: понять, каким образом единое *решилось определить* себя, и попытка разрешить эту задачу еще и поныне представляет существенный интерес для философии. Античные философы еще не поставили этой проблемы так определенно, как мы это делаем; тем не менее, они также занимались ею. Ибо *vous* есть именно самонахождение самого себя, он есть чистая двоица (*δυνας*), есть он сам и его предмет; он содержит в себе все мыслимое нами, он есть это

различение, но чистое различение, которое вместе с тем остается равным самому себе. Но простая единица представляет собою первое. Плотин поэтому и говорит на манер пифагорейцев, что вещи находятся в этом *λογος* в качестве чисел. «Но число не есть первое, ибо единица не есть число. Первым числом является два, но в качестве неопределенной двоицы, и единица есть то, что ее определяет; число два есть также и душа. Число есть плотное, а то, что ощущение принимает за существующее, является позднейшим»<sup>403</sup>.

Плотин здесь (Ennead, V, 1.1, с. 6) прибегает ко всякого рода представлениям, чтобы уяснить себе *происхождение* из единого. «Каков характер этого порождения, каким образом из единицы произошло два и вообще множественное? Чтобы нам было возможно это знать, сказать, мы должны взывать к богу, но взывать не внятным голосом, а изливая перед ним нашу душу в молитве. Это мы будем в состоянии лишь в том случае, если придем внутри себя одиноко к одинокому. Созерцатель должен в глубинах своей души пребывать у самого себя, как в некоем храме, оставаться внутри себя спокойным и выше всего, и пребывать в созерцании, не допускающем никакого из-

---

<sup>403</sup> Plotin, Ennead, III, 1.8, с. 10, fin.; IV, 1.3, с. 17; V, 1.1, с. 4, 5; с. 7; 1.4, с. 2; 1.5, с. 1.

менения», – всегда Плотин нас призывает к настроению мыслящей души; он хотел бы всех привести к этому настроению. В этом чистом мышлении или созерцании действует *vous*; это – сама божественная деятельность.

Плотин продолжает: «Это порождение не есть некое движение, изменение; только третье есть изменение и то, что получает существование посредством изменения, изменчивое». Изменение полагает некое инобытие и направлено к чему-то иному, *vous* же еще представляет собою оставание созерцания у самого себя. «Так как ум, таким образом, проистекает без изменения из абсолютной сущности, то он является ее непосредственным *отблеском*; он не положен некоей волей или решением, а бог», как единое, добро, «есть неподвижное, и порождение есть исходящее из него *сияние* (*Leuchten*), которое пребывает. Единое сияет вокруг себя и это сияние пребывает подобно тому, как свет, исходящий из солнца, окружает последнее. Все пребывающие вещи испускают некую родившуюся из их субстанции и окружающую их сущность, которая зависит от породившей ее вещи». Или, говорит Плотин, вернее сказать, что эта сущность тождественна с породившей ее вещью. «Подобно тому как огонь распространяет вокруг себя тепло, снег – холод, подобно тому, в особенности, как предметы окружает исхо-

дящий от них запах», так *vous* озаряет бытие. «Достигшее своего совершенства переходит в эманацию, в круг света», испускает вокруг себя благоухание<sup>404</sup>. Плотин пользуется для обозначения этого происхождения (*τροοδος*), продуцирования также и образом *перетекания* (V, 1.2, с. 1), при котором, однако, единое остается совершенно таким же единым. «Так как оно совершенно в себе, не имеет никакого недостатка, то оно переливается через край, и это вытекающее есть порожденное. Но это порожденное направлено всецело к единому», к добру, «которое представляет собою его предмет, содержание и исполнение, и это и есть ум», т. е. эта обратная направленность порожденного к первому единству. «Первое, покоящееся бытие есть абсолютная сущность, ум же есть созерцание этой сущности», или, иначе говоря, он возникает благодаря тому, что первая сущность посредством обратной направленности на самое себя видит самое себя, есть видящее, некое видение. Протекающий вокруг свет есть некое созерцание единого, это обратное поворачивание себя в себя (*επιπληρωσις*) есть мышление, или, иначе говоря, *vous* есть круговое движение *επιπληρωσις*<sup>405</sup>.

Таковы главные положения учения Плотина, и он,

---

<sup>404</sup> Plotin, Ennead, V, 1.1, с. 6 (IV, 1.3, с. 17).

<sup>405</sup> Ibid., Ennead, V, 1.2, с. 1; 1.1, с. 7; VI, 1.9, с. 2.

таким образом, верно определил природу идеи во всех ее моментах. Только в этом учении есть некая трудность, сразустораживающая нас против него, и это, именно – *«происхождение»*. Самораскрытие абсолютного можно *представлять себе* самым различным образом: в новейшее время так много говорили об «исхождении из бога», но это выражение всегда сохраняет смысл чувственного представления или чего-то непосредственного. Необходимость самораскрытия нам этим не указана, а оно утверждается как некое происшествие. Для представления совершенно достаточно знать, что отец *рождает* вечного сына; понимая идею как вышеуказанную троичность. Плотин понимает идею совершенно правильно также и по содержанию, и мы это должны высоко ценить. Но если эти определения и истинны, то все же форма непосредственности движения еще недостаточна и неудовлетворительна для понятия, а требуется нечто другое: так как становление простого единства, как вышеуказанное упразднение всех предикатов, именно также и есть та самая *абсолютная отрицательность*, которая в себе есть само выхождение, то мы не должны начать с единства, чтобы лишь затем перейти к двоице, а должны понимать их обоих как одно. Ибо согласно Плотину предмет интеллекта не есть нечто чуждое и противоположное ни ему, ни

самому себе, а его содержание только и составляют многообразные идеи. Бог, следовательно, есть в различении и *расширении* также и *возвращение* к самому себе, т. е. эта же двоица находится всецело в единстве и составляет его предмет. Мыслимое не находится вне *vous*, *vous* обладает в мысли лишь самим собою как мыслящим. Предметом мышления, тем, к чему последнее поворачивается обратно, является абсолютное единство, в которое, однако, как в таковое, мышление не проникло и которое не определяется, а по-прежнему остается непознанным. Однако, так как мышление только и заключается в том, что оно имеет своим предметом само себя, то оно тем самым уже имеет предмет, содержащий в себе опосредствование и деятельность, вообще – двойственность. Это – мышление как мышление мышления. Или, иначе говоря, в развитии этого мышления внутри себя, поскольку оно является своим собственным предметом, заключается для Плотина первый и истинный интеллектуальный мир, который затем находится в отношении к чувственному миру, но так, что последний представляет собою лишь отдаленное подражание ему; предметы, созерцаемые такими, каковы они есть в этом абсолютном мышлении, суть понятия и сущности (*λογος*) этих предметов, и понятия их суть прообразы чувственных существ, как выражался также и

Платон<sup>406</sup>.

Что мышление состоит в том, чтобы мыслить само себя, это – совершенно аристотелевское определение. Но у Плотина и у александрийцев мы видим тот дальнейший шаг, что согласно им порожденное мыслью есть *истинный* универсум, *интеллектуальный* мир. Тем, чем у Платона являются идеи, здесь является образующий ум (*Verstand*), порождающий интеллект, который актуален в произведенном и имеет сам себя своим предметом, мыслит сам себя. Отношение между этими множественными понятиями в уме Плотина определяет следующим образом: они занимают в нем такое же положение, как элементы, конституирующие предмет в последнем, они, следовательно, не представляют собою безразличные друг к другу роды, а суть разные, являющиеся полным единством; они не отличены безразлично через пространство, а разны лишь благодаря внутренним различиям, т. е. разны не как сущие части<sup>407</sup>. Этим Плотин характеризует интеллект как отрицательное единство. Но столь же совершенно неподходяще выражаются, когда определяют отношение между элементами, составляющими предмет, как отношение между *частями*, из которых

---

<sup>406</sup> Plotin, Ennead, V, 1.3, с. 5; VI, 1.2, с. 8; II, 1.4, с. 4; VI, 1.4, с. 2; V, 1.9, с. 8, 9.

<sup>407</sup> Plotin, Ennead, VI, 1.2, с. 2; V, 1.9, с. 8.

целое состоит и каждая из которых существует сама по себе, например, когда представляют себе, что в кристалле еще наличны как таковые вода, кремнезем и т. д. Их существование в кристалле есть скорее та нейтральность, в которой каждое из них как безразличное, сущее, снято; их единство, следовательно, есть отрицательное единство, внутренняя сущность, принцип индивидуальности, как содержащее в себе различные.

с) Изменчивый мир, покорный власти различия, возникает вследствие того, что вышеуказанные множественные формы существуют в уме, не только в себе, а также и для него, существуют в форме его предмета. Говоря более определенно, для него существует троякого рода способы мышления. Он, *во-первых*, мыслит как предмет *неизменное*, свое единство. Этот первый способ мышления есть не имеющее в себе различий простое созерцание своего предмета, или, иначе говоря, есть *свет* – не материя, а чистая форма, активность. Пространство есть абстрактная, чистая непрерывность этой *активности* света, не сама активность, а форма ее непрерывности. Ум, как представляющий собою мышление этого света, сам есть свет, но реальный внутри себя или, говоря иначе, свет света<sup>408</sup>. *Во-вторых*, он мыслит отличие себя от

---

<sup>408</sup> Ibid., Ennead, IV, 1.3, с. 17.

сущности; отличное множество существующих есть для него предмет. Он есть сотворение мира; в нем все имеет свою определенную форму в отношении друг друга, и это составляет субстанцию вещей. Так как, в *третьих*, субстанциальность, перманентное пребывание в мыслящем есть определенность, то его акт *порождения* или *эманация* всех вещей из него носит такой характер, что он остается «наполненным всем», или, выражая то же самое иначе, он непосредственно также и поглощает все. Он есть упразднение этих различий или, иначе говоря, переход от одного к другому; это именно – его способ мыслить себя, или, иными словами, он именно таким образом является для себя предметом. В этом состоит изменение; мышление имеет, таким образом, в себе (an ihm) три начала. Поскольку nous мыслит сам себя изменяющимся, но в этом изменении также и остающимся простым у себя, постольку он мыслит жизнь вообще, и, таким образом, это его полагание для себя своих моментов, как существующих противоположностей, и есть истинный, живой универсум. Это поворачивание назад истечения из самого себя, это мышление себя есть *вечное сотворение мира*<sup>409</sup>. Ясно, что в этой платиновской мысли инобытие, чуждое, снято; существующие вещи суть в себе понятия. Божественный ум есть мыш-

---

<sup>409</sup> Plotin, Ennead, IV, 1.3, с. 17.

ление этих вещей и их существование есть не что иное, как сама эта мыслимость в божественном уме; они представляют собою моменты мышления и именно вследствие этого также и моменты бытия. Плотин, следовательно, различает в νοῦς мышление (νοῦς), то, что мыслится (νοητόν), и мысль (νοησις), так что νοῦς есть единый и вместе с тем есть все; мысль же есть единство различных<sup>410</sup>. Мы назвали бы мысль не столько единством, сколько скорее *продуктом*; однако, и мысль, т. е. субъект, также воспаряет к богу. Различие между мышлением и неким внешним богом, разумеется, при этом отпадает. Поэтому-то и обвиняют неоплатоников в фантастической мечтательности, и сами они в действительности говорят удивительные вещи.

α) Более определенно Плотин описывает третье начало, душу: «Νοῦς вечно деятелен таким же образом. Движение к нему и вокруг него есть деятельность души. Разум (λογος) переходящий от него к душе, делает душу мыслящей, ничего не ставя между ними. Мышление (νοῦς) не есть некое множественное, оно просто и состоит именно в факте мышления. Истинный νοῦς (а не наш, каким он, например, являет себя в вожделении) мыслит в мысли, и то, что мыслится им, не существует вне него, а он сам есть то, что

---

<sup>410</sup> Ibid., Ennead, V, 1.3, с. 5.

мыслится им, необходимо имеет сам себя в мысли и видит самого себя; и видит себя мыслящим, а не немыслящим. Наша душа пребывает отчасти в вечном» (в свете), «есть часть всеобщей души; эта последняя сама отчасти пребывает в вечном и истекает оттуда, продолжая созерцать самое себя, не поправляя намеренно этого созерцания. Украшение целого дает всякому телесному предмету то, что он в состоянии осуществить по своему назначению и природе, подобно тому как находящийся в середине огонь согревает все, что вокруг него. Единое не должно быть одиноким, ибо в таком случае все оставалось бы скрытым и не имело бы в себе образа, и не существовало бы ничего из всего того, что теперь существует, если бы это единое оставалось внутри самого себя, и не было бы множества существующих, порожденных единицей, если бы те, которые достигли порядка душ, не получили бы способности исхождения. И точно так же должны были существовать не одни только души, так что выходило бы, будто то, что порождено ими, не должно было появиться, ибо каждой природе присуще сделать и выявить нечто по своему образцу, подобно тому как семя выходит из некоего нераздельного начала. Ничего не препятствует тому, чтобы всему было сообщено нечто от природы добра»<sup>411</sup>. Плотин

---

<sup>411</sup> *Plotin, Ennead, II, 1.9, c. 1–3, 6.*

как бы отодвигает в сторону телесное, чувственное и не интересуется объяснением его существования, а хочет лишь *очищать* от него, дабы всеобщая душа и наша душа не терпели ущерба.

β) Но дальше Плотин говорит также и о первоначале чувственного мира; этим первоначалом является материя и с нею связано происхождение зла. Он много философствует об этой материи. Она есть *несущее* (οικον ον), имеющее в себе некий образ сущего. Вещи отличны друг от друга благодаря своей чистой форме, отличающему их друг от друга различию; всеобщее различие есть отрицательное, а последнее и есть материя. Подобно тому, как первое абсолютное единство есть бытие, так это единство предметного есть чисто отрицательное, оно не имеет никаких предикатов и свойств, никакой фигуры и т. д. Оно, таким образом, само есть некая мысль, чистое понятие, и притом, понятие чистой неопределенности, или, иначе говоря, оно есть всеобщая *возможность* без энергии. Плотин очень хорошо описывает эту *чистую возможность* и определяет ее как *отрицательное* начало. Он говорит: «Бронза есть статуя лишь в возможности; в том, что не есть нечто пребывающее, возможное было, таким образом, чем-то совершенно другим. Но если грамматик в *возможности* становится грамматиком также и в *действительности*, то

здесь *возможное* есть то же самое, что действительное. Невежда является таковым лишь относительно (*ката симβεβηκος*) и не вследствие того, что он невежественен, он – знающий в возможности. Душа, существующая для себя, актуальна, получает то, чем она была в возможности, также и благодаря тому, что она является знающей. Было бы не неподходящим называть энергию, поскольку она существует как энергия, а не только в возможности, формой и идеей, называть ее не просто энергией, а энергией чего-то определенного. Ибо мы, пожалуй, в более собственном смысле можем называть так некую другую энергию, а именно, энергию, противоположную возможности, ведущей в действительность, потому что возможность получает от другого действительное существование. Но через возможность возможное имеет также и в самой себе действительность; так, например, сноровка имеет в самой себе связанную с нею деятельность, смелость имеет в самой себе смелые поступки. Но если в том, что мыслится (*εν τοις νοητοις*)<sup>412</sup>, нет никакой материи – материя есть то, что существует в возможности – и не становится, ничего такого, что еще не су-

---

<sup>412</sup> Если бы мы перевели: «в умопостигаемом мире», то мы выразились бы неправильно, ибо нигде у Плотина мы не находим слова «мир». Мы не имеем также права употребить выражение «умопостигаемые вещи», как будто существуют еще другого рода вещи; такие различия и определения совершенно не встречаются у Плотина.

ществовало, ни нечто такое, что изменяется в нечто другое, ни нечто такое, что, само, оставаясь перманентным, производит некое другое, или то, что, выступая за свои пределы, позволяет, чтобы вместо него существовало другое, то в таком случае здесь имеется не чисто возможное, но существующее вечно, а не временно. Должны ли мы признавать, что материя здесь существует как материя, подобно тому, как и душа, хотя она и есть некая форма, есть материя для другого? Но материя не есть вообще существующее в действительности; она есть существующее в возможности. Ее бытие является лишь возвещением становления, так что ее бытие всегда превращается в то, что будет существовать. Существующее же в возможности не есть нечто, а все», единственно только энергия *определена*. «Материя, следовательно, всегда остается склоняющейся к другому, возможностью для последующего; она оставлена позади как некоторый слабый и смутный образ, не поддающийся формированию. И мы теперь спрашиваем: есть ли она в действительности образ? И значит, она есть в действительности *ложь*? Это то же самое, как *истинная ложь*, это – истинно несуществующее», оно неистинно благодаря энергии. «Это, следовательно, не некое существующее в действительности, имеющее свою истину в несуществующем». Оно на самом деле не та-

ково, ибо «свое существование оно имеет в небытии. Если у ложного отнимают его ложное, то у него отнимают всю обладаемую им сущность. И точно также, если ты в то, что имеет свое бытие и свою сущность как возможные, введешь действительность, то ты разрушишь причину его субстанции (υποστασεως), потому что для него существование состояло в возможности. Таким образом, если желаем сохранить материю неущербленной, то мы должны сохранить ее как материю; поэтому мы должны, по-видимому, сказать, что она существует лишь в возможности, если желаем, чтобы она осталась тем, что она есть»<sup>413</sup>.

Плотин, согласно с этим, определяет ее следующим образом (Ennead, III, 1.6, с. 7–8): «Материя есть некое истинное небытие, некое движение, которое само уничтожает себя, абсолютное беспокойство, но беспокойство, которое само покоится – она есть в самой себе противоположное; она – великое, которое мало, большее, которое меньше, меньшее, которое больше. Определенная одним каким-нибудь способом, она оказывается скорее противоположностью этого, а именно, когда она созерцаема, положена, она оказывается не положенной, а когда она скрылась или не положена, тогда она оказывается положенной; она – нечто всецело обманчивое». Сама материя поэто-

---

<sup>413</sup> Plotin, Ennead, II, 1.4, с. 4, 12–15; 1.5, с. 2–5.

му непреходяща, она ни во что не может переходить. Сама идея изменения непреходяща, но то, что содержится в этой идее, изменчиво. Эта материя, однако, не совсем лишена формы, и мы видели, что ум относится к своему предмету третьим способом, а именно, как соотносящий друг с другом различия. Так как это соотношение и изменение, этот переход есть жизнь вселенной, ее всеобщая душа, то ее бытие также не есть некое изменение, происходящее в уме, а ее бытие состоит в том, что она непосредственно мыслится последним.

γ) *Нравственное зло* в его противоположности добру также становится теперь предметом размышления, как и вообще вопрос о происхождении нравственного зла необходимо должен интересовать сознание человека. Отрицательное по отношению к мышлению эти александрийские философы отождествляли с материей. Но так как теперь появилось сознание конкретного духа, то эти философы понимают и абстрактно отрицательное таким же конкретным образом, понимают его, как находящееся внутри самого духа, следовательно, как духовно отрицательное. Плотин рассматривает этот вопрос о зле неоднократно, но в этом пункте мыслительное рассмотрение еще далеко не идет. В общем у него господствуют следующие представления: «Добро есть *vous*, но последний

не носит такого характера, какой по нашему обычному пониманию носит ум, который именно наполняется, исходя из предпосылки, и понимает то, что ему говорят, который умозаключает и, руководясь тем, что следует из принятой предпосылки, создает теорию, и из следствий познает как таковой то, что есть, который раньше этим не обладал, а до того, как он познал, был пуст, хотя он представляет собою ум. А этот nous содержит все в себе, есть все и обитает у себя; он *обладает всем, не обладая им*», ибо оно в нем содержится идеализованно. «Но он не обладает им в том смысле, в котором говорят об обладании, когда рассматривают нечто обладаемое нами, как нечто другое или чуждое, а здесь то, чем nous обладает, не отличается от него. Ибо он всецело и повсюду есть все и вся, и он вместе с тем не есть смешанный, а совершенно самостоятелен. То, что приобщается ему, не приобщается сразу всему, а приобщается по мере своей возможности. Nous есть первая энергия и первая субстанция души, которая деятельна благодаря ему. Находящаяся вне него, кружащаяся вокруг него душа, рассматривая его и вперяя свой взор внутрь него, созерцает через него бога и в этом состоит безбедственная и блаженная жизнь богов», – поскольку интеллект, выступающий за пределы себя, в своем отличии имеет все же дело лишь с самим собою и оста-

ется в своем божественном единстве. «Если бы процесс остановился на этом, то не было бы никакого зла. Но существуют блага первого ранга и блага второго и третьего рангов; все они окружают царя всех и всего, и он есть зачинатель всяческого блага и все они принадлежат ему, и блага второго ранга кружатся вокруг второго блага, а третьего ранга – вокруг третьего. Если это есть сущее и то, что еще выше бытия, то зло не находится ни в сущем, ни в том, что выше бытия, ибо последнее есть добро. Остается лишь возможность, что зло, если оно существует, находится в несущем, как некая форма последнего, – несуществующее же следует предполагать не совершенно несуществующим, а лишь неким другим существующего». Нравственное зло не есть абсолютное, независимое от бога начало, как это принимают манихеи: «Оно есть некое несуществующее, не подобно движению и покою в существующем, а подобно некоему изображению существующего, или же является еще в большей степени несуществующим; оно есть чувственная вселенная»<sup>414</sup>. Нравственное зло, таким образом, коренится в небытии.

В восьмой книге первой Эннеады (гл. 2, 3, 4, 7) Плотин говорит: «Но каким образом мы познаем зло? Поскольку мышление отвращается от себя, возникает

---

<sup>414</sup> *Plotin, Ennead, I, 1.8, с. 2, 3.*

материя; она существует лишь посредством абстрагирования другого. То, что остается, когда мы отнимаем идеи, это, говорим мы, есть материя; мысль поэтому становится неким другим, некоей немыслью, осмеливаясь направить свое внимание на невходящее в состав принадлежащего ей. Подобно тому, как глаз отворачивается от света, чтобы увидеть тьму, которой он не видит с помощью света – именно это и есть то видение, которое есть невидение – так и мысль терпит противоположное тому, что она есть, дабы она была в состоянии видеть противоположное ей». Это абстрактное другое именно и есть материя, а также и зло; видение безмерного именно и есть невидение. «Чувственное по отношению к мере или ограниченному, есть безмерное, безграничное, неопределенное, непокоящееся, ненасытимое, всецело нуждающееся; этот его характер является для него не акциденцией, а его субстанцией». Оно всегда направлено к становлению; нельзя сказать, что оно существует, а лишь можно сказать, что оно всегда будет существовать. «Душа, направленная к *vous*, чиста, не допускает до себя материю и все неопределенное и безмерное. Но почему же, когда существует добро, необходимо существует также и зло? Потому что материя необходимо должна наличествовать в целом, потому что целое необходимо состоит из противополо-

ложностей. Зла не существовало бы, если бы не существовала материя, природа мира смешана из *vous* и необходимости. Быть у богов означает: быть в том, что мыслится, ибо они бессмертны. Мы можем формулировать необходимость зла также и следующим образом: так как добро не может существовать одиноко, то материя есть соответственный момент для добра, противоположность, необходимая для его проявления. Или можно было бы также сказать, что зло есть то, что благодаря постоянной порче и отпадению упало так низко, что еще ниже оно уже не может пасть; необходимо должно существовать после первого еще нечто, так что самое крайнее тоже должно существовать. Но материя и есть то, что уже больше не имеет в себе ни одного элемента добра, и это и есть необходимость зла».

Для Плотина, так же как и для Пифагора, главным является приведение души к добродетели. Поэтому Плотин часто, и в особенности в девятой книге второй Эннеады (с. 15), порицает *гностиков* за то, что «они ничего не говорят о добродетели и добре, не говорят ни о том, как она приобретается, ни о том, каким образом душа должна просвещаться и очищаться. Ибо тем, что скажут «созерцай бога», еще ничего не дано, а нужно также указать, как это достигается, каким образом человек приводится к этому видению. Ибо,

можно было бы спросить, что мешает человеку предаваться такому созерцанию и при этом, однако, не отказываться от удовлетворения какого бы то ни было своего вожделения и давать себя увлечь гневу? Добродетель, стремящаяся достигнуть высшей конечной цели и пребывающая в душе вместе с мудростью, являет бога, а без истинной добродетели и бог остается лишь словом». Гностики делают единственно истинным духовное, интеллектуальное. Плотин определенно высказывается против этой чистой интеллектуальности и твердо стоит на том, что имеет существенное значение связь умопостигаемого с действительным. Плотин почитал языческих богов, и он мог это сделать, потому что он приписывал им глубокий смысл и глубокое действие на душу человека. Он говорит в той же книге (с. 16): «Не посредством пренебрежения миром и обитающими в нем богами и другим прекрасным мы станем хорошими. Злой презирает богов, и лишь презирая последних, он делается по-настоящему злым. Гностики утверждают, что они поклоняются умопостигаемым богам (*νοητους θεους*), но это их поклонение не имеет ничего соответственного (*ασιμπαθησαν νενοιτο*)», т. е. нет гармонии между мыслью и действительным миром, если останавливаются только на содержании мысли. «Тот, кто что-то любит, любит также и все родственное последнему; он,

следовательно, любит также и детей отца, которого он любит. Всякая душа является дочерью этого отца. Но души, обитающие в небесных сферах, еще более умопостигаемы, еще лучше и более родственны самому высокому, чем наши души. Ибо как это может быть, чтобы наш действительный мир был отрезан от того мира, от умопостигаемого? Те, которые презирают родственное этому последнему, знают его только на словах. Как это может быть благочестивым верить, что божественное провидение (πρoνoία) не достигает здешнего, нашего мира? Почему богу не присутствовать также и здесь? Ибо иначе откуда же он познает, что посюстороннее существует здесь? Он, следовательно, присутствует при всем и находится в этом мире, каким бы образом это ни было, так что мир причастен ему. Если он отдален от мира, он отдален также и от нас, и вы не могли бы ничего сказать о нем и его произведениях. И этот посюсторонний мир также имеет нечто от него, не покинут им и никогда не будет им покинут. Ибо целое еще более части причастно божественному, и еще больше причастна ему мировая душа. Это доказывают существование и разумность мира».

Это составляет основную идею платиновского интеллектуализма, те общие представления, к которым должны быть сведены его специальные учения; но

эти сведения часто носят у него образный характер. Мы, следовательно, чувствуем в этом интеллектуализме, во-первых, как мы уже заметили выше, отсутствие *понятия*. *Раздвоение, эманация, истечение, или нахождение, выступление, выпадение*, – все это слова, которые и в новейшее время предлагались нам как многообъясняющие, но в самом деле они ничего не говорят. Скептицизм и догматизм как сознание, познание, выдвигают противоположность между субъективностью и объективностью. Плотин отбросил эту противоположность, вознесся в высшую сферу, в аристотелевское мышление мышления; в его учении гораздо больше от Аристотеля, чем от Платона, и при этом он не диалектичен, не исходит спонтанейно (*aus sich selbst*) из самого себя и также не возвращается в качестве сознания спонтанейно в себя. С этим, во-вторых, находится в связи также и следующая черта его учения: хотя он и утверждает, что дальнейшее нисхождение частью к природе, частью к являющемуся сознанию есть действие высшей души, оно, однако, носит в значительной степени произвольный характер и не имеет в себе необходимости понятия, так как то, что он должен был бы определить в понятиях, выражено им в пестрых образах, в форме некоей действительности, – а это по меньшей мере представляет собою бесполезное и не адек-

ватное выражение. Приведу лишь один пример: наша душа принадлежит не только к миру ума, где она была совершенной, блаженной, ни в чем не нуждаясь; лишь ее способность мышления принадлежит к первому уму. Ее способность движения, или, иначе говоря, душа как жизнь истекла из разумной (*Verständigen*) мировой души, а чувство из души чувствующего мира. Плотин именно принимает, что первая мировая душа есть непосредственная деятельность ума, являющегося для себя предметом. Она есть чистая душа, пребывающая в надлунной области, и она обитает в высшем небе неподвижных звезд. Эта первая мировая душа рождает; из нее в свою очередь истекает совершенно чувственная душа. Желание единичной, особенной, отделенной от целого души дает ей тело; последнее она получает в высшей области неба. Вместе с этим телом она получает фантазию и память. Наконец, она отправляется к душе чувственного мира и от последней она получает ощущения, вожделения и растительную, поддерживающую себя жизнь<sup>415</sup>.

Это *отпадение*, это дальнейшее отелеснение души преемники Плотина описывают следующим образом: она ниспадает из Млечного Пути и зодиака в находящиеся ниже сферы планет; в каждом из них она

---

<sup>415</sup> *Buhle*, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. IV, S. 418, 419; *Tiedeman*, Geist d. specul. Phil., B. III, S. 421, 423; ср. *Plotin*, Ennead, IV, 1.3 и 8, passim.

получает новые способности, и в каждой из них она также и начинает упражнять эти силы. Сначала на Сатурне душа получает способность сделать умозаключения о вещах; на Юпитере она получает силу деятельности воли; на Марсе – склонности и влечения, на солнце – чувства, мнения и фантазию; на Венере – чувственные, устремленные на единичное вожделения; наконец, на луне – способность к деторождению<sup>416</sup>. Таким же образом, сам Плотин делает выдаваемое им, с одной стороны, за умопостигаемые моменты, особенным существом, существующим также и для духовного. Душа, которая только вожделеет, есть животное; душа, которая только прозябает, обладает лишь способностью к деторождению, есть растение. Но то, о чем мы говорили, не есть особенные состояния духа, существующие вне всеобщего духа, в особенных стадиях самосознания мирового духа о себе, и Сатурн и Юпитер не имеют, кроме того, никакого отношения к этому. Если утверждают, что они в своей потенции суть моменты души, то это ничуть не лучше того, чем если говорят, что каждая из них выражает некий особенный металл. Точно так же как Сатурн выражает свинец, Юпитер – олово и т. д., так Сатурн выражает умозаключение, Юпитер – волю и т. д. Во всяком случае, легче сказать: Сатурн соответству-

---

<sup>416</sup> Ibid., Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. IV, с. 419, 420.

ет свинцу и т. д., он есть умозаклучение, или он является представителем свинца и умозаклучения, или как-нибудь иначе, чем выразить его понятие, его сущность. Первый подход есть сравнение с некоей вещью, также не постигнутой в понятии, а являющейся лишь чувственной, взятой с потолка (*aus der Luft*) или, вернее, взятой с самого низу (*vom Boden*) вещью. Такие представления в корне ложны, ибо если говорят: это – свинец, то этим разумеют сущность свинца или его «в себе», которого достигает душа. Но эта сущность уже больше не есть то чувственное бытие, которое именно называется свинцом, и вместе с тем этот момент такого рода состояния не обладает для души действительностью.

### 3. Порфирий и Ямвлих

Знаменитыми учениками Плотина были Порфирий и Ямвлих, о которых мы уже упомянули выше как о биографах Пифагора. Первый – он был сирийцем – умер в 304 г., а второй – он тоже был родом из Сирии – умер в 333 г.<sup>417</sup> От Порфирия до нас дошло между прочими его сочинениями также и введение к части «Органона» Аристотеля, трактующей о родах, видах, суждениях; он излагает в этом введении главные момен-

---

<sup>417</sup> *Brucker, Hist. citif. phil., T. II, p. 248, 268.*

ты логики Аристотеля, и оно во все времена служило учебником, по которому преподавали аристотелевскую логику, и источником, из которого черпали форму этой логики. Наши обычные учебники логики содержат в себе немногим более, чем то, что мы находим в этом введении. Тот факт, что Порфирий занялся логикой, показывает, что в неоплатонизм проникла потребность в определенности мысли, но достигнутая Порфирием определенность является очень рассудочной, формальной. Здесь, таким образом, получается своеобразная комбинация: у неоплатоников мы находим соединение рассудочной логики, совершенно эмпирического рассмотрения наук, с совершенно спекулятивной идеей, а в области практических проблем – с верой в теургию и чудесное, причудливое, и в самом деле Порфирий в своей биографии Плотина описывает последнего как чудотворца, но изложение этой части биографии мы должны предоставить истории литературы.

Картину большей неясности и путаницы являет нам Ямвлих, философские сочинения которого, хотя он и был весьма высоко почитаемым учителем своего времени, так что его даже прозвали божественным учителем, все же представляют собою лишенную всякого своеобразия компиляцию, его же жизнеописание Пифагора как раз не делает большей чести его уму. Нео-

платоники очень усердно искали поучения также и в пифагорейской философии, и, в особенности, возродили характеризующую эту философию форму числовых определений. У Ямвлиха мысль вырождается в фантазию, интеллектуальный универсум – в некое царство демонов и ангелов с подробной их классификацией, а умозрение – в магию. Неоплатоники называли это теургией (θεουργία), ибо в чуде умозрение, божественная идея не выдвигается всеобщим образом, а приводится как бы в непосредственное соприкосновение с действительностью. О произведении, носящем название «De mysteriis Aegyptiorum» мы достоверно не знаем, принадлежит ли оно Ямвлиху. Позднее Прокл чрезвычайно превозносил это произведение и свидетельствует, что он обязан ему своей главной мыслью<sup>418</sup>.

## 4. Прокл

Прокл, позднейший неоплатоник, о котором нам еще осталось сказать, имеет более важное значение, чем Порфирий и Ямвлих. Он родился в 412 г. в Константинополе и умер в 485 г. в Афинах; учился же он и провел большую часть своей жизни также в Афинах у Плутарха. Его жизнь описана Марином в том же

---

<sup>418</sup> Ср. *Procl*, *Theol. Plat.*, III, p. 140.

стиле, в котором написаны биографии вышеназванных неоплатоников. Согласно этому жизнеописанию его родители прибыли из города Ксанфа, находившегося в малоазийской области Ликии; так как Аполлон и Афина были богами-покровителями этого города, то он с благодарностью поклонялся им, и эти боги, в свою очередь, удостоивали его как своего любимца особым вниманием и самолично появлялись ему. Так, например, когда он однажды был болен, Аполлон, коснувшись его головы, излечил его; Афина же потребовала от него, чтобы он отправился в Афины. Сначала он поехал в Александрию, чтобы изучать там риторику и философию, а затем отправился в Афины, чтобы учиться у платоников Плутарха и Сириана. Здесь он изучал сначала аристотелевскую, а затем платоновскую философию. В сокровеннейшие глубины философии посвятила его главным образом дочь Плутарха Асклепегения, которая, как уверяет Марин, была во времена Прокла единственной, сохранившей переданное ей отцом знание великих оргий и всей теургической науки. Прокл изучил все, входившее в состав мистерий: орфические гимны, сочинения Гермеса и всякого рода религиозные учреждения, так что, куда бы Прокл ни приезжал, он знал церемонии языческого культа лучше, чем особо назначенные для их свершения жрецы. Прокл, как утверждает его био-

граф, дал себя посвятить во все языческие мистерии. Сам он соблюдал все религиозные празднества и исполнял все обряды различнейших народов. Он знал даже египетский культ, соблюдал также очистительные и праздничные дни египтян, и определенные дни поста он проводил в молитве и пении гимнов. Прокл сам сочинил много гимнов, из которых нам еще остались некоторые, весьма прекрасные, славословящие божества как известные, так и носящие совершенно местный характер. Относительно того, что он – «богобоязнейший муж» – отдавался изучению столь многих религий, он сам говорит: «философу не подобает быть служителем культов (θεραυττευτην) одного города или культов, общих нескольким городам, а ему следует быть вообще иерофантом всей вселенной». Орфея он считал творцом всей греческой теологии, и он придавал особенно большое значение орфическим и халдейским оракулам. Прокл преподавал в Афинах. Его биограф Марин, разумеется, рассказывает и о нем, что он творил величайшие чудеса: он-де во время засухи заставил пойти дождь и умерил страшную жару, прекратил землетрясение, излечивал болезни и имел божественные видения<sup>419</sup>.

Прокл вел в высшей степени деятельную научную

---

<sup>419</sup> *Brucker*, Hist. crit. Phil., T. II, p. 320; *Tennemann*, T. VI, S. 284–289; *Marinus*, Vita Procli, passim. (Proem. Theol. Plat.).

жизнь. Он был глубоким спекулятивным умом и обладал громаднейшими познаниями. И относительно него, как и относительно Плотина, в нас неизбежно вызывает удивление противоречие между большим умом таких философов и тем, что ученики сообщают о них в составленных ими биографиях, так как в произведениях самих этих мыслителей мы находим мало следов тех чудес, о которых рассказывают их биографы. Прокл оставил после себя многочисленные произведения, многими из которых мы еще обладаем. Мы обладаем также несколькими его математическими произведениями, например, сочинением под названием «О шаре». Его философские произведения представляют собою главным образом комментарии на диалоги Платона; они были изданы в разное время и из них особенно знаменит комментарий на «Тимея». Некоторые из них, однако, имеются только в рукописях; из последних Кузен издал в первый раз в Париже комментарии на «Алкивиада» (V. II–III) и «Парменида» (V. IV–VI). Первый том издания Кузена содержит несколько произведений Прокла, существующих лишь на латинском языке, а именно «О свободе», «О провидении» и «О зле». Основные произведения Прокла «О платоновской теологии» (εις την Πλατωνος θεολογίαν) и его «Философские элементы» (στοιχειώσις θεολογική) вышли отдель-

но. Названное нами последним небольшое по объему произведение издал вновь Крейцер; он также напечатал вновь некоторые из прокловских комментариев.

Прокл жил, можно сказать, в «культе науки». Нельзя не признать, что он обладал большим глубокомыслием и что его взгляды более разработаны и ясны, чем взгляды Плотина; нельзя не признать также, что они развиты более научно и в общем находят себе превосходное выражение. Его философия, подобно платиновской, носит характер комментирования Платона. «О платоновской теологии» является в этом отношении его интереснейшим произведением. По этому произведению легко составить себе понятие об основных идеях его философии и понимание этого произведения встречает много затруднений, в особенности, благодаря тому, что оно трактует о языческих богах и старается установить их философское значение. Но он отличается от Плотина тем, что у него неоплатоновская философия, по крайней мере, в целом расположена в систематическом порядке и получила более разработанную форму; так что, в особенности, в его «Платоновской теологии» (хотя это произведение вместе с тем и диалектично) мы находим более определенные переходы от одной сферы к другой и их различие в идее, чем у Плотина. Его философия представляет собою интеллектуальную систему.

Попробуем изложить ее; его собственное изложение своего философского учения не вполне ясно и еще оставляет многого желать.

Прокл отступает от учения Плотина, *во-первых*, в том, что он делает началом или чисто абстрактным моментом не *бытие*, а начинает с *единства*, и бытие или существование (Subsistenz) он понимает лишь как третье звено; таким образом, у него все получает более конкретную форму. Но саморазвитие этого единства не получает, как и у Плотина, характера необходимости понятия; мы должны раз навсегда отказаться искать здесь *понятия* раздвоения. Прокл (Theol. Plat., II, p. 95) говорит: «Единое неизреченно и *непознаваемо* в себе, но мы его постигаем из его исхождения и возвращения в себя». Прокл, там же (p. 107–108) определяет это самораздвоение, ближайшее определение единства, как некое *порождение* (παράγειν), исхождение (προόδος), а так же как некое *изображение* или *показывание*. Но отношение между порождающим единством и различием не представляет собою некоего исхождения из себя, ибо исхождение было бы изменением, и, таким образом, единство оказалось бы уже больше не равным самому себе. Но поэтому же единство не подвергается благодаря порождению различия убавлению или уменьшению, ибо оно есть мышление, не подвергающееся убавлению

через порождение определенной мысли, а остающееся тем же самым, чем было до того, и сохраняет в себе также и порожденное им<sup>420</sup>. Постольку понятие у Прокла не становится более ясным, чем у Плотина.

Что отличает Прокла от других неоплатоников, это – его более глубокое изучение платоновской диалектики; так, например, он в своей «Платоновской теологии» занимается изложением остроумнейшей и страннейшей диалектики единого. Ему необходимо показать *многое* как *одно* и *одно* как *многое*, развернуть перед читателем формы, принимаемые одним; эту диалектику он, однако, развивает более или менее внешне и она очень утомительна. Но в то время как у самого Платона эти чистые понятия – единство, множество, бытие и т. д. – выступают без претензий и как бы не имеют никакого значения кроме того, которым они непосредственно обладают, имеют примерно то же значение, которое мы приписываем им теперь, определяя их как общие понятия, существующие в нашем мышлении, они у Прокла имеют, напротив, более высокое значение и это служит причиной того, что он, как мы видели выше, находит, что на внешний взгляд в отрицательном результате платоновского «Парменида» дано более значительное и определенное познание абсолютного существа,

---

<sup>420</sup> Procli, Institutionis theologiae, S. 26.

чем в других произведениях Платона. Прокл показывает, следуя платоновской диалектике, как все определения, и, в особенности, определение *множества*, распадаются в самих себе и возвращаются в единство. То, что для представляющего сознания является одной из его главных истин – положение, гласящее, что существуют многие субстанции или, иначе говоря, что те многие вещи, каждая из которых называется *одним и*, значит, *субстанцией*, поистине существуют в себе, – теряется в этой диалектике, и получается, что лишь единство есть истинная сущность, а другие определения суть лишь исчезающие величины, лишь моменты, и их бытие есть, следовательно, лишь некая непосредственная мысль. Но так как мы никакой мысли не приписываем субстанциальности, подлинного бытия, то все такие определения суть только моменты некоей вещи в мышлении. Возражение, постоянно выдвигаемое против неоплатоников и Прокла, заключается в том, что для мышления все, разумеется, сводится к единству, но это единство и есть лишь некое логическое единство, единство, имеющее место в мышлении, а не в действительности; от этого единства нельзя, следовательно, умозаключать к действительности, и из существования этого единства отнюдь не вытекает, что все действительные вещи не суть действительные субстанции, не обладают отлич-

ными друг от друга началами, и сами не являются различными субстанциями, каждая из которых отдельна от других, существует сама по себе. То есть, это опровержение всегда начинает снова ставить тот вопрос, который уже решен, начинает снова утверждать о действительности, что она есть нечто, существующее *в себе*, ибо те, которые так рассуждают, называют *действительность вещью, субстанцией*, единицей, – а эти последние суть лишь мысли. Короче говоря, рассуждающие так все снова и снова предлагают нам принять во внимание, как нечто сущее в себе, то, исчезновение чего или, иными словами, несуществование чего в себе уже было показано раньше.

Но при этом Прокл делает глубокомысленное замечание о том, как это продуцирование выступает перед нами в «Пармениде» Платона. Как раз в этом диалоге Платон показывает отрицательным образом, что, если существует единство, то не существует бытия множества и т. д. И вот об этих отрицаниях (αποφασεις) Прокл говорит (Theol. Plat., II, p. 108–109), что они являются не уничтожением того содержания (στερητικαι των υποκειμενων), о котором они высказываются, а порождениями определений, согласно их противоположностям (γεννητικαι των οιον αντικειμενων): «поэтому, когда Платон показывает, что первое не есть множество, то это означает, что множественное проис-

ходит от первого; когда он показывает, что первое не есть некое целое, то это означает, что цельность ведет свое происхождение от первого. Мы должны, следовательно, понимать форму (τροπος) отрицаний как утверждение о совершенстве, которое остается в единстве, выходит за пределы всего и существует в некоей неизреченной сверхмерной простоте. И наоборот, богу должно также и не приписывать этих отрицаний, ибо в противном случае не было бы никакого понятия (λογος) о них, и не было бы также и никакого отрицания. Понятие неизреченного кружится безостановочно вокруг самого себя и борется с самим собою», т. е. единое полагает идеализированно свои определения, целое содержится в едином. Множественность не получена эмпирически, а затем лишь устранена; отрицательное как раздвояющее, продуцирующее, деятельное, содержит в себе именно не только некое лишение, но также и утвердительные определения. Таким образом, эта платоновская диалектика приобретает для Прокла положительное значение; он хочет посредством диалектики свести все различия к единству. Прокл много возится с этой диалектикой единого и множественного и посвящает ей много внимания, в особенности, в своем знаменитом учении об элементах. Но погружение всего в единство остается у него лишь по ту сторону этого единства, а

вместо этого эту отрицательность нужно как раз понимать, наоборот, как порождение последнего.

Прибавим далее, что порождающее порождает согласно Проклу благодаря преизбытку силы. Существует, правда, также и порождение вследствие недостачи; всякая, например, потребность, всякое влечение становится причиной вследствие недостачи, и порождение ими чего-то другого есть восполнение недостающего. Цель здесь неполна, и деятельность проистекает из стремления достигнуть полноты, так что лишь в порождении потребность уменьшается, влечение перестает быть таковым, или, иначе говоря, исчезает его абстрактное для себя бытие. Напротив, единство выходит из своих пределов вследствие полноты, преизбытка возможности и эта переливающаяся через край возможность есть вообще действительность. Эта мысль Прокла носит совершенно аристотелевский характер. Поэтому исхождение из единства состоит вообще в том, что последнее само себя умножает, в том, что из него проистекает чистое число, по это размножение не отрицает или уменьшает порождающего первого единства, а происходит, наоборот, способом единства ( $\epsilon\nu\nu\alpha\iota\omega\phi$ ). Множественное причастно единству, но единство не причастно множественности<sup>421</sup>. Абсолютное единство, размно-

---

<sup>421</sup> *Procli*, *Instit. theol.*, S. 27; *Theol. Plat.*, III, p. 119; II, p. 101–102; III, p.

жающее себя во многие единицы, породило, следовательно, множественность таковой, как она находится в этих единицах. Прокл применяет многообразную диалектику, чтобы показать, что множественное не существует в себе, не есть зачинатель множественного, что все возвращается в единство, и, стало быть, единство есть также зачинатель множественного. Он, однако, не уясняет нам, каким образом это множественное есть отрицательное соотношение единицы с самой собою. Мы поэтому видим у него вообще многообразную диалектику, которая лишь рассуждает вкривь и вкось (*hin und hergeht*) об этом отношении единого к многому.

В этом диалектическом движении для Прокла основным определением является то, что это движение совершается посредством *сходства* и что несходное с истинным лежит дальше от него. Множественное причастно единству, но вместе с тем оно отчасти и не является единым, не похоже на него. Но так как множественное также и сходно с порождающим его, то оно имеет своей сущностью также и единство; и многие суть, следовательно, вместе с тем также и самостоятельные генады. Они содержат в себе начало единства. Хотя они в качестве множественных и разные, они все же множественны как бы лишь для че-

го-то третьего, а сами по себе они представляют собою единства. Эти генады, в свою очередь, порождают другие генады, которые, однако, должны неизбежно быть менее совершенными, ибо действие не совершенно одинаково с причиной, порожденное не вполне одинаково с порождающим. Эти ближайшие единства суть *целые*, т. е. суть такие единства, которые уже больше не представляют собою существенных единств, не суть самоединства, а единство есть в них лишь акциденциально. Но так как сами вещи в их синтетической природе суть целые только потому, что их души являются их связующим единством, то они несходны с первым единством и не могут быть в непосредственном соединении с ним. Мыслимая абстрактно множественность есть, следовательно, их средний член; множественность сходна с абсолютным единством и есть то, что связывает единство со всей вселенной. Чистая множественность делает различные вещи одинаковыми друг с другом и связывает их поэтому с единством; но вещи обладают лишь сходством с единством. Таким образом, порожденные все более и более отдаляются от единства и все меньше и меньше причастны ему<sup>422</sup>.

Отлично дальнейшее определение идеи, как *тро-*

---

<sup>422</sup> Procli, Instit. theol., S. 1–2; S. 28; Theol. Plat., III, p. 118, 122–125; II, p. 108–109.

*ичности* (τριάς). Относительно последней Прокл сначала (Theol. Plat., III, p. 140) указывает ее абстрактное определение, заключающееся в том, что ее три формы суть три божества, и нам нужно теперь, в особенности, отметить, как он определял троицу. Эта троица вообще интересна у всех неоплатоников, но она интересна, в особенности, у Прокла потому, что он не оставил ее в ее абстрактных моментах, а рассматривает в свою очередь каждое из этих трех абстрактных определений абсолютного само по себе, как некую целостность триединства, благодаря чему он получает действительную троичность, так что в целом существует три отличных друг от друга сферы, составляющих вместе целостность, но составляющих ее так, что каждая из этих сфер должна быть рассматриваемая в свою очередь, как восполненная внутри себя и конкретная, и это должно быть признано совершенно правильной точкой зрения, являющейся шагом вперед по сравнению с точкой зрения предшествовавших неоплатоников. Так как каждое из этих различий в идее, как существенно остающееся в единстве с самим собою, есть в свою очередь целое этих моментов, то существуют различные порядки порождения, и целое представляет собой процесс, заключающийся в том, что эти три целостности полагают себя друг в друге как тождественные. Какие это порядки, это мы

сейчас узнаем. Прокл много занимается ими, так как хочет показать, что в них в свою очередь присутствуют различные степени. Прокл поэтому гораздо определеннее и идет гораздо дальше Плотина, и можно даже сказать, что в этом отношении его учение заключает в себе самое превосходное и развитое из всего того, что дают нам неоплатоники.

Что касается дальнейших подробностей его учения о троице, то мы должны прибавить, что согласно его определению ее три абстрактных момента, которые он раскрывает в своей «Платоновской теологии», суть *одно*, *бесконечное* и *предел*; последние два определения мы встретили также и у Платона. *Первое*, бог, именно и есть то абсолютное единство, о котором мы уже часто говорили, единство, которое, само по себе взятое, недоступно познанию и раскрытию, потому что оно есть голая абстракция; можно только познать, что оно – абстракция, так как оно еще не есть деятельность. Это единство есть сверхсущее (υπερουσιον); его первым произведением являются, *во-вторых*, многие единицы (εναδες) вещей, чистые числа. Они представляют собою мыслительные начала вещей, через которые последние причастны абсолютному единству; но каждая вещь причастна ему лишь через некое индивидуальное единичное единство, через единицу, а душа причастна ему через мыс-

лимые всеобщие единства. В них Прокл вносит формы старой мифологии. А именно, подобно тому, как он называет вышеуказанное первое единство богом, так он называет богами и эти истекающие из первого единства многие мыслимые, но вместе с тем называет богами также и дальнейшие моменты. Он говорит (Instit. theol., с. 162): «По тому, что зависит от порядков (τάξεων), получают свои имена боги; поэтому возможно познать из этого зависимого их непознаваемые ипостаси, составляющие их определенность. Ибо само по себе невыразимо и непознаваемо все божественное, как составляющее часть неизреченного единого, но бывает возможно познать своеобразие этого божественного из того, что причастно, из изменения. Поэтому существуют мыслимые боги, которые излучают истинно-сущее; вследствие этого истинно-сущим является мыслимое божественное и непосредственное, осуществленное до *vous*». Но всегда остается принудительная необходимость излагать мифологию в понятийной определенности. Соответствие этих богов или единств порядку вещей не таково, что существует столько генад или богов, сколько вещей, ибо эти единства лишь связывают вещи с абсолютным единством. *Третьим* является именно предел, удерживающий эти генады вместе и составляющий их единство с абсолютной генадой, граница де-

лает единым множественное и само единое<sup>423</sup>.

Лучше выражена эта мысль в следующем месте, где Прокл заимствует выдвигаемые им три основных начала – *границу, бесконечное и смешанное* – из «Филеба» Платона, так как противоположность, таким образом, определена чище, и эти три начала представляются поэтому Проклу высшими богами. Но такого рода абстракции не подобает называть богами, а лишь как возвратившиеся они представляют собою божественное. Прокл говорит (Theol. Plat., III, p. 133–134): «От этой первой границы (περας)», от абсолютной единицы, «вещи получают (εξηρτηται) единение, целость и общность», начало индивидуальности, «и божественные меры. Всякое же разлучение и плодовитость и исхождение, ведущее к множественности, покоится, напротив, на первой бесконечности (απειρον)», на неопределенном». Бесконечное есть, таким образом, количество неопределенное, и Платон в самом деле признает в «Филебе» бесконечное дурным и удовольствие неистинным, потому что в нем нет разума. «Поэтому, если мы говорим об исхождении всякого божественного существа, то мы разумеем, что оно в индивидуальных существах прочно остается одним и лишь шествует дальше и дальше к бесконечному», к непрерывности, как к произведению са-

---

<sup>423</sup> Procli, Theol. Plat., III, p. 123–124.

мого себя – «и имеет в себе одновременно и одно и множественность, получив первое от начала границы, а вторую – от начала бесконечности. Во всех тех противоположностях, которые мы находим в божественных родах, наилучшее принадлежит границе, а наидурнейшее бесконечному. От этих двух начал все получает свое поступательное шествие, продолжающееся, пока оно не вступит в бытие. Таким образом, вечное, поскольку оно как интеллектуальное есть мера, причастно границе, а поскольку оно есть причина силы, непрестанно влекущей к бытию, оно причастно бесконечному. Таким образом, ум, поскольку он имеет в себе служащие образцом меры (παραδειγματικά μέτρα), есть порождение границы; поскольку же он вечно производит все, он обладает неубывающей силой бесконечности». Множественность как понятие, а не как многие вещи, сама есть единство; она есть двоица вообще или, иначе говоря, неопределенность, противостоящая определенности. Третьим является согласно Проклу (Theol. Plat., III, p. 137) некое целое, единство определенного и неопределенного или смешанное (μικτόν): «Только последнее и есть впервые все существующее, некая монада многих возможностей, некое наполненное существо, некие одно-многое (εν πολλὰ)». Выражение «смешанное» не очень подходяще и, даже можно сказать, со-

всем неподходяще, так как под смесью мы прежде всего разумеем лишь некую внешнюю связь, между тем как здесь, собственно говоря, ведь имеется в виду конкретное единство противоположностей и, скажем еще больше, даже субъективное.

При ближайшем рассмотрении природы смешанного получаются также и три триады, ибо каждое из этих трех основных определений само представляет собою такого рода целую триаду, но триаду, выступающую под одной из этих трех особых форм. Прокл говорит (Theol. Plat., III, p. 135): «первое бытие (то πρῶτον ον) есть смешанное, единство триады с самой собою; оно есть бытие как жизни, так и ума. Первое из этих смешанных есть первое из всего существующего, а жизнь и дух суть два других порядка; все, стало быть, троично. Эти три триады определяются, следовательно, как абсолютное бытие, жизнь и дух, и их следует понимать духовно, в мысли». Значит, лишь умопостигаемый мир является согласно Проклу истинным миром. Но *вторым* пунктом, в котором он отличается от Плотина, является то, что согласно ему ум не непосредственно происходит из единства. Прокл в этом пункте более логичен и строже следует Платону. Его ряд прекрасен и он имеет право поставить ум, как более богатый, последним, так как лишь из развития моментов, содержащихся в жизни, истекает ум, а за-

тем из последнего – душа<sup>424</sup>. Прокл говорит (Theol. Plat., I, p. 21–22, 28), что хотя относительно первого единства все согласны между собою, однако, относительно остальных существуют разногласия. Согласно Плотину, тотчас же за единством появляется мыслящая природа; но лучше учит его (Прокла) учитель, посвятивший его во все божественные истины. Он ограничил это неопределенное воззрение более древних философов, привел это неподобающее смешение различных порядков к мыслительному различению и советовал точно соблюдать и фиксировать различие определений. И в самом деле, мы видим у Прокла больше различения и ясности, чем в смутном платиновском учении. Он совершенно правильно признает *vous* третьим, так как последний представляет собою поворачивающееся обратно, возвращающееся.

Отношение между этими тремя порядками Прокл понимает в вышеуказанном месте (Theol. Plat., III, p. 135–136) следующим образом: «Но эти три разряда по своему существу содержатся в существующем, ибо в последнем содержатся субстанция, жизни *vous* и<sup>425</sup> «вершина существующего (*ακροτης των οντων*)»,

---

<sup>424</sup> Procli, Theol. Plat., III, p. 14; I, 127; Instit. theol., c 192.

<sup>425</sup> Можно поставить вопрос, не должно ли быть выпущено слово *και*, так что η *ακροτης των οντων* было бы в таком случае приложением.

самостная индивидуальность, для-себя-сущее, субъективное, точка отрицательного единства. «Понятая с помощью мысли жизнь есть средний центр самого существующего. Но ум есть граница существующего, и он есть мыслимое мышление (ο νοητός νοῦς), ибо мышление находится в мыслимом и мыслимое в мышлении. Но в мыслимом мышление находится мыслимым образом (νοητῶς), а в мышлении мыслимое находится мыслящим образом (νοερω̅ς). Субстанция есть пребывающее в существующем и то, что переплетено с первыми началами и не выходит из единого». Второе же, «жизнь есть затем то, что происходит из начал и рождено вместе с бесконечной возможностью». Оно само есть вся целостность в определенности и бесконечности, так что оно есть некое конкретное многообразие. «Ум же есть граница, которая снова приводит обратно к началам, делает соответственным этому началу и производит интеллектуальный круг. Так как он представляет собою внутри себя троякое, представляет собою частью субстанциональное в самом себе, частью живое, частью интеллектуальное, но все содержится в нем субстанционально, то он есть первое из существующих, соединение из первых начал». Лишь это есть реальное. Очень хорошо! – «Я называю его субстанцией, ибо перво-субстанция (αυτοουσια) есть вершина всякого бытия

и как бы монада всего. Сам ум есть познающее, а жизнь есть мышление, само же бытие – мыслимое. Если же, как мы сказали, все существующее смешано, а первосущее (то  $\alpha\upsilon\tau\omicron\omicron\nu$ ) есть субстанция, то субстанция, состоящая из этих трех начал ( $\upsilon\phi\iota\omicron\tau\alpha\mu\epsilon\nu\eta$ ), есть смешанное. Смешанное есть, стало быть, мыслимая субстанция. Она – от бога, от него же – бесконечное и граница. Таким образом, существуют четыре момента, так как смешанное есть четвертый момент». Первым именно является монада (Μοναs), абсолютно единое; вторым многие, которые сами являются генадами, единицами, бесконечное Платона; третьим является граница вообще. Одно есть всецело проникающее, остающееся у себя, всеобъемлющее; таким образом, оно не выступает у Прокла как один из трех моментов, и Прокл прибавляет еще четвертый момент, который затем трактуется им так же и как третий момент, ибо он есть целостность (этих трех моментов). «Это соединение не только состоит из вышеуказанных начал, следующих за единым, но также и происходит из них, и оно триадично». Оно есть *одно* триединство и *три* триединства. Граница и бесконечное существуют согласно Проклу (Theol. Plat., III, p. 138–139) до субстанции и вместе с тем в ней, и это единство моментов есть первое из всего существующего ( $\tau\rho\omega\tau\iota\omicron\tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\tau\alpha$ ). Таким образом, в абстракт-

ном триединстве все содержится в себе. Прокл говорит (Theol. Plat., III, p. 139–141): «Истинно существующее имеет внутри себя триединство красоты, истины и симметрии». Он, следуя Платону, называет так эти три триады: «красоту для того, чтобы был порядок в соединенных, истину для того, чтобы была в них чистота, а симметрию, чтобы в них было единство. Симметрия есть причина того, что сущее есть единство, истина – причина того, что оно есть бытие, а красота – причина того, что оно есть некое мыслимое». Прокл показывает, что в каждой из трех триад содержится граница, неограниченное и смешанное; каждый разряд есть, стало быть, то же самое, что и прочие, но положенный в одной из тех трех форм, которые составляют первую триаду.

а) Прокл говорит (Theol. Plat., III, p. 140): «Вот это есть *первая* триада всего мыслимого, – граница, неограниченное и смешанное. Граница есть бог, вплоть до первой мыслящей вершины, происходящий из несообщимого и первого бога, бог, всеизмеряющий, всеопределяющий, принимающий в себя все отеческое и удерживающее в связи и беспорочное поколение богов. Бесконечное же» (количество) «есть неисчерпаемая возможность этого бога, то, что приводит к появлению на свет всех порождений и всех разрядов и всей бесконечности, как предсуществен-

ного, так и субстанционального и вплоть до последней материи. Смешанное же есть первый и высший разряд (δίακοσμος) богов, есть то, что удерживает все вместе скрытым внутри себя, довершает все согласно мыслимой внутри себя объемлющей триаде, обнимая простым образом причину всего сущего и укрепляя в первых мыслимых вершину, изъятую из-под власти целых». Первый разряд представляет собою, таким образом, в своей вершине абстрактную субстанцию, в которой три определения как таковые заключены без развития и крепко удерживаются вместе неподатливыми; эта чистая сущность представляет собою, таким образом, не раскрытое. Она есть вершина мышления, и по существу есть столь же и возвращение, как это мы видим также и у Платона, а это первое порождает в своей вершине второй разряд, который в целом представляет собою жизнь и имеет своей вершиной νοϋς.

b) Эта вторая природа положена в определении бесконечного. При описании этого поступательного движения Прокл внезапно прерывает ход своих рассуждений, чтобы дать выражение (Theol. Plat., III, с. 141–142) своему восторгу, вакхическому энтузиазму. Он говорит: «После того, как мы описали первую триаду, пребывающую в единстве, будем прославлять в гимнах вторую, происходящую из первой и пол-

ную благодаря аналогичному моменту той триадой, которая предшествует ей. Подобно тому, как первое единство порождает вершину бытия, так и среднее единство порождает среднее бытие, ибо оно также является рождающим и замыкающим внутри себя». Во втором разряде, как и раньше, появляются три момента. «Здесь основой или первым моментом является субстанция, которая была конечным пунктом первой триады; вторым моментом, которым в первой триаде была бесконечность, здесь является возможность (δυναμις). Единством этих двух моментов является жизнь (ζωη)», центр, то, что сообщает вообще определенность всему разряду. «Вторым бытием является мыслимая жизнь, ибо в наиболее предельных мыслях идеи имеют свою основу существования (υποστασις). Второй разряд есть триада, аналогичная первой, ибо некий бог является как бы второй триадой». Отношение между этими троицами таково: «Так как первая триада есть все, но остается интеллектуальной (νοητως) и непосредственно исходит от единого (ενιαίως) и остается внутри границы (περατοειδως), то вторая триада есть все, но она – живая и находится внутри начала бесконечности (ζωτικως και απειροειδως), точно так же как третья триада произошла наподобие смешанного. Граница определяет первое триединство, неограниченное –

второе триединство, а конкретное (μικτον) – третье. Каждая определенность единства, поставленная рядом с другими, раскрывает также и умопостигаемый разряд богов, каждый разряд содержит в себе все три момента, и каждый разряд представляет собою эту троичность, положенную в аспекте одного из этих моментов». Эти три разряда являются высшими богами, но позднее мы встречаем у Прокла (In Timaeum, p. 291, 299) четвероякого рода богов.

с) Прокл переходит (Theol. Plat., III, 143) к *третьей* триаде, представляющей собою само мышление как таковое, νοῦς. «Третья монада ставит вокруг себя мыслимый νοῦς и наполняет его божественным единством; она ставит среднюю триаду между собою и абсолютным бытием, наполняет последнее посредством средней триады и обращает его к себе. Эта третья триада не есть как причина (κατ' αἰτίαν) подобно первому бытию, она не является также откровением вселенной подобно второй триаде, а есть все как акт и как проявляющая во вне (ἐκφαντῶς); поэтому она есть также граница всего мыслимого. Первая триада остается скрытой в самой границе и фиксирует в ней всякое существование интеллектуального. Вторая триада является также пребывающей и вместе с тем она движется вперед» – живое выступает в явлении (Scheint), но в этом явлении оно приве-

дено обратно к единству. «Третья триада после того, как она подвигалась вперед, обращает и направляет умопостигаемую границу к началу и поворачивает разряд в самом себе назад, ибо ум представляет собою поворачивание назад и адекватизирование мыслимому» (единству). «Все это есть *одно* мышление, одна идея; *пребывание* на одном месте, *движение вперед* и *поворачивание назад*». Каждый разряд есть сам по себе целостность, но все три приводятся к одному. В *vous* две первые триады суть сами лишь моменты, ибо дух и состоит в том, что он объемлет собою целостность двух первых сфер. — «Эти три триединства возвещают *мистическим* образом совершенно непознанную (*αὐνωτόν*) причину первого и несообщенного (*ἀμεθεύτου*) бога», который есть начало первого единства, но проявляется во всех трех. «Одно возвещает его неизреченное единство, другое — преизобилие всех сил, третье — полнейшее порождение всех существ вообще». *Мистическое* в них заключается в том, что эти *различия*, определенные как целостности, как боги, понимаются как *одно*; у неоплатоников выражение *мистическое* встречается вообще очень часто. Так, например, Прокл говорит (*Theol. Plat.*, III, 131): «Давайте, посвятим себя снова в мистерии (*μυσταγωγία*) единого». Мистагогия и есть именно этот свойственный философии спекуля-

тивный способ рассмотрения, это бытие в мышлении, это самонаслаждение и созерцание. И точно так же  $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\upsilon\omicron\nu$  имеет у александрийцев не тот смысл, который мы придаем этому слову, а означает у них вообще спекулятивную философию. Так и в христианской религии таинства являются, правда, непостижимой тайной для рассудка, однако, так как они носят спекулятивный характер, то разум их постигает, и они также и не таинственны, ибо они ведь совершаются открыто.

В заключение Прокл проводит сравнение между этими триадами. «В первом разряде субстанцией служит само конкретное, в другом ею служит жизнь, а в третьем – мыслимая мысль». Субстанцию Прокл называет также  $\text{Εοτ}\iota\alpha$  прочным, основой. «Первое триединство есть мыслимый бог ( $\theta\epsilon\omicron\varsigma \nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$ ), второе – мыслимый и мыслящий бог ( $\theta\epsilon\omicron\varsigma \nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \nu\omicron\epsilon\omicron\rho\omicron\varsigma$ ), деятельный бог, третье есть чистый, «мыслящий бог ( $\theta\epsilon\omicron\varsigma \nu\omicron\epsilon\omicron\rho\omicron\varsigma$ )», который есть в себе то поворачивание к единству, в котором в качестве возвращения содержатся все три триединства, ибо бог есть в нем целое». Эти три бога безусловно представляют собою, следовательно, абсолютно единое, и это единство указанных трех богов составляет единого абсолютного, конкретного бога. «Бог познает нераздельно раздельное, вневременно временно, не необходимое – необхо-

димым образом, изменчивое – неизменным образом и вообще познает все вещи превосходнее того превосходства, которое они представляют собою согласно их разряду. Кому принадлежат мысли, тому принадлежат также и субстанции, так как мысль каждого человека тождественна с бытием каждого человека и каждый человек есть и то и другое, – мысль и бытие» и т. д.<sup>426</sup>

Таковы основные пункты прокловой теологии, и нам остается еще привести некоторые внешние подробности. Единичность сознания принимает в этой теологии отчасти форму действительности, магии и *теургии*; это часто встречается у неоплатоников и Прокла и они называют это «делать бога». Теургия приводится, таким образом, в связь с языческими образами богов следующим образом. «Первые и самые превосходные имена богов, так и должны мы предполагать, имеют свое основание в самих богах. Божественное мышление делает из своих мыслей имена, и рождает, наконец, образы богов. Каждое имя рождает как бы образ некоего бога. Подобно тому как теургия посредством известных символов вызывает независтливую благость бога, чтобы она светила нам в статуях, творимых художниками, так и наука мысли посредством соединения и разделения звуков за-

---

<sup>426</sup> Procli, Theol. Plat., III, p. 144 (VI, p. 503); Instit. theol., c. 124, 170.

ставляет проявиться сокровенную сущность бога»<sup>427</sup>. Таким образом, статуи и картины, создаваемые художниками, являют внутреннее спекулятивное мышление, наполненность божественным, которая переводит себя во внешнее явление; такое же объяснение дают неоплатоники освящению статуй богов – этим мы указали на то, что у неоплатоников представления о божестве еще находятся в связи с мифом; мифический элемент получает душу, наполняется божественным, так что в статуях и т. д. согласно представлению неоплатоников находится божественная сила. Но я хочу только вкратце указать на это обстоятельство; этого нельзя было не сделать, ибо оно играло в то время большую роль.

## 5. Преемники Прокла

Прокл представляет собою вершину неоплатонической философии. Эта философия Прокла продолжала существовать до поздней эпохи даже на протяжении всех средних веков. Прокл имел еще много преемников по афинской кафедре. Первым преемником был Марин, его биограф, вторым – Исидор из Газы и, наконец, Дамасций. От последнего еще сохранились очень интересные произведения, он был по-

---

<sup>427</sup> Ibid., Theol. Plat., I, pp. 69–70.

следним преподавателем неоплатонической философии в Академии. Ибо в 529 г. по р. Хр. император Юстиниан закрыл эту школу и изгнал всех языческих философов из своей империи. Среди них находился также Симплиций, знаменитый комментатор Аристотеля, из комментариев которого некоторые еще до сих пор не напечатаны. Они искали и нашли себе убежище и свободу в Персии, у царя Козроя. Спустя некоторое время им, правда, разрешили снова вернуться в Римскую империю, но после этого они уже не могли основать школу в Афинах, и, таким образом, языческая философия исчезла также и во внешних формах своего существования<sup>428</sup>. Евналий рассказывает об этой последней эпохе, и Кузен рассматривает ее в небольшом сочинении. – Хотя неоплатоническая школа внешне прекратила свое существование, ее идеи и, в особенности, философское учение Прокла еще в продолжение долгого времени сохранились и пустили сильные корни в христианской церкви, и нам позднее придется еще неоднократно указывать на это. Более ранние, более чистые схоластики – мистики придерживались тех взглядов, которые, как мы видели, высказывал Прокл, и вплоть до позднейших эпох, когда в католической церкви говорят о боге мистически глу-

---

<sup>428</sup> *Brucker*, Hist. phil., T. II, p. 350, 347; *Jean Malala*, Hist. chron., T. II, p. 187; *Nic. Alemanus*, Ad Procopii anecdot., c 26, p. 377.

боко, то высказываемые при этом представления являются неоплатоническими.

В данных нами образцах заключается, может быть, самое лучшее, что есть в неоплатонической философии; в ее лице мир мысли как бы консолидировался. Это не значит, что неоплатоники *наряду* с чувственным миром признавали также существование мира мысли. Нет, чувственный мир для них исчез, все целое было возведено в дух, и это целое они называли богом и его жизнью в этом целом. Здесь мы стоим у великого поворота, и этим заканчивается первый период, период греческой философии. Греческим началом является свобода как красота и примирение в фантазии, реализующаяся, непосредственно естественная, свободная примиренность, – следовательно, идея в чувственной форме. Посредством философии мысль, однако, хочет оторваться от чувственного, ибо философия есть развитие мысли в целостность по ту сторону чувственного и фантазии. В ней содержится это простое поступательное движение, и точки зрения, которые прошли перед нами, суть вкратце следующие.

*Сначала* мы видели абстрактное в природной форме; затем мы видели абстрактную мысль в ее непосредственности, как, например, единое, бытие. Это – чистые мысли, но мысль еще не понимается как

мысль; эти мысли суть лишь для нас всеобщие мысли, которым, однако, еще недостает сознания мысли. Сократ представляет собою *вторую* ступень, на которой мысль выступает как самость (das Selbst), абсолютное есть само мышление. Содержание не только является определенным, например, бытием, атомом, но есть также конкретное, внутри себя определенное, субъективное мышление. Самость есть простейшая форма конкретного, но она еще лишена содержания; поскольку она определена, она становится конкретной, как, например, платоновская идея. Но это содержание конкретно в себе, его еще не знают как конкретное. Платон, начав с данного, заимствует более определенное содержание из созерцания. Аристотель выставляет высочайшую идею: мышление мышления стоит у него на самой высшей вершине, но содержание мира еще находится вне ее. Поскольку это многообразно конкретное должно быть сведено к самости, как к последнему простому единству конкретного, или, наоборот, абстрактное начало должно приобрести содержание, мы присутствовали при возникновении догматических систем. Вышеуказанное мышление мышления является в стоицизме началом всего мира и стоицизм сделал попытку понять мир как мышление. Напротив, скептицизм уничтожает всякое содержание, ибо он есть самосозна-

ние, мышление в своем чистом одиночестве с собою, и, следовательно, рефлексия о вышеуказанном начинании с предпосылок. *В-третьих*, абсолютное знают как конкретное, и до этого пункта дошла греческая философия. А именно, в то время как в системе стоиков соотношение различия с единством имелось лишь как некое должествование, как некое внутреннее требование, причем тожество не получило осуществления, в неоплатонической школе абсолютное, наконец, положено в его совершенно конкретном определении, идея, стало быть, положена как триединство, как троица троиц, так что эти троицы эмануруют все дальше и дальше. Но каждая сфера есть некое триединное внутри себя, так что сами абстрактные моменты этой триады также понимаются неоплатониками как целостность. Истинным признается лишь нечто такое, что проявляет себя и в этом самопроявлении сохраняет себя как единое. Александрийские философы, таким образом, показывают нам конкретную целостность в себе и познали природу духа. Но они не брали своим исходным пунктом глубину бесконечной субъективности и ее абсолютный разрыв, не постигли также абсолютную или, если угодно, *абстрактную* свободу «я», как бесконечную ценность субъекта.

Итак, эта точка зрения неоплатоников не есть шальная философская мысль, а шаг вперед челове-

ческого духа, мира, мирового духа. Откровение бога дошло до него не как из чуждого источника. Но то, что мы здесь рассматриваем так сухо, абстрактно, имеет конкретный характер. Говорят, будто такие материи, как рассматриваемые нами, когда мы в своем кабинете наблюдаем, как философы ссорятся, спорят и приходят к различным выводам, суть словесные абстракции. Нет! Нет! Это акты мирового духа и потому, милостивые государи, акты судьбы. При этом философы стоят ближе к господу, чем те, которые питаются крохами духа, они читают или пишут эти именные указы сразу в оригинале; их держат для того, чтобы записывать эти указы. Философы, это – посвященные, присутствующие при движении внутри святилища и принимающие в нем участие. У других людей есть частные интересы: господство над тем-то, такое-то богатство, такая-то женщина. – То, на что мировому духу нужны сотни и тысячи лет, мы прошли быстрее, так как имеем то преимущество, что занимаемся прошлым и занимаемся им в абстракции.

# Часть вторая

## Средневековая философия

### Предварительные замечания

Первый период охватывает тысячелетие от Фалеса, 585 лет до р. Хр., до Прокла, умершего в 485 г. по р. Хр. и до закрытия учреждений языческой философии в 529 г. по р. Хр. Второй период доходит до XVI в. и, таким образом, в свою очередь охватывает тысячелетие, которое мы пролетим, надевши сапоги-скороходы. Между тем как до сих пор философия развивалась в недрах языческой религии, она отныне получает место в рамках христианского мира, ибо, что касается арабов и евреев, то мы должны их коснуться вкратце только внешним образом, исторически.

1. С *идеей христианства*, как возникшей в мире новой религии, мы полностью познакомились при изложении неоплатонической философии. Ибо последняя имела своим существенным принципом мысль, что абсолютное как дух определяется конкретным образом, что бог не есть только голое представление вообще. Хотя абсолютное и есть мышление, оно, одна-

ко, чтобы быть истинным, должно быть внутри себя не абстрактным, а конкретным; только тогда оно есть тот в себе и для себя сущий дух, о котором мы уже говорили, излагая учение неоплатоников. Но, несмотря на то, что их учение носит характер глубокой и истинной спекулятивности, неоплатоники все же еще не доказали своего учения о том, что триединство есть истина, ибо этому учению недоставало формы внутренней необходимости. Неоплатоники начинают единым, которое само себя определяет, полагает себе меру, из которой происходит определенное; но это является само тем непосредственным способом изложения, который у Плотина, Прокла и т. д. как раз действует утомляюще. В это изложение вплетены, правда, диалектические размышления, в которых показывают, что противоположности, принимаемые как абсолютные, в действительности не имеют силы. Эта диалектика, однако, не методична, спорадична; принципом поворота обратно и сведения воедино служит у неоплатоников принцип субстанциональности вообще; но так как у них недостает субъективности, то их идее духа нехватает одного момента, – момента действительности, вершины, стягивающей все моменты в одно и тем самым становящейся непосредственным единством, всеобщностью и бытием. Дух, следовательно, у них не индивидуальный дух; этот недостаток

восполняется христианством, в котором дух есть имеющийся налично, существующий непосредственно в мире дух, абсолютный дух знаем в непосредственном наличии как человек.

Значит, для того чтобы постигнуть и применить идею христианства, мы должны были познакомиться отдельно с той философской идеей, о которой мы уже говорили, излагая неоплатоников, но при этом мы должны иметь в виду следующее. В рамках христианства основой философии служит тот факт, что у человека появилось сознание истины, духа в себе и для себя, а затем то, что человек испытывает потребность сделаться причастным этой истине. Человек должен быть способен к тому, чтобы эта истина существовала для него; он, далее, должен быть убежден в этой возможности. Это – абсолютное требование, абсолютная необходимость; нужно, чтобы человек пришел к сознанию, что единственно только *что* есть истина. Таким образом, для христианской религии *важнее всего*, чтобы человеку *открылось* содержание идеи, чтобы, говоря более определенно, человек дошел до сознания *единства божественной и человеческой природы*, причем, это последнее должно существовать для его сознания как в себе сущее единство, с одной стороны, и как действительное в качестве культуры, с другой. Христианская жизнь заключается в том,

что дошедшая до высшей заостренности субъективность осваивается с этим представлением, что предъ- является требование к самому индивидууму, что он сам удостоивается достигнуть для себя этого единства, удостоивать себя обитания в нем духа божия, *благодати*, как это называют. Учение об искуплении (*Versöhnung* – примирение, искупление) заключается поэтому в том, что мы начинаем знать бога как примиряющегося с миром, т. е., как мы это видели в неоплатоновской философии, что он себя дифференцирует в особенные моменты (*sich besondert*), не остается абстрактным. В состав особенного входит не только внешняя природа, а и мир вообще; но, в особенности, требуется, чтобы человеческая индивидуальность знала себя пребывающей в боге. Здесь вовлекается и играет существенную роль также и интерес самого субъекта, дабы бог реализовался и реализовал себя в сознании индивидуумов, которые в себе суть дух и свободны, так что последние осуществляют это искупление, свою свободу, т. е. доходят до сознания неба на земле, до возведения человека в бога посредством совершающегося в них самих процесса. Истинный интеллектуальный мир находится, следовательно, не по ту сторону, а так называемое конечное составляет один из его моментов и нет отличных друг от друга потустороннего и посюстороннего. Су-

существенно конкретное в отношении абсолютной идеи состоит в знании мирского, другого как в себе божественного в боге, как всеобщего, как интеллектуального мира, как имеющего свои корни, но *только* свои корни, в боге. В бога человек принят только в своей истине, а не в своей непосредственности, и, таким образом, это учение не есть то, что мы называем пантеизмом, ибо последний оставляет непосредственное существовать, как оно есть. Сам человек должен осуществить процесс примирения, внутри себя, чтобы достигнуть своей истины. Мы, таким образом, видим, что в человеке содержится определение бога как перворожденного сына, Адама Кадмона, первого человека. Это единство мы можем определить как конкретную идею, которая, однако, такова только в себе.

Но что для человека, так как он восприимчив к божественному, должно существовать также и тождество божественной и человеческой природы, это *осознали* люди непосредственным образом в Христе, как в том, в котором божественная и человеческая природа в себе едины. Стало быть, в самом мире произошло откровение абсолютного как конкретного и притом, говоря определеннее, не только в мысли, в общем виде как умопостигаемый мир, а так, что абсолютное продвинулось до своей самой крайней напряженности (*Intensität*) внутри себя. Таким образом, оно

есть действительная самость, «я», абсолютно всеобщее, конкретно всеобщее, которое есть бог; а затем оно же есть абсолютная противоположность этому определению, существующее в пространстве и времени, полностью конечное, но это – конечное в единстве с вечным, определенное как самость. Абсолютное, понимаемое как конкретное, единство этих двух абсолютно различных определений, есть истинный бог; каждое из этих определений абстрактно и, стало быть, одно из них, взятое само по себе, еще не есть истинный бог. То обстоятельство, что люди, таким образом, узнали это конкретное в такой завершенности как бога, являлось поворотом во всемирной истории. Тем самым триединство наличествует не только в представлении, что еще не было бы вполне конкретным, но и действительность полностью соединена с ним. В сознании мира, следовательно, людям открылось, что абсолютное в своем поступательном движении дошло, как говорит Прокл, до этой вершины, до непосредственной действительности; в этом состоит явление христианства. У греков был антропоморфизм, их боги носили образ человека; недостаток этих богов заключается, однако, в том, что они были недостаточно антропоморфичны. Или, правильнее, греческая религия, с одной стороны, чересчур антропоморфична и, с другой стороны, слишком мало антропо-

морфична. Чересчур антропоморфична она потому, что она вносила в божественную природу непосредственные человеческие свойства, образы, поступки; слишком мало антропоморфична, потому что человек божественен в ней не как человек, божественен только как потусторонний образ, а не как вот *этот* субъективный человек.

Стало быть, этой истины человек достигает только тогда, когда для него становится достоверным как созерцание, что в Христе  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  стал плотью. Здесь мы, следовательно, имеем перед собою, во-первых, человека, который благодаря этому процессу доходит до духовности, и, во-вторых, человека как Христа, в котором знаемо это изначальное тождество двух природ. Так как человек состоит вообще в том, что он есть отрицание непосредственного и что он, отправляясь от этого отрицания, приходит к самому себе, к единству с богом, то он тем самым должен отречься от своего природного воления, знания и бытия. Этот отказ от своей природности созерцается в страданиях и смерти Христа и в его воскресении из мертвых и вознесении одесную отца. Христос был совершенным человеком, перенес жребий всех людей, смерть; человек страдал, принес себя в жертву, подверг отрицанию свою природность и этим возвысился. В нем мы созерцаем этот процесс, это обращение его инобы-

тия в дух и необходимость боли в самом отречении от природности; но эта боль о том, что сам бог умер, есть колыбель освящения человека и его восхождения к богу. Таким образом, человек знает то, что должно совершаться в субъекте – этот процесс, это обращение конечного, – как совершенное в себе в Христе; в этом заключается общая идея христианства.

Из сказанного следует, *во-вторых*, что важно не оставлять вообще мирское в его непосредственной природности; изначальное, в себе сущее находится лишь во внутренней глубине духа, или, иначе говоря, оно имеется в нем как его назначение; непосредственно человек есть лишь живое существо, которое хотя имеет возможность стать действительно духом, все же этот дух не существует от природы. Человек, следовательно, не от природы есть тот, в котором живет и обитает божий дух, вообще человек не от природы таков, каков он должен быть. Животное от природы таково, каково оно должно быть. Но в этом отношении мы должны заметить, что природные вещи остаются только в их в себе сущем понятии или, иначе говоря, их истина не вступает в их чувственную жизнь, так как их природная единичность есть лишь нечто преходящее, не обладающее обратным созерцанием. В том-то именно состоит несчастье природных вещей, что они не идут дальше, что их сущность

не существует для них самих, благодаря чему получается, что они не доходят до бесконечности, не приходят к освобождению от своей непосредственной единичности, т. е. не доходят до свободы, а остаются лишь в рамках необходимости, представляющей собою связь единого с некоторым другим; так что если это другое соединяется с природными вещами, последние гибнут, так как они не могут перенести противоречия. Но так как для человека как сознания существует истинное и он имеет в нем предназначение к свободе, но он именно способен созерцать в себе и для себя сущее, поставить себя в отношение к последнему, иметь своей целью знание, и от этого зависит освобождение духа, то обстоятельство, что сознание не остается природным, и становится духовным, т. е. что для человека существует вечное, примирение конечного как данного субъекта с бесконечным. Сознание состоит, следовательно, в том, чтобы не оставаться в природном, а быть процессом, посредством которого всеобщее делается для человека предметом, целью. Человек делает себя божественным, но духовным, т. е. не непосредственным образом. В более древних религиях божественное также соединено с природным, человеческим, но это единство есть не примирение, а непосредственное, не произведенное и, таким образом, бездуховное единство, имен-

но потому, что оно только природное. Но так как дух не природен, а есть лишь то, чем он себя делает, то только этот процесс внутри себя, процесс создания этого единства есть впервые дух. Для появления этого духовного единства нужно, чтобы произошло отрицание природности, плоти, в какой человек не должен оставаться, ибо природа есть зла с самого начала. И точно так же человек от природы есть зол, ибо все, что человек совершает злого, проистекает из какого-нибудь природного влечения. Так как в себе человек есть образ и подобие бога, а в существовании он только природен, то то, что есть в себе, должно быть произведено, а первая природность должна быть снята. Человек становится духовным и достигает истины только благодаря тому, что он поднимается выше природного; это тем более верно, что даже сам бог есть дух только таким образом, что он единое, сокровенное сделал другим самого себя, чтобы из этого другого возвратиться снова в себя.

Наше указание или утверждение, что в этом состоит основная идея христианства, является, с одной стороны, историческим вопросом; в разные времена эта идея понималась разно, и теперь, например, опять-таки ее представляют себе особым образом. Чтобы подробно доказать, что в этом заключается идея христианства, мы должны были бы входить в

исторические рассуждения, но так как здесь нам это не важно, то мы должны принимать это наше утверждение как положение, заимствованное из истории. С другой стороны, поскольку этот вопрос входит в историю философии, утверждение, что в этом состоит идея христианства, нуждается в чем-то другом, чем в историческом обосновании, и в этом заключается *третий* интересующий нас пункт. В связи рассмотренных нами предшествовавших образов обнаружилось, что эта идея христианства должна была теперь выступить и притом стать *всеобщим сознанием народов*. Тот факт, что она выступила как мировая религия, составляет содержание истории; в истории же философии следует определеннее показать необходимость этой идеи. Для этого мы должны положить в основание понятие духа, а затем показать, что история есть процесс самого духа, процесс, который состоит в том, что дух выбирается из своего первого безосновного, закутанного сознания, раскрывает себя и достигает точки зрения своего свободного самосознания, дабы исполнилась абсолютная заповедь духа «познай самого себя». Сознание этой необходимости прозвали априорным конструированием истории. Но ослабление этого познания как недопустимого и даже дерзкого ни к чему не ведет. Противники этого познания либо представляют себе историю как

случайную. Либо же, если относятся серьезно к мысли о провидении и управлении бога миром, то представляют себе это так, как будто христианство находилось готовым в голове бога; тогда представляется делом случая то обстоятельство, что бог в то, а не другое время бросил его в мир. Но мы должны при этом рассмотреть разумность и, следовательно, необходимость этого решения бога, и это рассмотрение может быть названо теодицеей, оправданием бога, т. е. поправкой нашей идеи о нем. Она показывает, что, как я сказал в другом месте, в мире шло разумно, и она предполагает, что всемирная история изображает процесс духа отчасти как историю духа, который должен рефлексироваться в себя, чтобы прийти к сознанию того, что он есть. Это есть то, что в истории растягивается во времени, и притом именно потому совершается как история, что дух есть живое движение, в котором он, исходя из своего непосредственного существования, порождает революции как мировые, так и в отдельных лицах.

Так как мы при этом предполагаем, что указанная идея необходимо должна была сделаться всеобщей религией, то в ней, *в-четвертых*, заключается для особенного сознания источник своеобразного способа познания. А именно, новая религия сделала умопостигаемый мир философии миром обыденного со-

знания. Геллерт поэтому говорит: «Ныне дети знают о боге то, что знали о нем лишь величайшие мудрецы древности». Но, чтобы все могли знать истину, идея должна прийти к нам как некий предмет не для мыслящего, философски вполне развитого сознания, а для чувственного сознания, еще находящегося в стадии способа представления, свойственного необразованным людям. Если бы эта идея не получила и не сохранила формы внешнего сознания, то она была бы *философией* христианской религии, ибо точкой зрения философии является идея в форме лишь всеобщего мышления, а не так, как идея существует для субъекта и обращается к нему. Но то, благодаря чему эта идея носит характер религии, есть предмет истории религии, и это развитие ее формы мы здесь должны оставить в стороне. Однако, мы не должны из-за этих форм неправильно понимать содержание, и тем более прямо-таки отвергнуть его, а скорее должны познать его через них; но мы не должны также цепляться за них как за абсолютные формы и желать утверждать эти учения непременно только в этом виде, как это когда-то делало бездарное правоверие.

Укажем здесь лишь один пример. Так называемое учение о первородном грехе состоит в том, что наши прародители согрешили, эта злая природа проникла таким образом как наследственная болезнь во всех

людей и стала уделом потомков внешним образом как нечто врожденное, не принадлежащее области свободы духа и не имеющее в ней своего основания; вследствие этого первородного греха, гласит указанное учение далее, человек навлек на себя гнев бога. Если держаться этих форм, то это означает, прежде всего, что мы под прародителями и должны разумеать прародителей во временном порядке, а не в порядке мысли; в самом же деле мысль об этих первых людях означает не что иное, как человек, взятый сам по себе. То, что должно быть сказано о нем как о таковом, то, что каждый человек есть вообще в самом себе, это здесь представлено в форме *первого* человека, Адама, а у этого первого человека, как оказывается, грех также был чем-то случайным, он просто дал себя соблазнить и вкусил от яблока. Но и, кроме того, здесь вовсе не представлено дело так, что он только вкусил от яблока, а рассказывается, что он этим вкусил также от древа познания добра и зла; он должен вкусить от него как человек, а не как животное. Но основная характерная черта, которой он отличается от животного, именно и состоит в том, что он знает, что есть добро и зло. Бог потому и говорит: «Вот Адам стал, как один из нас, он знает, что есть добро и зло». Но только благодаря тому, что он человек, есть мыслящее существо, он может проводить различие между добром и злом;

стало быть, только в мышлении находится источник зла и добра, но мышление и исправляет то зло, которое оно причинило. – *Во-вторых*, рассказ о грехопадении означает, что человек от природы есть зол и передает свою природу по наследству. Против этого возражают: «Почему же злой человек должен понести наказание; ведь нельзя вменить в вину врожденный недостаток». И в самом деле, утверждение, что человек есть зол в себе или от природы, кажется жестоким словом. Но если мы опустим это жестокое слово, не будем говорить о наказании, посылаемом богом и т. д., а будем употреблять более мягкие, более общие слова, то для нас в этом представлении о первородном грехе заключается утверждение, что человек, каков он от природы, не таков, каким он должен быть перед богом, а имеет своим назначением стать *для себя* тем, что он есть только *в себе*, – заключается утверждение, что это лежит в определении человека как такового и представлено как наследственность. Снятие голей природности нам знакомо только как воспитание и совершается само собою; посредством воспитания достигается укрощение характера и тем самым создается вообще соответственное добру поведение. Если и кажется, что это происходит легко, то все же бесконечно важно, чтобы примирение мира с самим собою, исправление, было осуществлено с помощью

этого простого способа воспитания.

2. Теперь нужно, чтобы этот пространно рассмотренный нами принцип христианства был сделан принципом мира. Мир имеет своей задачей ввести в себя эту абсолютную идею, сделать ее действительной внутри себя и тем самым примириться с богом. Эта задача распадается в свою очередь на три следующие задачи.

*Во-первых*, для этого требуется распространение христианской религии, нужно, чтобы она вошла в сердца людей; однако, эта сторона лежит вне круга нашего рассмотрения. Сердце, это значит – субъективный человек как *этот*, и последний благодаря указанному принципу получает другое положение, чем то, которое он занимал раньше; отныне получает существенную важность участие этого субъекта. Единичный субъект является предметом божественной благодати; каждый субъект, человек как человек, обладает сам по себе бесконечной ценностью, предназначен к тому, чтобы принять участие в этом духе, который в качестве бога ведь как раз и должен родиться в сердце каждого человека. Человек предназначен к свободе; он здесь получил признание как в себе свободный; но эта свобода пока что только формальна, потому что она остается в рамках принципа субъективности.

*Вторая* задача состоит в том, что принцип христианской религии должен быть разработан для мысли, должен быть присвоен мыслительному познанию, осуществиться в нем так, чтобы оно достигло примирения, обладало внутри себя божественной идеей, и чтобы богатство мысли философской идеи соединилось с христианским принципом. Ибо философская идея есть идея о божестве, и мышление имеет абсолютное право требовать, чтобы оно оказалось примиренным, или, иначе говоря, чтобы христианский принцип соответствовал мысли. Эту разработку христианского принципа в мыслительном познании дали отцы церкви; однако, и этой переработки христианского принципа мы также не должны излагать подробнее, так как она принадлежит области церковной истории; здесь мы должны только указать ту точку зрения, с которой должно рассматриваться отношение отцов церкви к философии. Они жили преимущественно в древнем римском мире и атмосфере римской образованности; однако, среди них были и византийцы. Мы знаем, что отцы церкви были людьми философски очень образованными и что они ввели философию, в особенности, неоплатоническую, в церковь; благодаря этому они выработали систему догматов и тем самым пошли дальше первого способа появления христианства в мире, так как таковой еще не было в этом первом яв-

лении христианства. Все вопросы о природе бога, о человеческой свободе, об отношении к богу, который есть объективное, о происхождении зла и т. д. были рассмотрены отцами церкви, и то, к чему мысль приходит относительно этих вопросов, они внесли и восприняли в христианскую систему догматов. Природу духа, порядок спасения, т. е. ступени одухотворения субъекта, его воспитание, поступательное шествие духа, благодаря которому он есть дух, эти его обращения они также познали согласно его моментам, рассмотрели дух в его свободе и в его глубине.

Так мы можем определить отношение отцов церкви, и к этому прибавим, что указанная первая философская разработка христианского принципа им вменялась в вину; они-де этим помутнили чистоту указанного первого явления христианства. О характере этого помутнения мы должны кое-что сказать. Как известно, Лютер, произведя свою реформу, определил ее цель в том смысле, что церковь должна быть возвращена к чистоте ее первой формы, той формы, которую она имела в первом веке; но сама эта форма уже являет нам пространныю, извилистую систему догматов, разработанную ткань учения о том, что такое бог, и об отношении к нему человека. Поэтому в эпоху реформации и не была создана определенная система догматов, а лишь очистили систему от позднейших

прибавок; это – запутанная система, в которой встречаются запутаннейшие вещи. Эти петли распустили полностью в новейшее время и решили привести христианство к прямой ниточке слова божия, как мы его находим в писаниях Нового завета. Этим отказались от *расширения* системы догматов, от определенного идей и согласно идее учения христианства, и возвратились к тому характеру, который носило первое явление христианства (да и то с *выбором*, отбрасывая все *неприменимое*), так что теперь рассматривается как основа христианства только то, что нам сообщено о первом его явлении. – О праве философии и отцов церкви дать в христианстве силу философии, нужно сказать следующее.

Представление современных теологов о христианстве формулирует, с одной стороны, его учение согласно словам Библии, которые, по их мнению, должны быть положены в основание, так что все дело собственного представления и мышления сводится лишь к экзегетике; религия согласно этой теологии должна быть сохранена в форме позитивного, так что она есть полученное, данное, положенное всецело внешним образом, откровенное, к которому мы должны примкнуть. Но этот текст, эти слова носят вместе с тем такой характер, что он дает полный простор всем произвольным представлениям. Таким образом, дру-

гой стороной позиции этой теологии является то, что она применяет также и библейское изречение: «Буква умерщвляет, дух же животворит». С этим следует согласиться, а дух означает только то, что пребывает в умах тех людей, которые берутся за букву, чтобы ее оживотворить, т. е. означает, что принесенные с собою представления должны получить силу в букве. Этими принесенными с собою мыслями может быть совершенно обыкновенный человеческий рассудок, как и в самом деле полагают в новейшее время, что догматика должна быть общедоступной. Таким образом, эти теологи считают себя в праве рассматривать указанным образом букву, пользуясь духом, т. е. выступать с собственными мыслями, но отцам церкви они отказывают в этом праве. Они также рассматривали букву, пользуясь духом, и это – совершенно ясно высказанное определение, что дух пребывает в церкви, определяет ее, назидает, объясняет. Таким образом, отцы церкви имеют такое же право пользоваться духом в своем отношении к букве, к положительному – к положенному ощущением. Все будет зависеть только от характера того духа, взятого самого по себе, ибо духи бывают весьма и весьма разные.

Место в Евангелии, гласящее, что дух должен оживотворить голую букву, толкуется, правда, ближе в том

смысле, что дух должен только объяснять данное, т. е. оставлять тот смысл, который непосредственно содержится в букве. Но нужно быть очень отсталым в своем образовании, чтобы не видеть обмана, заключающегося в этом требовании. Объяснять без принесения собственного духа, как будто смысл является целиком только данным, невозможно. Объяснить – значит уяснить, и ясным объясняемое должно стать *для меня*; это объяснение не может давать больше того, что уже содержится во мне. Оно должно соответствовать моему субъективному решению, потребностям моего знания, моего познания, моего сердца и т. д.; только таким образом оно существует для меня. Мы находим то, чего ищем, и именно уясняя себе данное место, я даю в нем силу моему представлению, моей мысли; в противном случае оно является чем-то мертвенным, внешним, которое вовсе не существует для меня. Так, например, нам очень трудно уяснить себе чужие религии, находящиеся на куда более низком уровне, чем потребности нашего духа, но все же они затрагивают какую-то сторону моей духовной потребности, установки, хотя это – только помутненная, чувственная сторона. Стало, быть, когда говорят: «уяснить», то этим словом затушевывают истинную суть. Но если уяснить себе само это слово, то в нем нет никакого другого смысла, помимо того, что

дух, обитающий в человеке, хочет познать в уясняемом самом себя и не может познать в нем ничего другого, кроме того, что заключено в уясняющем духе. Таким образом, можно сказать, что Библию превратили в восковой нос: один находит в ней то, другой – другое; твердый смысл сразу становится нетвердым, как только он делается предметом рассмотрения субъективного духа.

В этом отношении мы должны специально обратить внимание на характер того текста, который описывает первый способ выступления христианства; он еще не может содержать в себе очень определенно высказанным образом то, что заключается в принципе христианства, а только может содержать в себе больше предчувствие того, что есть дух и что он будет знать как истинное. Это определенно высказано в самом тексте. Христос говорит: «Когда я буду в отдалении от вас, я пошлю вам утешителя; он, дух, введет вас во всяческую истину», – он, а не общение с Христом и его слова. Стало быть, только после него и после того, как он будет назидать их текстов, дух войдет в апостолов, они преисполнятся духом. Можно почти сказать, что, возвращая христианство к стадии его первого явления, его приводят к бездуховной точке зрения, так как сам Христос сказал, что духовное придет только тогда, когда его не будет. В тексте же,

сообщающем о первом явлении, мы, напротив, видим Христа только как мессию, а в дальнейшем определении – только как учителя; он есть чувственный, наличный человек для своих друзей, апостолов и т. д. и еще не имеет характера святого духа. Его друзья видели его, слышали его учения, видели также и чудеса и были этим приведены к тому, чтобы поверить в него. Но сам Христос сильно бранит тех, которые желают от него чудес; следовательно, если он должен быть богом для людей, обитать в сердцах людей, то он не может обладать *чувственным, непосредственным* наличием. Далай-лама в качестве чувственного человека является богом для тибетцев; но согласно христианскому принципу, гласящему, что бог вступает в сердца людей, он не может продолжать оставаться перед ними в чувственном наличии.

Таким образом, вторым моментом является то, что чувственный, наличный образ должен исчезнуть, дабы он был воспринят в Мнемозину, в царство представлений; только после этого может наступить духовное сознание, духовное отношение. Но на вопрос, куда Христос удалился, дано определение, гласящее: «Он сидит одесную бога», т. е. только теперь становится возможным знать бога как этого конкретного, как единого, который затем имеет внутри себя второй момент, сына (λογος, σοφια). Следовательно, для того

чтобы познать как истину то, что представляет собою принцип христианства, нужно познать истину идеи духа как конкретный дух, и это и есть та своеобразная форма, которую мы видим у отцов церкви. Только с этой формой появилось представление, что абстрактное божественное раскрывается (*aufbricht*) и раскрылось внутри самого себя, но не следует понимать этот другой момент в божественном в виде умопостигаемого мира или, как он выступает в нашем представлении, в виде небесного царства со многими ангелами, которые также конечны, ограничены и, таким образом, стоят ближе к человеку. Но недостаточно того, что мы знаем конкретный момент в боге, а необходимо также, чтобы мы знали, что Христос был действительным, вот *этим* человеком. Этот «этот» есть огромнейший момент в христианском вероучении, потому что он является соединением огромнейших противоположностей. Этого высшего представления не могло быть в тексте, в первом явлении; то великое, что есть в этой идее, могло появиться лишь позднее, после того как дух разработал, развил ее.

Что откровение Христа имело указанный смысл, в этом заключается вера христиан в него, между тем как простой, непосредственный и ближайший смысл этой истории заключается в том, что Христос был только пророком и имел судьбу всех древних пророков не

быть признанным. Но что оно имеет указанный нами смысл, это знает дух, ибо именно дух и раскрыт в этой истории. Эта история есть понятие, идея самого духа, и всемирная история нашла в ней свое завершение, знает истину этим непосредственным образом. Следовательно, дух-то понимает ее так, и непосредственно созерцательным образом это дано в праздник пятидесятницы. Ибо до этого дня апостолы еще не обладили этим бесконечным смыслом Христа, они еще не знали, что это есть бесконечная история бога. Они верили в него, но они еще не верили в него как в эту бесконечную истину.

Эта истина является тем, что развили отцы церкви; этим мы указали общее отношение первой христианской церкви к философии. С одной стороны, философская идея была перенесена ею в эту религию, но, с другой стороны, тот момент в идее, по которому последняя обособляет себя внутри себя как мудрость, деятельный сын божий и т. д., но в этом обособлении еще остается во всеобщности, был заострен так, что получил характер субъективности и, тем самым, характер чувственной непосредственной единичности и непосредственного наличия явившегося в пространстве и времени человеческого индивидуума. Эти два элемента были существенно переплетены друг с другом в христианской системе догматов:

сама идея, а затем образ, как он представляется благодаря соединению с некоторой единичной, существующей в пространстве и времени индивидуальностью. Стало быть, эта история имела вообще у отцов церкви своей основой идею; истинная идея духа у них, следовательно, вместе с тем облечена в определенную форму исторического рассказа. Но идея как таковая еще не различалась ими от истории; следовательно, церковь, держась этой идеи в исторической форме, сообщила определенность учению. Таков общий характер учения отцов церкви.

Из этой идеи, как ее понимал дух, возникли в первые века христианства многие так называемые ереси. К ним принадлежат учения тех гностиков, которые клали в основание христианские книги, но при этом превращали все сообщаемое ими в нечто духовное. А именно, они не остановились на этой исторической форме идеи духа, а истолковали историю и растворили ее как историческое событие. Внесенные ими в эту историю мысли являются, как мы это видели, более или менее мыслями, заимствованными у александрийской или также у филоновской философии. По своей основе они были, следовательно, спекулятивны, но они делали также отступления в фантастические построения, а также и в область морали, хотя в этих их смутных и фантастических по-

строениях все еще можно распознать те исторические элементы, с которыми мы познакомились. Но форма непосредственного бытия, являющаяся в Христе существенным моментом, у них испаряется, превращаясь в общую мысль, так что исчезает определение индивидуума как вот этого. Ибо докеты, например, говорили, что Христос обладал лишь *кажущимся телом*, жил лишь *кажущимся образом*, причем, однако, в этом утверждении задним фоном служила мысль. Гностики, таким образом, были противниками западной церкви, и последняя подобно Плотину и неоплатоникам многократно нападала на гностицизм, потому что он застрял в общих идеях, облакал свое представление в форме, подсказанной воображением, а это представление было противоположно представлению о Христе во плоти (Χριστού εν σαρκί)<sup>429</sup>. Церковь же, напротив, твердо держалась определенного образа личности как принципа конкретной действительности.

С востока были привнесены другие формы противоположности начал, чем те, которыми, как мы указали, пользовались гностики, а именно, свет и тьма, добро и зло. Но особенно резко эта парсийская противоположность выступила в манихеизме, в котором

---

<sup>429</sup> Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 43.

бог как свет противоборствует злу, несуществующему (ουκ ον), υλη, материальному, уничтожающему само себя. Зло есть то, что имеет в себе противоречие; предоставленные самим себе и в слепой вражде неистовствующие друг против друга, силы зла (υλη) встретились со слабым сиянием, исходившим из царства света, и были им привлечены, а это так смягчило материю, что они перестали бороться друг с другом и даже соединились вместе, чтобы проникнуть в царство света. В качестве приманки для материи, чтобы затормозить и утишить ее слепую ярость с помощью непреодолимо действующей силы, вызвать их конечное уничтожение и всеобщее господство света, жизни, души, отец света пожертвовал одной из сил добра, мировой душой (ψυχη απαντων). Материя поглотила ее, и смешение мировой души с материей является основой всего миротворения. Поэтому душа распространена повсюду и, находясь в мертвом покрове, повсюду действует и борется как в человеке, в микрокосме, так и во вселенной, в макрокосме, но с неравной силой, ибо там, где являет себя красота, начало света, душа одерживает победу над материей, в безобразном же она терпит поражение и получает преобладание материя. – Эту плененную душу Мани называет также и сыном человеческим, а именно, сыном первого человека, небесного человека, Ада-

ма Кадмона. Но была пожертвована, таким образом, лишь часть светового существа, предназначенная к тому, чтобы бороться с царством зла; так как она была слаба, то ей угрожала опасность потерпеть поражение и должна была часть своего вооружения, душу, отдать материи. Но та часть души, которая не пострадала от такого смешения с материей, а свободно поднялась на небо, содействует свыше очищению плененных душ, родственных ей частиц света, и это есть Иисус, сын человеческий, поскольку он не пострадал (απαθής), в противоположность страдающему сыну человеческому, плененной во всей вселенной душе. Но указанная спасающая душа остается в области второго, видимого света, который еще отличен от первого, недоступного света, и имеет в нем свое пребывание, воздействуя на процесс очищения природы посредством солнца и луны. – Но вследствие действия этой души весь ход как физического, так и духовного мира представляется Мани процессом очищения. Плененные частицы света должны были выбраться из круговорота метампсихоза, чтобы подняться ввысь, снова непосредственно соединиться с царством света. Поэтому чистая, небесная душа спустилась на землю и явилась в кажущейся человеческой форме, чтобы подать руку помощи страдающей душе (аристотелевской *vous παθητικός*?). – Манихеи и

высказываются вполне в том смысле, что бог, добро, исходит, светит вокруг и, таким образом, создает умопостигаемый мир; третьим является для них дух как возвращающийся, полагающий первое и второе единым и чувствующий, и это чувство есть любовь. Эта ересь вполне познает идею, но устраняет форму отдельного единичного существования, в котором представляет себе идею христианская религия. Распятие Христа на кресте принимается, следовательно, как лишь видимое распятие, оно лишь аллегорично, есть только образ. Это только кажущееся распятие на кресте нестрадающего Иисуса и, следовательно, только кажущееся разделение страдания несоединенным с материей Иисусом, соответствует действительному страданию плененной души. Но подобно тому как над Христом силы тьмы не могли совершить насилия, так и их насилие над родственной душой должно оказаться тщетным. – У манихеев мы встречаем, таким образом, представление о Иисусе, распинаемом на кресте во всем мире и в душе. Распятие Христа на кресте означает, следовательно, мистически только раны, нанесенные страданием нашей души. Растительная сила (die Vegetation) связала частицы света, и эта их связанность порождает себя как растение. Забеременевая земля рождает страдающего Иисуса (patibilis), который есть жизнь и спасение людей,

и распинается на каждом дереве. Явившийся в Христе *vous* есть все и вся<sup>430</sup>. Церковь также преимущественно утверждала единство божественной и человеческой природы. Но так как в христианской религии это единство было осознано в виде представления, то она берет человеческую природу в ее действительности, берет ее как «этого», а не только в аллегорическом или философском смысле.

И вот, если, с одной стороны, существенной чертой ортодоксальных отцов церкви, боровшихся с этими гностическими умозрениями, является то, что они в противоположность гностикам твердо держались определенной формы предметности Христа, то они, с другой стороны, выступали против ариан и родственных им направлений, которые признают явившегося индивидуума, но не ставят в связь личность Христа с обособлением, с появлением (*dem Aufbrechen*) божественной идеи. Они считали Христа за человека, делали его, правда, высшей натурой, но не видели в нем момента бога, самого духа. Ариане, правда, не шли так далеко, как социниане, которые признавали Христа только замечательным человеком, учителем и т. д. и, поэтому, уже больше и не существовали в лоне церкви, а были язычниками. Но все же, так как ариа-

---

<sup>430</sup> Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, S. 87–91.

не не знали бога в Христе, то они отбросили триединство и тем самым лишили всю спекулятивную философию ее основы. Указанное раздувание Иисуса в высшую натуру есть также пустое представление, не могущее нас удовлетворить; против этого утверждения отцы церкви выдвигали, стало быть, утверждение об единстве божественной и человеческой природы, осознанном теми отдельными лицами, из которых состоит церковь, и это есть главное определение. Что касается пелагиан, то они отрицали первоначальный грех и утверждали, что человеческой природы достаточно для того, чтобы сделаться добродетельным и религиозным. Но человек не должен быть таким, каков он есть от природы, а должен, наоборот, стать духовным; таким образом, и это учение было изгнано как еретическое. Церковью, стало быть, управлял дух, и она всегда крепко держалась определенной идеи, но всегда в историческом способе понимания. Такова философия отцов церкви; они родили церковь, как и в самом деле развитый дух нуждается в развитом учении, и нет ничего более нескладного, чем стремление или желание некоторых новейших авторов возвратить церковь к ее первоначальной форме.

*В-третьих*, требуется, чтобы идея была привита действительности, была ей имманентна, чтобы не

только существовало множество верующих сердец, а чтобы, подобно тому, как закон природы правит чувственным миром, конституировалась, беря источником сердце, высшая жизнь мира, царство, осуществляющее для себя примирение бога с собою в мире, – чтобы оно (царство) конституировалось не как небесное, потустороннее царство. Эта община есть царство божие на земле, в церкви; «где двое или трое, – говорит Христос, – соберутся во имя мое, там я буду среди них». Идея лишь постольку существует для духа, для субъективного сознания, поскольку она реализуется в действительности, и она должна не только достигнуть завершения в сердце, но и завершиться в действительности, стать царством действительного сознания. Идея, долженствующая быть познанной человеком, самосознанием, должна вообще стать для него объективной, дабы он поистине постиг себя как дух и был им постигнут дух, дабы он, следовательно, был духовен духовным, а не чувствуемым образом. Первое объективирование уже наличествовало в первом непосредственном сознании идеи, где оно являлось как некий единичный предмет, как единичное существование некоторого человека. Вторую объективность представляло собою духовное поклонение и общение, расширенные до церкви. Можно было бы представить себе некое всеобщее общение люб-

ви, мир благочестивых и святых, мир братства, овечек и духовного баловства, божественную республику, небо на земле. Но на земле ничего такого не имелось в виду; этой фантазии указано место на небе, т. е. где-то в другом месте, а именно, в смерти. Всякая живая действительность нуждается, кроме того, еще в совершенно другого рода чувствах, учреждениях и делах. Сначала, при первом появлении христианства, говорится: «Мое царство не от мира сего», но реализация и не могла и не должна была стать мирской. Другими словами, законы, нравы, государственные устройства и вообще все то, что входит в состав действительности духовного сознания, должно стать разумным. Царство разумной действительности есть совершенно другого рода царство, должно быть организовано и развито внутри себя мысляще, с умом. Момент самосознательной свободы индивидуума должен получить свое право против объективной истины и объективного веления. Именно в этом состоит истинная, действительная объективность духа в форме некоего действительного земного (*Zeitlichen*), как государства, подобно тому как философия есть объективность имеющаяся в форме всеобщности. Такая объективность не может существовать *вначале*, а должна произойти путем проработки духом и мыслью.

В христианстве это существование в себе и для

себя интеллектуального мира, духа, сделалось предметом всеобщего сознания. Христианство возникло из иудейства, из осознавшей себя отверженности. Иудейство представляло собою с самого начала чувство собственного ничтожества – жалкое состояние, низость, где не было ничего такого, что обладало бы жизнью и сознанием. Эта отдельная точка на земле сделалась позднее, в свое время всемирно-исторической и в этом элементе ничтожества действительности (des Nichts der Wirklichkeit) весь мир, беря как раз своим исходным пунктом этот принцип, поднялся в царство мысли, так как указанное ничто перешло, превратилось в положительно примиренное. Это – во второй раз сотворенный мир, возникший после первого; только в нем дух понял себя как «я» = «я», т. е. как самосознание. Этот второй сотворенный мир выступил сначала в сознании в форме чувственного мира, в форме чувственного сознания. То, что в него входило от понятия, отцы церкви заимствовали у упомянутых философов; заимствовали триединство, поскольку в нем есть разумная мысль, а не голое представление, равно как и другие идеи. Но их отличие вообще от этих философов заключается в том, что для христиан этот умопостигаемый мир носил вместе с тем характер непосредственной чувственной истинности, характер обычного происшествия – имело ту форму,

которую оно должно иметь и сохранить для философски необразованных, большинства людей (für das Allgemeine der Menschen).

3. Но этот новый мир должен был поэтому быть также и воспринят новым родом человеческим, варварами, ибо варварам свойственно брать духовное чувственным образом, – должен был быть воспринят северными варварами, ибо лишь северное внутри-себя-бытие есть непосредственный принцип этого нового сознания мира. С появлением этого самосознания умопостигаемого мира, как непосредственно действительного, дух со стороны того, чем он стал в себе, поднялся выше того, чем он был раньше. Но, с другой стороны, в отношении своего сознания он всецело отброшен в начальную стадию культуры и его сознание должно было начать все с самого начала. Ему предстояло преодолеть, во-первых, эту чувственную непосредственность своего умопостигаемого мира и, во-вторых, противоположную чувственную непосредственность действительности, которую его сознание считает ничтожной. Оно (это сознание) исключает солнце, заменяет его свечами, наполнено лишь образами; оно примирено лишь в себе, внутренне, а не для сознания – для самосознания существует греховный, дурной мир. Ибо одного умопостигаемый мир философии еще не завершил в себе: он еще

не сделал себя также и действительным миром, не сумел еще познать умопостигаемый мир в действительном мире и действительный мир в умопостигаемом мире. Одно дело обладать идеей философии, познать абсолютную сущность как абсолютную сущность, и совершенно другое дело познать ее как систему универсума, природы и собственного самосознания, как все развитие его реальности. Этот принцип реальности нашли неоплатоники – а именно, одну и ту же субстанцию, которая в свою очередь полагает самое себя всецело под противоположными, в них самих реальными определениями, – но они, отправляясь от этого принципа, не нашли формы, принципа самосознания.

Германским народам мировой дух поручил дело доведения эмбриона до образа мыслящего зрелого мужа. Первой стадией является постигнутый дух, а этому противоположна не воспринятая в дух субъективность воли; царство истины и царство мирского находятся как в связи, так и в разладе друг с другом. В представлении людей, стало быть, упрочился на манер этой действительности умопостигаемый мир в качестве лежащей далеко страны, которую представляют себе такой же действительной, как та, которую мы видим, – населенной, обитаемой, но скрытой от нас как бы горой. Это не греческий или другой мир богов,

не греческая мифология, наивная, нерасколота вера, а в этой вере есть вместе с тем и наивысшая отрицательность, а именно, противоречие между действительностью и тем, другим миром. Этот интеллектуальный мир выражает природу реального абсолютного существа; на этом-то мире философия пробует свои силы и мышление истощает свои усилия. Мы должны сказать в общих чертах об этих неотрадных явлениях.

Философия в рамках христианства являет нам сначала смутное верчение в глубинах идеи, как образа последней, составляющих ее моменты, тяжкое бремя разума, не могущего высвободиться от фантазии и представления, чтобы перейти к понятию. Нет такой авантюры, перед которой отступила бы фантазия, потому что она, гонимая разумом, не может удовлетвориться красотой образов, а должна выйти за их пределы. И также нет такой авантюры разума, в которую он не впадал бы вследствие того, что он не может совладать с образом, а только ведет с ним борьбу в рамках этого элемента. По времени позднее этого западного углубления в себя возникла на востоке экспансия, появилось отрицание всякого конкретного, абстрагирование от всего определенного; это чистое созерцание или чистое мышление в магометанстве соответствует христианскому нисхождению в собственные глуби-

ны. Но в рамках самого христианства указанному первому, каббалистическому характеру философствования противостоит интеллектуальный мир, в котором господствуют чистые понятия, конституирующие идеи в мышлении, и с которыми мы вступаем в область схоластической философии. Когда философия, равно как и науки и искусства, благодаря господству варваров умолкли, они перекочевали к арабам и достигли там прекрасного расцвета; ближайшим источником, из которого кое-что притекало западу были поэтому эти арабские философия и науки. Благодаря предпосылке, что имеется непосредственная и воспринятая извне истина, мышление потеряло свою свободу и истину своего наличия в постигающем сознании, так что философия упала на уровень рассудочной метафизики и формальной диалектики. Мы, следовательно, должны рассмотреть в этом периоде, *во-первых*, философию на востоке и, *во-вторых*, философию на западе, т. е. арабскую, а затем схоластическую философию. Схоластики являются в этот период главными персонажами; это – европейская философия в европейские средние века. *В-третьих*, мы должны рассмотреть разложение того, что было твердо установлено в схоластической философии; выступают новые кометообразные явления, которые предшествовали третьему периоду, представляющему собою в

собственном смысле этого слова возрождение новой философии.

# Глава I

## Арабская философия

В то время как на западе германские народы теперь овладели тем, что дотоле было римской империей, и их завоевания упрочились и оформились, на востоке возникла, напротив, новая религия, магометанская. Восток очистил себя от всего особенного и определенного, между тем как запад ниспустился в глубину и наличие духа. С такой же быстротой, с какой арабы и их фанатизм распространились по восточному и западному мирам, они поднялись по ступеням образованности и вскоре преуспели в интеллектуальной культуре гораздо больше, чем западный мир. В магометанском мире, быстро достигшем своего завершения как в отношении внешней мощи и власти, так и в отношении духовного расцвета, расцвела вскоре наряду с различными искусствами и науками также и философия, несмотря на то, что она здесь была заимствована извне. Арабы воспринимают и культивируют философию. Нельзя поэтому в истории философии пройти мимо *философии арабов*. Однако, то, что нам придется говорить о ней, касается больше обстоятельств внешнего сохранения и дальнейшего распространения философии. Арабы познакомились

с греческой философией главным образом через посредство подпавших под их власть сирийцев Передней Азии. В Сирии, представлявшей собой греческое государство, в Антиохии и, в особенности, в Бейруте и Эдессе существовали крупные научные учреждения и, таким образом, сирийцы составили соединительное звено между греческой философией и арабами. Сирийский язык был языком народа даже в Багдаде<sup>431</sup>.

Моисей Маймонид (1135–1204), ученый еврей, говорит в своем *Doctor pererplexorum* следующим образом об исторических обстоятельствах перехода философии к арабам. «Все, что измаилиты писали о единстве бога и других философских материях», – в особенности, секта *мутазилов* (т. е. *отделенных*), которая раньше других заинтересовалась абстрактным познанием таких материй, между тем как секта *ассариев* возникла позднее, – «построено на доводах и положениях, взятых из книг греков и арамейцев» (сирийцев), «старавшихся опровергнуть и уничтожить учения философов. Причиной этого является именно следующее. Когда христианский народ включил в себя также и вышеуказанные народы и христиане защищали много догматов, находящихся в проти-

---

<sup>431</sup> *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 1, S. 366; *Buhle*, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. V, S. 36; *Brucker*, Hist. crit. phil., T. III, p. 23–24, 28–29.

воречии с философскими положениями, а между тем среди этих народов учения философов были очень известны и распространены, ибо у них и зародилась философия, когда, кроме того, на престол вступили цари, принявшие христианскую религию, тогда христианские ученые, греки и арамейцы, убедившись, что их учение так ясно и очевидно опровергается философами, придумали собственную мудрость, *мудрость слов* (дебарим), и они сами называются поэтому *говорящими* (медаберим). Они установили основаначала, служившие им как для укрепления их веры, так и для опровержения противоположных учений философов. Когда после этого их место заняли и достигли господства измаилиты и к ним дошли самые произведения философов, а с последними также и возражения, которые греческие и арамейские христиане написали против книг философов, как, например, сочинения Иоанна Грамматика, Абен Адди и других, они ухватились за них обеими руками и приняли все»<sup>432</sup>. Христиане и измаилиты чувствовали, следовательно, одинаковую потребность в философии; измаилиты старались приобрести такие познания также и потому, что они чувствовали самую настоящую потребность защищать магометанскую религию против

---

<sup>432</sup> *Moses Maimonides, More Nevochim*, p. 1, c. 71, p. 133–134 (Basil., 1629).

христианства, которое исповедовала большая часть покоренных ими народов.

Внешний ход этого усвоения философии арабами таков: до того существовали сирийские переводы греческих произведений и теперь арабы переводили их с сирийского языка на арабский, а иногда переводили непосредственно с греческого на арабский. До нас дошли имена нескольких сирийцев, живших в Багдаде при Гарун Альрашиде (786–808) и переводивших эти произведения на арабский язык по предложению калифа. Они были первыми учителями наук среди арабов и главным образом врачами. Они переводили поэтому сочинения по медицине. Таковы Иоанн Мезуе из Дамаска, живший в царствование Альрашида, Альмамуна (813–833) и Альмотавакила (ум. 847), несколько раньше того времени, когда турки сделались могущественным народом (862). Его назначили заведующим больницей в Багдаде. Альрашид назначил его переводчиком с сирийского на арабский язык; он основал школу, в которой преподавались медицина и все древние науки. Гонайн (ум. 876) был христианином, так же как и его учитель Иоанн, происходивший из арабского племени Эбади. Он сам научился греческому языку и особенно много переводил на арабский язык, а также и на сирийский, например, сочинения Николая «De summa philosophiae

Аристотелиcae», Птоломея, Гиппократа и Галена. Другим переводчиком был Эбн Адда, великий диалектик, о котором упоминает Абулфараджи (ум. 1286). Из греческих философских произведений эти сирийцы переводили почти исключительно сочинения Аристотеля, а равно и позднейших его комментаторов. Таким образом, мы видим, что не сами арабы перевели эти произведения.

В арабской философии, обнаруживающей свободное, блестящее, глубокое воображение, философия и науки пошли тем же путем, которым они шли раньше у греков. Точно так же как Платон со своими идеями или всеобщностями положил начало самостоятельному интеллектуальному миру и признал абсолютную сущность сущностью, существующей всецело в форме мышления, а Аристотель разработал дальше, наполнил и заселил царство мысли, так и у арабов после того, как неоплатоновская философия обрела постигаемый мир, как идею самостоятельной внутри себя сущности духа, эта первая идея, как мы уже видели у Прокла, получила такую же аристотелевскую разработку и наполнение. Следовательно, в основание арабской философии, так же как и схоластики и всего, что создано в области христианской философии, лежит в качестве сущности александрийская или неоплатоническая идея; на этой почве соверша-

ется и движется определение понятий. Особого описания арабской философии мы не даем отчасти потому, что она мало интересна, и отчасти потому, что эта философия в основном и главном совпадает со схоластической философией.

Мы можем сказать об арабах: их философия не составляет своеобразной ступени в ходе развития философии. Основным в этой, как и в позднейшей философии, является ответ на вопрос о вечности мира, затем задача доказать единство бога и т. д. Но одним из главных мотивов являлась защита магометанских учений; благодаря этому философские рассуждения арабов двигались лишь в рамках этих учений. Арабы, следовательно, подобно западным христианам, были ограничены в своем философствовании догматами церкви (если это можно назвать церковью), хотя таких догматов было у них мало; однако, благодаря этому последнему обстоятельству они были также и более свободны, чем христианские философы. Но принимая во внимание все то, что мы знаем о них, мы должны сказать, что они не выставили никакого истинно высшего принципа самосознательного разума и, следовательно, не двинули вперед философию. У них нет никакого другого принципа, кроме откровения, у них, следовательно, – только внешний принцип.

## **А. Философия Медаберим**

Моисей Маймонид указывает как на широко распространенную и отличную философскую школу или секту на медаберим. Он говорит (More Nevochim, P. I, c. 71, p. 134–135) об особенностях их философии приблизительно следующее. «Но измаилиты еще расширили их речи и искали других чудесных учений, о которых не знал ни один из говорящих греков, потому что последние в некоторых пунктах еще соглашались с философами. Главная же их отличительная черта состоит в том, что все говорящие, как греки, принявшие христианство, так и измаилиты не следовали в построении своих основначал природе вещей, не черпали из последней, а заботились лишь о том, чтобы решить, каковыми должны быть вещи, чтобы их характер служил подкреплением утверждений измаилитов или, по крайней мере, не противоречил им, а установивши эти основначала, они затем смело уверяли, что так и действительно обстоит дело с вещами и находили другие основания и основоположения, чтобы подтвердить эти свои принципы. Они признавали за истину лишь то, что хоть самым отдаленным образом, хоть через посредство сотни выводов согласуется с их мнением. Так действовали первые ученые;

они уверяли, что пришли к таким мыслям, руководясь умозрением и не обращая внимания на какие-нибудь предвзятые мнения. Позднейшие ученые не поступали так» и т. д.

В чистой философии так называемых *говорящих* выразился свойственный восточному духу принцип разрушения всяких связей и отношений. Маймонид говорит (Р. I, с. 71, р. 135, с. 73, р. 149): «Главным основным положением медаберим является утверждение, что мы не можем обладать достоверным познанием вещей, не можем знать, что они ведут себя таким-то или иным образом, потому что в уме всегда может существовать или мыслиться противоположное утверждение. Кроме того, они в большинстве случаев смешивают воображение с интеллектом и дают первому имя второго. Они признают первоначалами атомы и пустое пространство», в котором, таким образом, все связи оказываются чем-то случайным. Порождение есть не что иное, как некое соединение атомов, а уничтожение – не что иное, как некое разделение последних, и время также состоит из многих «теперь». Таким образом, существует лишь атом; медаберим, следовательно, при их более высоком развитии мысли осознали главную точку зрения, еще и поныне являющуюся руководящей для восточных народов, а именно, субстанцию, единую субстанцию. Этот панте-

изм или, если угодно *спинозизм* является, таким образом, воззрением, общим всем восточным поэтам, историкам и философам.

Далее медаберим говорят: «Субстанции, т. е. неделимые, которые», впрочем, «сотворены богом, обладают многими акциденциями, точно так же как, например, в снеге каждая частица бела. Но ни одна акциденция не может существовать в продолжение двух моментов; как только она возникает, она снова уничтожается, и бог творит на ее место всегда другую». Все определения, таким образом, суть безусловно преходящие, исчезающие; лишь неделимое существует *постоянно*. «Если богу угодно сотворить другую акциденцию в данной субстанции, она продолжает существовать. Когда же он перестает творить эти акциденции, субстанция погибает».

Таким образом, медаберим упраздняют всякую необходимую связь, так что природа перестает иметь какой бы то ни было смысл. «Они, следовательно, отрицают, что какой бы то ни был предмет существует по природе, отрицают также, что природа того или другого тела приводит к обладанию им такими, а не другими акциденциями, а говорят: бог творит все акциденции в одно мгновение, без помощи средств природы и других вещей». Всеобщим постоянным существованием обладает субстанция, а особенное изме-

няется каждое мгновение и, таким образом, получает существование от субстанции. «Руководясь этим положением, они говорят, например, что когда мы окрашиваем одежду красным цветом, то в действительности отнюдь не мы окрасили эту одежду, а бог сотворил красный цвет в одежде в тот момент, в который мы полагали, что соединяли эту одежду с красным цветом. Бог соблюдает такое обыкновение, что черный цвет появляется только тогда, когда одежда красится таким цветом, и этот первый цвет, возникший при таком соединении, не продолжает существовать, а исчезает в первое же мгновение, и каждое мгновение появляется другой цвет, который богом творится вновь. И точно так же и наука есть акциденция, которую бог творит каждое мгновение, когда я что-нибудь познаю; мы сегодня уже больше не обладаем той наукой, которой обладали вчера. Пишучи, человек не движет пером, хотя он думает, что он движет им, а движение представляет собою некую акциденцию пера, сотворенную богом в данный момент». Таким образом, единственно лишь бог есть поистине действующая причина; но он мог бы все делать и иначе. Их восьмое положение гласит: ничего нет, кроме субстанции и акциденции, и природные формы суть сами акциденции; лишь субстанции суть индивидуумы. Девятое положение гласит: акциденции не держат друг друга,

между ними нет никакой причинной связи или какого бы то ни было другого отношения; в каждой субстанции могут существовать все акциденции. Десятое положение гласит о переходе (ephsârûth, transitus, possibilitas): «Все, что мы можем себе вообразить, может также перейти и в интеллект, т. е. может существовать. Но, таким образом, все возможно», так как законов разума не существует. Этот переход мысли является, таким образом, совершенно случайным. «Человек, такой же большой, как гора, блоха, такая же большая, как слон, вполне возможны. Всякая вещь могла бы быть иной, чем она есть, и нет никакой причины, почему каждая вещь является или должна являться такой, а не иной. Они называют голой *привычкой* то обстоятельство, что земля обращается вокруг некоего центра, что огонь движется вверх, что огонь горяч. Столь же возможно, чтобы огонь был холоден»<sup>433</sup>.

Мы, таким образом, видим, что нет ничего постоянного, и это шатание, головокружение всего существующего является подлинно восточной чертой. Вместе с тем это есть несомненно полнейшее разрушение всего того, что является характерной чертой разумности. Это разрушение вполне согласуется с восточной *возвышенностью*, не признающей ничего определенного. Бог есть внутри себя совершенно неопределен-

---

<sup>433</sup> Moses Maimonides, More Nevochim, p. I, c. 73, p. 152–155, 157–159.

ное, его деятельность совершенно абстрактна, и получающее существование посредством этой деятельности особенное является поэтому совершенно случайным, а если мы это особенное называем *необходимым*, то это – пустое слово, и мы его не понимаем, да и не должны пытаться понять его. Медаберим представляют себе, таким образом, деятельность бога совершенно неразумной. Эта абстрактная отрицательность, связанная с пребывающим единым, является, таким образом, основным понятием восточного способа представления. Восточные поэты преимущественно пантеисты, это их обычный способ рассмотрения вещей. Арабы, таким образом, разработали науки и философию, не сделав более определенной конкретную идею; наоборот, последним выводом является у них разрушение всякого определения в этой субстанции, с которой связана лишь голая изменчивость как абстрактный момент отрицательности.

## **В. Комментаторы Аристотеля**

Арабы в общем очень усердно штудировали произведения Аристотеля и в особенности пользовались как его метафизическими и логическими сочинениями, так и его «Физикой». Главная их работа состояла в многообразном комментировании этих произве-

дений и еще дальнейшем развитии абстрактно-логического момента. Из произведений этих комментаторов многие существуют еще и в настоящее время. Такого рода произведения известны на западе, переведены также на латинский язык и напечатаны, но из них немногому можно научиться. Арабы разработали рас­судочную метафизику и формальную логику. Знаме­нитые арабы жили отчасти уже в восьмом и девятом веках. Эта разработка, следовательно, шла чрезвы­чайно быстрым темпом в то время, как западный мир еще очень мало сделал в этой области.

Алькенди, комментатор «Логики», жил около и после 850 г. в царствование Альмамуна<sup>434</sup>. Альфараби умер в 950 г. Он написал комментарий на «Органон» Аристотеля; этим комментарием очень усердно поль­зовались схоластики. Кроме того он написал произве­дение под названием «О происхождении и разделе­нии наук». О нем рассказывают, что он сорок раз прочел от доски до доски книгу Аристотеля о «слухе», а его «Риторику» двести раз, и это ему ни малейше не надоело<sup>435</sup>. Он обладал, должно быть, очень хорошим

---

<sup>434</sup> Pocock, Specim. hist. Arab., p. 78–79; Hottinger, Biblioth. orient., c. 2, p. 219; Brucker, Hist. crit. phil., T. III, p. 65–66; Tennemann, Bd. VIII, Abt. 1, S. 374.

<sup>435</sup> Hottinger, II, p. 221; Gabriel Sionita, De moribus Orient, p. 16; Brucker, II, p. 73–74; Tennemann, a. a. O., S. 374–375.

желудком. Даже врачи занимались философией и, таким образом, выработали некоторую теорию. Так, например, Авиценна (род. в 980 г., ум. в 1037) из Бухары, города, лежащего на восток от Каспийского моря, был комментатором Аристотеля<sup>436</sup>. Альгазали (ум. в 1111 г. в Багдаде) написал учебники по логике и метафизике. Он был остроумным скептиком, обладал великим восточным умом, считал слова пророка чистой истиной, написал «*Destructio philosophorum*»<sup>437</sup>. Туфейль ум. в Севилье в 1185 г.<sup>438</sup> Аверроэса, родившегося в Кордове в 1126 г. и умершего в 1198, называли преимущественно комментатором Аристотеля.

Знакомство арабов с Аристотелем исторически интересно тем, что таким путем и запад впервые ознакомился с этим философом. Комментарии на Аристотеля и хрестоматии из сочинений Аристотеля сделались, таким образом, для западного мира источником философии.

Западные народы в продолжение долгого времени знали из Аристотеля только такие переводы с перево-

---

<sup>436</sup> *Leo Africanus*, De illustrib. Arabum viris, c. 9, p. 268; *Abulphar*, Dynast IX, p. 230; *Tiedemann*, Geist der specul. Phil., Bd. IV, S. 112 u. flg.; *Brucker*, II., p. 80–84.

<sup>437</sup> *Leo Africanus*, De illustrib. Arabum viris, c. 9, p. 268; *Abulphar*, Dynast IX, p. 230; *Tiedemann*, Geist der specul. Phil., Bd. IV, S. 112 u. flg.; *Brucker*, II, p. 80–84.

<sup>438</sup> *Brucker*, II, p. 97.

дов его произведений и арабские переводы комментариев на его сочинения. Испанские арабы и, в особенности, евреи, жившие в Южной Испании, Португалии и Африке, перевели эти переводы с арабского языка на латинский, и часто даже промежуточным звеном служил перевод на древнееврейский язык.

## С. Еврейские философы

К арабам примыкают еврейские философы, из которых выдается уже вышеупомянутый Моисей Маймонид. Он родился в 1131 г. (в лето от сотворения мира 4891, а согласно другим в 4895) в Испании, в г. Кордове и жил в Египте<sup>439</sup>. Кроме *More Nevochim*, переведенного на латинский язык, он написал также и другие сочинения; о нем и о других евреях можно было бы сообщить еще много литературных сведений. В их философию проник, с одной стороны, каббалистический элемент в виде астрологии, геомантии и т. д. Напротив, у Моисея Маймонида, как и у отцов церкви, в основание кладется исторический элемент и он трактуется в очень строгой, абстрактной метафизике, которую он на манер Филона приводит в связь с книгами Моисея и их толкованием. Мы находим у этих еврейских философов доказательства единства бога, дока-

---

<sup>439</sup> Ibid., I.1, p. 101; *Tennemann*, a. a. O., S. 420–421.

зательство того, что мир сотворен и *материя не вечна*; Маймонид говорит также о *свойствах* бога. Единство бога он трактует как уже трактовали этот вопрос древние элеаты и неоплатоники, в том смысле, что истиной является не множественное, а само себя порождающее и снимающее единое<sup>440</sup>.

---

<sup>440</sup> *Moses Maimonides, More Nevochim*, p. I, c. 51, p. 76–78; c. 57–58, p. 93–98; II, c. 1–2; p. 184–193; III, c. 8, p. 344–351; etc. etc.

## Глава II

# Схоластическая философия

То немногое от философских учений, что мы находим в средние века в начале образования самостоятельных государств, представляет собою еще сохранившиеся скудные остатки римского мира, который после своего упадка опустился во всех отношениях, так что мировая культура как бы внезапно прекратила свое существование. Таким образом, на западе в то время почти ничего другого не знали, кроме «Введения» Порфирия, латинских комментариев Боэция (475–525) на логические сочинения Аристотеля и извлечения Кассиодора (ум. 570) из этих комментариев. Эти произведения представляли собой в высшей степени скудные учебники, и столь же скудны приписываемые Августину сочинения под названием «De dialectica» и «De categoriis», последнее из которых являлось парафразом сочинения Аристотеля о категориях. Это были первые пособия и вспомогательные средства для философствования, в них применяется самый что ни на есть формальный и внешний элемент философии.

Вся схоластическая философия выглядит совершенно однотонно. До сих пор напрасны были стара-

ния внести определенные различия и ступени в эту теологию, господствовавшую от восьмого и даже шестого почти до шестнадцатого века. Недостаток времени нам не позволяет, а если бы он даже и позволял, то природа самих вещей не позволяет дать развернутое изложение схоластической философии, как и арабской, разделив ее на ее отдельные системы или явления, и мы можем лишь дать общую характеристику и указать в главном те основные моменты, которые она действительно осуществила в области мысли. Она интересна не своим содержанием, ибо на нем нечего останавливаться. Она не является философией, а это название обозначает, собственно говоря, больше общую манеру, чем некую систему, если здесь вообще может быть речь о какой-либо философской *системе*. Схоластика не представляет собой твердо установленного учения, как, например, платоновская или скептическая философия, а является очень неопределенным названием, охватывающим собой философские стремления христианского мира на протяжении почти тысячелетия. Однако, эта почти тысячелетняя история замкнута на самом деле в пределах единственного лишь понятия, которое мы потом рассмотрим ближе. Она оставалась в продолжение всего этого времени на одной и той же точке зрения, придерживалась одного и того же принципа, и

мы видим в ней лишь церковную веру и какой-то формализм, представляющий собой вечное разрушение и бесплодное кружение внутри самого себя. То обстоятельство, что произведения Аристотеля сделались позднее общеизвестными, вызвало лишь различия по степени, а не действительно научный прогресс. Перед нами лишь история людей, а не история науки в собственном смысле; эти схоластики были благочестивые, благородные, в высшей степени отличные люди.

Изучение схоластической философии затруднительно уже из-за одного языка, на котором она изложена. Выражения, употребляемые схоластиками, являются, правда, варварской латынью, но это не вина схоластиков, а скорее тогдашнего латинского образования. Латинский язык представляет собою неподходящее орудие для выражения таких философских категорий, так как определения новой ступени духовной культуры нельзя было выразить с помощью этого языка, не насилуя его; прекрасная латынь Цицерона не может пускаться в глубокие умозрения. – Нельзя требовать от кого бы то ни было, чтобы он знал средневековую философию по источникам, так как она изложена в книгах столь же объемистых и многотомных, сколь и скудных, написанных ужасно скверно.

Для нас сохранилось еще много произведений ве-

ликих схоластиков. Эти произведения очень разветвлены, так что их изучение представляет собою нелегкую задачу, и чем они написаны позднее, тем они формальнее. Схоластики писали не только краткие учебники, и сочинения, например, Дунса Скота составляют двенадцать фолиантов, а сочинения Фомы Аквинского – восемнадцать. Извлечения из них мы находим в различных сочинениях. Главными источниками являются: 1) Ламберт Данней в «Прологоменах» к его *Commentarius in librum primum sententiarum*, Petri Lombardi, Genevae, 1580 (это лучший источник в извлечениях); 2) Launoy, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna*; 3) Kramer, *Fortsetzung von Bossuet's Weltgeschichte* (в двух последних томах); 4) «Summa» Фомы Аквинского. В тидемановской истории философии также находятся извлечения из схоластиков, такие же извлечения мы находим и у Теннемана; Рикснер также дает многочисленные хорошо подобранные извлечения.

Мы ограничиваемся изложением общих точек зрения. Название свое схоластика получила благодаря тому обстоятельству, что в царствование Карла Великого в больших школах, находившихся лишь в двух местах, при больших соборах и монастырях, духовник, а именно, каноник, надзиравший за учителями (*informatores*), назывался *scholasticus*, он сам и читал

лекции по важнейшей науке, по теологии. В монастырях наиболее ученый монах преподавал остальным монахам. Собственно говоря, об этих преподавателях не идет речь; но, хотя схоластическая философия представляла собой нечто другое, все же от них осталось единственно лишь название тех, которые читали теологию научно и систематично. Таким образом, вместо *patres ecclesiae* появились позднее *doctores*.

Схоластическая философия является, таким образом, по существу своему *теологией*, и эта теология представляет собой непосредственно *философию*. Содержанием теологии является, собственно говоря, только то, что содержится в религиозных представлениях, но теология есть наука о вероучении, как его должен знать каждый христианин, будь то крестьянин или кто-либо другой. В наше время научность теологии видят часто во внешнем историческом содержании, в критическом ее элементе; а именно: в знании, что существует столько-то и столько-то рукописей Нового завета, что они написаны на пергаменте, хлопчатой бумаге или бумаге, какие из них написаны унциальными буквами, в знании, что они принадлежат такому-то и такому-то веку, далее, в знании представлений евреев в данную эпоху, истории пап, епископов, отцов церкви, как и что происходило на церковных соборах. Но все эти сведения не имеют отноше-

ния к природе бога и к связи этой природы с человеком. Единственным существенным предметом теологии как учения о боге является природа бога, и это содержание по своему характеру по существу спекулятивно. Поэтому теологами, рассматривающими это содержание, могут быть лишь философы. Наукой о боге является единственно лишь философия. Философия и теология поэтому и признавались здесь тождественными, и различие между ними представляет собою характерную черту перехода к новейшему времени, когда стали полагать, что для мыслящего разума может быть истиной нечто такое, что не является истинным для теологии. Напротив, в средние века в основании лежит воззрение, что существует лишь одна истина. Таким образом, мы не должны себе представлять теологию схоластиков так, что она содержит в себе, как у нас, лишь учение о боге и т. д., изложенное исторически; на самом деле она содержала в себе глубочайшие умозрения Аристотеля и неоплатоников. Ее философствование, а многое в нем было превосходно, мы находим также и у Аристотеля, только у него оно проще и чище; кроме того, у схоластиков все содержание этой философии лежало *по ту сторону действительности* и было смешано с носившей характер представления христианской действительностью.

Философия должна была снова восстановить себя, исходя из христианской религии, в пределах которой мы теперь находимся. В языческом мире корнем познания была внешняя природа, как лишенная самости мышление, и субъективная природа как внутренняя самость. Как природа, так и природная самость человека, а равно и мышление, обладали в этом мире утвердительным значением; все это считалось, следовательно, хорошим. В христианстве же корень истины имеет совершенно другой смысл; это была истина, направленная не только против языческих богов, но также против философии, против природы, против непосредственного сознания человека. Природа здесь уже не хороша, а представляет собою нечто отрицательное; самосознание, мышление человека, его чистая самость, все это получает в христианской религии отрицательное положение. Природа не обладает значимостью и не должна интересовать человека, и точно также ее всеобщие законы как сущность, под которую мы собираем отдельные существа природы, не имеют никакого права на существование. Небо, солнце, вся природа представляют собой труп. Природа отдана во власть духовного и даже духовной субъективности; так, например, течение природы повсюду прерывается чудесами. С этим отречением от естественной необходимости связано также

и то, что всякое дальнейшее содержание, всякая та истина, которая является всеобщей в этой природе, представляет собой нечто данное, откровенное. Одного исходного пункта, рассмотрения природы, таким образом, вовсе не существует для познания. Затем отодвинуто в сторону также и то требование, чтобы я, как самость, участвовал в этом познании. Эта самость, как данная непосредственная достоверность, должна быть устранена. Она, правда, должна также погрузиться в некую другую самость, но эта последняя есть некое потустороннее и лишь в ней человеческая самость должна находить свою ценность. Эта другая самость, в которой собственная самость должна находить свою свободу, представляет собою ближайшим образом также некую данную самость, не обладающую формой всеобщности; она определена в пространстве и времени, ограничена и обладает вместе с тем значением абсолютного, в себе и для себя сущего. Собственная самостность, таким образом, пожертвована, а то, что, напротив, самосознание приобретает, не есть некое всеобщее, некое мышление. Мысля, я обладаю по существу утвердительным значением не как данный человек, а как всеобщее «я», но теперь содержание истины всецело изолировано, отъединено, и, таким образом, отпадает мышление «я». Этим, однако, положено в высшей степени кон-

кретное содержание абсолютной идеи, в которой всецело бесконечные противоположности объединены; это содержание представляет собою ту силу, которая объединяет в себе то, что кажется сознанию лежащим бесконечно далеко друг от друга, – смертное и абсолютное. Это абсолютное само есть абсолютное лишь как вот это конкретное, не как абстракция, а как единство всеобщего и единичного; это конкретное сознание и является ближайшим образом истиной. Основание, почему прочее содержание также истинно, представляется не принадлежащим моей самости, а полученным без посредства моей самости. Требуется, правда, для этого свидетельство духа, и здесь присутствует моя глубиннейшая самость, но свидетельство духа есть нечто *сокровенное*, не *развивающееся* внутри себя, не *рождающее* для себя содержание из себя, а *получающее* его извне. Дух, дающий свидетельство, сам в свою очередь отличен от меня как индивидуума; мой *свидетельствующий дух* есть другой, и на мою долю остается лишь пустая оболочка *пассивности*. В рамках этой жесткой точки зрения должна была снова возникнуть философия. Первая обработка этого содержания, вплетение в него всеобщей мысли, является работой схоластической философии. Конечным пунктом этой философии является противоположность между верой и разумом, который

чувствовал потребность, с одной стороны, заняться природой, чтобы получить непосредственную достоверность, и, с другой стороны, находить такое же удовлетворение в собственном мышлении, в специфическом самостоятельном порождении.

Мы теперь должны сказать подробнее о характере схоластической философии. В этом схоластическом кружении мышление делает свое дело без всякого внимания к опыту; здесь нет больше и речи о том, чтобы воспринимать *действительность* и определять ее посредством мысли. Если понятие и проникло раньше, то, во-первых, понятие понималось у Аристотеля не как необходимость продолжить дальше раскрытие содержания, а последнее воспринималось друг за другом в порядке следования его явлений и получалось лишь *смешение* воспринимаемой действительности и мысли. Еще меньше, во-вторых, большая часть содержания была проникнута понятиями, а она воспринималась поверхностно в форме мысли, что мы видим в особенности у стоиков и эпикурейцев. Схоластическая же философия отказывается вообще от этих стараний; она предоставляет действительности как презренной оставаться рядом и не интересуется ею. Ибо разум находил для себя свое существование, свое осуществление в *другом* мире, а не в *сем земном* мире. Но все поступательное дви-

жение культуры ведет к тому, чтобы снова восстано-  
вить веру в *сей наш мир*. Однако, сначала всякое зна-  
ние и делание, связанное с интересом к сему земному  
миру, было в общем и целом изгнано. Спокойное рас-  
смотрение и изучение *низменной* действительности  
не находили себе здесь места, и точно так же не нахо-  
дили себе здесь места науки, по-своему познающие  
определенную сферу действительности и составля-  
ющие материал реальной философии, а равно и ис-  
кусства, сообщающие идее чувственное существова-  
ние. И точно также право, признанность действитель-  
ного человека, коренилось не в общественных отно-  
шениях, обладало значимостью не здесь в нашем ми-  
ре, а где-то *в ином мире*. В этом отсутствии разумно-  
сти действительного или, иначе говоря, разумности,  
имеющей свою действительность в условиях нашего  
существования, заключался варварский характер са-  
мого мышления. Это варварство состояло в том, что  
мышление считало себя находящимся в другом мире  
и не обладало понятием разума, понятием, согласно  
которому достоверность самого себя есть вся истина.

Изолированная мысль теперь обладает неким со-  
держанием, умопостигаемым миром, как существую-  
щей сама по себе действительностью, к которой об-  
ращается мысль. Поведение этой мысли можно здесь  
сравнить с поведением рассудка, когда он обращает-

ся к чувственному и воспринимаемому миру, кладет его в основание как субстанцию, находит в нем прочный предмет и рассуждает по его поводу. Рассудок тогда не является самостоятельным движением философии в собственном смысле, проникающим в сущность и дающим ей выражение в слове, а он лишь находит предикаты этого мира. Таким же образом схоластическая философия имеет своим самостоятельным предметом умопостигаемый мир христианской религии, бога и все связанные с ним события этого мира, и мысль устанавливает, что бог неизменен, рассматривает вопросы о том вечна ли материя, свободен ли человек и т. д. – точно так же как рассудок носится беспорядочно по области являющегося и воспринимаемого. Здесь схоластическая философия была предоставлена на произвол бесконечной подвижности определенных понятий. Категории возможности и действительности, свободы и необходимости, свойства и субстанции и т. д. носят как раз такой характер, что не представляют собой ничего твердого, а являются чистыми движениями. Нечто, определенное как возможное, превращается также в противоположное, и от него приходится отказаться, так что определение можно спасти лишь посредством нового различения, лишь таким образом, что, с одной стороны, отказываются от него, а с другой стороны, удерживают его.

Схоластики, таким образом, получили дурную славу благодаря своим *бесконечным* различениям. Аристотелевская философия и получила господство именно потому, что она помогала делать эти определения посредством абстрактного понятия, но эта философия получила господство не во всем своем объеме; Аристотель стал властвовать над умами лишь как автор «Органона»; последний приобрел влияние как в отношении изложенных в нем законов мысли, так и в отношении метафизических понятий, категорий. Эти абстрактные понятия в их определенности характеризовали господствовавший в схоластической философии рассудок, который не был в силах выйти за свои пределы и достигнуть свободы или, иначе говоря, постигнуть свободу разума.

С этой конечной формой непосредственно связано также и конечное содержание. Схоластики переходят от одного определения к другому, и такие определения как особенные являются вообще конечными; определение выступает здесь как смыкающееся внешним образом, а не как смыкающееся с собою. Следствием такого характера этого определения является то, что мышление будет главным образом вести себя как *умозакljučающее*, ибо *умозакljučение* есть способ формально логического поступательного движения. Философствование, стало быть, заключа-

лось в силлогистическом *рассуждательстве* по всем правилам школы. Подобно тому как греческие *софисты*, желая постигнуть действительность, вертелись без толку в абстрактных понятиях, так и средневековые *схоластики* вертелись в них с целью познать свой интеллектуальный мир. Первые интересовались бытием, которое они отчасти спасали от отрицательности понятия, отчасти же и оправдывали именно посредством последнего, и точно так же главной задачей схоластиков было спасение основы христианского интеллектуального мира от путаницы понятия и доказать существование указанного мира именно посредством этого понятия и в соответствии с ним. Всеобщая форма схоластической философии состоит, следовательно, в том, что устанавливается некое *положение*, приводятся *возражения* против него и затем эти возражения опровергаются посредством противосиллогизмов и *различений*. Философия поэтому не отделялась ими от теологии, да и по существу она не отделена от последней, так как философия именно и есть знание об абсолютной *сущности*, т. е. *теология*. Но для теологии схоластиков христианский абсолютный мир был системой, являвшейся в ее глазах действительностью точно так же, как для греческих софистов была системой низменная действительность. На долю философии в собственном смысле оставались,

следовательно, преимущественно лишь законы мышления и абстракции.

## **А. Отношение схоластической философии к христианству**

У схоластиков, таким образом, философия носила такой же несамостоятельный характер, какой она носила раньше у христианских отцов церкви и у арабов. Завершенная церковь имела свое местопребывание среди германских народов и обуславливала своим строем характер их философствования. Христианская община, правда, распространилась в римском мире, но ее распространение, в особенности вначале, привело лишь к тому, что она образовала отдельное общество, отрекшееся от мира и не изъявлявшее никакого притязания *на признание*, или же ее притязания на такое признание были лишь *отрицательными*, так как отдельные люди были в сем мире только *мучениками* или отрекались от него. Однако, церковь достигла затем также и господства. Императоры восточного и западного Рима приняли христианство, и церковь получила таким образом публично правовое, ничем неограниченное существование и даже оказывала значительное влияние на мирские дела. Но мир политики попал в руки германских наро-

дов; таким образом, возникла новая форма, и в состав этой формы входит схоластическая философия. Мы знаем эту революцию как *переселение народов*. Свежие племена растеклись по древнему римскому миру и поселились в нем; они, таким образом, построили на развалинах старого мира свой новый мир; еще и теперь эту картину представляет нашему взору Рим, где великолепные христианские храмы отчасти являются остатками старых языческих храмов и новые дворцы стоят над и под развалинами.

1. Основным элементом средневековой жизни является это *раздвоение*, эта *удвоенность*; в ней обнаруживаются два народа, два языка. Мы видим, во-первых, предшествовавший мир, народы, которые господствовали раньше, обладающие уже готовым собственным языком, искусствами, науками, а на этой чуждой им почве поселились новые народы, которые, таким образом, начали свою историю надломленными внутри себя. Мы, таким образом, имеем перед собой в этой истории не развитие народа из самого себя, а развитие, начальным пунктом которого является противоположность, развитие, страдающее этой противоположностью и не выходящее из нее, воспринимающее эту противоположность в себя и имеющее своей задачей преодолеть ее. Эти народы, таким образом, воплощали в себе природу духовного процес-

са. Сущность духа ведь в том и заключается, что он делает для себя *предпосылку*, дает себе *природное*, как *противоположность* (Widerlage), отличает себя от этого природного, делает, таким образом, последнее объектом, а уже затем *обрабатывает, формирует* эту предпосылку и тем самым производит ее, порождает ее из себя, реконструирует ее внутри себя. Вследствие этого, хотя христианство и восторжествовало в качестве церкви как в римском, так и в византийском мире, однако, и тот и другой мир не были способны проявить эту новую религию внутри себя и породить из этого начала новый мир. Ибо и в римском и в византийском мире уже был налицо готовый характер; нравы, законы, правовое состояние, имперская конституция, государственный строй (если это можно назвать государственным строем), политическое состояние, сноровки, искусство, наука, духовная культура, – короче говоря, все было уже готово. Напротив, природе духа как раз соответствует, чтобы этот культурный мир был порожден из него и чтобы это порождение совершалось посредством противодействия, посредством ассимиляции того, что предшествовало ему. Эти завоеватели, стало быть, поселились на чуждой почве и сделали властелинами народа, жившего там раньше, но вместе с тем они попали во власть нового духа, который им был вообще

навязан. Хотя они и господствовали, они все же, с другой стороны, были покорены духовным началом, так как они должны были вести себя по отношению к последнему чисто пассивно, лишь воспринимать его в себя.

Духовная идея или духовность была, таким образом, вложена в тупые души и дух этих примитивных варваров; сердце их было пронзено. Грубая природа стала, таким образом, имманентной идее, как бесконечно противоположная ей, или, иначе говоря, в них загорелась бесконечная мука, страшное страдание, так что можно представлять их самих как распятого Христа. Они должны были выдержать в себе эту *борьбу*, и одной стороной этой борьбы является философия, появившаяся у них позже и полученная ими сначала как нечто *данное*. Это еще не культурные народы, но при всей их варварской тупости они обладают глубокой душой и сердцем. В эти души и сердца тупых варваров было вложено затем духовное начало и, таким образом, сделались необходимыми эта мука, *эта борьба между духом и природным элементом*. Культура начинается здесь с чудовищнейшего противоречия, и она должна разрешить последнее. Это – царство мук, но мук *чистилища*, ибо испытывает эти муки дух, а не животное, дух же не умирает, а возрождается вновь из своего гроба. Таким образом, две сторо-

ны этого противоречия находятся по существу своему в таком отношении друг к другу, что духовное начало должно владычествовать над варварами.

Но истинное *господство духа* не может быть таковым в том смысле, что противостоящее ему будет чем-то покоренным; дух, существующий в себе и для себя, не может допустить, чтобы субъективный дух, к которому он находится в отношении, стоял перед ним как внешне послушный, рабский, ибо последний сам есть дух; господство должно, напротив, быть таким, чтобы дух находился в гармонии с самим собой в субъективном духе. Общее положение, стало быть, таково: имелась противоположность, в которой лишь одно может обладать властью, а другое должно быть покорно ему, — но такая противоположность, которая уже содержала в себе принцип разрешения этого противоречия, так как господствовать должен дух. И поэтому ход дальнейшего развития состоит лишь в том, что дух достигает господства в качестве *примирения*. Для этого требуется, чтобы стали разумными не только субъективные сознания, душа, сердце, но также и светская власть, закон, учреждения, жизнь людей и т. д., поскольку все они находятся в духе. Мы уже у Платона в его «Государстве» встретились с мыслью, что управлять народом должны *философы*. Теперь наступила эпоха, в которой высказывается идея,

что господствовать должно *духовное*, но это духовное получило тот смысл, что должны господствовать *духовенственное* (das Geistliche), *духовенство*. Духовное, таким образом, сделано здесь особой *формой, индивидуумом*, но подлинный смысл этой идеи заключается в том, что определяющим должно быть духовное как таковое, и эта идея сохранилась до нашего времени. Так, например, мы видим в французской революции выражение идеи, согласно которой господствовать должна абстрактная мысль. Согласно этой идее государство, конституция, законы должны определяться соответственно этой абстрактной мысли, она должна составлять соединительное звено между людьми, и люди должны сознавать, что пользующееся у них признанием является абстрактными мыслями, есть свобода и равенство, в каковом признании также и субъект находит свою истинную ценность по отношению к действительности.

Одной из форм этого примирения является также и то, что субъект, каков он есть, внутренне доволен собою, доволен своими мыслями, хотением, духовным багажом, так что его знания, его мышление, его убеждения сделались для него чем-то наивысшим, носящим божественный характер, представляющим нечто само по себе значимое. Божественное, духовное, таким образом, помещено в мой субъективный дух, тож-

дественно со мной: я сам представляю собой всеобщее и оно значимо лишь так, как я его непосредственно знаю. Эта форма примирения является новейшей, но вместе и наиболее односторонней. Ибо духовное здесь определено не как объективное, а понимается лишь так, как оно существует в моей субъективности, в моей совести; мое убеждение как таковое принимается за последнюю решающую инстанцию, и это представляет собою формальное примирение субъективности с собою. Если примирение принимает эту форму, то та ситуация, о которой мы говорили раньше, не имеет для нас уже никакого интереса; это лишь нечто пройденное, историческое. Если убеждение, как оно себя непосредственно открывает в глубине души каждого субъекта, является истиной, в себе и для себя сущим, то этот процесс опосредствования бога как истинного, в себе и для себя сущего с человеком не является больше для нас потребностью. Точно так же учение христианской религии получает в таком случае характер чего-то чужеродного, принадлежащего особой эпохе, чего-то такого, над чем бились лишь люди, принадлежавшие тому времени. Исчезло сознание, что идея сама по себе конкретна и как дух находится в отношении противоположности к субъекту; теперь такое сознание представляется чем-то прошлым. То, что я сказал о принципе христианского дог-

мата и еще скажу о схоластиках, интересно лишь для того, кто стоит на указанной мною точке зрения, с которой идея интересуется в ее конкретной определенности, а не для того, который стоит на точке зрения непосредственного примирения субъекта с самим собою.

2. Теперь мы должны рассмотреть ближе характер этой противоположности, чтобы сопоставить его с характером тогдашнего философствования, и при этом мы должны вкратце напомнить лишь в их главных моментах исторические обстоятельства той эпохи. Первым моментом является противоположность в состоянии тогдашнего мира. Эта форма противоположности, как она выступает в истории, представляет собою духовность, которая как таковая должна быть духовностью сердца; по дух един, и, таким образом, создается *общение* тех, которые пребывают в этой духовности. Таким образом, возникает некая *община*, которая затем становится внешним порядком, расширяется и, как мы видели, превращается в *церковь*. Поскольку принципом последней является дух, она в качестве духовного непосредственно всеобща, ибо единичность в чувстве, мнении и т. д. бездуховна. Церковь организуется, но в дальнейшем сама переходит к мирскому существованию, к богатству, имуществам, сама становится *мирской* и заражается всеми страстями дикости, ибо пока что ду-

ховное есть лишь принцип. Сердце же пребывает в обыденном существовании, мирском, и все отношения между людьми еще определяются соответственно вышеуказанным склонностям, вожделениям, страстям, соответственно дикости. Церковь, таким образом, обладает духовным принципом лишь внутри себя, но он не является истинно реальным, так что все остальные отношения еще не разумны, ибо таковыми они были до того, как в мире развился духовный принцип. Не будучи соответственным духовному, мирское так же существует, как нечто наличное и представляет собою непосредственно природное мирское. Таким образом, церковь будет обладать в самой себе непосредственным природным принципом. Она будет запятнана всеми страстями, властолюбием, корыстолюбием, насильничеством, обманом, грабительством, убийством, завистью, враждой, всеми этими пороками дикости, и правление также будет характеризоваться такими страстями. Хотя это господство должно было быть господством духовного, оно на самом деле оказывалось господством страсти. Таким образом, церковь большей частью неправа, если брать ее со стороны ее мирского принципа, но она права, если рассматривать ее с духовной стороны.

Новая религия разделила поэтому мир в своем понимании последнего на два мира: на интеллекту-

альный, но не мыслившийся субъективно, и на земной. Вследствие этого жизнь общества распалась на две части, на два *царства*. Светскому царству духовенства резко противостоит существующее самостоятельно светское царство, *император* противостоит *папе*, папству и церкви; нет *государства*, а есть лишь светское *господство*. Один мир является миром *потусторонним*, другой – *посюсторонним*. Два абсолютно существенных принципа разбиваются друг о друга; мирская дикость, угловатость индивидуальной воли порождает жесточайший, страшнейший антагонизм. Для появляющейся теперь культуры эта незавершенная реальность противостоит поэтому ее миру мысли в качестве действительного мира, и она не познает одного в другом; у нее два хозяйства, две меры и два веса, которые она не соединяет друг с другом, а держит их врозь, вдали друг от друга.

Духовное царство в качестве церкви обладает вместе с тем непосредственной наличностью обыденной действительности. Царство же мира сего как в качестве внешней природы, так и в качестве своеобразного самосознания не имеет истины и ценности внутри себя, имеет их лишь как нечто, находящееся по ту сторону его, а то, что светит в нем от этой истинной ценности, дается ему извне как нечто неопостижимое, вполне готовое. Светское царство долж-

но, следовательно, находиться в подчинении у духовного царства, которое стало теперь *светским*. Император становится, таким образом, защитником церкви (*advocatus ecclesiae*). Светское царство, с одной стороны, самостоятельно, но, с другой стороны, находится в связи с другим царством, так что она признает в качестве господствующего духовное царство. При наличии этой противоположности должна возникнуть борьба именно из-за того светского царства, которое существует в самой церкви, и точно так же из-за скверного светского, насильничества, варварства, которые имеют место в самостоятельно существующем светском царстве. Но эта борьба должна сначала кончиться к невыгоде светского царства, ибо последнее не только стоит само по себе, но и признает также и другое царство, вынуждено благоговейно покоряться этому царству, духовному с его страстями. Храбрейшие, благороднейшие императоры подвергались отлучению папами, кардиналами, легатами, архиепископами и епископами, и ничего не могли с этим поделать, не могли полагаться на внешнюю мощь, ибо она была надломлена в себе и, таким образом, они всегда оказывались побежденными и должны были уступать.

Что же касается, *во-вторых, нравов отдельных лиц*, то мы видим здесь, с одной стороны, что в этом состоянии религия находит свою истинно благород-

ную и прекрасную форму лишь в немногих отдельных индивидуумах, а именно, в таких душах, которые умерли для света, удалились от него, в лицах, которые держатся в пределах чувства и, живя в небольшом кругу, могут ограничиваться сферой религии. Так, например, этот благородный образ находил свое воплощение в лице средневековых женщин, или монахов, или других пустынножителей, которые могли держаться в пределах сосредоточенной, сжавшейся внутренней жизни сердца, в которой духовное обладало бесконечной значимостью, но держаться в пределах этой жизни как в чем-то недействительном. Единая истина обитала изолированно в человеке, вся действительность духа еще не была пронизана ею. С другой стороны, было необходимо, чтобы дух в качестве воли, влечений, страсти, требовал для себя совершенно другого положения, распространения и осуществления, чем такая одинокая, стянутая, сжавшаяся жизнь, чтобы мир требовал более широкого круга существования, действительного объединения индивидуумов, разумности мысли в действительных отношениях и поступках. Но этот круг осуществления духа, человеческая жизнь, оказывается сначала отрезанным от вышеуказанной духовной области истины. Субъективная добродетель носит больше характер боли и лишения; нравственность согласно пони-

манию того времени является именно этим уходом от мира, отречением, а добродетель по отношению к другим людям носит лишь характер милосердия, представляет собою нечто совершающееся только в отдельные моменты, нечто случайное, лишенное связи. Таким образом, все то, что принадлежит области действительности, не пронизано истиной, являющейся лишь чем-то небесным, чем-то потусторонним. Действительность, земное, таким образом, покинуто богом и, значит, представляет собою произвол; стало быть, лишь немногие отдельные индивидуумы святы, другие же не являются таковыми. Мы видим у этих других попеременно святость коротенького момента, той четверти часа, когда совершается богослужение, а затем, продолжающуюся в течение целых недель жизнь грубейшего эгоизма насилия и самой свирепой страсти. Индивидуумы переходят от одной крайности к другой, переходят от крайности грубейшей необузданности и варварства своеволия к отречению от всего, к победе над всякими склонностями и т. д.

Армия крестоносцев являет нам ярчайшую иллюстрацию такой жизни. Они отправляются в поход для достижения святых целей, но во время своего похода они впадают во все страсти, причем предводители идут в этом отношении впереди. Индивидуумы проявляют себя в насилии, во всяких отвратительных де-

лах. Совершив поход самым нелепым, самым неразумным образом и потеряв тысячи людей, они, наконец, достигают Иерусалима, и вот перед нами прекрасное зрелище: завидев Иерусалим, все, каясь в своих грехах, с сокрушенным сердцем падают ниц и молятся; но это продолжается лишь один момент, и этот момент последовал за продолжавшимися месяцами безумием, глупостью, низостью, проявленными ими повсюду на своем пути. Теперь они с величайшим воодушевлением храбро штурмуют и завоевывают священный город, а затем они с бесконечной жестокостью купаются в крови, скотски дико свирепствуют; после этого они опять переходят к сокрушению и к покаянию. Вот они встают, поднимаются с колен, примиренные и просветленные, и предаются снова всем мелким, жалким страстям своекорыстия и зависти, жадности, корыстолюбия, энергично преследуют удовлетворение своей похоти и разоряют владения, добытые их храбростью. Это происходит оттого, что принцип существует в них лишь как абстрактный принцип, существует лишь в глубине их души, а действительность человека еще не пересоздана духовно. Таков характер противоположности в действительной жизни.

Что касается, *в-третьих, противоположности в содержании религии*, в религиозном сознании, то она

получает в средние века много форм, здесь, однако, мы должны указать лишь на глубочайшее ядро этой противоположности. В этом религиозном сознании имеется, с одной стороны, представление о боге, то именно представление, что он познается как триединство; затем имеется, во-вторых, культ, т. е. тот процесс, в котором индивидуумы стараются сделать себя соответственными духу, богу, получить уверенность в том, что они войдут в царство божие. Существующая в готовом виде церковь представляет собою действительность царства божия на земле, так что это царство налично, присутствует пред каждым человеком, каждый индивидуум живет и должен жить в царстве божием. В этом учреждении получается примирение каждого отдельного индивидуума, благодаря этому учреждению он становится гражданином данного царства и делается причастным вкушению этой уверенности, но это примирение связано с тем, что мы созерцаем в Христе единство божественной и человеческой природы, т. е. то, чем должен быть дух божий в человеке. Этот Христос, следовательно, не должен быть некогда жившим лицом, и жизнь в примирении не должна быть воспоминанием о некогда жившем лице, а подобно тому, как праведные созерцают Христа на небе, так и на земле Христос должен быть чем-то, что может быть предметом созер-

цания. А затем, должен быть налицо процесс, в котором индивидуум соединяется с этим являющимся для него предметом, процесс, в котором последний становится тождественным с индивидуумом. Эта история жизни Христа, тот факт, что он оказался человеком, принесшим себя в жертву, и благодаря этой жертве поднялся на небо и сел одесную бога, – вся эта история жизни всегда совершается в индивидууме во время той высшей точки, которая называется *жертвенной обедней*. Опосредствующее, к которому индивидуум становится в некоем отношении в культовом процессе, существует как объективное, к которому индивидуум должен стать причастным, все еще существует в мессе как *гостия* и вкушение ее. Эта гостия как предмет считается, с одной стороны, божественным, а, с другой стороны, она по своей форме представляет собою недуховную внешнюю вещь. Но это – самая низкая точка *внешности*, до которой доходит церковь, ибо перед этой вещью с ее совершенно внешним характером человек должен преклонить колена, притом, не только, поскольку она является предметом вкушания. Лютер внес перемену в этот способ рассмотрения, он сохранил в том, что мы называем причастием, мистическую черту, представление, что субъект воспринимает в себя божественное, но он утверждал, что этот предмет божественен лишь

постольку, поскольку его вкушают с этой субъективностью духовной веры и он перестает быть внешней вещью. Но в средневековой и вообще в католической церкви гостия представляет собой предмет поклонения также и в качестве внешней вещи, так что, еслимышь съедает гостию, то должно поклоняться ее испражнению; тут уже божественное принимает полностью форму внешнего предмета. Это является центральным пунктом чудовищной противоположности, которая, с одной стороны, разрешена, а, с другой стороны, продолжает оставаться полнейшим противоречием, так что гостия, еще фиксированная как чисто внешняя вещь, признается, однако, возвышенной, абсолютной.

С этим характером внешности находится в связи другая сторона, сознание этого отношения; здесь сознание духовного, того, что является истиной, находится в обладании духовного сословия, духовенства. Понимаемая, таким образом, как вещь, гостия, естественно, также и находится в обладании некоего другого лица, от которого она должна получить свою отличность, т. е. быть *освященной*, так как она ведь — вещь отличная, а это освящение тоже является лишь внешним поступком отдельных лиц. Церковь обладает возможностью сообщить вещи эту отличность, а от нее эту вещь получают *миряне*.

Но, кроме того, мы должны еще рассмотреть поведение субъекта самого по себе, рассмотреть его с той стороны, что он принадлежит церкви, является истинным ее членом. И после принятия в лоно церкви эта причастность индивидуумов к ней должна быть снова произведена; это – его очищение от *грехов*, но для такого очищения требуется, чтобы индивидуум вообще знал, что такое дурное, чтобы он, во-вторых, стремился к хорошему и религиозному и чтобы, в-третьих, человек совершал провинность вследствие своей природной греховности. Но так как внутреннее переживание, совесть, все же должна быть неповрежденной, правой, то совершенные провинности должны быть устранены и сделаны как бы не случившимися, человека должно всегда очищать, как бы снова крестить и принимать в лоно церкви, должно всегда снова освобождать его от исключаящего его из лона церкви отрицательного. Для борьбы с этой греховностью ему даны положительные заповеди, законы, так что нельзя знать из природы самого духа, что есть добро и зло. Таким образом, божественный закон есть нечто внешнее, долженствующее быть поэтому в чем-то обладании, и духовное сословие отделено от других сословий, так что исключительно лишь оно знает как определение вероучения, так и средства благодати, т. е. тот способ, каким индивидуум в культе является

религиозным и достигает уверенности, что он причастен божественному. Как в отношении к культуре церкви принадлежит в качестве внешнего владения право раздачи средств благодати, так она и владеет моральной *оценкой* действий индивидуума, владеет совестью, а равно и *ведением* вообще, так что самые внутренние переживания человека, его вменяемость переходит в чужие руки, к другому лицу, и субъект *лишен самости* до глубочайших его глубин. Церковь знает также и то, что должен *делать* индивидуум; необходимо, чтобы знали его прегрешения, и другой, церковь, *знает* их. Грехи должны быть *искуплены*, и это тоже совершается внешним образом, посредством *покупки прощения, искупления грехов, поста, нанесения себе ударов, странствия в святые места* и т. д. Это – отсутствие самости, недуховность и бессмыслие знания и воли как в самых возвышенных явлениях, так и в тривиальнейших поступках. Таковы главные черты внешнего характера самой религии, от которых уже зависят все дальнейшие следствия.

3. Этим определяется для нас точнее также и то, *как обстояло дело* в философии. Но у варварских народов христианство могло иметь только этот внешний характер и эта черта принадлежит истории, прошлому. Ибо тупости и страшной дикости этих народов должно было быть противопоставлено порабощение,

и посредством этого служения совершилось их воспитание. Под таким игом служит человечество, через такую страшную дисциплину оно должно было пройти для того, чтобы поднять германские народы на высоту духа. Но это страшное служение имеет свой конечный пункт, свою цель; этой целью является бесконечная живость и бесконечная эластичность, а увенчивающей наградой является – свобода духа. У индусов тоже есть такое служение, но они бесповоротно погибли, они прикованы к природе, тождественны с природой, а *внутри себя* они стоят *против* природы. Знание, следовательно, ограничивается пределами церкви, но и в основании самого этого знания лежит прочный положительный авторитет, и этот авторитет представляет собою основную черту средневековой философии, первым определением которой является, следовательно, несвобода. Мышление, таким образом, выступает не как исходящее из себя и обосновывающее себя в своих собственных пределах, а как по существу своему лишенное самости и зависимое от некоторого данного содержания, от церковного учения, которое, хотя и само является спекулятивным, носит, однако, также характер непосредственного существования внешних предметов.

Выражая это в теологической форме, мы можем сказать, что средние века представляют собой в об-

щем царство *сына*, а не *духа*, ибо последний еще находится во владении духовенства. *Сын* есть отличающее себя от *отца* и понимаемое, как остающееся в различии, так что отец в нем существует лишь в себе; но единством отца и сына является только *дух*, сын как *любовь*. Если мы на один момент неправомерно задержимся на различии, не полагая вместе с тем и тождества, то сын есть другое, и такова характерная черта средних веков. *Характер философии в средние века* состоит, следовательно, во-вторых, в мышлении, постижении, философствовании, которое обременено прочными, неизменными предпосылками, ибо в этой философии мыслительная идея признается не в ее свободе, а с формой чего-то внешнего. Таким образом, здесь перед нами в философии тот же характер, что и в общем состоянии жизни того времени, и поэтому я раньше напомнил о конкретном характере средних веков, как и вообще в каждой эпохе всегда резко выдается одна черта. Средневековая философия содержит, следовательно, в себе христианский принцип, являющийся величайшим побуждением к мышлению, так как идеи носят в этой философии всецело спекулятивный характер. Одной стороной этого принципа является то, что идея понимается сердцем, если мы будем называть отдельного человека сердцем. Тождество непосредственно единич-

ного с идеей заключается в том, что сын, посредник, знаем нами как данный человек; это есть для сердца как такового тожество духа с богом. Но так как сама эта связь представляет собою связь с богом в боге, то она поэтому непосредственно мистична, спекулятивна; таким образом, в ней содержится тот призыв к мышлению, которому удовлетворяли сначала отцы церкви, а затем схоластики.

Но так как, *в-третьих*, существует противоположность между церковным учением и мирским человеком, который, хотя и вырвался из этого варварского состояния с помощью упорной работы мысли, все же еще не добрался со своим здравым человеческим рассудком до разумности, то способ философствования в эту эпоху еще не обладает конкретным содержанием для ориентирования формального мышления. Мы можем сослаться на человеческие конкретные душевные переживания (*concrete Gemüt*), мы неизменно присутствуем в них как мыслящие и чувствующие. Такое конкретное содержание имеет свои корни в мыслях человека и составляет материал его самостоятельного сознания. Формальное мышление ориентируется на нем, блуждания абстрактного рефлексирования имеют в таком сознании некую цель, ставящую им границу и приводящую эти блуждания обратно к человечески конкретному. Но те размышления

относительно такого содержания, которые мы встречаем у схоластиков, лишены опоры и находятся в полной зависимости от определений формального мышления, от умозаключения, и если у них и встречаются кое-какие положения относительно естественных отношений, законов природы и т. д., то эти положения еще не имеют своей опоры в опытах, еще не установлены здравым человеческим рассудком. Содержание представляет собою нечто бездуховное также и в этом отношении, и эти бездуховные отношения переворачиваются и переносятся ими в духовную сферу, поскольку должно перейти к определениям высшего. Эти три пункта составляют здесь общий характер философствования.

Переходя к более подробному изложению, мы вкратце выделим основные моменты. Обыкновенно начинают изложение схоластической философии Иоанном Скотом Эригеной, жившим около 860 г.; его не следует смешивать с жившим позднее Дунсом Скотом. Мы не вполне определенно знаем его отечество, неизвестно, происходил ли он из Шотландии или из Ирландии, и «Скот» указывает на шотландское происхождение, а «Эриген» на ирландское. Он был первым, с которым начинается подлинная философия, и он философствовал, следуя главным образом идеям неоплатоников. Впрочем, кое-где были уже извест-

ны отдельные сочинения Аристотеля, и уже Иоанн Скот был с ними знаком, но знание греческого языка было тогда очень скудно и мало распространено. Он обнаруживает некоторые познания в греческом, древнееврейском и даже арабском языках, но неизвестно, каким путем он приобрел эти познания. Он перевел также с греческого на латинский сочинения Диониса Ареопагита, позднейшего греческого философа александрийской школы, следующего преимущественно Проклу; перевел «De caelesti hierarchia» и другие сочинения, которые Бруккер (Hist. crit. phil., T. III, p. 521) называет *nughae et deliria platoria* (вздорные и сумасбродные платонические произведения). Михаил Балб, константинопольский император, преподнес в 824 г. эти сочинения в дар императору Людвигу Благочестивому, Карл Лысый поручил перевести их Иоанну Скоту, долго жившему при его дворе. Благодаря этому на западе сделалось известным кое-что из александрийской философии. Папа ссорился с Карлом и жаловался ему на переводчика, которого он упрекал в неисполнении своего долга: «он должен был, согласно обычаю, послать сначала книгу ему, чтобы получить одобрение». После этого Иоанн Скот жил в Англии как глава основанной королем Альфредом Оксфордской академии<sup>441</sup>.

---

<sup>441</sup> Brucker, Hist. crit. phil., T. III, p. 614–617; *Bulaeus*, Hist. Universitatis

Скот писал также и самостоятельные произведения, отличающиеся некоторой глубиной и остроумием: «О природе и ее различных порядках» («De naturae divisione») и т. д. Д-р Иорт, живущий в Копенгагене, дал также в 1823 г. извлечение из произведений Эригена. Скот Эригена излагает мысли философски на манер неоплатоников, а не свободно в виде рассказа. Так, например, нам доставляет удовольствие встретить в форме свободных рассказов у Платона, а также и у Аристотеля, новое понятие и убедиться, что при сравнении его с философией это понятие оказывается правильным и глубоким; здесь же мы уже находим все готовым. Все же у Скота теология еще не построена на толковании священного писания и авторитете отцов церкви, но церковь часто поэтому и осуждала его сочинения. Так, например, лионский церковный съезд делает Скоту упрек в следующих выражениях: «До нас дошли писания хвастливого, болтливо-го человека, обсуждающего вопросы о божественном провидении и предопределении на человеческий манер или, как он сам хвалится, с помощью философских аргументов; он осмеливается защищать свои положения собственными силами и основывать их на им самим выставленных законах, не подчиняясь бо-

жественным писаниям и авторитету отцов церкви»<sup>442</sup>. Скот Эригена, поэтому, уже говорил: «Истинная философия представляет собою истинную религию, а истинная религия представляет собою истинную философию»<sup>443</sup>. Отделение их друг от друга произошло лишь позднее. Скот, таким образом, положил начало схоластике, но его, собственно говоря, нельзя причислить к схоластике.

## **В. Общие исторические точки зрения**

Схоластическая философия в более строгом смысле придерживается, наоборот, вероучения христианской церкви. Церковная система, которую она при этом клала в основание, была рано установлена церковными соборами, между тем как вера евангелической церкви установлена уже до этих соборов, на которые опирается католическая церковь. Основными идеями и интересами мышления, являющимися характерными для схоластиков, служат спор между номинализмом и реализмом, с одной стороны, и доказательства бытия божия, с другой. Это – совершенно

---

<sup>442</sup> *Bulaeus*, Hist. Univ. Paris., T. I, p. 182 (*Tennemann*, Bd. VIII, S. 71–72).

<sup>443</sup> «De praedestinatione», «Prooemium (veterum auctorum, qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta)», cura Gilb. Manguin, Paris, 1650, T. I, p. 103).

новое явление.

## **1. Построение вероучения на метафизических основах**

Говоря более определенно, старания схоластиков были направлены, *во-первых*, к тому, чтобы построить вероучение христианской церкви на метафизических основах; в согласии с этим стремлением все остальные учения церкви тоже рассматриваются систематически. А кроме того, схоластики рассматривали в этом учении те разветвления, частности, которые не находили своего разрешения в догмате. Самые эти основы, и затем эти дальнейшие, более специальные стороны были предметами, предоставленными свободному рассуждению. Теологи сначала имели перед собою неоплатоническую философию; мы узнаем манеру этой школы у более древних, более чистых схоластиков. Из позднейших схоластиков сделались знаменитыми Ансельм и Абеляр.

### **а) Ансельм**

Среди тех, которые хотели доказать церковное учение также и посредством мысли, Ансельм является очень видным и ученым человеком. Он родился в Пьемонтском городе Аосте около 1034 г., сделался

монахом в Беке в 1060 г., а в 1093 г. Ансельм даже был возведен в сан кентерберийского архиепископа. Он умер в 1109 г.<sup>444</sup> Ансельм стремился трактовать и доказать учение церкви философически. О нем даже утверждают, что он положил основание схоластической философии.

Касательно отношения между верой и мышлением он говорит следующее: «Нашу веру следует защищать с помощью разума против безбожников, а не против тех, которые хвалятся названием христианина, ибо от последних мы справедливо требуем, чтобы они нерушимо соблюдали обязательства, принятые ими посредством крещения. Христианин должен идти от веры к разуму, а не от разума к вере, и еще менее того он должен перестать верить, если он не способен понять разумом эту свою веру, а должен поступать так: если он в состоянии проникнуть до познания, то он находит в этом удовольствие, а если нет, то он просто поклоняется»<sup>445</sup>. Очень замечательны слова, высказанные им в его богатом умозрении сочинении: «*Cur Deus homo*» (1, 2). Эти слова заключают в себе полностью его устремления: «Мне кажется небрежением, если мы тверды в вере и не стараемся также и постигнуть то, во что мы веруем». В на-

---

<sup>444</sup> *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. I, S. 115–117.

<sup>445</sup> *Anselmi*, *Epistol.*, XLI; *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 1, S. 159–160.

ше время объявляют такие старания высокомерием; непосредственное знание, веру считают выше познания. Но Ансельм и схоластики ставили себе противоположную цель.

Ансельма можно рассматривать в особенности с этой стороны как основателя схоластической теологии. Ибо мысль доказать простым рассуждением то, что составляет предмет веры, мысль доказать, что бог существует, не давала ему покоя днем и ночью и долго мучила его. Вначале он считал искушением дьявола свое стремление доказать божественные истины посредством разума и ему было от этого очень страшно, но, наконец, милостью божией ему удалось найти доказательство и он его дал в своем «*Proslogium*»<sup>446</sup>. Это – выставленное им так называемое онтологическое доказательство бытия божия, сделавшее его главным образом знаменитым. Это доказательство находило себе место в ряду других доказательств вплоть до эпохи Канта, а те, которые еще не дошли до кантовской точки зрения, считают его и поныне одним из доказательств в ряду других. Оно отлично от тех доказательств, которые мы находим и читаем в сочинениях античных философов. Бог, говорили именно эти философы, представляет собою абсо-

---

<sup>446</sup> *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 1, S. 116; *Eadmerus*, *De vita Anselmi*(*subiunct operibus Anselmi editis a Gabr. Gerberon, 1721 Fol*), p. 6.

лютную мысль как объективную, ибо, так как вещи существуют во вселенной случайно, то они не являются сами по себе истинными, а таковым истинным является бесконечное. Схоластики знали также из аристотелевской философии метафизические положения, гласящие, что возможность представляет собою не нечто самостоятельное, а всецело тождественное с действительностью; напротив, позднее, у Ансельма выступает *противоположность между самой мыслью и бытием*. Замечательно, что только теперь, благодаря средним векам, а не раньше, в христианской мысли были фиксированы, как до того в представлении, всеобщее понятие и бытие в этой чистой абстрактности, были фиксированы как эти бесконечные крайности. И, таким образом, был осознан высший закон; но осознание высшей противоположности является величайшей глубиной мысли. Схоластика, однако, остановилась на раздвоении как таковом, хотя Ансельм искал также и связи между обеими сторонами. Но в то время как до сих пор бог представлялся абсолютно сущим и всеобщность приписывалась ему в качестве предиката, с Ансельмом начинается обратный ход мысли: бытие становится предикатом, и абсолютная идея сначала полагается в качестве субъекта, но субъекта мышления. Раз таким образом отказались от бытия божия как от первой предпосылки, и оно бы-

ло положено как нечто мыслимое, то самосознание уже находится накануне возвращения в себя; тогда, естественно, приходит на ум вопрос, *существует ли бог*, между тем как раньше главным был вопрос, *что такое бог*.

Онтологическое доказательство, являющееся, собственно говоря, первым метафизическим доказательством бытия божия, получило, стало быть, тот оборот, что бог как идея существа, соединяющего в себе всяческую реальность, содержит в себе также и реальность бытия. Это доказательство вытекает, следовательно, из понятия бога, согласно которому он представляет собою всеобщее существо существ. Содержание этого рассуждения изложено в ансельмовом «Proslogium» (с. 2) следующим образом: «Одно дело, что некая вещь находится в уме, и нечто другое – усмотрение того, что она существует». Даже невежда (*insipiens*) будет, следовательно, убежден, что существует нечто в мысли, больше чего нельзя помыслить, ибо, как только он услышит это суждение, он его поймет, а все, что мы понимаем, существует в уме. Но то, больше чего нельзя помыслить, несомненно не может существовать исключительно лишь в уме, ибо, если мы примем, что оно является исключительно лишь мыслимым, то мы можем также принять, что оно существует. Но это уже больше, чем то, что только

мыслится. «Следовательно, если бы то, больше чего нельзя помыслить, находилось только в уме, то тогда то, больше чего нельзя помыслить, было бы чем-то таким, больше чего можно помыслить. Но это ведь явно невозможно; существует, следовательно, без сомнения как в уме, так и в предмете нечто такое, больше чего нельзя помыслить». Высшее представление не может находиться единственно лишь в уме, требуется, кроме того, чтобы оно существовало. Таким образом ясно, что бытие поверхностным образом подводится Ансельмом под всеобщее понятие реальности и что постольку бытие не вступает в противоречие с понятием. Это совершенно правильно, но здесь не показан переход, заключающийся в том, что субъективный рассудок сам себя снимает. Но это-то и есть тот вопрос, который единственно лишь интересен. Когда говорят реальность или совершенство, так что эта реальность еще не положена существующей, она является чем-то мыслимым и скорее противоположна бытию, чем включает его в себе.

Эта аргументация признавалась правильной до времен Канта, и в этом доказательстве мы видим стремление познать учение церкви посредством разума. Эта противоположность между бытием и мышлением является исходным пунктом философии; это — абсолютное, содержащее в себе обе указанные про-

тивоположности – то понятие, которое согласно Спинозе включает в себе вместе с тем свое бытие. Но против Ансельма мы должны возразить, что в данном им доказательстве мы находим свойственный рассудку формально логический способ рассуждения, схоластическое рассуждательство; содержание доказательства, правда, правильно, но форма его неудовлетворительна. Ибо, во-первых, определение «мысль о величайшем» предпосылается как *præsumptum*. Во-вторых, указывается, что существует двоякого рода мыслимое – одно *существующее*, а другое – *несуществующее*; предмет, который только мыслится, а не существует, представляет собою столь же несовершенный предмет, как тот, который только существует, но не мыслится. В-третьих, Ансельм выводит, что *величайшее* – должно также и *существовать*. Но величайшее – тот масштаб, которым измеряется все дальнейшее, – не должно быть голой предпосылкой, а именно такую дает Ансельм в понятии совершеннейшего, как некоего содержания, которое есть *мысль* и вместе с тем *есть*. Это настоящее (*eigentliche*) содержание доказательства, единство бытия и мышления, есть правда, истинное содержание; однако, так как умственному взору Ансельма это единство предносилось лишь в рассудочной форме, то противоположности находятся в некоем третьем определении – в

*величайшем*, – которое постольку существует в качестве правила вне их, тождественно и измеряется собою. Отсюда получается, что в доказательстве Ансельма мы сначала имеем перед собою субъективную мысль, а затем, как отличное от нее, бытие. Мы в этом доказательстве соглашаемся с тем, что, если мы мыслим какое-нибудь содержание, – а будет ли это содержание бог или что-нибудь другое, это, по-видимому, безразлично, – то может случиться, что это содержание не существует. Определение «мыслимое, которое не существует», подводится под вышеуказанное правило и оказывается несоответственным ему. Мы готовы согласиться, что истинное есть то, что есть не только мысль, но также и существует, но об этой противоположности здесь нет речи. Нет сомнения – бог был бы не совершенен, если бы он был только мыслью и не обладал также определением существования. Но по отношению к богу, мы вовсе не должны брать мышление как нечто чисто субъективное; мысль означает здесь – абсолютная, чистая мысль и, таким образом, мы должны ей приписывать определение существования. Наоборот, если бы бог был только существованием, если бы он не знал о самом себе как самосознание, то он не был бы духом, мышлением, мыслящим себя.

Кант, напротив, нападал на доказательство Ансель-

ма и отвергал его (а за ним стали отвергать его все) на том основании, что предпосылкой этого доказательства является положение, будто единство бытия и мышления представляет собою самое совершенное. Как Кант в наши дни доказывает, что бытие и мышление отличны друг от друга и что если я что-нибудь мыслю, то это вовсе еще не значит, что оно существует, так уже при жизни Ансельма монах по имени Гаунилон критиковал Ансельма с этой точки зрения; он написал против доказательства Ансельма сочинение под названием «*Liber pro insipiente*» («В пользу невежды») и Ансельм ответил на нее своей книгой под названием «*Liber apologeticus aduersus insipientem*» («Самозащита против невежды») <sup>447</sup>. Так, например, Кант говорит («*Kritik der reinen Vernunft*», стр. 464 шестого издания): «Если мы мыслим сто талеров, то это представление отнюдь еще не заключает в себе существования». Это несомненно правильно; то, что мы только представляем себе, не *есть*, но оно также и не есть истинное содержание; что не *есть*, то именно и есть только неистинное представление. Но о таком здесь не идет речь, а идет речь о чистом мышлении; это отнюдь и не новость, что они отличны друг от друга; это хорошо знал также и Ансельм. Бог есть бесконечное, бытие и мысль нераз-

---

<sup>447</sup> Tennemann, Bd. VIII, Abt. I, S. 139; Brucker, Hist. crit. phil., T. III, p. 665.

рывны в нем, подобно тому, как навеки связаны друг с другом тело и душа; это – спекулятивная, истинная дефиниция бога. Стало быть, доказательству, подвергшемуся критике Канта, той критике, которая еще в ходу и в наше время, нехватает только усмотрения единства мышления и бытия в бесконечном существе, и это единство должно составить начало доказательства.

Другие доказательства, как, например, космологическое, умозаключающее от случайности мира к бытию абсолютного существа, не исчерпали, следовательно, идеи абсолютного существа как духа и не сознают, что это существо есть некое мыслимое. Античное, выдвигавшееся уже Сократом физико-теологическое доказательство от *красоты* и *стройности*, от *органических целей*, предполагает, правда, что абсолютное существо обладает разумом (*Verstand*), более богатым мышлением, а не только неопределенным бытием; однако, в этом доказательстве также остается неосознанным, что бог есть идея. И кроме того, каким разумом является бог? Другим, более непосредственным разумом; но в таком случае этот разум есть дух для себя. И, далее, следует возразить, что в мире существует также и беспорядок, и, следовательно, должно быть понято еще и нечто другое, чем только этот выступающий на поверхности явлений порядок

в природе. Но от такой постановки, заключающейся в том, что мы ставим вопрос о существовании бога, делаем его предметный способ существования предикатом и, таким образом, узнаем, что бог есть *идея*, – от такой постановки вопроса до познания, что абсолютное существо есть «я» = «я» мыслящее самосознание, что оно не предикат, а существует так, что каждое мыслящее «я» есть момент этого самосознания, остается еще далекое расстояние. Здесь, где мы видим первое появление этой формы, мы должны понимать абсолютное существо как то, что всецело лежит по ту сторону конечного сознания; это последнее ничтожно для себя и еще не постигло своего достоинства. Оно, правда, имеет всякого рода мысли о вещах и сама вещьность является для него тоже такого рода предикатом, но оно еще не возвратилось в себя, знает о сущности, но не о самом себе.

Этим, говорит Теннеман (т. VIII, отдел I, стр. 121), «Ансельм положил по форме первое основание схоластической теологии», но на самом деле эта теология существовала уже и раньше; только раньше она существовала в более ограниченном размере и трактовала лишь отдельные догматы; впрочем, таковой она является и у Ансельма. Его сочинения свидетельствуют о глубокомыслии и остроумии, и он дал толчок (*erregte*) философии схоластиков своим соедине-

нием теологии с философией. Средневековая теология стоит, таким образом, выше теологии новейшего времени; никогда католики не были такими варварами, чтобы утверждать, что не надо познавать вечной истины, что она не должна быть философски формулирована. Это одна сторона, которую следует отметить у Ансельма; другой стороной его философствования являлось то, что оно постигло вышеуказанную величайшую противоположность между мышлением и бытием в ее единстве.

## **b) Абельяр**

К Ансельму примыкает Петр Абельяр; оба они больше других способствовали введению философии в теологию. Абельяр жил около 1100 г., он родился в 1079 г., умер в 1142 г. и известен своей ученостью, но сделался еще более знаменитым в кругах сентиментальных людей своей любовью к Элоизе и своими судьбами<sup>448</sup>. Он после смерти Ансельма достиг больших почестей и подобно Ансельму тоже трактовал философски учение церкви и, в особенности, старался философски доказать догмат триединства. Он преподавал в Париже. Париж был в то время для тео-

---

<sup>448</sup> *Tiedemann*, Geist der specul. Phil., Bd. IV, S. 277; *Brucker*, Hist. crit. phil., T. III, p. 762.

логов тем, чем была Болонья для юристов, – центром наук; этот город был тогдашней резиденцией философствующей теологии. Абеляр там часто читал лекции перед тысячами слушателей. Теологическая наука и философствование по поводу ее были во Франции, как в Италии юриспруденция, одним из тех главных моментов, которые имели необычайно большое значение для развития этой страны, хотя раньше им слишком пренебрегали. Тогда господствовало представление, что философия и религия тождественны, и они сами по себе действительно таковы. Но вскоре стали проводить различие, утверждать, что нечто может быть «в философии истинным, а в теологии ложным» – это церковь отрицала. Теннеманн (Bd. VIII, Abt. 2, с. 460–461) приводит из рескрипта епископа Стефана следующие строки: «Они говорят, что это истина согласно философии, а не согласно католической вере, как будто могут существовать две противоречащие друг другу истины, и в изречениях проклятых язычников может существовать истина, находящаяся в противоречии с истиной священного писания». Когда, благодаря последовавшему в 1270 г. разделению Парижского университета на четыре факультета, философия выделилась из теологии, ей все же вместе с тем было запрещено подвергать спору теологические

учения веры<sup>449</sup>.

## **2. Методическое изложение совокупности церковных догматов**

Дальнейшим шагом была та более определенная форма, которую получила схоластическая теология; таким образом, теперь возникло во *втором* направлении схоластической философии стремление главным образом сделать методичной совокупность догматов христианской церкви и вместе с тем связать ее со всеми вышеуказанными метафизическими доводами. Осуществлялось это обыкновенно так, что эти доводы при изложении всех учений ставились наряду с противными доводами, и теология, таким образом, излагалась с научной систематичностью, между тем как раньше церковное преподавание, ставившее себе целью давать духовенству общее образование, ограничивалось тем, что излагало учения веры подряд и выписывало из сочинений Августина и других отцов церкви места, относящиеся к каждому положению.

### **а) Петр Ломбард**

Первыми, сделавшими это, были, *во-первых*, Петр

---

<sup>449</sup> Tennemann, Bd. VIII, Abt. 2, S. 457–458.

Наваррский из ломбардского города Наварры, живший около середины двенадцатого века и умерший в 1164 г. Петр Ломбард был создателем этого метода, он создал схоластическую теологию, как нечто целое, и она в продолжение многих веков оставалась основой церковного догматического учения; он написал, таким образом, свои «*Quatuor libros sententiarum*», («Четыре книги мнений»), поэтому он и получил название *magister seutentiarum* («учитель мнений»); тогда каждый схоластический ученый имел некоторое прозвище, например, *doctor acutus, invrincibilis, sententiosus, angelicus* (острый, непобедимый, богатый мыслями, ангельский доктор) и т. д. Другие также пользовались этим заглавием для своих произведений, так, например, Роберт Пуллей написал «*Sententiarum libros octo*»<sup>450</sup>.

Ломбард собрал основные определения церковного учения, установленные соборами и отцами церкви, и прибавил к ним тонкие вопросы относительно тех особых обстоятельств, которые занимали школу и сделались предметом споров. Он, правда, сам давал ответ на эти вопросы, но после этого ответа он давал противные доводы, и его ответ часто оставляет дело сомнительным, так что, собственно говоря, вопросы часто оставались не решенными. Он пере-

---

<sup>450</sup> *Brucker, Hist. crit. phil., T. III, p. 764–768.*

числяет, таким образом, доводы за и против данного положения; отцы церкви также противоречат друг другу, теологи собирали массу мест из их сочинений за противоположные решения; таким образом, получались *theses*, затем *qaestiones* (вопросы), после этого *argumenta* и против этого *positiones* (положения) и, наконец, *dubia* (нерешенное), смотря по тому, брали ли слова в том или другом смысле, хотели ли следовать тому или другому авторитету. Все же получалась некоторая методичность.

Середина двенадцатого века является вообще той эпохой, когда схоластика как ученая теология сделалась более распространенной. Книга Ломбарда комментировалась на протяжении всех средних веков теми *doctores theologiae dogmaticae*, которые теперь признавались официальными хранителями церковного учения, между тем как задачей духовенства была *забота о спасении* душ. Эти доктора пользовались большим авторитетом, созывали синоды, критиковали и осуждали те или другие учения и книги как еретические и т. д. Такие осуждения произносились на синодах или в Сорбонне, представлявшей собою объединение таких докторов при Парижском университете. Можно смотреть на них как на церковные собрания, как на нечто вроде отцов церкви в отношении христианских догматов. Больше всего они осуж-

дали сочинения мистиков, как, например, произведения Амальриха и его ученика Давида Динанта, которые в своем учении подобно Проклу сводили все к единству. Амальрих, против которого в 1204 г. возникло обвинение в ереси, говорил, например: «Бог есть все, бог и тварь неотличимы друг от друга, в боге находятся все вещи, бог есть единая всеобщая субстанция». Давид утверждал: «Бог есть первая материя, все едино по материи и бог есть именно это единство». Он разделял все вещи на три класса: на тела, души и вечные, имматериальные субстанции или духи. «Неделимым началом душ является *vous*, началом духов – бог; эти три начала тождественны и поэтому все вещи по своему существу едины». Его книги подверглись сожжению<sup>451</sup>.

## **в) Фома Аквинский**

Другим, столь же знаменитым, как Петр Ломбард, был Фома Аквинский, происходивший из неаполитанского графского рода и родившийся в 1224 г. в Рокасике, в родовом замке. Он вступил в Доминиканский орден и умер в 1274 г. во время поездки на лионское церковное собрание. Он обладал очень обширными

---

<sup>451</sup> *Tennemann*, Bd. VIII, Abt., I, S. 317, 325; *Brucker*, Hist. crit. phil., T. III, p. 668; *Thomas Aquinas*, «in IV libros sentent.», L. II, Dist. 17, Qu I, Art. I; *Alberti Magni*, Summa Theol., p. 1, Tract. IV; Qu. 20 (oper., T. XVII, p. 76).

познаниями в теологии и произведениях Аристотеля, его называли также *doctor angelicus* и *communis*, вторым Августинем. Он был учеником Альберта Великого, написал комментарий на Аристотеля и Петра Ломбарда, и, кроме того, написал самостоятельно *Summa theologiae* (т. е. совокупность догматов); эта книга, как и остальные его произведения, доставила ему величайшее уважение и сделалась основной книгой всей схоластической теологии. В этом произведении мы, правда, находим логические формальности, но не логические ухищрения, а основательные метафизические мысли о всех вопросах теологии и философии. Фома Аквинский также давал сначала вопросы, затем ответы и сомнения, и указывал тот пункт, от которого зависит решение. Главным делом схоластической теологии являлась разработка «Суммы» Фомы. Основная задача заключалась в том, чтобы сделать теологию философской и систематичной. Петр Ломбард и Фома Аквинский являются в этом отношении самыми знаменитыми, и в продолжение долгого времени их клали в основание всех дальнейших учебных обработок. У Фомы лежат в основании аристотелевские формы, например, субстанциальная форма (*forma substantialis*), аналогичная аристотелевской энтелехии. Что касается теории познания, то он говорил, что материальные вещи состоят из формы и материи;

душа имеет в себе субстанциальную форму камня.

### с) Иоанн Дунс Скот

В отношении формальной разработки философской теологии приобрел знаменитость также и третий – *doctor subtilis* Дунс Скот, францисканец, родившийся в нуртемберландском графстве в городе Дунстоне. Он иногда имел до 30.000 слушателей. В 1304 г. Скот приехал в Париж, а в 1308 в Кельн как доктор тамошнего нового университета; его приняли с большой торжественностью, но вскоре после своего прибытия он умер там от удара и, как утверждают, был погребен заживо. Ему тогда исполнилось по сообщению одних только 34 года, по сообщению других 43, а по сообщению третьих 63 года, ибо год его смерти неизвестен<sup>452</sup>. Он написал комментарий на *magister sententiarum*, доставивший ему славу очень остроумного мыслителя; этой славой он обязан избранному им порядку изложения, так как он начинается с доказательства необходимости сверхъестественного откровения помимо света разума<sup>453</sup>. Его остроумие доставило ему также название *deus inter philosophos* (бо-

---

<sup>452</sup> *Brucker*, Hist. crit. phil., T. III, p. 825–828; *Bulaeus*, Hist. Univ. Paris., T. IV, p. 970.

<sup>453</sup> *Duns Scotus in magistrum sententiarum. Proemium* (*Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 2, S. 706).

га среди философов); он получал совершенно чудовищные восхваления. О нем говорили: «Он так разработал философию, что сам мог бы быть ее изобретателем, если бы он не нашел ее уже готовой». «Он знал таинства веры так, что в них почти не верил, знал тайны провидения, как если бы он проник в них, знал свойства ангелов, как будто он сам был ангелом; он написал в немного годов так много, что едва ли хватит сил одного человека прочесть написанное им, и едва ли хватит сил кого бы то ни было понять их»<sup>454</sup>.

Судя по свидетельствам о нем, Скот, по-видимому, довел до величайшего совершенства схоластический метод споров и способ изложения этих споров: приведение доводов за и против заключений. Его манера изложения состояла в том, чтобы прибавить к каждому суждению длинный ряд *distinctiones*, *quaestiones*, *problemata*, *salutiones*, *argumenta pro et contra* (различения, вопросы, проблемы, решения, аргументы за и против). Так как он также и опровергал свою аргументацию в таком же длинном ряду, то все снова распадалось; поэтому он считается создателем метода *quod libet*; *quodlibeta* назывались собрания смешанных сочинений об отдельных предметах, написанных в обычной манере спора, при которой говорят обо всем, но без систематического порядка и не из-

---

<sup>454</sup> *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, T. III, p. 828; et not. us *Sanctus*.

лагая чего-то цельного. Другие же, напротив, писали «Summae». Латынь Скота очень варварская, но хорошо приспособлена для сообщения рассуждению философской определенности. Он создал бесконечное множество новых положений, слов и словосочетаний.

### **3. Знакомство с сочинениями Аристотеля**

Далее мы должны указать на третье направление, возникшее благодаря тому внешнему историческому обстоятельству, что к концу двенадцатого и тринадцатого веков восточные теологи больше познакомились с сочинениями Аристотеля и его греческих и арабских комментаторов в латинских переводах с арабского. Эти сочинения часто использовались ими, комментировались и обсуждались; благодаря этому уважению к Аристотелю, восхищение им и его престиж необычайно возросли.

#### **а) Александр Гальский**

Впервые мы замечаем это знакомство с Аристотелем и арабами у Александра Гальского (ум. в 1245 г.), прозванного *doctor irrefragibilis* (неопровержимый). Каким образом раньше познакомились с Аристотелем, мы уже указали выше. До этого времени знакомство

с Аристотелем христианских философов было очень скудно и ограничивалось в продолжение многих веков главным образом изложением его «Логики» Боэцием, Августином и Кассиодором; эти изложения сохранились с ранних времен. Лишь у Иоанна Скота Эригеньмы встречаем, как на это было указано выше, некоторое, хотя и фрагментарное знание греческого языка. В Испании под владычеством арабов науки переживали большой расцвет и, в особенности, Андалузский университет в Кордове был центром учености. Многие западноевропейцы ездили туда, как уже это сделал до них известный раньше под именем Герберта папа Сильвестр II, который, будучи монахом, бежал в Испанию, чтобы учиться у арабов<sup>455</sup>; больше всего культивировались медицина и алхимия. Христианские врачи учились у еврейских и арабских ученых. Тогда сделались известными главным образом аристотелевская «Метафизика» и «Физика», из них делались извлечения (Summae). «Логика» и «Метафизика» Аристотеля подверглись самой тщательной дальнейшей разработке в форме бесконечных различений и облекались в особые рассудочные силлогистические формы, составлявшие основу рассмотрения обсуждавшихся вопросов. Благодаря этому хитроумные диалектические тонкости еще больше раз-

---

<sup>455</sup> *Trithemius, Annal. Hirsaugiens, T, I, p. 133.*

рослись, между тем как собственно спекулятивный элемент у Аристотеля оставался на заднем плане для умов, схватывавших только внешнее и, следовательно, также и неразумное.

Император Фридрих II Гогенштауфен приказал затем привезти книги Аристотеля из Константинополя и перевести их на латинский язык. Сначала, при первом появлении сочинений Аристотеля, церковь чинила затруднения; чтение его «Метафизики» и «Физики» и сделанных из них извлечений, равно как и чтение лекций о них, подверглись запрету в 1210 г. на одном церковном съезде в Париже. В 1215 г. кардинал Роберт Корцео приехал в Париж и, посетив тамошний университет, после этого повелел, чтобы читались постоянные лекции о диалектических произведениях Аристотеля, но запретил чтение его «Метафизики» и «Философии природы», равно как и чтение лекций о них, а также о сделанных из них извлечениях и об учении еретиков Давида Динанта, Амальриха и испанца Мавриция. Папа Григорий в изданной им в 1231 г. булле Парижскому университету, не упоминая о «Метафизике», запретил книги «Физики» до тех пор, пока они не будут рассмотрены и не будут очищены от всякого подозрения в заблуждении. Но позднее в 1366 г. два кардинала приказали, напротив, чтобы никто не мог сделаться магистром, если он не изучит

предписанные книги Аристотеля и не покажет себя способным в объяснении их, среди этих книг были названы «Метафизика» и некоторые физические произведения<sup>456</sup>. Но только гораздо позднее, когда вообще получила распространение греческая литература, познакомились основательнее с греческим текстом произведений Аристотеля.

## **б) Альберт Великий**

Среди тех, которые больше других отличились в комментировании произведений Аристотеля, мы должны в особенности указать на Альберта Великого, знаменитейшего немецкого схоластика, происходившего из благородного рода фон Больштедт. «Magnus» представляет собою либо прозвище, либо было ему дано вследствие приобретенной им славы. Он родился в 1193 или 1205 г. в лежащем в Швабии у Дуная городе Лауингене и учился в Падуе, где еще и теперь показывают путешественникам его студенческую комнату. В 1221 г. он сделался доминиканским монахом и жил после этого в Кельне в качестве германского про-

---

<sup>456</sup> *Brucker*, Hist. crit. phil., T. III, p. 779, 697; *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 1, S. 353–359, и там же Anmerk. 3; ср. *Jourdain*, Gesch. d. arist. Schriften im Mittelalter, uebersetzt von Stohr, S. 165–175; *Bulaeus*, Hist. Univ. Paris., T. III, p. 82, 142; *Launoius*, De varia Arist. fortuna ni Academ., Paris, c. IX, p. 210.

винциала ордена. Он умер в 1280 г. О нем рассказывают, что в молодости он был очень туп, пока согласно легенде не появилась ему дева Мария в сопровождении трех других прекрасных женщин; она увещевала его заниматься философией, излечила его от его слабоумия и дала ему обещание, что он будет светиллом церкви и, несмотря на обладаемую им науку, все же умрет правоверным. Так, действительно, и случилось, ибо за пять лет до своей смерти он также быстро снова забыл всю свою философию и затем, действительно, умер таким же тупым, таким же правоверным, каким он был в свои ранние годы; поэтому о нем приводят старую поговорку: «Альберт быстро превратился из осла в философа и из философа опять в осла». Под его наукой понимали тогда главным образом колдовство, ибо, хотя схоластике, в собственном смысле этого слова, колдовство было совершенно чуждо и она была совершенно слепа к природе, он все же занимался явлениями природы и между прочим изготовил говорящую машину, увидя которую его ученик Фома Аквинский испугался, а затем разбил ее вдребезги, ибо видел в ней создание дьявола. Также и тот факт, что он принял и угостил Вильгельма Голландского глубокой зимой в цветущем саду, тоже приводится как колдовское дело, между тем как мы находим совершенно естественным зимний сад у Фауста.

Альберт писал очень много и из этих многочисленных произведений еще сохранились до наших дней двадцать один фолиант. Он писал о Дионисе Ареопагите, комментировал «magister sententiarum», был прекрасно начитан в произведениях арабов и еврейских раввинов, равно как и прекрасно знал произведения Аристотеля, хотя сам он не понимал ни по-гречески, ни по-арабски. Он писал также о «Физике» Аристотеля. Мы находим у него замечательную иллюстрацию недостаточного знания им истории философии. Название *эпикуреец* он выводит («Opera», T. V, p. 530–531) из того факта, что они лежали на гнилой коже (επι, cutem) или же от слова *сига*, потому что они заботились о многих бесполезных вещах (*supercurantes*). Стоиков он представлял себе как наших певчих в хоре. «Это, – говорит он, – были люди, сочинявшие песенки (*facientes cantillenas*) и ходившие взад и вперед между колоннами». Ибо, делает он при этом весьма ученое замечание, первые философы облекали свою философию в стихи, а затем распевали их в залах, поэтому они были названы стоящими в залах (*stoici*). Гассенди сообщает («Vita Epicuri», I, c. II, p. 61), что в качестве первых эпикурейцев Альберт Великий называл Гесиода, Атталия или Ахалия (о котором нам ничего неизвестно), Цецину или, как его другие называли, Теттина, бывшего другом Цицерона, и

Исаака, еврейского философа. Каким образом Альберт пришел к этому, мы абсолютно не знаем. В качестве стоиков Альберт называет Спевсиппа, Платона, Сократа и Пифагора. Эти анекдоты дают нам картину состояния образованности того времени.

## **4. Противоположность между реализмом и номинализмом**

Четвертым пунктом, который мы должны указать, является та основная проблема, которая интересовала средние века. Своеобразный философский вопрос, заключавшийся в споре между *реалистами* и *номиналистами*, тянулся красной нитью почти через все эпохи схоластики. Что касается этого спора в общем виде, то он касался метафизической противоположности между всеобщим и индивидуальным; он занимал схоластическую философию в продолжение многих веков и делает ей большую честь. Обыкновенно различают более ранних и позднейших номиналистов и реалистов; однако, история реалистов и номиналистов в общем очень темна, и мы знаем больше о теологии схоластиков, чем об этой стороне.

### **а) Росцелин**

Спор восходит к одиннадцатому веку. Росцелин

является древнейшим номиналистом, и знаменитый Абельяр, хотя и выступал как противник Росцелина, сам был также номиналистом. Росцелин писал также против догмата триединства и был осужден за ересь в 1092 г. на церковном собрании в Суассоне. Росцелин, однако, еще оказывал мало влияния<sup>457</sup>.

Спор идет о *всеобщем* вообще (universale, καθολικου) или о роде, о сущности вещей, о том, что у Платона называлось идеей, например, бытие, человечество, животное. Преемники Платона утверждали существование этих всеобщих понятий, их изолировали и, таким образом, утверждали, что, например, *стольность* также реальна. Мы составляем себе представление о каком-нибудь предмете и говорим «он голубой», «голубой» есть общее понятие. Спор состоит в том, представляют ли собой такие всеобщности нечто реальное само по себе, вне мыслящего субъекта и независимо от единичной существующей вещи, так что они существуют в отдельных вещах самостоятельно, независимо от индивидуальности вещи и друг от друга, или же общее является лишь номинальным, существует лишь в субъективном представлении, является *мыслительной вещью*. Те, которые утверждали, что универсалии суть некое реальное, существующее вне мыслящего субъекта и отлич-

---

<sup>457</sup> Brucker, Hist. crit. phil., T. III, p. 788–798.

ное от единичной вещи, что сущностью вещи является единственно лишь идея, назывались *реалистами*; здесь «реалист» имеет смысл, совершенно противоположный тому, что мы в настоящее время называем *реализмом*. Это выражение означает у нас воззрение, согласно которому *вещи*, как они существуют *непосредственно*, обладают действительным существованием, и идеализм противоположен реализму, так как позднее называли идеализмом ту философию, которая приписывает *реальность* одним лишь идеям и утверждает, напротив, что вещи, как они являются в единичном виде, не представляют собою чего-то *истинного*. *Реализм* схоластиков также утверждал, что общее есть нечто самостоятельное, само по себе сущее, ибо идеи не подвержены разрушению подобно предметам природы; они, следовательно, неизменны, и единственно лишь они представляют собою истинное существование. Другие же, *номиналисты* или *формалисты*, утверждали, напротив, что, когда мы образуем *роды*, *универсалии*, то это лишь названия, нечто формальное, представления для нас, составляемые нами, некое субъективное обобщение, продукт мыслящего духа; единственно лишь индивидуальное представляет собою реальность.

В этом состоит вопрос. Он очень интересен и в его основании лежит гораздо более высокая противопо-

ложность, чем та, которую знали древние. Росцелин приписывал возникновение всеобщих понятий лишь потребности языка: он утверждал, что такие идеи или универсалии, как, например, *бытие*, *жизнь*, *разум*, сами по себе являются только чисто абстрактными понятиями или родовыми именами, которые как таковые самостоятельно не обладают своеобразной всеобщей реальностью. Сущее, живое находится лишь в индивидууме. Против этого утверждения приводили доводы, из которых мы убеждаемся, что споры часто доходили до в высшей степени комичных соображений, равно как убеждаемся, что в основание этих споров клали христианские воззрения. Абельяр, например, упрекает Росцелина в том, что он утверждает, будто никакая вещь не обладает частями, а лишь слова, обозначающие вещи, делимы. Абельяр делал из этого вывод, что, согласно Росцелину, Христос вкушал не действительную часть жареной рыбы, а лишь часть слова «жареная рыба», так как согласно Росцелину на самом деле и не существует частей, но такое толкование ни с чем не сообразно и было бы в высшей степени греховно<sup>458</sup>. Мы, исходя из здравого че-

---

<sup>458</sup> *Rixner*, Handbuch d. Geschichte der Phil., Bd. II, S. 26 (erste Ausgabe); *Anselmus*, De fide Trinitatis, c 2; *Buhle*, Lehrbuch d. Geschichte d. Philosophie, T. V, S. 184; *Abaelard*, Epist., 21; *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 1, S. 162–163.

ловческого смысла, рассуждаем немногим лучше.

## б) Вальтер Монтаньский

Вальтер Монтаньский (ум. в 1174 г.) хотел соединить единичное и всеобщее; всеобщее, согласно его мнению, индивидуально, универсалии – непременно соединены по своей сущности с индивидуумами<sup>459</sup>. Позднее эти две стороны – реалисты и номиналисты – получили известность под названием *томистов* по имени доминиканца Фомы Аквинского и *скотистов* по имени францисканца Иоанна Дунса Скота. Однако, ответ на вопрос, обладает ли общее понятие реальностью и насколько оно обладает им, получал очень многообразные видоизменения и оттенки, равно как и спорящие стороны получали очень различные названия. Итак, в то время, как грубый номинализм объявлял общие понятия одними лишь *названиями*, обладающими реальностью лишь в языке, и приписывал *реальность* единственно лишь индивидуумам, а реализм, наоборот, признавал *реальность* только за *универсалиями*, а то, что различает друг от друга индивидуальные вещи, рассматривал лишь как некую акциденцию или чистое различие (при этом

---

<sup>459</sup> *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. S. 839; Ioh. Sariberiensis, *Metalogicus*, L. II, c. 17.

оба мнения не находили перехода от одного к другому), среди схоластиков были и такие, которые придерживались правильной мысли, что *ограничение* всеобщего, а именно, самого всеобщего понятия, бытия, сущности, есть *индивидуация*, некоторое *отрицание*. Другие же говорили, что само это ограничивающее есть нечто положительное, но что оно едино с всеобщим не посредством *слагания*, а находится в метафизической связи с ним, т. е. в связи, подобной той, которая связывает мысль с мыслью. Из этого вытекало также и то, что индивидуальное есть лишь более ясное выражение того, что уже содержится в общем понятии, так что понятия, несмотря на их деление и приписываемые им различия, все же остаются простыми; впрочем, бытие, сущность есть-де только понятие<sup>460</sup>.

Фома, придерживавшийся реализма, признавал общую идею неопределенной, а индивидуацию видел в обозначенной материи (*materia signata*), т. е. в материи, взятой в ее измерениях и определениях. Первоначалом является общая идея; форма может существовать самостоятельно в качестве *actus purus*, как это признавал и Аристотель. Тождество материи и формы, формы материи как таковой более отдаленны от первоначала; напротив, мыслящие субстан-

---

<sup>460</sup> Tiedemann, Geist d. spec. Phil., Bd. V, S. 401–402; Suarez, Disputationes metaphysicae, Disp. I, Sectio 6.

ции суть чистые формы<sup>461</sup>. Согласно же Скоту общим является скорее индивидуальная единица; одно может также встретиться в другом; он, следовательно, утверждал начало индивидуации, а общее он признавал формальным. Неопределенная материя становится индивидуальной благодаря внутренней, положительной прибавки, сущность вещей составляют их субстанциальные формы. Оккам излагал следующим образом взгляд Скота: «в находящихся вне души вещах существует одна и та же природа *realiter* с различием, ограничивающим (*contrahente*) ее так, что она делается определенным индивидуумом». Эта природа лишь формально различена и сама по себе не является ни общей ни индивидуальной, а не вполне общей в вещи и вполне общей в интеллекте<sup>462</sup>. Скот много ломал себе голову над этим вопросом. Формалисты признавали за универсалиями лишь идеальную реальность в созерцающем божественном и человеческом разуме<sup>463</sup>. Таким образом, мы видим, в какой близкой связи с этим пониманием находится мысль, которую мы впервые встречаем лишь у схоластиков,

---

<sup>461</sup> *Tiedemann*, a. a. O., Bd. IV, S. 490–491; *Thomas Aquinas*, De entect. essent, c. 3 et 5.

<sup>462</sup> *Tiedemann*, Geist d. spec. Phil., Bd. IV, S. 609–613; *Scotus*, In Magistrum sententiar, L. II, Dist. 3, 1–6; *Occam*, in libr. I sentent., Dist. II; Quaest, 6 (*Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 2, S. 852–853).

<sup>463</sup> *Rixner*, Handbuch d. Gesch. d. Phil., Bd. II, S. 110.

а именно, стремление искать и дать так называемые доказательства бытия божия.

### с) Вильгельм Оккам

Хотя противоположность между реалистами и номиналистами появилась уже очень рано, однако, лишь позднее, после Абеляра, спор стал снова злободневным и велся при всеобщем интересе к нему; в особенности способствовал этому францисканец Вильгельм Оккам (ум. в 1347 г), родившийся в Англии в деревне Оккам, лежавшей в графстве Серрей. Он получил прозвище *doctor invincibilis* (непобедимый доктор). Годы его зрелости падают на начало четырнадцатого века, год его рождения неизвестен, он был в высшей степени знаменит своим умением пользоваться логическим оружием, остроумием в различениях, изобретательностью в нахождении обильных доводов и противодоводов и т. д. Оккам был главным защитником номинализма, который до него находил лишь отдельных сторонников, как, например, Росцелина и Абеляра. Его многочисленные последователи назывались *оккамистами* и были францисканцами, между тем как доминиканцы сохранили название *томистов*. Спор между номиналистами и реалистами возгорелся и принял крайне ожесточенные формы, так что и в наше время показывают кафедру, от-

гороженную от места, где стоял оппонент, досчатой стеной, чтобы спорящие не вцепились друг другу в волосы. С тех пор теология стала преподаваться в двух формах (*theologia scolastica secundum utramque partem*). Благодаря происходившим тогда во Франции внутренним войнам, во взаимоотношения между орденами просочилась политика и это увеличило значение спора, в который соперничество вовлекало обе стороны. Оккам и его орден поддерживали в 1322 г. на конвенте его ордена и в других местах притязания монархов, например, французского короля и немецкого императора Людвига Баварского, против чрезмерных требований папы. Вильгельм сказал между прочим императору: «Ты защищай меня мечом, тогда я тебя буду защищать пером». Против Оккама были изданы запрещения Парижского университета, папские буллы. Парижский университет запретил излагать в лекциях учение Оккама и упоминать его имя. В 1340 г. был издан следующий приказ: «Никакой учитель не смеет объявить ложным всецело или по своему словопотреблению известное положение автора, о котором он читает, а должен либо согласиться с ним, либо различать между истинным и ложным смыслом, потому что в противном случае можно опасаться вредного следствия, что таким же образом будут отвергаться истины библии. Никакой учитель не имеет права

утверждать, что это положение не должно быть различено или определено более точно». Оккам был отлучен в 1328 г, и умер в 1347 г. в Мюнхене<sup>464</sup>.

В одном своем сочинении («In libr. I sentent. dist.», II, quaest 4) Оккам ставит вопрос: «Является ли то, что мы непосредственно и ближайшим образом обозначаем посредством общего и одноименного понятия, истинной вещью вне души, чем-то таким, что находится внутри вещей, которым оно обще и для которых оно служит одноименным обозначением, чем-то таким, что внутренне и существенно для этих вещей, и вместе с тем все же *realiter* (реально) отлично от них?» Эта точка зрения реалистов поясняется Оккамом точнее следующим образом: «Об этом вопросе имеются два мнения: согласно одному всякое одноименное общее есть вещь, существующая *realiter* вне души в каждой единичной вещи, и *бытие* (*essentia*) каждого единичного предмета реально отлично от каждого единичного» – от его индивидуальности «и от каждого общего понятия, так что общий человек есть истинная вещь, существующая вне души *realiter*, в каждом человеке, отличная от каждого человека, от общего живого и от общей субстанции и, та-

---

<sup>464</sup> *Brucker*, Hist. crit. phil., T. III, p. 846–848; 911–912; *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 2, S. 903, 944–945; 925; 939–940; *Bulaeus*, Hist. Univ. Paris., T. IV, p. 257, 265.

ким образом, также и отличная от всех родов и видов как подчиненных, так и не подчиненных». Одноименное общее, следовательно, не тождественно с самостью, с последней точкой субъективности. – «Сколько существует общих предикабиллий отдельной вещи» – например, *человечность, разум, бытие, жизнь, качество* и т. д. – «столько же существует в них реально различных вещей, каждая из которых отлична *realiter* от других и от всякого единичного, и все эти вещи отнюдь не умножаются внутри себя, сколько бы ни умножались единичные вещи, находящиеся в каждом индивидууме того же самого рода» – это самое негибкое (*härteste*) представление о *самостоятельности* и *обособленности* каждого общего *определения* вещи. Оккам опровергает этот взгляд, говоря: «Никакая вещь, являющаяся одной по своему числу, не может существовать в нескольких субъектах или индивидуумах, не изменяясь или не умножаясь. Наука всегда относится к положениям, которые мы знаем; поэтому безразлично, представляют ли собою члены суждений знаемые вещи, существующие вне души, или знаемые вещи, существующие лишь в душе, и поэтому для науки не необходимо принимать существование общих вещей, реально отличных от единичных».

Оккам затем противопоставляет вышеуказанному первому мнению другие, не давая прямого решения;

однако, он там же (quaest 8) приводит больше всего доводов в пользу мнения, что общее не есть нечто реальное, что оно не обладает самостоятельно существующей субъективностью (esse subjectivum) ни в душе ни в вещи, оно есть продукт воображения, обладающий, однако, объективной реальностью (esse objectivum) в душе, между тем как внешняя вещь обладает этой объективной реальностью, как сам по себе существующий субъект (in esse subjectivo). Это происходит следующим образом. Ум, воспринимающий некую находящуюся вне души вещь, образует раздражительно подобную вещь в духе, так что если бы он обладал продуктивной силой, он бы эту вещь выбросил из себя во вне и как художник поместил бы ее в качестве отличной от прежних нумерической единицы в существующем самостоятельно субъекте. Кому не нравится то, что я называю это представление *сделанным*, тому я могу сказать, что представление и всякое общее родовое понятие есть некое субъективно существующее в духе качество, которое по своей природе есть знак находящейся вне души вещи, подобно тому как слово есть знак вещи, произвольно изобретаемый обозначающим ее. Теннеман говорит (Bd. VIII, Abt. 2, с. 864): «Из этой теории сделали вывод, что принцип индивидуации, причинявший так много хлопот схоластическим, может быть как нечто

ненужное совершенно оставлен в стороне». Таким образом, главным вопросом у схоластиков является в самом деле определение всеобщего, и это определение само по себе очень важно и характерно для культуры новейшего мира. Всеобщее есть единое, но не абстрактно единое, а представляемое, мыслимое, как объемлющее все в себе. У Аристотеля всеобщее в суждении было предикатом вещей, всеобщее в умозаключении – *terminus major*. У Плотина и в особенности у Прокла единое еще непосредственно и познается лишь из своих порядков. Так как христианская религия есть откровенная религия, то бог, следовательно, с одной стороны, уже больше не представляет собою того, к чему нельзя приблизиться, того, что нельзя сообщить другим, некоего замкнутого, а как раз сами различные ступени происхождения из него суть его проявления, и триединство есть, следовательно, явное, так что не триады и единое отличаются друг от друга, а именно, эти три лица в боге суть сами бог и единый, т. е. *суть существующее для другого, относительно внутри себя*. Отец, израильский бог, есть это единое; момент сына и духа есть самое высокое в духовном и телесном наличии, первый – присутствует в общине верующих, второй – в природе. Напротив, у неоплатоников всеобщее есть лишь предшествующее, которое затем только выходит во вне, у Платона

и у Аристотеля всеобщее представляет собой больше целое, вселенную, всеединое (All-Eins).

## d) Буридан

Буридан, являвшийся номиналистом, склоняется к детерминистам, утверждавшим, что воля определяется обстоятельствами; против него приводится в качестве довода осел, который должен был бы умереть с голоду между двумя одинаковыми копнами сена. Людовик XI приказал в 1473 г. отбирать книги номиналистов и держать их привязанными на цепи. В 1481 г. они, однако, были опять освобождены, Аристотеля, его комментатора Аверроэса, Альберта Великого, Фому Аквинского приказано было изучать и объяснять на теологическом и философском факультетах<sup>465</sup>.

## 5. Формальная диалектика

Интерес к *диалектике* дошел до высшей точки, однако, этот интерес получил совершенно *формальный* характер, и это – *пятый* пункт, на который мы должны указать. Этот формальный характер отражается прежде всего в незначительном пределе изобретении *termini technici*, затем эта формальная диалекти-

---

<sup>465</sup> Tennemann, Bd. VIII, Abt. 2, S. 914–919, 945–947; Bulaeus, Hist. Univ. Paris., T. V, p. 706, 739–740.

ка была очень изобретательна в создании предметов, проблем и вопросов, не представлявших собою никакого философского и религиозного интереса. Наконец, с этой стороны следует отметить относительно схоластиков, что они не только вносили в совокупность догматов церкви всевозможные формальные отношения рассудка, но низводили в сферу внешних, совершенно чувственных отношений даже этот сам по себе спекулятивный предмет, низводили в эту сферу интеллектуальные представления и религиозные идеи, представляя их как бы обладающими непосредственной чувственной действительностью и рассматривая их методически с этой стороны. Первоначально в основании лежало, разумеется, духовное, но внешний характер, который ближайшим образом был ему придан пониманием схоластиков, превратил духовное вместе с тем в нечто совершенно недуховное. Можно поэтому сказать, что они, с одной стороны, рассматривали церковно-догматическое учение глубоко, а, с другой стороны, его *обмирщили* совершенно неподходящими внешними отношениями, так что здесь имеется налицо мирское в самом дурном смысле этого слова. Ибо церковное догматическое учение само по себе, в том оформлении, которое оно получило в исторической христианской религии, содержит в себе множество представлений на манер внешне-

го определения, которые, хотя и находятся в связи с духовным, однако, переходят в чувственные представления; если эти представления разрабатываются затем дальше, то возникает масса противоположностей, контрастов, противоречий, не представляющих для нас ни малейшего интереса. За эту сторону ухватились схоластики и трактовали ее, пользуясь конечной диалектикой; именно с этой стороны над схоластиками так смеялись в позднейшее время. Я дам несколько примеров такой трактовки.

### **а) Юлиан, архиепископ толедский**

Так, например, Юлиан, толедский архиепископ, с величайшей серьезностью, как будто от этого зависело бы спасение человечества, старался ответить на вопросы, заключающие в себе нелепую предпосылку; он впадает при этом в такую же микрологию, в какую впадают филологи, пишущие исследования о греческих ударениях, размерах и разделениях стихов. Мы у него встречаем, например, такой вопрос об умерших. Согласно учению церкви, человек воскреснет из мертвых. Если мы к этому прибавим, что он будет облечен телом, то мы этим вступаем в сферу чувственного, и вот Юлиан исследует следующие вопросы: «В каком возрасте умершие воскреснут? воскреснут ли они детьми, юношами, зрелыми мужчинами или старца-

ми? в каком облике они воскреснут и с каким телесным устройством? сделаются ли жирные при жизни снова жирными и худощавые снова худощавыми? будут ли продолжать существовать в той жизни половые различия? приобретут ли воскресшие снова потерянные ими здесь на земле ногти и волосы?»<sup>466</sup> Схоластики поэтому проводили главным образом различие между догматическим учением в собственном смысле, не подлежавшем спору, и присоединившимися к нему воззрениями на разные стороны сверхчувственного мира; эти воззрения рассматривались как свободные, хотя часто только временно, от догматического учения церкви, ибо догматическое учение не носило такого определенного характера, чтобы нельзя было доказать из сочинений отцов церкви все что угодно, пока какой-нибудь собор или частный церковный съезд не постановлял определенного решения. О доказательствах содержания догматического учения можно было также спорить; кроме того, схоластики указывали еще массу других вопросов, подлежавших спору, и их обсуждали, пользуясь бесконечными силлогизмами и формами, вырождавшимися в совершенно бессодержательные формальные диспуты. Этими спорами, разумеется, занимались не те бла-

---

<sup>466</sup> *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 1, S. 61; *Cramer*, Vorsetzung von Bossuet, T. V, Bd. 2, S. 88.

городные люди, которые известны нам, как *doctores* и авторы произведений. Схоластическая философия, таким образом, представляет собою прямую противоположность эмпирической рассудочной науке, для которой характерно *любопытство*, желающее непременно познать голые факты без всякого отношения к понятию.

## **b) Пасхазий Радберт**

Около 840 г. возник также спорный вопрос о рождении Иисуса, было ли оно естественным или сверхъестественным, и этот вопрос вызвал длительный спор. Пасхазий Радберт написал два тома под названием «*De partu beatae Virginis*», и об этом вопросе много писали и диспутировали<sup>467</sup>. При обсуждении этого вопроса говорили даже об акушере и обсуждали возможность существования такового и вообще было поднято много вопросов, о которых мы, соблюдая пристойность (*mit Schicklichkeit*), не можем даже и думать.

Мудрость, всемогущество, предвидение и предопределение божие также вели к множеству противоположений, формулировавшихся в абстрактных, безвкусных, местных и мелочных определениях, не име-

---

<sup>467</sup> Ibid., в указ. месте, с. 61; *Bulaeus*, Hist. Univ. Paris., T. 1, p. 169.

ющих никакого отношения к богу. У Петра Ломбарда в тех местах его произведений, где обсуждается триединство, сотворение мира, грехопадение, ангелы, их порядки и классы, мы находим также и такого рода вопросы, как, например: «Было ли бы возможно предвидение и предопределение божие, если бы на свете не было никаких тварей? где был бог до сотворения мира?» Фома Страсбургский (ум. в 1357 г.) ответил<sup>468</sup> «*tum ubi nune, in se, quoniam sibi sufficit ipse*» (1). (Тогда там же, где теперь, в себе, ибо сам довлеет себе.) Ломбард спрашивает дальше: «может ли бог знать больше того, чем он знает?», как будто возможность еще остается отличной от действительности. «В состоянии ли бог делать всегда то, что он был в состоянии сделать раньше? где находились ангелы после того как они были сотворены? существовали ли всегда ангелы?». У него же встречаем целый ряд других вопросов об ангелах. Затем мы встречаем еще и такие вопросы: в каком возрасте был сотворен Адам? почему Ева была взята из ребра, а не из другой части мужчины? почему она была взята во время сна первого человека, а не в бодрственном его состоянии? почему первые люди в раю не спаривались? как размножались бы люди, если бы они не согрешили? рождались ли бы дети в раю с совершенно выросшими

---

<sup>468</sup> *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 1, S. 236–237.

членами тела и с вполне развитыми органами чувств? почему сделался человеком сын, а не отец или святой дух? – именно это и есть понятие сына – «не могли бог принять образ человека также и в женском поле?»<sup>469</sup>

Еще больше прибавили такого рода вопросов те, которые высмеивали эту диалектику, так, например, Эразм в своем «*Encomium moriae*» спрашивает: «Могли ли быть во Христе несколько сыновств (*filiationes*)? возможно ли такое суждение: бог-отец – ненавидит сына? мог ли бы бог быть женщиной?» «Мог ли он войти в дьявола? мог ли он появиться также в образе осла или в виде тыквы? каким образом тыква проповедовала бы, творила бы чудеса, была бы распята на кресте?»<sup>470</sup>. Таким образом, делались лишние всякого смысла и мысли сопоставления и различения рассудочных определений. Главная беда состояла в том, что схоластики брали божественные вещи как варвары, подводили их под чувственные определения и отношения; они, таким образом, вносили совершенно чувственную негибкость, внешние, бессмысленные формы в эту чисто духовную область, и тем самым обмирщили последнюю, подобно тому как Ганс Сакс онюренбергил божественную историю.

---

<sup>469</sup> Ibid., Bd. VIII, Abt. 1, S. 236–237.

<sup>470</sup> Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III, p. 878.

В таких рассказах, как рассказ библии о гневе бога, о сотворении мира, где повествуется, что бог сделал то-то и то-то, заключается нечто человеческое и грубое. Бога, разумеется, нельзя брать как нечто совершенно чуждое, не следует видеть в нем нечто такое, к чему нельзя подступиться, а надо относиться к нему мужественно, смело. Но одно дело – вовлечь его в область мысли и относиться серьезно к его познанию, и нечто совершенно противоположное – приведение аргументов *pro* и *contra*, ибо они ничего не решают, ничему не помогают, так же мало приносят пользы, как *предпосылки*, являющиеся только чувственными и конечными определениями и, следовательно, представляющие собою бесконечные различия. В этом рассудочном варварстве совершенно отсутствует разум, и оно имело такой вид, как если бы надели на шею свиньи золотое ожерелье. Таким золотым ожерельем являлась, во-первых, идея христианской религии и, во-вторых, философия благородного Аристотеля: нельзя было хуже втоптать в грязь как ту, так и другую. Так низко христиане низвели свои духовные идеи.

## **6. Мистики**

Этим мы уже указали главные моменты, которые нам следует принять во внимание при рассмотрении

схоластической философии. Что касается этого внесения рассудочных различий и чувственных отношений в то, что само по себе, согласно своей природе, представляет собой духовное, абсолютное и бесконечное, то мы должны заметить, что против этой погони за конечностью устояли в то время отдельные благородные умы. Как на таковые умы мы должны, *в-шестых*, указать здесь еще на тех многих великих схоластиков, которые получили название *мистиков*, ибо, хотя следует различать между ними и церковными схоластиками в собственном смысле этого слова, они, однако, в некоторых отношениях являлись продолжателями направления последних и сплетены с ними. Эти мистики меньше принимали участия в диспутах и доказательствах, и сохраняли себя чистыми в своем отношении к церковному учению и философскому способу рассмотрения; это были отчасти благочестивые, остроумные люди, продолжавшие философствование далее на манер неоплатонической философии, подобно тому, как это ранее делал Иоанн Скот Эригена. У таких мистиков мы находим подлинное философствование, которое обыкновенно называют также и мистицизмом; они достигают глубокого внутреннего чувства и их учения имеют большое сходство со спинозизмом; свои нравственные стремления и религиозность они также черпали из подлин-

ных чувств и дали в этом направлении размышления, наставления и т. д.

### **а) Иоанн Чарлье**

Иоанн Чарлье, чаще называемый Иоанном фон Иерсенем или Жерсоном, родился в 1363 г. и умер в 1429 г., он написал сочинение под названием «Theologia mystica»<sup>471</sup>.

### **б) Раймунд Сабундский**

Раймунд Сабундский или Сабейдский, испанец, живший в пятнадцатом веке, бывший профессором в Тулузе около 1435 г., в своей написанной в спекулятивном духе «Theologia naturalis» также рассматривает вопросы о природе вещей, об откровении бога в природе и истории богочеловека; он стремился доказать неверующим доводами разума существование, триединство, рождение, жизнь и откровение бога в природе и в истории богочеловека. Рассмотрение природы приводит его к богу, он черпает также из внутреннего нравственного чувства<sup>472</sup>. Этот более чистый, простой способ рассмотрения мы должны про-

---

<sup>471</sup> *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 2, S. 955–956.

<sup>472</sup> *Rixner*, Handbuch d. Gesch. d. Phil., Bd. II, S. 157; *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 2, S. 964 u. flg.; *Tiedemann*, Geist d. spec. Phil., Bd. V, S. 293 и сл.

тивопоставить вышеуказанному, чтобы быть справедливыми и также к схоластическим теологам.

### **с) Рожер Бэкон**

Рожер Бэкон работал главным образом в области физики, но его работы остались без влияния; он изобрел порох, зеркало, телескопы; умер в 1294 г.<sup>473</sup>

### **d) Раймунд Луллий**

Раймунд Луллий, *doctor illuminatus* (просветленный доктор), сделался очень знаменитым главным образом благодаря созданному им искусству мышления, которое он называл *ars magna* (великое искусство). Он родился в 1239 г. на острове Майорке в Пальме, был одной из тех эксцентрических, кипучих натур, которые бросаются на все и вся; он имел влечение к алхимии и относился с большим энтузиазмом к наукам вообще. Наряду с этим он обладал огненным, беспокойным воображением. В молодости он вел распутный образ жизни, рано стал предаваться всякого рода удовольствиям; затем он ушел в пустыню и получил там много видений от Христа. В это время в его пылком уме возникло намерение посвятить свою жизнь распространению христианской благой вести среди

---

<sup>473</sup> *Tennemann*, a. a. O., S. 824–829.

азиатских и африканских магометан. Он для этой миссионерской цели научился говорить по-арабски, объездил Европу и Азию и искал поддержки у папы и всех европейских монархов, не оставляя при этом занятий своим искусством, терпел преследования, много неприятностей, пережил много приключений, подвергался смертельным опасностям, заключению в темнице, дурному обращению. В начале четырнадцатого века он жил долго в Париже и написал около четырехсот произведений. После в высшей степени беспоконной жизни он умер в 1315 г. от дурного обращения, которому он подвергся в Африке, и был причислен к лику святых и мучеников<sup>474</sup>. Главной задачей его искусства являлось перечисление и расположение всех определений понятий, под которые подпадают все предметы, тех чистых категорий, по которым эти предметы могут быть определены; такое перечисление необходимо, дабы мы получили возможность легко указать относительно каждого предмета те понятия, которые должны быть применены к нему. Луллий, таким образом, *систематичен*, но вместе с тем он становится *механичным*. Он изготовил таблицу, состоящую из кругов, в которые были вписаны треугольники, а через эти треугольники проходят круги.

---

<sup>474</sup> Rixner, Lehrbuch d. Geschichte d. Phil., Bd. II, S. 126; Tennemann, Bd. VIII, Abt. 2, S. 829–833.

В этих кругах он расположил по порядку определения понятий и старался их дать полностью; часть этих кругов была неподвижна, а другая подвижна. Он именно начертал шесть кругов, два из которых указывали субъекты, три – предикаты, а самый внешний круг – возможные вопросы. Относительно каждого класса он давал девять определений, для обозначения которых он избрал девять букв BCDEFGHIK. Так, например, он, во-первых, написал вокруг таблицы девять *абсолютных* предикатов: благость, величие, продолжительность, силу, мудрость, хотение, добродетель, истину, великолепие; затем он написал девять *относительных* предикатов: различие, согласие, противоположение, начало, середина, конец, быть больше, быть равным, быть меньше; в-третьих, он написал вопросы: ли? что? из чего? почему? как велико? какого свойства? когда? где? как и чем? Из этих вопросов девятый содержит в себе два определения. В-четвертых – девять *субстанций* (esse): бог (divinum), ангел (angelicum), небо (coeleste), человек (humanum), имажинативное, сенситивное, вегетативное, элементарное, инструментативное. В-пятых, он написал девять *акциденций*, т. е. естественных отношений: количество, качество, отношение, деятельность, страдательность, обладание, положение, время, место; и, в-шестых, он написал девять моральных отноше-

ний, девять добродетелей: справедливость, благоразумие, храбрость, умеренность, вера, надежда, любовь, терпение, благочестие, а затем девять пороков: зависть, гнев, непостоянство, корысть, ложь, обжорство, разврат, гордость, инертность (*acedia*). Эти круги должны были быть расположены известным образом, чтобы дать правильные комбинации; правила вращения, посредством которого все субстанции получали подходящие им абсолютные и относительные предикаты, должны были дать возможность исчерпать общую науку, истину и познание всех вообще конкретных предметов<sup>475</sup>.

## С. Общая точка зрения схоластиков

После этих специальных сведений о схоластиках, мы должны дать о них общее суждение, общий отчет. Как бы ни были возвышены предметы их исследования, какие бы ни были среди них благородные, глубокомысленные, ученые лица, все же в целом схоластика представляет собою варварскую философию рассудка, лишенную всякого реального содержания.

---

<sup>475</sup> *Tennemann*, Bd. VIII, Abt. 2, S. 834–836; *Rixner*, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. II, Anhang, S. 86–89; *Jordanos Brunus Nolanus*, De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, sectio II (Bruni scripta quae latine confecit omnia; ed. Gförer, Stuttgartiae, 1835, Fasciculus II, p. 243–264).

Она в нас не вызывает подлинного интереса и мы не можем к ней возвратиться. Ибо, хотя ее материалом служит религия, все же мысль получила такую хитроумную разработку, что эта форма пустого рассудка вертится лишь в беспочвенных сочетаниях категорий. Схоластика всецело является блужданием сухого рассудка в ветвистом лесу северной германской природы. Мы видим здесь двоюкого рода миры – царство жизни и царство смерти. Интеллектуальное царство, находящееся вне нашего мира, на небе, хотя только в представлении, получает благодаря этому рассудочный и чисто чувственный характер, причем этот чувственный характер является не таким, как в искусстве, а, наоборот, состоянием низкой действительности, несмотря на то, что по своей природе интеллектуальное царство является чисто спекулятивным. Как уже отец и сын представляли собою чувственное отношение, так и божественный мир (не так, как у платоников) разукрашен для воображения и благочестия ангелами, святыми мучениками, вместо того, чтобы быть полным мыслями или, иначе говоря, он и наполняется мыслями, но последние представляют собою сухую рассудочную метафизику. В их сверхчувственном мире нельзя было встретить действительность мыслящего, всеобщего, разумного самосознания, и, напротив, в их непо-

средственном мире чувственной природы нельзя было встретить ничего божественного, потому что этот мир был только гробом бога, а бог находился вне этого мира. Существование церкви как царства Христа на земле, правда, выше противостоящего ей внешнего существования, ибо религия должна господствовать над земным и благодаря подчинению светской власти церковь стала теократией; но царства божия, в котором обитают умершие, человек мог достигнуть только через смерть. Однако, мир природы был также мертв; оживленный лишь светом загробного мира и надеждой, он не имел настоящего; напрасно пытались вдвинуть между нашим миром и загробным промежуточные существа как связующее звено между ними: ангелов, Марию, покойников, живущих в потустороннем мире. Примирение было формальным, не самостоятельным, ибо оно было лишь страстной тоской человека по удовлетворению и притом удовлетворению лишь в другом мире. Стоит ли об этом говорить? Средние века лежат позади нас, как прошлое, и должны для нас оставаться непригодными. Однако, нам ничего не поможет, если будем называть средние века *варварской* эпохой; они действительно варварские, но это *своеобразный* вид варварства, не наивный, примитивный, а здесь *абсолютная идея* и *высшая культура* превратились в варварство и притом

с помощью мышления. Это, с одной стороны, представляет собою отвратительнейшую форму варварства и извращения, но, с другой стороны, является также бесконечным источником высшего примирения.

Если мы желаем найти лежащую ближе всего и само собой напрашивающуюся на ум противоположность схоластической философии и теологии, то мы можем сказать: это – *здравый человеческий смысл, внешний и внутренний опыт, созерцание природы, человечность, гуманность*. Характер, например, греческой гуманности состоял в том, что все конкретное, все интересное духу, наличествовало в человеческой груди, имело корни в чувствах и мыслях человека. Рассудочное сознание, наука образованного мира обладает в таком содержании своим реальным материалом, в котором она находится и остается у самой себя: Знание повсюду занимается своими делами, остается верным себе, и как его серьезные стремления, так и его игра имеют в этом материале – в природе и ее незыблемых законах – свой масштаб и направление, по которому оно ориентируется. Заблуждения на этой почве также имеют свою цель в прочном центре самосознания человеческого духа и даже как заблуждения они коренятся в этом центре, и эта укорененность как таковая имеет себе оправдание. Недостатком здесь является лишь одностороннее от-

даление от единства этого корня с совершенно конкретной почвой и зародышем. В средние же века, напротив, мы видим, что бесконечная истина, выраженная как дух, вверена варварскому народу, не обладающему самосознанием своей духовной человечности, народу, который, хотя и обладает человеческим сердцем, еще не обладает человеческим *духом*. Абсолютная истина еще не реализует себя, еще не создает себе своего наличия в человеческом сознании, а люди вырваны из себя; для их сознания это содержание духа еще вложено в них как в чужеродный сосуд, полный интенсивнейших влечений физической и духовной жизни; но указанное содержание лежит в этом сосуде как десятипудовый камень, они чувствуют лишь оказываемое им чудовищное давление, но не в состоянии переварить его и ассимилировать влечению, так что они могут находить успокоение и примирение только в том случае, когда они всецело выходят за себя и становятся *дикими* в том и посредством того, что должно сделать их дух спокойным и *кротким*.

Точно так же как истина еще не была основой действительности, так и наука была лишена почвы. Мыслительный рассудок берется, *во-первых*, за тайны религии, которые в качестве совершенно спекулятивного содержания существуют лишь для разумного понятия. Но так как дух – это разумное – еще не возвра-

тился обратно в мышление, то последнее еще является покинутым богом, лишь абстрактным, конечным рассудком, лишь формальным, бессодержательным в себе мышлением, отчуждившимся от вышеуказанной глубины даже в том случае, когда оно занимается этим предметом. Таким образом, этот рассудок черпает свое содержание всецело из чего-то такого, чему он остается безусловно чуждым и что также и ему остается всецело чуждым, и, однако, он не хочет ставить себе границы в этой сфере, а безмерен, в своих определениях и различениях; это похоже на то, как если бы кто-нибудь хотел произвольно образовать и соединять друг с другом предложения, слова и звуки, относительно которых не предполагается, что они являются выражениями конкретного смысла, а принимают, что они являются лишь произносимыми и не должны иметь никаких других границ, кроме возможности, т. е. того условия, чтобы они друг другу не противоречили.

Поскольку, *во-вторых*, рассудок придерживается данного религиозного содержания, он может и доказать это содержание, он может доказать, как доказывается геометрическая теорема, что должно быть именно так. Но это доказательство все еще оставляет кое-чего желать; удовлетворение неполно; содержание доказано, но я все же его не постигаю. Так, например, превосходное суждение Ансельма, в кото-

ром мы можем явственно видеть общий характер схоластического рассудка, представляет собою, правда, доказательство, но не постижение существования бога; этим усмотрением я не обрел постижения, не обрел того, к чему я стремлюсь, ибо здесь не достает «я», внутреннего звена как интимности мысли. Эта интимность имеется лишь в понятии, в единстве единичного и всеобщего, бытия и мышления. Для постижения этого единства, которое только и являлось бы истинным доказательством, требуется, чтобы ход доказательства был нерассудочным. Для этого нужно было бы познать из природы самого мышления, как оно, взятое само по себе, отрицает само себя и как в нем содержится определение самого бытия, или, иначе говоря, познать, как мышление определяет само себя к бытию. И, наоборот, следовало бы точно так же обнаружить в бытии, что оно есть своя собственная диалектика, заключающаяся в том, что оно само себя снимает и делает само себя всеобщим понятием. Нечто мыслимое, содержанием которого является само мышление, именно и состоит в том, что оно определяет себя к бытию. Это есть та интимность, которая не представляет собою только необходимый вывод из предпосылок; здесь же природа мышления и бытия не является объектом, а то, чем они являются, служит лишь предпосылкой.

Если рассудок исходит из опыта, из данного конкретного содержания, из определенного созерцания природы, из человеческого чувства, права, обязанности, что также представляет собою интимное человека, если он, так сказать, находит свои определения для уловления этого содержания и, отправляясь от них, приходит к абстракциям, например, в физике, к материи и силам, то, хотя такая общая форма и не удовлетворяет содержанию, он все же в ней имеет прочную, неподвижную точку, на которой он ориентируется, предел для рефлексии, которая в противном случае раскалывалась бы до безмерности, или, другой пример: если мы обладаем конкретным созерцанием государства, общества, семьи, то рассуждение имеет в этом содержании направляющий его прочный пункт, имеет представление, являющееся здесь главным; это скрывает и заставляет забыть неудовлетворительность его форм, и она не подчеркивается. Но в схоластике, *в-третьих*, не исходили из этой основы, из таких предметов, которые направляют рассмотрение. С этим рассудком схоластиков случилось, наоборот, что они получили внешнюю рассудочную культуру как традицию в виде категорий, стали широко работать в этой области. Так как для этого схоластического рассудка не существовало никакого мерила ни в конкретном созерцании ни в самом чистом по-

нятии, то он при своем внешнем характере остался также и не упорядоченным. Позднее этому покинутому духом рассудку попалась как нечто внешнее философия Аристотеля, но последняя представляет собою обоюдоострое оружие; она является в высшей степени определенным, ясным рассудком, представляющим собою вместе с тем также и спекулятивное понятие, в котором абстрактно вырванные из своей связи и сделанные самостоятельными рассудочные определения лишаются опоры, диалектически переходят в другое, и лишь в своей связи истинны. Спекулятивное налицо у Аристотеля благодаря тому, что такое мышление не порабощается результатами, полученными путем одной лишь рефлексии, а постоянно имеет перед собой конкретную природу предмета; эта природа представляет собою понятие предмета и эта спекулятивная сущность предмета является правящим духом, не оставляющим определения рефлексии свободными в своей самостоятельности. Схоластики же сделали неподвижными абстрактные определения рассудка, всегда неадекватные своему абсолютному материалу, и вместе с тем брали в качестве материала всякий пример из жизни, а так как конкретное противоречит этим определениям рассудка, то они могли сохранить их лишь посредством процесса определения и ограничения; но этим они запу-

тались в бесконечном множестве дистинкций, которые сами должны были оставаться в пределах конкретного и сохраняться посредством последнего. Таким образом, в такого рода возне схоластиков отсутствует здравый человеческий смысл. Последний не должен выступать против спекуляций, но имеет право выступать против беспочвенной рефлексии, так как он содержит в себе некий субстрат и некое правило абстрактных определений рассудка. Аристотелевская философия представляет собою противоположность этой возне, но в последней указанная философия как раз сделалась чуждой самой себе. Неподвижное представление о сверхчувственном мире с его ангелами и т. д. было тем материалом, который обрабатывался дальше схоластиками без всякой критики, варварски и с помощью конечного рассудка, равно как и обогащался конечными отношениями последнего. Здесь нет имманентного принципа в самом мышлении, а рассудок схоластиков получил в свои руки готовую метафизику, не чувствуя потребности привести ее в связь с конкретным миром. Схоластика умертвила эту метафизику, а затем бездуховно разветвила и изолировала ее части. Можно было бы сказать о схоластиках, что они философствовали без представления, т. е. без некоего конкретного, ибо *esse reale, esse*

formale, esse obiecturum, quidditas (το τι ην ει αι) <sup>476</sup> они превратили в субъекты.

Этот грубый рассудок, *в-четвертых*, вместе с тем уравнил, нивелировал все и вся, вследствие имевшей в нем силу абстрактной всеобщности, – ведь и в политической области рассудок стремится к уравниванию. Этот грубый рассудок не уничтожил себя и свою конечность, а сообщил в своем применении конечный характер небу, идее, интеллектуальному, мистическому, умозрительному миру, ибо он не проводит и не может проводить никакого различия между предметами своего рассмотрения, и он не спрашивает, имеют ли или не имеют здесь силу его конечные определения; отсюда вышеуказанные бессмысленные вопросы и старания решить их, ибо бессмысленно и даже отвратительно и нелепо переносить, хотя бы и последовательно, определения в такую область, в которой они совершенно не должны иметь места, раз дело идет о том, чтобы постигнуть конкретное содержание в его всеобщности. У этого рассудка нет при этом моста, который он перебросил бы от всеобщего к особенному, и выводы, которые он делает, он оставляет как представления своей фантазии туманными. Если, например, он делит право на каноническое, уголов-

---

<sup>476</sup> реальное существование, формальное существование, объективное существование, чтойность

ное и т. д., то основание деления не берется им из самого всеобщего, и тогда остается неопределенным, каким особенным определением обладает всеобщий предмет. Если этим предметом является, например, бог, а именно, то его определение, что он стал человеком, тогда отношение между богом и человеком не почерпается из их природы. Так как здесь известно лишь то обстоятельство, что бог вообще является, то он может явиться всякими способами, а так как для бога нет ничего невозможного, то легко выступает на сцену тыква, ибо ведь безразлично, в каком определении будет положено всеобщее. Относительно яблока, соблаздившего наших прародителей в раю, рассудок задает вопрос, к какому сорту яблок оно принадлежало?

Мы должны указать более подробно выступающие в схоластике и противостоящие друг другу принципы, а равно и их различия, чтобы понять *переход в новую историю* и появившуюся теперь новую философскую точку зрения. Для этого мы должны сказать несколько слов о дальнейшем движении всеобщего духа. Мышление, благодаря тому, что оно было связано с чем-то внешним, также и сместилось, сошло о ума (*verrückt* – слово, имеющее два значения: сместилось, сошло с ума), и дух уже больше не действовал в нем для духа. Так как таким и

сходным образом была как бы проколота сердцеви-  
на идеи духа, то части оставались бессмысленными  
и безжизненными и в таком виде были обработаны  
интеллектом. Среди ученых обнаруживается невеже-  
ство в области разума, совершенно чудовищная пош-  
лость (Geistlosigkeit) и ужаснейшее, полнейшее неве-  
жество у остальных, у монахов. Эта порча познания  
явилась переходом к некоторым изменениям; так как  
небо, божественное, было низведено на землю, то  
уничтожились возвышенность и духовное превосход-  
ство духовенства над светской властью. Ибо, как мы  
видели, сверхчувственный мир истины, взятый в ка-  
честве мира религиозных представлений, был разру-  
шен нивелировкой, произведенной интеллектом. Мы  
видели, что, с одной стороны, схоластика рассматри-  
вала догматическое учение философски, но мы ви-  
дели также, что в ней, с другой стороны, развилась  
формально логическая мысль, обмирщилось суще-  
ствующее в себе и для себя абсолютное содержание.  
Точно так же существующая церковь – это наличное  
бытие неба на земле – сама примирилась со свет-  
ским началом, благодаря тому, что она приобрела бо-  
гатства и земельные имения. Таким образом, исчез-  
ло различие между церковью и светской властью, но  
оно исчезло не разумным для церкви, а вместе с тем  
и возмутительным способом; это было развращение.

Церковь получила, правда, некоторую действительность, но эта действительность была отвратительнейшая, самая варварская, ибо государство, правительство, право, собственность, гражданский порядок, — все это представляет собою религиозное как разумные различия, т. е. как сами по себе прочные законы. Значимость членов, сословий, подразделения сословий, различие их занятий, ступени и степени как зла, так и добра суть проявления, представляющие собою вступления в форму конечности, действительности, существования субъективной воли, между тем как религиозное обладает лишь формой бесконечности. Но церковь неприкосновенна в своем внешнем существовании, она может отбросить в сторону также и все законы добра; каждый проступок, совершенный по отношению к ней, является оскорблением святыни. Зло и наказание за него церковь делает бесконечными, инакомыслящие наказываются также и смертью; так, например, каралась смертью ересь, а позднее, и отступления в абстрактных, пустейших вопросах бесконечной догматики. В церковь внедрились отвратительные нравы и дурные страсти, полнейший произвол, сладострастие, подкупность, распущенность, корыстолюбие, всякого рода пороки, и все это именно потому, что она не сдерживалась законами, основала и утвердила неограниченное господство. Свет-

ское должно оставаться только светским, но этот совершенно светский режим церкви претендует вместе с тем на обладание божественным достоинством и авторитетом. Это смешение святого, божественного, неприкосновенного с земными интересами порождает, с одной стороны, фанатизм, как это, например, имеет место у турок, а, с другой стороны, смирение и *obedientia passiva*<sup>477</sup> мирян этой страшной власти. Эта гибель сверхчувственного мира как представления в познании и как наличной церкви должна была гнать человека вон из такого храма, из святая святых, получившей характер конечности.

Но, с другой стороны, в противоположность этому раздвоению светское начало одухотворилось внутри себя или, иначе говоря, оно укрепилось внутри себя и притом это укрепление находило себе оправдание перед духом. Религии не доставало наличия ее высочайшей вершины, действительного присутствия ее главы. Светскому началу, обладающему наличным присутствием, недостает обладания мыслью, разумным, духовным. В десятом веке обнаружилось в христианском мире общее стремление строить церкви, хотя в них нельзя было непосредственно созерцать присутствия самого бога; так поднялся христианский мир в своем страстном стремлении завоевать

---

<sup>477</sup> пассивное послушание

в самом себе начало действительности как свое собственное начало. Не эти здания, не внешние богатства, сила и власть церкви, не монахи, духовенство и папа являются началом подлинно действительно присутствия в ней; они не удовлетворяли требованию духовного начала. Папа или император не являются далай-ламами, папа является лишь наместником Христа; Христу как прошлому существованию отведено место лишь в воспоминаниях и надежде. Тяготясь тем, что у него отсутствует действительность, и своей несвятостью, христианский мир отправляется в поход, чтобы *отыскать* этого главу в собственном смысле слова. Это является побудительным мотивом *крестовых походов*. Христианский мир искал внешнего присутствия Христа в стране ханаанской, искал его следов, горы, где он претерпел страстные муки, его гроба; этот мир действительно и завоевал святой гроб. То, что он представлял себе как действительное, он и в самом деле завоевал как действительное; но гроб остается гробом; христианский мир и в самом деле находит лишь гроб, который и был затем отнят у него. «Но, ты его не оставляешь в гробу, ты не хочешь, чтобы твой святой был предоставлен тлению». Христиане ошибочно предполагали, что они этим удовлетворятся, что это в самом деле есть то, чего они ищут; они не понимали самих себя. Эти святые места, гора

Элеонская, Иордан, Назарет, как внешнее чувственное присутствие в пространстве без временного присутствия, представляют собой прошлое, голое воспоминание, а не созерцание непосредственного присутствия; в этом наличии они нашли лишь свою потерю, свой гроб. И кроме того, так как они были варварами, то они искали не всеобщего, не мирового положения Сирии и Египта, этого центра земли, служащего свободно связующим звеном торговли, как это делал Бонапарт, когда человечество сделалось разумным. И вот сарацины и их собственная дикость и отвратительность, их собственные бедствия заставили их понять, что они здесь обманулись. Под влиянием этого опыта они должны были обратиться к презиравшейся ими прежде настоящей действительности и в ней искать осуществления своего умопостигаемого мира. Они хотели в самих себе, в наличии интеллекта (*Verstand*) созерцать то, чего они искали. Мышление, собственное знание и хотение являются этим присутствием. Сообщая своим поступкам, своим целям и интересам правовой и, таким образом, всеобщий характер, они делают наличное разумным. Мирской элемент приобрел прочность в самом себе, т. е. получил внутри себя мысли, право, разум.

Что же касается исторических обстоятельств этой эпохи, то мы можем заметить, что точно так же, как

мы с одной стороны видим самоотречение, ненахождение духа у себя, разорванность человека, мы, с другой стороны, видим также, что политическое состояние приобретает бóльшую прочность, так как создается самостоятельность, которая уже не является только себялюбивой. В вышеуказанной первой самостоятельности содержится момент варварства, нуждающийся в страхе, который сдерживал бы его в границах. Но теперь мы видим, что наступает право и порядок. Господствующим порядком, правда, является феодальная система с крепостной зависимостью, но это все же – нечто юридически прочное. Но право имеет свои корни в свободе, так что оно осуществляет себя в нем и получает признание, хотя здесь делаются частной собственностью такие отношения, которые, собственно говоря, являются государственными. Феодальная монархия, выступающая теперь против церковного начала, против начала отвержения своей самости (Selbstlosigkeit), определяет, правда, существенные права согласно происхождению; но условия не носят кастового характера, как у индусов. В церковной иерархии, например, каждый мог из низшего класса подняться до самого высшего и занять самое видное положение. Впрочем, и в феодальной системе все больше и больше стали выступать право, гражданский порядок, законом установленная сво-

бода. В Италии и Германии города в качестве гражданских республик купили свои права и получили признание светской и церковной властей. В Нидерландах, Флоренции и прирейнских имперских городах появилось богатство. Таким образом, постепенно начали выходить из феодальной системы, и *capitani* действительно являются таким выходом из феодализма. Можно рассматривать так же как устранение отсутствия самости духа то обстоятельство, что языком литературы сделалась *lingua vulgare* (народный язык), как это, например, мы видим в «Божественной комедии» Данте.

Дух эпохи сделал этот поворот, он покидает интеллектуальный мир и оглядывает теперь свой наличный, посясторонний мир; конечное небо, содержание, ставшее иррелигиозным, погнало его к конечному наличию. Вместе с этим переворотом падает и теряет себя схоластическая философия, мысли которой направлены на лежащее по ту сторону действительности. В то время как раньше церковь думала, что она обладает божественной истиной, теперь светская власть, установив внутри себя порядок и право и выкристаллизовавшись после суровой дисциплины служения, полагает, что она основана богом, что, следовательно, в ней присутствует божественное и оно имеет перед лицом божественного самостоятель-

ное оправдание по отношению к церкви, желающей совершенно исключить из себя мирян. Таким образом, после того как светская власть, светская жизнь, светское самосознание восприняли в себя более божественное, более высокое церковное начало, исчезла резкая противоположность между этими двумя властями. Государственное могущество церкви стало представляться тогда ее диким состоянием, так как в самом деле она должна быть могущественной в духе, а не действовать согласно действительности и в действительности. Светская власть тотчас же преисполнилась сознания, что абстрактные понятия наполняются реальным наличием, так что они уже не являются чем-то ничтожным внутри себя, а обладают истинностью также и внутри себя.

С этим, далее, находится в связи развитие торговли и расцвет изящных искусств. Изящные искусства, — это означает, что человек производит божественное из себя. Так как художники того времени были также благочестивые люди и как отдельные лица придерживались начала отвержения своей самости, то они могли дать эти изображения, исходя из своей субъективной способности. С этим связано также и то, что светская власть сознала, что она вправе устанавливать определения, основанные на субъективной свободе. В промысле индивидуум рассчитывает на свою дея-

тельность и сам созидает; люди, таким образом, пришли к тому, что стали знать себя свободными, добились признания своей свободы и сознавали себя в силах работать для осуществления собственных интересов и целей. Таким образом, дух снова пришел к себе. Он снова сконцентрировался и стал полагаться как на свои собственные руки, так и на свой разум. Это новое рождение обозначают как возрождение искусств и наук, которые стали заниматься наличным материалом. Это была эпоха, когда дух возымел доверие к самому себе и к своему существованию и стал интересоваться своим настоящим. Теперь он поистине примирен с миром, примирен не в себе, не по ту сторону, в пустой мысли о дне последнего суда, когда преобразится мир, т. е. тогда, когда этот мир не будет уже действительностью; теперь он интересуется им не как уничтоженным. Человек, почувствовавший в себе побуждение искать, что есть нравственность, право, уже не мог это находить на такой почве, а оглянулся вокруг себя, чтобы искать этого в другом месте. Оказалось, что то место, на котором он должен был остановиться, это он сам, его внутренняя жизнь и внешняя природа. При наблюдении над природой дух смутно чувствует, что он в ней вообще присутствует.

# Глава III

## Возрождение наук

Выбравшись из вышеуказанного отчуждения своего глубокого интереса, из своей погруженности в бездуховное содержание и из затерявшейся в бесконечных частностях рефлексии, дух теперь постиг себя внутри самого себя и поднялся до предъявления к себе требования, чтобы он находил и знал себя действительным самосознанием как в сверхчувственном мире, так и в непосредственной природе. Это пробуждение самостности духа вызвало возрождение античных искусств и наук; на внешний взгляд это возрождение представляет собой впадение в детство, но на самом деле оно является подлинным взлетом в область идеи, самостоятельным движением, руководимым лишь собственными силами, между тем как до сих пор интеллектуальный мир был для духа чем-то данным. Этот взлет явился исходным пунктом всех устремлений и изобретений того времени, исходным пунктом открытия Америки и пути в Восточную Индию, и, таким образом, пробудилась, в особенности, любовь к древним, так называемым языческим наукам. Теперь стали обращаться к произведениям античных народов, сделавшимся предметом изучения как *studia*

humaniora, в которых человек получил признание в своих интересах и деяниях. Эти интересы и дела, хотя их сначала и противопоставляли божественному, на самом деле сами являются божественным, но божественным, жившим в действительности духа. То обстоятельство, что люди, взятые сами по себе, что-то представляют собой, придало им интерес в глазах людей, которые как таковые что-то представляли собой. С этим, в частности, находится в связи следующая более специальная черта рассматриваемой эпохи: так как формальная культура духа сделалась у схоластиков общераспространенным явлением, то в результате должно было получиться, что мысль знает и находит себя внутри самой себя. Отсюда возник антагонизм между рассудком и церковным учением или верой; тогда сделалось общераспространенным представление, что рассудок может признать ложным то, что церковь утверждает как истинное, и получило очень важное значение то обстоятельство, что рассудок постиг себя так, хотя это постижение и носило характер антагонизма ко всякой вообще положительной вере.

## **А. Изучение древних авторов**

Когда стали в то время озираться вокруг, чтобы ис-

вать человеческого в научной области, то ближайшим способом поисков этого человеческого явилось возникновение на западе интереса и восприимчивости к античным авторам, к их *ясности* и *красоте*. Возрождение наук и искусств и, в особенности, изучение античной философской литературы было вначале, с одной стороны, лишь возрождением древней философии в ее первоначальной форме, и это изучение не привело к созданию чего-нибудь нового. Эта обработка античных философских учений, сделавшаяся предметом множества произведений, являлась таким образом лишь восстановлением чего-то забытого. В особенности возродилось тогда изучение греческих авторов. Обстоятельства ознакомления запада с греческими оригиналами находились в связи с внешними политическими событиями. Запад благодаря крестовым походам и Италия благодаря торговле находились в оживленных сношениях с греками; между ними, однако, не было особых дипломатических сношений. Западная Европа получила с Востока даже римские законы и лишь потом, когда случайно была открыта рукопись «Corpus iuris», познакомилась с ними в подлиннике. Но в особенности Западная Европа пришла в соприкосновение с греческим Востоком когда после несчастного падения Византийской империи благороднейшие и замечательнейшие греки бе-

жали в Италию. Уже раньше, когда турки стали теснить греческую империю, греки отправили послов на запад, чтобы просить о помощи. Эти послы были ученые люди и благодаря им – они затем большей частью поселились на западе – была перенесена туда любовь к античному. Петрарка, например, научился греческому языку у калабрийского монаха Варлаама. В Калабрии жило тогда много монахов ордена св. Василия, обладавшего в Нижней Италии монастырями с греческим богослужением; Варлаам же познакомился в Константинополе с греками и, в особенности, с Хризоларом, избравшим после 1395 г. постоянным местожительством Италию. Эти греки ознакомили Западную Европу с произведениями античных авторов и, в частности, с произведениями Платона<sup>478</sup>. Монахам оказывают слишком много чести, утверждая, что они сохранили для нас произведения античных авторов; на самом же деле эти произведения – по крайней мере, греческие – получены западом из Константинополя, хотя, разумеется, следует признать, что латинские произведения были сохранены в самой же Западной Европе. Кроме того, только теперь Западная Европа по-настоящему познакомилась с произведениями Аристотеля и благодаря этому возродились древние

---

<sup>478</sup> Buhle, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. II, Abt. 1, S. 125–128; Tennemann, Bd. IX, S. 22–23.

философские учения, хотя сначала к ним примешалось много чудовищных, диких фантазий (Gärungen). Таким образом, были открыты в их первоначальной форме отчасти платоновская, отчасти неоплатоническая философия, и, кроме того, аристотелевская, стоическая, а в области физики также и эпикурейские философские учения, равно как и Цицероновская популярная философия, и их стали выдвигать сначала как орудие против схоластиков. Но вся эта деятельность находится в связи больше с историей литературы и образования; она содействовала успехам образования, но не отличалась оригинальным философским творчеством, и мы в ней не видим никакого шага вперед по сравнению с античными философскими учениями. У нас еще имеются произведения той эпохи, и мы из них усматриваем, что каждая древнегреческая философская школа находила своих последователей и что появились аристотелики, платоники и т. д., хотя и в совершенно другом виде, чем у древних. Философского поучения в собственном смысле этого слова мы должны искать в самих источниках; в произведениях античных авторов.

## 1. Помпонаций

Самым выдающимся аристотеликом был *Помпона-*

ций; он написал много произведений и между прочим в 1534 г. книгу «О бессмертии души», где он по характерному для той эпохи обыкновению показал, что бессмертие души, в которое он в качестве христианина верит, не может быть доказано, исходя из Аристотеля и разума. Аверроисты утверждали, что всеобщий *vous*, помогающий людям мыслить, имматериален и бессмертен, но душа, как нумерическая единица, смертна; Александр Афродисийский также утверждал, что душа смертна. Оба взгляда были осуждены в 1513 г. на беневентском соборе, имевшем место при папе Леоне X. Растительную и ощущающую души Помпонаций (сррр. 8 и 9) признавал смертными и утверждал, что лишь посредством мышления и разума человек причастен бессмертию и т. д. Помпонаций был вызван к суду инквизиции, но так как кардиналы ему покровительствовали, то из этого суда ничего не вышло<sup>479</sup>. Кроме Помпонация, существовали также и другие чистые аристотелики, и, в особенности позднее, у протестантов аристотелизм сделался господствующим. Схоластики ошибочно назывались аристотеликами, и реформация поэтому также лишь на внешний взгляд выступала против Аристотеля, а на самом деле она, собственно говоря, выступа-

---

<sup>479</sup> *Ficinus*, Proemium in Plotinum, p. 2; *Pomponatius*, l.1, S. 3 et 4; *Tennemann*, Bd. IX, S. 65–67; *Brucker*, Hist. critique phil., T. IV, part 1, p. 164.

ла против схоластиков.

## 2. Бессарион, Фицин (Фичино), Пико

Больше всего познакомились тогда с Платоном, рукописи которого получились из Греции. Греки, бежавшие из Константинополя, читали лекции по платоновской философии, и, в особенности, содействовал ознакомлению запада с Платоном кардинал *Бессарион*, родом из Трапезунда, прежний константинопольский патриарх<sup>480</sup>. *Фицин*, искусный переводчик Платона, родившийся во Флоренции в 1433 г. и умерший в 1499 г., выдавался тем, что он главным образом познакомил снова Запад с неоплатонической философией Прокла и Плотина. Фицин написал также платоническую *теологию*. И даже еще больше. Один из Медичи, Козимо I, лично основал во Флоренции платоновскую академию, и вообще все Медичи – Козимо I, Лоренцо, Леон X, Климент VI, – покровительствовали наукам и искусствам и привлекали к своему двору греческих ученых<sup>481</sup>. Два графа *Пико де Мирандоло*, старший *Джиованни* и его племянник *Джиованни Франческо*, влияли больше оригинальностью своего ума и характера. Первый утверждал, что бог открыл

---

<sup>480</sup> *Brucker*, Hist. crit. phil., T. IV, p. 1, p. 44–45.

<sup>481</sup> *Ficinus*, Proemium in Plotinum, p. 1; *Brucker*, T. I, p. 49, 55, 48.

себя во всех религиях, а также и в философии; в защиту этого утверждения он написал 900 тезисов, из которых 55 были взяты из Прокла, и пригласил всех философов приехать в Рим, чтобы устроить там торжественный диспут об этих тезисах, причем с княжеской щедростью обязался возратить всем приезжающим путевые расходы<sup>482</sup>. Диспут, однако, был запрещен.

### 3. Гассенди, Липсий, Рейхлин, Гельмонт

Позднее возродилась эпикурейская атомистика. Главным возродителем ее был *Гассенди* (1592–1655), выдвигавший атомистику против Картезия, и из нее еще и поныне сохранилось в физике учение о молекулах. Более слабым было возрождение стоической философии *Липсием* (1547–1606). – В лице *Рейхлина* (Сарнио), родившегося в швабском городе Пфорцгейме в 1455 г. и умершего в 1522 г. (он сам перевел несколько комедий Аристофана), нашла себе друга каббалистическая философия. Он намеревался разработать также и подлинную пифагорейскую философию; однако, во все его философские воззрения примешалось много мути. В то время добивались импер-

---

<sup>482</sup> Ср. *Proclus*, *Theologia Platonis*, Appendix, p. 503–505; *Tennemann*, Bd. IX, S. 149.

ского декрета об уничтожении всех еврейских книг в Германии, как это сделали в Испании. Рейхлин приобрел себе заслугу тем, что своими стараниями он воспрепятствовал изданию этого декрета<sup>483</sup>. Благодаря полному отсутствию словарей изучение греческого языка было настолько затруднено, что Рейхлину пришлось поехать в Вену, чтобы под руководством грека научиться там этому языку. – Позднее мы находим у родившегося и жившего в Нидерландах *Гельмонта* (род. в 1577 и ум. в 1644 г.) много глубоких мыслей. – Все эти философские учения пропагандировались наряду с церковным учением, не нанося ему никакого ущерба, а не в качестве единственной истины, как это делали древние философы. Создалась, таким образом, громадная литература, в которой мы находим массу имен философов, но вся она отошла в прошлое, так как в ней нет той свежести, которую придает своеобразие высших принципов. Она, собственно говоря, не представляет собою истинной философии, и я поэтому не вхожу в более подробное ее рассмотрение.

---

<sup>483</sup> *Tennemann*, Bd. IX, S. 164–165; *Tiedemann*, Geist d. specul. Phil., Bd. V, S. 483; *Brucker*, Hist. crit. phil., T IV, p. 1, p. 358, 365–366; *Reichner*, Handbuch d. Geschichte d. Philosophie, Bd. II, S. 206.

## 4. Цицероновская популярная философия

И цицероновский вид философствования, представляющий собою очень распространенную манеру, был также возобновлен. Это – общедоступное философствование, не обладающее какой бы то ни было спекулятивной ценностью, но имеющее то важное значение в отношении общей культуры, что человек в ней черпает больше из себя, как из некоего целого, из своего внутреннего и внешнего опыта и, вообще говоря, руководится в своем высказывании своим собственным умом. Рассудительный человек говорит: «Was ihn das Leben gelehrt, was ihm durch's Leben geholfen» (то, чему его научила жизнь, что ему помогло пройти путь жизни). Теперь находят достойными внимания чувства человека и т. д. в противоположность господствовавшему раньше принципу отречения от своей личности. В рассматриваемую нами эпоху были написаны многие подобные сочинения; часть этих произведений излагала свои мысли самостоятельно, не заботясь о том, что писали другие, а часть носила полемический характер против схоластиков. Хотя большинство философских произведений этого рода, например, многие произведения Эраз-

ма, теперь забыты и обладают незначительной внутренней ценностью, их все же приятно читать после писаний схоластиков, представляющих собой бесплодное и беспочвенное кружение в абстракциях; оно беспочвенно, ибо не имеет своей почвой самосознание. *Петрарка* также писал, как мыслящий человек, руководясь своим собственным умом и сердцем.

Этот Цицеронианский покров, взятый с указанной стороны, входит ингредиентом также и в церковную реформу, произведенную протестантизмом. Принцип последнего именно и состоит в том, чтобы обратить снова человека к самому себе, устранить все ему чуждое, главным образом в области языка. Одной из величайших революций, совершенных когда-либо в истории, является перевод книги веры немецких христиан на их родной язык. Италия также получила великие поэтические произведения, так как их стали писать на родном языке; так, например, это делали Данте, Боккачио, Петрарка. Политические же свои произведения Петрарка писал на латинском языке. Лишь то, что выражено на родном языке, является истинным моим достоянием. *Лютер* и *Меланхтон* совершенно отвергли схоластику и решали все вопросы, руководясь Библией, верой, человеческим сердцем. Меланхтон дает холодную популярную философию, в которой человек хочет руководиться своим собственным

разумением. Эта философия, следовательно, являет величайший контраст с мертвенной, бесплодной схоластикой. В самых различных направлениях и формах стали тогда нападать на схоластическую манеру, но как систематические произведения этого рода, так и полемические, больше входят в область истории религии, чем в историю философии.

## **В. Своеобразные философские устремления**

Второй ряд явлений составляют своеобразные философские устремления, так и оставшиеся только устремлениями, принадлежащие лишь этой эпохе необычайного брожения. Многие люди той эпохи увидели, что они лишились прежнего содержания, объекта, составлявшего до тех пор опору их сознания, — заметили, что лишились веры. Таким образом, наряду с вышеизображенным спокойным введением в оборот и пропагандированием античных философских учений нам бросается в глаза с другой стороны, много фигур, у которых появилось горячее влечение к мыслительному познанию глубочайших и конкретных явлений, но у которых вместе с тем бесконечная фантастика, дикое воображение, погоня за сокровенными астрологическими, геомантическими и другими зна-

ниями помутняла чистоту этого настроения. Они чувствовали в себе неодолимое влечение добыть себе сущность вещей своими собственными силами, черпать истину из себя; это были люди с кипучей натурой, с беспокойным, диким характером, полные энтузиазма, мешавшего им достигнуть научного спокойствия. Хотя мы не можем отрицать за ними удивительного устремления проникнуть в подлинное и великое, они все же нелепейшим образом, бестолково кружились как в области своих душевных переживаний, так и во внешних обстоятельствах своей жизни. Мы, таким образом, находим у них большую оригинальность, субъективную духовную энергию, но вместе с тем содержание у них в высшей степени разнообразно и неравноценно, и в их уме господствует большая путаница. Их судьбы, их жизнь, равно как и их произведения, часто наполняющие множество фолиантов, являют нам лишь это беспокойство их характера, разлад, возмущение их внутренних переживаний против окружающих условий жизни и стремление освободиться от этого душевного состояния, достичь устойчивости. Эти замечательные явления имеют сходство с землетрясением, когда вулкан начинает извергать из себя лаву; этот вулкан, образовавшийся в глубинах, и создает новые творения, которые, однако, пока что еще дики и неупорядочены. Замеча-

тельнейшими натурами такого рода являются Кардан, Бруно, Ванини и Кампанелла, наконец, также и Рамус. Эти переходные лица являются представителями характера того времени и принадлежат уже эпохе реформации.

## 1. Кардан

Одним из них был *Иероним Кардан*; он замечательен как человек, пользовавшийся всемирной известностью, в котором воплотились распад и брожение его эпохи, ее величайший разлад. Его произведения наполняют десять томов in folio. Кардан родился в 1501 г. в Павии и умер в 1576 г. в Риме. Он сам изобразил свои жизненные судьбы и свой характер в написанной им автобиографии, носящей название «*De vita propria*», и замечательно, что он в этой своей автобиографии делает такие признания в своих недостатках, что ни один человек не может сказать хуже о себе. Это дает нам образец противоречий его характера. Его жизнь представляет собой смену многообразнейших внешних и семейных несчастий. Он сначала рассказывает о своих судьбах до рождения. Беременная им мать принимала лекарства, чтобы сделать себе выкидыш. Когда он еще сосал грудь своей кормилицы, появилась чума; кормилица умерла от нее,

он остался в живых. Отец очень сурово обходился с ним. Ему приходилось жить то в самой угнетающей нищете и крайних лишениях, то в роскоши. Он затем с увлечением стал заниматься науками, сделался доктором медицины и много путешествовал. Он пользовался обширной известностью, его повсюду приглашали и многократно приглашали его в Шотландию. «Я не решаюсь сказать, – пишет он, – как много денег мне предлагали». Он был профессором математики в Милане, а затем профессором медицины; после этого ему пришлось посидеть два года своей жизни в тюрьме в самых суровых условиях и выдержать там страшнейшие пытки. Он был глубоким астрологом и сделал предсказания многим монархам, которые поэтому его почитали и стремились привлечь к себе<sup>484</sup>. Он известен в математике; мы еще и теперь обладаем созданным им *regula Cardani* (оно сообщено после его смерти третьим лицом), способом решения уравнений третьей степени. Это единственный вклад его в математику, который мы до сих пор знаем.

Жизнь его проходила вообще в постоянных внутренних и внешних бурях; он говорит, что переживал величайшие душевные пытки, переживая эти внут-

---

<sup>484</sup> *Brucker*, Hist. crit. phil., T. IV, p. 2, p. 63–64, 66–68; *Buhle*, Lehrbuch d. Geschichte d. Philosophie, T. VI, Abt. 1, S. 360–362; *Cardanus*, De vita propria, 4, p. 9 – 11; *Tiedemann*, Geist d. specul. Phil., Bd. V, S. 563–564.

рение страдания, он находил величайшее наслаждение в том, чтобы мучить как себя, так и других; он сам себя подвергал бичеванию, кусал себе губы, сильно щипал себя, крутил себе пальцы, чтобы освободиться от терзающего его душевного беспокойства и начать плакать. Слезы облегчали его. Столь же противоречивой была его внешняя манера держать себя: он то держал себя спокойно и прилично, то вел себя, как сумасшедший, хотя дело шло о самых безразличных вещах и никто ни малейше не задевал его. Он то одевался прилично и принаряжался, то ходил в лохмотьях. Вот он замкнут, прилежен, упорно трудится, а затем вдруг предается разгулу, проигрывает и растрачивает все, что имеет, вплоть до домашней утвари и украшений своей жены. То он входил медленно, как все люди, то он вбегал, как сумасшедший. Естественно, что при таких условиях жизни он дал плохое воспитание своим детям. Сыновья на его несчастье оказались неудачными, один из них отравил свою собственную жену и кончил жизнь на плахе, второму сыну, ведшему очень распутный образ жизни, он в наказание отрезал уши<sup>485</sup>.

Он сам был необычайно дикой натурой; он так же

---

<sup>485</sup> *Buhle*, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. VI, Abt. 1, S. 362–365; *Tiedemann*, Geist der specul. Phil., Bd. V, S. 565; *Brucker*, Hist. crit. phil., T. IV, p. 2, p. 71–74; *Cardanus*, De vita propria, c. 26, p. 70.

интенсивно копался в собственной душе, как прорывался во вне самым противоречивым образом, и точно так же вся его внутренняя жизнь находилась во власти чудовищного хаоса. Я приведу извлечение из его автобиографии, дающее набросанное им самим изображение своего характера. «Я обладаю от природы философским и способным к наукам умом. Я остроумен, изящен, приличен, сладострастен, весельчак, благочестив, верен, друг мудрости, мыслящий, предприимчив, любознателен, услужлив, соревнующ, изобретателен, *учен своими собственными* усилиями, стремлюсь к чудесам, хитер, ожесточен, сведущ в тайнах науки, трезв, работающ, беззаботен, болтлив, презритель религии, мстителен, завистлив, меланхоличен, коварен, предатель, колдун, маг, несчастный, не любящий своих, склонен к одиночеству, противен, строг, предсказатель, ревнивец, шутник, клеветник, податливый, изменчивый; вот какие во мне противоречия характера и поведения»<sup>486</sup>.

Таковыми же неровными, как его характер, являются отчасти также и его произведения, в которых он изливал свою дикую душу; они бессвязны и противоречивы, и он их часто писал в условиях самой гнетущей нищеты. Мы находим в них смесь всех астрологиче-

---

<sup>486</sup> *Cardanus*, De geinitur, XII, p. 84; *Buhle*, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. VI, Abt. 1, S. 363–364; *Tiedemann*, Geist d. spec. Phil., Bd. V, S. 564–565.

ских и хиромантических суеверий вместе с глубокими и светлыми прозрениями ясного ума, александрийские, каббалистические мутные высказывания, наряду с совершенно ясными, обыденными психологическими самонаблюдениями. Жизнь и деяния Христа он трактовал астрологически. Его заслуга, однако, состоит больше в толчке, который он дал уму своих современников, в побуждении их черпать из самих себя, и в этом отношении он оказал большое влияние на свою эпоху. Он хвастал оригинальностью и новизной своей мысли, и погоня за оригинальностью приводила его к самым странным выводам. Такова была первая форма, в которой вновь пробудившийся и стимулирующий разум постиг себя в своей самостоятельной активности. Он видит признак такой самостоятельности в том, что он нов, не похож на других, в обладании частной собственностью в области науки.

## **2. Кампанелла**

*Фома Кампанелла*, аристотелик, также представляет собою смесь всевозможных характеров; он родился в калабрийском городе Стило в 1568 г., и умер в Париже в 1639 г. Мы еще обладаем многочисленными его произведениями. 27 лет своей жизни он провел в

суровом заключении в Неаполе<sup>487</sup>. Такого рода фигуры действовали бесконечно возбуждительно и давали толчки уму, но сами по себе не создавали ничего плодотворного. Но больше всего мы должны уделить внимание, как людям той же категории, Джордано Бруно и Ванини.

### 3. Бруно

*Джордано Бруно* обладал такой же беспокойной, кипучей душой; он смело отбрасывает все основанные на авторитете католические верования. В новейшее время о нем снова напомнил Якоби (*Werke*, Bd. IV, Abt. 2, cl. 5 – 46), который дал в приложении к своим «Письмам о Спинозе» извлечение из одного его сочинения<sup>488</sup>. Якоби привлек большое внимание к Бруно главным образом своим утверждением, что окончательным выводом учения Бруно является спинозистское единое, или, выражаясь иначе, все его учение представляет собой в целом пантеизм. Благодаря этой параллели Бруно получил славу, превышаю-

---

<sup>487</sup> *Brucker*, Hist. crit. phil., T. IV, p. 2, p. 108, 114–120; *Tennemann*, Bd. IX, S. 290–295.

<sup>488</sup> *Giordano Bruno*, De la causa principio ed uno Venetia, 1584, 8; это несомненно выдуманное место напечатания, так как это произведение, как и следующее: «De l'infinito, universo et mundi», Venetia, 1584, 8, появилось в Париже; оба произведения представляют собою диалоги.

щую его заслуги. Он был более спокойного характера, чем Кардан, но не находил себе на земле прочной оседлости. Он был родом из неаполитанского города Нолы, также жил в шестнадцатом веке, но мы не знаем точно, в каком году он родился. Бруно шатался по большинству европейских государств, – по Италии, Франции, Англии, Германии – в качестве учителя философии. Он оставил Италию, где он, в бытность свою доминиканским монахом, сделал иронические замечания частью о некоторых католических догматах, например, о пресуществлении и беспорочном зачатии Марии, частью же о страшном невежестве и развратном образе жизни монахов. После того он жил в 1582 г. в Женеве, где у него, однако, также испортились отношения с Кальвином и Безой и он не мог с ними ужиться. Затем Бруно проживал в других французских городах, например, в Лионе, а после этого поехал в Париж, где он в 1585 г. самолично торжественно выступил против аристотеликов, предложив, на предмет публичного диспута по излюбленной манере тогдашнего времени философские тезисы, направленные главным образом против Аристотеля. Они появились под названием: «*Jord. Brunii Nol., Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum Vitebergae apud Zachariam Cratonem*», 1588, но Бруно потерпел неудачу, потому что аристо-

телики еще сидели слишком прочно в седле. Бруно жил также в Лондоне. В 1586 г. он жил в Виттенберге, затем он жил в Праге и других университетских городах. В Гельмштедте ему очень покровительствовали в 1589 г. брауншвейг-люнебургские герцоги, затем он поехал в Франкфурт на Майне, где он напечатал несколько своих произведений. Он был странствующим профессором и писателем. После всех странствий, он в 1592 г. возвратился в Италию и в продолжение некоторого времени жил никем не тревожимый в Падуе, но, наконец, его схватила в Венеции инквизиция, посадила в тюрьму, выдала затем Риму и, так как он не хотел отречься от своих мнений, то здесь в 1600 г. он был сожжен на костре за ересь. Как сообщают очевидцы, например, Сциоппи, он перенес свою смерть очень стойко. Бруно перешел в Германии в протестанство и нарушил свой монашеский обет<sup>489</sup>.

Как среди католиков, так и среди протестантов его сочинения выдавались за еретические и атеистические. Их поэтому сжигали, уничтожали и скрывали. Мы поэтому очень редко находим полный комплект его произведений. Самое большое число их находится в Геттингенской университетской библиотеке. Подробнейшие сведения о них мы находим в истории философии Буле. Его произведения вообще редки и

---

<sup>489</sup> *Brucker, Hist. crit. phil., T. IV, p. 2, p. 15–29.*

часто запрещаются; в Дрездене они еще и теперь принадлежат к числу запретных книг и поэтому их там не показывают. Недавно приступили к изданию его сочинений, написанных на итальянском языке; может быть, это издание даже еще и не появилось в свет; но помимо того Бруно написал много латинских произведений<sup>490</sup>. Повсюду, где он проживал некоторое время, он читал публичные лекции, писал и издавал книги, и поэтому очень трудно знать его произведения полностью. Многие из них имеют по этой же причине одинаковое содержание и лишь изложены в различной форме. Он, собственно говоря, никогда не развивал дальше своих мыслей, не отходил от прежних воззрений и основными чертами его многочисленных произведений являются, с одной стороны, прекрасное, восторженное воодушевление благородной души, чувствующей, что в ней пребывает дух, знающей единство своего существа и всех других существ как цельную жизнь мысли. В охваченности таким глубоким сознанием есть нечто вакхическое; сознание переливается через край, чтобы, таким образом, стать для себя предметом и дать выражение этому богатству. Но лишь в *познании* дух может породить себя как целое. Если же он еще не достиг этой научной культуры, то

---

<sup>490</sup> Opere di *Giordano Bruno Nolano*, opa per ba prima volta, raccolte e publicate da Adolfo Wagner in due volume, Lipsia, Weidmann. 1830.

он схватывается за все формы, встречаемые им вокруг себя, не приведя их как следует в порядок. Такого рода неупорядоченное многообразное богатство являет нам Бруно и благодаря этому его изложение получает часто вид чего-то смутного, запутанного, аллегорического, какой-то мистической фантастики. Многие его произведения написаны в стихах, и тут мы встречаем кое-что фантастическое; так, например, он в книге под названием «О торжествующем звере» говорит, что вместо звезд должно быть поставлено нечто другое<sup>491</sup>. Великому воодушевлению, которым горела его душа, он жертвовал своим личным благополучием. Таким образом, это воодушевление не давало ему жить спокойно. Скажут сразу: это была беспокойная голова, человек, который не мог ужиться с людьми; но откуда у него такое беспокойство? Он не мог ужиться с *конечным*, дурным, пошлым; отсюда его беспокойство. Он поднялся до сознания всеобщей субстанциальности и устранил то разлучение самосознания с природой, которое одинаково унижает обоих. До него бог, правда, существовал в самосознании; однако, он приходил в последнее извне и был для этого самосознания как бы чем-то иным, какой-то иной действительностью; природа представлялась сотворен-

---

<sup>491</sup> Gf. Opere di *Giordano Bruno*, publ. da Wagner, Introduzione, p. XXIV-XXV.

ной богом; она его создание, а не его образ. Благость божия носила лишь внешний характер, проявлялась лишь в конечных причинах, конечных целях, сходно с тем, что нам случается и теперь слышать: «пчелы-де изготовляют мед для того, чтобы люди питались им, пробковое дерево растет, чтобы люди были снабжены пробками для бутылок».

Что касается собственно его мыслей, то Якоби недавно<sup>492</sup> их представил в такой форме, как будто они являются чем-то отличительным для Бруно. Согласно этому данному Якоби изложению всю вселенную проникает единое живое существо, единая мировая душа, и эта душа есть жизнь всех вещей. Бруно выставил, во-первых, положение, что жизнь и всеобщность мировой души едины, и, во-вторых, что во вселенной существует наличный, имманентный разум; но Бруно в этом отнюдь не оригинален, и это учение в самом деле представляет собой не что иное, как отголосок александрийской философии; в содержании его произведений выделяются две стороны. Одна характеризует его систему, является ее основной мыслью вообще; это – его философский принцип, воззрение, согласно которому идея есть субстанциальное единство. Другой стороной, находящейся, однако, в связи с первой, является его луллиево искусство,

---

<sup>492</sup> Из лекций 1801/1802 гг.

для распространения которого он главным образом путешествовал и которому он всегда придавал больше всего значения. Искусство находить в идее ее различия, – вот то, что он особенно хотел выдвинуть.

а) Его философские мысли, в которых он отчасти применяет аристотелевские понятия, свидетельствуют о своеобразном, чересчур живом и очень оригинальном уме. Содержание его общей мысли составляет величайшая восхищенность жизнью природы, ее божественностью, присутствием в ней разума; таким образом, его философское учение, следует признать, представляет собою в общем спинозизм, пантеизм. Отлучение человека от бога или мира все внешние обстоятельства он растворяет в своей живой идее об абсолютно всеобщем единстве всех вещей, за выражение которой Бруно был предметом такого преклонения. Основными формами его представления являются даваемые им всеобщее определение материи, с одной стороны, и определение формы, с другой.

α) Таким образом, он определяет единство жизни как всеобщий деятельный интеллект ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ), открывающий себя как всеобщую форму вселенной и объемлющий собою все формы. Он имеет такое отношение к созданию предметов природы, какое человеческий разум имеет к своим созданиям, и образует и си-

стематизирует их точно так же, как последний образует и систематизирует множество понятий. Он является пребывающим внутри художником, образующим и формирующим материю изнутри. Изнутри корня или семени он высылает побеги, из последних он выпирает стволы, а из этих – ветви, а из внутренности ветвей – почки, листья, цветы и т. д.; все заложено, приготовлено и завершено внутри. И точно так же этот внутренний разум призывает обратно в ветви свои соки из плодов и цветов и т. д. Вселенная представляет собой, таким образом, бесконечное животное, в котором все живет многообразнейшей жизнью. Формальный рассудок, таким образом, не отличен от *конечной причины* (от целевого понятия, энтелехии, от аристотелевского неподвижного начала); но он вместе с тем есть также и действующий интеллект (*causa efficiens*), *посредствующая причина*, есть именно порождающее. Природа и дух не отделены друг от друга, их единством является формальный интеллект, в котором чистое понятие содержится не как знаемое, а как свободное для себя, остающееся внутри себя и вместе с тем также и действующее, выходящее за свои пределы. Действующий согласно цели интеллект есть *внутренняя форма* самих вещей, некое внутреннее умное начало. Все, что бы ни производилось, соответственно этой форме и содержится в ней. Все рожда-

ющеся, таким образом, таково, как определена в себе форма<sup>493</sup>. Так и у Прокла интеллект как субстанциальное есть то, что держит внутри себя в своем единстве все, а жизнь есть выходящее во вне, производящее, интеллект же как таковой есть именно то начало, что поворачивает назад, возвращает все обратно в свое единство. При рассмотрении кантовской философии нам придется также говорить об этом определении цели. Органически живое, началом которого является образующее, имеющее внутри себя свою деятельность и остающееся в нем лишь у себя, сохраняющее себя – это органически живое именно и есть цель, определенная внутри себя деятельность, которая в своем отношении к другому ведет себя не только как причина, но и возвращается в себя.

β) Бруно, непосредственно признающий конечную причину действующей и врожденной жизнью вселенной, видит в ней, далее, сущее, субстанцию; он, таким образом, противник представления о чисто внемировом уме. Постольку Бруно различает в субстанции форму и материю, и сама субстанция в качестве вышеуказанной деятельности идеи есть единство формы и материи, так что материя есть живая в самой се-

---

<sup>493</sup> *Jacobi*, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 7 – 18; *Tennemann*, Bd. IX, S. 391–394; *Giordano Bruno*, De la causa principio ed uno, Dialog II (opere publ. da Ag. Wagner, V. I), p. 235–243.

бе. Пребывающее в бесконечных превращениях существующих вещей, говорит он, есть первая, абсолютная материя; хотя она лишена формы, эта материя все же есть мать всех форм и нечто такое, что способно принимать все формы. Так как материя не существует без первой всеобщей формы, то сама она есть начало или конечная причина в самой себе. Форма имманентна материи, и ни одна из них не существует без другой, так что сама материя порождает эти преобразования, и одна и та же материя проходит через все вещи. То, что сначала было семенем, становится растением, затем – колосьями, потом – хлебом, питательным соком, кровью, животным семенем, эмбрионом, человеком, трупом, а затем снова землю, камнем или другой массой; из песка и воды рождаются жабы. Здесь мы, следовательно, познаем нечто такое, что, хотя и превращается во все эти предметы, все же остается в себе всегда одним и тем же. Эта материя не может быть ни телами, ибо последние оформлены, ни принадлежать к разряду того, что мы называем свойствами, качествами, ибо последние изменчивы. Таким образом, ничего, по-видимому, кроме материи, недостойно быть вечным и носить название первоначала. Многие поэтому и считали материю единственной реальностью, а все формы случайными. Это заблуждение проистекает из того, что позна-

ют лить форму второго рода, а не ту необходимую, первую и вечную форму, которая представляет собою форму всех форм и источник их. И точно так же вышеуказанная материя, благодаря своему тождеству с предобразующим интеллектом, сама также является умопостигаемой как всеобщая предпосылка всего телесного. Так как она представляет собою все, то она не представляет собою ничего особенного, ни воздуха, ни воды и т. д. (она есть именно абстрактное), она не обладает никакими измерениями, чтобы обладать всеми ими. Формы материи суть внутренняя мощь самой материи; она в качестве умопостигаемой сама является целокупностью формы<sup>494</sup>. Эта система Бруно представляет собой, таким образом, уже совершенно объективный спинозизм. Отсюда мы видим, как глубоко он проник.

Бруно ставит здесь вопрос: «но каким образом эта первая всеобщая форма и вышеуказанная первая всеобщая материя соединены друг с другом, нераздельны, каким образом они отличны друг от друга и все же представляют собою единое существо?» На этот вопрос он, применяя аристотелевские формы *διναμις* и *ενεργεια*, отвечает следующим образом: мы

---

<sup>494</sup> *Jacobi*, Werke, Bd. IV, Abt. II, S. 19–23, 28–31; *Tennemann*, Bd. IX, S. 394–396, 398–399; *Giordano Bruno*, Della causa principio ed uno, Dial. III, p. 251–257; Dial. IV, p. 269–274.

должны рассматривать материю как *потенцию*; таким образом всевозможные существа известным образом подпадают под ее понятие. Страдательность материи мы должны рассматривать чисто и абсолютно. Но ведь невозможно приписывать существование предмету, которому недостает силы существовать. Но эта последняя так явно связана с деятельным модусом, что из этого становится ясно, каким образом один модус не может существовать без другого, а оба взаимно предполагают друг друга. Следовательно, если извечно существовала способность действовать, порождать, создавать, то должна была также извечно существовать способность быть воздействуемым, сотворенным и порожденным. Совершенная возможность существования вещей (материя) не может предшествовать их действительному существованию, и точно так же не может оставаться после исчезновения их. Первое и совершеннейшее начало включает в себе все существующее, может быть все и *есть* все. Деятельная сила и потенция, возможность и действительность составляют, следовательно, в нем нераздельное и неразделимое начало<sup>495</sup>. Эта одновременность действующей силы и подвергнутости воздействию представляет собою очень важное определе-

---

<sup>495</sup> *Jacobi*, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 23–25; *Tennemann*, Bd. IX, S. 396; *Giordano Bruno*, Della causa principio ed uno, Dial. III, p. 260–261.

ние. Материя представляет собою ничто без деятельности; *форма* есть, следовательно, *способность* и внутренняя жизнь материи. Если бы материя была только неопределенной возможностью, то как дойти до определенного? Эта простота материи сама является лишь одним моментом формы; следовательно, те, которые желали отнять от формы материю, выставляли ее вместе с тем в одном определении формы, но тем самым выставляли и другое определение.

Таким образом, для Бруно абсолютное определено, но не другие вещи, которые могут быть и также и не быть быть определенными так или иначе. В конечных вещах и в конечных определениях рассудка различие между формой и материей, таким образом, существует. Отдельный человек есть в каждый момент то, чем он может быть в этот момент, но не всем, чем он может быть *вообще и по своей субстанции*. Вещи, выступающие как разные, суть лишь модификации одной единственной вещи, обнимающей в своем существовании все другое существующее. Вселенная, не порожденная природа есть все, чем она может быть, есть все в самом деле и сразу, потому что она объемлет в себе всю материю вместе с вечной неизменной формой ее меняющихся ликов. Но в своем развитии, в переходах от одного момента к другому, в своих особенных частях, качествах, отдельных

существах и вообще во всем своем внешнем, она уже больше не есть то, что она есть и чем она может быть, а такого рода часть есть лишь тень образа первого начала<sup>496</sup>. Бруно и написал поэтому книгу под названием «De umbris idearum»<sup>497</sup>.

γ) Такова основная идея Бруно. Он говорит: «Познать это единство формы и материи во всем – в этом состоит стремление разума, но чтобы проникнуть в это единство, исследовать все тайны природы, мы должны исследовать противоположные и противоборствующие, самые крайние концы вещей, должны исследовать *наибольшее* и *наименьшее*». Именно в этих крайностях вещи умопостигаемы и объединяются в понятия, и это объединение и есть бесконечная природа. «Но не отыскание точки соединения есть величайшее дело, а величайшим подвигом является развитие из этой точки также и ее противоположности; в этом состоит подлинная и глубочайшая тайна искусства»<sup>498</sup>. Это – великое слово: Бруно требует такого познания развития идеи, которое показало бы нам, что это развитие представляет собою необ-

---

<sup>496</sup> Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 25–26; Tennemann, Bd. IX, S. 397; Giordano Bruno, Della causa principio ed uno, Dial. III, p. 261.

<sup>497</sup> «О тенях идей»

<sup>498</sup> Jacobi, a. a. O., S. 32–45; Tennemann, вышеуказанное место, S. 399, 403–404; Giordano Bruno, 1, с., Dial. IV, p. 275, Dial. V, p. 291.

ходимость определений: мы после увидим, как Бруно взялся за это дело. Он представляет первое начало, то, что в другом месте он называет формой, как понятие наименьшего, которое вместе с тем есть наибольшее, как единицу, которая есть вместе с тем все, вселенная есть это одно во всем. Во вселенной, говорит он, «тело не отлично от точки, центр не отличен от периферии, конечное не отлично от бесконечного, наибольшее не отлично от наименьшего». Она целиком центр, или, иначе говоря, ее центр находится повсюду и во всем. Древние философы выражали это следующим образом: они говорили об отце богов, что он имеет свое местопребывание в каждой точке вселенной; лишь универсум сообщает вещам истинную действительность, лишь он представляет собою субстанцию всех вещей, монаду, атом, повсюду разлитый дух, всю сущность, чистую форму<sup>499</sup>.

b) Второй частью деятельности Бруно было так на-

---

<sup>499</sup> *Jordanus Brunus*, *De Minimo*, p. 10, 16–18; *Jacobi*, *Werke*, Bd. IV, Abt. 2, S. 34–39; *Tennemann*, Bd. IX, 400–402; *Giordano Bruno*, *De la causa principio ed uno*, Dial. V, p. 281–284. Об этой противоположности между Минимумом и Максимумом Бруно написал несколько произведений, например: «*D. triplici Minimo et Mensura*», libri V, *Francofurti apud Wechelium et Fischer*, 1591, 8 – текст представляет собою гексаметры с примечаниями и схолиями. У Буле книга носит название: «*De Minimo libri V*». Другое произведение носит название: «*De Monade, Numero et figura liber*», item. «*De innumerabilibus, Immenso et Infigurabili seu de Universo et Mundis*», libri VIII, *Francofurti*, 1591, 8.

зываемое луллиево искусство, названное так по имени своего первого изобретателя схоластика Раймунда Луллия. Бруно воспринял и усовершенствовал это искусство. Он его называл также своей *ars combinatoria* (комбинаторное искусство). Это искусство, с одной стороны, имеет сходство с тем, что мы встретили у Аристотеля как топику. Так, например, и то и другое указывает множество мест и определений, которые фиксируются в представлениях как некая таблица с ее разделениями, чтобы применять эти аспекты при всех встречающихся случаях. Но топика Аристотеля делала это для того, чтобы схватить и определить предмет с различных сторон, между тем как Бруно пользовался своим искусством больше с целью облегчения памяти. Таким образом, он, собственно говоря, связал луллиево искусство с мнемоническим искусством древних, о котором стали снова говорить в новейшее время и которое нашло более подробную разработку в «*Auctor ad Herendum*» (libr. III, с. 17, S. 99). Делалось это так: в воображении фиксировали, например, определенное число отличных друг от друга, выбираемых произвольно отделений, скажем 12, располагали их друг под другом, по три в ряд, и обозначали их определенными словами, например, Аарон, Абимелек, Ахиллес, Белла, Боас, Барух, гора, дерево, и т. д. В эти отделения как бы вставляют то, что

нужно выучить наизусть, и превращают последнее в ряд картин, так чтобы при зазубривании не произносить эти слова, как мы обыкновенно привыкли, лишь по памяти или наизусть, а как бы их лишь вычитывать из таблицы. Трудность заключается в том, что нужно найти какое-то *ухищрение*, какую-то связь между содержанием, которое у меня имеется в голове, и образом. Это дает место самым нелепым комбинациям, и это искусство является, следовательно, весьма плохим искусством. И Бруно, действительно, скоро отказался от него, так как при таком приеме дело памяти превращалось в дело воображения, а это ведь есть деградация. Но так как у Бруно таблица была не только картиной, на которой были изображены внешние образы, а являлась системой всеобщих определений мысли, то Бруно все же сообщил этому искусству более глубокое внутреннее значение<sup>500</sup>.

---

<sup>500</sup> Бруно написал также много такого рода топики-мнемонических произведений, из которых самыми ранними являются следующие: *Philotheus Jordanus Brunus Nolamus, De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, Paris, ap. Eg. Gorbium, 1582, 12; *J. Brunus Nol., De umbris idearum, implicantibus artem quaerendi etc.*, Paris, ap. eud. 1582, 8. // Вторая часть носит название: «*Ars memoriae*» – J. Jord. Bruni, *Explicatio XXX sigillorum etc. Quibus adjectum est sigillum sigillorum etc.* Из посвящения явствует, что Бруно издал эту книгу в Англии и, следовательно, между 1582–1585 гг.; *Jordanus Brunus, De lampade combinatoria lulliana, Vitebergae*, 1587, 8. Там же он написал: «*De progressu et lampade venatoria logicorum*», anno 158, каковую он посвятил канцлеру Вит-

а) Бруно переходит к этому искусству от всеобщих идей, которые являются уже наперед данными. А именно, так как все есть единая жизнь, единый разум, то Бруно смутно чувствовал, что он охватил этот всеобщий интеллект в совокупности его определений и все подвел под него, смутно чувствовал, что он этим искусством установил логическую философию и, таким образом, сделал ее применимой ко всему<sup>501</sup>. Он говорит, что предметом рассмотрения в этой философии является универсум, поскольку он входит в связь истины, познаваемого и разумного. Бруно отличает подобно Спинозе умопостигаемую вещь разума и действительную вещь. Подобно тому как метафизика имеет своим предметом всеобщую вещь, распадающуюся на субстанцию и акциденцию, так и здесь главным является то, что существует единственное и более всеобщее искусство, которое связывает вещь разума с действительной вещью, объединяет их и признает их согласными друг с другом, де-

---

тенбергского университета. *Jordanus Brunus, De specierum scrutinio et lampade combinatoria* Raum. Lullii operilus. Также «*Deimaginationum, signorum et idearum compositione*» libri III, Francofurti ap. Jo. Wechel et Petr., Fischer, 1591, 8.

<sup>501</sup> *Buhle*, *Gesch. d. neuen Phil.*, Bd. II, Abt. 2, S. 715 (717); *Jordanus Brunus, De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* (Jordani Brunii Nolani scripta quae latine confecit omnia, ed. A. Fr. Gororer, Stuttgart, 1835, Fasc. II, c. I, p. 238.

лая это таким образом, что благодаря такому объединению множественность, какого бы рода она ни была, приводится обратно к простому единству<sup>502</sup>.

β) Началом при этом является для Бруно интеллект вообще. Это – во-первых, интеллект, деятельный вне себя, развертывающий чувственный мир к существованию. Этот деятельный ум находится в таком отношении к озарению человеческого духа, как солнце к глазу; он излучается, следовательно, на видимую множественность, освещает ее, а не сам себя. Это, во-вторых, тот же деятельный интеллект сам в себе, находящийся в таком отношении к мыслимым видам, как глаз к видимым вещам<sup>503</sup>. Бесконечная форма, деятельный, присущий материи интеллект представляет собою первоначальную, развивающуюся дальше основу; таким образом, рассуждения у Бруно развертываются дальше отчасти как у неоплатоников. Бруно главным образом интересуется тем, чтобы постичь и обнаружить характер *ступеней организации (die Organisierungen) этого деятельного ума.*

γ) Более подробно этот процесс излагается им следующим образом: к самой чистой истине, к абсолют-

---

<sup>502</sup> Buhle, a. a. O., S. 717–718 (719, a – 718, b); *Jordanus Brunus*, I.I. c. V, p. 239.

<sup>503</sup> Buhle, *Gesch. d. neuen Phil.*, Bd. II, Abt. 2, S. 717 (719, a); *Jordanus Brunus*, *De compend. architect.*, c. 2–3, p. 238–239.

ному свету, человек лишь приближается; его бытие не есть само абсолютное бытие, представляющее собою только единое и первое. Человек покоится лишь под тенью идеи, чистота которой есть свет, но которая, однако, вместе с тем причастна и тьме. Свет субстанции эманурует из этого чистого первосвета, свет акциденции эманурует из света субстанции. Акциденция была также и у Прокла третьим в первом. Этим абсолютным началом в его единстве является для Бруно первая материя, и первый акт этого начала он называет *первосветом* (*actus primus lucis*). Многочисленные субстанции и акциденции не могут принять в себя полный свет и содержатся поэтому лишь в тени света; точно так же и идеи представляют собою лишь тени этого света<sup>504</sup>. Развитие природы совершает свое движение от момента к моменту, сотворенные вещи суть лишь тень первого начала, а не само оно.

δ) Бруно продолжает дальше: От этого *сверхсущественного* (*superessentiale*) – это выражение встречается также и у Прокла – совершается поступательное движение к сущностям, от сущностей к тому, что существует, от того, что существует – к следам, образам и теням, и притом это последнее движение совер-

---

<sup>504</sup> *Buhle*, *Gesch. d. neuen Phil.*, Bd. II, Abt. 2, S. 723–724; *Jordane Bruni*, *De umbris idearum* (*Jord. Bruni Nolani scripta*, A. A. Fr. Groerer, Fasc. II); *Triginta intentiones umbrarum*, *Intentio I–IV*, p. 300–302.

шается в двояком направлении: отчасти в направлении к материи, чтобы быть порожденными в ее лоне (эти тени в таком случае существуют природным образом), отчасти же по направлению к ощущению и разуму, чтоб быть познанным способностью последних. Вещи удаляются от первосвета и движутся по направлению к тьме, но так как все вещи в универсуме находятся в тесной связи друг с другом: низшие со средними, а последние с простыми, простые с еще более простыми, материальное с духовным, дабы были единый универсум, единый порядок и единое управление последним, единое начало и единая цель, единое первое и последнее, то можно соответственно звуку лиры всеобщего Аполлона (это выражение мы встретили также у Гераклита) приводить низшие ступени обратно к высшим, подобно тому как огонь сгущается и превращается в воздух, воздух в воду, вода в землю, а затем обратно, земля в воду и т. д., так что все представляет собою единое существо. Движение вниз таково же, как это обратное движение, и все движение в целом представляет собою круг. Внутри своих пределов природа может породить все из всего и, таким образом, ум также может познать все из всего.

ε) Единство противоположностей поясняется Бруно более определенно следующим образом: различие теней не есть истинное столкновение (*Widerstreit*).

В одном и том же понятии познаются противоположности – прекрасное и безобразное, приличествующее и неприличествующее, совершенное и несовершенное, добро и зло. несовершенное, дурное, безобразное не покоятся на особых собственных идеях, они познаются в некотором другом понятии, а не в лишь им свойственном понятии, представляющем собой ничто. Ибо это отличительное есть несуществующее в существующем, отсутствие в присутствии. Первый интеллект представляет собою первичный свет, он изливает свой свет из внутренних глубин на самые внешние поверхности и снова привлекает к себе этот свет из наивнешнейших точек. Каждое существо может соответственно своей способности постигнуть кое-что из этого света<sup>505</sup>.

ζ) Действительным в вещах является как раз указанное умопостигаемое, а не чувственное, ощущаемое или индивидуальное; то, что мы обычно называем действительным, чувственное, представляет собою на самом деле небытие. Все, что совершается под луной, что обитает в области материи, подпадает под понятие суетности (конечности). Если ты разумен, то ищи прочного в представлениях, исходя из идей. Этот чистый свет вещей именно и есть их по-

---

<sup>505</sup> Buhle, a. a. O., S. 727–731; Jordanus Brunns, I.I. Intentio XXI, p. 310; De triginta idearum conceptibus, Conceptus X, p. 319.

*знаваемость*, познание, исходящее от первого интеллекта и направленное к нему; несуществующее не познается. То, что здесь представляет собою *контраст и различие*, есть в первоуме *гармония и единство*. Попытайся поэтому, не можешь ли ты отождествить, сделать согласными друг с другом и объединить полученные образы, тогда ты не утомишься в своем духе, не помутнишь своей мысли и не запутаешь своей памяти. Посредством идеи, находящейся в интеллекте, можно лучше постигнуть все, что угодно, чем посредством формы предмета природы, взятой сама по себе, потому что эта форма более материальна. Но больше всего можно постигнуть предмет посредством его идеи, как она существует в божественном уме<sup>506</sup>. Различия, которые здесь даны, не суть, следовательно, в самом деле различия, а все есть гармония. Бруно, стало быть, сделал попытку развернуть эту гармонию, и определения природы, как находящиеся в божественном интеллекте, соответствуют в таком случае тем определениям, которые выступают в субъективном интеллекте. Но искусство Бруно состоит в том, что оно определяет ту всеобщую схему формы, которая объемлет в себе все, и показывает, как моменты

---

<sup>506</sup> *Buhle*, *Gesch. d. neuen Phil.*, Bd. II, Abt. 2, S. 730–734; *Jordani Bruni*, *De umbris idearum, De triginta idearum conceptibus – Conceptus VII, X, X, XIII, XXVI*, pp. 318–320, 323–324.

этой схемы выражаются в различных сферах бытия.

η) Главные старания Бруно были, следовательно, направлены к тому, чтобы изобразить согласно луллиеву искусству единую вселенную как некую систему классов упорядоченных определений; для этого он указывает на манер Прокла три сферы: во-первых, первоформу (υπερουσια), как представляющую собою источник всяких форм; во-вторых, физический мир, напечатлевающий на поверхность материи следы идей и размножающий первичный образ в многочисленных противостоящих зеркалах. В-третьих, форму *разумного* мира, который нумерически индивидуализирует для внешних чувств тени идей, объединяет их и возводит их для интеллекта во всеобщие понятия. Моменты самой первоформы называются бытием, благостью (природа или жизнь) и единством (нечто вроде этого мы видели также и у Прокла). В метафизическом мире *она есть вещь, благое, начало множественности* (ante multa); в физическом мире она открывается в вещах, в благах, в *индивидуумах*. В разумном мире познания она возникает из вещей, благ и индивидуумов<sup>507</sup>. Единство есть то, что приводит их обратно, и Бруно, различая между природным и метафизическим миром, стремится дать си-

---

<sup>507</sup> Buhle, Gesch. d. neuen Phil., Bd. II, Abt. 2, S. 745; Jordani Bruni, Explicatio triginta sigillorum, Sigillos Sigillorum, p. 2, § II.

стему вышеуказанных определений, чтобы вместе с тем показать, каким образом выступает как природное то, что в другом виде существует как мыслимое.

Стремясь более определенно понять эту связь, Бруно рассматривает мышление как некое субъективное искусство, субъективную деятельность души, изображающую, согласно своему представлению внутри себя, как бы посредством внутренних писем, то, что природа вне ее изображает как бы посредством внешних писем. Мышление, говорит он, есть способность как воспринимать в себя эти внешние письма природы, так и отображать и осуществлять во внешнем письме внутренние письма. Это искусство внутреннего мышления и внешней организации в соответствии с этим мышлением и наоборот, взятое в том виде, в каком им обладает человеческая душа, Бруно приводит в теснейшую связь с искусством природы универсума, вообще с деятельностью абсолютного мирового начала, посредством которого все оформляется и образуется. Развивается лишь одна единая форма; одно и то же мировое начало формирует в металлах, растениях, животных, мыслит в человеке и организует вне него, и оно лишь выражает себя бесконечно различно в своих действиях во всем мире. Внутри души и вне ее мы имеем, следовательно-

но, одно и то же развитие одного и того же начала<sup>508</sup>.

Эти различные виды письмен души, посредством которых открывает себя также организующее мировое начало, Бруно хотел определить и систематизировать в своей *Ars Lulliana*, и он принимает в ней существование *двенадцати основных видов письмен*, двенадцать родов форм природы, из которых он исходит: *species, formae, simulacra, imagines, spectra, exemplaria, indicia, signa, notae, characteres et sigilli*. Некоторые виды письмен находятся в связи с внешними органами чувств, как, например, внешние формы, образы и идеалы (*extrinseca forma, imago, exemplar*), воплощаемые живописью и другими изобразительными искусствами, когда они подражают матери природе. Некоторые из этих письмен находятся в связи с внутренним чувством, в котором они в отношении меры увеличиваются, в отношении продолжительности растягиваются во времени и в отношении числа размножаются. Таковыми являются создания фантазии; некоторые из этих письмен находятся в связи с общей точкой равенства нескольких вещей, другие же виды письмен настолько отступают от объективного строя вещей, что они совершенно выдуманы, некоторые же, наконец, являются по-видимому исключи-

---

<sup>508</sup> *Buhle*, *Gesch. d. neuen Phil.*, Bd. II, Abt. 2, S. 734 et *Jordani Bruni*, *De umbris idearum*, *Ars memoriae*, I–XI, p. 326–330.

тельным достоянием лишь искусства, как, например, *signa, notae, characteres et sigilli*, посредством которых искусство получает такую силу, что оно оказывается способным действовать независимо от природы, выходить за пределы природы, а если это требуется, то даже действовать против природы<sup>509</sup>.

До сих пор все идет в общем хорошо. Это – разработка одной и той же схемы, развертывание ее по всем направлениям. Эта попытка представить логическую систему внутреннего художника, творческой мысли, таким образом, что ей (системе) соответствуют образования внешней природы, – эта попытка, говорим мы, заслуживает всяческого уважения. Однако, нужно вместе с тем сказать, что не в пример обычно широкому размаху Бруно здесь определения мышления становятся поверхностными, превращаются в мертвенные типы, похожие на схемы, созданные в новейшее время в натурфилософии. Он лишь перечисляет моменты и противоположности схемы, подобно тому как натурфилософы старались обнаружить тричность в каждой отдельной сфере, рассматриваемой ими как абсолютная. Дальнейшие же или более определенные моменты уже лишь собраны Бруно сбору да с сосенки и получается полнейшая путаница,

---

<sup>509</sup> *Buhle*, *Gesch. der neuen Phil.*, Bd. II, Abt. 2, S. 734–735; *Jordani Bruni*, *De umbris idearum*, *Ars memoriae* XII, p. 330–331.

когда он их пытается изобразить посредством фигур и классификаций. Двенадцать положенных в основание форм не выведены им, не объединены в некую цельную систему, не выведено им также дальнейшее многочисленное разветвление этих форм. Он написал несколько произведений, посвященных этому вопросу (*De sigillis*) и в различных своих произведениях он излагает это искусство разное. Появление вещей представляет собою буквы, знаки, соответствующие некоему мышлению. Вообще говоря, его идея достойна похвалы, если сопоставить ее с аристотелевским и схоластическим рассеянием, где каждое определение вообще лишь фиксировалось. Но выполнение этой его идеи частью приводится в связь с пифагорейскими числами и вследствие этого оно пестро и произвольно, частью же мы находим в нем метафорические, аллегорические сопоставления и соединения, где мы совершенно не можем следовать за ним. В этой попытке внести порядок получается величайший беспорядок.

Надо признать великим начинанием попытку Бруно мыслить единство. Второй частью его замысла была попытка понять универсум в его развитии, в системе его определений и показать, как внешнее является знаком идей. Это – те две стороны, которые мы должны были отметить в философии Бруно.

## 4. Ванини

Я еще скажу о *Юлии Цезаре Ванини*, как о принадлежащем к той же категории философов. Настоящим его именем был Помпейо Уччилио. В нем много сходства с Бруно и он также сделался мучеником философии, так как и ему выпало на долю быть сожженным на костре. Он родился в 1585 г. в неаполитанском городе Тауризано. Ванини странствовал повсюду, жил в Женеве, Лионе, где ему пришлось спастись от инквизиции бегством в Англию; через два года он возвратился в Италию. В Генуе он преподавал философию природы по Аверроэсу, не ужился там, пустился в некоторые авантюры, затевал диспуты о философии и теологии. Он становился все более и более подозрительным, бежал из Парижа, был вызван к суду не за ересь, а за безбожие. Франкон, его обвинитель, клялся, что Ванини произносил богохульные речи. Ванини утверждал, что он остался верен католической церкви, верит в триединство, и в качестве ответа на обвинение в атеизме он поднял с земли перед своими судьями соломинку и сказал, что уже эта соломинка убедила бы его в существовании бога. Но ничего ему не помогло. В 1619 г. он был осужден во французском городе Тулузе к сожжению на костре, но еще до

исполнения приговора палач вырвал у него язык. Однако, его процесс не ясен для нас. Он имел своим источником скорее личную вражду, дух преследования, отличавший тулузское духовенство<sup>510</sup>.

Ум Ванини получил импульс главным образом от оригинального мышления Кардана. В его лице мы видим восстание разума, философствования против теологии, между тем как схоластическая философия учила в согласии с теологией и видела свою задачу в том, чтобы подтвердить ее своим учением. Искусство мышления появилось впервые в лоне католической церкви, но свободная мысль потом отошла от церкви и оставалась чуждой ей. Церковь отомстила за это в лице Бруно и Ванини, она отреклась от науки и заняла по отношению к ней враждебную позицию.

Философствование Ванини не шло далеко. Он восхищается жизнью природы; его рассуждения были неглубоки, а представляли собою больше пришедшие на ум легкие затейливые мысли. Он всегда выбирал форму диалога, и читателю неясно, какое утверждение является его собственным. Ванини писал комментарии на физические сочинения Аристотеля. Для нас еще сохранились две книги Ванини, представляющие собою большую редкость.

---

<sup>510</sup> *Brucker*, Hist. crit. phil., T. IV, p. 2, p. 671–677; *Buhle*, Gesch. d. neuen Phil., Bd. II, Abt. 2, S. 866–869.

Одна книга носит название *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, aduersus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos*. Auctore Julio Caesare Vanino, Luget, 1615 («Божественно-магический, христиано-физический, равно как астролого-католический амфитеатр божественного провидения, против древних философов, атеистов, эпикурейцев, перипатетиков и стоиков» сочинил Юлий Цезарь Ванини, Лугано, 1615). В этой книге он красноречиво излагает все философские учения и их доводы, но способ *опровержения* им этих учений выходит довольно слабым. Второе произведение называется «Об удивительных тайнах царицы и богини смертных, природы» (*De admirandis Naturas, reginae deaeque mortalium, arcanis, libr. IV, Lutetiae, 1616*). Она напечатана «с одобрения и согласия Сорбонны», которая сначала не нашла в ней ничего такого «что было бы противно и противоречило католико-апостолической и римской религии». В нем Ванини тоже дает научные исследования отдельных физических и естественно-исторических вопросов, оно также написано в диалогической форме, причем, однако, не указывается определенно, какое именно лицо излагает собственные мнения Ванини. Мы находим, правда, уверения, что он верил бы тому или другому учению, ес-

ли бы он не воспитывался в христианстве. Но тенденция книги натуралистическая. Ванини показывает в ней, что природа есть божество и все вещи в мире возникли механически. Он, следовательно, объяснял весь универсум в его связи лишь из *действующих*, а не из *конечных* причин, но изложение таково, что сам автор не дает решения<sup>511</sup>.

Ванини, как это уже делали раньше, например, Помпонаций и другие, противопоставлял, таким образом, разум вере и церковному учению. Однако, первые, доказывая посредством разума то или другое учение, прямо противоречащее христианской вере, заявляли при этом (позднее Бейль, принадлежавший к реформатской церкви, всегда пользуется этим приемом)<sup>512</sup>, что они подчиняют свое убеждение церкви; или же они приводили все доводы и остроумные соображения против теологических догматов в качестве многочисленных неразрешимых трудностей и опровержений, делаемых разумом, но потом все же подчиняли все эти соображения вере. Бейль, например, в своем критическом «*Dictionnaire*» в статье «Манихеи», где им затрагиваются многие философские

---

<sup>511</sup> *Buhle*, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. VI, Abt. I, S. 410–415; *Brucker*, Hist. crit. phil. T. IV, 2, p. 677–780; *Buhle*, Gesch. d. neuen Phil., Bd. II, Abt. 2, S. 870–878.

<sup>512</sup> Wendung

представления, говорит, что утверждение о существовании двух начал не может быть опровергнуто, но мы должны подчинить его церкви. Пользуясь таким приемом, приводили всевозможные возражения против церкви. Так, например, Ванيني, возражая против икупления, приводит соображения в пользу того мнения, что природа является богом. Так как представители церкви были убеждены, что разум не может противоречить христианским догматам, и так как сомневались в искренности такого подчинения, искренности отказа от того, в чем убедились с помощью разума, то Галилей за защиту системы Коперника должен был, стоя на коленях, отречься от своих мнений, а Ванيني был сожжен на костре. Обоим, таким образом, не помогла также и избранная ими диалогическая форма произведений.

Нужно к этому прибавить, что Ванيني («De naturae arcanis», p. 42) доказывает устами одного лица диалога «из текста самой библии, что дьявол могущественнее бога» и, следовательно, бог не управляет миром. Он приводит в пользу этого взгляда следующие, например, доводы: Адам и Ева согрешили против воли бога, и таким образом ввели в грех (*ad interitum*) весь человеческий род. Христос также был распят на кресте силами тьмы. Кроме того, ведь бог хочет, чтобы все люди достигли вечного блаженства, но католиков

очень мало по сравнению с остальным миром, евреи часто отпадали от бога, католическая религия господствует лишь в Испании, Франции, Италии, Польше и части Германии. Если мы еще отсюда вычтем атеистов, богохульников, еретиков, развратников, нарушающих долг супружества и т. д., то останется еще меньше; дьявол, следовательно, могущественнее бога. Это – доводы разума, они неопровержимы, но он-де подчиняется вере. Замечательно, что Ванини не поверили. Причиной этого является уверенность, что он не мог серьезно относиться к опровержению того, что он доказывал доводами разума. То обстоятельство, что опровержение было слабо, субъективно, еще не дает права сомневаться в искренности Ванини, ибо плохие доводы могут быть убедительными для человека, как и объективные, они ведь защищают правое дело. В основании осуждения Ванини лежит, следовательно, убеждение, что, если человек усмотрел своим разумом нечто такое, что представляется последнему неопровержимым, он не может быть сторонником других взглядов, кроме этих, не может верить противоположному взгляду. Судьи Ванини не верят, что вера в нем сильнее разумного усмотрения.

Церковь при этом еще впадала в то странное противоречие, что она осуждала Ванини за то, что он нашел ее учения не соответствующими разуму и все же

подчинялся им. Она, следовательно, казалось, требовала – и подтвердила свое требование костром – не признания, что ее учения стоят выше разума, а признания, что они соответствуют последнему и что разум имеет своей задачей лишь сделать понятным содержание теологии. Эта щепетильность церкви непоследовательна и запутала ее в противоречиях, ибо раньше она ведь соглашалась, что разум не может постигнуть истин откровения, и, следовательно, нет нужды опровергнуть выдвигаемые разумом возражения и затруднения, исходя из самого же разума. Но так как она теперь не допускала, чтобы можно было принять всерьез противоречие между верою и разумом, а сожгла за это Ванини на костре как атеиста, то в этом скрыто заключается утверждение, что учение церкви не может противоречить разуму, а между тем церковь требовала, чтобы верующие подчиняли ей разум.

Таким образом, здесь разгорается борьба между так называемым откровением и разумом; в этой борьбе последний выступает самостоятельно, отделяет от себя откровение, тогда как раньше оба были едины, или, иными словами, свет человека был божий свет, человек, считалось, не обладает своим собственным светом, а признает свой свет божественным. Схоластики не обладали собственным знанием собственно содержания, а знали лишь содержание религии; на

долю философии оставалось только чисто формальное рассуждение. Но теперь она пришла к собственному содержанию, противоречившему содержанию религии, или, во всяком случае, разум чувствовал, что он обладает собственным содержанием; иными словами, он сознавал, что противопоставляет форму разумности непосредственному содержанию религии.

Этот антагонизм имел некогда другой смысл, чем в наше время; прежде этот антагонизм означал, что вера есть учение христианства, данное в качестве истины, в которой человек должен оставаться как в истине. Таким образом, здесь это – вера в такое-то содержание и ей противостоит убеждение, полученное посредством разума. Теперь же эта вера перенесена внутрь самого мыслящего сознания. Она представляет собою отношение самого самосознания к фактам, находимым им в самом себе, а не к объективному содержанию учения. Что касается более раннего антагонизма, то мы должны различать в объективном *credo* две части. Одной является учение церкви как догмат, учение о природе бога, о том, что он триедин; в состав этой же части входит учение о появлении бога в мир во плоти, об отношении человека к этой божественной природе, о его блаженстве и божественности. Это – та часть вечных истин, которая имеет абсолютный интерес для человека; она по своему

содержанию существенно спекулятивна и может быть предметом лишь для спекулятивного понятия. Другая же часть, в которую также требуют веры, содержит в себе прочие внешние представления, приводимые в связь с содержанием первой части. В эти представления входит все историческое как в Ветхом и Новом Завете, так и в церкви. Обыкновенно требовали веры также во все эти конечные вещи. Если, например, кто-нибудь не верил в привидения, его считали свободомыслящим, атеистом, и точно так же признавали человека атеистом, если он не верил, что Адам вкусил в раю от яблока. Обе части христианского credo ставятся на одной доске; но требование одинаковой веры как в ту, так и в другую, служит только ко вреду церкви и веры. Пользовавшиеся дурною славой как враги христианства и атеисты вплоть до Вольтера выступали преимущественно против внешних представлений. Если желают непременно сохранить такие внешние представления, то не может быть, чтобы не открыли в них противоречий.

## 5. Петр Рамус

Пьер де-ле-Рамэ родился в 1515 г. в Верманджуа, где его отец был поденщиком. Он рано отправился в Париж, чтобы утолить там свою жажду знания, но вы-

нужден был несколько раз снова покинуть этот город из-за недостатка средств, пока он, наконец, не сделался помощником в Колледж де Наварр. Здесь он получил возможность расширить свои познания, занимался аристотелевской философией и математикой и выдавался среди других своим необычным ораторским даром и диалектической ловкостью в спорах. В диспуте, в котором он выступило целью достигнуть звания магистра, он публично выставил тезис, наделавший много шума. Этот тезис гласил: все, чему учил Аристотель, ложно. Диспут кончился с честью для него. Сделавшись магистром, он стал нападать на аристотелевскую логику и диалектику так ожесточенно, что правительство обратило на это внимание: его обвинили в том, что он своими антиаристотелевскими мнениями подкапывается под основы религии и науки. Враги Рамуса обвинили его в этом как в уголовном преступлении перед парижским парламентом, но так как этот парламент делал вид, что хочет действовать строго юридически, и казалось, что он благоприятствует Рамусу, то дело было признано неподсудным ему и перенесено в королевский совет. Этот совет решил, чтобы Рамус устроил диспут со своим противником Говеаном перед специально созданной комиссией из пяти судей (двух должен был выбрать Говеан, двух Рамус, а король должен был

назначить председателя), и последняя должна была дать отзыв королю. Внимание публики было в высшей степени возбуждено этим диспутом, но спор велся чрезвычайно педантично. В первый день Рамус выставил утверждение, что аристотелевская логика и диалектика несовершенны и неудовлетворительны, потому что «Органон» не начинается с определения. Комиссия решила, что диспут или диссертация нуждается в определении, но в диалектике такое определение не необходимо. На второй день Рамус упрекал аристотелевскую «Логику» в отсутствии деления, а между тем такое деление необходимо. Большинство судей, состоявшее из королевского комиссара и двух судей, избранных Говеаном, хотели аннулировать предыдущее расследование и действовать иным способом, до такой степени утверждения Рамуса привели их в смущение. Последний апеллировал к королю, который, однако, отказал ему в его апелляции и решил, что постановление судей должно считаться окончательным. Рамус был поэтому осужден; однако двое других судей не приняли участия в приговоре, а ушли из суда. Приговор был расклеен на всех улицах Парижа и разослан во все европейские академии. В театре ставились направленные против Рамуса пьесы, нашедшие большое одобрение у аристотеликов. Публика вообще очень живо интересовалась

такого рода спорами; в то время нередко происходило множество споров такого рода о подобных школьных вопросах. Так, например, королевские профессора одного колледжа вели спор с сорбонскими теологами по вопросу о том, нужно ли произносить *quidam*, *quisquis*, *quoniam* или *kidam*, *kiskis*, *koniam*; из этого спора возник процесс перед парламентом, потому что доктора лишили прихода священника, произносившего *quisquis*. Другой упорный и горячий спор также дошел до высшего начальства и последнее должно было ему положить конец, а спор этот велся о том, так же ли правильно сказать «*ego amat*», как «*ego amo*». В конце концов Рамус все же получил кафедру и сделался профессором в Париже, но так как он сделался гугенотом, то он неоднократно должен был покидать Париж во время внутренних смут. Однажды он уехал в Германию и путешествовал там; наконец, во время варфоломеевской резни он пал от руки своих врагов. Один из его коллег, по имени Карпентарий, бывший яростнейшим его врагом, нанял для этой цели бандитов. Последние жестоко его избили и выбросили из окна верхнего этажа<sup>513</sup>.

Рамус вызвал живой интерес, в особенности своими нападками на господствовавшую до его време-

---

<sup>513</sup> *Buhle*, *Gesch. d. neuen Phil.*, Bd. 2, Abt. 2, S. 670–680; *Brucker*, *Hist. crit. Phil.*, T. IV, p. 2, p. 548–562.

ни аристотелевскую диалектику, и много способствовал упрощению формализма диалектических правил. Он знаменит главным образом тем, что подвергал жестокой критике схоластическую логику и в противоположность ей создал рамистскую логику; антагонизм между этими двумя логиками проник так далеко, что даже в истории немецкой литературы мы встречаем название рамистской, антирамистской и семирамистской партий.

В эту эпоху жили еще многие другие замечательные люди, которые обыкновенно приводятся в истории философии, как, например, Мишел-де-Монтень, Шаррон, Маккиавелли и т. д. Популярное произведение первых двух названных нами авторов содержит в себе привлекательные, тонкие и остроумные мысли о человеческой жизни, обхождении с людьми, правовых и нравственных вопросах. Труды этих людей причисляются к области философии, поскольку они черпали из своего сознания, из круга человеческого опыта, из наблюдения над тем, как дело происходит в мире или в сердце человека. Это – философия жизни, в ней они формулируют и сообщают такого рода наблюдения. Они, таким образом, отчасти занимательны, отчасти назидательны. По принципу, из которого они черпали, они совершенно отступили от источников и методов прежнего, схоластического способа по-

знания, но так как они не делали предметом своего исследования тот высший вопрос, который интересует философию, и не рассуждали, исходя из мысли, то они, собственно говоря, входят не в историю философии, а в историю общего образования, и являются представителями *здорового человеческого смысла*. Они способствовали тому, чтобы человек стал больше интересоваться своею собственной жизнью, чтобы он приобрел доверие к себе, и это составляет их главную заслугу. Человек снова заглянул в свое сердце и выдвинул его права, а затем установил, что суть отношения отдельного человека к абсолютному существу коренится в его собственном сердце и уме, в его вере. Хотя это сердце было еще раздвоено, все же это раздвоение, эта страстная тоска сделалась самораздвоением. Человек чувствует это раздвоение в самом себе и, стало быть, в самом же себе чувствует и свое спокойствие. Но здесь мы должны сказать несколько слов о *переходе*, касающемся нас по тому общему началу, которое воплощено в нем, – началу, являющемуся в нем более высоким и познанным в его правомерности.

## С. Реформация

Главная революция наступила в лице лютеровской

*реформации*, когда, освободившись от того бесконечного раздвоения и той страшной дисциплины, которую вынес упорный германский характер и через которую он должен был пройти, дух пришел к сознанию примирения с самим собою и притом примирения, долженствующего совершиться в духе. Таким образом, человека призвали выйти из области потустороннего, чтобы вступить в область наличия духа, когда земля и тела, существующие на ней, человеческие добродетели и нравственность, собственное сердце и собственная строгость начали признаваться им чем-то стоящим. Если и раньше церковь не считала брак чем-то безнравственным, то все же отречение и *безбрачие* признавались ею высшим состоянием, между тем как теперь брак был признан чем-то божественным. *Нищета* признавалась раньше более высоким состоянием, чем богатство, и жить милостыней признавалось выше, чем честно кормиться трудами своих рук. Теперь же знают, что не нищета как цель является более нравственным состоянием, а более нравственно жить трудами своих рук и быть довольным тем, что добываешь этими трудами. Слепое, подавляющее человеческую свободу *послушание*, являлось третьим монашеским обетом, теперь же, напротив, знают, что наряду с браком и богатством также и *свобода* божественна. И точно так же и со стороны по-

знания человек из потустороннего царства авторитета возвратился в себя, и познал разум как само по себе всеобщее и, следовательно, как божественное. Теперь человек познал, что в *духе человека* должна находить себе место религия и в нем должен совершиться весь процесс спасения души, что его освящение является его собственным делом, и что через это свое дело он вступает в отношение со своей совестью и прямо с богом без посредства священников, которые раньше держали в своих руках настоящие средства спасения. И теперь также все еще имеется опосредствование учением, усмотрением, наблюдением над собой и своими действиями, но это является опосредствованием без средостения, между тем как там миряне были отделены от церкви железной стеной. Таким образом, дух божий должен обитать в сердце человека и совершать в нем дело спасения.

Хотя уже Виклеф, Гусс, Арнольд Брешианский, исходя из схоластической философии, ставили себе сходную цель, их попытки не носили, однако, такого характера; они не учили, что человек беспритязательно, без ученых схоластических доказательств достигает спасения и что для этого нужны только дух и сердце. Лишь с Лютером началась свобода духа в самой сердцевине и носила форму, приводившую к тому, что держались сердцевины. Таким образом

это начинающееся примирение человека с самим собой, благодаря которому божественное вносится в его действительность, пока что представляя собою только принцип. Раскрытие этой свободы и мыслящее себя постижение ее являлось делом следующих поколений, подобно тому как и некогда развитие христианского учения в самой церкви последовало лишь позднее. Собственное мышление и знание человека, такое мышление и знание, при котором он удовлетворяется своей деятельностью, находит удовольствие в своих делах и рассматривает их, как нечто дозволенное и правомерное, – это признание значения субъективного нуждалось теперь в *более высоком подтверждении* и даже в *высшем подтверждении*, чтобы полнее стать узаконенным и даже абсолютной обязанностью; дабы иметь возможность получить это подтверждение, оно (субъективное) должно было быть постигнуто в своей чистейшей форме. Голая субъективность человека, единственно то обстоятельство, что он обладает волей и, следовательно, делает то или другое, не дает еще этого права, не делает еще правомерным, ибо в противном случае была бы правомерной варварская воля, наполняющая себя субъективными целями, не выдерживающими критики разума. Если же самостоятельная воля получает форму всеобщности, если ее цели соответствуют разум-

ности и ее понимают как свободу человека вообще, как законное право, принадлежащее также и другому человеку, то в этом, правда, содержится лишь дозволенность этой воли, но это уже много, если цель признается дозволительной, а не чем-то, что по своему существу греховно. Искусство, промышленность получают благодаря этому принципу новое поприще для деятельности, так как они теперь разворачиваются закономерно. Но все же сначала принцип собственной духовности и самостоятельности остается по своему содержанию пока что еще ограниченным особой сферой предметов. Лишь в том случае, когда знают и познают этот принцип в отношении к существующему в себе и для себя предмету, т. е. в отношении к богу, и, таким образом, принимают этот принцип в его совершенной чистоте как свободный от влечений, конечных целей, он благодаря этому получает свое высшее подтверждение, и это является тогда его освящением посредством религии.

В этом состоит лютеранская вера, согласно которой человек находится в таком отношении к богу, что он должен существовать в этом отношении именно как *данный* человек, т. е. его благочестие, надежда на достижение вечного блаженства и все подобное требуют, чтобы его сердце, его субъективность наличествовали в этом отношении. Требуется и единственно

лишь может быть принято во внимание его чувство, его вера, глубочайшая уверенность в своей собственной достоверности, и вообще то, что всецело принадлежит лично ему. Человек должен сам в своем сердце свершить покаяние и испытывать раскаяние в своих грехах. Это сердце должно быть полно святым духом. Таким образом, здесь принцип субъективности, чистого соотношения со мною, свобода не только получают признание, но и безусловно требуется, чтобы мы в религиозном культе имели в виду только этот принцип. Высшим подтверждением принципа является то, что он имеет значение лишь перед богом, что необходима лишь вера и преодоление собственного сердца. Только этим установлен впервые и истинно осознан этот принцип христианской свободы. Этим указано некое место в глубочайших недрах человека, в котором он единственно находится у себя и у бога, и он находится у бога лишь в качестве самого себя; согласно этому учению, он, руководясь совестью, чувствует себя находящимся у себя (Zu Hause sein). Эта неприкосновенность жилища (Dieses Hausrecht) не может нарушаться другими людьми, никто не должен сметь заявить здесь свои притязания. Все внешнее в отношении ко мне, таким образом, изгнано, и изгнано также внешнее в гостии: лишь во вкушении ее и вере я нахожусь в отношениях с богом. Этим устра-

нено различие между *мирянником* и *священником*; нет больше *мирянина*, ибо каждый предоставлен своим собственным силам, он в области религии должен сам знать, что она такое в отношении его. Вменяемость не должна быть устранена; добрые дела без действительности духа внутри себя не имеют большего значения, чем сердце, которое само по себе, непосредственно устанавливает отношения к богу без посредства, без святой девы, без святых.

Великий принцип состоит в том, что все внешнее исчезает в точке абсолютного отношения к богу. Вместе с этим внешним, этой отчужденностью от самого себя, исчезло всякое рабство. С этим находится в связи то, что молитва богу на чужом языке и разработка наук на этом языке отменяются. В языке человек является творческим и язык является первой внешней формой, которую сообщает себе человек, простейшей формой существования, к которой он приходит в своем сознании. Все, что человек представляет себе, хотя бы это представление оставалось лишь внутренним, он представляет себе как произнесенное слово. Эта первая форма оказывается не цельным, чужеродным, если человек должен выразить или чувствовать на чужом языке то, что касается его высшего интереса. Таким образом, устраняется разрыв с первым выступлением в сознании; находится здесь в области

своего достояния, говорить и мыслить на своем языке, – это составляет существенную часть освобождения. Это бесконечно важно, и без этой формы нахождения у себя субъективная свобода не могла бы существовать. Лютер не завершил бы своей реформации, если бы он не дал перевода библии на немецкий язык. Таким образом, начало субъективности сделалось теперь моментом самой религии, этим оно получило свое абсолютное признание и его стали понимать здесь в общем в той форме, в которой оно может являться лишь моментом религии. Теперь исполнилось слово о поклонении богу в духе. Но дух существует лишь под условием свободной духовности субъекта, ибо лишь эта духовность может вступить в отношении к духу. Совершенно несвободный субъект не находится в духовном отношении, не поклоняется богу в духе. Такова общая характеристика воплощенного в протестантизме начала.

Этот принцип сначала сформулирован лишь по отношению к религиозным предметам; вследствие этого, он, хотя и получил свое абсолютное оправдание, все же еще не был распространен на дальнейшее развитие самого субъективного принципа. Поскольку, однако, человек пришел к сознанию, что он искуплен внутри себя и может искупить себя лишь в своем для-себя-бытии, он приобрел другую форму также и в сво-

ей действительности. Дельный, сильный человек во всем прочем может, не вступая в конфликт со своей совестью, также и наслаждаться жизнью. Наслаждение жизнью теперь уже больше не рассматривается как нечто такое, от чего человек должен отказаться, а наоборот, теперь отреклись от монашеского отречения. Но сначала принцип еще не расширен, не охватил других областей. Однако, и религиозное содержание пока что также понимали как конкретное, понимали в том виде, в котором оно существует для памяти, и, таким образом, в эту духовную свободу вошли зачаток и возможность недуховного понимания. Содержание *credo*, как бы спекулятивно оно ни было, все же имеет в себе историческую сторону. В этой сухой форме была воспринята старая вера церкви и ее оставили нетронутой, так что субъект должен был рассматривать ее как высшую истину. С этим находится в связи то обстоятельство, что спекулятивная разработка догматического содержания была совершенно оставлена в стороне. Теперь чувствовали потребность только в том, чтобы человек удостоверялся в глубине своей души в своем спасении, достижении им личного блаженства, чувствовали потребность в установлении отношения между субъективным духом и абсолютным, в форме субъективности как страстного стремления, покаяния, обращения. Этот новый

принцип был признан главенствующим, так что содержание истины здесь является очень важным, но догмат, совокупность учения о природе и процесса бога, еще понимается в той форме, в которой он выступает ближайшим образом для представления. Отвергли и справедливо отвергли не только все это конечное, внешнее, все осквернение святости, весь этот формализм схоластической философии, но вместе с тем отодвинули в сторону также и философское развитие церковного учения, и это устранение находилось именно в связи с тем, что субъект углубился в свое сердце. Это углубление, его покаяние, раскаяние, его обращение, эта заинтересованность субъекта собою являлись тем моментом, который сначала признавался единственно важным; в содержание же субъект не углублялся, и, он отверг даже прежнее углубление духа в это содержание. Еще до наших дней мы найдем в католической церкви и ее вероучении отзвуки и как бы наследие философии александрийской школы; в ней гораздо больше философского, спекулятивного, чем в протестантской догматике в тех случаях, когда только в последней еще сохранилось вообще какое-нибудь объективное учение, когда она не окончательно опустошена, так что содержание излагается больше в форме истории. Связь философии со средневековой теологией, таким образом, в католической церкви

в главном сохранилась. Напротив, в протестантизме субъективно религиозное начало отделилось от философии, и лишь затем оно впервые воистину воскресло к новой жизни. В этом начале, таким образом, сохранилось религиозное содержание христианской церкви, так что оно получает свое подтверждение от свидетельства духа, что это содержание должно лишь постольку иметь для меня значение, поскольку оно получает признание в моей совести, в моем сердце. Это и есть смысл слов «если вы будете соблюдать мои заповеди, то вы узнаете, что мое учение истинно». Критерием истины является его подтверждение в моем сердце. В своем сердце я должен узнать, что я сужу, познаю правильно. В своем сердце я должен узнать, является ли истинным то, что я считаю таковым. В моем духе она есть то, что она есть, и, наоборот, мой дух прав лишь тогда, когда в нем пребывает эта истина, когда он таким способом погружен в это содержание. Нельзя поэтому изолировать одно или другое. Содержание, таким образом, не имеет своего подтверждения в самом себе, не имеет того подтверждения, которое ему давала философская теология, подтверждения, заключавшегося в том, что в нем самом спекулятивная идея заявляла свои права. Оно не имеет также того подтверждения, которое дается всякому содержанию, поскольку оно обладает

исторической, внешней стороной, так что выслушиваются исторические свидетельства и согласно с ними определяется правильность этого содержания. Учение должно подтверждаться состоянием моего сердца, покаянием, обращением и радостью души в боге. В вероучении начинают с внешнего содержания и, таким образом, оно носит лишь внешний характер; но взятое так, вне связи с тем, как ведет себя мой дух внутри самого себя, оно, собственно говоря, не имеет никакого смысла. Этот отправной пункт является в качестве христианского крещения и воспитания в христианской вере одновременно и обработкой духа и внешним ознакомлением. Но истина евангелия, христианского учения существует лишь в истинном отношении к нему; это отношение есть по существу своему, так сказать, такое применение содержания, которое делает его назидательным, и это именно и есть положение, высказанное реформаторами, что душа возрождается, освящается внутри самой себя, и для этого-то освящения содержание является истиной. Не надо делать никакого дальнейшего применения содержания кроме назидания души, кроме того применения, благодаря которому душа внутри самой себя пробуждается к упованию, радости, покаянию, обращению. Если же мы берем это содержание внешним образом, например, следуя великому ново-

му принципу экзегетики, что произведения Нового завета должны рассматриваться подобно произведениям греческих, латинских и других писателей *критически, филологически и исторически*, то получается другое неправильное отношение к нему. Существенное отношение духа существует лишь для духа, и желание доказать таким внешним филологическим путем истинность христианской религии является превратным начинанием беспокойной экзегетики; так поступала ортодоксия и превращала, таким образом, это содержание в нечто лишённое всякой духовности. Таково первое отношение духа к сказанному содержанию; согласно этому пониманию, хотя содержание существенно, однако, также существенно и то, что к нему имеет отношение святой и освящающий дух.

Но, *во-вторых*, этот дух есть по существу также и мыслящий дух; мышление как таковое должно также развиваться в нем и притом по существу развиваться как форма глубочайшего единства духа с самим собою. Мышление должно прийти к различению, рассмотрению этого содержания и перейти в эту форму чистейшего единства духа с собой. Но вначале дух обнаруживает себя лишь как абстрактное мышление и заключает в себе таким образом связь с теологией, с религией. Содержание, о котором здесь идет речь, также и поскольку оно воспринимается только исто-

рически, внешне, все-таки должно вместе с тем носить религиозный характер; в нем должно иметь место раскрытие природы бога. Это подразумевает более определенное требование, чтобы мысль, для которой существует внутренняя природа бога, также и поставила себя в связь с этим содержанием. Но поскольку мысль вначале является рассудком и рассудочной метафизикой, она будет устранять из содержания разумную идею и так опустошит его, что останется лишь внешняя история, не имеющая никакого интереса для нас.

*Третьим* отношением духа является отношение конкретного спекулятивного мышления. Согласно только что указанной точке зрения, согласно тому, как определяют, руководясь ею, религиозность и ее форму, сначала отвергается всякое спекулятивное содержание как таковое, отбрасывается в сторону всякая его разработка и все имевшее прежде место обогащение христианских представлений сокровищем философии древнего мира, глубокими идеями всех предшествующих восточных религий и т. д. Содержание на этой стадии мысли обладало объективностью, но последняя имела только тот смысл, что объективное содержание, не существуя самостоятельно, должно быть лишь исходным пунктом, примыкая к которому душа должна формировать и освящать себя внутри

себя. Таким образом, отбрасывается всякое обогащение содержания, благодаря которому оно (содержание) сделалось философским, и лишь в позднейшее время дух как мыслящий снова углубляется в себя, чтобы быть конкретным, разумным. Основным определением реформации являлся абстрактный момент внутри-себя-бытия духа, свободы, возвращения к себе: свободой именно и называется живой характер духа, состоящий в том, что последний возвратился к себе в том определенном содержании, которое сначала представлялось чем-то иным, между тем как дух несвободен, когда он оставляет внутри себя существовать это инобытие либо неассимилированным, либо чем-то чужеродным, мертвенным. Поскольку дух теперь переходит к сознанию, к духовным определениям, поскольку он оглядывается вокруг себя, выходит за свои пределы и вступает в некое содержание, он будет вести себя в нем, как в своем достоянии, как бы в своем конкретном мире, и захочет утвердить, да и действительно утвердит в нем свое. Эту-то конкретную форму познания, которая, однако, вначале остается еще помутненной, мы теперь должны рассмотреть, и это составит третий период нашей истории философии, в которую мы, собственно говоря, переходим вместе с реформацией, несмотря на то, что Бруно, Ванини и Рамус, жившие позднее, еще

принадлежат средним векам.

# Часть третья

## Новая философия

### Предварительные замечания

Если бросим взгляд назад на последний пройденный период, то мы убедимся, что в нем наступил поворотный пункт, состоящий в том, что христианская религия вложила свое абсолютное содержание в души, и оно в качестве божественного, сверхчувственного содержания стало пребывать в центре индивидуума, отделилось от мира и замкнулось в себя. Религиозной жизни противостоял внешний мир как мир природы и мир души, склонностей, человеческой природы, обладавший ценностью лишь постольку, поскольку он преодолевался. Эта точка зрения о равнодушии этих двух миров друг к другу разрабатывалась средними веками; они металась в рамках этого антагонизма и, наконец, преодолели его. Но ввиду того что существовало отношение человека к божественной жизни на земле, это преодоление должно выступить в форме порчи церкви, оконечивания вечного внесением в него чувственных склонностей человека, и точно так же и

вечная истина была перенесена в сухой формальный рассудок, так что можно сказать, что разлучение самосознания исчезло в себе и благодаря этому исчезновению получилась возможность достичь примирения. Но так как это в себе сущее соединение потустороннего и посюстороннего миров носило такой искаженный характер, что лучшие чувства возмущались им и должны были обратиться против него, то появилась реформация отчасти в качестве отделения от католической церкви и отчасти в качестве реформации в рамках самой же этой церкви. Представление, что реформация привела лишь к отделению от католической церкви, является предрассудком; Лютер в такой же мере реформировал и католическую церковь, порча которой явствует для нас из его сочинений, из сообщений императоров и империи папе. Нужно также только читать те изображения состояния католического духовенства, римского двора, которые нам дают сами же католические епископы, заседавшие на Констанцком, Базельском и других соборах. Таким образом, принцип внутреннего примирения духа, который в себе уже был идеей христианства, был снова устранен и выступил как внешний, непримиренный разлад. Это дает нам иллюстрацию медлительности мирового духа в своем деле преодоления этого внешнего характера. Он вышелушивает все внутреннее содержи-

мое, видимость, внешняя форма еще остается, но, наконец, она оказывается лишь пустою оболочкой и внезапно появляется новая форма. В такие эпохи кажется, будто дух надел сапоги-скороходы, хотя раньше он двигался в своем развитии черепашьими шагами и даже отступал назад и удалялся от самого себя.

Так как в себе свершилось примирение самосознания с наличным миром, то человек стал доверять самому себе, своему мышлению и чувственной природе вне и внутри него. Ему интересно, ему доставляет удовольствие делать открытия в области природы и искусств. На мирском горизонте возшел рассудок, человек осознал свою волю и силы, стал испытывать удовольствие от земли, от своей почвы, от своих занятий, так как он находил в них справедливость и разум. С изобретением пороха исчезла обуревавшая отдельного человека ярость борьбы. Романтическое влечение к случайной храбрости стало ставить себе целью другие приключения, не приключения, продиктованные ненавистью, самовольной мстостью, не приключения, в которых проявляется так называемое спасение невинных от рук несправедливых, а более безобидные приключения – ознакомление с землей, открытие путей в Восточную Индию и т. д. Человек открыл Америку, ее сокровища и народы, открыл природу, самого себя; мореходство было в то время высшей роман-

тикой торговли. Наличный мир опять стоял перед человеком, как достойный того, чтобы дух интересовался им. Мыслящий дух снова оказывался в силах что-то совершать. Теперь наступила пора, когда должна была выступить лютерова реформация, ссылая на *sensus communis* (здравый человеческий смысл), признающее не авторитеты отцов церкви и Аристотеля, а исключительно лишь одушевляющий, дающий блаженство собственный, внутренний дух, дух, противопоставляющий себя делам. Таким образом, церковь потеряла свою власть над ним, ибо ее принцип находился в нем самом, а не был чем-то таким, чего ему недостает. Теперь воздают должное конечному, наличному, оно снова в чести. Из этого исходят устремления науки. Мы видим, таким образом, что конечное, внутреннее и внешнее наличие, постигается с помощью опыта и возводится рассудком во всеобщность; теперь хотят познакомиться с законами, силами, т. е. превратить единичное, даваемое нам восприятием, в форму всеобщности. Мирское требует, чтобы его судили мирским судом, а судьей является мыслительный рассудок. Другая сторона этого процесса состоит в требовании, чтобы вечное, то, что само по себе есть истина, познавалось, воспринималось самим же чистым сердцем; собственный дух усваивает себе для себя вечное. Это – лютерова вера без других прибавок,

без дел, как это тогда называли. Все имеет ценность как постигнутое в сердце, а не как вещь. Содержание перестает носить предметный характер: бог, следовательно, находится лишь в духе, он есть не потустороннее индивидууму, а является наисобственным его достоянием.

Чистое мышление также является формой внутреннего, оно также приближается к себе и для себя существу и находит себя в праве постигать его. *Философия нового времени* исходит из того принципа, до которого дошла в конце своего пути древняя философия, исходит из точки зрения действительного самосознания, имеет вообще своим принципом наличный для себя дух. Она антагонистична точке зрения средних веков, согласно которой мыслимый и существующий универсум отличны друг от друга, и занимается разрушением этой точки зрения. Она поэтому интересуется главным образом не столько тем, чтобы мыслить предметы в *их истине*, сколько тем, чтобы мыслить мышление и постижение *предметов*, мыслить само это единство, составляющее вообще вступление в сознание (Bewusstwerden) некоего предполагаемого объекта. Тогда было необходимо скорее устранение формальной культуры, логического рассудка и его громадного материала, чем его расширение, а *ищущая* наука идет главным образом вширь и

в дурную бесконечность. Значимые в новой философии общие точки зрения сводятся поэтому приблизительно к следующим.

1. Та конкретная форма мышления, которую мы должны здесь рассмотреть отдельно, выступает по существу своему как субъективное мышление с рефлексией внутри-себя-бытия, так что это мышление имеет вообще свою противоположность в существующем и интерес направлен затем всецело и исключительно лишь на постижение примирения этой противоположности в высшем существовании этой формы, т. е. в ее абстрактнейших крайних членах. Этим высшим раздвоением является противоположность между мышлением и бытием и интерес всех философских учений направлен на постижение их единства. Мышление, таким образом, становится более независимым, и мы теперь покидаем его единство с теологией; оно отделяется от последней, подобно тому, как оно и у греков также отделилось от мифологии, от народной религии, и лишь в конце пути древней философии, в эпоху александрийцев, снова отыскивало эти формы и наполнило мифологические представления формой мышления. Но поэтому связь всецело остается в себе: *теология* представляет собою единственно лишь то, что представляет собою *философия*, ибо последняя и есть именно мышление о проблемах тео-

логии. Теологии не помогает то обстоятельство, что она отказывается от этого, говорит, что она знать ничего не хочет о *философии*, и что поэтому надо оставить в стороне философские учения. Она все же имеет дело с мыслями, которые приносит с собою, и вследствие этого ее субъективные представления, ее домашняя и приватная метафизика представляют собою часто совершенно неразработанное, некритическое мышление, представляют собою то мышление, которое мы встречаем на большой дороге. Эти общие представления находятся, правда, в связи с частным субъективным убеждением и последнее должно подтвердить христианское содержание как своеобразно правильное; однако, мысли, являющиеся решающим критерием, представляют собою лишь размышления и мнения, плавающие на поверхности эпохи. Таким образом, когда мышление выступает самостоятельно, мы расстаемся с теологией. Мы, однако, рассмотрим еще одно явление, в котором мышление и теология еще едины. Это – Яков Бёме, ибо, двигаясь теперь в своем собственном достоянии, дух находится отчасти в природном, конечном мире, отчасти во внутреннем мире, и последний является прежде всего христианским миром.

Впрочем, между тем как дух, уже раньше влекомый во вне, заявил в то время свои права в области ре-

лигии, в мирской жизни, и осознал себя в так называемой популярной философии, философия в собственном смысле этого слова снова появилась лишь в 16 и 17 веках; лишь тогда снова появилась истина как истина, в которой человек бесконечно свободен в мысли, стремится понять себя и природу, и именно таким путем постигнуть наличие разумности, сущность, сам всеобщий закон, ибо эта сущность является нашей, так как она представляет собою субъективность. Принципом новой философии является поэтому не *наивное* мышление, потому что она имеет пред собою, как сознанную, противоположность между мышлением и природой. Дух и природа, мышление и бытие суть две бесконечные стороны идеи, могущей истинно выступить лишь тогда, когда ее стороны уловляются отдельно в их абстрактности и целостности. Платон понимал ее как связь, как ограничивающее и бесконечное, единое и многое, простое и иное, но не как мышление и бытие, а лишь преодоление в мысли этой противоположности означает постижение единства. Это – вообще точка зрения философского сознания, но путь, каким мыслительно создается это единство, двояк. Философия поэтому распадается на две основные формы разрешения этой противоположности, реалистическую и идеалистическую философию, т. е. на философию, заставляющую воз-

никнуть объективность и содержание мысли из восприятий, и философию, исходящую в своем искании истины из самостоятельности мышления.

а) *Первое* направление, *реализм*, является философией *опыта*. Философствованием называлось теперь или имело своим главным определением самостоятельное мышление и приятие наличного как того, в чем, согласно этому воззрению, содержится и, следовательно, также и может быть познаваема истина. Это философствование, таким образом, каждый раз делает снова плоской всякую спекулятивную мысль, низводит ее до уровня опыта. Этим наличным является *существующая*, внешняя природа, а также духовная деятельность как мир политики и как субъективная деятельность. Путь, которым эта философия шла к истине, состоял в том, что начинали с этой предпосылки, но не останавливались на ней, на ее внешней, разрозненной действительности, а приводили ее к всеобщему.

а) Деятельность этого первого направления имеет своим объектом прежде всего физическую природу, из наблюдения над которой извлекают законы и на этом базисе основывают знание; но естествознание доходит только до ступени рефлексии. Этот путь *экспериментальной физики* носил и носит еще поныне название философии, как это показывает *Principia*

philosophiae naturalis (т. I, стр. 74) Ньютона, произведение, содержащее в себе лишь метод конечных наук, создающих свои выводы на основании наблюдения и умозаключения, тех наук, которые еще и в наше время носят у французов название *sciences exactes* (точные науки). Благочестие было противником этой самостоятельности рассудка и поэтому философия называлась *мирской мудростью*. Но здесь предметом познания не является сама идея в ее бесконечности, а определенное содержание возводится во всеобщее, или же это всеобщее берется из наблюдения в его разумном определении, как, например, кеплеровские законы. Напротив, в схоластической философии у человека были выколотые глаза и все споры того времени о природе исходили из нелепых предпосылок.

β) *Во-вторых*, представители этого направления наблюдали духовное в том виде, в котором оно в своей реализации образует *духовный мир государств*, чтобы таким образом дознаться из опыта, в чем состоят права отдельных лиц по отношению друг к другу и королям, а также права государств по отношению к другим государствам. В прежнее время папы венчали королей, точно так же как в Ветхом завете цари получали свое царство от бога. Десятинный сбор был также указан в Ветхом завете, запрещенную степень родства при браках папы также заимствовали из мо-

исеевых законов. Из истории царствования Саула и Давида они черпали указания о том, что дозволительно делать королям, права духовенства они выводили из истории Самуила, – короче говоря, Ветхий завет служил источником всех основоположений государственного права. Еще и в наше время в папских буллах распоряжения подкрепляются ссылками на Ветхий завет. Можно себе легко представить, сколько галлиматьи получалось при этом. Теперь же стали искать права в самом человеке и в истории, стали излагать то, что признавалось правом во время войны и мира. Таким образом, писались книги, которые еще и теперь часто цитируются в английском парламенте. Кроме того, стали наблюдать те человеческие влечения, которые должны быть удовлетворены в государстве, и дознаваться способов к их удовлетворению, дабы таким образом, исходя из самого человека как настоящего, так и прошлого времени, познать, в чем состоит право.

b) *Второе* направление, *идеализм*, исходит вообще из внутреннего. Согласно этому направлению все присутствует в мышлении, сам дух является всем содержанием знания. Здесь сама идея сделана предметом, т. е. здесь мыслят идею, и, исходя из нее, переходят к определенному. То, что там черпается из *опыта*, здесь черпают из *мышления* а priori или же вос-

принимают определенное, но сводят его не только к всеобщему, а к идее.

Но оба направления встречаются друг с другом, так как и опыт со своей стороны также хочет вывести из наблюдений *всеобщие законы*, а мышление, с другой стороны, исходя из абстрактной всеобщности, все же хочет себе дать некоторое определенное содержание. Таким образом, априорное и апостериорное, вообще говоря, перемешаны друг с другом. Во Франции получила больше силу абстрактная всеобщность; из Англии же исходил опыт, и он там еще и теперь обретается в необычайной чести. Германия исходила из конкретной идеи, из душевной и духовной внутренней жизни.

2. Вопросами современной философии, противоположностями, *содержанием*, занимающим эту философию нового времени, являются следующие формы:

а) *Первой* формой противоположности, той, которой мы уже коснулись, говоря о средних веках, является *идея бога* и его бытие. И задача состоит в том, чтобы дедуцировать из мышления существование бога как чистого духа. Обе стороны должны быть постигнуты мышлением, как в себе и для себя сущее единство. Упорнейшая противоположность постигается как связанное в *одно* единство. Другие интересы философии находятся в связи с теми же всеобщими

ми определениями, а именно, со стремлением осуществить внутреннее примирение также и вообще противоположности знания и его предмета.

б) *Второй* формой противоположности является *добро и зло*. Антагонизм самостоятельного бытия воли к положительному, всеобщему; требуется познать *происхождение зла*. Зло есть всецело иное, отрицание бога как святого; но так как бог *существует*, так как он премудр, благ и вместе с тем всемогущ, то зло противоречит ему. Философия пытается устранить это противоречие.

с) *Третьей* формой противоположности является противоречие между человеческой *свободой и необходимостью*.

а) Индивидуум детерминирован не чем-нибудь внешним, а всецело собою, он является абсолютным началом определения воли; в «я», в самости находится безусловно решающий фактор. Эта свобода находится в противоречии с тем обстоятельством, что вообще единственно лишь бог является абсолютно детерминирующим. Если же в частности совершающееся является событием в будущем, то определение этого события богом понимается как *провидение* и божье предвидение, но при таком понимании получают новые противоречия: так как ведение бога не только субъективно, то должно также существовать все то,

что знает бог.

β) Человеческая свобода, далее, находится в противоречии с необходимостью как свойством природы. Человек находится в зависимости от природы, и как внешняя, так и внутренняя природа человека представляет собою его необходимость, противоречащую его свободе. Объективно это противоречие является противоречием между *конечными и действующими причинами*, т. е. между действием согласно свободе и действием согласно необходимости. Это противоречие между человеческой свободой и естественной необходимостью получает, наконец, также и более частную форму *проблемы общения души с телом*, *commercium animi cum corpore*, как это называли, причем душа представляется в этой проблеме чем-то простым, идеальным, свободным, а тело множественным, материальным, необходимым.

Эти проблемы занимают новую науку и они носят совершенно другой характер, чем проблемы, интересовавшие древнюю философию. Различие между ними состоит в том, что здесь это *противоречие* осознано. В проблемах, которыми занималась античная наука, это противоречие несомненно также содержится, но там оно не было осознано. Это сознание антагонизма, это *отпадение* является основным пунктом в представлениях христианской религии. Общей за-

дачей науки является осуществление также и в мышлении того примирения, которое составляет предмет веры. В себе оно уже произошло, ибо знание считает себя способным осуществить в своих пределах это познание примирения. Философские системы представляют собою, следовательно, не что иное, как виды этого абсолютного объединения, так что истиной является лишь конкретное единство вышеуказанных противоположностей.

3. Что касается *ступеней* научного поступательно-го движения, то мы имеем три главных различия. Сначала мы видим возвешение объединения вышеуказанных противоположностей как своеобразные, но еще не определенные в чистом виде попытки. Затем является метафизическое объединение, и лишь здесь, только с Декарта, начинается, собственно говоря, философия нового времени как абстрактное мышление. Мыслительный рассудок делает попытку осуществить объединение, производя исследование с помощью своих чистых определений мысли. Это, во-первых, точка зрения метафизики, как таковой. Во-вторых, мы должны рассмотреть отрицание, исчезновение этой метафизики, попытку рассматривать познание, взятое само по себе, должны затем рассмотреть и вывести, какие определения развиваются из него. Третья ступень характеризуется тем, что

это объединение, должнствующее быть осуществленным и являющееся единственной задачей, осознается и делается предметом исследования. В качестве принципа объединение имеет своим содержанием форму отношения познания к содержанию и, таким образом, философия поставила вопрос: «Каким образом мышление тождественно и может быть тождественно с предметным?» Тем самым внутреннее, то, что лежит в основании этой метафизики, выделено самостоятельно, сделано предметом. Вот эти три ступени и составляют новейшую философию.

4. Что касается внешней истории, жизненных обстоятельств философов, то нам бросается в глаза, что и эти судьбы отныне выглядят совершенно иначе, чем судьбы философов в древности, которые, как мы видели, являлись самостоятельными индивидуальностями. Часто выставляют требование, чтобы философ жил так, как он учит, чтобы он презирал мир и не вступал в его связь. Древние философы так поступали и, таким образом, они являются пластическими индивидуальностями, так как внутренняя, духовная цель философии часто определяла собою также и внешние условия уровня жизни. Предметом их познания было мыслительное рассмотрение универсума, они, таким образом, держались вдали от внешней связи с миром, так как они многого в нем не одобряли

или, по крайней мере, были убеждены, что мир живет по своим собственным законам, от которых индивидуум находится в зависимости. Индивидуум обыкновенно принимает вместе с тем участие в повседневных интересах внешней жизни, чтобы удовлетворить свои личные цели, достигнуть посредством такого участия почестей, богатства, уважения, общественного положения. Древние же философы, оставаясь в пределах идеи, не интересовались вещами, не составляющими цели их мышления. У греков и римлян философы поэтому жили своеобразно, сами по себе, в таких условиях жизни, которые казались им соответствующими их науке и достойными ее; они держались частными людьми, жили самостоятельно и не входили в отношения с окружающим их обществом; их можно сравнить с монахами, отрекающимися от мирских благ.

В средние века философией занимались преимущественно духовные лица, доктора теологии. В переходный период философы проявляли себя во внутренней борьбе с собою и во внешней борьбе с окружавшими их условиями и, таким образом, дико, неустойчиво металась в жизни.

Иначе обстоит дело в новое время, когда мы уже больше не видим философов, образующих особое сословие. Таким образом, это отдаление от мира отпало. Философы здесь не монахи, а мы видим их на-

ходящимися в связи с миром и деятельными в рамках какого-нибудь общего с другими индивидуумами сословия. Они живут в зависимости от условий гражданской жизни, занимают государственные должности или же, хотя они и являются частными лицами, эта частная жизнь все же не изолирует их от условий жизни других людей. Они живут в условиях своего времени, связаны многими нитями с окружающим миром и с течением событий в нем, так что они философствуют лишь мимоходом и философствование является для них некоторой роскошью. Это различие имеет свою причину в особом характере внешних условий, получившемся после построения внутреннего мира религии. А именно, в новое время благодаря примирению мирского начала с самим собою внешний мир успокоился, упорядочился; мирские отношения, сословия, образ жизни конституировались и организовались естественным, разумным образом. Мы видим перед собою всеобщую понятную связь и, таким образом, индивидуальность тоже получает другое положение. Она уже больше не представляет собою пластической индивидуальности античных философов. Эта связь обладает такой силой, что в ее сеть входит каждое отдельное лицо, и она вместе с тем все же может построить для себя свой самостоятельный внутренний мир. Внешнее настолько примирено с самим со-

бою, что внутреннее и внешнее могут существовать одновременно, самостоятельно и независимо друг от друга, и индивидуум может предоставить внешнюю сторону своей жизни внешнему регулированию. У античных пластических фигур внешнее, напротив, могло определяться лишь внутренним. Теперь же, когда внутренний мир индивидуума приобрел больше силы, он может предоставить случаю внешние условия своей жизни, точно так же как он предоставляет определить покрой своего платья случайности моды и не считает достойным труда затруднять этим свой разум. Он может дать определить внешние обстоятельства своей жизни порядку, господствующему в том круге, в котором он находится. Обстоятельства жизни делаются частными событиями в собственном смысле этого слова, определяемыми внешними обстоятельствами, и не представляют собою ничего замечательного. Жизнь философов становится ученой, однообразной, обыденной, примыкает к данным извне условиям жизни и философ не может быть изображен как своеобразная фигура. Не надо видеть силы характера в том, что мы покажем себя независимой фигурой и дадим себе положение в мире, созданное нами самими. Так как объективное могущество внешних условий бесконечно велико и именно поэтому необходимый способ жизни совершенно не принимает меня во внимание,

то личность и индивидуальная жизнь сделались вообще более безразличными вещами. Говорят: философ должен также и жить, как философ, т. е. быть независимым от условий жизни этого мира, должен отказаться от работы в этой области и стараний улучшить свое положение. Но вследствие такой переплетенности в отношении всех потребностей он не может находить средства к жизни, а должен непременно добывать их в связи с другими людьми. Современный мир представляет собою по своему существу власть связи и, благодаря этому, индивидууму абсолютно необходимо вступать в эту связь внешнего существования. В каждом сословии возможен только один общий способ существования, и лишь Спиноза составляет исключение из этого правила. Так, например, в прежние времена храбрость носила индивидуальный характер; современная же храбрость состоит в том, что каждый действует не по-своему, а полагается на связь с другим, и лишь эта связь дает ему его заслугу. В наше время философское сословие еще не получило организации подобно сословию монахов. Академики – это, правда, нечто вроде этого, но даже и такое сословие опускается до уровня обычных сословий, так как прием в него составляет нечто внешне определенное. Существенным для философа является верность своей цели.

# Глава I

## Возвещение новой философии

Прежде всего мы должны рассмотреть двух философов Бэкона и Бёме. Они были совершенно различны как по своему характеру, так и по своему философскому учению. Тем не менее они сходны в том, что дух движется в содержании своего познания как в своем достоянии, и оно, таким образом, выступает как конкретное бытие. Это достояние определяется в учении Бэкона как конечный, природный мир, а в учении Бёме как внутренняя, мистическая, божественная, христианская сущность и жизнь, ибо первый исходит из опыта и индукции, а для второго исходным пунктом служит бог и пантеизм триединства.

### А. Франциск Бэкон

Уже до Бэкона забросили потустороннее содержание, потерявшее благодаря своей форме ту свою заслугу, что оно является истинным, ничего не представлявшее собою для самосознания, для уверенности в своей собственной достоверности, для своей действительности; но сознательное, хотя еще не очень развитое выражение того, что уже фактически про-

изошло, мы встречаем впервые у Франциска Бэкона, барона Веруламского, графа сент Альбанского. Он поэтому признается вождем всей опытной философии и еще и теперь охотно украшают свои сочинения его изречениями также и у нас. Бэконовская философия представляет собой в общем философствование, основывающееся на наблюдении над внешней или духовной природой человека, выражающейся в его склонностях, вожделениях, разумных, правовых определениях. Из этих наблюдений делаются выводы и таким путем отыскиваются всеобщие представления, законы этой области. Бэкоп совершенно отстранил и отверг схоластический метод, состоявший в том, чтобы рассуждать, исходя из очень далеко лежащих абстракций, отверг слепоту к тому, что лежит перед глазами. Его точку зрения составляет чувственное явление, как оно получается, как оно доходит до образованного человека, размышляющего затем об этом явлении, и это соответствует выставленному им принципу, требующему, чтобы мы брали конечное и мирское как таковое.

Бэкон родился в Лондоне в 1561 г. И так как его предки и родственники занимали высокие государственные посты (так, например, его отец был великим хранителем печати при королеве Елизавете), то он, сам тоже подготовленный к этому, сначала посвятил

себя государственным делам и сделал видную карьеру. Он рано обнаружил большие таланты и уже девятнадцати лет написал сочинение о состоянии Европы («De statu Europae»). Бэкон в молодости прикнюк к графу Эссексу, любимцу Елизаветы и благодаря его покровительству он, которому пришлось как младшему сыну в роде уступить своему старшему брату оставленное отцом наследство, вскоре поправил свои обстоятельства и поднялся очень высоко. Но он запятнал свою славу величайшей неблагодарностью и изменой своему покровителю, ибо его обвиняют в том, что он дал себя обольстить врагам графа и после его падения выступил против него перед публикой с обвинением в государственной измене. В царствование Якова I, отца обезглавленного Карла I, слабого человека, благорасположение которого он приобрел своим произведением «De augmentis scientiarum» («Об усовершенствовании наук»), он получал самые видные государственные посты, прикнюк к Букингему, а именно, он был назначен великим хранителем печати, великим канцлером Англии, получил титул барона Веруламского. Он вместе с тем женился на богатой, но вскоре все растратил, позволял себе интриги в занимаемом им высоком положении и провинился в грубейшем взяточничестве. Вследствие этого он навлек на себя неудовольствие

народа и знати, так что был привлечен к суду и его процесс велся перед парламентом. Он был осужден к штрафу в 40.000 фунтов стерлингов, был брошен в Тоуер, и его имя было вычеркнуто из списка пэров. Во время процесса и после него, когда он сидел в заключении, он обнаружил величайшую слабохарактерность. Он, правда, впоследствии был снова освобожден из заключения и его процесс был аннулирован; однако, это произошло вследствие еще большей ненависти к королю и министерству Букингема, во время правления которого он занимал вышеуказанные высокие посты. Всем казалось, что он пал жертвой этого правительства, так как он пал раньше и был покинут и осужден своим сотоварищем Букингом. Таким образом, презрение и ненависть к Бэкону несколько смягчились больше благодаря тому обстоятельству, что те, которые его ниспровергли, сделались столь же ненавистными своим правлением, чем благодаря его невинности. Но он не мог возратить себе ни самоуважения ни уважения других, потерянного им благодаря его предшествующему дурному поведению. Теперь он жил частным человеком в бедности, должен был просить короля о материальной поддержке, занимался в продолжение остатка своей жизни лишь науками и умер в 1626 г.<sup>514</sup>

---

<sup>514</sup> *Buhle*, *Gesch. d. neueren Phil.*, Bd. II, Abt. 2, S. 950–954; *Brucker*, *Hist.*

Бэкон все еще восхваляется, как тот, который указал познанию его истинный источник, опыт. На самом же деле он, собственно говоря, вождь и представитель того, что в Англии называется *философией* и дальше чего англичане еще и теперь не могут пойти. Ибо они, по-видимому, представляют собой в Европе народ, который ограничивается пониманием *действительности*, предназначен, подобно сословию лавочников и ремесленников в государстве, жить постоянно погруженным в материю и иметь своим предметом *действительность*, но не разум. Бэкон приобрел большие заслуги тем, что он показал необходимость обращать внимание на внешние и внутренние явления природы, и его имя поэтому имеет большее значение, чем то, что может быть непосредственно приписано ему в качестве его заслуги. Общей тенденцией нашей эпохи и английского способа рассуждения сделалось стремление исходить из *фактов* и судить, руководясь ими. Так как Бэкон дал выражение этому направлению, так как для каждой *манеры* требуется вождь и родоначальник, то ему приписывается, что будто он-то и придал вообще познанию это направление на экспериментирующее философствование. Но многие образованные люди еще до него писали и мыслили о том, что представляет интерес для

человека – о государственных делах, душевных качествах, сердце, внешней природе и т. д., руководясь *опытом*, большим знанием света. Бэкон был также образованным светским человеком, жившим в богатстве, занимавшимся государственными делами, практически изучившим действительность, наблюдавшим людей, условия жизни, отношения между ними и действовавшим, как образованные, размышляющие люди, если угодно, как философствующие светские люди. Он, таким образом, сам прошел школу испорченности людей, находящихся у кормила государственного правления. При испорченном характере он был вместе с тем человеком умным и ясно смотрящим на вещи, но не обладал способностью рассуждать, исходя из всеобщих мыслей и понятий. Методического научного рассмотрения мы у него не встретим, а лишь внешнее рассуждение светского человека. Знанием света он обладал в высшей мере, «обладал богатым воображением, мощным остроумием и во все проникающей мудростью, которую он обнаруживает, говоря об этом интереснейшем из всех предметов, обычно называемом *светом*. Это, как кажется, было самым характерным свойством Бэкона. Людей он больше изучил, чем предметы, заблуждения философов больше, чем заблуждения философии. Он в самом деле не любил абстрактных рассуждений». И

хотя такого рода рассуждения необходимы для философствования, мы у него их находим очень мало. «Его произведения, однако, полны тончайших и остроумнейших замечаний, но обычно требуется очень ничтожное напряжение ума, чтобы постигнуть их мудрость». Поэтому ими часто пользуются как эпиграфом. Но «его суждения большей частью даются им *ex cathedra* или, если он пытается разъяснить их, то он это делает больше с помощью притч, заявлений и остроумных наблюдений, чем посредством прямой и соответствующей делу аргументации. Общие рассуждения представляют собою существенное свойство философствования и отсутствие таких рассуждений в философских произведениях Бэкона бросается в глаза»<sup>515</sup>. В особенности интересны те его произведения, которые посвящены рассмотрению практических вопросов, но значительных мыслей (*Blicke*), которых можно было бы ожидать, мы в них не встречаем. Как он во время своей государственной карьеры действовал практически, руководясь утилитарными соображениями, так он и теперь, после окончания этой карьеры, также обратился практически к научной деятельности и трактовал науки, руководясь конкретным опытом и разумением. Это – рассмотрение наличного, выдвигание этого наличного и оставление

---

<sup>515</sup> «The Quarterly Review», V. XVI, April, 1817, p. 53.

его в силе таким, каким оно является. Он, таким образом, смотрит на существующее открытыми глазами, принимает его во внимание как самое главное и почитает, вполне признает это свое созерцание. Здесь пробуждается доверие разума к самому себе и к природе. Разум мыслительно обращается к последней, уверенный в том, что в ней найдет истину, так как оба гармоничны в себе.

Бэкон вместе с тем дал методический обзор наук; он не только излагал мнения, *Sentiments*, не только просто высказывался о науках аристократически пренебрежительно, а входил в детали и установил в отношении научного познания некий метод. Единственно лишь введенная им методичность рассмотрения делает его замечательным, единственно лишь это делает его достойным занять место в истории наук и философии, и этим принципом методического познания он также и оказал значительное влияние на свою эпоху, так как обратил внимание на неудовлетворительность наук как со стороны их метода, так и со стороны их содержания. Он установил в опытной философии всеобщие принципы исследования. Дух бэконовской философии состоит в том, что *опыт* принимается как единственный и *истинный источник* познания, а затем приводится в порядок размышление об этом опыте. Знание из *опыта* противостоит знанию из

*спекулятивного понятия* и часто эта противоположность формулируется уже слишком резко, так что ей придают тот смысл, что знание из понятия стыдится познания из опыта, а последнее в свою очередь является противником познания посредством понятия. О Бэконе можно сказать то, что Цицерон сказал о Сократе: он также низвел философствование в мирские предметы, в дома людей. Постольку познание из абсолютного понятия могло бы относиться пренебрежительно к этому познанию, но для идеи необходимо, чтобы получили развитие частные черты содержания. Понятие представляет собою существенную сторону, но столь же существенна конечность понятия как такового. Дух сообщает себе наличие, внешнее существование. Ознакомиться с этим содержанием и с миром, каков он есть, и с чувственным универсумом как таковым, т. е. в его являющемся чувственном распространении – вот в чем состоит одна сторона познания. Другой же стороной является отнесение этого многообразия к идее. Абстракция, взятая сама по себе, должна определить себя, выявить частности (*particularisieren*). Идея конкретна, определяет себя внутри себя, развивается, и чем более совершенно познание, тем более оно развито. Ограниченное (*Bedingtes*) познание имеет по отношению к идее лишь тот смысл, что ступень развития в первом еще

не так высока. Но нам важно это развитие, а для того чтобы осуществилось это развитие и определение особенного из идеи, для того чтобы достигло совершенства познание универсума, природы, необходимо познание частных. Эти частности должны быть разработаны сами по себе; мы должны ознакомиться с эмпирической природой, с физической природой и с миром человека. Заслугой нового времени является то, что оно способствовало такому знакомству или впервые создало его; попытки, сделанные в этом направлении древними философами, в высшей степени неудовлетворительны. Эмпирия, опыт, не есть *голое* наблюдение, *слышание*, *осязание* и т. д., восприятие *единичного*, а ставит своей целью найти *роды*, *всеобщее*, *законы*. Создавая эти последние, она встречается с почвой понятия, порождает нечто такое, что принадлежит почве идей; она, следовательно, препарирует эмпирический материал для понятия, так что последнее может тогда принять в себя этот изготовленный таким образом материал. Конечно, когда наука уже завершена, готова, тогда идея должна исходить из себя; наука как таковая уже больше не начинает с *эмпирически* данного. Но для того, чтобы наука получила существование, требуется движение от единичного и особенного к всеобщему, требуется деятельность, представляющая собой реакцию на дан-

ный материал эмпирии, чтобы его переработать. Требование априорного познания, как будто идея строит все из себя, представляет собою, следовательно, лишь требование реконструкции, как это делает вообще чувство в религии. Без самостоятельной разработки опытных наук философия не могла бы уйти дальше, чем у древних философов. Целое идеи внутри себя представляет собою завершенную науку, но нечто другое представляет собою *начало*, ход ее *возникновения*. Этот ход возникновения науки отличен от хода ее движения в самой себе, когда она уже готова, точно так же как отличны друг от друга ход истории философии и ход *самой философии*. В каждой науке начинают с основоположений; эти основоположения представляют собой вначале выводы из особенного, но когда наука уже созрела, мы начинаем с них. Так обстоит дело и в философии. Таким образом, разработка эмпирической стороны была существенным условием идеи, условием достижения последнею своего развития и назначения. Для того, чтобы, например, могла существовать история философии нового времени, требуется существование истории философии вообще, движение философии на протяжении многих тысячелетий; этот длинный путь должен был совершить дух, чтобы произвести новую философию. В сознании она затем занимает такую позицию, при кото-

рой она отбрасывает лежащие за нею мосты, и кажется, что она свободно движется в своем эфире, раскрывается в этой среде, не встречая никакого противодействия; но это – одно, а совсем другое дело *приобретение* этого эфира и своего развития в нем. Мы не должны упускать из виду, что без этого пути философия не получила бы существования, ибо дух есть по своему существу переработка себя как чего-то иного.

1. Бэкона сделали знаменитым два произведения; его заслуга именно заключается, *во-первых*, в том, что он дал в своем сочинении «De augmentis scientiarum» («Об усовершенствовании наук») *систематическую энциклопедию* наук. Этот набросок, несомненно, должен был вызвать сенсацию у современников. Очень важно иметь перед глазами такую упорядоченную картину целого, о которой раньше не помышляли. Эта энциклопедия излагает общую классификацию наук; принципами деления служат различия духовных способностей. Бэкон, таким образом, делит науки на науки *памяти*, науки *фантазии*, и науки *разума*, отличая предметы памяти, предметы фантазии и предметы разума. В удел памяти он дал *историю*, в удел фантазии – *поэзию и вообще искусство*, и, наконец, в удел разума – *философию*<sup>516</sup>. По излюб-

---

<sup>516</sup> Bacon, De augmentis scientiarum, II, c. I (Lugd. Batavor., 1652, 12), p.

ленному способу деления эти три науки подвергаются дальнейшему делению, так что все остальные науки подводятся под эти основные. Однако, данное им деление неудовлетворительно. В историю, согласно Бэкону, входят дела божии: священная история, пророческая история, церковная история; человеческие дела: история, история литературы; и наконец, дела природы и т. д.<sup>517</sup>. Он делает обзор этих предметов согласно манере его эпохи, одной из главных характерных черт которой является подтверждение каждого высказывания иллюстрациями, например, из библии. В отделе *Cosmetica*, рассуждая об украшениях, он говорит: «Я удивляюсь, что гражданские и церковные законы так долго не обращали внимания на скверную привычку румяниться; в библии мы читаем, что румянилась Иезавель, но не Эсфирь и Юдифь»<sup>518</sup>. Если речь идет о королях, папах и т. д., то на сцену должны появиться Ахав, Соломон и т. д. Как в гражданских законах, например, в законах о браке, в то время применялись иудейские формы, так и в философии еще существовало такого рода явление. В бэконовском произведении мы встречаем также теологию и магию; мы

---

108–110 (*operum omnium*, p. 43–44, Lipsiae, 1694).

<sup>517</sup> *Ibid.*, с. 2, p. III (*Operum*, p. 44), с. 4, p. 123–124 (p. 49); с. II, p. 145–147 (p. 57–58).

<sup>518</sup> *Bacon*, *De augmentis scientiarum*, IV, с. 2, p. 294–295 (p. 213).

находим в нем общую методичку познания и наук.

Классификация наук является наименее значительной составной частью «De augmentis scientiarum». Его ценили главным образом за содержащуюся в нем критику, за множество поучительных замечаний относительно того, чего недоставало в отдельных видах познаний и дисциплинах того времени, и в особенности за указания на чрезвычайную нецелесообразность прежнего метода рассмотрения явлений, в котором разум ткал паутину схоластико-аристотелевских понятий и выдавал их за реальности; этими-то сторонами произведение Бэкона преимущественно и оказало влияние. Такая классификация, которую применяли уже схоластики и античные философы, является еще и теперь модной в тех науках, в которых неизвестна *природа знания*. В этого рода классификации предпосылают понятие науки, а затем к нему присоединяют в качестве основания деления совершенно чуждый ему принцип (так, например, здесь – различие между памятью, фантазией и разумом), между тем как истинная классификация состоит в том, что понятие само себя раздвояет, делит себя, исходя из себя. Разумеется, что в науке существует момент самосознания, и реальное самосознание обладает в себе (an ihm) моментами памяти, фантазии и разума. Но это деление взято не из понятия

самосознания, а из опыта, в котором оказывается, что оно обладает этими способностями.

2. Другой отличительной чертой Бэкона является то, что он в своем втором произведении в «Органо-не» пытался пространно выдвинуть новый метод знания; за это его имя еще и теперь часто восхваляется. Основным моментом этого метода является полемическое выступление Бэкона против прежнего схоластического метода познания посредством умозаключения, против силлогистических форм. Он называет этот метод *anticipationes naturae* (антиципациями природы). Пользующиеся им начинают с предпосылок, принятых наперед понятий и схоластической абстракции, а затем рассуждают дальше, не обращая внимания на то, что происходит в действительности. Так, например, относительно бога и его способа действия в мире, относительно чорта и т. д. приводились места из библии (например, «солнце, остановись»), чтобы вывести из них определенные метафизические положения, служившие затем дальнейшим исходным пунктом. Против этого априорного метода рассуждения Бэкон направил свою полемику; в противоположность этим *антиципаниям природы* он рекомендовал объяснение, истолкование природы<sup>519</sup>. «Посредством одной и той же деятельности духа, – говорит он, – мы на-

---

<sup>519</sup> Bacon, De augmentis scientiarum, IV, с. 2, р. 294–295 (р. 213).

ходим искомое и обсуждаем его, ибо это познание не получается через некое *опосредствование*, а непосредственно и почти таким же образом, как во внешних чувствах. Внешние чувства именно схватывают в своих первоначальных объектах образ объекта и одновременно соглашаются, что оно истинно»<sup>520</sup>. Умозаключение Бэкон вообще отвергает, и в самом деле это аристотелевское умозаключение не является познанием посредством самого себя, согласно своему содержанию, – ведь оно нуждается в чем-то чуждом, положенном в основание всеобщего – и именно поэтому движение мысли является по своей форме отчасти чем-то случайным. Содержание не находится в единстве с формой и форма здесь поэтому случайна в самой себе, так как, рассматриваемая самостоятельно, она представляет собою поступательное движение в чужом содержании. Большая посылка есть существующее само по себе содержание; малая посылка также представляет собою содержание не через себя, восходит обратно до бесконечности, т. е. не обладает формой в самой себе. Форма здесь именно не есть содержание. Посредством умозаключения всегда можно также хорошо вывести и противоположное утверждение, ибо форме безразлично, какое содержание будет положено в основание. «Диалектика

---

<sup>520</sup> Bacon, *Novum Organon*, L. I, Aphor. 11–34, p. 280–282 (*operum*).

ничем не помогает открытию искусств, многие искусства изобретены случайно»<sup>521</sup>.

Бэкон сильно восставал против этого умозаключения, не против умозаключения вообще, т. е. не против его понятия (ибо последнего Бэкон не знал), а против умозаключения, как оно практиковалось тогда, против схоластического умозаключения, клавшего в основание принятое наперед содержание, и Бэкон настаивал на том, что в основание должно быть положено содержание опыта и что следует умозаключать индуктивно, так как он в качестве основы требует наблюдений над природой и экспериментов и показывает те предметы, исследование которых более всего важно для интересов человеческого опыта и т. д. Отсюда получилось у него *умозаключение посредством индукции и аналогии*<sup>522</sup>. В самом же деле Бэкон, сам не зная этого, настаивал лишь на смешении содержания, ибо, отвергая вообще умозаключение и допуская лишь умозаключение посредством индукции, он, не сознавая этого, отчасти сам делал такие отвергавшиеся им умозаключения, отчасти же все последовавшие за ним герои опыта, осуществлявшие его требования и полагавшие, что из *наблюдений, экспериментов и опытов* они получают в чистом виде сам пред-

---

<sup>521</sup> Bacon, De augmentis scientiarum, V, с. 4, р. 358 (137).

<sup>522</sup> Ibid., с. 2, 320–321 (р. 122–123).

мет, в действительности, при этом не обходились ни без умозаключений ни без понятий. Они применяли понятия и умозаключения очень плохо, так как полагали, что не имеют дело с понятиями, и, кроме того, они вообще не выходили за пределы умозаключений, не достигали имманентного, истинного познания. Поэтому, если Бэкон *противопоставлял* индукцию силлогизму, то это противопоставление носит формальный характер; всякая индукция есть вместе с тем умозаключение, что знал также и Аристотель, ибо, когда мы из множества вещей выводим нечто всеобщее, то первое суждение гласит: эти тела обладают этими свойствами. Второе положение гласит: все эти тела принадлежат к такому-то классу, следовательно, в третьих, данный класс обладает данными свойствами. Это – полное умозаключение, и всегда индукция имеет тот смысл, что делается наблюдение, устраиваются эксперименты, рассматривается опыт, а затем выводится из него всеобщее определение.

Мы уже указали на то, как важно, чтобы рассуждение привело к содержанию как к содержанию действительности, наличного, ибо разумное должно обладать предметной истинностью. Примирение духа с миром, преобразование природы и всей действительности не должно быть чем-то потусторонним, чем-то таким, что существовало когда-то, а должно совершаться теперь

и здесь; этот-то момент, это «теперь» и «здесь», и является вообще тем, что благодаря примирению доходит до самосознания. Но *опыты, эксперименты, наблюдения* не знают того, что они в действительности делают, а именно, не знают, что единственное интересующее их в вещах и есть как раз внутренняя, бессознательная уверенность разума, что он находит самого себя в действительности, и наблюдение и эксперименты, если их правильно делают, именно и приводят к выводу, что лишь понятие представляет собою предметное. Но у эксперимента уходит прямо из-под рук чувственное единичное и превращается в некое всеобщее; самым известным примером такого превращения является *положительное и отрицательное* электричество, поскольку оно положительно и отрицательно. Другой формальный недостаток, разделяемый всеми эмпириками, заключается в том, что они мнят, будто придерживаются лишь опыта; для них остается неосознанным, что в своем восприятии этих восприятий они метафизицируют. Человек не останавливается и не может остановиться на единичном. Он ищет всеобщего; но последнее представляет собою мысли, хотя, может быть, и не *понятия*. Самой известной формой мысли является форма *силы*; так, например, говорят об электрической, магнетической силах, о силе тяжести. Но *сила* есть не нечто воспри-

нимаемое, а некое всеобщее; таким образом, эмпирики оперируют совершенно некритически, бессознательно такого рода определениями.

3. Наконец, Бэкон указывает те предметы, которыми философия должна преимущественно заниматься. Эти предметы сильно контрастируют с тем, что мы черпаем из восприятия и опыта. «В общем очерке, даваемом Бэконом о том, чем преимущественно должны заниматься философские исследования, находятся следующие предметы, – мы выбираем в них те, на которых он в своих произведениях больше всего настаивает. Вот они: удлинение жизни, омоложение до известной степени, замедление наступления старости, изменение роста, преобразование черт лица, превращение одних тел в другие, порождение новых видов, власть над воздухом и вызывание гроз, достижение больших чувственных наслаждений». Он вникает также и в такие предметы и стремится направить внимание на вопрос о том, нет ли средств, которые помогли бы осуществить их; нужно стремиться к тому, чтобы двигаться дальше в приобретении такой власти. «Он жалуется на то, что подобного рода исследования оставлены теми, которых он называет *ignavi regionum exploratores* (инертными исследователями стран). В своей естественной истории он дает прямо рецепты, каким образом делать золото и

творить многие чудеса»<sup>523</sup>. Таким образом, Бэкон еще вовсе не стоит на рассудительной точке зрения относительно рассмотрения природы, а находится в плену у грубейших суеверий, ложной *магии* и т. д. Все эти взгляды излагаются им в целом рассудительно, и он, таким образом, остается в рамках представлений своей эпохи. «Преобразование серебра, ртути или какого-нибудь другого металла в золото есть нечто такое, чему трудно верить. Однако, тот, кто постигает природу веса, цвета, способность тел расплющиваться, природу твердого и летучего и знает первые семена металла и средства и осаждения, может, вероятно, после многих и остроумных усилий делать, наконец, золото; но этого, разумеется, нельзя достигнуть посредством нескольких капель эликсира. Точно так же тот, кто знает природу усыхания, ассимиляции и процесса питания, может посредством ванн, пищевого режима и т. д. удлинить свою жизнь или снова восстановить до известной степени силу юности»<sup>524</sup>. Эти утверждения оказываются, следовательно, не такими странными, какими они выглядят на первый взгляд. Говоря о медицине он обсуждает между прочим также

---

<sup>523</sup> «The Quarterly Review», V. XII, April, 1817, p. 50–51; ср. Bacon, *Silva silvarum sive historia naturalis*, cent. IV, sect. 326–327 (*Operum*, p. 822–823).

<sup>524</sup> Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, c. 5, p. 245–246 (p. 95).

и умягчение (*malacissatio per exterius*)<sup>525</sup> и т. д.

Что касается формальной стороны, то характерным для него является следующее рассуждение. «Философия природы, – говорит он, – распадается на две части; первая состоит в рассмотрении причин, вторая в порождении действий»; подлежащие же рассмотрению причины он делит на конечные причины и формальные или, иначе, на материальные и действующие. Первые являются предметом метафизики, а вторые – предметом физики. Последнюю он рассматривает как ветвь философии, стоящую по своему достоинству и важности далеко ниже первой. Двигать вперед исследование первых он ставит задачей своего «Органона»<sup>526</sup>. Он говорит сам: «Справедливо утверждают, что знать истину, это значит познать причину; не несправедливо также указывают четыре причины – материя, форму, действующую и конечную причину»<sup>527</sup>.

Но при этом главным образом характерна для Бэкона его вражда к телеологическому рассмотрению явлений природы, к рассмотрению ее сообразно конечным причинам. «Исследование конечных причин бес-

---

<sup>525</sup> Ibid., IV, с 2, р. 293 (р. 112).

<sup>526</sup> «The Quarterly Review», V. XII, April 1817, р. 51–52; Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, с. 3–4, р. 200–206 (р. 78–80).

<sup>527</sup> Bacon, *Novum Organon*, L. II, Aphor. 2.

полезно; оно даже портит науки и интересно лишь в области морали»<sup>528</sup>. Рассмотрение явлений природы посредством *causae efficientes* является таким образом для Бэкона главным. К числу объяснений согласно конечным причинам принадлежат, например, утверждения, что «мы обладаем волосами на веках, чтобы они служили нам защитой для глаз; что толстая кожа животных существует для защиты от жары и холода; что листья деревьев существуют для того, чтобы плоды не пострадали от солнца и ветров»<sup>529</sup>, и волосы на голове для защиты от жары, а также утверждение, что гром и молния являются наказанием Божиим за грехи или имеют своей целью оплодотворить землю; что сурки впадают в зимнюю спячку, потому что в противном случае они не нашли бы себе пищи; что черепаха обладает домиком, чтобы быть обеспеченной от нападений, и что для этой же цели пчела обладает жалом. После Бэкона приводили бесчисленные примеры таких объяснений. При этом подчеркивается отрицательная, внешняя сторона применения этих объяснений и также неполнота этой целесообразности. Можно, например, сказать, что если бы солнце или луна светили всегда, то полиция сэкономила бы много денег и на эти деньги

---

<sup>528</sup> Ibid., cf.: «The Quarterly Review», V. XVI, April, 1817, p. 52.

<sup>529</sup> Bacon, De augmentis scientiarum, III, c. 4, p. 237 (p. 92).

можно было бы есть и пить в продолжение многих месяцев. Бэкон поступил правильно, возражая против таких объяснений конечными причинами, потому что эти объяснения имеют в виду внешнюю целесообразность, и Кант также был вполне прав, отличая от последней внутреннюю целесообразность. И в самом деле, внешней цели противостоит внутренняя цель, являясь внутренним понятием самого предмета, как мы уже видели раньше при рассмотрении учения Аристотеля. Так как органические существа обладают внутренней целесообразностью, то и члены этих организмов также и внешне целесообразны в отношении друг друга, но цели как внешние цели чужеродны организму, не находятся в связи с рассматриваемым предметом. Вообще понятие природы не находится в ней самой, так что цель не находится в ней самой, а понятие как целесообразность оказывается чем-то чуждым ей. Она не является самоцелью в том смысле, что мы ее должны уважать, примерно так, как отдельный человек есть самоцель и поэтому должен быть предметом уважения. Но даже единичный человек должен быть предметом уважения лишь для единичного человека как такового, а не для всеобщего. Кто действует во имя всеобщего, во имя, например, государства, скажем, например, генерал, тот вовсе не обязан уважать права единичного человека, а наобо-

рот, последний, хотя он и есть самоцель, не перестает быть относительным. Он является такой самоцелью не как исключаящий себя и противопоставляющий себя всему другому, а лишь постольку, поскольку его сущностью является всеобщее понятие. Самоцелью животного как некоего *единичного* экземпляра является его самосохранение, но его *истинной* самоцелью является род. Оно и не достигает того, чтобы сохранить себя, а самосохранение его единичности оказывается противоположностью, снятием самого себя, продуцированием *рода*.

Бэкон различает между всеобщим принципом и действующей причиной и поэтому он изгоняет из физики объяснение согласно целям и переносит такие объяснения в метафизику, или, иначе говоря, он не признает понятия как всеобщего в природе, а признает его лишь как необходимость, т. е. как всеобщее, воплощающееся в противоположности своих моментов, а не соединяющее их в единство. Другими словами, он знает лишь постижение определенного явления из другого определенного явления до бесконечности, а не постижение обоих из их понятия. Благодаря Бэкону исследование природы согласно действующим целям сделалось более распространенным, и он утверждал, что физика должна интересоваться лишь этими объяснениями. Хотя он и соглашается с тем, что

оба рода объяснений могут существовать рядом, он все же этим своим взглядом оказал большое влияние и, поскольку этот взгляд противодействовал бессмысленному суеверию, которое по своей страшной силе и нелепости оставило в германском мире далеко позади суеверие античных народов, Бэкону и принадлежит заслуга, которую мы признали за эпикурейской философией в ее борьбе против суеверных стоиков и суеверия вообще, делавшего *причиной* какое-нибудь воображаемое существо (нечто потустороннее, существующее чувственно и действующее как причина) или же заставлявшего действовать друг на друга два чувственных предмета, вовсе не связанные между собою. Poleмика Бэкона против *привидений, астрологии, магии* и т. д.<sup>530</sup> не может рассматриваться как *философия*, так же как и его другие мысли, но он, по крайней мере, имеет заслуги перед культурой (Bildung).

Он также советует обращать внимание на формальные причины, на формы вещей и стремиться познать их<sup>531</sup>. «Но уяснить себе, что он понимает под формальными причинами, трудно; что такое представляют собою эти формы, это не было ясно и для

---

<sup>530</sup> Bacon, De augmentis scientiarum I, p. 46 (p. 19), III, c. 4, p. 211–213 (p. 82–83); Novum Organon, L. I, Aphor. 85, p. 34.

<sup>531</sup> Bacon, De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 231–234, p. 89–90.

самого Бэкона»<sup>532</sup>. Можно думать, что он понимал под этими формами имманентные определенности вещей, законы природы, и, в самом деле, формы представляют собою не что иное, как всеобщие определения, роды и т. д.<sup>533</sup>. Он говорит: «исследование формы считается невозможным; действующая и материальная причины в том виде, как их обыкновенно понимают и исследуют, а именно, в отвлечении от скрытого процесса формы, поверхностны и почти не приносят никакой пользы истинной и действительной науке. Хотя в природе ничто не обладает истинным существованием, кроме как индивидуальных тел, которые действуют чисто индивидуально согласно определенному закону, все же в науке этот самый закон и исследование, открытие и истолкование его должны рассматриваться как основа знания, а равно и деятельности. Именно параграфы этого закона мы понимаем под названием *форм*. Исследование вечных и неизменных форм образует предмет *метафизики*. Кто познает *формы*, тот уловляет единство природы в предметах, кажущихся на первый взгляд самыми разнородными»<sup>534</sup>. Он пространно обзревает эти фор-

---

<sup>532</sup> «The Quarterly Review», V. XII, April, 1817, p. 52.

<sup>533</sup> Bacon, Novum Organon, L. II, Aphor. 17; p. 345–346.

<sup>534</sup> Ibid., Aphor. 2, p. 225–236, Aphor. (Tennemann, B. X, S. 35–36), L. I, Aphor. 51, p. 286, L. II, p. 9; Aphor. 3, p. 326.

мы и указывает много иллюстраций, например, *теплоту*. «Ум должен подняться выше различий и восходить к родам. Теплота солнца и теплота огня суть разнородные вещи. Мы видим, что при солнечной теплоте созревает виноград. Но чтобы убедиться, является ли солнечная теплота специфической, мы наблюдаем также и другую теплоту и находим, что и в теплой комнате тоже может созревать виноград. Таким образом мы убеждаемся, что солнечная теплота не специфична»<sup>535</sup>. «Физика, – говорит он, – ведет нас узкой, трудной тропой, подражая путям обычной природы, но кто понял какую-нибудь *форму*, тот знает последнюю возможность супериндуцировать эту природу на всякого рода предметы», т. е., как он это объясняет, «вводить природу золота в природу серебра», т. е. делать из золота серебро «и творить все те чудеса, на которые притязают алхимики». Ошибка последних состоит лишь в том, что они надеются достигнуть такого превращения сказочным и фантастическим образом», действительным же способом достижения такого превращения является познание этих форм. «Формальные причины и логические правила, указывающие, как ознакомиться с ними, являются предметом рассмотрения «*Restauratio magna*» и

---

<sup>535</sup> Bacon, *Novum Organon*, L. II, Aphor. 35, p. 366.

«Novum organon»<sup>536</sup>. Правила, указываемые Бэконом, хороши, но не для достижения этой цели.

Вот что мы должны были сказать о Бэкоме. Когда мы дойдем до Локка, мы скажем еще больше об этом эмпирическом методе англичан.

## В. Яков Бёме

От английского лорд-канцлера, вождя внешнего, чувственного философствования, мы перейдем к philosophus teutonicus (тевтонскому философу), как его обычно называют, к родившемуся в Лужицах немецкому сапожнику, которого нам не приходится стыдиться. В самом деле, лишь благодаря ему в Германии впервые появилась философия, носящая своеобразный характер. Он представляет собою другую, совершенно противоположную крайность по сравнению с Бэконом и его так и называли theosophus teutonicus (немецкий богомудр), да уже раньше мистицизм называли philosophia teutonica<sup>537</sup>. Этот Яков Бёме долгое время был забыт и пользовался дурной славой как пиитический фантаст, и, в особенно-

---

<sup>536</sup> «The Quarterly Review», V. XII, April, 1817, p. 52, cf.; Bacon, De augmentis scientiarum, III, c 4, p. 236 (p. 91).

<sup>537</sup> Jacob Böhme's Leben und Schriften (nach seinen Werken, Hamburg, 1715, 4), Nr. I, § 18, S. 11–12, Nr. V, § 2, S. 54 und das Titelblatt; Nr. I, § 57, S. 27–28.

сти, эпоха просвещения свела его публику к очень ограниченному числу. Еще Лейбниц его весьма почитал; однако, лишь в новейшее время его глубокомыслие получило снова признание, и стали снова почитать его имя. Нет сомнения, что он не заслуживает того презрения, с которым к нему относились просветители; но, с другой стороны, он также и не заслуживает того высокого почитания, предметом которого он, по мнению некоторых наших современников, должен служить. Квалифицировать его как мечтательно-фантаста, значит ничего не сказать, ибо, если угодно, можно квалифицировать так каждого философа, даже Эпикура и Бэкона, ибо даже последние признавали, что человек имеет свою истину в чем-то другом, чем только в еде и питье, в рассудочной повседневной жизни, – в печении хлеба, шитье одежды, торговле и всяких других служилых и сословных делах. Что же касается того высокого почетного положения, которое начали отводить теперь Бёме, то он этому обязан преимущественно характерной для него форме интуиции (*Anschauung*) и чувства, ибо интуиция и внутреннее чувство, молитва, страстное стремление и образность мысли, аллегории и т. п. почитаются отчасти существенной формой философии. В действительности, однако, философия имеет свою истину лишь в понятии, в мысли; лишь в них может быть выражено

абсолютное и лишь в них оно также и таково, каково оно в себе. Рассматриваемый с этой стороны, Бёме – полнейший варвар; это, однако, человек, который при грубом способе изложения обладает конкретным, глубоким сердцем. Но так как у него нет метода и порядка в изложении своих мыслей, то очень трудно дать представление о его философии.

Яков Бёме, родившийся в 1575 г. в старом Зейденберге у Герлица в Верхних Лужицах от бедных родителей, в молодости, будучи деревенским парнем, пас скот. Он был воспитан в лютеранской вере и всегда оставался лютеранином. Жизнеописание, приложенное к его произведениям, написано по его рассказам лично его знавшим духовным лицом. В нем мы находим пространный рассказ о том, как он достиг более глубокого познания благодаря нескольким полуденным им внушениям свыше (Regungen). Уже пастухом, когда он, как он сам рассказывает, стерег стадо, он имел такие чудесные видения. Первое видение он получил в кустах, в которых он узрел пещеру и чан с деньгами. Этот испугавший его блеск пробудил Бёме из меланхолической, душевной оцепенелости, но после этого он уже больше не находил этой пещеры. Впоследствии его отдали в учение к сапожнику. Главным образом его пробудило изречение (Лук., IX, 13): «отец небесный даст святой дух тем, которые его про-

сят», так что он, стремясь познать истину, оставаясь, однако, духовным простецом, горячо и непрестанно молился, искал и стучался, пока ему, находившемуся тогда во время странствий у мастера, не было дано вступить благодаря вхождению отца в сына, согласно духу, в святую субботу и блистательный день душевного покоя, и таким образом было исполнено его моление. После чего он (по его собственному признанию) был окружен божественным светом и в течение семи дней пребывал в величайшей божественной созерцательности и царстве радости»<sup>538</sup>. Мастер, у которого он служил, выгнал его за это, сказав, что не может держать у себя «таких домашних пророков». Впоследствии он жил в Герлице. В 1594 г. он сделался мастером и женился. Позднее «в 1600 г. на 25-м году своей жизни» ему появился «во второй раз» свет во втором видении такого рода. Он именно рассказывает, что увидел блестяще вычищенный оловянный сосуд в комнате и «благодаря виду милого, веселого блеска» этого металла он (дойдя до созерцательного состояния и исторжения своего астрального духа) «был введен в «средоточие сокровенной природы» и в свет божественного существа. Он вышел за ворота, пошел в поле, чтобы выбить из своей головы эту фан-

---

<sup>538</sup> Jacob Böhmes Leben und Schriften, Nr. I, 2–4, S. 3–4, § 6–7, S. 5, § 10–11, S 7–8, § 28–29, S. 17–18.

тазию, и «тем не менее он чем дальше, тем больше и яснее ощущал в себе такой полученный взор, так что он посредством напечатленных сигнатур, т. е. посредством фигур, линий и цветов, мог как бы заглянуть в сердце и в глубочайшую природу всех тварей. (И в самом деле в его книге «De signatura rerum» эта впечатленная в него основа достаточно объяснена и содержится.) Благодаря этому он, осыпанный великой радостью, возблагодарил бога и спокойно возвратился к своим домашним делам». Позднее он написал несколько произведений. В Герлице он занимался своим ремеслом, не покинул его до конца своей жизни и умер в 1624 г., оставаясь сапожным мастером.

Его произведений искали больше всего голландцы и поэтому большинство изданий их сделаны в Амстердаме, но затем перепечатаны в Гамбурге. Первым его произведением является «Аврора или утренняя заря в восходе»; за ним следовали многочисленные другие произведения, из которых самыми замечательными являются одно под названием «О трех началах» и другое под названием «О троякой жизни человека». Библию Бёме постоянно читал: какие книги он читал помимо этого, мы не знаем, но значительное количество цитат в его произведениях показывает, что он много читал, преимущественно мистические, теософические и алхимические произведения

и отчасти также Теофраста Парацельса Бомбаста из Гогенгейма, философа такого же калибра, как Бёме, но большего путаника и не обладавшего душевной глубиной последнего. Бёме подвергался несколько раз преследованиям духовенства; он, однако, в Германии обратил на себя меньше внимания, чем в Голландии и в Англии, где его произведения многократно издавались<sup>539</sup>. Читая их, мы испытываем странное чувство, и нужно быть хорошо знакомым с его идеями, чтобы отыскать истину в этом в высшей степени запутанном способе изложения.

Содержание философского учения Якова Бёме носит подлинно немецкий характер, ибо, что его выделяет и делает замечательным – это уже упомянутое выше *протестантское* начало, требующее, чтобы мы вкладывали умопостигаемый мир (Intellectualwelt) в собственную душу и созерцали, знали и чувствовали в своем самосознании все то, что до протестантизма признавалось потусторонним. Таким образом, общая идея Бёме оказывается, с одной стороны, глубокой и основательной, но, с другой стороны, при всей его потребности в том, чтобы развертывание его божественных интуиции (Anschauungen) вселенной отличалось определенностью, четкими различениями, при

---

<sup>539</sup> Jacob Böhme's Leben und Schriften, Nr. VI, § 3–8, S. 81–87; Nr. I, § 12–17, S. 8 – 11.

всех его упорных усилиях достичь такой определенности, он все же не дошел до ясности и порядка. В его делениях нет систематической связи, в них господствует величайшая путаница, и мы находим эту путаницу даже в той его таблице<sup>540</sup>, в которой мы встречаем известные три номера:

I.

Что такое бог вне природы и тварей.

II.

Отличенность: *Mysterium*. Первое начало. Бог в любви. Бог во гневе.

III.

Бог в гневе и любви.

Здесь нет определенного отделения друг от друга моментов, а мы здесь ощущаем только борение Вёме, его стремление к такому разделению. Он дает то те, то другие различия, и как он их и дает обрывисто, так они потом снова перепутываются.

Способ его изложения должен поэтому быть назван *варварским*. Это доказывают выражения, употребляемые им в его произведениях; так, напр., он говорит о божественном салиттере, о ртути и т. д. Точно так же как жизнь, движение абсолютной сущности Бёме по-

---

<sup>540</sup> «Theosophische Sendbriefe», 47 Brief (Werke, Hamburg, 715, 4), S. 3879.

мещает в душу, так он и все понятия созерцал в некоей действительности, или, иными словами, он применяет действительность в качестве понятия, т. е. натянуто пользуется для изложения своих идей предметами природы и чувственными свойствами вместо определений понятий. Вот пример. Сера и т. п. означает у него не тот предмет, который мы называем так, а сущность этого предмета или, иначе говоря, понятие обладает у него этой *формой действительности*. Бёме глубоко заинтересован идеей и усиливается выразить ее; спекулятивная истина, которую он хочет изложить, нуждается для того, чтобы постичь себя, в мысли и форме мысли. Лишь в мысли может быть выражено это единство, в центре которого витает ум Бёме, но как раз формы мысли ему недостает. Применяемые им формы уже больше не являются по своему существу понятийными определениями. Это, с одной стороны, чувственные, химические определения, как, например, шероховатость, сладость, кислый, ярый; затем чувствования, как, например, гнев, любовь; далее, тинктура, эссенция, мука и т. д. Но эти чувственные формы не получают у него свойственного им чувственного значения, а он их употребляет для того, чтобы получить возможность облечь свои мысли в слова. Но сразу ясно, что такое изложение должно представляться читателю в высшей степени натянутым, так как

лишь мысль способна быть единой. Нам поэтому кажется странным, когда мы читаем у Бёме о горечи бога, об испуге молнии. Нужно сначала знать, что хочет сказать Бёме; тогда, разумеется, мы заметим его мысль в этих словах. Другой же чертой Бёме является то, что он применяет в качестве формы идеи христианскую форму и, в особенности, форму триединства, которая ближе всего его уму. Он сплетает вместе способ изъяснения, заимствованный из области чувственного, и способ изъяснения, заимствованный из представляющей религии, чувственные образы и представления. Как это ни дико и варварски, с одной стороны, и как ни трудно долго читать Бёме и следить за его мыслями, ибо у читателя начинает голова идти кругом от качеств, духов, ангелов, мы все же должны, с другой стороны, признать за ним то достоинство, что здесь все налично, что он во всем, что говорит, исходит из своей действительности, из своей души. Эта неотесанная, немецко-глубокая душа, мыслящая самое сокровенное, самое внутреннее, проявляет на самом деле необычайную силу, удивительную способность применять действительность как понятие и видеть вокруг себя и в себе совершающееся на небе. Бёме поступает подобно Гансу Саксу, который на свой манер также изображает для подобных ему обывателей господ бога, Христа и святой дух, ангелов и пат-

риархов и берет их не как принадлежавшие прошлым временам исторические лица.

Для веры дух истинен, но в этой истине недостает момента собственной достоверности самого себя. Что предметом христианской религии является истина, дух, это мы уже видели выше. Она дана вере как непосредственная истина, но вера обладает ею бессознательно, не зная ее как свое самосознание, а так как в самосознании существенным является мышление, понятие – то, что называется у Бруно единством противоположностей, то вере недостает главным образом этого единства. Ее моменты выпадают друг из друга как особенные образы, и больше всего выпадают друг из друга высшие моменты: добро и зло или бог и дьявол. Бог *существует* и существует *также* и дьявол. Оба существуют сами по себе. Но, если бог есть абсолютное существо, то спрашивается, какое это абсолютное существо, которое не имеет в себе всякую действительность и в особенности зло? Бёме поэтому устремлен, с одной стороны, к тому, чтобы вести душу человека к божественной жизни, породить эту жизнь в самой же душе, созерцать борьбу, спор в ней же самой и сделать эту борьбу делом самой же души, ее же стремлением, а затем, с другой стороны, к тому, чтобы, созерцая это содержание, понять, каким образом зло содержится в добре. Это – вопрос, который ста-

вят в наше время. Но так как Бёме не обладает пониманием и оказывается столь отсталым в культуре мысли (Gedankenbildung), то это его стремление выступает как страшное, болезненное борение его души и сознания с языком, и содержанием этой борьбы является глубочайшая идея о боге, стремящаяся слить воедино, связать друг с другом абсолютнейшие противоположности, но противоположности не для мыслительного разума. Таким образом, если угодно кратко формулировать нами сказанное, то мы должны сказать, что так как бог для Бёме есть все, то он силится постигнуть отрицательное, зло, дьявола в боге и из бога, стремится постигнуть бога как абсолютное, и эта борьба составляет как характерную черту всех его писаний, так и муку его духа. Перед нами необычайно дикое и примитивное напряжение внутреннего переживания, делающего усилия собрать вместе то, что по своему образу и своей форме отстоит столь далеко друг от друга. В своем сильном духе Бёме сводит вместе эти две противоположности и тем самым ломает все те непосредственные значения действительности, которыми они обе обладают. Но хотя он так постигает внутри своей души это движение, это колыхание духа в нем самом, все же определение моментов больше лишь приближается к форме самосознания, к безобразному, к понятию. На заднем фоне, правда,

находится спекулятивнейшая из спекулятивных мыслей, но она не достигает адекватного ей воплощения. Мы встречаем у Бёме популярные, грубые способы представления, полнейшую откровенность выражений, представляющуюся нам вульгарной. В особенности, он много занимается дьяволом и часто заговаривает с ним: «Поди сюда, – говорит он, – ты, черняк, чего хочешь? Я тебе пропишу рецепт»<sup>541</sup>. Подобно тому как Просперо в «Буре» Шекспира угрожает Ариелю, что он расколется сучковатый дуб и запрет его в нем на 1000 лет, так и великий дух Бёме заперт в жестком сучковатом дубе чувственности, в жестком сучковатом сплетении представлений, и он не может достигнуть свободного воплощения идеи.

Я сначала изложу вкратце основные идеи Бёме, затем укажу несколько отдельных форм, в пределах которых он мечется, ибо он не остается в рамках одной формы, так как его не может удовлетворить ни чувственная ни религиозная форма. Если отсюда и получается, что он часто повторяется, то все же формы, в которые он облекает свои главные представления, всегда очень многообразны, и, таким образом, мы себе задали бы напрасный труд, если бы захотели дать последовательное развитие его представлений, в особенности, поскольку они входят дальше

---

<sup>541</sup> «Trostschrift von vier Complexionen», § 43–64; S. 1602–1607.

в подробности. Мы поэтому не должны ожидать найти у Бёме ни систематического изложения ни подлинного перехода к частным вопросам. Об его мыслях большей частью нельзя много сказать, не принимая способа его выражений и не цитируя отдельных мест, ибо иначе их нельзя и выразить. Основная идея Якова Бёме состоит в стремлении сохранить все в абсолютном единстве, ибо он хочет показать абсолютное божественное единство и соединение в божестве всех противоположностей. Можно сказать, что главной и даже единственной мыслью, проходящей красной нитью через все его произведения, является в общем постижение во всем и всяческом священной троичности, познание всех вещей как ее раскрытие и воплощение, так что она представляет собою то всеобщее начало, в котором и через которое все существует, и притом она является этим началом таким образом, что все вещи обладают внутри себя лишь этим божественным триединством, обладают им не как единством представления, а как реальным триединством абсолютной идеи. Все, что есть, *есть*, согласно Бёме, лишь эта троичность; эта троичность есть все<sup>542</sup>. Вселенная представляет собою, следовательно, для него единую божественную жизнь и откровение божие

---

<sup>542</sup> «Von Christi Testament der heiligen Taufe», Buch II, Cap. I, § 4–5, S. 2653–2654.

во всех вещах, так что в частности из единой сущности бога, совокупности всех сил и качеств, вечно рождается сын, светящийся в этих силах, а внутреннее единство этого света с субстанцией сил есть дух. Изложение у Бёме то смутно, то более ясно. Дальнейшей его задачей является экспликация этого триединства, и здесь в особенности появляются те различные формы, которые он применяет для обозначения различия, встречающегося в этом триединстве.

В «Утренней заре», «корне или матери философии, астрологии и теологии», он дает деление, в котором он ставит рядом эти науки, причем, однако, в этом делении отсутствует четкая определенность, так что он больше не мотивированно переходит от одной к другой. «1. Посредством философии рассматривается божественная сила, что такое бог и каковы в сущности бога природа, звезды и стихии, и откуда всякая вещь имеет свое происхождение, каково устройство неба и земли, каковы также ангелы, люди и дьявол, каковы к тому же небо и ад и все, что тварно, а также, что такое качества в природе, рассматривает все это по правильному основанию в познании духа во влечении и движении бога. 2. Посредством астрологии рассматриваются силы природы, звезд и стихий, каким образом из них произошли все твари, каким образом посредством них порождены в человеке и животных

зло и добро. 3 Посредством теологии рассматривается царство христово, каков характер этого царства, как оно противоположно царствию ада и также как оно борется в природе с царством ада»<sup>543</sup>.

1. *Первым* является *бог отец*; это первое вместе с тем различено внутри себя и есть единство этих двух царств. «Бог есть все, – говорит Бёме, – он есть тьма и свет, любовь и гнев, огонь и свет, но он называется единым богом только по свету его любви. Существует вечная противоположность между тьмой и светом, одно не охватывает другого, одно не есть другое, и все же есть лишь одно единое существо, но различенное мукой (Qual); оно различено также и волей. И все же оно не есть отделимое существо, лишь одно начало отделяет их, то, что одно в другом существует как ничто, и все же существует, но не явленное по тому свойству, по которому оно в нем существует»<sup>544</sup>. Словом «Qual» Бёме выражает то, что называется абсолютной, а именно, самосознательно чувствуемой отрицательностью, соотносящим себя с собою отрицательным, представляющим собою поэтому абсолютное утверждение. Вокруг этого пункта вра-

---

<sup>543</sup> «Morgenrothe im Anfang» (Утренняя заря в восходе, перев. Алексея Петровского), предисловие § 84–85, 88, стр. 18.

<sup>544</sup> «Von wahrer Gelassenheit» (Об истинном спокойствии духа), гл. 2, § 9 – 10, стр. 1073.

щаются все усилия Бёме, принцип понятия полностью живет в нем, но он не может его выразить в форме понятия. А именно, все дело в том, что согласно Бёме следует мыслить отрицательное как простое, тогда как оно вместе с тем есть согласно ему нечто противоположное. Таким образом «Qual» (мука) есть эта внутренняя расколотовость, и, однако, вместе с тем и простое. Из слова «Qual» Бёме производит также и «quellen» (проесть, истечь). Это – хорошая игра слов, ибо мука, эта отрицательность идет дальше, переходит в живость, деятельность; он точно так же находит связь между этим словом и «Qualität» (качество), которое он превращает в «Quallität»<sup>545</sup>. Абсолютное тождество различий у него вполне налицо.

а) Таким образом Бёме представляет себе бога не как пустое единство, а как само себя делящее единство абсолютно противоположного; но, разумеется, мы не должны ожидать найти у него совершенно определенное различие. – Первое, единое, *отец*, обладает вместе с тем характером природного бытия. Так, например, он говорит, что бог есть простая *сущность*, – способ представления, который мы встречаем также и у Прокла. Эту простую сущность Бёме называет *сокровенным*; он поэтому и определяет ее как

---

<sup>545</sup> «Von den drei Principien gottliches Wesens» (О трех началах божественной сущности), гл. 10, § 42, стр. 470.

«temperamentum» (умеренность), как то самое единство различного, в котором все *умеряется*. Мы видим также, что он называет великий *салиттер* – последний является то божественным салиттером, то салиттером природы – также и *сальниттером*. Когда читаешь, как он болтает, как о чем-то знакомом, об этом великом салиттере, то сразу не понять, что это означает, но это на самом деле лишь сапожническое коверканье слова *sal nitri*, селитры (которая на австрийском наречии еще и теперь называется сальнитером), т. е., следовательно, и под этим словом он все еще понимает *нейтральное* и поистине всеобщее существо. Это – божественное *великолепие*; в боге существует пышная природа: деревья, растения и т. д. «В божественном великолепии мы должны преимущественно рассматривать две вещи; салиттер или божественные силы; он рождает для себя все плоды – и меркурий или звук<sup>546</sup>». Этот великий салиттер есть неоткровенная сущность, он подобно неоплатоновскому единству не знает о самом себе и точно так же никем не познается.

б) Эта первая субстанция содержит в себе все *си-*

---

<sup>546</sup> «Von der Genadenwahl» (О благодатном избрании), гл. I, § 3 – 10, стр. 2048–2410; гл. 2, § 9, стр. 2418, § 19–20, стр. 2420; «Schlüssel der Vornemsten Punkte und Wörter» (Ключ к важнейшим пунктам и словам), § 2, стр. 3668, § 145–146, стр. 3697; «Утренняя заря», гл. 4, § 9 – 21, стр. 49–51; гл. II, § 47, стр. 126–127 и т. д.

лы или качества, как еще не отделенные друг от друга. Таким образом, этот салиттер выступает у Бёме, как *тело бога*, объемлющее собою все качества. Качество представляет собою у Бёме одно из основных понятий и первое определение; с качеств он и начинается в «Утренней заре в восходе». Он затем приводит в связь с качеством (Qualität) также и втечение (Inqualieren) и говорит там: «Качество есть подвижность, течение или побуждение всякой вещи». Эти же качества он и хочет затем определить, но его изложение очень неясно (Качество есть подвижность, или движение всякой вещи): каков, например, зной, который жжет, поедает и приводит в движение все, что в него попадает и что не одного с ним свойства. И он же в свой черед освещает и согревает все, что холодно, влажно и темно, и делает мягкое твердым. Но он содержит в себе еще два *вида*, а именно, *свет* и *яростность* (отрицательность). Свет, сердце зноя есть приятное, радостное зрелище, сила жизни, — часть или источник небесного царства радости. Ибо он делает в сем мире все живым и подвижным; всякая плоть, равно как и деревья, листья и трава, растет в сем мире силою света и в нем имеет свою жизнь, как в добре. Но зной содержит в себе в свой черед и яростность, так что жжет, поедает и истребляет. Эта яростность течет, движется и воздвигается в свете и делает

свет подвижным; и они борются и сражаются между собою в своем двойном источнике. Свет пребывает в боге и без зноя, но в природе он не пребывает так. Ибо в природе все качества суть одно в другом по тому образу и роду, как бог есть все. «Бог» (отец) «есть сердце». – В другом месте («Vom dreifachen Leben des Menschen») «О троякой жизни человека» (гл. 4, § 68, стр. 881) у него сын оказывается «*сердцем бога*»; а еще в другом месте («Утренняя заря», гл. 2, § 13, стр. 29) он называет сердцем дух – «или родник природы; из него все истекает. Итак, зной господствует во всех силах природы и согревает все и есть источник во всем. Свет же в зное дает всем качествам силу, так что все становится приятным и исполненным блаженства». Бёме насчитывает целый ряд качеств: холодное, знойное, *горькое, сладкое*, яростное, терпкое, жесткое, *шероховатое, мягкое* качества, *звук* и т. д. «Горькое качество также находится в боге, но не таким образом, как в человеке желчь, а представляет собою некую вечно дрящущую силу, важный, торжествующий источник радости. Из этих качеств созданы все твари и поэтому происходят из них и живут в них как в своей матери»<sup>547</sup>.

«Силы звезд суть *природа*. Все вещи в сем мире

---

<sup>547</sup> «Утренняя заря», гл. 1, § 3–7, 9 – 24, стр. 23–27; гл. 2, § 38–40, стр. 34–35, § 1, стр. 28.

проистекли из звезд. Это тебе докажу, если ты не чурбан и есть в тебе немного разума. Если рассмотреть все течение или всю окружность звезд, то скоро можно увидеть, что она есть мать всех вещей или природа, откуда все вещи возникли, и где они состоят и живут, и чем все движется; и все вещи созданы из ее сил и пребывают в ней вечно». Так, например, мы говорим, что бог есть реальность всех реальностей. Бёме продолжает: «Но здесь ты должен в духе возвысить свое разумение и рассмотреть, каким образом вся природа со всеми силами, которые в природе, а также ширь, глубь и высь, небо и земля, и все, что в них, и что над небом, каким образом все это есть тело божие, а силы звезд суть *проводящие жилы* в природном теле божием в сем мире. Ты не должен думать, что в теле звезд содержится вся торжествующая святая троица, бог отец, сын и святой дух. Однако, не надо понимать и так, будто его *совсем нет* в теле звезд и в сем мире. — Здесь возникает ныне вопрос: откуда же небо имеет или черпает такую силу, что создает в природе такую подвижность? Здесь должно тебе устремить взор выше и вне природы, в светло-святую, торжествующую, божественную силу, в неизменную святую троицу, которое есть торжествующее, текущее, подвижное существо и содержит в себе все силы подобно как природа. Ибо это есть веч-

ная мать природы, от которой возникли небо, земля, звезды, стихии, ангелы, диаволы, люди, звери и все, и в которой пребывает все. Когда именуют небо и землю, звезды и стихии, и все, что над всеми небесами, то тем самым именуют всецело бога, который в вышесказанном существе силою своею, от него исходящей, так сделал себя тварным»<sup>548</sup>.

с) Ближе Бёме определяет бога отца следующим образом: «Когда рассматриваем всю природу в целом и ее свойство, то видим отца; когда же созерцаем небо и звезды, то видим его вечную силу и премудрость. И как велико множество звезд на небе – неисчислимых, столь же велико множество и многообразие сил и премудрости бога отца. Каждая звезда обладает иным качеством». Но «ты не думай, будто каждая сила, какая есть в отце, помещается в особом месте или особой части в нем, как звезды на небе. Нет! Но дух указывает, что все силы в отце», как резервуаре, «находятся одна в другой, как единая сила». Это целое представляет собою всеобщую силу вообще, которая существует как бог отец, ту силу, в которой объединены различия; но тварно она существует как целокупность звезд, и, следовательно, как разлучение в различные качества. «Ты не должен думать, будто бог стоит и движется в небе и над небом как

---

<sup>548</sup> Ibid., гл. 2, § 8, 14–18, 31–33, стр. 29–34.

некая сила и качество, не имеющее в себе ни разума ни знания, каково солнце; оно обегает круг свой и отряхивает с себя зной и свет, приносит ли то пользу земле и тварям или вред. Нет, отец не таков: он всемогущий, всепремудрый, всезнающий, всевидящий, всеслышающий, всеобоняющий, всевкушающий бог, в себе самом кроткий, приветный, любовный, милосердный и радостный; больше, он – сама радость»<sup>549</sup>.

Называя бога отца целокупностью сил, Бёме снова их различает, как семь первых источных духов<sup>550</sup>. Но здесь мы видим у него путаницу, – не находим определенного различия, которое объяснило бы, почему именно существует семь источных духов. Такого рода твердых различений мы у него не встретим. Эти семь качеств суть также семь *планет*, трудящиеся в великом божием салиттере: семь планет знаменуют семь божиих духов или князей ангельских. Но они – в отце как единое единство, и это единство есть истечение и брожение внутри себя. «В боге все духи ликуют как единый дух, и один дух непрестанно укрощает и любит другого, и нет ничего, кроме одной только радости и веселия. Один дух не стоит возле другого, подобно звездам на небе, а все семь суть один в другом, как один дух. Каждый из семи духов божиих чреват всеми

---

<sup>549</sup> «Утренняя заря», гл. 3, § 2, 8 – 11, § 36–38.

<sup>550</sup> Ibid., гл. 4, § 5–6, стр. 48; гл. 8, § 15; гл. 11, § 46, стр. 78 – 126.

семью духами», таким образом, каждый из них есть сам целокупность в божестве, «один рождает другого в себе и через себя; это – внезапное воспламенение молнии жизни всех качеств»<sup>551</sup>.

2. Точно так же, как первое начало представляет собою у Бёме истечение и произрастание всех сил и качеств, так второе начало есть восхождение. Это второе начало есть одно из основных понятий, выступающее у Бёме под очень многими видами и формами, выступает как слово, как *отделитель*, откровение и вообще ячество, источник всякого отделения, воли и внутри-себя-бытия, которое находится в силах природных вещей, так что, однако, в них вместе с тем восходит свет, приводящий их обратно к покою.

а) Бог как простая, абсолютная сущность, не есть абсолютно бог; в нем ничего нельзя познать. То, что мы познаем, есть нечто другое, – но именно это другое содержится в самом божестве, как созерцание и познание бога. О втором божестве Бёме поэтому говорит, что в этом «темпераменте» должно было совершиться *отделение*: «Никакая вещь не может открыться самой себе без злоключения, противодействия. Ибо, если она ничего не имеет, что противодействует ей, она навсегда выходит за свои пределы и не возвращается

---

<sup>551</sup> Ibid., гл. 3, § 18, стр. 40; гл. 10, § 54, стр. 115, § 39–40, стр. 112; гл. 11, § 7 – 12, стр. 119–120.

снова в себя. А если она не входит снова в себя как в то, из чего она первоначально изошла, то она ничего не знает о своем Urstand (изначальном стоянии)». Выражение Urstand он употребляет для обозначения субстанции, и жаль, что мы не можем употреблять это и некоторые другие меткие выражения. «Вез злоключения жизнь не имела бы ни чувствительности ни хотения, не имела бы ни разума ни науки. Если бы сокровенный бог, который есть единое существо и воля, не извел себя своей волей из себя, из вечной науки в умеренности, если бы он не ввел себя в отделенность воли и если бы он не ввел эту отделенность во включенность» (в тождество), «в природную и тварную жизнь, и если бы эта отделенность не находилась в жизни в борьбе, – то каким образом открылась бы ему воля бога, который только один? Каким образом может быть в одной единой воле познание самого себя?»<sup>552</sup>. Как видим, Бёме бесконечно выше пустой абстракции, каковую представляет собою «высшее существо» и т. д.

Бёме продолжает: «Началом всех существ является слово как выдыхание божие, и бог был извечно вечным единым, и также остается таковым во веки. Слово есть вечное начало и остается таковым вечно, ибо

---

<sup>552</sup> «Von göttlicher Beschaulichkeit» (О божественном созерцании), гл. I, § 8 – 10, стр. 1739.

оно есть откровение вечного единого, благодаря которому и через которое божественная сила приводится в науку чего-то. Под *словом* разумеем мы откровенную волю Божию, а под *словом бог* разумеем мы сокровенного бога, из которого *слово* вечно возникает. Слово есть истечение божественного единого, и, однако, оно есть сам бог как его откровение». Λογος более определенно, чем слово, и то обстоятельство, что греческое выражение означает одновременно и разум и речь, есть прекрасная двусмысленность. Ибо речь есть чистое существование духа, нечто такое, что после того, как оно было услышано, возвратилось в себя. «Исключенное есть *мудрость*, начало и причина всех сил, цветов, добродетелей и свойств»<sup>553</sup>.

Это – *сын*, о котором Бёме говорит: «Сын же есть» от отца и «в отце, есть сердце отца или свет, и отец непрерывно рождает его от века во веки». Согласно этому «сын» есть хотя и «другое лицо, чем отец, но не другой бог», а тот же самый, «что и отец», отблеском которого он является<sup>554</sup>. «Сын есть пульсирующее сердце в отце. Все силы, какие в отце, суть достояние отца, а сын есть сердце или ядро всех сил во всем отце. Он причина кипящих радостей во всех си-

---

<sup>553</sup> Ibid., гл. 3, § 1–3, стр. 1755–1756.

<sup>554</sup> «Утренняя заря», гл. 3, § 33–35, стр. 44 (ср. Rixner, Handbuch der Gesch. d. Phil., т. II, Anhang, стр. 106, § 7).

лах, во всем отце. От сына выходит вечная небесная радость и бьет ключом во всех силах отца, подобно как солнце есть сердце звезд. Оно знаменует сына, а окружность звезд знаменует многообразные силы отца; оно освещает небо, звезды и глубину над землей и действует во всех вещах, какие только есть в сем мире; оно дает свет всем звездам и умеряет их силу. Сын божий от вечности непрерывно рожден, а не создан, из всех сил отца своего, как солнце от звезд, и он есть сердце или сияние из всех сил небесного отца своего. Он светит во все силы отца и его сила есть подвижная бьющая ключом радость во всех силах отца, и он светит во всем отце, подобно как солнце во всем мире. Ибо, когда бы сын не светил больше в отце, то был бы отец темною долиною, ибо сила отца не восходила бы от вечности, и божественное существо не могло бы пребывать»<sup>555</sup>. Эта живость сына является одним из основных пунктов; об этом же появлении и проявлении Бёме и дает чрезвычайно важные определения. «Из такого откровения сил, в котором созерцает себя воля вечного единого, проистекает смысл и наука des Ichts, так как вечная воля созерцает себя в Ichts». Ichts есть игра слов, намек на Nichts (ничто), так как оно и есть отрицательное, но вместе с тем оно есть противоположность Nichts, так как в нем

---

<sup>555</sup> Ibid., гл. 3, § 15, 18–22, стр. 39–41.

заключено «я» («das Ich») самосознания. Сын, нечто, есть, таким образом, «я», сознание, самосознание; бог, следовательно, есть не только абстрактное, нейтральное, но также и собирание себя, сжатие в точку самостоятельного (Fürsichsey) бытия. Другое бога есть согласно этому образ и подобие бога. «Этот образ и подобие есть *mysterium magnum* (великая тайна) как творец всех существ и тварей, ибо он есть *отделитель*» (целого) «в истечении воли, которое делает отдельным волю вечного единого, создает отделенность в воле, из которой возникают (*urständen*) силы и свойства». Этот отделитель «назначен начальником природы, через которого вечная воля правит, созидает, формирует и образует». *Отделитель* есть деятельное, проводящее внутри себя различие, и Бёме называет это *Ichts* также и Люцифером, первородным сыном Божиим, тварно первородным ангелом, который был одним из семи духов. Но этот Люцифер отпал от бога и его место занял Христос<sup>556</sup>. Такова связь *диавола* с богом: он, именно, есть инобытие, а затем для-себя-бытие или для одного бытие, так что другое есть для одного (*für Eines*), и оно есть проис-

---

<sup>556</sup> «Von gottlicher Beschaulichkeit», гл. 1, § 4–5, стр. 1756, § 12, стр. 1758; «Утренняя заря», гл. 12, § 99 – 107, стр. 149–150; гл. 13, § 92 – 104, 31–52, стр. 166–168, 157–160; гл. 14, § 36, стр. 178. Von den drei Principien gottliches Wesens», с. 15, § 5, сс. 543–544.

хождение зла из бога и в боге. Таким образом, здесь мысль Якова Бёме достигает величайшей своей глубины. Это отпадение Люцифера он изображает так, что Ichts, т. е. самознание, ячество (это слово встречается у него) есть имагинирование себя в себя, во-ображение себя в себя (для-себя-бытие), огонь, все в себя вовлекающий и все сжигающий. Это – отрицательное в *отделителе*, мука или, иными словами, это *гнев* божий. Этот гнев божий есть *ад* и диавол, который через самого себя во – ображает себя в себя. Это очень смело и спекулятивно. Так Бёме стремится обнаружить в самом боге источник гнева божия. Волю Ichts он называет также и *самостностью*; это – переход Ichts в ничто, процесс во-ображения себя в себя. Он говорит: «Небо и ад так далеки друг от друга, как день и ночь, как Ichts и Nichts». Бёме здесь в самом деле проник во всю глубину божественного существа. Зло, материя, или, как его ни называли, есть «я» = «я», для-себя-бытие, подлинная отрицательность. Раньше зло признавалась тем *non ens*, которое само положительно, тьмой, но истинной отрицательностью является «я». Оно не есть *нечто плохое*, потому что его называют злом; единственно лишь в духе существует зло, потому что оно в нем постигается так, как оно есть в себе. «Где божия воля волит в вещи, там открывает себя бог; в таком откровении пребы-

вают также и ангелы. И где бог не волит в вещи волей этой вещи, там бог ей «(самой)» не открывается, а» (он) «пребывает «(там)» лишь в самом себе, без содействия этой вещи», тогда «в вещи есть своеволие и пребывает диавол и все, что вне бога»<sup>557</sup>.

Более определенную форму этого восхождения Бёме по своей манере излагает в образной форме. Этот «отделитель выводит из себя свойства, из которых возникает бесконечная множественность и через которые вечное одно делает себя чувствительным» (так что оно существует для других), «не по единству, а по истечению единства». Как раз внутри-себя-бытие и множественность абсолютно противоположны через понятие, которого нет у Бёме; для-себя-бытие есть, с одной стороны, для-другого-бытие, а другой стороной этого для-себя-бытия служит взятие обратно. Бёме мечется в кажущихся противоречиях, не умея настоящим образом выбраться из них. «Но истечение уводит себя так далеко, пока оно не доходит до ве-

---

<sup>557</sup> «Утренняя заря», гл. 13, § 53–64, стр. 160–162; «Vierzig Fragen von der Seele» (Сорок вопросов о душе), XII, § 4, S. 120; «Von sechs Theosophischen Punkten» (О шести теософических пунктах), 7, § 3, S. 1537; «Von wahrer Gelassenheit» (О истинном спокойствии), гл. I, § 1–7, S. 1661–1663; «Von göttlicher Beschaulichkeit», гл. 1, § 23–26, S. 1742–1743; «Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen» (О рождении и обозначении всех существ), гл. 16, § 49, стр. 2391; «Vom uebersinnlichen Leben» (О сверхчувственной жизни), § 41–42, стр. 1696.

личайшей *остроты* – до огненности» (до темного огня, лишённого света, до тьмы, замкнутого, самостности)<sup>558</sup>. Но так как этот огонь в этой огненности поднимается и заостряется, то «в этом извергающем огонь вечное одно становится величественным и *светом*», и этот внезапно появляющийся свет есть та форма, которой кончается другое начало. Это – возвращение к единому. «Через него» (через огонь) «вечная сила становится жадной и действующей, и» (огонь) «есть то первостояние» (сущность) «чувствительной» (ощущающей) «жизни, так как в слове сил первостоит вечно чувствительная жизнь. Ибо, если бы жизнь не имела чувствительности, то она не имела бы воли и не действовала бы. Но *мучительство*» – страх, мука – «делает ее» (всякую жизнь), впервые «действующей и волящей. И свет такого возгорания через огонь делает ее богатой радостью, ибо она есть помазание», радость и приятность «мучительности»<sup>559</sup>.

Эту мысль Бёме набрасывает в многообразных оборотах, чтобы постигнуть *Ichts*, отделителя, как он «возмущается» из отца. Качества поднимаются в вечном салиттере, движутся, выходят, «волнуют-

---

<sup>558</sup> «Von der Menschenwerdung Jesu Christi» (О воочеловечении Иисуса Христа), т. I, гл. 5, § 14, стр. 1323; «Von den drei Principen göttlichen Wesens», гл. 10, § 43, стр. 470.

<sup>559</sup> «Von göttlicher Beschaulichkeit», гл. 3, § 11, S. 1757.

ся» («rügen» sich)<sup>560</sup>. Бёме находит в отце качество терпкости, и представляет затем происхождение Ichts как становление острым, стягивание, как внезапно вспыхивающую молнию. Этот свет есть Люцифер. Для-себя-бытие, внимание себе, Бёме называет стягиванием в одну точку. Это – терпкость, острота, проникание, *яростность*. Сюда же принадлежит гнев божий, и здесь, таким образом, Бёме поясняет находящееся в самом боге другое бога. «Этот источник может быть воспламенен через великое движение и восстание. Через стягивание получают форму тварные существа, так что образуется» осязаемо «небесное тело. Но когда она» – терпкость – «бывает воспламенена восстанием (что могут сделать только твари, сотворенные из божественного салиттера), то она становится жгучей источной жилой гнева божия. Молния есть мать света, ибо молния рождает из себя свет и есть отец ярости, ибо ярость пребывает в молнии, как семя в отце, и эта самая молния порождает также и звук или звон». Молния есть вообще абсолютно рождающее. Молния еще находится в связи с болью; свет есть создающее согласие. Божественное рождение есть восхождение молнии, жизни всех качеств<sup>561</sup>. Все

---

<sup>560</sup> Т. е. «рождает себя».

<sup>561</sup> «Утренняя заря», гл. 8, § 15–20, стр. 78–79; гл. 10, § 38, стр. 112; гл. 13, § 60–91, стр. 152–166; гл. 11, § 5 – 13, стр. 119–120.

это мы приводим из «Авроры».

В «Questionibus theosoficis» Бёме в частности пользуется для пояснения характера отделителя, характера этой противоположности, формой «да» и «нет». Он говорит там: «Читатель должен знать, что вещи пребывают в «да» и «нет», будь эти вещи божественные, дьявольские, земные или все, что Вам угодно будет назвать. Единое как «да», есть исключительно сила и жизнь и есть истина божия или сам бог. Бог был бы непознаваем в самом себе и в нем не было бы никакой радости или подъема, не было бы также чувствительности» – жизни – «без нет». «Нет» есть *противополомет* «да» или истины (эта отрицательность есть принцип всякого знания, понимания), дабы истина была откровенна и чем-то, в чем есть некая противоположность, в чем есть приводящее к вечной любви, чувствительное, волящее, и что мы должны любить. И мы все же не можем сказать, что «да» существует отдельно от «нет» и что рядом стоят *две вещи*, а они суть лишь одна вещь, но сами разделяются на два начала и составляют два центра, так как каждая из них действует и волит в самой себе. Помимо этих двух, которые, однако, находятся в непрерывной борьбе друг с другом, все вещи были бы ничто, и стояли бы тихо без движения. Если бы вечная воля сама не истекала из самой себя и не вводила бы себя в приятность, то не

было бы ни образности, ни различенности, а все силы были бы» тогда «лишь одной силой. Не было бы тогда также никакого понимания, ибо понимание первоисточника» (имеет свою субстанцию) «в различенности, множественности, так как при этом одно свойство видит, пробует и волит другое. Истекшая воля волит неодинаковость дабы она была отлична от одинаковости и была своим собственным нечто, дабы было нечто, видящее и ощущающее вечное видение. И из собственной воли возникает «нет», ибо она ведет себя в свойность (Eigenheit), как в приятность, доставляемую самой собою. Она хочет быть чем-то и не уподобляет себя единству, ибо единство есть истекающее «да», которое так вечно стоит в своем собственном дыхании и есть нечувствительность; ибо она ничего не имеет другого, в чем она могла бы себя чувствовать, кроме как в приятности воли, отступившей от пути, кроме как в «нет», которое есть противомет «да», в котором «да» открывается и в котором оно обладает чем-то таким, чего оно могло бы желать. И «нет» потому и называется «нет», что оно есть вошедшее внутрь сосредоточенное вожеление, как включающее *направление к нет* (Nein-Wärts). Истекшая вожделеющая воля стягивается и охватывает самое себя. Отсюда получают образования и свойства – острота, движение и ощущение. Четвертым свойством является огонь,

как молния блеска, он первоостоит в сплочении великой отражающейся остроты и единства. Таким образом, есть страх в этом сплочении и в этом страхе охватывается единство, оно становится взором или *стеклом* как поднимающая радость» – это проникновение единства. «Ибо так первоостоит свет посреди тьмы; ибо единство становится светом и приятность вожделеющей воли в свойствах становится огненным духом, имеющим свой источник и происхождение в терпкой и холодной остроте. И потому бог есть «*гневный*» и «*ревнивый бог*» – и это есть причина зла. (а) Первое свойство стягивания есть «нет», а затем – б) острота, с) твердость, d) чувствование, e) огонь-мука, ад или пещера, скрытость. Пятое свойство – любовь, делает в огне, как в мучительности, другое начало как великий огонь любви»<sup>562</sup>. Это главное определение второго. Бёме бьется и не может добиться ясности, так как ему нехватает понятий, и в его распоряжении находятся лишь формы, взятые из области религии и химии. И так как он натянуто применяет эти формы для выражения своих идей, то от этого происходит не только варварское выражение этих идей, но и непонятность его изложения.

«Из этого вечного действия чувствительности воз-

---

<sup>562</sup> «177 Fragen ueber gottlicher Offenbarung» (177 вопросов о божественном откровении), III, § 2–5, 10–16, S. 3591–3595.

ник видимый мир; мир есть истекшее слово, введшее себя в свойство, так как в свойствах возникла собственная воля. *Отделитель*, следуя этой форме, ввел слово и некоторую собственную волю»<sup>563</sup>. «Вселенная есть не что иное, как именно существенность божия, сделанная тварной»<sup>564</sup>. Поэтому «когда ты зришь на глубины неба, на звезды, стихии и землю» и ее порождения, «ты», разумеется, «не постигаешь глазами твоими светлого и ясного божества, хотя оно и в них». Ты видишь лишь его тварное изображение. «Если же ты возвышаешь мысли свои и думаешь... о боге, который правит свято в этой вселенной, то ты прорываешься сквозь небо, сквозь все небеса, и достигаешь бога в святом его сердце. Небесные силы всегда трудятся, чтобы в образах, растениях и цветах открывать святого бога, дабы его познали во всех вещах»<sup>565</sup>.

3. Наконец третьей в этих формах троичности является единство света, *отделителя* и силы; это – дух, который частью содержится уже в предыдущем. «Все звезды знаменуют силу бога отца; из них же роди-

---

<sup>563</sup> «Von göttlicher Beschaulichkeit», гл. 3, § 12, 14, стр. 1757–1758.

<sup>564</sup> *Rixner*, Handbuch d. Gesch. d. Philos., т. II, приложение, стр. 108, § 5 (по «Утренней заре» Бёме, гл. 2, § 16, стр. 30–31, § 33, стр. 34).

<sup>565</sup> «Утренняя заря», гл. 23, § 11–12, стр. 307–308 (ср. *Rixner*, Handbuch d. Gesch. der Philos., т. II, приложение, стр. 108, § 5); «Theosophische Sendbriefe», I, § 5, S. 3710.

лось и солнце». Они делают себе противомет единства. «И из всех звезд исходит сила, какая есть в каждой звезде; сила же солнца, зной и сияние идут также в глубину» – обратно к звездам, в силу отца. «И в глубине сила всех звезд вместе с сиянием и зноем солнца составляет нечто единое, движущее кипение как бы духа. Теперь, во всей глубине отца нет кроме сына, ничего кроме многообразной и неизмеримой силы отца, и света сына; и это в глубине отца есть живой, всеильный, всеведущий, всеслышащий, всевидящий, всеобоняющий, всевкушающий, всеосязующий дух, в котором вся сила и сияние и премудрость, как в отце и сыне»<sup>566</sup>. Это – любовь, утишение всех сил светом сына. Мы видим, что чувственное, таким образом, входит в это даваемое Бёме изображение.

Бёме представляет себе главным образом, что «сущность бога» (изошедшая из вечной глубины как мир) «есть таким образом не нечто отдаленное, находящееся в особом месте, ибо» сущностью, «бездной природы и тварей служит сам бог. Ты не должен думать, будто в небе есть некое тело», – семь источных духов рожают это тело, сердце, – «которое пред всеми другими зовется богом; нет, но вся божественная сила, которая сама есть небо и небо всех небес, рож-

---

<sup>566</sup> Ibid., гл. 3, § 29–30, S. 43.

дается так и зовется богом отцом; из него рождаются вечно все святые ангелы и также дух человеческий. Ты не можешь назвать ни одного места ни в небе, ни во всем мире, где бы не было божественного рождения. Рождение святой троицы совершается также и в сердце твоём; все три лица рождаются в сердце твоём, бог отец, сын и святой дух. В божественной силе – там уже повсюду налицо и родник божественного рождения; там уже и все семь источных духов божьих, как если бы ты очертил пространственный тварный круг и имел бы в нём божество»<sup>567</sup>. В каждом духе содержатся все духи.

Эта троичность представляет собою для Бёме совершенно всеобщую жизнь в каждой единичной вещи; она есть абсолютная субстанция. Он говорит: «Всякая вещь в сем мире возникла по подобию этой троичности. Вы, слепые иудеи, турки и язычники, раскройте очи ума вашего; я должен показать вам на вашем теле и на всех природных вещах, на людях, птицах, зверях и гадах, как и на дереве, камне, зелени, листе и траве, подобие святой троичности в боге. Вы говорите, что в боге единое существо, что бог не имеет сына. Теперь, раскрой глаза и взгляни на себя самого. Человек создан по подобию и из силы бога в его

---

<sup>567</sup> «Von gottlicher Beschaulichkeit», гл. 2, § 13, S. 1758; «Утренняя заря», гл. 10, § 55, 60, 58, стр. 115, 116 (гл. 11, § 4, стр. 118).

троичности. Посмотри на твоего внутреннего человека, и ты увидишь это светло и ясно, если только ты не глупец и не неразумное животное. Заметь же: в сердце твоём, в жилах и мозге пребывает твой дух; всякая сила, какая движется в твоём сердце, в жилах и мозге, и в которой жизнь твоя, она знаменует бога отца. Из той же силы восходит (рождается) свет твой, так что в той же силе ты видишь, понимаешь и знаешь, что тебе надо делать, ибо тот же свет брызжет и во всем теле твоём и все тело движется в силе и познании. Это – сын, который рождается в тебе». Этот свет, это видение, понимание представляет собою второе определение; это – соотношение с самим собою. «Из света твоего исходят в ту же силу разум, смысл, искусство и мудрость на управление всем телом, а также и на различение всего того, что вне тела. И в управлении ума твоего оба эти исходжения суть нечто единое, *дух твой*, и это знаменует бога духа святого. И дух святой, исходящий от бога, господствует также и в этом духе в тебе, если только ты дитя только света, а не тьмы. Заметь теперь: в дереве, камне или растении есть три вещи, и ничто не может ни родиться, ни расти, если из этих трех будет недоставать в нем хотя бы одной. Во-первых, сила, из которой происходит тело, будь то дерево или камень или растение; затем, есть в той же вещи сок, который есть сердце всякой

вещи; в-третьих же, бьющая ключом сила, запах или вид, т. е. дух вещи, от которого она растет и прибывает; когда же недостает одного из этих трех, то никакая вещь не может устоять»<sup>568</sup>. Таким образом, Бёме рассматривает все как это триединство.

Когда он начинает входить в *подробности*, мы сразу замечаем, что он становится темным; поэтому из даваемого им изложения частных не много можно почерпнуть. В виде образчика его манеры понимать природные вещи я приведу здесь лишь еще один пример того, как он, прослеживая далее бытие природы как противомета божественной науки, употребляет в качестве понятия то, что мы называем вещами. Тварное, говорит он, имеет в себе «троякого рода силы или духов в различных центрах, но в одном теле. Первый и внешний дух есть *грубая* сера, соль и меркурий; он (дух) есть существо четырех стихий» (огня, воды, земли, воздуха) «или звезд. Он образует зримое тело сообразно расположению звезд или свойству планет и теперь воспламененных стихий – сообразно величайшей силе духа мира. *Отделитель* делает сигнатуру или обозначение», – самостность. Соль, салиттер представляет собою, можно сказать, нейтральное. Мерк (также и марк) – действующее беспокойство в противоположность питанию; грубая же сера

---

<sup>568</sup> «Утренняя заря», гл. 3, § 36–38, 47, стр. 44–46.

– отрицательное единство. «Другой дух содержится в масле серы, представляет собою пятую эссенцию, как корень четырех элементов. Это – утишение и радость грубой мучительной серы и духа соли, настоящая причина растущей жизни, радость природы, подобно как солнце есть радость природы в стихиях» – это непосредственное жизненное начало. «Во внутренней основе этой грубой серы мы видим прекрасное ясное тело, в котором сияет из божественного истечения впечатленный свет природы». Воспринятое оттуда внешний отделитель знаменует образованием и формой растения, принимающего в себя грубую пищу. «Третьим является *тинктура*, духовный огонь и свет, высочайшая основа, из которой возникает первая различенность свойств в сущности сего мира. *Fiat* («да будет») есть слово каждой вещи и принадлежит вечности по своему самосвойству. Ее первостояние (*Urstand*) есть святая сила божия. Обоняние есть чувствительность этой тинктуры. Стихии суть лишь обиталище и противомет внутренней силы, причина движения тинктуры»<sup>569</sup>. Чувственные вещи совершенно теряют силу чувственного понятия. Бёме пользуется

---

<sup>569</sup> «Von göttlicher Beschaulichkeit», гл. I, § 33, S. 1745; гл.2, § 29, S. 1754; гл. 3, § 15, 18–24, 27, 29, S. 1758–1761; «Von den drei Principien göttliches Wesens», гл. 8, § 5, S. 453; «Mysterium magnum oder Erklärung des ersten Buches Mosis», гл. 19, § 28, S. 2830–2831.

ими, но не как таковыми, для обозначения определенной мысли. Это делает изложение Бёме трудным и варварским, но вместе с тем эта манера сообщает его изложению характер единства с действительностью и присутствия бесконечного существа.

Противоположность, существующая в твари, Бёме описывает следующим образом: если природа есть начальное истечение отделителя, то мы должны различать в противомете божественной сущности двоякого рода жизнь, различать кроме вышеописанной брэнной также и вечную жизнь, которой дано понимание божественного. Эта жизнь находится в основании вечного духовного мира, в великой тайне божественного противомета (в ячестве); она есть обиталище божественной воли, через которое эта воля открывает себя, и она никогда не открывает себя свойности своеволия. В этом центре человек как раз обладает в себе обеими жизнями; в этом центре человек состоит из времени и вечности, есть  $\alpha$ ) всеобщее в «вечном разумении единой доброй воли, которая есть некое умерение; он есть затем  $\beta$ ) начальная воля природы, как включенность центров, так как каждый центр в различности включает себя в некое местопребывание, чтобы стать ячеством и самостоятельным волением, включает себя как особую тайну или душу (*Gemüth*). Первая вождедеет лишь противомета своей одинако-

ности, вторая – саморожденная, природная воля в месте пребывания самостности темного впечатления – вождедеет также и равенства, как некоего противомета, посредством своей собственной вмещенности, через каковую вмещенность она не вождедеет ничего другого помимо своей телесности как природного основания». Это «я», это темное, эта мука, огонь, этот гнев божий, это внутри-себя-бытие, включение внутрь себя, эта твердость и есть именно то, что внезапно появляется в новом рождении. «Я» разбивается, мучительность приводится в истинный покой подобно тому, как темный огонь сразу прорывается, становясь светом<sup>570</sup>.

Таковы основные мысли Бёме. Глубочайшими его мыслями являются α) порожденность света как сына божия из качеств путем живейшей диалектики; β) божественное саморазделение. Как нельзя отрицать, что развитие мысли у Бёме носит варварский характер, так же нельзя отрицать, что его мышление, мучившееся над идеей о соединении абсолютнейших противоположностей, отличается величайшей глубиной. Бёме понимает эти противоположности грубейшим образом, но их неподатливость не удерживает его от стремления осуществить их единство. Эта гру-

---

<sup>570</sup> «Von göttlicher Beschaulichkeit», гл. I, § 23–39, сс. 1742–1746; гл. 2, § 1 – 13, 15–30, сс. 1747–1754.

бая и варварская глубина, не имеющая в своем распоряжении понятия, представляет собою всегда некое наличие, высказывание человека, черпающего из самого себя, самостоятельно имеющее и знающее все. Надо еще сказать, что в произведениях Бёме чувствуется благочестивая натура, что они назидательны и являют нам путь души. Его писания в высшей степени глубоки и задушевные, и когда читатель начинает ориентироваться в употребляемых им формах, он открывает эту глубину и интимность. Но это – форма, с которой нельзя мириться и которая не допускает образования определенного представления о деталях, хотя нельзя не признать, что этот человек носил в себе необычайно глубокую потребность в спекулятивной мысли.

## Глава II

# Период мыслительного рассудка

После неоплатонизма и того философствования, которое находится с ним в связи, мы, собственно говоря, только у Картезия снова видим перед собою *самостоятельное* философское учение, знающее, что оно имеет свой самостоятельный источник в разуме и что самосознание есть существенный момент истины. Философия, вступившая на свою собственную, своеобразную почву, всецело покидает в своем принципе философствующую теологию и оставляет ее в стороне, отводит ей место *по ту сторону* себя. Здесь, можно сказать, мы очутились у себя дома и можем воскликнуть, подобно мореходу, долго носившемуся по бурному морю, «суша, суша!» В самом деле, с Картезием поистине начинается образованность нового времени, поистине начинается мышление, современная философская мысль, после того как философия в продолжение долгого времени двигалась по своему прежнему пути. В особенности, немец, чем он более раб на одной стороне, тем более необуздан он на другой стороне; ограниченность и безмерность, оригинальность, вот ангел-сатана, бьющий нас кулаками по лицу. В этот новый период всеобщим нача-

лом, которым регулируется все на свете, является исходящее из себя мышление, внутренняя жизнь (die Innerlichkeit), которая, как мы показали, представляет собою вообще своеобразие христианства и является протестантским началом, благодаря которому мышление было общесоизнанно, как то, на что каждый имеет право притязать. Таким образом, так как самостоятельно существующее мышление, эта чистейшая вершина внутренней жизни, теперь устанавливается и фиксируется в качестве такового, то начинают пренебрегать мертвым внешним авторитетом и рассматривать его как нечто неподобающее. Но лишь посредством моего свободного мышления, происходящего во мне, может мышление быть признано и сохранено для меня. Это положение имеет вместе с тем также и тот смысл, что такое мышление есть общее дело всего света и отдельных лиц, что, даже больше того, оно является обязанностью каждого человека, так как все базируется на нем. Таким образом, все то, что притязает на признание его *прочным*, человек должен усмотреть своей мыслью. Философия, таким образом, стала делом, о котором каждый может судить, ибо *мыслящим* каждый является наперед.

Так как философия только тогда заново появилась, то мы видим, что в более старых историях философии, написанных в семнадцатом веке, например, у

Стенли, излагается только философия греков и римлян, и христианством это изложение истории философии заканчивается, так что, по мнению этих авторов, в рамках христианства и начиная с того времени уже больше не существовало философии, ибо в ней не было надобности, потому что средневековая философская теология не имела своим принципом свободное, исходящее из себя мышление. Но если последнее и сделалось теперь философским принципом, то мы все же не должны ожидать, что философия уже теперь будет методически развита из мысли. Предпосылкой теперь является старое, укоренившееся воззрение (*das alte Vorurteil*), что человек достигает истины лишь посредством размышления; это безусловно является основой. Но оно еще не есть для философии того времени определение бога, еще не обосновано миропонимание, согласно которому являющиеся множественные вещи необходимо вытекают из мышления, а перед нами лишь мышление о некоем содержании, которое дано нам представлением, наблюдением и опытом.

Мы видим перед собой метафизику, с одной стороны, и частные науки, с другой, – абстрактное мышление как таковое, и содержание этого же мышления, почерпнутое из *опыта*. Эти две линии противостоят абстрактно друг другу, но не так резко размежева-

ны. Мы, правда, встретим в дальнейшем изложении антагонизм между *априорным* мышлением, которое требует, чтобы определения, долженствующие быть признаны мышлением, почерпались из самого мышления, и утверждением, что мы необходимо должны начать с *опыта*, умозаключать и мыслить, исходя из этого последнего. Это – спор между *рационализмом* и *эмпиризмом*; это расхождение носит, однако, второстепенный характер, потому что и метафизическое философствование, допускающее значимость лишь имманентной мысли, не берет методически лишь то, что развито из необходимости самого мышления, а черпает свое содержание также и из внутреннего или внешнего опыта, а затем придает ему с помощью размышления форму абстрактных положений. Формой философии, порожденной *ближайшим образом* мышлением, является метафизика как форма мыслительного рассудка. Этот период имеет своими главными действующими лицами Декарта и Спинозу вместе с Мальбраншем, затем Локка, Лейбница и Вольфа. Другой формой является *скептицизм* и *критицизм*, выступающие против мыслительного рассудка, против метафизики как таковой и против всеобщего, защищаемого эмпиризмом. Дойдя в своем изложении до этой формы, мы будем говорить о дальнейших формациях, отчасти шотландской, отчасти немецкой,

отчасти французской философии; французские материалисты возвращаются затем снова к *метафизике*.

## Раздел первый

### Рассудочная метафизика

Метафизика есть тенденция к *субстанции*, так что она в противоположность дуализму утверждает существование *одного* единства, *одного* мышления, как, например, у античных философов – бытие. Но в самой метафизике мы имеем перед собою противоположность между субстанциализмом и индивидуализмом. *Первый* представляет собой непредубежденная, но вместе с тем также и некритическая метафизика, – Декарт и Спиноза, утверждающие единство бытия и мышления; *второй* – Локк, трактующий самое эту противоположность, подвергая рассмотрению метафизическую идею *опыта*. Он обсуждает вопрос о *происхождении* мыслей, об их правомерности, а не вопрос о том, истинны ли они сами по себе. Лейбницевская монада представляет собою, *в-третьих*, *целостность* созерцания мира (die Totalität der Weltanschauung).

#### А. Первый отдел

Здесь мы, *во-первых*, встречаем *ideae innatae* (врожденные идеи) Картезия. Спинозовская философия относится, *во-вторых*, к философскому учению Картезия лишь как ее последовательное развитие; метод играет главную роль. Формой, стоящей наряду со спинозизмом и также представляющей собою завершенное развитие картезианизма, является, *в-третьих*, та форма, в которой Мальбранш представил нам эту философию.

## 1. Декарт

*Рене Декарт* является героем, еще раз предпринявшим дело философствования, начавшим совершенно заново все с самого начала и создавшим снова ту почву, на которую она теперь впервые возвратилась после тысячелетия отречения от нее. Влияние этого человека на его эпоху и вообще на ход развития философии так велико, что как бы ни было подробно изложение, оно не будет слишком пространным. Этим своим влиянием Декарт обязан преимущественно тому обстоятельству, что он в свободной, простой и вместе с тем популярной манере, отбрасывая всякие недоказанные предпосылки, начал с самой общедоступной мысли и совершенно простых положений и свел содержание познания к *мысли и протяжению*

или *бытию*, как бы поставил перед мыслью эту открытую им противоположность. Это простое мышление выступило в форме *определенного, ясного* рассудка и, таким образом, его нельзя назвать *спекулятивным* мышлением, спекулятивным *разумом*. Декарт исходит из твердых определений, но и последние суть лишь определения *мысли*; такова была манера той эпохи. То, что французы называли *точными науками*, науками определенного рассудка, ведет свое начало с этой эпохи. Философия и *точная наука* не были тогда отделены друг от друга, и лишь позднее наступило это разлучение.

Что касается жизни Декарта, то он родился в 1596 г. в Туреньском городе Ляге. Декарт происходил из старинного дворянского рода. Он получил обычное в то время воспитание в иезуитской школе, делал там большие успехи в учении. Он обладал живым, беспокойным умом и беспокойным характером, с неутомимым рвением брался за все, бросался во все стороны, увлекался различными системами и формами; кроме древней литературы он изучал главным образом философию, математику, химию, физику, астрономию и т. д. Но его юношеские чтения в иезуитской школе и его дальнейшие занятия внушили ему сильную антипатию к черпанию знания из книг, овладевшую им после того, как он с большим рвением преда-

вался их изучению. Он оставил это учебное заведение. Его ревностное стремление к науке, однако, еще больше усилилось, сделалось еще живее благодаря этой смуте и неудовлетворенному страстному влечению. Он молодым человеком (ему было тогда восемнадцать лет) отправился в Париж и жил там, вращаясь в большом свете. Но не найдя и здесь удовлетворения, он вскоре оставил общество и вернулся к занятиям. Он переселился в одно из предместий Парижа и жил там, предаваясь, главным образом, изучению математики и совершенно скрываясь от всех своих прежних друзей, пока они, наконец, не открыли его по прошествии двух лет, после чего они извлекли его из его уединения и снова ввели в большой свет. Теперь Декарт снова всецело отказывается от изучения книг и бросается в водоворот действительности. Затем он отправляется в Голландию и поступает на военную службу. Вскоре после этого, а именно, в 1619 г., первом году Тридцатилетней войны, Декарт вступил в качестве добровольца в ряды баварских войск и проделал много походов под начальством Тиллы. Не раз уже случалось, что кое-кто оказывался неудовлетворенным науками и делался солдатом – но не потому, что науки были для них чем-то слишком малым, а, наоборот, потому, что они были для этих людей чем-то слишком большим, слишком высоким. Здесь, на зим-

них квартирах Декарт усердно занимался науками и, например, в Ульме свел знакомство с гражданином, очень сведущим в математике. Это в еще большей мере происходило на зимних квартирах в Нейбурге на Дунае, где в нем еще раз пробудилось стремление, и теперь уже очень глубокое, пересоздать философию и тем проложить себе новый путь в ней; он дал обет божией матери предпринять паломничество в Лоретто, если она поможет ему осуществить этот свой план и он, наконец, успокоится, придет в себя. Декарт присутствовал также при битве у Праги, где Фридрих Пфальцский потерял богемскую корону. Однако, так как зрелище этих диких сцен не могло его удовлетворить, то он в 1621 г. оставил военную службу и совершил еще несколько путешествий по остальной Германии, а затем по Польше, Пруссии, Швейцарии, Италии и Франции. После этого Декарт, привлеченный царившей в ней большой свободой, уехал в Голландию, чтобы осуществить там свой план. Здесь он жил спокойно от 1629 до 1644 г. – период, в который он написал и издал большую часть своих произведений, а также защищал их от многообразных нападок, которым они подвергались со стороны духовенства. Шведская королева Христина пригласила его затем к своему двору в Стокгольм, являвшемуся сборным местом знаменитейших ученых того времени, и он умер

там в 1650 г.<sup>571</sup>

Изложение, особенно в тех его философских произведениях, которые содержат основы его философии, носит какой-то весьма популярный характер, заставляющий очень рекомендовать их для начала философских занятий. Он берется за дело очень просто и по-детски: он просто рассказывает по порядку о своих мыслях. Живущий в Париже профессор Кузен дал новое издание сочинений Декарта в одиннадцати томах in octavo. Большая часть этих томов состоит из писем, трактующих о физических вопросах. — Декарт дал новый толчок не только философии, но и математике. Несколько основных методов являются его открытиями, на основе которых потом были построены самые блестящие результаты высшей математики. Его метод, таким образом, еще и поныне составляет существенную основу математики, ибо Декарт — создатель аналитической геометрии, и, следовательно, является тем, который и в этом отношении указал современной математике ее путь. Он работал также и в области физики, оптики, астрономии и сделал в них величайшие открытия; изложение этой стороны, од-

---

<sup>571</sup> *Brucker*, Hist. crit. Phil., t. IV, p. 2, p. 203–217; *Cartes*, De Methodo I–II (Amstelod, 1672, 4), p. 2–7 («Oeuvres complètes de Descartes», publiées par Victor Cousin, t. I, p. 125–133); «Notes sur l'éloge de Descartes» (Примечания к похвале Декарту) par *Thomas* («Oeuvres de Descartes», publiées par Cousin, t. I) p. 83 et suiv.; *Tennemann*, Bd. X, c 210–216.

нако, не входит в нашу задачу. Применение метафизики к церковным делам, исследованиям и т. д. также не представляет для нас большого интереса.

1. Философии Картезий дал совершенно новый оборот. С ним начинается новая эпоха философии, благодаря которой образование получило возможность облечь принцип своего высшего духа в мысль, в форму всеобщности, подобно тому как Бёме облек этот принцип в созерцания, в чувственные формы. Декарт исходил из того положения, что мысль должна начинаться с самой себя. Все предшествовавшее философствование и, в особенности, то философствование, которое имело своим исходным пунктом авторитет церкви, Декарт отодвигал в сторону. Но так как мышление понимало себя здесь, собственно говоря, как абстрактный рассудок, более конкретное содержание которого еще находится на другой стороне, вне него, то определенные представления еще не выводились из рассудка, а брались лишь эмпирически. В философии Картезия мы должны, следовательно, различать между тем, что имеет всеобщий интерес для нас, и тем, что не представляет такого интереса. Первым является сам ход его мысли, последним – тот способ, каким эти мысли ставились и выводились. Мы, однако, не должны считать ход его мыслей последовательно доказательным методом; это, прав-

да, – глубокое, внутреннее движение мысли; однако, оно кажется наивным. Для того чтобы отдать справедливость мыслям Декарта, мы должны хорошо знать необходимость этого явления; духом же его философии именно и является знание как единство мышления и бытия. Однако, в целом о его философии мало есть, что можно сказать.

а) Что мы должны исходить лишь из мышления как такового, – это Картезий выражает в положении, что мы должны во всем сомневаться – «*De omnibus dubitandum*» – и это представляет собою абсолютное начало. Он, следовательно, делает первым требованием философии само это устранение всяких определений. Это первое положение декартовской философии не имеет, однако, смысла скептицизма, не ставящего себе никакой другой цели, кроме как самого сомнения, скептицизма, и требующего, чтобы остановились на этой нерешимости духа, обладающего в ней своей свободой, а это положение имеет скорее тот смысл, что мы должны отказаться от всякого *предрассудка*, т. е. от всяких *предпосылок*, которые непосредственно принимаются как *истинные*, – и начать с мышления, чтобы, лишь исходя отсюда, достигнуть чего-то прочного и приобрести чистое начало. У скептиков же это не так, ибо у них сомнение представляет

собою вывод, к которому приходит их философия<sup>572</sup>. Сомнение же Картезия, его неделание предпосылок, потому что нет-де ничего прочного, ничего, в чем можно быть уверенным, имеет место не в интересах самой свободы как таковой, не для того, чтобы ничто вне свободы не было значимо, ничего не было возведено в ранг чего-то внешне объективного. Для него, правда, ничто не прочно, поскольку «я» может от него отвлечься, т. е. может мыслить, ибо именно чистое мышление и есть абстрагирование от всего. Однако, перевес имеет в сознании Декарта ставимая им себе цель добраться до чего-нибудь прочного, объективного, а не момент субъективности, не требование, чтобы то или другое положение утверждалось, познавалось, доказывалось *мною*. И все же в декартовское сомнение входит также и этот интерес, ибо я хочу достигнуть этого объективного, беря исходным пунктом мое мышление; здесь, следовательно, лежит в основании также и стремление к свободе.

В тех положениях, в которых Картезий по-своему указывает основание этого великого, в высшей степени важного принципа, находит себе выражение наивное, эмпирическое рассуждение. Он именно говорит: «Так как мы родились детьми и делали многооб-

---

<sup>572</sup> *Spinoza, Principia philosophiae Cartesianae (Benedicti de Spinoza Opera, ed. Paulus, Jenae, 1802, T. I.), p. 2.*

разные суждения о чувственных вещах раньше, чем мы обладали способностью вполне пользоваться нашим разумом, то нас отбрасывают от познания истины многочисленные предрассудки. Мы, по-видимому, никак не можем от них иначе освободиться, чем таким путем, что мы однажды в своей жизни будем стремиться сомневаться в том, относительно чего у нас будет хоть малейшее подозрение, что оно может оказаться недостоверным. Скажем еще больше: будет даже полезно признать ложным все то, в чем мы сомневаемся, дабы мы нашли тем более ясным то, что наиболее достоверно и наиболее доступно познанию. Однако, это сомнение должно быть *ограничено*, оно должно простираться лишь на рассмотрение истины, ибо в том, что касается нашего поведения в жизни, мы вынуждены выбирать вероятное, так как там мы часто потеряли бы возможность действовать раньше, чем мы были бы в состоянии разрешить наши сомнения. Но здесь, где дело идет лишь о искании истины, мы главным образом будем сомневаться, существует ли что-нибудь чувственное и представимое. Мы будем сомневаться в этом, во-первых, потому, что мы находим, что чувства нас часто обманывают, и будет сообразно с благоразумием не доверять тому, что нас раз уже обмануло. Затем также и потому, что нам ежедневно во сне кажется, что чувствуем или представля-

ем себе много такого, чего никогда не было, и у сомневающегося нет в распоряжении никаких признаков, по которым он различал бы сон от бодрственного состояния. Мы, значит, будем сомневаться также и во всем другом, даже в математических теоремах, отчасти потому, что мы видели, как некоторые люди ошибаются в том, что мы считаем самым что ни на есть достоверным, и признают достоверным то, что нам кажется ложным, а затем потому, что мы слышали, что существует бог, сотворивший нас, могущий все сделать, и, следовательно, он, может быть, сотворил нас такими, что мы неизбежно заблуждаемся. Если же мы воображаем, что мы существуем не благодаря богу, а благодаря чему-то другому, скажем, благодаря самим себе, то еще более вероятно, что мы таковы, что заблуждаемся. Но столько мы знаем, что мы обладаем в себе свободой, что мы всегда можем воздерживаться от того, что не вполне достоверно и обосновано»<sup>573</sup>. В основании этого рассуждения Картезия лежит, следовательно, потребность, чтобы то, что признается истинным, заняло такую позицию, в которой мышление находилось бы у самого себя. Так называемое непо-

---

<sup>573</sup> *Cartes*, *Principia philos.*, p. I, § 1–6 (Amstelod, 1762, 4), p. 1–2 (Oeuvres, T. III, p. 63–66); срав. «Meditationes de prima philosophia» («Размышления о первой философии»), 1 (Amstelod, 1685, 4), p. 5–8 (Oeuvres, T. I, p. 235–245); «De Methodo», IV, p. 20 (p. 156–158).

средственное созерцание и внутреннее откровение, ставшие излюбленными точками зрения в новейшее время, исходят из такой же потребности (gehört auch dahin). Но так как в картезианской форме не выделен, не выдвинут принцип свободы, то здесь больше выступают общедоступные доводы.

b) Картезий искал чего-то такого, что было бы само по себе *достоверно* и истинно, чего-то такого, что не было бы ни только истинным, подобно предмету веры без знания, ни чувственной, равно как и скептической достоверностью, в которой нет истины. Все предшествовавшее философствование страдало тем, что заранее предполагало истинным некоторое положение и отчасти, как, например, неоплатоническая философия, не придавало формы науке той сущности, которую она рассматривала, или, иными словами, не развертывало моментов последней. У Картезия же нет ничего истинного, что не обладало бы в сознании внутреннею очевидностью, или, иначе говоря, нет ничего истинного, чего разум не познал бы столь ясно и убедительно, что совершенно невозможно сомневаться в нем. «Так как мы, таким образом, отвергаем или объявляем ложным все то, в чем мы каким бы ни было образом можем сомневаться, то нам легко предположить, что не существует ни бога, ни неба, ни тел. Но мы не можем на этом же основании предпо-

ложить, что не существуем *мы*, которые мыслят это. Ибо противоречиво предположить, что то, что мыслит, не существует. Поэтому познание: «Я мыслю, следовательно существую» является первым и самым достоверным, навязывающимся всем тем, которые правильно философствуют. Это лучший способ познать природу духа и его отличие от тела. Ибо, когда мы исследуем, кем именно являемся мы, могущие считать неистинным все то, что отлично от нас, то мы видим ясно, что ни протяженность, ни фигура, ни перемена места, ни что-нибудь другое подобное, которое должно быть приписано телу, не составляет нашей природы, а составляет нашу природу исключительно лишь мышление; последнее поэтому познается раньше и более достоверно, чем какой-нибудь телесный предмет»<sup>574</sup>. Таким образом, «я» здесь означает мышление, а не единичное самосознание. *Вторым* положением картезианской философии является поэтому непосредственная достоверность мышления. Достоверным является лишь знание как таковое, знание в его чистой форме, как соотносящееся с собой, и это есть мышление; так неуклюжий рассудок переходит далее к потребности в мышлении.

Картезий, как это делал позднее также и Фихте, начинает с «я», как с чего-то такого, что безусловно до-

---

<sup>574</sup> *Cartes, Principia philos.*, p. 1, § 7–8, p. 2 (p. 66–67).

стоверно; я знаю, что нечто представляется во мне. Тем самым философия сразу перенесена в совершенно другую область, а именно, перенесена в сферу субъективности. Заодно отбрасываются предполагаемые достоверными предпосылки религии; философия ищет лишь доказывания, а не абсолютного содержания, которое исчезает перед лицом абстрактно-бесконечной субъективности. У Картезия мы также видим брожение, страстное стремление говорить, исходя из великого чувства, из созерцания, как это мы видим у Бруно и стольких других, которые каждый по своему высказывают как индивидуальности свое своеобразное мировоззрение. Рассмотрение содержания, взятого в самом себе, не является первым делом философии, ибо от всех своих представлений я могу абстрагироваться, но не могу абстрагироваться от «я». Мы мыслим то и се. Поэтому, оно и существует – таково обычное, якобы очень серьезное доказательство тех, которые неспособны понимать, о чем идет речь; что существует некое определенное содержание – это как раз то, в чем следует сомневаться, – ведь не существует ничего твердого, неизменного. Мышление есть совершенно всеобщее, но не только потому, что я могу абстрагироваться, а именно потому, что «я» есть простое, тождественное с собою. Мышление есть, следовательно, первое; ближайшим опре-

делением, прибавляющимся к нему, непосредственно связанным с ним, является определение бытия. «Я мыслю» непосредственно содержит в себе мое бытие, – это, говорит Картезий, есть основа всякой философии<sup>575</sup>. Определение бытия находится в моем «я»: сама эта связь и есть первое, исходный пункт. Мышление как бытие, и бытие как мышление – это и есть моя достоверность, «я»; таким образом, в знаменитом «Cogito ergo sum» неразрывно связаны друг с другом мышление и бытие.

Это положение рассматривается, с одной стороны, как некоторое умозаключение: из мышления выводится-де бытие. И Кант больше всего возражал против этой связи; в мышлении, говорит он, не содержится бытие; последнее отлично от мышления. Это правильно; но столь же правильно также то, что они неразрывны, т. е. что они все-таки составляют некоторое тождество. Различие не наносит ущерб их единству. Однако, нужно сказать, что это высказывание чистой абстрактной достоверности, эта всеобщая целостность, в которой содержится все, не доказывается Картезием<sup>576</sup>. Не следует поэтому стремиться пре-

---

<sup>575</sup> *Cartes*, De Methodo, IV, p. 20–21 (p. 158); *Spinoza*, Principia philosophiae Cartes, p. 14.

<sup>576</sup> *Cartes*, De Methodo, IV, p. 21 (p. 159); Epistol., t. I, p. 118 (Amstelod, 1682, 4), p. 379 (Oeuvres, t. IX, pp. 442–443).

вернуть это положение в умозаключение. Картезий сам говорит: «Это положение вовсе не умозаключение. Ибо для того, чтобы оно было таковым, требовалось бы наличие большой посылки: все, что мыслит, существует», затем должно было бы присоединиться в малой посылке подведение: но я есмь. Но этим как раз была бы уничтожена непосредственность, характеризующая наше положение. «Но эта большая посылка» вовсе не дается здесь, а она представляет собою скорее вывод из первого положения, гласящего: «я мыслю, следовательно, существую»<sup>577</sup>. Для силлогизма требуется наличие трех членов: здесь требовалось бы наличие третьего члена, которое опосредствовало бы собою мышление и бытие, но дело обстоит не так. То «следовательно», которое соединяет между собою эти две стороны, не есть «следовательно» силлогизма; связь мышления и бытия здесь положена лишь непосредственно. Следовательно, эта достоверность есть *prius*; все другие положения следуют за нею. Мыслящий субъект как простая непосредственность у-меня-бытия именно и есть то же самое, что то, что называется бытием, и совершенно

---

<sup>577</sup> *Cartes*, Responsiones ad sec. objectiones, adjunctae Meditationibus de prima philosophiae (Ответ на второй ряд возражений, приложенных к «Размышлениям о первой философии»), р. 74 (р. 427; *Spinoza*, Principia philosophiae Cartes, р. 4–5).

легко усмотреть это тождество. В качестве всеобщего мышление содержится во всем особенном и таким образом оно есть чистое соотношение с самим собою, чистое тождество с собою. Говоря «бытие», мы также не должны представлять себе некое конкретное содержание, и, таким образом, бытие есть то же самое непосредственное тождество, которым является и мышление. Но «*непосредственность*» есть одностороннее определение; мышление содержит в себе не только ее, но также и то определение, что оно опосредствует себя с самим собою, и благодаря тому, что опосредствование есть вместе с тем *внимание* опосредствования, оно есть непосредственность. В мышлении находится, таким образом, бытие; но бытие есть скудное определение, есть абстракция от конкретного мышления. Этого тождества бытия и мышления, составляющего вообще наиболее интересную идею нового времени, Декарт, следовательно, не доказал дальше, а сослался исключительно на сознание, и временно выставил в качестве предпосылки. Ибо он еще совершенно не чувствует потребности развить различия из «я мыслю». Лишь Фихте сделал затем этот дальнейший шаг, перешел к тому, чтобы выводить все определения из этой вершины абсолютной достоверности.

Против Декарта были выдвинуты и другие возраже-

ния. Гассенди<sup>578</sup> например, возражает, что «*ludifigor, ergo sum*»: «мое сознание насмехается надо мною, следовательно, я существую»; собственно говоря: следовательно, надо мною насмеваются. Что это возражение заслуживает внимания, знал сам Декарт, но он его здесь же опровергает, так как мы должны иметь в виду лишь «я», а не прочее содержание. Лишь бытие тождественно с чистым мышлением, а не содержание последнего, каково бы это содержание ни было. Декарт говорит для большего пояснения: «Но под мышлением я понимаю все, что происходит в нас с нашим сознанием, поскольку мы сознаем это происходящее в нас; следовательно, и хотение, представление и ощущение есть то же самое, что и мышление. Ибо, когда я говорю: я вижу или я гуляю, следовательно, существую, и разумею видение, хождение, совершаемое телом, то умозаключение не абсолютно достоверно, потому что, как это часто происходит во сне, я могу мнить, что я вижу, хожу, хотя на самом деле не открываю глаз и не трогаюсь с места, и, пожалуй, также и в том случае, если бы я не обладал телом. Но если я понимаю под этим само субъективное ощущение или само сознание видения или хождения, то

---

<sup>578</sup> Appendix ad Cartes Meditationes, continens objectiones quinte. (Приложение к «Размышлениям» Декарта, содержащее в себе пять рядов возражений), р. 4 (Oeuvres, t. II, р. 92–93).

это умозаключение совершенно достоверно, так как это ощущение приводится в связь с духом, который единственно лишь ощущает или мыслит»<sup>579</sup>. «Во сне» – это эмпирический способ рассуждения; но помимо этого пункта ничего нельзя возразить. В хождении, видении, слышании и т. д. содержится также и мышление; нелепо думать, что душа имеет мышление в особом кармане, а в другом месте – видение, хождение и т. д. Но когда я говорю: я вижу, я гуляю, то в этом имеется, с одной стороны, мое сознание, «я», и, следовательно, мышление, но, с другой стороны, в этом есть также и хотение, видение, слышание, и, следовательно, еще дальнейшая модификация содержания. Вследствие наличия этой модификации я и не могу сказать «я хожу, следовательно, существую», ибо от модификации я ведь могу абстрагироваться, так как она уже не представляет собою всеобщего мышления. Мы должны поэтому иметь в виду чистое сознание, содержащееся в этом конкретном «я». Лишь в том случае, когда я подчеркиваю, что я в этом высказывании являюсь мыслящим, из него вытекает чистое бытие, ибо лишь с всеобщим связано бытие.

«Что мышление», – говорит Декарт, – «для меня более достоверно, чем тело, имеет своим основанием следующее обстоятельство. Если я на том осно-

---

<sup>579</sup> *Cartes, Principia philos.*, Т. I, § 11, p. 3 (p. 69–70).

вании, что я прикасаюсь к земле или вижу ее, сужу, что она существует, то я на этом основании еще с гораздо большим правом должен судить, что мое мышление существует. Ибо могло бы, пожалуй, случиться, что я буду судить, что земля существует, хотя она и не существует, но не может быть, чтобы я судил так, а мой дух, делающий это суждение, не существовал»<sup>580</sup>. То есть, все что существует для меня, я могу полагать несуществующим, но полагая себя несуществующим, я полагаю самого себя, или, иначе говоря, это мое суждение. Ибо того факта, что я сужу, я не могу отбросить, хотя я и могу абстрагироваться от того, о чем я сужу. Этим философия снова получила свою собственную почву: мышление исходит из мышления, как из чего-то в самом себе достоверного, а не из чего-то внешнего, не из чего-то данного, не из авторитета, а всецело из той свободы, которая содержится в «я мыслю». Во всем другом я могу сомневаться, могу сомневаться в существовании телесных вещей, даже в существовании моего собственного тела; или, иначе говоря, эта достоверность не обладает в себе непосредственностью. Ибо «я» есть именно сама до-

---

<sup>580</sup> *Cartes*, Respons. ad sec. object.: rationes more geometr. dispos. («Ответ на второй ряд возражений: доказательства излагаются геометрическим способом»); *Postulata*, p. 86 (p. 454–455); *Spinoza*, Principia philosophiae Cartes, p. 13.

стоверность, но во всем другом она является только предикатом. Мое тело достоверно для меня; оно не есть сама эта достоверность<sup>581</sup>. Против уверенности, что мы обладаем телом, Декарт приводит то эмпирическое явление, что часто нам представляется, будто мы чувствуем боль в члене, которого мы уже давно лишились<sup>582</sup>. То, что действительно существует, говорит он, есть субстанция, душа есть мыслящая субстанция; она, следовательно, существует сама по себе, отлична и независима от всех внешних материальных вещей. Что она есть мыслящая, это самоочевидно; она мыслила и существовала бы даже в том случае, если бы не было никаких материальных вещей; душу поэтому можно легче познать, чем ее тело<sup>583</sup>.

Все дальнейшее, что мы можем считать истинным, основано на этой достоверности, ибо для того, чтобы мы считали нечто истинным, требуется очевидность, но ничто не истинно, что не обладает в сознании этой внутренней очевидностью. «Очевидность всего остального покоится на том, что мы его усматриваем

---

<sup>581</sup> *Cartes*, Principia philos., p. 4, § 196, p. 215–216 (p. 507–509); «Meditation», VI, p. 38 (p. 320–330); *Spinoza*, Principia philosophiae Cartes, p. 2–3.

<sup>582</sup> *Cartes*, Respons. ad sec. object.: rationes more geometr. dispos., Axiomata V–VI, p. 861 p. 453 et Proposit, IV, p. 91 (p. 464–465).

<sup>583</sup> *Cartes*, Principia philos., T. IV, p. 215–216; Meditationes VI, p. 38 (p. 329–330).

столь же ясно и отчетливо, как самое вышеуказанную достоверность, и что она так зависит от этого принципа и так согласуется с ним, что, если бы мы пожелали усомниться в нем, мы должны были бы сомневаться также и в том принципе» (в нашем «я»)<sup>584</sup>. Это знание есть, правда, само по себе, полнейшая очевидность, но оно еще не есть истина или, если мы принимаем то бытие за истину, то это знание есть пустое содержание, а нас интересуется содержание.

с) Третьим пунктом философии Картезия является, следовательно, переход от этой достоверности к истине, к определенному. Этот переход Картезий опять-таки делает наивным образом и поэтому мы должны рассмотреть сначала его метафизику. Переход таков: интересно узнать дальнейшие представления об абстрактном единстве бытия и мышления; тут Картезий берется за дело внешне рефлектирующим образом. «Но сознание, знающее достоверно лишь само себя, стремится расширить свои сведения и находит, что оно обладает представлениями о многих вещах, в каковых представлениях оно не ошибается до тех пор, пока оно не утверждает или отрицает, что им соответствует вне сознания нечто сходное». Заблуждение в представлениях имеет смысл лишь в вопросе

---

<sup>584</sup> *Cartes, Respons. ad sec. object. geom. dispos., Axiomata V–IV, p. 86 (p. 453); IV, p. 91 (p. 464–465); Meditationes, II, p. 9 – 14 (p. 246–262).*

о внешнем существовании. «Оно находит также общие понятия и делает из них доказательства, отличающиеся очевидностью; такова, например, геометрическая теорема, что сумма трех углов треугольника равна двум прямым; она есть представление, которое само по себе непреодолимо вытекает из других представлений. Но, когда сознание начинает обдумывать, действительно ли существуют такие вещи, оно в этом сомневается»<sup>585</sup>. Ведь треугольник вовсе не несомненен, так как протяженность не содержится в непосредственной достоверности меня самого. Душа может существовать без тела и тело без нее; одно мыслимо без другого. Душа, следовательно, мыслит и познает другое не столь же ясно, как достоверность самой себя<sup>586</sup>.

Истинность всякого знания покоится на доказательстве бытия божия. Душа есть несовершенная субстанция, но обладает внутри себя идеей об абсолютно совершенном существе. Это совершенство не порождено в ней самой именно потому, что она есть несовершенная субстанция; эта идея, следовательно, врождена. Сознание этой идеи Декарт выражает

---

<sup>585</sup> *Cartes*, Principia philos., p. 1, § 13, p. 3–4 (p. 71–72).

<sup>586</sup> *Cartes*, Repons. ad sec. object.: rationes more geom. dispos., Def. 1, p. 85 (p. 451–452), et Proposit, IV, p. 91 (p. 464–465); Meditationes, III, p. 15–17 (p. 263–268).

следующим образом: пока не доказано и не усмотрено существование бога, остается возможность, что мы обманываемся, потому что нельзя знать, не устроена ли так наша природа, что мы должны необходимо заблуждаться<sup>587</sup>. Форма несколько причудлива, она лишь выражает вообще противоположность, существующую для самосознания между сознанием себя и сознанием другого, предметного, и здесь важно установить, имеется ли единство первого и второго, не обладает ли то, что находится в сознании, также и предметностью. Это единство зависит от бога или, иначе говоря, есть сам бог. Я изложу эти суждения так, как их излагает Картезий: «Среди различных представлений, которыми мы обладаем, находится также представление о в высшей степени разумном, в высшей степени могущественном и абсолютно совершенном существе, и это – превосходнейшее из всех представлений». Это всеобъемлющее, всеобщее представление отличается, следовательно, тем, что относительно него не имеет места та неуверенность в существовании, которая имеет место относительно других представлений. Оно отличается тем, что «мы в нем не познаем существование как нечто

---

<sup>587</sup> *Cartes*, *Principia philos.*, p. 1, § 20, p. 6 (p. 76–77; *Meditationes*, III, p. 17–25 (p. 268–292); *De Methodo*, IV, p. 21–22 (p. 159–162); *Spinoza*, *Principia philosophiae Cartes*, p. 10.

лишь возможное и случайное, как это бывает в представлениях о других вещах, ясно воспринимаемых нами, а познаем это существование как безусловно необходимое и вечное определение. Подобно тому как, например, дух узнает, что в понятии треугольника содержится равенство его трех углов двум прямым, и, следовательно, треугольник обладает ими, точно так же дух из того, что он перцепирует, что в понятии совершенного существа необходимо и вечно содержится существование, неизбежно должен заключить, что совершеннейшее существо существует»<sup>588</sup>. В «совершенство» именно входит также и определение существования, ибо представление о несуществующем менее совершенно. Здесь мы, таким образом, имеем перед собою единство мышления и бытия, равно как и онтологическое доказательство бытия божия; это последнее мы уже встретили у Ансельма.

Доказательством существования бога из его идеи является согласно этому следующее рассуждение: «В этом понятии содержится существование, следовательно, это верно». Картезий переходит ближе к доказательству этого положения, устанавливая аксиомы на манер опытных положений: 1. «Имеются различные степени реальности или существенности (*Entität*), ибо субстанция обладает большей реальностью, чем

---

<sup>588</sup> *Cartes, Principia philos.*, p. 1, § 14, p. 4 (p. 72–76).

акциденция или модус, бесконечная субстанция – большей реальностью, чем конечная». 2. «В понятии предмета содержится существование; это существование есть либо возможное, либо – необходимое» – т. е. в «я» содержится бытие, как непосредственная достоверность некоего инобытия, не-«я», противоположного «я». 3. «Никакая вещь или никакое совершенство вещи, существующее действительно, actu, не может иметь причиной своего существования ничто. Ибо, если бы можно было что-нибудь сказывать о ничто, то можно было бы столь же основательно сказывать о нем мышление, и я тогда сказал бы: я – ничто, когда я мыслю» – здесь Картезий переходит к некоему разлучению, к некоему соотношению, которое не познано; здесь прибавляется понятие причинности, которое хотя и есть некое мышление, однако, есть определенное мышление. Спиноза в своем разъяснении говорит: «Что представления содержат в себе больше или меньше реальности и вышеуказанные моменты обладают такой же очевидностью, как само мышление, потому что они говорят не только о том, что мы мыслим, но и о том, как мы мыслим». Но эти определенные модусы как различия в простоте мышления именно и следовало бы доказывать. Спиноза прибавляет к этому переходу еще и то замечание, что «степени реальности, которые мы воспринимаем

в идеях, существуют в идеях не постольку, поскольку они рассматриваются лишь как виды мышления, а поскольку одна идея представляет субстанцию, а другая идея представляет лишь модус субстанции, или, выражаясь кратко, поскольку они рассматриваются как представления о вещах». 4. «Объективная реальность понятия» (т. е. сущность представляемого, поскольку оно находится в понятии) требует причины, в которой эта реальность содержалась бы не только объективно (т. е. в понятии), но и формально или даже «*eminenter*» – «формально», т. е. столь же совершенно, «*eminenter*» – еще более совершенно. «Ибо в причине должно содержаться по меньшей мере столько реальности, сколько в действии». 5. «Существование бога познается непосредственно» – а *propter* «из рассмотрения его природы. Сказать, что нечто содержится в природе или в понятии предмета, означает то же самое, что сказать, что оно истинно; существование непосредственно содержится в понятии бога; будет поэтому истинно, если скажем о нем, что в нем есть необходимое существование. В понятии каждой вещи содержится или возможное или необходимое существование, необходимое существование содержится, в понятии бога, т. е. абсолютно совершенного существа; ибо в противном случае мы понимали бы его как

несовершенное»<sup>589</sup>.

Картезий доказывает это также и следующим образом. «Теорема: доказать существование бога a posteriori из одного только понятия в нас. Объективная реальность всякого понятия требует причины, в которой эта реальность содержалась бы не только объективно» (как в конечном) «но и formaliter» (свободно, совершенно самостоятельно, вне нас) «или eminenter» (как изначальная). Аксиома IV. «Мы обладаем понятием бога; но его объективная реальность не содержится в нас ни формально ни eminenter, и, следовательно, может содержаться только в самом боге»<sup>590</sup>. Мы видим, следовательно, что эта идея является у Декарта *предпосылкой*. Теперь мы сказали бы: «мы находим эту высшую идею в нас». Если мы затем зададим вопрос, существует ли эта идея, то ответ гласил бы, что в том-то именно и состоит идея, что с нею положено также и существование. А именно, если скажем, что это есть лишь представление, то это противоречит содержанию этого представления. Но нас не удовлетворяет здесь то, что представление

---

<sup>589</sup> *Cartes*, Respons. ad sec. object.: rationes more geom. dispos., Axiomata., III–VI, X, Proposit. I, p. 88–89 (p. 458–461); *Spinoza*, Principia philosophiae Cartes, p. 14–17.

<sup>590</sup> *Spinoza*, Principia philosophiae Cartes, p. 20; *Cartes*, Respons. ad sec. object.: rationes more geom. dispos., Proposit. II, p. 89 (p. 461–462).

вводится таким путем, что просто говорим: «Мы обладаем таким представлением», не удовлетворяет, значит, то, что оно здесь выступает как предпосылка. Затем, недостатком этого рассуждения является то, что не показано на этом содержании, взятом в нем самом, что оно определяет себя к этому единству мышления и бытия. Здесь, следовательно, в форме бога не дано никакого другого представления, кроме как данного в «*Cogito ergo sum*», в котором бытие и мышление неразрывно связаны друг с другом; только здесь оно дано в форме представления, которым я обладаю в самом себе. Все содержание этого представления: всемогущий, всеведующий и т. д. есть предикаты, получающиеся лишь позднее; само содержание есть содержание идеи, связано с существованием. Таким образом, мы видим, что эти определения следуют друг за другом в эмпирической манере, и, следовательно, в манере, которая философски не является доказательной. Это служит иллюстрацией того, как в априористической метафизике делаются вообще предпосылки относительно представлений и последние затем продумываются именно таким образом, как в эмпирических исследованиях продумываются опыты, наблюдения и эксперименты.

Картезий затем продолжает: «И этому дух верит тем более, когда он замечает, что не находит у себя

представления о какой бы то ни было другой вещи, в которой содержалось бы существование как необходимое. Из этого он убедился, что эта идея высшего существа не выдумана им и не является также чем-то химерическим, а есть истинная и неизменная природа, которая не может не существовать, так как в ней содержится необходимое существование. Наши предрассудки мешают нам легко констатировать это, так как мы привыкли относительно всего другого различать между сущностью» – понятием – «и существованием». Об этом ведь обычно и толкуют, что мышление не нераздельно от существования; если бы везде, что мы мыслим, существовало, то дело обстояло бы иначе. Но возражающие так не принимают при этом во внимание, что то «все», которое они имеют в виду, есть всегда некое особенное содержание, и что в том-то и состоит сущность конечности вещей, что понятие и бытие отделимы друг от друга. Но как можно умозаключать от конечных вещей к бесконечным? «Далее», – говорит Картезий: «мы должны признать, что это понятие не произведено нами» – теперь мы говорим: это вечная истина, откровенная нам в нас. «Мы в себе не находим тех совершенств, которые содержатся в этом представлении. Мы, следовательно, уверены, что их нам дала причина, в которой находится всяческое совершенство, т. е. бог, как реально су-

существующий, ибо для нас несомненно, что из ничего ничего не возникает» – согласно Бёме бог взял материю мира из самого себя – «и что то, что совершенно, не может быть действием чего-то несовершенного. Из него мы, следовательно, должны выводить в подлинной науке все сотворенные вещи»<sup>591</sup>. Вместе с доказательством существования бога значимость и очевидность всех истин получает обоснование в их происхождении. Бог как причина есть для-себя-бытие, реальность, которая не есть только сущность (Entität) или существование в мышлении. Такое существование, как эта причина (а не вещь вообще) содержится в понятии «не-я», не в понятии каждой определенной вещи, – ибо вещи как определенные суть отрицания, – а лишь в понятии чистого существования или совершенной причины. Последняя есть причина истинности идей, ибо она-то именно и есть аспект их бытия.

В-четвертых, Картезий утверждает: «Тому, что нам откровенно богом, мы должны верить, хотя мы этого не понимаем. И неудивительно, что мы этого откровения не понимаем, так как мы конечны, а то, что содержится в божественной природе как непостижимое есть бесконечное, стоящее выше нашего понимания». Здесь перед нами – вторжение обыденного

---

<sup>591</sup> *Cartes, Principia philos.*, S. 1, § 15–16, 18–24, p. 4, 5, 7 (p. 73–75, 78–79).

представления. Бёме, напротив, говорит: «Тайна триединства всегда снова и снова рождается в нас». Но Картезий делает следующий вывод: «Поэтому мы не должны утруждать себя исследованиями о бесконечном, ибо, так как мы конечны, то нелепо желать определить что-то, выходящее за пределы конечного»<sup>592</sup>. Это соображение мы, однако, оставим теперь в стороне.

«Первым свойством бога является то, что он правдив и есть податель всякого света; его природе, следовательно, совершенно противоречит, чтобы он нас обманывал. Поэтому данный нам богом природный свет или способность познания не может касаться предмета, который был бы неистинным, поскольку к нему прикасается она (эта способность познания), т. е. поскольку он усматривается ясно и отчетливо». Богу мы приписываем *правдивость*. Из этого, следовательно, Картезий умозаключает, что существует всеобщая связь между абсолютным познанием и объективностью того, что мы таким образом познаем. Познание имеет предметы, имеет некое содержание, которое мы познаем; эту связь мы затем называем истиной. Правдивость бога как раз и есть это единство мыслимого или ясно усматриваемого субъектом и внешней реальности или существующего. «Этим

---

<sup>592</sup> Ibid., p. 1, § 24–26, p. 7 (p. 79–80).

устраняется сомнение, будто может быть неистинным то, что для нас совершенно очевидно. Теперь, следовательно, математические истины уже больше не должны быть нам подозрительны. И точно также, если будем обращать внимание на то, что мы, в бодрственном ли состоянии или во сне, различаем ясно и отчетливо через наши чувства, нам будет легко познать относительно каждой вещи, что есть в ней неистинного». Так как мыслимое правильно и ясно также и существует, то этим Картезий высказывает, что человек узнает через посредство мышления, что на самом деле существует в вещах; источники заблуждения лежат, напротив, в конечности нашей природы. «Правдивость бога делает несомненным, что способность перцепировать и способность соглашаться посредством воли с перцепированным, не может кончиться заблуждением, если она простирается лишь на ясно перцепируемое. Если бы даже это никак нельзя было доказать, то это убеждение так прочно сидит во всех по природе, что всегда, когда мы что-то ясно перцепируем, мы само собою соглашаемся с этим, и никоим образом не можем усомниться, истинно ли оно»<sup>593</sup>.

Все это изложено в высшей степени просто, но

---

<sup>593</sup> *Cartes, Principia philos.*, p. 1, § 29–30, 35–36»38 – 43, p. 8 – 11 (p. 81–86, 89); *Meditationes*, IV, p. 25–26 (p. 293–297).

остаётся неопределённым, формальным и неглубоким. Картезий лишь утверждает, что дело *обстоит* именно так. Ход рассуждения у Картезия является только ходом рассуждения ясного *рассудка*. Достоверность является для него исходным пунктом, но из нее не выводится с необходимостью какое бы то ни было вообще содержание, ни тем менее его объективность, как отличная от внутренней субъективности «я». Таким образом, мы видим у него то противоположность между субъективным познанием и действительностью, то их неразрывную связь. В первом случае является потребность опосредствовать их, и как таковое опосредствующее выдвигается правдивость бога, которая состоит именно в том, что его понятие непосредственно содержит в себе реальность. Но доказательство этого единства покоится исключительно лишь на том, что нам говорят, что мы *находим в себе идею совершеннейшего существования*; это представление, следовательно, выступает здесь лишь как *преднайдённое*. Им как масштабом измеряется голое представление о боге, не содержащее в себе существования, и находят, что это представление было бы несовершенно, если бы оно не содержало в себе существования. Это единство самого бога, его идеи с его существованием есть, разумеется, правдивость; в последней мы, таким образом, получаем основание

считать истинным то, что для нас столь же достоверно, как истинность нас самих. В основании дальнейших рассуждений Декарта лежит, следовательно, положение, что все является истинным лишь постольку, поскольку оно есть вообще нечто мыслимое, всеобщее. Впоследствии, как мы это увидим в дальнейшем, один картезианец, если можно этого философа называть картезианцем, – мы разумеем Мальбранша, учение которого можно было бы сразу изложить здесь<sup>594</sup> – еще определеннее выразил и концентрированное развил в своем «Recherche de la vérité» («Розыскания истины») этот пункт о правдивости бога.

Основными определениями картезианской метафизики являются, таким образом, во-первых, то, что она от достоверности моего собственного «я» приходит к уверенности в истине, познает в понятии мышления бытие. Но так как в этом мышлении, в положении: «Я мыслю», из которого исходит Декарт, я являюсь единичным, то нашему уму предносится мышление как некое субъективное мышление. Декарт поэтому не обнаруживает бытия в самом понятии мышления, а дальше переходит вообще лишь к отделению друг от друга бытия и мышления. Во-вторых, самосознанию предносится также и отрицательное бытия,

---

<sup>594</sup> В своих чтениях 1829–1830 г. Гегель сразу здесь вставил изложение философии Мальбранша.

и это отрицательное в соединении с положительным «я» как в себе соединенные, Декарт полагает в некоем третьем, в *боге*. Бог, который раньше был не противоречащей себе *возможностью*, обладает теперь для самосознания предметной формой, есть вся реальность, поскольку она положительна, т. е. именно он есть бытие, единство мышления и бытия, совершеннейшее существо; как раз в отрицательном, в понятии, в том, что это понятие мыслится, – как раз в этом и содержится бытие. Одно возражение против этого тождества старо, и Кант также выдвигал его; это возражение указывает, что из понятия совершеннейшего существа ничего более не следует, кроме как тот вывод, что в *мысли* бытие (Dasein) и совершеннейшее существо связаны между собою, но из одного понятия отнюдь не следует, что они связаны между собою *вне* мысли. Однако, как раз понятие бытия и есть это отрицательное самосознания, и оно есть не вне мышления, а есть мысль о том, что вне мышления.

2. Бытие Картезий берет в совершенно *положительном* смысле и не имеет понятия о том, что оно есть отрицательное самосознания; но простое бытие, положенное как отрицательное самосознания, есть *протяженность*. Картезий, следовательно, отрицает существование протяженности в *боге*, не отказывается в дальнейшем от этого отделения, при-

водит вселенную, *материю* в такую связь с богом, что бог является ее *творцом*, ее причиной, и высказывает правильную мысль, что сохранение вселенной есть непрерывный акт творения, поскольку сотворение рассматривается как отделенная от вселенной деятельность. Но Картезий не приводит притяжение обратно в мышление истинным образом: материя, протяженные *субстанции*, противостоят у него простым субстанциям; поскольку вселенная сотворена богом, она не могла быть столь же совершенной, как ее *причина*. В самом деле, раз мы не идем дальше рассудочного понятия причины, то ясно, что действие *менее совершенно*, чем причина, так как оно есть *положенность*. Протяженность поэтому согласно Картезию менее совершенна; но так как несовершенные протяженные субстанции не могут существовать и продолжать существовать через самих себя или, иначе говоря, через свое понятие, то они, следовательно, для своего сохранения нуждаются во всякий момент в *содействии бога*, и без этого содействия они мгновенно возвратились бы в ничто. Но сохранение есть непрерывное новое сотворение<sup>595</sup>.

---

<sup>595</sup> *Cartes*, Principia philosophiae, p. 1, § 22–23, p. 6–7 (p. 77–78); Responsiones quartae (Ответ на четвертый ряд возражений), p. 133 (p. 70); *Spinoza*, Principia philosophiae Cartes, p. 30–31, 36, 38; *Buhle*, Geschichte der neueren Philosophie, T. III, отдел I, S. 17–18.

Картезий теперь переходит к дальнейшим определениям и говорит следующее: «Вступающее в наше сознание мы рассматриваем либо как *вещи*, либо как их *свойства*, либо как *вечные истины*, не обладающие существованием вне нашего мышления» – не принадлежащие тому или другому времени, тому или другому месту. Последние он называет врожденными нам, такими, которые ни сделаны нами, ни только ощущаются<sup>596</sup>, а суть вечное понятие самого духа и вечные определения его свободы, определения его самого как его. Отсюда исходит поэтому представление, что идеи *врождены* (*innatae ideae*), о чем спорили Локк и Лейбниц. Выражение «вечные истины» употребляется вплоть до нашего времени и означает совершенно всеобщие определения и связи, стоящие сами по себе. «Врожденность» является, однако, плохим и нелепым выражением, так как предносящееся при этом выражении представление о физическом рождении не подходяще для духа. Врожденными идеями являются для Картезия не всеобщее, как у Платона и позднейших философов, а то, что обладает очевидностью, непосредственной достоверностью, некое непосредственное множество, имеющее свою основу в самом мышлении, многообразные по-

---

<sup>596</sup> *Cartes, Principia philos.*, p. I, § 48, p. 12 (p. 92); *Meditationes*, III, p. 17 (p. 268–269).

нятия в форме некоего бытия, подобные (по Цицерону) природно прочным, вселенным в сердце чувствам. Мы лучше сказали бы: это имеет свою основу в природе, в сущности нашего духа. Дух деятелен и ведет себя в своей деятельности определенным образом, но этот характер его поведения не имеет другого основания, кроме как его свободы. Однако, чтобы показать, что это так, требуется нечто большее, чем только сказать об этом; этот характер поведения должен быть выведен как необходимый продукт нашего духа. Такими идеями являются согласно Картезию, например, логические законы. «Из ничего ничего не происходит», «нечто не может одновременно существовать и не существовать»<sup>597</sup>; такими идеями являются также основоположения морали. Это – *факты* сознания, которые Картезий, однако, вскоре снова бросает; они согласно ему существуют лишь в мышлении как субъективном мышлении, и он, таким образом, еще не ставил вопроса о их содержании.

Что касается вещей, к рассмотрению которых Декарт теперь обращается, вещей, составляющих другое к этим вечным истинам, то всеобщими определениями их являются *субстанция, длительность, порядок* и т. д.<sup>598</sup> Он затем дает дефиниции этих мыслей,

---

<sup>597</sup> Ibid., § 49, p. 13 (p. 93).

<sup>598</sup> Ibid., § 48, p. 12 (p. 93).

подобно тому как Аристотель отыскивает категории. Но если раньше Картезий клал в основание своих философских размышлений мысль, что не нужно делать никаких *предположений*, то он теперь берет представления, к которым он затем переходит, как нечто *найденное* в нашем сознании. Он дефинирует субстанцию следующим образом: «Под субстанцией я понимаю не что иное, как некую вещь (*res*), не нуждающуюся для своего существования ни в чем другом, и как таковая субстанция, не нуждающаяся в какой бы то ни было другой вещи, может рассматриваться только одна единственная, а именно – бог». Это то же самое, что говорит Спиноза; можно сказать, что это – также и истинное определение, единство понятия и реальности. «Все другие» (вещи) «могут существовать лишь благодаря *содействию* (*concursum*) бога». Следовательно, то, что мы еще кроме бога называем субстанцией, не существует само по себе, не имеет своего существования в самом понятии. Это и называли тогда системой помощи (*systema assistentiae*); эта система носит, однако, трансцендентный характер. Бог есть абсолютная связь понятия и действительности; другие, конечные вещи, имеющие предел, находящиеся в зависимости, нуждаются в другом. «Поэтому, хотя мы и называем другие вещи субстанциями, все же это выражение применимо к ним и богу, как выража-

ются школьно, не univoce, т. е. нельзя указать какого бы то ни было определенного значения этого слова, которое было бы обще богу и тварям»<sup>599</sup>.

«Но я признаю только двоякого рода вещи, а именно, один род представляет собою *мыслящие* вещи, а другой род – те, которые относятся к *протяженным* вещам». Мышление, понятие, духовное, самосознательное есть то, что находится у себя и имеет свою противоположность в протяженном, пространственном, существующем друг вне друга, находящемся не у себя самого, несвободном. Это – *реальное* различие («*distinctio realis*») между *субстанциями*: «Одна субстанция может быть постигнута ясно и определенно без помощи другой. Но сотворенные телесная и мыслящая субстанции могут быть включены в это общее понятие, потому что они суть вещи, нуждающиеся для своего существования только в содействии бога». Они являются более всеобщими; другие конечные вещи нуждаются для своего существования в других вещах, являющихся их условиями, но *протяженная* субстанция, царство природы, и духовная субстанция не нуждаются друг в друге<sup>600</sup>. Можно их называть субстанциями, потому что каждая из них

---

<sup>599</sup> *Cartes*, Principia philos., p. 1, § 51, 14 (p. 95).

<sup>600</sup> *Ibid.*, p. 1, § 48, p. 12–13 (p. 92); § 60, p. 16 (p. 101); § 52, p. 11 (p. 95); Ration. more geom. dispos», Def. X, p. 86 (p. 454).

представляет собою весь свой объем, самостоятельную целостность. Но так как, умозаключил Спиноза, каждая сторона как царство мышления, так и царство природы есть внутри себя единая целостная система, то они также и в себе, т. е. абсолютно тождественны, как бог, абсолютная субстанция; следовательно, для мыслящего духа это «в себе» есть бог, или, иначе говоря, различия между ними суть идеализованные различия.

Картезий переходит от понятия бога к сотворенному, к мышлению и протяжению, а от них к частностям. «Субстанции обладают несколькими *атрибутами*, без которых они не могут мыслиться» – это – их определенность; «но каждая из них обладает таким свойственным ей атрибутом, который составляет ее природу и сущность», простой всеобщей определенностью, «и к которому относятся все другие. Так, например, мышление составляет абсолютный атрибут духа» – мышление есть его качество, «а *протяженность* есть» существенное определение телесности, и лишь она есть «истинная природа тела. Все другие свойства суть модусы, как, например, в протяженной субстанции – фигура, движение, а в мыслящей – *воображение, чувство, воля*; их можно отнять и отмыслить. Бог есть несотворенная, мыслящая суб-

станция»<sup>601</sup>.

Здесь Картезий переходит к рассмотрению единичных предметов и, прослеживая протяженную субстанцию, он обсуждает *материю, покой, движение*. Основной мыслью Картезия является та, что материя, протяженность, телесность суть одно и то же для мысли. Согласно ему природа тела завершена его протяженностью и лишь это мыслимое нами свойство должно быть признано существенным для телесного мира. Тело оказывает также противодействие, обладает запахом, цветом, прозрачностью, твердостью и т. д., ибо без таковых свойств нет тела. Но все эти дальнейшие определения протяженности, как, например, *количество* протяжения, покой, движение, косность, суть нечто лишь чувственное, и это Картезий доказал – да это уже задолго до него показали скептики. Протяженность есть, правда, абстрактное понятие или, иначе говоря, чистая сущность, но как раз для конституирования тела или чистой его сущности необходимо требуется отрицательность, различие. Что кроме протяжения все другие определения тела могут быть отброшены и ни одно из них не может быть предикцировано телу абсолютно, это показывает Картезий следующим соображением. О плотности или твердости материи мы умозаключаем от про-

---

<sup>601</sup> Cartes, Principia philos., p. 1, § 53–54, p. 14 (p. 96–97).

тивододействия, которое тело оказывает нашему прикосновению, противодействия, посредством которого оно стремится отстоять занимаемое им место. Теперь предположим, что материя, подобно пространству, всегда отступает назад, как только мы прикасаемся к ней, тогда мы не имели бы никакого основания приписывать ей плотность. Запах, цвет, вкус суть также лишь чувственные свойства; но *истинно* лишь то, что мы усматриваем отчетливо. Если мы разотрем тело на мелкие кусочки, то оно действительно будет отступать, и, однако, оно при этом не теряет своей природы; противодействие, следовательно, несущественно для тела<sup>602</sup>. Однако, это не-для-себя-бытие есть лишь количественно меньшее противодействие; последнее всегда остается. Но Картезий хочет лишь мыслить; противодействие же, цвет и т. д. он не мыслит, а лишь представляет их себе как чувственные. Он поэтому говорит, что все это должно быть сведено к протяжению как особенная его модификация. Картезию делает честь, что он принимает за истинное лишь то, что мы мыслим, но устранение всех этих чувственных свойств есть как раз отрицательное движение мышления; сущность тела обуславливается этим мышлением, т. е. она не есть истинная сущность.

---

<sup>602</sup> *Cartes, Principia philos.*, p. I, § 66–74, p. 19–22 (p. 107–117); p. 2, § 4, p. 25 (p. 123–124).

От понятия протяжения Картезий переходит к законам движения как к всеобщему познанию «в себе» телесного. Он утверждает, *во-первых*, что не существует *пустоты*, ибо это было бы протяжение без телесной субстанции, т. е. телом без тела. *Во-вторых*, не существует *атомов* (не существует неделимого для-себя-бытия); это доказывается тем же соображением, так как сущностью тела является протяженность. *В-третьих*, тело приводится в движение чем-то, находящимся вне его, само же по себе оно продолжает оставаться в состоянии покоя; и точно так же, если тело находится в состоянии движения, оно приводится в покой другим телом, находящимся вне его, т. е. тело *инертно*<sup>603</sup>. Это – ничего не говорящие положения, ибо фиксирование простого покоя и движения в их противоположности есть как раз абстракция.

Протяженность и движение суть основные понятия механической физики; они представляют собою истину мира тел. Таким образом, уму Картезия предносится идеальность, и он поднимается куда выше представления о *реальности* чувственных свойств, но не переходит к обособлению этой идеальности. Таким образом, он не идет дальше *механики* в собственном смысле. Постольку можно сказать, что Декарт гово-

---

<sup>603</sup> Ibid., p. 2, § 16, 20, 37–38, p. 29–31, 38–39 (p. 133–134, 137–138, 152–154).

рит: дайте мне материю (протяженное) и движение, и я вам построю миры<sup>604</sup>. Пространство и материя были для него, таким образом, единственными определениями материального универсума. Отсюда механистический способ рассмотрения природы или, иначе говоря, чисто механистический характер картезианской философии природы<sup>605</sup>. Изменения материи представляют собою поэтому исключительно лишь движение, так что Картезий сводит все отношения к движению и покою мелких частиц, всякое материальное различие, цвет, вкус, короче говоря, все телесные свойства и животные явления – к механизму. В живом существе переваривание пищи и т. д. суть такие механические результаты, принципом которых являются движение и покой. Мы, следовательно, видим здесь основу и происхождение *механистической* философии. Но в дальнейшем пришли к убеждению, что эта философия неудовлетворительна, что материи и движения недостаточно для объяснения живого. Однако, есть величие в том, что мышление движется вперед в рамках своих определений и делает эти определения мысли истиной природы.

Картезий разработал дальше механику, подвергнув

---

<sup>604</sup> Buhle, *Gesch. d. neueren Phil.*, P. III, отд. I, S. 19, ср. *Cartes, Principia philos.*, p. 3, § 46–47, p. 65 (p. 210–212).

<sup>605</sup> *Cartes, Principia philos.*, p. 2, § 64, p. 49 (p. 178–179).

исследованию систему мира и движения небесных тел. Он, таким образом, говорит о земле, солнце и т. д., затем он излагает свое представление о возвращающемся в себя вихреобразном движении небесных тел, о метафизических гипотезах касательно выхождения из пор и вхождения в *них* маленьких частиц, прохождения последних через эти поры, встрече их там – и, наконец, он трактует о селитре и порохе<sup>606</sup>.

Прежде всего интересны высказанные Картезием общие мысли. А затем очень важно, что этими рассуждениями делается переход к определенным выводам в физике, являющейся результатом наблюдений и опытов, и в этих своих исследованиях он оперирует совершенно рассудочно. Картезий дает нам смесь многих наблюдений с такого рода метафизикой, и это представляет собою для нас нечто смутное. В этой философии, таким образом, господствующим является мыслительная трактовка эмпирических данных, и с того времени философы проявляют себя именно в этой манере. Слово «философия» имело у Картезия и еще у многих других неопределенный смысл познания посредством мышления, размышления, рассуждения. Спекулятивное познание, выведенное из поня-

---

<sup>606</sup> *Cartes, Principia philos.*, p. 3 § 5 – 42, 46, Sqq; p. 51–63, 65, Sqq (p. 183–208, p. 210 et suiv.); p. IV, § I, Sqq; 69, 109–115, p. 137, Sqq, 166, 178–180 (p. 330 et suiv., 388, 420–425).

тия, свободное самостоятельное развитие предмета ввел впервые только Фихте; у Картезия, стало быть, еще не отделены друг от друга то, что мы теперь называем философским познанием, от того, что мы теперь называем *научным* познанием. Таким образом, все человеческое познание причислялось тогда к *философии*. Поэтому мы видим, что в метафизике Картезия появляется наивнейшим образом совершенно эмпирическое рефлексирование и рассуждение, исходящее из *оснований*, из опытов, фактов, явлений, и мы, читая эти рассуждения, отнюдь не настраиваемся на спекулятивный лад. Говоря более определенно, строго научный элемент этой философии состоял в методе доказательства, представляющем собою тот метод, который издавна уже применялся в геометрии, и в обычном способе формально-логического умозаключения. Поэтому и происходит то, что философия Картезия, которая должна была дать весь круг наук, начинается с логики и метафизики. Вторая часть этой философии представляет собою обычную физику, математику, хотя и перемешанную с метафизическими спекуляциями, а третья часть, этика, рассматривает человеческую природу, обязанности людей, государства, гражданина. Так обстоит дело у Картезия. Первая часть «Principiae philosophiae» озаглавлена «De principis rerum materialium» («О началах ма-

териальных вещей»). Однако, эта философия природы как философствование о протяженности представляет собою только то, что в то время могло быть совершенно обычной физикой, механикой, и носит совершенно гипотетический характер; мы же, напротив, строго различаем между эмпирической физикой и метафизикой, хотя и первая также является мыслительной.

3. До третьей части, *до философии духа*, Картезий не дошел; в то время как физику он особенно тщательно разрабатывает, в *этической* области Картезий обнародовал лишь одно исследование под заглавием «De passionibus» («О страстях»). Картезий рассматривает в нем вопрос о мышлении и человеческой свободе. Существование свободы воли он доказывает тем, что душа мыслит, воля неограничена и это составляет *совершенство человека*. Это – совершенно правильно. Что касается свободы воли, то он трактует о затруднительном вопросе, каким образом она соединима с божественным предвидением. Человек как свободный может сделать нечто такое, что бог раньше не велел сделать, а это противоречит всемогуществу и всеведению бога; если же скажем, что все установлено богом, то этим была бы в свою очередь уничтожена человеческая свобода. Он, однако, не разрешает противоречия между этими двумя определениями, а го-

ворит в согласии со своей уже указанной выше манерой философствования: «Человеческий ум конечен, а могущество и предопределение божие бесконечны. Мы поэтому не в состоянии постигнуть отношения, существующего между свободой человеческой души и бесконечным всемогуществом, но в нашем самосознании мы обладаем, как фактом, достоверностью существования этой свободы. Но мы должны держаться лишь того, что достоверно». В дальнейшем еще многое другое кажется ему необъяснимым; однако, и здесь мы видим у него настойчивое, упрямое стремление не отступить от того, что по крайнему его разумению представлялось ему верным. Способ познания, рекомендуемый Картезием, носит форму рассудочного рассуждения и, таким образом, не представляет собою большого интереса.

Таковы основные черты картезианской системы. Мы должны еще привести некоторые отдельные утверждения, сделавшие его особенно знаменитым, — должны сказать о тех частных формах, которые рассматривались и в других метафизических учениях, а также и у Вольфа. *Во-первых*, обыкновенно обращают больше всего внимания на то, что Декарт рассматривал *органическое, животных*, как машины, признавал, что они приводятся в движение другим телом и не

имеют в себе самодеятельного начала мышления<sup>607</sup>. Это – механическая физиология, определенная, рас- судочная мысль, не имеющая дальнейшего значе- ния. Ввиду резкой противоположности, существую- щей согласно Декарту между мышлением и протяжен- ностью, первое не рассматривается им как ощущение, так что делается возможным изолирование по- следнего. Органическое, как тело, должно быть све- дено к протяжению; дальнейшее развитие этой мыс- ли показывает, стало быть, лишь ее зависимость от первых определений.

*Во-вторых*, у Декарта теперь делается главной проблемой *отношение между душой и телом* – как раз вышеуказанное возвращение предмета в себя, так что мышление проявляет себя в другом, в мате- рии. В метафизике мы находим много учений по повод- у этого отношения. Одним из них является учение об *influxus phisicus* (физическое влияние); согласно это- му учению дух ведет себя таким же образом, как тело, предмет влияет на дух, подобно тому как тела влия- ют друг на друга; такое представление очень грубо. Как же Картезий понимает единство отношения души и тела? Первая принадлежит к области мышления, а второе – к области протяжения: так как оба они – суб- станции и, следовательно, ни одна не нуждается в по-

---

<sup>607</sup> Cartes, De Methodo, V, p. 35–36 (p. 185–189).

нятии другой, то тело и душа независимы друг от друга и не могут непосредственно влиять друг на друга. Душа могла бы оказывать влияние на тело лишь постольку, поскольку она нуждалась бы в нем, и наоборот, т. е. поскольку они находились бы между собою в существенном соотношении. Но так как и душа и тело суть целостность, то они не имеют реального соотношения друг с другом. Поэтому Картезий, оставаясь последовательным, отрицал физическое влияние одной из этих субстанций на другую; ведь это было бы механическим отношением между ними. Картезий, таким образом, устанавливает независимость интеллектуального от материи, и на этом основывал самостоятельное существование духа, ибо в его «Cogito» «я» сначала знает достоверно лишь о самом себе, так как я могу абстрагироваться от всего другого. Но существует потребность в указании опосредствующего, связи между абстрактным и внешним, единичным. Эту связь Картезий устанавливает следующим образом; он ставит между ними то, что представляет собою метафизическое основание их взаимных изменений, ставит бога как связующее звено, поскольку бог оказывает помощь душе в том, что она не в состоянии совершить посредством своей собственной свободы, и бог делает это для того, чтобы изменения те-

ла и души соответствовали друг другу<sup>608</sup>. Когда я испытываю влечение или у меня возникает намерение, они воплощаются телесно. Это совместное действие души и тела производится, согласно Картезию, богом. Ибо Картезий, как мы видели, говорит о боге, что он-то и есть истина представления: поскольку я мыслю правильно и последовательно, *этому* соответствует нечто реальное, и таковую связь между ними составляет бог. Бог, следовательно, есть полное тождество этих двух противоположностей, так как он как идея есть единство понятия и реального. Эта точка зрения получает затем свое дальнейшее развитие в спинозистской идее. Мысль Картезия совершенно правильна; в конечных вещах это тождество неполно. Но форма, в которую облек Картезий эту мысль, неподходяща; неподходяще то, что, во-первых, существуют две вещи, мышление или *душа* и тело, и что, во-вторых, бог выступает так третья вещь, находящаяся вне первых двух, и ни он не представляет собою понятия единства, ни сами опосредствуемые две вещи не являются понятиями. Но мы не должны забывать, что согласно Картезию первые две вещи суть *сотворенные* субстанции. Однако так как это выражение «сотворенные» принадлежит лишь области представления и не является определенной мыслью, то лишь

---

<sup>608</sup> Cartes, De Methodo, V, p. 29 (p. 173–174).

Спиноза впервые произвел это сведение к мысли.

## 2. Спиноза

В философии Картезия имеется слишком много неспекулятивных оборотов. Непосредственно к нему примыкает Бенедикт Спиноза, которому удалось продумать этот принцип совершенно последовательно. Для него душа и тело, мышление и бытие, перестают быть особенными, отдельными вещами, существующими каждая сама по себе. Таким образом, Спиноза совершенно устранил дуализм, существующий в картезианской системе – устранил дуализм как еврей. Ибо это глубокое единство его философии, как оно нашло себе выражение в Европе, дух, бесконечное и конечное, тождественные в боге не как в чем-то третьем, есть отзвук Востока. Восточное воззрение об абсолютном тождестве Спиноза впервые сделал приемлемым для европейского способа мышления, ввел в последний, точнее говоря, в европейскую, картезианскую философию.

Однако, сначала мы должны рассмотреть обстоятельства жизни Спинозы. Он родился в 1632 г. в португальско-еврейской семье, жившей в Амстердаме. Его настоящее имя было Барух, но он его превратил в «Бенедикт». В молодости он обучался у раввинов

той синагоги, к которой он принадлежал; однако, уже очень рано Спиноза пришел с ними в столкновение, так как они были очень возмущены тем, что он высказывался против талмудических фантазий. Он поэтому своевременно вышел из синагоги, а так как раввины опасались, что его пример будет иметь дурные последствия, то они предложили ему ежегодное содержание в тысячу гульденов, если он согласится в дальнейшем оставаться в синагоге и будет держать себя спокойно. Он, однако, отверг это предложение, и их преследования зашли позднее так далеко, что они намеревались устранить его со своего пути посредством убийства из-за угла. Он едва спасся от направленного на него кинжала, а затем формально оставил еврейскую общину, причем не перешел, однако, в христианскую церковь. Он стал теперь с особенным рвением заниматься латинским языком и изучал преимущественно картезианскую философию. Позднее он переехал в лежащий близ Лейдена город Рейсбрюк, и с 1664 г. жил, пользуясь большим уважением друзей, но спокойно, сначала в Фoorбурге, деревне у Гааги, затем в самой Гааге и кормился своим собственным трудом, занимаясь изготовлением оптических стекол. Не случайно то обстоятельство, что его ум занимал *свет*, ибо последний представляет собою в материи само абсолютное тождество, составляю-

щее основу восточного воззрения. Хотя он имел богатых друзей и могущественных покровителей, среди которых были даже полководцы, он все же жил бедно, так как он отверг несколько предложений значительных подарков. Когда Симон де Фрис пожелал сделать его своим наследником, он не захотел принять также и этого предложения, и лишь согласился получать от него ежегодное содержание в 300 флоринов; он отказался также в пользу сестер от своей доли в отцовском наследстве. Пфальцский курфюрст Карл Людвиг, в высшей степени благородный и свободный от предрассудков своего времени человек, пригласил его занять профессорскую кафедру в Гейдельберге, причем он предоставлял ему свободно преподавать и писать, так как «князь верит, что он не будет злоупотреблять этой свободой, чтобы беспокоить признанную государством религию». Но Спиноза (мы читаем об этом в его напечатанных письмах) вполне обдуманно отклонил это предложение, так как он «не знает, в каких границах должна держаться эта философская свобода, чтобы не казалось, что он тревожит признанную государством религию». Он остался в Голландии, являвшейся тогда в отношении общей культуры в высшей степени интересной страной, впервые давшей в Европе пример всеобщей терпимости и предоставившей многим лицам убежище для свободы мысли. Ибо,

как бы враждебно и яростно ни выступали тамошние теологи, например, против Беккера (Brucker, Hist. crit. philos., Т. IV, р. 2, р. 719–720) и как бы яростно ни напал Боэций на картезианскую философию, все же эти выступления не имели тех последствий, которые они имели бы в другой стране. Спиноза умер 21 февраля 1677 г. на 44 году от роду от чахотки, которой он уже давно болел, – умер согласно со своей системой, по которой все особенности и единичности исчезают в единой субстанции (здесь непереводаемая игра слов, Schwindsucht – чахотка – означает буквально: стремление к исчезновению. Перев.). Протестантский священник Колерус или Кёлер, хотя и выступает ревностно против Спинозы в изданной им биографии последнего, дает, однако, довольно точные и добродушные сообщения об условиях его жизни: рассказывает о том, что Спиноза оставил после себя лишь около 200 талеров, какие у него были долги и т. д. Проповедник скандализирован счетом в описи имущества, в котором цирюльник требует от «блаженной памяти» г. Спинозы уплаты денег, которые он остался должен, и Колерус делает следующее замечание: «Если бы цирюльник знал, что за фрут был Спиноза, он не сказал бы «блаженной памяти»». Под портретом Спинозы немецкий переводчик этой биографии пишет: «characterem reprobationis in vultum gerens» («носит

на лице печать отвержения») и обозначает этим то, что представляет собою на этом лице омраченность глубокого мыслителя, причем помимо этого выражение лица Спинозы мягкое и благожелательное. Впрочем «*reprobatio*» («отвержение») все же правильное выражение; но это – не пассивная *отверженность*, а активное неодобрение мнений, заблуждений и бессмысленных страстей людей<sup>609</sup>.

Спиноза пользовался терминологией Картезия и издал также изложение его системы. Ибо первое произведение Спинозы, находящееся в собрании его сочинений, называется: «Основоположения Картезия, доказанные геометрическим методом». Позднее он написал свой «*Tractatus theologico-politicus*» («Богословско-политический трактат») и приобрел себе им большую известность. Как ни велика была ненависть, которую Спиноза навлек на себя со стороны своих раввинов, он, однако, этим своим произведением сначала навлек на себя еще большую ненависть со стороны христианских и, в особенности, протестантских теологов. В этом трактате находится учение о боговдохновенности, критическое рассмотрение моисее-

---

<sup>609</sup> «*Collectanea, de vita B. de Spinoza*» (addita operibus ed. Paulus, Jenae, 1802–1803, T. II), 593–604, 612–628 («*Spinozae Epistol.*», LIII–LIV in oper. ed. Paulus, T. I, p. 638–640), 642–655; «*Spinozae Oper.*» ed. Paulus, T. II, Praef., p. XVI.

вых книг и т. п., главным образом с той точки зрения, что обязательность этих законов простирается лишь на евреев. Та критика, которую давали в своих произведениях позднейшие христианские теологи, критика, задачей которой обыкновенно является доказательство того, что эти моисеевы книги редактированы лишь в позднейшую эпоху и отчасти написаны уже после вавилонского пленения (это – один из основных предметов писания для протестантских теологов, которым новейшие теологи отличаются от прежних и много этим хвастают), – все это мы уже находим в указанном произведении Спинозы. Но больше всего навлек на себя Спиноза ненависть самой своей философией, которую мы теперь должны рассмотреть подробнее, руководясь его «Этикой». В то время как Картезий не опубликовал никакой «Этики», главным философским произведением Спинозы является, напротив, как раз его «Этика». Это было первое произведение, изданное после его смерти врачом Людвигом Майером, который был самым интимным другом Спинозы. Она состоит из пяти частей. Первая часть трактует о боге («De Deo»). Здесь даны общие метафизические идеи, заключающие в себе познание бога и природы. Вторая часть трактует о природе и происхождении духа («de natura et origine mentis»). Таким образом, Спиноза совсем не рассматривает филосо-

фии природы, – протяжение и движение, – а переходит сразу же от бога к философии духа, к этической стороне, а все, касающееся познания, разумеющего (intelligenten) духа, находится в первой части, там, где рассматриваются принципы человеческого познания. Третья книга «Этики» рассматривает происхождение и природу страстей («de origine et natura affectuum»), четвертая – силу последних или человеческое рабство («de servitute humana s. de affectuum viribus»), и, наконец, пятая трактует о могуществе интеллекта, мышления, или о человеческой свободе («de potentia intellectus s. de libertate humana»)<sup>610</sup>. Церковный советник профессор Паулус издал в Иене произведения Спинозы, и в этом издании есть также и моя доля – я сравнивал с французскими переводами.

Что касается философии Спинозы, то она очень проста и в целом ее легко понять. Трудность заключается при этом отчасти в извилистом (verschränkten) методе изложения им своих мыслей и в ограниченности воззрения, благодаря которой он проходит быстро мимо многих основных аспектов и вопросов, трактуя их неудовлетворительно. Система Спинозы представляет собою объективирование картезианской философии в форме абсолютной истины. Простая мысль

---

<sup>610</sup> «Collectanea de vita B. de Spinoza», p. 629–641; «Spinozae Ethic». (Oper., T. II), p. I, 3 et not. 33.

спинозовского идеализма состоит в следующем: истинной является исключительно лишь единая субстанция, атрибутами которой являются мышление и протяжение или природа, и лишь это абсолютное единство есть действительность, лишь оно есть бог. Это, как и у Декарта, – единство мышления и бытия или то, что в самом себе содержит понятие своего существования. Картезиевская субстанция также обладает в качестве идеи существованием в самом своем понятии, но это – лишь бытие как абстрактное бытие, а не бытие как реальное бытие или протяжение. У Декарта телесное и мыслящее «я», взятые каждое отдельно, представляют собою самостоятельные существа. Эта самостоятельность двух крайностей снимается в спинозизме, так как они превращаются в моменты единого абсолютного существа. Мы видим, таким образом, что смысл этого выражения состоит в том, что должно понимать бытие как единство противоположностей. Здесь основное устремление не в том, чтобы откинуть и отодвинуть в сторону противоположность, а в том, чтобы опосредствовать и разрешить ее. А так как здесь противоположность образуют уже *бытие и мышление*, а не как раньше, абстракции: конечное и бесконечное или граница и неограниченное, то бытие здесь берется более определенно как протяжение, ибо в своей абстрактности оно было

бы вообще лишь тем же возвращением в себя, тем же простым равенством и самим собою, каким является мышление. Спинозовское чистое мышление, следовательно, уже больше не является наивным (*das Unbefangene*) всеобщим Платона, а есть единство, которое вместе с тем знакомо с абсолютной противоположностью между понятием и бытием.

Такова в целом спинозистская идея, и она представляет собою то же самое, чем являлось у элеатов *ov*. Эту спинозистскую идею мы должны, вообще говоря, признать истинной, обоснованной. *Абсолютная субстанция* есть истина, но она не *вся* истина. Чтобы быть всей истиной, она должна была бы мыслиться как деятельная и живая внутри себя, и именно этим определить себя как дух. Но спинозовская субстанция есть лишь всеобщее и, значит, *абстрактное* определение духа. Можно, правда, сказать, что эта мысль есть основа всякого истинного воззрения. Она, однако, такова не как основа, остающаяся абсолютно прочно внизу, а как абстрактное единство, как дух внутри самого себя. Мы должны поэтому заметить, что мышление необходимо должно было стать на точку зрения спинозизма. Быть спинозистом, это – существенное *начало* всякого философствования. Ибо, как мы видели, когда начинают философствовать, душа должна сначала купаться в этом эфире единой суб-

станции, в которой все, что мы раньше считали истинным, исчезло. Это отрицание всего особенного, к которому раз должен был прийти каждый философ, есть освобождение духа и его абсолютная основа. Отличие нашей точки зрения от элеатской философии состоит лишь в том, что в новейшее время благодаря христианству в духе всегда налична конкретная индивидуальность. Но если примем во внимание это бесконечное требование совершенно конкретного, то мы должны будем сказать, что субстанция Спинозы еще не была определена им как *внутри себя конкретная*. Так как конкретное, таким образом, не находится в содержании субстанции, то оно, стало быть, входит лишь в рефлектирующее мышление, и только из бесконечных противоположностей последнего как раз и получается вышеуказанное единство. О субстанции как таковой ничего больше нельзя сказать; речь может идти только о философствовании по поводу ее и об упраздненных в ней противоречиях; отличительного (*das Unterscheidende*) мы в таком случае должны искать в характере тех противоположностей, которые упраздняются в ней. *Доказал* Спиноза это единство отнюдь не так убедительно, как это старались сделать древние философы. Но величие склада мыслей Спинозы состоит в том, что он мог отказаться от всего определенного, особенного и держаться лишь едино-

го, почитать лишь это единое.

1. Спиноза начинает рядом дефиниций, из которых мы должны привести следующие.

а) *Первая* дефиниция касается *причины самого себя*. Она гласит: «Под причиной самого себя (*causam sui*) я понимаю то, сущность» (или понятие) «чего заключает в себе существование, или то, что может быть мыслимо не иначе как существующим». Спиноза наперед устанавливает единство всеобщей мысли и существования и вопрос об этом единстве будет трактоваться вечно. «Причина самого себя» является очень важным выражением, ибо в то время, как мы себе представляем, что причина противоположна действию, *причина самого себя* есть такая причина, которая, действуя и отделяя некое другое, вместе с тем порождает лишь само себя, снимает, следовательно, в акте порождения это различие. Полагание этой причиной себя как некоего другого есть *отпадение* и вместе с тем *отрицание* этой потери; это – совершенно спекулятивное понятие, и даже, скажем больше, основное понятие во всем спекулятивном. Причина, в которой причина тождественна с действием, есть бесконечная причина (см. ниже); если бы Спиноза развил дальше то, что заключается в понятии *causa sui*, то его субстанция не была бы чем-то неподвижным.

б) *Второй* по порядку следует дефиниция *конечно-*

го. «Конечной называется такая вещь, которая ограничена другой вещью того же рода». Ибо она имеет в другой вещи конец, не существует там; существующее здесь есть некое другое. Но это другое должно быть одинакового рода, ибо те, которые хотят ограничивать друг друга, должны для этого соприкасаться друг с другом, находиться, следовательно, в отношении друг с другом, т. е. быть именно одного рода, стоять на одинаковой почве, иметь общую сферу. Это – утвердительная сторона границы. «Мысль, следовательно, ограничивается» лишь «другой мыслью, тело – другим телом, но мысль не ограничивается» примерно «телом» и, наоборот, «тело не ограничивается мыслью». Этот взгляд мы уже встретили у Декарта; мысль есть сама по себе целостность, и такую же целостность представляет собою протяжение; у них нет никакого касательства друг к другу; они не ограничивают друг друга, каждое из них есть замкнутое внутри себя целое.

с) *Третьей* является дефиниция *субстанции*. «Субстанцией я называю то, что существует само в себе и постигается само через себя, или то, понятие чего не нуждается в понятии другой вещи, из которого мы должны были бы понимать его (a quo formari debeat)» – в противном случае оно было-бы конечным, акциденциальным. То, что для того, чтобы быть

постигнутым, нуждается в другом, не самостоятельно, а находится в зависимости от этого другого.

d) *В-четвертых*, Спиноза определяет *атрибуты*, которые принадлежат к субстанции, как ее второе. «Под атрибутом я разумею то, что ум схватывает в субстанции, как составляющее ее сущность» – и лишь это истинно для Спинозы. Это – великое определение; атрибут есть, правда, некая *определенность*, но эта определенность остается вместе с тем *целостностью*. Спиноза, подобно Декарту, принимает, что существует лишь два таких атрибута: *мышление* и *протяжение*. Ум понимает их как сущность субстанции; но *сущность* не *выше субстанции*, а есть лишь сущность в рассмотрении субстанции умом, это рассмотрение же имеет место вне субстанции. Каждый из двух способов рассмотрения, протяжение и мышление, хотя и содержит в себе все содержание субстанции, однако, имеет в себе это содержание лишь в одной форме, которую привносит ум, и именно поэтому обе стороны в себе тождественны, бесконечны. Это – истинное завершение; но где именно субстанция переходит в атрибуты, этого Спиноза не говорит.

e) *Пятая* дефиниция касается третьего в субстанции, *модусов*. «Под модусом я разумею состояния субстанции или, иными словами, то, что существует в другом, через которое оно и постигается». Следова-

тельно, *субстанция* постигается сама через себя; *атрибут* же не есть то, что постигается само через себя, а находится в отношении к постигающему интеллекту, но поскольку он постигает *сущность*; модус же, наконец, есть то, что постигается не как *сущность*, а в другом и через другое. – Только Спиноза должен был бы не давать этих трех последних моментов лишь как понятия, а дедуцировать их. Они особенно важны и соответствуют тому, что *мы* различаем как *всеобщее, особенное и единичное*. Но их следует брать не как формальные, а в их конкретном, истинном смысле; конкретное всеобщее есть субстанция, конкретное особенное есть конкретный род. Отец и сын в христианском вероучении суть, таким образом, особенные, каждый из которых, однако, содержит в себе всю природу бога, только в некоторой особенной форме. Модус есть единичное, конечное как таковое, которое вступает во внешнюю связь с другим. Таким образом, Спиноза лишь нисходит; модус есть лишь нечто захиревшее. Недостаток Спинозы заключается, следовательно, в том, что он понимает третье лишь как модус, как дурную единичность. Истинная единичность, индивидуальность и субъективность, есть не только некое отдаление от всеобщего, всецело определенное, а как просто всецело определенное есть вместе с тем для себя сущее, определяющее лишь само се-

бя. Единичное, субъективное тем самым есть как раз возвращение к всеобщему, а так как оно есть сущее у самого себя, то оно само есть всеобщее. Возвращение как раз и состоит именно лишь в том, что единичное, субъективное есть в самом себе всеобщее. Спиноза не продвинулся дальше, не перешел к этому всеобщему. Неподвижная, застывшая субстанциальность является у него окончательным, а не бесконечной формой. Последней он не знал, и, таким образом, от его мышления определенность всегда ускользает.

f) *В-шестых*, имеет важное значение также и дефиниция *бесконечного*, ибо в своей дефиниции бесконечного Спиноза точнее, чем где бы то ни было, охарактеризовал (bezeichnet) понятие понятия. «Бесконечное» имеет двойкий смысл: это слово то означает «бесконечно многое», то означает «в себе и для себя бесконечное». «Относительно того, что бесконечно в своем роде, мы можем отрицать многие атрибуты; абсолютно же бесконечное есть то, к сущности чего относится все, что только выражает сущность и не заключает в себе никакого отрицания». В том же смысле Спиноза различает в двадцать девятом письме бесконечное воображения от бесконечного, постигаемого мышлением (intellectus), действительно (actu) бесконечного. Большинство людей доходят лишь до первого бесконечного, когда они хотят быть *возвышен-*

*НЫМИ*. Это – дурная бесконечность, когда говорят «и так далее до бесконечности» – таковой бесконечностью, например, является бесконечное расстояние от одной звезды до другой, и точно так же бесконечность времени. То же самое представляют собою бесконечные ряды чисел в математике. Если мы представляем дробь в виде десятичной дроби, она неполна; напротив,  $1/7$  есть истинно бесконечное, не является, следовательно, недостаточным выражением, – хотя содержание здесь, разумеется, ограниченное. Обыкновенно, когда говорим о бесконечности, мы имеем в виду дурную бесконечность, и хотя бы мы и рассматривали ее как возвышенную, все же следует сказать, что в ней нет ничего наличного и она всегда оказывается отрицательной, никогда не существуя *actu*. Но для Спинозы бесконечным является не это полагание и выхождение за пределы полагания, не чувственное бесконечное, а абсолютная бесконечность, положительное, в котором наличествует завершенное абсолютное множество без потустороннего. Философскую бесконечность, бесконечное *actu*, Спиноза поэтому называет абсолютным утверждением самого себя. Совершенно правильно! Но это можно было бы выразить лучше, сказав «оно есть отрицание отрицания». Для пояснения понятия бесконечности Спиноза приводит здесь также и геометрические фи-

гтуры. В его «Operibus posthumis» перед его «Этикой», а также в вышеуказанном письме он поясняет это понятие двумя кругами, лежащими один внутри другого, но не концентрически.

«Неравные расстояния между двумя кругами В и С превосходят всякое число, и, однако, лежащее между ними пространство вовсе не так велико». А именно, если бы я захотел все эти расстояния точно определить, то я должен был бы прибавлять все новые и новые числа в бесконечном ряду последних. Но это прибавление все новых и новых чисел всегда остается недостаточным, обремененным отрицанием, и, однако, это дурная бесконечность лежит перед нами готовой, ограничена, – она утвердительно, действительна в этой плоскости как завершённое пространство между двумя кругами. Или возьмем другой пример: ограниченная с обеих сторон линия состоит из бесконечно многих точек, и, однако, она здесь налична перед нами, определена; потустороннее бесконечно многих точек, ряд которых не завершён, завершено в этой линии и призвано обратно в единство. Мы должны представлять себе бесконечное как действительно наличное, и это происходит в понятии «причины самого себя», которая, таким образом, есть *истинная бесконечность*. Как только причине противостоит некое другое, действие, перед нами – конеч-

ность; но здесь это другое вместе с тем снято, и оно есть снова та же причина. Утвердительное есть, таким образом, *отрицание отрицания*, так как согласно известному грамматическому правилу *duplex negatio affirmat*. И точно так же и предшествующие дефиниции Спинозы уже имеют в себе бесконечное, например, только что упомянутая причина самого себя, поскольку он ее определяет как то, понятие чего заключает в себе существование. Понятие и существование – каждое из них есть потустороннее другого; но причина самого себя, как это включение существования в понятие, есть как раз взятие обратно этой потусторонности, возвращение ее в единство. Или возьмем другое определение: «Субстанция есть то, что существует само в себе и постигается само через себя», – это ведь то же самое единство понятия и существования. Бесконечное есть также внутри себя, имеет также свое понятие внутри самого себя; его понятие есть его бытие и его бытие есть его понятие. Истинная бесконечность, таким образом, у Спинозы имеется. Но он этого не сознает, он не познал этого понятия как абсолютного понятия, не выразил его, следовательно, как момента самой сущности, а это понятие находится для него *вне* сущности, в мышлении о сущности.

г) Наконец, *в-седьмых*, Спиноза говорит: «Бог есть абсолютно бесконечное существо или субстанция, со-

стоящая из бесконечных атрибутов, каждый из которых выражает вечную и бесконечную сущность». Здесь можно было бы задать вопрос: обладает ли субстанция бесконечно многими атрибутами? Но так как мы встречаем у Спинозы только два атрибута, мышление и протяжение, которые он приписывает богу, то нужно понимать здесь выражение «бесконечных» не в смысле неопределенно многих, а положительно, так, как например, круг есть совершенная бесконечность внутри себя.

Вся спинозовская философия уже заключена в этих дефинициях; они, однако, в целом формальны. Недостаток Спинозы состоит вообще в том, что он, как мы видим, начинает с дефиниций. В математике мы допускаем такой метод, потому что она исходит из предпосылок, как, например, понятие точки, линии и т. д.; но в философии содержание должно быть познано как само по себе истинное. Можно, скажем, признать правильность данных Спинозой номинальных дефиниций, признать, что слово «субстанция» соответствует тому представлению, которое указывается дефиницией; но совершенно другой вопрос, истинно ли само по себе это содержание. Такого вопроса мы вовсе не задаем относительно геометрических теорем; но в философском рассмотрении это как раз главное, и этого Спиноза не сделал. Вместо того

чтобы только объяснять в данных им дефинициях эти простые мысли и иллюстрировать их конкретно, Спиноза должен был бы исследовать, так же ли истинно это содержание. На поверхностный взгляд он дает здесь лишь объяснение слов, однако, в действительности, содержание, заключенное в них, *значимо*. Всякое другое содержание сводится лишь к этому содержанию и тем самым признается доказанным, ибо от первого содержания зависит всякое другое и, если это первое содержание кладется в основу, то все остальное вытекает с необходимостью. «Атрибут – есть то, что ум мыслит о боге». Но здесь встает вопрос: откуда взялся кроме бога еще и ум, применяющий указанные две формы, мышление и протяжение, к абсолютной субстанции, и откуда взялись сами эти две формы? Таким образом, все лишь прибавляется, втекает, но не вытекает, не выводился. Определения не развиты Спинозой из субстанции, она не раскрывается, чтобы породить эти атрибуты.

2. За этими дефинициями следуют теоремы, *положения*, в которых Спиноза много доказывает. Он ниспускается от всеобщей субстанции через особенное, через мышление и протяжение, к *единичному*. У него, таким образом, имеются все три момента понятия, или, иными словами, они для него существенны. Но модуса, в который входит единичность, он не призна-

ет существенным, или, иначе говоря, Спиноза не признает его моментом самой сущности, моментом, который сам содержится в сущности, а модус исчезает в сущности, или, иными словами, он не возведен в понятие.

а) Главный вывод, доказываемый Спинозой посредством этих понятий, заключается в том, что существует лишь одна единственная субстанция, бог. Это – простой ход мысли, очень формальный метод доказательства. «Пятая теорема. Не может существовать двух или нескольких субстанций одной, и той же природы или с одним и тем же атрибутом». Это положение заключено уже в дефинициях. Доказательство этого положения является, следовательно, ненужным, мучительным отягощением, приводящим лишь к тому, что затрудняется понимание Спинозы. «Если бы существовало несколько» (субстанций с одним и тем же атрибутом), «то они должны были бы различаться между собой или различием своих атрибутов или различием своих видоизменений» (модусов). «Если они различны по своим атрибутам, то тем самым непосредственно будет допущено, что существует только одна субстанция с одним и тем же атрибутом». Ибо именно атрибуты суть то, что интеллект постигает как сущность единой субстанции, которая (субстанция) определяется внутри себя, а не через

другое. – «Если же эти субстанции различны различием своих видоизменений, то так как субстанция по своей природе первее своих видоизменений, то, оставив эти видоизменения в стороне и рассматривая субстанцию лишь в себе, т. е. сообразно с ее *истинной* природой, мы не будем рассматривать ее как отличную от других субстанций». «Восьмая теорема. Всякая субстанция необходимо *бесконечна*. Доказательство: Ибо в противном случае она должна была бы ограничиваться другой субстанцией той же природы, и, таким образом, существовали бы две субстанции с одним и тем же атрибутом, а это противоречит пятой теореме», – «Всякий атрибут субстанции должен быть постигаем сам через себя», должен быть постигаем как рефлексированная внутри себя определенность. «Ибо атрибут есть то, что ум схватывает в субстанции, как составляющее ее сущность; следовательно, он должен быть схвачен сам через себя». Субстанция именно есть то, что постигается само через себя (смотри четвертую и третью дефиниции). «Поэтому мы не должны умозаключать от множественности атрибутов к множественности субстанций, ибо каждый из атрибутов постигается сам по себе и они все всегда и вместе были в субстанции, ни один из них не мог быть произведен другим». – «Субстанция неделима. Ибо если бы части субстанции сохранили приро-

ду этой субстанции, то существовало бы по несколько субстанций одной и той же природы, а это противоречит пятой теореме; если же нет, то субстанция перестала бы существовать, что нелепо»<sup>611</sup>.

«Четырнадцатая теорема. Кроме бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть мыслима. Доказательство: так как бог есть существо абсолютно бесконечное, у которого нельзя отрицать ни одного атрибута, выражающего сущность субстанции, и так как он необходимо существует, то если бы была какая-нибудь субстанция, кроме бога, она должна была бы быть объяснена каким-либо атрибутом бога». Субстанция, следовательно, обладала бы не своей собственной сущностью, а сущностью бога, и она не была бы субстанцией. Или, если считать, что она все же субстанция, «то могли бы существовать две субстанции с одним и тем же атрибутом, что согласно пятой теореме нелепо. Из этого следует, что вещь протяженная и вещь мыслящая» не суть субстанция, а «суть или атрибуты бога или видоизменения его атрибутов». С подобного рода доказательствами недалеко уйдешь. «Пятнадцатая теорема. Все, что существует, существует в боге и не может ни существовать ни быть постигаемо без него». «Шестнадцатая теоре-

---

<sup>611</sup> *Spinoza*, *Ethices*, p. 1, Propos. V, VIII, X et Schol. XIII, p. 37–39, II – 42, 45.

ма. Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное в бесконечно многих видах, т. е. все, что только может быть познано бесконечным умом. Следовательно, бог есть причина всего»<sup>612</sup>.

Затем Спиноза утверждает, что богу принадлежат качества свободы и *необходимости*. «Бог есть абсолютно свободная причина, не определяемая ничем другим существующим вне его, ибо он существует только по необходимости своей природы. Не существует никакой причины вне или внутри его, которая побудила бы его действовать, кроме совершенства его природы. Его деятельность вытекает необходимо и вечно из законов его природы; все, что вытекает из его абсолютной природы, из его атрибутов, вечно, подобно тому, как из природы треугольника извечно вытекает, что его три угла равны двум прямым». Т. е. его сущность есть его абсолютное могущество; *actus* и *potentia*, мышление и бытие суть в нем одно и то же. Поэтому, бог не имеет каких-нибудь других мыслей, которых он не мог бы осуществить. «Бог есть имманентная причина всех вещей, а не переходящая» (*transiens*), т. е. внешняя его сущность и его существование суть одно и то же, а именно, истина. Так как бог есть причина всего, то вещь, опреде-

---

<sup>612</sup> Ibid., p. 1, Propos. XIV, et Coroll. II, Propos. XV, XVI, et Coroll. I, p. 46, 51.

ляемая к действию, определяется необходимо к этому богом, и вещь, которая определяется к этому, не может сделать, чтобы она не определялась к этому. В природе не существует ничего случайного. Воля есть необходимая, а не свободная причина; она есть только модус. Она, следовательно, определяется другим модусом. Бог не действует по конечным причинам (*Sub ratione boni*). Те, которые это утверждают, как будто предполагают, что существует вне бога нечто такое, что не зависит от бога, нечто такое, чем бог руководится в своей деятельности как некоей целью. Если будем представлять себе дело так, то выйдет, что бог есть не свободная причина, а подчинен судьбе. Столь же недопустимо все подчинять произволу, т. е. «безразличной воле бога»<sup>613</sup>. Бог определяется лишь своей природой; деятельность бога есть, таким образом, его могущество, и это есть необходимость. Он есть абсолютное *могущество* в противоположность *мудрости*, которая ставит определенные цели и, стало быть, ограничения. Таким образом, этим устраняются особые цели, мысли, предшествующие существованию и тому подобное. Но Спиноза на этом останавливается, не идет дальше этого общего заме-

---

<sup>613</sup> *Spinoza*, *Ethices*, p. 1, *Propos. XVII, Coroll. I–II et Schol. Propos. XVIII, Propos. XX et Coroll. I, Propos. XXI, XXVI, XXIX, XXII, XXIII, Schol. II*, pp. 51–57, 59, 61, 63, 67–68.

чания. Здесь мы должны указать, как на особенно характерную для мысли Спинозы черту, на высказанный им в 50-м письме взгляд, что всякое определение есть отрицание. Исходя из этого, нужно сказать, что есть нечто конечное и в том, что бог есть причина мира, ибо мир ставится здесь рядом с богом как некое другое.

b) Поэтому, наиболее трудной задачей является для Спинозы в терминах тех различий, к которым он приходит, понять и сформулировать *отношение указанного определенного к богу*, так чтобы последнее при этом все еще сохранилось. «Бог есть мыслящая вещь, потому что все отдельные мысли суть модусы, выражающие известным и определенным образом природу бога; следовательно, богу присущ атрибут, понятие которого включает в себе все отдельные мысли и через который они также и постигаются. По тем же основаниям, следует признать, что бог есть протяженная вещь». А именно, одна и та же субстанция есть под атрибутом мышления умопостигаемый мир, а под атрибутом протяжения – природа. И мышление и природа выражают, стало быть, одну и ту же сущность бога. Или, как говорит Спиноза: «Порядок и система вещей природы те же, что и порядок мыслей. Так, например, круг, существующий в природе, и идея этого круга, находящаяся также и в боге,

есть одна и та же вещь» (одно и то же содержание), лишь «объясненная различными атрибутами. Поэтому, будем ли мы рассматривать природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо атрибутом; мы во всех случаях найдем одну и ту же связь причин, т. е. один и тот же порядок следования вещей. Формальное бытие идеи круга может быть понято лишь через модус мышления как через свою ближайшую причину, а этот, в свою очередь, через другой и так до бесконечности, так что мы объясняем порядок всей природы или связь причин лишь посредством атрибута мышления, а тот же порядок природы или связь причин, когда мы их мыслим под атрибутом протяжения, должны также мыслиться *только* под атрибутом протяжения. И то же самое верно по отношению к другим атрибутам»<sup>614</sup>. Одна и та же система выступает в одном случае как природа, а в другом – в форме мышления.

Но как проистекают эти два атрибута из одной субстанции, этого Спиноза не показывает. Он также и не доказывает, почему их не может быть больше двух. Протяжение и мышление для него суть ничто в себе и по истине, а они отличны друг от друга только внешним образом, ибо их различие принадлежит лишь области ума, который причисляется Спинозой

---

<sup>614</sup> *Spinosas*, *Ethics*, p. 2, Propos. I–II, VII, et Schol., p. 78–79, 82–83.

(«Ethices», P. I, Propos. XXXI, Demonstr., p. 62) только как *видоизменениям*, и как таковое не имеет истины. В новейшее время эта точка зрения преподнесена вновь Шеллингом в следующих оборотах речи: мыслящий мир и телесный мир суть в себе одно и то же, только в различных формах, так что мыслящий универсум есть в себе вся абсолютная божественная целостность, а телесный универсум есть та же самая целостность. Различия не существуют в себе, а различные стороны, с которых рассматривается абсолютное, находятся вне его. – Поднявшись выше этой точки зрения, *мы* говорим, что природа и дух разумны. Однако, разум есть *для нас* не пустое слово, а развивающаяся внутри себя целостность. Далее, следует сказать, что рассмотрение только сторон предмета, рассмотрение его не в себе, есть точка зрения рефлексии. Этот недостаток принимает у Спинозы и Шеллинга тот характер, что мы у них не находим такой необходимости, следуя которой понятие как в себе отрицательное своего единства полагает свое раздвоение на различные моменты, так что мы из простого всеобщего познаем реальное, противоположное. Спиноза же только дает один за другим как дефиниции субстанцию, атрибуты и модусы, берет их как преднайденное, но у него атрибуты не проистекают из субстанции и модусы не проистекают из атрибутов. В особенности, по

отношению к атрибутам мы не видим у него необходимости, почему такими атрибутами являются как раз протяжение и мышление.

с) Что же касается перехода Спинозы к отдельным вещам и, в особенности, к самосознанию, к свободе «я», то он выражается об этом так, что дает право сказать: он больше сводит все ограниченности к субстанции, чем фиксирует единичное. Так, например, уже атрибуты не имеют у него самостоятельного существования, а только представляют собою способы, каким ум постигает субстанцию в ее различиях; и только третье, или модусы, суть для Спинозы то, в чем находятся все *различия* вещей. О них он говорит («Ethices», P. I, Propos. XXXII, Demonstr. et Coroll. II, p. 63): В каждом атрибуте есть два модуса: *покой* и *движение* в протяжении, в мышлении *ум* и *воля* (intellectus et voluntas). Это – только видоизменения, существующие лишь для нас, находящиеся вне бога. Поэтому все, что относится к указанному различию и вызвано им к отдельному существованию, есть, стало быть, не нечто существующее в себе и для себя, а оно конечно. Совокупность этих состояний Спиноза объединяет («Ethices», P. I, Propos. XXIX, Schol., p. 61–62) под названием *natura naturata*: «Natura naturans есть бог, поскольку он рассматривается как свободная причи-

на, поскольку он существует сам в себе и познается сам через себя, или, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность. А под *natura naturata* я понимаю все то, что вытекает из необходимости природы бога или, иными словами, из каждого из его атрибутов, т. е. все модусы атрибутов бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в боге и без бога, не могут ни существовать ни быть постигаемы». Ничего не вытекает из бога, а все вещи лишь сводятся к нему, когда мы начинаем с них.

Я показал общие линии философского учения Спинозы, его основную идею. Теперь мне остается еще сказать о некоторых более частных определениях. Спиноза дает номинальные дефиниции модусов, ума, воли, аффектов, как, например, радость, печаль<sup>615</sup>. В частности мы находим у него рассмотрение сознания. Он развивает свою мысль относительно этого пункта в высшей степени просто или, вернее, у него совсем нет развития мысли. Он начинает прямо с духа: «Сущность человека состоит в видоизменении атрибутов бога». Эти видоизменения существуют лишь по отношению к нашему уму. «Поэтому, когда мы говорим, что человеческий дух воспринимает то или другое, то это

---

<sup>615</sup> *Spinoza*, *Ethics*, p. 1, *Propos. XXX–XXXII*, p. 62–63; p. 3, *Defin. III*, p. 132; *Propos. XI*, *Schol.* p. 141.

означает не что иное, как то, что бог, не поскольку он бесконечен, а поскольку он является идеей человеческого духа, имеет ту или другую идею. И если мы говорим, что бог имеет ту или другую идею не только, поскольку он составляет природу человеческого духа, но и поскольку он имеет вместе с человеческим духом идею еще и другой вещи, то мы этим говорим, что человеческий дух постигает вещь только отчасти или, иными словами, неадекватно». Истина же, напротив, есть для Спинозы адекватное<sup>616</sup>. Мысль, что всякое особенное содержание представляет собой лишь видоизменение бога, Бейль, – не имевший никакого понятия о спекулятивном философствовании, хотя он в качестве острого диалектика содействовал прогрессу мыслительного рассуждения об определенных предметах, – делает смешной, извлекая из нее вывод, что бог, модифицированный и в турка и в австрийца, ведет войну с самим собою.

Отношение же между мышлением и протяжением в человеческом сознании Спиноза понимает следующим образом: «Все, что только имеет место в объекте» (лучше было бы сказать: в объективном) «идеи, составляющей человеческий дух, все это должно быть воспринимаяемо человеческим духом или, ины-

---

<sup>616</sup> Ibid., p. 2, *Propos. XI, Demonstr. et Coroll., pp. 86–87; Defin. IV, p. 77–78.*

ми словами, в духе необходимо должна существовать идея этого. Объектом идеи, составляющей человеческий дух, служит тело, или, иными словами, известный модус протяжения. Если же объектом идеи, составляющей человеческий дух, служит тело, то в теле не может иметь места ничего такого, что не воспринималось бы духом. В противном случае, идеи о состояниях тела находились бы в боге не поскольку он составляет человеческий дух, а поскольку он составляет идею другой вещи; таким образом, в нашем духе не было бы идей состояний нашего тела». Что путает, затрудняет понимание Спинозовской системы – это абсолютное тождество мышления и бытия, с одной стороны, и их абсолютное взаимное равнодушие, с другой, так как каждое из них выражает всю сущность бога. Единство тела и сознания состоит, согласно Спинозе, в том, что единичный человек есть модус абсолютной субстанции, который в качестве сознания есть представление изменений состояний тела внешними вещами; все, что имеет место в сознании, имеется также и в протяжении, и наоборот. «Дух познает самого себя, лишь поскольку он воспринимает идеи состояний тела» – обладает лишь идеей состояний своего тела; эта идея, как мы тотчас увидим, сложна. «Идеи атрибутов ли бога или единичных вещей познают как свою действующую причину не само представляемое

или, иными словами, вещи, а самого бога, поскольку он есть мыслящий»<sup>617</sup>. Буле («Geschichte der neueren Philosophie», Bd. III, Abt. II, S. 524) формулирует эти Спинозовские теоремы следующим образом: «мышление неразрывно связано с протяжением; таким образом, все, что происходит в протяжении, происходит также и в сознании». Но Спиноза берет протяжение и мышление также и в их разделении. Идея тела, пишет он («Epistol.», LXVI, p. 673), заключает в себе лишь эти два атрибута и не заключает в себе ничего другого. Тело, которое она представляет себе, рассматривается под атрибутом протяжения, но сама идея есть модус мышления. Здесь мы видим расхождение протяжения и мышления: голое тождество, представление, что в абсолютном нет ничего отличного друг от друга, неудовлетворительно даже для Спинозы.

*Индивидуум*, самое единичность Спиноза определяет («Ethices», P. II, Defin., p. 92) следующим образом: «Если несколько тел одинаковой или различной величины стесняются другими телами до соприкосновения друг с другом, или если они движутся с одинаковыми или различными скоростями, так что сообщают каким бы то ни было образом свои движения друг другу, то мы будем говорить, что такие тела соедине-

---

<sup>617</sup> Spinoza, Ethices, p. 2, Propos. XII, XIII, et Schol., Propos. XIV, XXIII, V, p. 87–89, 95, 102, 80–81.

ны друг с другом и все вместе составляют одно тело или индивидуум, отличающийся от других этой связью тел». – Здесь мы очутились у грани спинозовской системы; здесь ясно выступает перед нами ее неудовлетворительность. Индивидуация, единица есть для него лишь сложность; это как раз представляет собою противоположность *Ichts* или самостности у Бёме, так как у Спинозы есть лишь всеобщность, мышление, а не самосознание. Если мы прежде, чем будем рассматривать это мышление в связи с целым, возьмем его с другой стороны, а именно со стороны ума, то мы увидим, что различие входит вообще в него извне, оно не дедуцируется, оказывается как раз таким-то. Так, например, «действительный ум (*intellectus actu*), как мы уже видели, например, воля, желание, любовь, принадлежит к *natura naturata*, а не к *natura naturans*. Ибо под умом, как само собой ясно, мы понимаем не абсолютное мышление, а только известный способ мышления, его модус, отличный от других модусов, как, например, желание, любовь и т. д.; он, следовательно, должен быть постигаем через посредство абсолютного мышления, а именно через посредство некоторого атрибута бога, выражающего вечную и бесконечную сущность мышления таким образом, что, взятый сам по себе, без этого атрибута, он не может ни существовать, ни быть постига-

ем, как это верно и относительно остальных модусов мышления» (Spinoza, Ethices, Propos. XXXI, p. 62–63), например, относительно воли, желанья и т. д. Спиноза не знает такой бесконечности формы, которая была бы иной, чем бесконечность неподвижной субстанции. Но мы нуждаемся в том, чтобы познать бога как сущность всех сущностей, как всеобщую субстанцию, как тождество, и все же сохранить различия.

Далее Спиноза говорит: «Что составляет действительное (актуальное) бытие человеческого духа – это не что иное, как идея некоторой отдельной» (индивидуальной) «вещи, существующей в действительности (actu)», а не бесконечной вещи. «Сущность человека не включает в себе необходимого существования, т. е. по порядку природы человек может как существовать, так и не существовать». Ибо, так как человеческое сознание не входит в качестве атрибута в состав сущности, то оно есть некоторый модус, и притом, модус мышления. Но, согласно Спинозе, ни тело не является причиной сознания, ни сознание – причиной тела, а конечной причиной является здесь лишь отношение между одинаковыми; тело определяется телом и представление – представлением. «Ни тело не может определять дух к мышлению, ни дух не может определять тело к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому. Ибо все модусы мышления

имеют своей причиной бога, поскольку он есть вещь мыслящая, а не поскольку он выражается каким-либо иным атрибутом. Следовательно, то, что определяет дух к мышлению, есть модус мышления, а не протяжения. Движение и покой тела также должны брать свое начало от другого тела»<sup>618</sup>. Я мог бы таким же образом цитировать много положений из Спинозы, но они очень формальны и всегда представляют собою повторение одного и того же.

Буле («Geschichte d. neuer. Philos.», т. III, отдел 2, с. 525–528) неправильно подсовывает Спинозе ограниченные представления: «Душа чувствует в теле все то другое, что она узнает, как находящееся вне ее тела; и она не узнает этого иначе, как через посредство понятий о свойствах, которые тело принимает от них. Следовательно, того, от чего тело не может принять никаких свойств, душа также не может узнать. Напротив, душа не может знать также и о своем теле; она не знает, что оно существует, и она и самое себя также узнает не иначе, как через посредство свойств, которые тело принимает от вещей, находящихся вне него, и через посредство понятий о них. Ибо тело есть некоторая определенная известным образом единичная вещь, получающая существование лишь посте-

---

<sup>618</sup> Spinoza, *Ethics*, p. 2, Prop. XI, (Ax. I, p. 78) et *Demonstr.*, I Proposit. X, p. 85–87; Proposit. VI, p. 81; p. 3, Propos. II, p. 133–134.

пенно, вместе и среди других единичных вещей, могущая сохранить существование лишь после этих вещей, вместе с ними и среди них», – т. е. в бесконечном прогрессе; тело именно не может быть постигаемо из себя. «Сознание души выражает определенную форму понятия, точно так же как само понятие выражает определенную форму некоторой единичной вещи. Но единичная вещь, ее понятие и понятие об этом понятии суть совершенно одно и то же, лишь рассматриваемое под различными атрибутами. Так как душа есть не что иное, как непосредственное понятие тела и составляет с последним одну и ту же вещь, то и превосходство души никогда не может быть чем-либо иным, как превосходством тела. Способности интеллекта суть не что иное, как способности тела согласно представлению тела, и решения воли суть столь же и определения тела. Отдельные вещи вытекают из бога вечным и бесконечным» (т. е. совместно и сразу), «а не мимолетным, конечным и проходящим образом: они возникают лишь друг из друга, взаимно порождают и разрушают друг друга, но неизменно пребывают в своем *вечном* существовании. Все единичные вещи взаимно предполагают друг друга, одна не может быть мыслима без другой, т. е. они вместе составляют одно неразрывное целое; они находятся в одной совершенно неделимой, бесконечной вещи и не суще-

ствуют и не совместны никаким иным образом».

2. Теперь мы должны еще сказать о Спинозовской морали, – это один из главных пунктов. Принципом этой морали служит только положение, гласящее, что конечный дух морален, поскольку он имеет истинную идею, т. е. поскольку он направляет свое познание и воление на *бога*, ибо истина, это – только познание бога. Можно таким образом сказать: не существует морали более возвышенной, так как она требует от нас только того, чтобы мы имели ясную идею о боге. Спиноза здесь говорит сначала об аффектах. «Всякая вещь стремится сохранить свое существование. Это стремление есть само существование и выражает собою лишь неопределенное время. Это стремление, когда оно относится к одному только духу, называется *волей*, когда же оно относится вместе к духу и к телу, оно называется *желанием*. Определение воли (*volitio*) и идея есть одно и то же. Мнение о свободе воли основано лишь на том, что люди не знают причин своих действий, тех причин, которыми они определяются к деятельности. Аффект есть смутная идея. Поэтому аффект тем более в нашей власти, чем точнее мы знаем его причины»<sup>619</sup>. Влияние аф-

---

<sup>619</sup> *Spinoza*, *Ethics*, p. 3, *Propos. I*, p. 138; p. 4, *Praef.*, p. 199; p. 3, *Propos. XI*, *Schol.*, p. 141–142; p. IV, *Propos. II*, p. 205; p. 3, *Propos. III* et *Schol.*, p. 138.

фектов, как смутных и ограниченных (неадекватных) идей, на человеческие действия составляет поэтому, согласно Спинозе, человеческое *рабство*. Из страстных аффектов главными являются *радость и печаль*. Мы страдательны и несвободны, лишь поскольку мы ведем себя как часть<sup>620</sup>.

«Наше блаженство и свобода состоят в постоянной и вечной любви к богу. Эта интеллектуальная любовь вытекает из природы духа, поскольку она через посредство природы бога рассматривается как вечная истина. Чем больше человек познает сущность бога и любит бога, тем меньше он страдает от дурных аффектов и боится смерти». Для этого требуется согласно Спинозе истинный род познания. Согласно Спинозе, существуют три рода познания: к первому роду, который он называет *мнением и воображением*, он причисляет то, что посредством чувств мы познаем из отдельных вещей искаженно и беспорядочно, а также то, что познаем из *знаков, представлений и воспоминаний*. Вторым родом познания он считает то, которое мы черпаем из всеобщих понятий и адекватных идей о свойствах вещей. Третьим родом является созерцающая наука (*scientia intuitiva*), под-

---

<sup>620</sup> Ibid., p. 3, Propos. I, p. 132, Propos. III, p. 138; p. 4, Praef. p. 199; p. 3, Propos. XI, Schol., p. 141–142; p. 4, Propos. 11, p. 205, p. 3 Propos. III et Schol. p. 138.

нимающаяся от адекватных идей о формальной сущности некоторых атрибутов бога к адекватному познанию сущности вещей<sup>621</sup>. Об этом последнем роде он говорит: «Природе разума свойственно созерцать вещи не как случайные, но как необходимые, мыслить все вещи под некоторой формой вечности (*sub quadam specie aeternitatis*)», т. е. в абсолютно адекватных понятиях, т. е. в боге. «Ибо необходимость вещей есть сама необходимость вечной природы бога. Всякая идея единичной вещи необходимо заключает в себе вечную и бесконечную сущность бога. Ибо единичные вещи суть модусы некоторого атрибута бога; следовательно, они необходимо должны заключать в себе его вечную сущность. Дух наш, поскольку он познает себя и свое тело под формой вечности, необходимо обладает познанием бога и знает, что он существует в боге и через бога постигается. Все идеи, поскольку они относятся нами к богу, истинны»<sup>622</sup>. Человек должен все сводить к богу, ибо бог есть единое во всем; в своем действовании человек имеет своей целью единственно лишь вечную истину. Это у Спинозы не философское познание, а лишь некое знание о чем-то истинном. «Дух может сделать так, что

---

<sup>621</sup> Ibid., p. II, Propos. XI, Schol. II. p. 113–114.

<sup>622</sup> *Spinoza*, Ethices, p. 2, Propos. XLIV et Coroll. II, p. 117–118; Propos. XLV, p. 119, p. 5; Propos. XXX, p. 289; p. 2, Propos. XXXII, p. 107.

он будет относить к идее бога все состояния тела или представления о вещах. Поскольку дух рассматривает все вещи как необходимые, он имеет тем большую власть над своими аффектами», являющимися произвольными и случайными. Это – «*возвращение духа к богу*», и в этом состоит человеческая свобода. Напротив, как модус дух не обладает свободой, а определяется другими. «Из третьего рода познания возникает *духовное спокойствие*. Величайшим благом духа служит познание бога, и это познание составляет его высшую добродетель. Из этого познания необходимо возникает интеллектуальная любовь к богу, ибо из этого рода познания возникает радость, сопровождаемая идеей как ее причиной, т. е. идеей бога, т. е. интеллектуальная любовь к богу. Сам бог любит себя бесконечной интеллектуальной любовью»<sup>623</sup>. Ибо бог может иметь своей целью и своей причиной лишь себя, и назначение субъективного духа заключается в направлении внимания на него. Таким образом, это – чистейшая, но вместе с тем и всеобщая мораль.

В тридцать шестом письме Спиноза говорит о *зле*. Утверждают, что бог, как создатель всего, есть также и создатель зла и, следовательно, сам есть зол; в этом-де тождестве все едино, добро и зло суть в себе од-

---

<sup>623</sup> Ibid., p. 5, Propos. XIV, p. 280; Propos. VI, p. 275; Propos. XXVII, p. 287–288; Propos. XXXII, Coroll., Propos. XXXV, p. 291–292.

но и то же, в божественной субстанции это различие исчезает. Спиноза возражает против такого утверждения. «Я устанавливаю, что бог есть абсолютно и истинно» (как причина самого себя), «причина всего того, что заключает в себе известную сущность» (т. е. утвердительную реальность), «что бы это ни было. Если вы можете мне доказать, что зло, заблуждение, порок и т. д. есть нечто, выражающее сущность, то я вполне соглашусь с вами, что бог есть создатель порока, зла, заблуждения и т. д. Но я уже достаточно показал, что форма зла не может состоять в чем-то таком, что выражает некоторую сущность, и поэтому нельзя сказать, что бог есть ее причина». Зло есть лишь отрицание, лишение ограничение, конечность, модус, не есть ничего такого, что было бы действительно реальным. «Убийство Нероном своей матери, поскольку оно заключает в себе нечто положительное, не было злодеянием. Ибо Орест совершил с внешней стороны тот же поступок, он вместе с тем имел также намерение убить свою мать, и, однако, его не обвиняют» и т. д. Утвердительным и является воля, представление, поступок Нерона. «В чем же, следовательно, состоит порочность Нерона? Не в чем ином, как в том, что он поступком своим выказал себя неблагодарным, безжалостным и непокорным. Но не подлежит сомнению, что все эти свойства не выра-

жают собою сущность и, следовательно, бог не есть их причина, хотя он и является причиной поступка и намерения Нерона». Последние представляют собою нечто положительное, но еще не составляют злодеяния как такового. Лишь отрицательное, как, например, безжалостность и т. д., делает поступок Нерона преступлением. «Мы знаем, что все существующее, рассматриваемое в самом себе, безотносительно к чему-нибудь другому, заключает в себе совершенство, простирающееся в вещи столь же далеко, как далеко простирается сущность вещи; ибо сущность есть не что иное как совершенство». — «Так как, — читаем мы в тридцать втором письме, — бог рассматривает вещи не абстрактно, так как он также не образует общих определений» (чтобы указать, чем должна быть вещь) «и вещи не имеют больше реальности, чем сколько им дало и действительно их наделило божественное разумение и могущество, то из этого явно вытекает, что такое лишение имеет место только в отношении нашего ума, а не в отношении бога» — ибо бог безусловно реален. Это, правда, хорошо сказано, но неудовлетворительно. Следовательно, бог и отношение к нашему уму различны. Но где же единство? Как понимать это единство? Спиноза продолжает в тридцать шестом письме: «Хотя дела праведных (т. е. людей, имеющих ясную идею о боге, с которой они

согласуют все свои дела и помыслы) и» точно так же дела «нечестивых (т. е. людей, не обладающих идеей бога, но лишь идеями земных вещей», – отдельными, личными интересами и мнениями, – «с которыми сообразуются все их поступки и помыслы, и хотя все существующее неизбежно проистекает из вечных божественных законов и предначертаний и находится в постоянной зависимости от бога, они все же отличны друг от друга не только по степени, но и по самой сущности. Ибо и мышь, например, и ангел, и печаль, и радость одинаково зависят от бога и, однако, мышь не может быть чем-то вроде ангела и печали» – они различны по существу.

Таким образом, совершенно неверен упрек, что Спинозовская философия убивает мораль. Ведь из нее получается возвышенный вывод, что все чувственное есть лишь ограничение и существует лишь одна подлинная субстанция, что человеческая свобода состоит в том, чтобы созерцать эту единственную субстанцию и сообразоваться в своих умонастроениях и в своем волеии с вечно единым. Но в этой философии заслуживает упрека то, что она понимает бога лишь как субстанцию, а не как дух, не как *конкретного*. Этим Спинозовская философия отрицает также и самостоятельность человеческой души, между тем как в христианской религии каждый отдельный чело-

век признается предназначенным к блаженству. Здесь же, напротив, духовное и индивидуальное есть лишь некоторый модус, некоторая акциденция, а не субстанциальное существо. Это замечание приводит нас к общей оценке Спинозовской философии; при этой оценке мы должны принимать во внимание три точки зрения.

*Во-первых*, некоторые, например Якоби, бросают Спинозизму упрек в том, что он является *атеизмом*, так как бог и мир не отделены в ней друг от друга. Спиноза, говорят представители этой точки зрения, делает природу действительным богом или, иначе говоря, низводит бога на степень природы, так что бог исчезает и признается существующей лишь природа. Однако, на самом деле Спиноза противопоставляет друг другу не *бога и природу*, а *мышление и протяжение*, бог же есть их единство; он – не одно из них, а абсолютная субстанция, в которой, наоборот, исчезла ограниченность субъективности мышления и природности. Те, которые возражают против Спинозы таким образом, делают вид, что они очень интересуются богом, но на самом деле этим противникам Спинозы важно отстоять существование не *бога*, а конечного – отстоять самих себя. Между богом и конечным, к которому принадлежим и мы, можно мыслить троякого рода отношение. Можно, во-первых, считать, что суще-

ствуует лишь конечное, считать также, что лишь мы *существуем*, а бога *нет*. Это – атеизм. Здесь конечное принимается за абсолютное, и есть, таким образом, субстанциальное. Или же, *во-вторых*, можно принимать, что существует лишь бог, конечное же не существует *подлинно*, есть лишь феномен, видимость. *В-третьих* можно признавать воззрение, согласно которому существует бог, и мы также существуем; эта третья точка зрения представляет собою плохое синтетическое объединение, компромисс. Это – способ решения вопроса, характерный для представления: каждая сторона столь же субстанциальна, как и другая; богу слава и он – там, на небе, но и конечные существа обладают *бытием*. Разум не может остановиться на таком «также», на таком безразличии. Мы чувствуем поэтому философскую потребность постигнуть единство этих различий, чтобы, таким образом, различие не отбрасывалось, а проистекало вечно из субстанции, не окаменевающая, превратившись в дуализм. Спиноза поднялся выше этого дуализма, и религия также стоит выше его, если мы переведем ее *представления* на язык мысли. В атеизме, каковым является первый взгляд на отношение между богом и конечным, Спиноза не повинен; точка зрения людей, признающих произвол своих желаний, свое тщеславие, конечные вещи природы последней инстанцией и

для которых в их представлении мир обладает непре-  
кращающимся существованием, не есть точка зрения  
Спинозы, для которого богом является единственно  
только субстанция, а мир, напротив, есть состояние  
или модус этой субстанции. Следовательно, в том от-  
ношении, что Спиноза не различает между богом и  
миром, конечным, правильно утверждали, что спино-  
зизм представляет собою атеизм, так как он говорит:  
природа, человеческий дух, индивидуум суть бог, рас-  
крытый (expliciert) в особом виде. Мы уже указывали,  
что спинозовская субстанция несомненно не выпол-  
няет требований, которые должны быть предъявле-  
ны к понятию бога, так как бога следует понимать как  
представляющего собою дух. Но если хотят назвать  
Спинозу атеистом только потому, что он не отличает  
бога от мира, то это несообразно; с таким же правом  
или скорее с бóльшим правом можно было бы назвать  
спинозизм *акосмизмом*, так как в этом философ-  
ском учении признается субстанциальным, оказыва-  
ется пребывающим не мир, конечное существо, уни-  
версум, а лишь бог. Спиноза утверждает, что того, что  
называют миром, вовсе и не существует, он представ-  
ляет собою лишь некоторую форму бога, а сам по се-  
бе есть ничто. Мир не обладает подлинной действи-  
тельностью, а все содержание этого мира брошено  
Спинозой в бездну единого тождества. Ничего поэто-

му нет в конечной действительности; последняя не имеет истины. Согласно Спинозе, все, что есть, есть только бог. Верно, следовательно, как раз противоположное утверждению тех, которые обвиняют Спинозу в атеизме; у него *слишком много бога*. Они говорят: если бог есть тождество духа и природы, то, следовательно, природа, отдельный человек есть бог. – Совершенно правильно! Но они при этом забывают, что природа, отдельный человек как раз *упразднены в боге*, и обвиняющие Спинозу не могут простить ему того, что они суть ничто. Те, которые так его чернят, хотят, следовательно, сохранить не *бога, а конечное, мирское*; они сердятся на него за свою гибель и гибель мира. Спинозовская система есть возведенное в мысль абсолютный пантеизм и монотеизм. Спинозизм, следовательно, далек от того, чтобы быть атеизмом в обычном смысле этого слова, но, разумеется, если брать *атеизм* в том смысле, что бог понимается не как дух, то он таков. Но в таком случае, многие теологи тоже атеисты, а именно теологи, называющие бога только *всемогущим, всевысшим существом*, не желающие познать бога и признающие конечное подлинно существующим, – и эти теологи еще хуже Спинозы.

*Во-вторых*, мы должны сказать о методе, которым пользуется Спиноза для изложения своей философии.

фии. Это – геометрический эвклидовский метод *доказательства*, в котором мы встречаем определения, *объяснения*, *аксиомы и теоремы*. Уже Декарт исходил из того взгляда, что философские положения следует трактовать и доказывать математически, что они должны обладать именно такой очевидностью, как математические теоремы. Математический метод считается за его очевидность более превосходным, чем все другие, и естественно, что пробуждающееся самостоятельное знание сначала набредает на эту форму, в которой оно видело такой блестящий пример. Этот метод, однако, не годится для спекулятивного содержания и уместен лишь в конечных науках рассудка. В новейшее время Якоби (*Werke*, Bd. IV, Abt. I, S. 217–223) выставил положение, что всякое доказательство, всякое научное познание приводит к *спинозизму*, который один только и является последовательным способом мышления, а так как оно должно привести к нему, то оно вообще не годится, а дает верные результаты только *непосредственное знание*. Можно признать Якоби правым в том, что доказательство приводит к *спинозизму*, если под доказательством понимать лишь рассудочный способ познания. Но и вообще Спиноза является таким основным элементом современной философии, что можно в самом деле сказать: ты или придерживаешься-

ся спинозизма, или ты не придерживаешься никакого философского учения. Спинозовский математический метод доказательства представляется поэтому лишь недостатком внешней формы; однако, на самом деле этот метод является основным недостатком всей спинозовской точки зрения. В этом методе совершенно неправильно поняты природа философского знания и его предмет, ибо математическое познание и метод есть лишь *формальное* познание и, следовательно, совершенно неподходящи для философии. Математическое познание дает доказательство на существующем предмете как таковом, а вовсе не на предмете, постигнутом в понятии; ему всецело недостает понятия, содержанием же философии служит понятие и постигнутое в понятии. Таким образом, это понятие как познание сущности представляет собою лишь *преднайденное* и принадлежит философскому субъекту; это, именно, оказывается характерной чертой спинозовской философии. Мы уже видели примеры этой манеры доказательства. Дефиниции, из которых Спиноза исходит, подобно тому как в геометрии начинают с дефиниции линии, треугольника и т. д., — эти дефиниции касаются всеобщих определений, как, например, *причина самого себя, конечное, субстанция, атрибут, модус* и т. д., — которые лишь прямо берутся готовыми и предпосылаются, а не выводятся

ся, не доказываются в их необходимости, ибо Спиноза не знает, каким образом он приходит к этим отдельным определениям. Он, далее, говорит об *аксиомах*, например («Eth.», P. I, Ax. I, p. 36): «все, что существует, существует либо в себе, либо в другом». Определения «в себе» и «в другом» не показаны в их необходимости, и точно так же не показано в его необходимости разделение, а оно лишь принимается заранее. Теоремы у Спинозы имеют в качестве предложений субъект и предикат, которые неодинаковы. Если предикат доказан относительно субъекта, необходимо связан с последним, то все же остается неодинаковость, остается то, что одно как всеобщее относится к другому как к особенному, и, следовательно, если отношение и доказано, то все же имеется вместе с тем и побочное отношение. Математика в своих подлинных теоремах о некотором целом помогает себе тем, что она доказывает и обратные теоремы и этим лишает их указанной определенности, сообщая обеим частям одинаково и характер всеобщности и характер особенности. Подлинные теоремы могут поэтому рассматриваться как дефиниции, и обратность представляет собою доказательство от словупотребления. Но философия не может пользоваться настоящим образом этим способом выходить из затруднения, так как субъект, относительно которого

она что-то доказывает, сам есть лишь понятие или всеобщее; форма предложения, следовательно, совершенно излишня и поэтому неправильна. То, что имеет форму субъекта, здесь дано в форме некоторого существующего, противопоставляемого всеобщему, содержанию предложения. Существующее имеет смысл представления; в обыденной жизни мы имеем в нашем распоряжении слово и о нем мы имеем лишенное понятия представление. Обратная теорема означала бы не что иное, как утверждение: понятие есть вот это содержание представления (*dieses Vorgestellte*). Это доказательство на основании словоупотребления, что мы под данным словом понимаем то-то также и в обыденной жизни, т. е. доказательство того, что название правильно, не имеет никакого философского значения. Если же предложение не таково, а представляет собою обычное предложение, и предикат не есть понятие, а вообще какое-то всеобщее, некоторый предикат субъекта, то такие предложения, собственно говоря, не носят философского характера, например, теорема, доказывающая, что существует только одна, а не несколько субстанций; философский характер имеет лишь то суждение, в котором субстанция и единство есть одно и то же. Или, иными словами, это-то единство двух моментов доказательство и должно вскрыть, оно (это единство) есть

понятие или сущность. На поверхностный взгляд кажется, как будто главной истиной является предложение (Satz), но если в предложениях, которые, собственно говоря, суть так называемые предложения, субъект и предикат в действительности не равны, потому что одно есть единичное, а другое всеобщее, то их соотношение есть существенное, т. е. основание, в котором они едины. Доказательство дает здесь, во-первых, неправильное представление, будто субъект существует сам по себе; на самом же деле субъект и предикат суть сами растворившиеся в основании моменты. В суждении: бог – един, сам субъект всеобщ, так как он растворяется в единстве. С другой стороны, в основании лежит неправильное предположение, что доказательство получается лишь откуда-то извне, подобно тому, как, например, в математике доказательство берется из предшествующей теореме, и теорема, следовательно, не постигается сама через себя. Так, например, мы видим, что обычное доказательство берет откуда-то извне средний термин, основание; в логическом делении, например, берется извне основание деления. Теорема затем является как бы чем-то второстепенным; но мы должны задавать вопрос, истинна ли эта теорема. Результат как теорема должен быть истиной, в действительности же результат является лишь познанием. В-третьих, движение

познавания как доказательство имеет, следовательно, место вне теоремы, которая, как утверждает Спиноза, есть истина, и вообще существенные моменты системы полностью уже содержатся в предпосланных дефинициях, к которым лишь должны быть сведены все дальнейшие доказательства. Но откуда берутся категории, которые здесь выступают как дефиниции? Мы их именно находим в нас, в научной культуре. Таким образом, Спиноза не развивает из бесконечной субстанции, что существуют интеллект, воля, протяжение, а прямо говорит в этих определениях, и это совершенно естественно, ибо субстанция ведь есть то единое, в которое все идет, чтобы там исчезнуть, но из которого ничего не получается. Так как Спиноза выставлял великое положение, что все определения заключают в себе отрицание, а мы относительно всего и также относительно мышления, как противопоставляем протяжению, можем показать, что оно есть некоторое определение, некоторое конечное, можем, следовательно, доказать, что существенное в нем покоится на отрицании, то лишь бог есть положительное, утвердительное и, стало быть, лишь он есть единственная субстанция, все же другое есть, напротив, лишь ее видоизменение, не есть нечто само по себе существующее. Простая детерминация или, иначе говоря, простое отрицание входит в состав формы,

но она есть нечто другое, чем та абсолютная определенность или отрицательность, которой является абсолютная форма; взятое с последней стороны, отрицание есть отрицание отрицания и благодаря этому – подлинное утверждение. Но этого отрицательного, самостоятельного момента движения познания, совершающегося в этом мысленном содержании, как раз и недостает Спинозовской философии или имеется в ней лишь внешним образом, так как оно входит в состав самосознания, т. е. содержанием этой философии служат мысли, но не самостоятельные мысли, понятия. Содержание имеет здесь значение мышления как полного абстрактного самосознания, но оно есть знание, в котором нет разума и вне которого остается единичное; содержание не обладает значением «я». Поэтому здесь обстоит дело как в математике: содержание, правда, доказано, нам приходится быть убежденными в нем, но мы не понимаем доказанного, не постигаем сути. Это – неподвижная необходимость доказательства, которой, однако, недостает момента самосознания. «Я» исчезает, совершенно отказывается в нем от себя, лишь пожирает себя. Ход доказательства у Спинозы, следовательно, правилен; однако, отдельная теорема ложна, так как выражает лишь одну сторону отрицания. Рассудок ищет определений, *не противоречащих себе; противоречия он не*

может выдержать. Отрицание же отрицания есть противоречие, ибо, так как оно отрицает отрицание как простую определенность, оно, с одной стороны, есть утверждение, но, с другой стороны, также и отрицание вообще, и этого противоречия, являющегося характерным для разума (*das vernünftige ist*), недостает Спинозе. Недостает бесконечной формы, духовности, свободы. Уже ранее я указал, что Луллий и Бруно сделали попытку создать систему формы, постигнуть организующуюся в универсум единую субстанцию; от этого Спиноза отказался.

Так как Спиноза понимал отрицание лишь одно-сторонне, то у Спинозы, *в-третьих*, в сущности вытравлено начало субъективности, индивидуальности, личности, момент самосознания. Мышление имеет у него лишь значение всеобщего, а не самосознания. Этот-то недостаток и является тем, что, с одной стороны, столь возмутило против спинозовской системы людей, придерживающихся представления о свободе субъекта, потому что эта система устранила для-себя-бытие человеческого сознания, так называемую свободу, т. е. пустую *абстракцию* для-себя-бытия, и этим устранила бога как отличного от природы и человеческого сознания, а именно как существующего в себе, в абсолютном. Ибо человек обладает сознанием свободы, духовного, которое есть отрицание те-

лесного, и сознанием, что он лишь в противоположном телесному есть то, что он поистине есть. За это сознание крепко держались религия, теология и здравый человеческий смысл, и антагонизм к Спинозе получает ближайшим образом такую форму, что говорят: свободное действительно, зло существует. Но, с другой стороны, так как для Спинозы лишь абсолютная всеобщая субстанция как не обособленная является подлинно действительным, а напротив, все особенное и единичное, тот факт, что я – субъект, дух и т. д., представляет для него некое ограниченное видоизменение, понятие которого зависит от некоторого другого, а не есть нечто само по себе существующее, то для него душа, дух, поскольку последний есть лишь некое единичное существо, представляет собою голое отрицание, как и вообще все определенное. Так как различия и определения вещей и сознания сводятся лишь к единой субстанции, то можно сказать: в спинозовской системе все лишь бросается в эту бездну уничтожения, но из этой бездны ничего не выходит, и особенное, о котором Спиноза говорит, им лишь преднайдено, взято не оправданным из представления. Если бы Спиноза захотел оправдать его, он должен был бы вынести его из своей субстанции; но эта субстанция не раскрывается и, таким образом, у Спинозы не получается никакой жизни, духовности и де-

тельности. В его философии есть только неподвижная *субстанция*, но еще нет духа; мы в ней не находимся у себя. Но бог здесь потому не дух, что он *не триедин*. Субстанция остается неподвижной, окаменелой, лишена бёмевского истекания, ибо единичные определения в форме определений рассудка не представляют собой бёмевских *источных* духов, врабывающихся и исчезающих друг в друге. И происходит с этим особенным следующее: оно оказывается лишь видоизменением абсолютной субстанции, которое, однако, как таковое не получает объяснения, ибо момента-то отрицательности и недостает этому негибкому, неподвижному учению, единственной операцией которого является лишить все, что угодно, его определенности, особенности и бросить обратно в единую абсолютную субстанцию, в которой оно лишь исчезает и в которой гибнет всякая самостоятельная жизнь. В этом состоит философская неудовлетворительность учения Спинозы; внешнее различие, правда, имеется налицо; оно, однако, остается внешним, так как отрицательное как раз не познано в себе. Мышление есть абсолютно абстрактное и именно благодаря этому оно есть абстрактно отрицательное; таково оно в самом деле. У Спинозы же мышление не положено как абсолютно отрицательное. Но если мы в противоположность спинозизму будем на-

стойчиво отстаивать утверждение, что дух, как отличающий себя от тела, субстанциален, действителен, истинен, и что точно так же и свобода не есть лишь некое лишение, то, хотя эта действительность со стороны формальной мысли правильна, она, однако, покоится лишь на чувстве; дальнейшим шагом, однако, является познание, что идея заключает в ней же самой движение, жизнь и что, стало быть, она имеет внутри себя принцип духовной свободы. Таким образом, мы, с одной стороны, понимаем неудовлетворительность Спинозизма как несоответствие действительности, но, с другой стороны, мы должны понимать эту неудовлетворительность с более высокой точки зрения, а именно так, что спинозовская субстанция есть идея, взятая лишь совершенно абстрактно, а не в ее жизни.

Кончая и сводя воедино это наше суждение о Спинозизме, мы должны сказать, что, с одной стороны, у Спинозы отрицание или лишение отлично от субстанции, ибо он лишь берет извне, готовыми отдельные определения и не дедуцирует их из субстанции. С другой стороны, отрицательное имеется у него как ничто, ибо в абсолютном нет никакого модуса. В субстанции его совершенно нет: есть лишь его растворение, лишь его возвращение, но не его движение, его становление и бытие. Отрицание Спиноза пони-

мает именно лишь как исчезающий момент, а не в себе, лишь как единичное самосознание, а не как бёмевского отделителя. Самосознание лишь рождается из этого океана, капая из его вод, но никогда не доходит до абсолютной самостности; сердце для-себя-бытие прободено, – не хватает огня. Этот недостаток нужно восполнить, нужно ввести момент самосознания. Это восполнение должно совершиться с тех двух сторон, которые только что выступили перед нами и изъявили свои притязания. Во-первых, должна быть восполнена сторона предметности. Абсолютное существо должно получить характер некоторого предмета сознания, для которого (для сознания) существует нечто другое, или, иначе говоря, существующее как таковое, то, что Спиноза понимал под модусами, должно быть возведено в предметную действительность как абсолютный момент самого абсолютного. И во-вторых должно произойти восполнение со стороны самосознания единичного, для-себя-бытия. Как и раньше (у Бэкона и Бёме), первая задача выпадает на долю англичанина, Джона Локка, а вторая – на долю немца, Лейбница. У англичанина предметность выступает не как момент, а у Лейбница самосознание выступает не как абсолютное понятие. В то время как Спиноза лишь рассматривает эти представления и вывешим их достижением является для него их

исчезновение в единой субстанции, Локк, напротив, исследует *возникновение* этих представлений; Лейбниц же противопоставляет Спинозе бесконечную множественность индивидуумов, хотя все монады имеют у него своим основным существом *одну* монаду. Оба философа, таким образом, находятся в антагонизме с указанными нами односторонностями Спинозы.

### 3. Мальбранш

Философия Мальбранша имеет совершенно то же содержание, что и спинозизм, но в другой, благочестивой, теологической форме. Благодаря этой форме она не встретила тех возражений, на которые натолкнулся Спиноза, и Мальбраншу поэтому также и не бросали упрека в атеизме.

Николай Мальбранш родился в 1638 г. в Париже. Он был хилый, у него было плохое телосложение, и поэтому родители его окружали в детстве нежным уходом. Он отличался робким характером и любил уединение. На двадцать втором году своей жизни он вступил в *congregation de l'oratoire*, представлявшей собою нечто вроде духовного ордена, и посвятил себя научным занятиям. Случайно, проходя мимо книжного магазина, он увидел «*De homine*» Картезия, стал читать эту книгу и она его так заинтересовала, что у

него началось сердцебиение, так что ему пришлось прекратить чтение. Это решило дальнейшее направление его интересов; в нем пробудилась решительная склонность к философии. Мальбранш отличался в высшей степени благородным и кротким характером и чистейшим, неизменным благочестием. Он умер в Париже в 1716 г. на семьдесят шестом году своей жизни<sup>624</sup>.

Главное его произведение носит название «De la recherche de la vérité» («О разыскании истины»). Часть этого произведения носит метафизический характер, но большая ее часть совершенно эмпирична. Например, в трех первых книгах Мальбранш рассматривает с логической и психологической точек зрения ошибки зрения, слуха, воображения, рассудка.

а) Самым важным является его представление о происхождении нашего познания. Он говорит: «Сущность духа состоит в *мышлении*, точно так же как сущность тела состоит в *протяжении*, дальнейшее – чувство, воображение, воля – является видоизменением мышления». Таким образом, он начинает свое философствование с двух сущностей, между которыми он вырывает абсолютно непроходимую пропасть, и затем развивает тщательнее всего картезианскую идею о содействии бога при нашем познании. Основной его

---

<sup>624</sup> Buhle, Gesch. d. neueren Phil., T. III, Abt. 2, S. 430–431.

мыслью является та, что «душа не может получать своих представлений и понятий от внешних вещей». Ибо «я» и вещь безусловно самостоятельны по отношению друг к другу и не имеют между собою ничего общего; они не могут вступать между собою в связь и, следовательно, не могут существовать друг для друга. «Тела непроницаемы; их образы разрушали бы друг друга на пути к органам чувств». Но далее следует сказать, что «душа не может также порождать идеи из самой себя, и эти идеи не могут также быть врожденными», как уже «Августин говорит: не скажите: мы сами являемся своим светом». Но в таком случае, спрашивается, каким образом вступает протяженное, множественное в простое, в дух, между тем как оно есть противоположность простому, а именно, внеположность? Этот вопрос о совместном существовании мышления и протяжения всегда является в философии одним из главных. Ответ гласит у Мальбранша: «Мы видим все вещи в боге», сам бог есть связь между ними; он, следовательно, является единством вещей и мышления, «бог обладает идеями всего, потому что он все сотворил», «бог благодаря своей вездесущности теснейшим образом соединен с духами. Таким образом, бог есть место духов», всеобщее духа «подобно тому как пространство есть» всеобщее, «место тел. Душа, стало быть, познает в боге

то, что находится в нем», тела, «поскольку он изображает» (представляет себе) «сотворенные существа, потому что все это духовно, интеллектуально и стоит перед душой»<sup>625</sup>. Так как вещи и бог интеллектуальны и мы также интеллектуальны, то мы их созерцаем в боге таковыми, каковы они в нем как в интеллектуальном. Анализируя дальше это учение, мы убеждаемся, что оно не очень отличается от спинозизма. Мальбранш, правда, желая выразаться популярно, оставляет существовать душу и тело как *самостоятельные* сущности; однако это популярное представление рассеивается как дым, когда мы строго устанавливаем основы его учения. Катехизис говорит: бог вездесущ; если разоведем это положение о вездесущности, то оно приведет к спинозизму, и, однако, теологи выступают после этого против системы тождества и поднимают вопль, обвиняя ее в *пантеизме*.

б) Дальше мы должны заметить, что и Мальбранш также признает существенным всеобщее, мышление вообще, ставя его впереди особенного. «Душа обладает понятием бесконечного и всеобщего; она познает все только через посредство идеи о бесконечном, которую она получает от бесконечного, эта идея долж-

---

<sup>625</sup> Malebranche, De la recherche de la vérité (Paris, 1736), t. II, l. 3, p. 1, ch. 1, p. 4–6; t. I, l. 1, ch. I, p. 6–7; p. 2, ch. 2, p. 66–68; ch. 3, p. 72; ch. 4, p. 84; ch. 5, p. 92; ch. 6, p. 95–96.

на поэтому предшествовать. Всеобщее не есть только некое *смещение* единичных идей, не есть только некое соединение единичных вещей». У Локка единичное является тем, из чего образовано всеобщее, первичным (см. ниже); у Мальбранша всеобщая идея является первичным в человеке. «Когда мы желаем думать о чем-то особенном, мы думаем раньше о всеобщем» – оно есть основа особенного, точно так же как пространство есть основа вещей. Все существенное предшествует нашим особенным представлениям, и это существенное является первичным. «Все сущности (essence) существуют до наших представлений, они могут быть представлениями только потому, что бог наличествует в духе; он-то именно и содержит все вещи в простоте своей природы. Дух, по-видимому, не был бы способен представить себе всеобщие понятия о роде, виде и тому подобном, если бы он не видел все вещи заключенными в едином существе». Таким образом, всеобщее согласно Мальбраншу существует само по себе, не возникает через посредство особенного. – «Так как каждая существующая вещь есть некое единичное, то нельзя сказать, что мы видим нечто сотворенное, когда, например, мы видим треугольник в общем виде», ибо мы видим его через посредство бога. «Мы не можем отдать себе отчет, каким образом дух познает абстрактные и всеоб-

щие истины, если не объясним этого познания присутствием того, который может озарить дух бесконечным образом», потому что он сам по себе есть всеобщее. «Мы обладаем ясной идеей о божестве» – о всеобщем. «Мы можем обладать ею только благодаря соединению с ним, ибо эта идея не есть нечто сотворенное» – а существует сама по себе. Здесь то же самое воззрение, как у Спинозы: единое всеобщее есть бог, и поскольку оно определено, оно есть особенное; это особенное мы видим лишь во всеобщем, подобно тому как тела мы видим в пространстве. «Мы представляем себе (conspicieren) бесконечное бытие уже тогда, когда мы представляем себе бытие, безразлично, будет ли последнее конечным или бесконечным». Чтобы познать некое конечное, мы должны ограничить бесконечное; последнее должно, стало быть, предшествовать. Дух, следовательно, познает все в бесконечном. Последнее настолько далеко от того, чтобы быть *смутным представлением* о многих особенных вещах, что, наоборот, все особенные представления суть лишь причастности к всеобщей идее бесконечного, точно так же как бог получает свое бытие не от «конечных» тварей, напротив, «все твари существуют благодаря ему»<sup>626</sup>.

---

<sup>626</sup> Malebranche, De la recherche de la vérité, t. II, l. 2, p. 11, ch. 6; p. 100–102.

с) Что касается *направленности* души к богу, то об этом Мальбранш говорит подобно Спинозе, когда подходит к указанному вопросу с этической стороны: «Невозможно, чтобы бог имел другую цель, чем самого себя (священное писание не оставляет нам относительно этого никаких сомнений)» – воля бога может иметь своей целью только добро, безусловно всеобщее. – «Поэтому необходимо, чтобы стремилась к нему не только наша естественная любовь, т. е. движение, которое он вызывает в нашем духе» – «воля есть вообще любовь к богу» – «но невозможно также, чтобы познание и свет, которые он сообщает нашему духу, давали нам познать нечто другое, чем то, что находится в нем», ибо мышление осуществляется лишь в единстве с богом. «Если бы бог создал некий дух и дал ему в качестве идеи, или непосредственного предмета его познания солнце, то бог сотворил бы этот дух и идею этого духа для солнца, а не для самого себя». Всякая природная любовь, а тем паче познание, воление истины имеет своей целью бога. «Все движения воли, устремление к тварям суть лишь определения движения, устремленного к творцу». Мальбранш цитирует слова Августина, что мы познаем бога, начиная с нашей земной жизни, посредством познания, которым мы обладаем относительно вечных истин. Истина несотворена, неизменна, неиз-

мерима, вечна, выше всех вещей; она истинна через самое себя и не получает своего совершенства от какой-нибудь другой вещи. Она делает более совершенными тварные существа, и все духи стремятся естественным образом ее познать, но нет ничего другого, которое обладало бы этим совершенством, кроме бога; следовательно, истина есть бог. Мы созерцаем эти неизменные и вечные истины; мы, следовательно, созерцаем бога. Бог *видит* чувственные вещи, но не *ощущает* их. Когда мы видим нечто чувственное, в нашем сознании находятся ощущение и чистая мысль. Ощущение есть некое видоизменение нашего духа. Бог причиняет последнее, так как он знает, что наша душа способна к этому видоизменению. Идея, связанная с этим ощущением, находится в боге; мы видим ее и т. д. Это соотношение, это соединение нашего духа со словом (*Verbe*) божьим и означает, что «мы сотворены по образу и подобию бога»<sup>627</sup>. Любовь к богу состоит, следовательно, в том, что мы соединяем свои душевные состояния с идеей бога; кто познает себя и ясно мыслит свои душевные состояния, тот любит бога. В остальном мы находим у Мальбранша обычные пустые скучные речи о боге, катехизис для восьмилетних детей о благодати, справедливости, вез-

---

<sup>627</sup> *Malebranche*, De la recherche de la vérité, t. II, l. 3, p. 2, ch. 6, p. 103–107, 109–111.

десущности бога, о нравственном миропорядке – теологи не идут дальше этого всю свою жизнь.

Мы этим указали основные идеи Мальбранша; остальное представляет собою отчасти формальную логику, отчасти формальную психологию. Он переходит к рассмотрению *заблуждений*, поясняет, как они возникли, каким образом *органы внешних чувств, воображение, интеллект* вводят нас в заблуждение, как мы должны вести себя, чтобы бороться с *этим*. Затем Мальбранш переходит (Т. III, L. VI, P. I, Ch. 1, p. 1–3) к правилам и законам познания *истины*. Таким образом, уже здесь стали называть философией выяснение способа рефлексирования по поводу особенных предметов, исходящее из формальной логики и внешних фактов.

## **В. Второй отдел**

Систематическим представителем всей этой манеры был Локк, развивший далее мысль Бэкона. И если Бэкон отсылает ищущих истины к чувственному бытию, то Локк вскрывает наличие всеобщего и вообще мысли в чувственном бытии, или, иначе говоря, он показывает, что мы получаем всеобщее, истинное из опыта. Локк образует исходный пункт широкого течения (*einer breiten Bildung*), преимущественно у ан-

глийских философов, принявшего другие формы, но по своему принципу совпадающего с его учением. Это воззрение стало ходячим способом представления и также считает себя философией, хотя мы в нем вовсе не находим предмета философии.

## 1. Локк

Если мы будем рассматривать проблему познания, принимая во внимание, что для сознания понятие обладает предметной реальностью, то опыт, разумеется, должен быть признан неким необходимым моментом целостного познания. Но тот характер, который принимает эта мысль у Локка, а именно, представление, что мы черпаем истину из опыта и чувственного восприятия, абстрагируем ее от последних, делает эту мысль наихудшей, так как согласно этому представлению она (эта мысль) есть не момент истины, а ее сущность. Против предпосылки о внутренней непосредственности идеи и против метода изложения этой идеи в виде дефиниций и аксиом, равно как и против учения об абсолютной субстанции, оказывается правым требование изобразить идеи как результат, оказываются дальше правыми индивидуальность и самосознание. Но в локковской и лейбницевской философии эти потребности проявляются лишь

очень несовершенно образом; обще обоим философам только то, что они в противоположность Спинозе и Мальбраншу делают принципом особенное, конечную определенность и единичное. У Спинозы и Мальбранша субстанция или всеобщее есть истинное, единственно существующее, вечное, само по себе существующее, ни из чего не происходящее, и то, в чем особенные вещи суть лишь видоизменения, постигаемые через посредство субстанции. Но Спиноза тем самым оказался несправедливым по отношению к этому отрицательному; он поэтому не пришел к имманентному определению, а, наоборот, в его системе все определенное, индивидуальное лишь тонет, исчезает. Теперь появляется, напротив, общая тенденция сознания не упускать из виду различие отчасти для того, чтобы определить себя перед лицом бытия, природы и бога в качестве свободного внутри себя, отчасти же для того, чтобы познать в этой противоположности единство и вывести последнее из нее. Но эта тенденция еще мало понимала самое себя на первых шагах своего пути, не осознала еще своей задачи и способа осуществления ее требования. У Локка этот принцип выступил в философии против неподвижного, лишеного различий тождества спинозовской субстанции, выступил ближайшим образом так, что выставил утверждение, будто чувственное, огра-

ниченное, непосредственно существующее является главной основой познания. Локк всецело остается на обычной ступени сознания, он признает, что реальным и истинным являются предметы, находящиеся вне нас; Локк, следовательно, понимает конечное не как *абсолютную отрицательность*, т. е. не понимает конечного в его бесконечности; такое понимание мы увидим лишь у третьего, у Лейбница. Последний признает в высшем смысле индивидуальность, различное, как само по себе существующее, и притом берет его беспредметно, как подлинное бытие, т. е. берет его не как конечное, и все же как различное, так что каждая монада есть целостность. Поэтому Лейбниц и Локк, взятые сами по себе, также противоположны друг другу.

Джон Локк родился в 1632 г. в английском городе Рингтоне. Он, будучи в Оксфорде, самостоятельно изучал картезианскую философию, оставив в стороне еще преподававшуюся тогда схоластическую философию. Локк посвятил себя медицинской науке, причем, однако, вследствие слабости своего здоровья он не занимался настоящим образом медицинской практикой. В 1664 г. он поехал вместе с английским послом на год в Берлин. По возвращении в Англию он завязал знакомство с остроумным будущим графом Шёфтсбери, пользовавшимся его медицинскими советами. Та-

ким образом, он жил в доме Шёфтсбери, не имея нужды в медицинской практике. Когда Шёфтсбери впоследствии сделался английским великим канцлером, Локк получил от него должность, которую он, однако, после смены министерства снова потерял. Опасаясь заболевания чахоткой, он отправился в 1676 г. для восстановления здоровья в Монпелье. Когда его покровитель снова сделался министром, Локк снова получил свою должность; однако, вскоре министерство снова пало и он опять был смнен и даже вынужден был бежать из Англии. «Акт, которым Локк был изгнан из Оксфорда» – чем он там был, этого Буле нам не сообщает, – «был не актом университета, а Якова II; изгнание произошло по его прямому повелению, подкрепленному окончательным письменным указом. Из ведшейся по этому делу переписки явствует, что коллегия подчинилась этому приказу нехотя, как мере, которой она не могла сопротивляться, не нарушая мира и спокойствия своих членов». Локк отправился в Голландию, представлявшую собою тогда страну, в которой находили покровительство все, принужденные бежать из своей страны, спасаясь от политического или религиозного преследования, и где собрались тогда самые знаменитые и свободомыслящие люди того времени. Придворная партия продолжала его преследовать также и здесь, его должны бы-

ли по приказу короля арестовать и выдать Англии; он поэтому жил там, скрываясь у своих друзей. После революции 1688 г., когда Вильгельм Оранский вступил на английский престол, Локк вместе с ним вернулся снова в Англию. Его назначили комиссаром торговли и колоний. Он издал свое знаменитое произведение о человеческом разуме. В конце жизни вследствие слабости здоровья Локк оставил государственную службу и проживал в усадьбах английских аристократов. Он умер 28 октября 1704 г. на семьдесят третьем году своей жизни<sup>628</sup>.

Локковская философия находится в большом почете; она, вообще говоря, еще и теперь является философией англичан и французов и в известном смысле также и философией немцев. Основная ее мысль в кратких словах состоит в том, что, с одной стороны, истина, познание покоится на опыте и наблюдении и, с другой стороны, эта философия предписывает в качестве правильного хода познания анализирование и абстрагирование всеобщих определений. Это, если угодно, – метафизицирующий эмпиризм, и таков обычный путь в науках. Таким образом, что касается метода, Локк вступает на путь, противоположный

---

<sup>628</sup> *Buhle*, *Gesch. d. neueren Phil.*, B. IV, Abt. 1, S. 238–241; «Quarterly Review», April 1817, p. 70–71, «The Works of John Locke» (London, 1812), V. I, «The life of the author», p. XIX–XXXIX.

пути Спинозы. При методе Картезия и Спинозы можно мириться с отсутствием указания на ход *возникновения идей*. Эти последние прямо берутся в качестве дефиниций, как, например, *субстанция, бесконечное, модус, протяжение* и т. д., составляющие совершенно несвязный ряд. Однако, мы чувствуем потребность, чтобы нам показали, откуда взялись эти мысли, чем они обосновываются и подтверждаются. Мы видим, таким образом, что Локк старался удовлетворить подлинную потребность. Ибо за ним есть та заслуга, что он оставил путь голых дефиниций, которыми обыкновенно начинали философствование, и сделал попытку выводить всеобщие понятия, стараясь, например, показать, каким образом субстанциальность возникает субъективно из предмета. Это — шаг вперед по сравнению со Спинозой, сразу же начинающим с аксиом и дефиниций, которые, таким образом, не оправданы им. Теперь философ уже больше не дает их нам сразу, подобно оракулу, а выводит их, хотя способ оправдания здесь у Локка не надлежащий. А именно, он интересуется только субъективной стороной и решение носит больше психологический характер, так как Локк описывает только путь являющегося духа; ибо он главным образом стремился к тому, чтобы вывести в нашем познании общие представления или, как он их называет, идеи, и показать их

происхождение из содержания внешнего и внутреннего восприятия. Мальбранш, правда, ставит также вопрос, каким образом мы приходим к представлениям и, стало быть, он как будто интересуется той же проблемой, что и Локк, но, во-первых, у него, эта психологическая проблема выступает лишь в дальнейшем ходе рассуждения, и, во-вторых, для него безусловно начальным, исходным пунктом является всеобщее, бог, между тем как Локк как раз начинает с единичных восприятий и лишь отсюда переходит к понятиям, к богу. У Локка, следовательно, всеобщее есть лишь последующее, нечто созданное нами, принадлежащее лишь области мышления как субъективного. Каждый человек, правда, знает, что в процессе эмпирического развития его сознания он начинает с ощущений, с совершенно конкретных состояний, что по времени всеобщие представления появляются лишь позднее, что связь между этими всеобщими представлениями и конкретными ощущениями состоит в том, что первые содержатся в последних. Пространство, например, позднее сознается, чем пространственное, род – позднее, чем единичное, и лишь деятельность моего сознания отделяет всеобщее от особенного – от представлений, ощущений и т. д. Чувство, несомненно, есть низшая, животная форма (Weise) духа; но дух как мыслящий хочет превратить чувство в

свою форму. Таким образом, порядок изложения, принятый Локком, совершенно правилен, но диалектическое рассмотрение им совершенно оставлено, так как он лишь анализирует происхождение всеобщего из эмпирически конкретного. Но здесь Кант справедливо бросает упрек Локку: не *единичное* есть источник всеобщих представлений, а рассудок.

Что же касается частных ходов мысли Локка, то они очень просты. А именно, Локк рассматривает, каким образом ум есть лишь сознание и существует лишь постольку, поскольку нечто находится в сознании, так что ум познает «в себе» лишь постольку, поскольку оно находится в последнем.

а) Философия Локка направлена главным образом против Декарта, который подобно Платону говорил о *врожденных идеях*. Локк освещает также и вопрос о врожденных впечатлениях (*notiones communes in foro interiore descriptae*), существование которых принимает лорд Герберт в своем произведении «*De veritate*». Локк, таким образом, оспаривает в первой книге своего произведения существование так называемых врожденных идей как теоретических, так и практических, т. е. отрицает всеобщие, сами по себе существующие идеи, которые вместе с тем представляются оспариваемым учением как принадлежащие духу природным образом. Локк говорит: человек толь-

ко приходит к тому, что мы называем идеями. Под последними он именно понимал не существенные определения человека, а понятия, которыми мы обладаем и которые находятся и существуют в сознании как таковом, точно так же как мы имеем в нашем теле руки и ноги или как все существа обладают влечением к еде. Локк, таким образом, представляет себе душу как бессодержательную *tabula rasa* (чистый лист бумаги), которая заполняется лишь тем, что мы называем опытом<sup>629</sup>. Выражение «врожденные понятия» было тогда ходячим, и поэтому отчасти говорились несуразные вещи о врожденных понятиях. Но истинное их значение состоит в том, что они существуют в себе, суть существенные *моменты* в природе мышления, зачаточные свойства, *которые еще не существуют*; лишь в том, что касается этого последнего определения, в указании Локка есть нечто правильное. Как различные существенные определенные понятия они узаконяются только в том случае, если мы покажем относительно них, что они заключены в сущности мышления. Но подобно положениям, признаваемым аксиомами, и понятиям, которые мы вводим в качестве определенных понятий непосредственно в дефиниции, так и

---

<sup>629</sup> Locke, An Essay concerning human Understanding (Опыт о человеческом разумении). (The Works of John Locke, V. I), Book I, ch. II, § 1, p. 13; ch. III, § 15, p. 45–46; § 22, p. 51.

они имеют во всяком случае форму наперед наличных, врожденных идей. Они, как утверждают, имеют силу *сами по себе*, как только мы их усматриваем; но это лишь голое заверение. Или, если подойти к этому с другой стороны, то вопрос «откуда они происходят» – поверхностен. Дух, во всяком случае, определен в себе, ибо он есть существующее для себя понятие; его развитие состоит в том, что он достигает осознания. Но порождаемых им из себя определений нельзя назвать врожденными, ибо это различие должно быть вызвано как своим поводом чем-то внешним, на которое деятельность духа сначала лишь реагирует, чтобы только таким образом впервые осознать свою сущность.

Соображения, на основании которых Локк опровергает существование врожденных идей, носят эмпирический характер. «Обыкновенно ссылаются на общее согласие относительно моральных чувств и логических положений, которое не может быть объяснено чем либо иным, как тем, что они вложены в нас природой. Но такого общего согласия нет. Например, положения, гласящие: «что́ есть, то есть», «невозможно, чтобы одна и та же вещь в одно и то же время была и не была», можно было бы скорее всего признать врожденными», – но это положение не имеет вообще силы в применении к понятию; на небе или на земле

ничего нет такого, что не содержало бы в себе бытия и небытия. – «Много людей, дети и невежды, – говорит Локк, – не имеют ни малейшего сведения об этих положениях. Нельзя утверждать, что это – нечто запечатленное в душе, нечто такое, знанием чего она обладает. На это, правда, отвечают, что люди познают такие основоположения лишь тогда, когда они начинают пользоваться своим разумом; но если пользование разумом помогает людям открыть эти положения и открывает им последние, то эти положения ведь в таком случае не *врожденные*. Разум ведь состоит в выведении *неизвестных* положений из уже познанных принципов. Каким же образом применение оказывается необходимым для того, чтобы открыть якобы врожденные принципы?» – Это – слабое возражение, ибо оно предполагает, что под врожденными идеями мы понимаем идеи, которыми человек обладает в сознании сразу же, совершенно готовыми. Но положение, развивающееся в сознании, есть нечто другое, чем то, что является в себе определением разума – и, таким образом, выражение «врожденная идея» во всяком случае совершенно превратно. «Так как дети и неученые люди еще не испорчены образованием, то у них больше, чем у других, должны были бы обнаруживаться врожденные идеи». Локк приводит много таких же оснований, и, в особенности, практические ос-

нования: различие учений о морали, существование злых, жестоких людей, у которых нет совести<sup>630</sup>.

Во второй книге Локк переходит далее к рассмотрению вопроса о происхождении идей и старается показать, как они образуются из опыта; это главная цель его рассуждений. Но положительный его взгляд, который он противопоставляет взгляду, согласно которому они черпаются изнутри нас, столь же превратен, так как он считает, что понятия черпаются из внешнего мира, утверждает, следовательно, бытие-для-другого и совершенно не признает «в себе». Он говорит: «Так как всякий человек сознает, что он мыслит и что то, чем его дух мысля занят, суть идеи, то вне всякого сомнения, что люди обладают в своем духе различными идеями, такими идеями, какие выражаются словами: «белизна, твердость, мягкость, мышление, движение, человек, слон, армия, опьянение» и другие». — Слово «идея» Локк употребляет здесь отчасти в смысле *представления* и отчасти в смысле мысли; мы понимаем под идеей нечто другое. «Теперь мы должны прежде всего исследовать, каким образом человек доходит до таких идей. Существование врожденных идей уже опровергнуто нами. Поэтому, если предположим, что дух представляет собою белую бумагу, на

---

<sup>630</sup> Locke, An Essay concerning, human Understanding (V. I), B. I, Ch. II, § 2–9, p. 13–17; § 27, p. 30–32; Ch. 3, § 1 – 15, p. 33–46.

которой нет никаких писем, что он не обладает какой бы то ни было идеей, то откуда он снабжается ими? На это я отвечаю одним словом – из опыта: на последнем основано все наше знание».

Что должны мы сказать о самой сути этого утверждения Локка? Верно то, что человек начинает с опыта, если он хочет дойти до мыслей. Все испытывается мною, не только чувственное, но и то, что определяет и движет мой дух. Сознание, следовательно, во всяком случае получает все свои представления и понятия из опыта и находит их в нем; важно лишь договориться, что именно мы понимаем под «опытом». Обычно, говоря об опыте, под этим словом ничего не понимают; об опыте говорят как о чем-то совершенно знакомом. Но опыт есть не что иное, как форма *предметности*. «Нечто находится в сознании» означает: оно обладает для последнего формой предметности или, иначе говоря, сознание испытывает его, созерцает его как некое предметное. «Опыт» означает затем *непосредственное знание, восприятие*, т. е. я сам должен обладать и быть этим, и сознание того, чем я обладаю и что я есть такое, представляет собою *опыт*. Не может быть и вопроса о том, что то, что мы знаем, какого бы рода оно ни было, должно быть *испытываемо* нами; это содержится в самом понятии «знание». Нелепо предположить, что мы что-то такое

знаем и т. д., чего нет в *опыте*. Например, человека я несомненно знаю из опыта – хотя мне не нужно видеть всех людей, чтобы познать его, – ибо я как человек обладаю деятельностью, волей, сознанием того, что я представляю собою и что представляют собою другие люди. Разумное *есть*, т. е. оно есть для сознания как некое сущее, или, иными словами, сознание испытывает его, оно должно быть или должно было быть слышимо, видимо, должно быть или должно было быть как явление в мире. – Но, во-первых, эта связь всеобщего с предметным не представляет собою единственной формы; форма «в себе» также абсолютна и существенна, т. е. абсолютно и существенно также и постижение испытанного или, иначе говоря, снятие этой видимости инобытия и познание необходимости вещи через самое себя. Совершенно безразлично, берем ли мы эту вещь как нечто *испытанное*, как ряд, если так можно сказать, *опытных понятий* или представлений, или мы берем тот же самый ряд, как ряд *мыслей*, т. е. сущих в себе.

Что же касается видов этих идей, то Локк их дал неполностью и они получаются им лишь эмпирически.

Простые идеи (Simple ideas) возникают согласно Локку частью из внешнего, частью из внутреннего опыта, ибо опыты, говорит он, суть сначала *ощущения*. Другим источником этих идей является рефлекс-

сия – внутренние определения сознания. Из зрительных, например, ощущений возникают представления о цветах и свете и т. д. Из внешнего опыта возникают далее представления о проницаемости, *фигуре, локое, движении* и тому подобные. Из рефлексии возникают идеи веры, сомнения, суждения, умозаключения, мышления, хотения и т. д. Из обоих источников вместе – идеи *удовольствия, страдания* и т. д. Это – плоское перечисление.

Предположив, что первым источником простых идей является опыт, Локк в дальнейшем устанавливает, что всеобщее обретается и изобретается разумом; разум именно является источником *сложных идей* (complex ideas). Епископ Ворчестерский сделал следующее возражение: «Если идея субстанции основана на ясном и отчетливом умозаключении, то она не происходит ни из ощущения ни из рефлексии». На это Локк отвечает: «Общие идеи не входят в дух ни посредством ощущения ни посредством рефлексии, а суть создания или изобретения интеллекта. Интеллект создает их посредством представлений, полученных им посредством рефлексии и ощущений». Работа интеллекта состоит в том, что он из нескольких простых так называемых идей порождает множество новых идей путем самостоятельной обработки этих полученных им простых идей, путем сравнива-

ния, различия и сопоставления и, наконец, путем выделения или абстракции, благодаря чему возникают *общие понятия*, как, например, *пространство, время, существование, единство и различие, способность, причина и действие, свобода, необходимость*. «Интеллект совершенно пассивен в отношении своих простых идей и получает их от существования и воздействия вещей, как их представляет ему ощущение, сам же не построяет ни одной идеи». Но «часто интеллект проявляет активную способность, делая вышеуказанные различные сочетания, ибо так как он уже раньше был снабжен простыми идеями, он может складывать их в различные соединения». Значит, само мышление не представляет для Локка сущности души, а одну из ее сил и проявлений. А именно, Локк придерживается того взгляда, что мышление находится в сознании, есть сознательное мышление, и он поэтому указывает не тот *опытный* факт, что мы не всегда мыслим. Опыт показывает нам, что бывает сон без сновидений, когда мы глубоко спим. Локк приводит также в качестве иллюстрации человека, дожившего до шестидесятилетнего возраста и не помнившего, чтобы ему когда либо приснился сон. Выходит так, как в «Ксениях» («Oft schon war ich und hab' wahrlich an nichts gedacht» («Уж часто я существовал и ей-ей ни о чем не думал»), т. е. моим пред-

метом не является некая мысль. Но созерцание и воспоминание есть мысль, а мышление есть истина<sup>631</sup>. Но Локк видел сущность интеллекта лишь в формальной деятельности образования новых определений из полученных через посредство восприятия простых представлений, путем сравнивания и складывания нескольких представлений в одно. Интеллект есть схватывание (*das Auffassen*) абстрактных ощущений, содержащихся в предметах. Здесь-то Локк проводит различие (В. II, Ch. XI, § 15–17) между чистыми и смешанными формами (*modes*). Чистыми формами являются такие простые определения, как, например, *сила*, *число*, *бесконечность*; напротив, *причинность* и т. д. он называет смешанным модусом (*mixed mode*).

Тот способ, каким интеллект из тех простых представлений, которыми снабжает его опыт, приобретает более сложный, поясняется Локком на разборе частные примеры. Но это выделение всеобщих определений из конкретных восприятий ничего нам не говорит, в высшей степени тривиально, скучно и очень пространно; это – нечто совершенно формальное, пустая тавтология. Вот пример. Общее представление пространства мы образуем из восприятия расстояния

---

<sup>631</sup> *Locke, An Essay concerning human Understanding* (V. I), B. II, Ch. II, § 2 not., p. 93–94; Ch. XII, § I, p. 143; Ch. XXII, § 2, p. 275; Ch. I, § 10–14, p. 81–85.

тел посредством зрения и осязания. То есть другими словами: мы воспринимаем некоторое определенное пространство, абстрагируем и затем у нас получается понятное пространство вообще; восприятие расстояний дает нам представление пространства. Это, однако, не *выведение*, а лишь опускание других определений; так как само расстояние есть нечто пространственное, то интеллект, следовательно, образует определение пространственности из пространственности. Таким же образом мы получаем понятие *времени* посредством непрерывной последовательности представлений в бодрственном состоянии<sup>632</sup>; т. е. из определенного времени мы воспринимаем всеобщее время. Представления следуют непрерывно друг за другом; если мы опустим в них особенное, то мы этим получим представление времени. Субстанция (которую Локк берет в более плохом смысле, чем Спиноза), представляющая собою сложную идею, возникает потому, что мы частью воспринимаем совместно простые идеи, как, например, голубое, тяжелое и т. д. Эту совместность мы представляем себе как нечто такое, что вместе с тем является носителем этих простых идей, как нечто такое, в чем они су-

---

<sup>632</sup> *Locke, An Essay concerning human Understanding, Ch. XIV, § 3, p. 163.*

ществуют и т. д.<sup>633</sup>. Локк дедуцирует также и общее понятие *способность*<sup>634</sup>. Затем он таким же образом находит определения *свободы* и *необходимости*, причины и действия и т. д. «Наблюдая своими чувствами постоянную смену вещей, мы не можем не заметить, что различные отдельные качества и субстанции начинают существовать и что они получают свое существование от надлежащего приложения и воздействия какой-нибудь другой вещи: от этого наблюдения мы получаем свою идею о причине и следствии, когда, например, воск тает при приближении огня»<sup>635</sup>. Далее Локк говорит: «Я полагаю, каждый находит в себе способность начать некоторые действия или воздержаться от них, продолжать их или положить им конец. Из рассмотрения области этой силы духа над человеческими действиями, которые каждый знает в себе, получается идея свободы и необходимости»<sup>636</sup>.

Можно сказать, что не может быть ничего поверхностнее этого *выведения* идей; интересующая нас суть, сущность, здесь совершенно не затрагивается. Локк обращает наше внимание на некоторое определение, содержащееся в некоем конкретном обстоя-

---

<sup>633</sup> Ibidem (V. II), B. II, Ch. XXIII, § 1–2, pp. 1–4.

<sup>634</sup> Ibidem (V. I), B. II, Ch. XXI, § 1, p. 220.

<sup>635</sup> Ibidem (V. I), B. II, Ch. XXVI, §. 1, p. 40.

<sup>636</sup> Ibidem (V. 1), B. II, Ch. XXI, § 1, p. 224.

нии; поэтому интеллект согласно Локку, с одной стороны, абстрагирует и, с другой, фиксирует. Здесь дается лишь перевод с языка определенного на язык формы всеобщности. Но именно об этой лежащей в основании сущности нам должны были бы сказать, что она такое. А когда доходит до этого, Локк признается, например, относительно пространства, что он не знает, что оно такое в себе. Этот локковский так называемый анализ сложных представлений и так называемое объяснение их нашли доступ во все умы, благодаря необыкновенной ясности и отчетливости такого рода анализа и объяснения. Ибо, что может быть яснее того, что мы получаем понятие времени благодаря тому, что мы воспринимаем время, видим его в несобственном смысле этого слова, получаем понятие пространства благодаря тому, что мы видим пространство. В особенности французы приняли это объяснение и развили его дальше. Их *идеология* не включает в себе ничего другого.

Исходя из того взгляда, что все есть опыт и что мы от этого опыта абстрагируем общие представления о предметах и их качествах, Локк затем проводит различие, касательно внешних качеств, которое до него уже встречается у Аристотеля (*De anima*, 2:5) и которое мы видели также и у Картезия. А именно, Локк различает между *первичными* и *вторичными* качества-

ми; первые в действительности присущи предметам, а вторые суть – *нереальные* качества, имеют своим источником природу органов ощущения. Первичными являются механические качества, как, например, *протяженность, плотность*, фигура, движение, покой, это – качества телесной субстанции, подобно тому как мышление есть свойство духовных субстанций. Определения таких особенных ощущений, как, например, цвета, звуки, запахи, вкус и т. д., однако, не первичны<sup>637</sup>. Разница между Картезием и Локком заключается лишь в том, что у первого это различие имеет другую форму, ибо второго рода качества определяются им, как «не составляющие сущности тела», а у Локка они определяются как существующие для ощущения или, иными словами, как входящие в область бытия для сознания. Локк, правда, при этом также причисляет фигуру и т. д. к сущности, но этим ничего не установлено относительно природы тела. Локку здесь приходит даже в голову различие между существованием в себе и существованием для некоего другого, и он в этом различении объявляет момент «для-некоторого-другого» несущественным, причем, однако, видит всяческую истину лишь в «для-некоего-другого».

с) Так как всеобщее как таковое, родовое понятие,

---

<sup>637</sup> Locke, An Essay concerning human Understanding (V. I), B. II, Ch. VIII, § 9 – 26, p. 112–121.

есть согласно Локку лишь порождение нашего духа, которое само не объективно, а лишь относится к сходному с ним объекту, от которого отвлекают особенное качество, обстоятельства, время, место и т. д., — то Локк приводит различие между сущностями, деля их на сущности реальные и сущности по названию, из которых первые выражают истинную сущность вещей, а роды суть лишь сущности по названию, которые, правда, выражают нечто такое, что существует в предметах, однако, не исчерпывают собою последних. Они служат тому, чтобы различать для нас и сделать возможным познать роды и виды; но реальной сущности природы мы не знаем. В пользу своего взгляда, согласно которому роды, сами по себе взятые, суть ничто, не существуют в природе, не суть нечто само по себе определенное, Локк приводит (В. 3, Ch. 3, § 17) хорошие соображения, например, факт появления на свет уродов; если бы род обладал самостоятельным существованием, то не существовало бы уродов. Но он не принимает при этом во внимание, что так как роду свойственно существовать, то он вступает также в отношение к другим определениям. Это, стало быть, та сфера, где единичные вещи воздействуют друг на друга и поэтому могут исказить существование рода. Локк здесь поэтому рассуждает точно так же, как если бы кому-нибудь взду-

малось доказать, что добро не существует в себе, потому что существуют плохие парни, что круг не существует сам по себе в природе, потому что, например, окружность дерева представляет собою очень неправильный круг, или потому, что я черчу плохой круг. Природа тем-то и характеризуется, что она не может быть совершенно адекватной понятию; последнее существует поистине лишь в духе. Далее следует сказать, что утверждение, будто роды суть ничто в себе, всеобщее не есть сущность природы, их «в себе» не есть мыслимое нами, – это утверждение есть то же самое, что сказать, что мы не знаем *реальной сущности*, т. е. высказать жалобу, которая повторялась с тех пор так надоедливо, до отвращения.

Das Innere der Natur kennt kein erschaffener Geist (внутренней стороны природы не знает никакой со-творенный дух).

Эта жалоба доходила до утверждения, что бытие для-некоторого-другого, восприятие, не существует в себе; это – воззрение, не проникшее до положительного взгляда, что «в себе» есть всеобщее. Локк пошел далеко назад в своем представлении о природе познания, более отстал, чем Платон, потому что он настаивает на этом для некоторого-другого-бытия.

Еще замечательнее то, что Локк, исходя из здравого смысла, выступает против всеобщих положений,

против аксиом, например, против  $A=A$ , т. е. против положения, гласящего, что, если нечто есть А, то оно не может быть В. Эти положения, утверждает Локк, излишни, приносят мало пользы или даже совсем не приносят ее, ибо никто еще не построил науки на законе противоречия; из таких суждений можно выводить как истинные, так и ложные утверждения, они представляют собою тавтологию. – Остальное, все то, что Локк писал о воспитании, терпимости, естественном праве, или общем *государственном праве*, нас здесь не интересует, а имеет касательство больше к общей культуре.

Такова локковская философия, в которой нет никакого намека на спекулятивное мышление. Задачу философии, познание истины, Локк обещает в своей философии достигнуть *эмпирически*. Эта философия, правда, приносит пользу тем, что обращает наше внимание на всеобщие определения. Но такого рода философия представляет собою не только точку зрения обыденного сознания, которому все определения его мышления представляются *данными*, причем оно смиренно забывает свою собственную деятельность, а это есть нечто еще худшее: для этого выведения и *психологического* возникновения нет того, что единственно лишь интересует философию, нет вопроса о том, истинны ли эти мысли и соотношения, взятые са-

ми по себе, так как здесь это выведение стремится лишь к тому, чтобы описать тот способ, каким мысль берет извне данное. Можно сказать, как это говорит Вольф, что является произвольным начинать с конкретных представлений, что нельзя, например, утверждать, будто из голубого цветка и голубого неба возникает представление тождества. Можно ведь прямо начать с всеобщих представлений и сказать: мы находим в своем сознании представления: *время, причина и действие*, – это, мол, позднейшие факты сознания. Этот ход мысли лежит в основании рассуждения Вольфа; только последний считает нужным проводить различие между разного рода представлениями, выясняя, какие из них являются наиболее существенными; Локк же в целом не принимает во внимание этого различия. С локковским способом рассуждения отныне или, вернее сказать, в этом лагере, точка зрения философствования радикально меняется. Интерес философии ограничивается теперь выяснением формы перехода объективного или единичного ощущения в форму представления. У Спинозы и Мальбранша мы, правда, также встретили как основную характерную черту стремление познать это соотношение мышления с созерцанием, следовательно, стремление познать то, что входит в отношение, относительное, – и у них также мы встречаем вопрос: как

мышление и созерцание соотносятся между собой? Однако, они понимают этот вопрос и отвечают на него в том смысле, что интересно лишь это соотношение, взятое само по себе, а не соотносимые члены, и само это соотношение как абсолютная субстанция есть, таким образом, *тождество, истинное, бог*. Соотносимые члены как односторонние не суть сущее, предпосылаемое и пребывающее, – они лишь акциденциальны. Здесь же признаются значимыми в качестве основных соотносимых вещи и субъекты, и они наперед предполагаются значимыми. Рассуждение Локка совершенно поверхностно; оно всецело держится лишь явления, лишь того, что налично, а не того, что истинно.

Но совершенно другой вопрос: истинны ли эти всеобщие определения *сами по себе*? И откуда они получаются не только в моем сознании, в моем интеллекте, но и в самих же вещах? Пространство, причина, действие и т. д. суть категории. Каким образом эти категории входят в особенное? Каким образом всеобщее пространство доходит до того, чтобы определить себя? Этот способ рассмотрения, вопрос, *истинны ли сами по себе эти определения*: бесконечная субстанция и т. д., совершенно упускается из виду. Платон подверг исследованию бесконечное и конечное, бытие и определенное и т. д. и сказал, что ни одна из

этих противоположностей не истинна *сама по себе*; они истинны лишь как полагающие себя тождественными друг с другом, – безразлично, откуда бы ни взялась истинность этого содержания. Здесь же совершенно отказываются от истины *самой по себе*, тогда как на самом деле главным является природа самого содержания. Каков бы ни был ответ, будет ли он гласить, что это содержание происходит из *интеллекта*, или скажут, что это содержание происходит из *опыта*, этот ответ не дает решения, а спрашивается, истинно ли это содержание, взятое *само по себе*? У Локка истина означает лишь соответствие наших представлений вещам; здесь идет речь лишь об отношении, и безразлично, каково будет содержание, объективная ли вещь или содержание представления. Но нечто совершенно другое представляет собою исследование самого содержания, вопрос, «истинно ли то, что находится в нас»? Нечего спорить об источнике, ибо, как бы вы ни ответили на вопрос: откуда, что единственно важно для Локка, – это не исчерпывает вопроса. Интерес к содержанию, взятому само по себе, совершенно исчезает в локковской постановке вопроса и, таким образом, эта позиция совершенно отказывается от достижения цели философии. Для тех же философских систем, в которых мышление с самого начала конкретно, мышление и всеобщее тождествен-

но с протяженным, вопрос об отношении между этими двумя сторонами, разъединенным мышлением, неинтересен и непонятен. *Каким образом мышление преодолевает трудности, которые само оно породило?* Здесь у Локка трудности вовсе и не порождаются, не пробуждаются. Прежде чем мы будем в состоянии удовлетворить потребность в примирении, должна пробудиться боль разлада.

Локковская философия, следует согласиться, представляет собою очень понятную, и именно поэтому также и очень популярную философию, к которой примыкает все английское философствование, каким оно является и в ваше время. Она представляет собою главный способ рассуждения того мыслительного отношения, которое в Англии называется философией, ту форму, которая тогда была введена в науку впервые и вообще возникшую в Европе. Это – основной момент культуры (Bildung); наука вообще и, в особенности, эмпирические науки обязаны своим происхождением этому ходу мыслей. С тех пор выведение опытных положений из наблюдений называется у англичан философствованием; последнее односторонне увлеклось физическими и государственно-правовыми исследованиями. Всеобщие основоположения политической экономии, как, например, выдвинутое ныне положение, что следует представить торговле

свободу, и вообще положения, основанные на мыслительном опыте, познания о том, что в данной области оказывается необходимым и полезным, называется у англичан философией. Схоластический способ философствования, исходивший из основоположений и дефиниций, теперь отвергнут. Всеобщие законы, силы, всеобщая материя и т. д. выводятся в естествознании из восприятий; таким образом, Ньютон считается у англичан философом *κατ' ἐξοχήν* (по преимуществу). Другим следствием этого распространения локковской философии является то, что в области практического философствования о гражданском обществе и государстве мысль направляется на конкретные проблемы, как, например, на вопросы о воле правителя, о подданных, о ставимых ими целях, о их собственном благе. Ставя перед нами такие конкретные проблемы, эти науки обращают наше внимание на присущее объектам их рассмотрения существенное всеобщее. Но остается еще выяснить, перед каким представлением должны отступить все другие. Таким образом, у англичан возникла рациональная государственная наука, так как своеобразная английская конституция привела англичан больше и раньше других народов к размышлению о внутренних государственно-правовых отношениях. В этом отношении мы должны назвать здесь Гоббса. Это рассужде-

ние исходит из наличествующего духа, из своего собственного, внутреннего или внешнего мира, так как основой в этих рассуждениях служат чувства, которыми мы обладаем, опыты, которые имеют место непосредственно в нас. Это-то философствование рассуждательского мышления и сделалось теперь общераспространенным, и благодаря именно этому философствованию и произошла вся революция в позиции духа.

## 2. Гуго Гроций

*Гуго Гроций* сделал предметом своего рассмотрения международное право одновременно с Локком, и у него мы также видим вышеуказанный способ рассуждения, так как он впадает в совершенно эмпирический набор сведений о международных отношениях, комбинированных с совершенно эмпирическими рассуждениями. Гуго де Гроот родился в Дельфте в 1583 г. Он был юристом, генеральным адвокатом и синдиком. Однако ему пришлось бежать в 1619 г., так как он был запутан в барфельдском процессе. В продолжение долгого времени он проживал во Франции, пока, наконец, не вступил в 1634 г. на службу к шведской королеве Христине. В 1635 г. он был назначен шведским послом в Париже и умер в 1645 г. в Ростове

во время поездки из Стокгольма в Голландию<sup>638</sup>. Свое главное произведение, носящее название «De jure belli et pacis», он написал в 1625 г. Теперь его никто не читает, но в свое время оно оказало величайшее влияние. Гроций собрал в нем исторические факты и отчасти факты из Ветхого завета о том, как вели себя народы по отношению друг к другу при различных обстоятельствах войны и мира, что признается ими правильным при этих обстоятельствах. Образчиком его эмпирического рассуждения может служить следующее положение: пленных нельзя умерщвлять, ибо целью войны является разоружение врага; эта цель здесь достигнута; не следует поэтому идти дальше и т. д.<sup>639</sup> Это эмпирическое собрание фактов заставило осознать всеобщие рассудительные и разумные основоположения, привело к тому, что эти принципы получили признание и сделались более или менее приемлемыми. Так, например, мы видим, что устанавливаются принципы относительно степени правомерности применения королями насилия, – ибо мышление стало направлять свое внимание на все. Мы неудовлетворены такого рода доказательствами, дедукциями, но мы не должны недооценивать того, что они дали,

---

<sup>638</sup> *Brucker*, Hist. critic. philos., T. IV, p. 2, p. 731–736, 743–746.

<sup>639</sup> *Hugo Grot*, De jure belli ac pacis, 1. III, c. II, § 13–16 (ed. Gronov, Lipsiae, 1758, 8), p. 900–905, c 4, § 10, p. 792–793.

а именно, благодаря им были установлены основоположения, имеющие свое последнее подтверждение в самих объектах рассмотрения, в духе и мыслях.

### 3. Томас Гоббс

*Гоббезий* выдавался и прославился благодаря оригинальности своих взглядов. Он родился в Мальмесбери в 1588 г., умер в 1679 г.<sup>640</sup> и был воспитателем графа Девонширского. Будучи современником Кромвеля, он нашел в событиях того времени, в английской революции, побуждение поразмыслить о принципах государства и права, и он в самом деле добрался до самостоятельных представлений. Он много писал и, между прочим, также и о философии вообще: «Элементы философии». Первый отдел (Sectio) этого произведения «De corpore» («О теле») вышел в свет в Лондоне в 1679 г. Он в нем трактует сначала о логике, затем о philosophia prima (первой философии) (Pars II), т. е. дает некоторую онтологию и метафизику, далее (Pars III) он говорит «Об отношении между движением и величиной»; этот отдел представляет собой механику, физику совершенно обычного типа и рассмотрение органов человеческого тела. Второй отдел должен был трактовать о человеческой природе (de

---

<sup>640</sup> Buhle, Gesch. d. neueren Phil., B. III, Abt. 1, S. 223–224, 227.

Homine), а третий – о государстве (de Cive); Гоббс, однако, не полно разработал проблемы духа. Он говорит в предисловии, что в астрономии выдается Коперник, а в физике Галилей; до них в области обеих наук не было ничего достоверного. Науку о человеческом теле создал Гарвей, а общую физику и астрономию – Кеплер. Все это считается *философией* с той точки зрения, которую мы уже указали раньше, так как в этих науках рефлектирующий рассудок стремится познать всеобщее. Гоббс говорит дальше: что же касается философии государственного права (philosophia civilis), то она не древнее его книги de Cive<sup>641</sup>. Это появившееся в 1642 г. в Париже произведение пользуется, как и его «Левиафан», очень дурной славой; последнее произведение было запрещено; оно потому является библиографической редкостью. В его произведениях содержатся более здравые мысли о природе общества и правительства, чем те, которые отчасти и теперь еще в ходу. Общество, государство является для Гоббса абсолютно наивысшим, тем, что безусловно определяет собою закон, положительную религию и их внешнюю сторону, а так как он подчиняет их государству, то его учение сделалось, конеч-

---

<sup>641</sup> *Hobbes, Epistola dedicatoria ante Elementor philos., sectionem primam* (Thomas Hobbesii Opera philosophica, quae latine scripsit omnia, Amsterlod, 1668, 4), p. 1–2.

но, ненавистным. Но в его учении нет ничего спекулятивного, ничего философского в собственном смысле слова. Правда, учение Гуго Гроция является еще менее философичным.

До Гоббса в исследованиях подобного рода устанавливали сначала идеалы, либо же приводилось в качестве авторитета Священное писание или положительное право. Гоббс же сделал, напротив, попытку свести факт государственного союза, природу государственной власти к принципам, содержащимся в нас самих, признаваемым нами, являющимся нашими собственными. Таким образом, возникают два противоположных принципа. Первым принципом является пассивное послушание подданных, божественный авторитет правителя, воля которого есть абсолютный закон и сама стоит выше всяких других законов. Этот принцип излагается в тесной связи с религией, и доказывается примерами из Ветхого завета, историей Саула и Давида и т. д. Уголовные законы и законы о браке и помимо этого издавна брали свои определения в продолжение долгого времени из моисеева закона или вообще из учения о потустороннем, в каковом учении эти аксиомы признавались установленными определенно высказанным божественным повелением. Но в противоположность этому способу рассмотрения выступает, во-вторых, рассуждение, содержа-

щее в себе наши собственные определения и получившее название здравого человеческого смысла. К этому последнему присоединился еще в движении, использованном Кромвелем, фанатизм, вычитывавший из писания противоположное первому принципу: например, имущественное равенство и т. д. Гоббс, правда, также отстаивал пассивное послушание, абсолютный произвол королевской власти; он, однако, пытался вместе с тем вывести принципы монархической государственной власти и т. д. из всеобщих определений. Его воззрения поверхностны, эмпиричны, но *основания и положения*, приводимые им в пользу этих воззрений, носят оригинальный характер, так как он берет их из естественной потребности людей.

Гоббс утверждает: «всякое гражданское общество ведет свое происхождение из взаимного страха, внушаемого друг другу всеми людьми»; это, таким образом, представляет собою некое явление, имеющее место в сознании. «Каждый общественный союз заключается его членами с целью достичь собственной выгоды или славы, следовательно, из *своекорыстия*». Обеспечение жизни, собственности и возможности наслаждаться, все это не нечто потустороннее. «При всем неравенстве их, люди все же обладают некоторым природным *равенством*». Это положение Гоббс доказывает своеобразным доводом, что «каж-

дый человек может убить другого» каждый представляет собой последнюю власть над другим. «Каждый в состоянии нанести этот величайший вред»<sup>642</sup>. Их *равенство* проистекает, таким образом, не из величайшей силы, не основано, как это учили в новейшее время, на *свободе духа*, на одинаковом *достоинстве* и *самодетельности*, а на одинаковой слабости людей; каждый человек слаб по сравнению с другим.

b) В дальнейшем Гоббс исходит из той мысли, что это естественное состояние носит такой характер, что все люди влекутся к господству друг над другом. «Все люди в естественном состоянии стремятся обижать друг друга», применять насилие по отношению к другим людям, – следовательно, каждый должен опасаться другого. Гоббс, таким образом, принимает существование этого состояния в подлинном смысле этого слова и не болтает о том, что в естественном состоянии люди добры; оно, наоборот, представляется ему состоянием звериным, состоянием еще не укрощенного своеволия. Таким образом, все хотят «обеспечить себя от притязания других, доставить самим себе преимущества и большие права; мнения, религии, вожделения вызывают споры и победу одерживает сильнейший. Естественное состояние является, таким образом, состоянием недоверия всех ко всем; это

---

<sup>642</sup> *Hobbes, De cive*, c. I, § 2–3 (Oper. phil. etc. Amsterlod, 1668), p. 3–4.

– война всех против всех» и стремление перехитрить друг друга. Выражение «естество» имеет два противоположных смысла: естество «человек» это – его духовность, разумность; но, *естественное состояние* человека, это *другое* состояние, в котором человек ведет себя, следуя своим *естественным* влечениям. Так, например, он ведет себя в согласии со своими страстями, склонностями и т. д.; разумное же есть, напротив того, преодоление, подчинение непосредственно природного. «В естественном состоянии обладание непреодолимой силой дает право подчинить себе тех, которые не могут противостоять этой силе; нелепо давать тому, который находится в нашей власти, сделаться свободным и, таким образом, снова сильным». Это правильно; естественное состояние не является правовым и мы должны освободиться от него.

с) Наконец, Гоббс переходит к законам разума, благодаря которым сохраняется мир. Это правовое состояние заключается в том, что естественная особенная воля подчиняется всеобщей воле; эта последняя, однако, является не волей всех отдельных людей, а волей правителя, который, таким образом, не ответствен перед отдельным человеком, а, наоборот, направляет свою волю против этой частной воли, и это-

му правителю все должны покоряться<sup>643</sup>. Таким образом, вопрос теперь поставлен на совершенно другую почву. Но так как эта всеобщая воля помещается Гоббсом в руках одного монарха, то из совершенно правильного взгляда все же вытекает необходимость состояния абсолютной власти, полного деспотизма. Но правовое состояние есть нечто совершенно другое, чем требование, чтобы произвол одного человека служил безусловным законом для всех других, ибо всеобщая воля не есть деспотизм, она разумна, так как она находит свое последовательное выражение и устанавливается в законах.

Рикснер (*Handbuch der Geschichte der Philosophie*, V. 3, S. 30) говорит: «Право является для него не чем иным, как совокупностью условий умиротворения, навязанных железной необходимостью, изначальной злобой людей». Мы со своей стороны можем к этому прибавить: у Гоббса, по крайней мере, имеется та положительная сторона, что согласно ему на основе человеческой природы, человеческих склонностей и т. д. должны быть возведены природа и организм государства. Англичане много возились с принципом пассивного повиновения, гласящим, что короли получают свою власть от бога. Это, с одной стороны, совершенно правильно, но, с другой стороны,

---

<sup>643</sup> *Hobbes, De cive*, с. 5, § 6 – 12, p. 37–38; с. 6, § 12–14, p. 44–46.

этот принцип неправильно понимают в том смысле, что короли не несут никакой ответственности и что их слепой произвол, их чисто субъективная воля именно и есть то, чему следует повиноваться.

#### **4. Кедворт, Кларк, Уолластон**

Кедворт (1617–1688) хотел снова ввести в Англии платонизм, но в той форме доказательств, которую мы видели у Декарта, и в форме сухой рассудочной метафизики. Он написал знаменитую книгу «The true intellectual System of the Universe» («Истинная интеллектуальная система вселенной»), но платоновские идеи даны в ней частью в нелепой форме и перемешаны с христианскими представлениями о боге, ангелах и другом, причем все они трактуются как нечто, обладающее отдельным существованием. То, что у Платона является мифическим, здесь рассматривается как действительное существо, трактуется как существующие предметы. Кедворт о них рассуждает, как рассуждают, например, о самых обыденных достоверностях; они обсуждаются им примерно так, как если бы речь шла о вопросе, вероятно ли, что французы попытаются сделать высадку в Англии и удачно выполнят свое намерение. Христианский интеллектуальный мир здесь всецело сброшен с его высоты, во-

влечен в форму обыденной действительности и, стало быть, разрушен. – Самуил Кларк (1675–1729) с выдвинутыми им доказательствами существования бога является знаменитым именем. Существует такая масса других английских философов, но мы можем оставить их в стороне, ибо Кларк, Уолластон (1659–1724) и другие движутся в рамках форм ходячей рассудочной метафизики. Это понимание разделяется многообразными философскими учениями о морали, появившимися тогда в Англии. «В себе» духа представляется им в форме некоторого природного бытия, а именно, в форме склонностей, чувствований. В качестве принципов они выдвигают *моральное чувство, благожелательные склонности, симпатию* и т. д. Замечательно в этих учениях лишь то, что, с одной стороны, они изображают долг не как нечто чуждое, данное, повеленное, а как вполне свойственное самосознанию, но, с другой стороны, представляют себе это свойство самосознания как некое природное, бессознательное и бездуховное, неразумное бытие. Влечение слепо, есть некое неизменное бытие, не могущее выходить за свои пределы, как это делает мыслящее самосознание. Влечение, правда, характеризуется тем, что, как это имеет место в мышлении, также и его чистая деятельность или, иначе говоря, его выхождение вовне и содержание непосредственно по-

лагаются тождественными; оно в самом себе обладает своим содержанием, и последнее есть не мертвенное и покоящееся, а движущееся содержание. Однако, это единство обладает формой непосредственности лишь как существующей непосредственности. Во-первых, оно не есть некое познание, не необходимо, а взято лишь из внутреннего восприятия. Во-вторых, оно есть нечто определенное, как раз не снимающее само себя, нечто такое, за пределы чего нельзя выйти, следовательно, нечто такое, что не есть некоторое всеобщее. *Влечение* также мало представляет собою нечто бесконечное, как неподвижная категория «сила». Такого рода рассуждательство заимствует влечения в их определенности из опыта и выражает видимость их необходимости тем, что представляет их себе как нечто внутреннее, как некую силу Общежительность (Socialität), например, есть момент, встречающийся в опыте, так как люди достигают в обществе многообразных, полезных для них результатов. И вот на вопрос: на чем основана необходимость государства, общества, следует ответ: на некоей общежительной (Socialen) склонности. Эта склонность и является причиной, подобно тому как в области физических явлений всегда имеет место такой формальный перевод. Необходимость существования, например, электрических явлений находит себе обоснова-

ние в некоторой производящей их *силе*. Это – только форма возвращения из внешнего в некое внутреннее, сведения сущего на некое мыслимое, которое, однако, в свою очередь также представляют себе как некое существующее. Сила необходима вследствие того, что существует проявление, от последнего мы должны умозаключать к первой. И наоборот, проявление существует благодаря силе, ибо последняя есть причина проявления. Таким образом, там сила выступает как основание, а здесь как причина. Но касательно всего этого не сознают, что перед нами в отношении формы – переход от понятия в бытие и обратно, а в отношении содержания как раз полнейшая случайность, случайное появление. Мы *видим* электричество, и точно так же *мы преднаходим*, что люди побуждаются своей природой к общежительности, обладают симпатическими склонностями и т. д.

## 5. Пуфендорф

В борьбе за самостоятельное укрепление правовых отношений в государстве, за создание правильного судоустройства, выступила вперед рефлексивная мысль и существенно вмешалась в эту борьбу. У Пуфендорфа, точно так же, как и Гуго Гроция, принципом выставляется человеческое влечение к искус-

ству, инстинкт и, в особенности, влечение к общежительности, и т. д. Самуил фон Пуфендорф родился в 1632 г. в Саксонии, изучал в Лейпциге и Иене государственное право, философию и математику. Он был первым, введшим в 1661 г., в качестве гейдельбергского профессора естественное и государственное право как предмет университетского преподавания. В 1668 г. он поступил на шведскую государственную службу, которую он впоследствии переменял на бранденбургскую, и умер в 1694 г. в Берлине тайным советником. Он написал несколько произведений, посвященных государственному праву и истории, из которых следует особенно отметить: «*De jure naturae et gentium*» («Об естественном праве народов»); далее следует отметить учебник под заглавием: «*De officio hominis*» («Об обязанности человека»), там же 1673, и «*Elementa jurisprudentiae universalis*» («Элементы всеобщей юриспруденции») <sup>644</sup>. Здесь еще признается божественное право королей, в силу которого они обязаны отдавать отчет только перед богом, обязаны, впрочем, помимо этого принимать советы от церкви, но вместе с тем здесь рассматривается также вопрос о том, какие влечения и потребности присущи человеку. Пуфендорф принимает, что эти влечения яв-

---

<sup>644</sup> *Buhle*, *Gesch. d. neueren Philos.*, B. IV, Abt. 2, S. 519–523; *Rixner*, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. III. S. 29.

ляются внутренней основой гражданского и государственного права и выводит из них обязанности, имеющие силу также и для правительств и правителей, дабы в правлении государством участвовала также и человеческая свобода. Базисом государства является для Пуфендорфа влечение к общежительности, а высшей целью государства является для него достижение мира и обеспеченности общественной жизни посредством превращения внутренних обязанностей, внушаемых совестью, во внешние, принудительные нормы<sup>645</sup>.

## 6. Ньютон

Другой стороной этого умонаправления является то, что мысль обратилась также и к исследованию природы; в этой области прославился Исаак Ньютон своими математическими открытиями и физическими определениями. Он родился в 1642 г. в Кембридже, занимался главным образом математикой и сделался профессором этой науки в Кембридже. Позднее он был президентом научного общества в Лондоне и умер в 1727 г.<sup>646</sup>.

---

<sup>645</sup> *Rixner*, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, S. 31; срав. *Puffendorf*, De jure naturae et gentium, II, 2, § 5–7 (Trancop. ad Moenum, 1706, 4), p. 157–161; VII, I, § 3–7, p. 909.

<sup>646</sup> *Buhle*, Gesch. d. neueren Phil., Bd. IV, Abt. I, S. 107–108.

Ньютон бесспорно больше всех способствовал распространению локковской философии или вообще английской манеры философствования, и, в частности, применению этой манеры ко всем физическим наукам: «физика, берегись метафизики» было его девизом, т. е. стало быть: «физика, берегись мышления». И он, равно как и все физические науки до наших дней, оставались верными этому паролю: эти науки никогда не вдавались в исследование своих понятий, в мышление мыслей. Но физика все же ничего не может предпринять без помощи мышления. Свои категории, законы она получает только с помощью мышления, и без последнего она не может двинуться с места. И как раз Ньютон главным образом способствовал внесению в нее рефлексивных определений сил; он поднял науку до точки зрения рефлексии, выставил вместо *законов явлений* *законы сил*. Придерживаясь своего пароля, Ньютон выводил из своих наблюдений свои рассудочные положения, и в физике и учении о цветах он делал неудачные наблюдения и еще более неудачные умозаключения. Он, отправляясь от наблюдений, приходит к общим точкам зрения, кладет их в свою очередь в основу дальнейшего исследования и конструирует из них единичные факты. Это – теории. Целью исследования сделалось наблюдение вещей и познание имманентных в них за-

конов, присущего им всеобщего. Притом Ньютон такой полный варвар в отношении понятий, что с ним произошло то же самое, что с тем, который в высшей степени удивился и обрадовался, когда узнал, что он всю свою жизнь говорил прозой, сам не зная, что он такой искусный. Однако, Ньютон, как и физики, никогда этого так и не узнал; он не знал, что он мыслит и имеет дело с понятиями, между тем как он полагает, что имеет дело с физическими вещами, представляя собою величайшую противоположность Бёме, который оперировал с чувственными вещами как с понятиями и благодаря присущей ему душевной силе совершенно овладел ими, покори́л их власти своей мысли; Ньютон же, наоборот, оперировал с понятиями как с чувственными вещами и брал их так, как мы обыкновенно смотрим на камни и куски дерева. Дело обстоит так и поныне. В самом начале трактатов о физических науках, мы, например, читаем о силе инерции, об ускоряющей силе, молекулах, о центостремительной и центробежной силах, как о твердых определениях, которые имеются; то, что представляет собою последние выводы рефлексии, здесь выставляется как первые основания. Если мы зададим себе вопрос: «почему в таких науках не достигаются успехи», мы должны будем ответить, что это происходит оттого, что представители этой науки не умеют обра-

щаться с понятиями, а решаются брать эти определения без смысла и понимания. Например, в «Оптике» Ньютона умозаключения из сделанных им опытов потому представляют собою нечто столь неистинное, столь лишенное понятия, что в то время, как их обыкновенно выставляют в качестве возвышенного образца того, как мы должны познакомиться с природой посредством экспериментов и заключений из этих экспериментов, они на самом деле могут считаться образцом того, как не следует ни экспериментировать ни умозаключать и вообще образцом того, как нельзя ничего познать. Такое жалкое испытывание опровергается природой, ибо природа превосходнее того вида, который она являет нам в этом жалком испытывании; она сама и дальнейшее испытывание опровергают это жалкое испытывание. И в самом деле, от великолепных ньютоновских открытий в области оптики ничего не осталось, кроме одного того факта, что свет разделяется на семь цветов. Это произошло частью потому, что здесь важно понятие целого и частей, отчасти же потому, что Ньютон упорно закрывал глаза на противоположные наблюдения. От этого эмпирического способа философствования мы переходим теперь к Лейбницу.

## **С. Третий отдел**

Третьей системой является лейбницевское и вольфовское философское учение. Когда вольфовская метафизика отбросит свою негибкую, деревянную форму, то появится как изложение ее содержания позднейшая популярная философия.

### **1. Лейбниц**

Составляя в другом отношении противоположность Ньютону, Лейбниц столь же определенно составляет в философском отношении противоположность Локку и его эмпиризму, а также и Спинозе. Он отстаивал мышление в противоположность английскому учению о восприятии, отстаивал мыслимое как сущность истины в противоположность чувственному бытию, точно так же как Бёме до него отстаивал внутри-себя-бытие. В то время как Спиноза утверждал, что существует лишь одна всеобщая субстанция, а у Локка мы видим в качестве основы конечные определения, Лейбниц, напротив, своим основным принципом индивидуальности представляет собой по существу другую сторону спинозистского среднего члена, для-себя-бытие, монаду, но мыслимую монаду, хотя она еще не

выступает у него как «я», как *абсолютное понятие*. Противоположные принципы, выступающие у Спинозы и Локка отдельно, восполняют друг друга в его философии, так как он своим принципом индивидуации внешне восполнил (integrierte) Спинозу.

Готфрид Вильгельм Лейбниц родился в 1646 г. в Лейпциге, где его отец занимал кафедру философии. Его настоящей специальностью была юриспруденция, после того как он по тогдашнему обычаю сначала изучил философию, которой он занимался с особенным рвением. Он сначала приобрел себе в Лейпциге пеструю полигисторическую массу сведений, затем изучал в Вене у математика Вейгеля философию и математику и сделался в Лейпциге магистром философии. Там же он при получении им степени доктора философии защищал философские тезисы, из которых некоторые сохранились для нас в его произведениях (ed. Dutens, T. II, P. I, p. 400). Первая его докторская диссертация, доставившая ему степень доктора философии, носила название «De principio individui» («О принципе индивидуальности»). Этот принцип остался абстрактным принципом всей его философии, основой его расхождения со Спинозой. Приобретя очень значительные знания, он хотел также держать экзамен на доктора прав; однако, хотя он и умер в чине имперского надворного совет-

ника, ему Лейпцигский факультет отказал в докторском звании под предлогом, что он слишком молод. С ним случилось то, что в наше время бывает крайне редко, и может быть, что он получил отказ из-за того, что в его диссертации содержалось слишком много философских взглядов, так как юристы часто относятся к ним с отвращением. После этого он оставил Лейпциг и отправился в Альтдорф, где он получил степень доктора с похвалой. Вскоре после этого он познакомился в Нюрнберге с компанией алхимиков и они его вовлекли в свои предприятия. Здесь он делал извлечения из алхимических произведений и углубился также и в эту темную науку. Помимо же этого его научная деятельность делилась между историческими, дипломатическими, математическими и философскими занятиями. После этого он поступил на службу в Майнце, сделался там советником канцелярии, а в 1672 г. он был приглашен учителем к сыну фон Бойненбурга, государственного канцлера майнцского курфюрства. С этим молодым человеком он совершил также путешествие в Париж, где он прожил четыре года, познакомился с великим математиком Гюйгенсом, и последний ввел его уже настоящим образом в область математики. Когда воспитание его ученика закончилось, а барон фон Бойненбург умер, Лейбниц уже один поехал в Лондон, где он познакомил-

ся с Ньютоном и с другими учеными, во главе которых стоял Ольденбург; с последним находился в связи также и Спиноза. После смерти майнцского курфюрста, Лейбница лишили жалования. Он после этого покинул Англию и возвратился во Францию. Герцог Ганноверский принял его затем к себе на службу; он сделался надворным советником и библиотекарем в Ганновере, причем получил позволение жить в чужих странах, сколько ему захочется. Таким образом, он оставался еще некоторое время во Франции, Англии и Голландии. В конце 1676 г. он поселился в Ганновере, где ему пришлось много заниматься государственными делами и, в особенности, погрузиться в исторические разыскания. На Гарце он с помощью машин отвел сильное течение воды, причинявшее вред горному делу. Несмотря на такую большую занятость, он изобрел в 1677 г. дифференциальное исчисление, вовлекшее его в спор с Ньютоном, который велся последним и Лондонским обществом наук очень неблагородно, ибо англичане, приписывали все себе, к другим были несправедливы и утверждали, что настоящим изобретателем этого дифференциального исчисления является Ньютон. В действительности же «Принципы» Ньютона вышли в свет позднее (1687) и в первом издании в примечании, которое было потом опущено, еще находится похвала

Лейбницу. Лейбниц совершил несколько путешествий по Германии и, в особенности, в Италию по поручению своего князя с целью собирания документов, относящихся к династии Эсте, чтобы точнее установить родство этого княжеского дома с Брауншвейгско-Люнебургским, и, таким образом, он по этому вопросу, да еще и по другим много работал в области истории. Так как он был знаком с супругой Фридриха I Прусского Софией Шарлоттой, которая была принцессой Ганноверского дома, то он добился в Берлине, где он также долго жил, основания Академии наук. В Вене он познакомился также с принцем Евгением, при этом он получил, наконец, звание имперского придворного советника в Вене. Он издал как плод этого путешествия очень важные исторические произведения. Умер он в Ганновере семидесяти лет от роду<sup>647</sup>.

Лейбниц работал не только в области философии, но и в области многообразнейших научных дисциплин; во всех них Лейбниц кое-что сделал, возился с разными вопросами, но, в особенности, много он дал в математике и является творцом метода интегрального и дифференциального исчислений. Его великие

---

<sup>647</sup> «La vie de M-r Leibnitz» par M-r le chevalier de *Lancourt* (Essais de Théodicée par Leibnitz, Amsterdam, 1747, т. I), p. 1 – 28, 45, 59–62, 66–74, 77–80, 87–92, 110–116, 148–151; *Brucker*, Histoire crit. philos., т. IV, p. 2, p. 335–368; *Leibnitzii opera omnia* (ed. Dutens), т. II, p. 1, p. 45–46.

заслуги в области математики и физики мы оставляем в стороне и рассматриваем лишь его философию. У Лейбница нет ни одного произведения, которое можно было бы рассматривать как подлинно полную систему его философии. К числу более крупных произведений принадлежит его книга о человеческом разуме («Nouveaux essais sur l'entendement humain»), направленная против Локка, но и она представляет собою только опровержение взглядов последнего. Поэтому его философия рассеяна по различным маленьким статьям, написанным им по разнообразным поводам, а затем по письмам и ответам на возражения, побудившие его развить дальше отдельные стороны своего философского учения. Мы не находим какого бы то ни было разработанного систематического целого, задуманного или выполненного им. То произведение, которое на внешний взгляд представляется таковым целым, его «Теодицея», пользующаяся наибольшей известностью среди широкой публики, представляет собою популярную книгу, направленную против Бейля. Он ее написал для королевы Софии Шарлотты и как раз старался в ней не излагать предмета спекулятивно. Вюртембергский теолог Пфафф и другие, находившиеся в переписке с Лейбницем и сами знавшие хорошо философию, высказали это Лейбницу, и последний не делал секрета из того, что она, собствен-

но говоря, написана в популярной форме<sup>648</sup>. Они потом насмеялись над Вольфом, принимавшим книгу за совершенно серьезное исследование; последний же, напротив того, сказал, что если Лейбниц относился в этом смысле несерьезно к своей «Теодицее», то он все же, сам не сознавая этого, дал в ней лучшее из своих произведений. «Теодицея» Лейбница для нас уже неудобоварима; это – оправдание бога по поводу зол, совершающихся в мире. Его собственно философские мысли изложены наиболее связно в статье о «Началах благодати» («Principes de la Nature et de la Grace») и, в особенности, в статье, адресованной принцу Евгению Савойскому<sup>649</sup>. Буле («Geschichte d. neueren Philos.», Bd. IV, Abt. 1, S. 131) говорит: «его философия является не столько продуктом свободной самостоятельной оригинальной спекуляции, сколько выводом из подвергнутых критическому рассмотрению древних и новых систем; она представляет собой эклектизм, недостатки которого он старался на свой манер устранить. Это – скачущая обработка философии в письмах».

Лейбниц в целом рассуждал в своей философии так, как физики еще и теперь рассуждают, когда

---

<sup>648</sup> «Vie de M-r Leibnitz», p. 134–143; *Brucker*, Histoire crit. philos., т. IV, p. 2, p. 385, 389; *Tennemann*, B. XI, S. 181–182.

<sup>649</sup> Ср. *Leibnitz*, Essais de Théodicée, T. I, p. 1. § 10, p. 86.

они создают гипотезу для объяснения наличных данных. Следует найти всеобщие представления идеи, из которых можно было бы вывести особенное; так как здесь имеются налицо требующие объяснения данные, то мы должны так препарировать всеобщие представления в их определениях, например, рефлексивное определение силы или материи, чтобы они были применимы к этим данным. Таким образом, лейбницевская философия представляет собой больше гипотезу о сущности мира, чем философскую систему, гипотезу о том, как именно следует определить мир согласно признанным верными метафизическим определениям, данным и предпосылкам представления<sup>650</sup>. Эти мысли, впрочем, излагаются им без последовательности понятий, в виде простого сообщения, и взятые сами по себе, они не являют нам необходимости в своей связи. Лейбницевская философия выглядит поэтому, как произвольные утверждения, которые следуют друг за другом, как метафизический роман. Мы научаемся ценить их должным образом лишь тогда, когда мы начинаем понимать, чего он хотел избежать этой своей философией. Он, собственно говоря, употребляет больше внешние основания, чтобы установить отношения: «Так как такие-то отношения не могут иметь места, то не остается

---

<sup>650</sup> Ibid., Essais de Théodicée. T. I, P. I, § 10, p. 86.

ся ничего другого, как признать то-то». Если не знать этих оснований, то это кажется произвольным движением высказываний.

а) Философия Лейбница представляет собою идеализм, исходящий из представлений об интеллектуальности универсума, и если он является противником Локка, с одной стороны, и противником Спинозовской субстанции, с другой, то он все же также и соединяет в своей философии эти два взгляда. Ибо он, с одной стороны, точнее выражает самостоятельное существование различных индивидуальностей в множественных монадах, и, с другой стороны, он в качестве создателя идеализма, кладущего в основание представление, выражает, наперекор и вне связи с первым воззрением, Спинозистскую идеальность и несамостоятельность всех различий. Философия Лейбница является метафизикой, и в резкой противоположности к простой всеобщей субстанции Спинозы, в которой все определенное есть нечто преходящее, она кладет в основание абсолютную множественность индивидуальных субстанций, которую он по примеру древних философов называет монадами. Это выражение употребляли уже пифагорейцы. Указанные монады он затем точнее определяет следующим образом:

*Во-первых:* «субстанция есть вещь, способная

к деятельности, она бывает сложной или простой. Сложные субстанции не могут существовать без простых. Монады суть простые субстанции». Доказательство, что они представляют собою истину всего существующего, очень просто, оно представляет собою поверхностную рефлексию. Рассуждение Лейбница гласит: «Так как существуют сложные вещи, то их начала должны быть простыми, ибо сложное состоит из простого»<sup>651</sup>. Это доказательство довольно плохое; это – излюбленная манера исходить из чего-то определенного, например, из сложного, а затем умозаключить к простому. Такое рассуждение совершенно правильно, но оно, собственно говоря, представляет собою тавтологию. В самом деле, если существует сложное, то существует также и простое, ибо сложное означает некое многообразное внутри себя, связь и единство которого является внешним. Таким образом, из очень тривиальной категории сложного легко вывести простое. Это – умозаключение из того, что «существует»; но спрашивается, истинно ли то, что «существует». Однако, эти монады не суть некое абстрактное простое внутри себя, подобно пустым атомам Эпикура, которые как лишенные определения внутри себя по-

---

<sup>651</sup> *Leibnitz*, Principes de la nature et de la Grace, § 1, p. 32 (Recueil de diverses pieces par Des – Maiseaux, т. II, p. 485); Principia philosophiae, § 1–2, p. 20.

лучают всякую определенность лишь благодаря тому, что они скопляются вместе. Монады суть «субстанциальные формы»; это – хорошее выражение, заимствованное Лейбницем у схоластиков; они суть метафизические точки александрийцев; они – энтелехии Аристотеля, понятые как чистая деятельность, энтелехии, которые представляют собою формы в самих себе. «Эти монады не материальны или протяжены; они и не возникают и не исчезают естественным путем, а могут начинать существовать лишь посредством акта божественного сотворения и кончать свое существование посредством уничтожения их богом»<sup>652</sup>. Этим они отличаются от атомов, которые как раз рассматриваются ныне как начала. Выражение «сотворение» уже знакомо, как взятое из области религии, но оно – пустое, взятое из области представления слово. Чтобы быть мыслью и получить философский смысл, оно должно было быть еще гораздо более определенным.

*Во-вторых*, «вследствие своей простоты монады не изменяются в своей внутренней сущности посредством другой монады; между одной монадой и дру-

---

<sup>652</sup> *Leibnitz*, De ipsa natura sive de vi insita actionisusque creaturarum (О природе в самой себе, или о природной силе и деятельности творений) (Opera» т. II, р. 2), § II, р. 55; Principia philosophiae, § 3–6, 18, р. 20–22; Principes de la nature et de la grace, § 2, р. 32.

гой нет причинной связи». Каждая из них есть нечто безразличное к другой, самостоятельное; в противном случае она не была бы энтелехией. Каждая из них существует сама по себе так, что все ее определения и видоизменения всецело совершаются единственно только в ней, и она никогда не определяется извне. Лейбниц говорит «существуют троякого рода соединения субстанций: 1) причинность, влияние, 2) отношение содействия, 3) отношение гармонии. Отношение влияния есть отношение, заимствованное из области вульгарной философии, но так как нельзя понять, каким образом материальные частицы или имматериальные качества переходят от одной субстанции в другую, то мы должны отбросить такие представления». Если мы примем реальность множественности, то не может быть никакого перехода; каждая монада есть нечто последнее, абсолютно самостоятельное. – «Система содействия» (согласно Декарту) «есть нечто излишнее, некий *deus ex machina*, потому что в этой системе всегда принимаются чудеса в естественных явлениях». Если мы, подобно Декарту, примем существование самостоятельных субстанций, то нельзя мыслить какой бы то ни было каузальной связи, ибо последняя предполагает известное влияние, известное отношение между одной субстанцией и другой и, таким образом, другая не есть

субстанция. «Остается, следовательно, лишь гармония, существующее в себе единство. Монада, следовательно, просто замкнута в себе, не может быть определена чем-то другим; это другое не может быть введено в нее. Монада не может выходить вне себя и другое не может входить в нее»<sup>653</sup>. Это то же самое отношение, которое принимает Спиноза. Каждый атрибут изображает самостоятельно сущность бога целиком, протяженность и мышление не воздействуют друг на друга.

Но, *в-третьих*, эти монады должны вместе с тем обладать известными качествами, внутренними определениями, внутренними действиями, посредством которых они отличаются от других монад; «не может существовать двух одинаковых вещей, ибо в противном случае их было бы не две вещи, они не отличались бы друг от друга, а представляли бы одно и то же»<sup>654</sup>. Здесь-то и выступает лейбницевский прин-

---

<sup>653</sup> *Leibnitzii Principia philosophiae*, § 8–9; Troisième éclaircissement du système de la communication des substances (Oper., T. II, p. I), p. 73 (Recueil, T. II, p. 107).

<sup>654</sup> *Leibnitzii Principia philosophiae*, § 8–9, p. 21; Opera, T. II, p. 1, p. 128–129, § 4–5; n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit da mes amis, en parlant avec moi en presence de Mad. l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Mad. l'Electrice l'en defia, et il courut longtemps en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernables. G'est un argument contre les

цип неразличимых: то, что не отлично в себе, не отлично. Это можно понять тривиально, в том смысле, что не существует двух индивидуумов, которые были бы одинаковы друг с другом. Но по отношению к таким чувственным вещам лейбницевское положение не представляет никакого интереса: в первую голову безразлично, существуют ли или не существуют две вещи, одинаковые друг с другом; ведь всегда между ними может быть пространственное различие. Это – поверхностный смысл лейбницевского положения, который нас не касается; более же строгий смысл этого положения заключается в том, что каждая отдельная вещь в самой себе есть нечто определенное, нечто, отличающееся от другого в ней самой. Одинаковы или неодинаковы две вещи – этот вопрос есть лишь некое сравнение, которое мы делаем, сравнение, имеющее место в нас; более же важно то определенное различие, которое имеется в них самих. Различие должно быть различием в самом себе, быть различием не для нашего сравнения, а сам субъект

---

Atomes» (Recueil, т. I, р. 50). («Не существует двух неотличных друг от друга вещей. Один мой друг, очень умный дворянин, разговаривая со мною в присутствии ее величества курфюрстины в Герренгаусском саду, высказал мнение, что ему удастся найти два листочка, совершенно сходных между собой. Ее величество курфюрстина утверждала, что это ему не удастся, и он долго бегал напрасно по саду, чтобы отыскать такие листки. Две капли воды или молока, рассматриваемые под микроскопом, окажутся различными. Это довод против существования атомов»).

должен обладать различием как своим собственным определением, т. е. определение должно быть имманентно индивидууму. Не только мы различаем животное по его когтям, а оно по существу отличает себя этими когтями, защищает себя, сохраняет свое существование ими. Если две вещи отличны друг от друга только тем, что они – две вещи, то эти две вещи суть одно. Но «две» не составляет само по себе различающего отношения, главным является определенное различие в себе.

*В-четвертых:* «определенность и вызываемое ею изменение есть некое внутреннее, существующее в себе начало. Это – некое множество видоизменений, отношений к окружающим ее существам, но такое множество, которое остается заключенным в простоте. Такого рода определенность и изменение, которые остаются и совершаются в самом существе, есть перцепция». И поэтому Лейбниц говорит, что все монады обладают представлениями (ибо perceptio мы можем перевести словом представление). Другими словами, они всеобщи в себе, ибо всеобщность-то и есть именно простота во множестве, следовательно, такая простота, которая вместе с тем есть изменение, движение множественности. Это очень важное определение; в самой субстанции положена отрицательность, определенность, причем она не теряет своей простоты».

ты и внутри-себя-бытия. Говоря более определенно, в этом утверждении имеется идеализм, утверждающий, что простое есть нечто в самом себе различное и что оно, несмотря на свое изменение, все же есть единое и остается простым, как, например, «я», мой дух. Я обладаю многими представлениями, во мне есть обилие мыслей, и, однако, я, не взирая на эту различенность, остаюсь единым. Эта идеальность состоит в том, что различное вместе с тем снято, определено как одно. Монады, таким образом, различаются видоизменениями в них самих, а не внешними определениями. Такие заключенные в монадах определения находятся в них идеализованно; эта идеальность в монаде есть в себе самой некое целое, так что эти различия суть лишь представления. Это – абсолютное различие, то, что мы называем понятием; то, что в простом представлении выпадает друг из друга, здесь удерживается вместе. Этим интересна лейбницевская философия. Эта идеальность присуща также и материальному, которое также есть множество монад; поэтому лейбницевская система есть интеллектуальная система, согласно которой все материальное есть некое представляющее, перцепирующее. В качестве таковой представляющей, монада, говорит Лейбниц, деятельна, ибо деятельность есть различенность в едином, и это только и есть истинное

различие. Монада не только представляет, но и изменяется; однако, при этом она остается в самой себе, абсолютно тем же самым, чем она была. Это изменение имеет своим основанием деятельность. «Деятельность внутреннего начала, посредством которого оно переходит от одной перцепции к другой, есть стремление (*appetitus*)». Изменение в представлявании есть стремление и это есть спонтанность монады, все принадлежит лишь ей самой и категория влияния отпадает. В самом деле, эта интеллектуальность всех вещей является великой мыслью Лейбница: «Всякое множество заключено в единстве»<sup>655</sup>. Определенность не есть отличие от некоего другого, а есть отраженная в себя и сохраняющая самое себя. Это одна сторона, но суть дела этим не охвачена полностью. В действительности, оно также отлично по отношению к другому.

*В-пятых*, эти представления не необходимо являются сознательными представлениями и точно так же все монады как представляющие не необходимо сознательны. *Сознание*, правда, само есть перцепция, но высшая степень последней; перцепции сознания Лейбниц называет *апперцепциями*. Различие между монадами, которые только представляют, и мо-

---

<sup>655</sup> *Leibnitzii Principia philosophiae*, § 10–16, p. 21–22; *Principes de la nature et de la grace*, § 2, p. 32.

надами самосознательными Лейбниц видит в различении степени *ясности*. Но выражение «представление» несомненно является неподходящим, так как мы привыкли приписывать представление лишь сознанию и сознательному как таковому. Лейбниц же принимает существование также и бессознательных представлений. Когда он хочет показать на примерах существование бессознательных представлений, он ссылается на состояние *обморока, сна*, в котором мы являемся голыми монадами, а что представления без сознания существуют в таких состояниях, он доказывает тем, что мы непосредственно после пробуждения от сна обладаем перцепциями; следовательно, должны были существовать раньше другие перцепции, ибо одна перцепция возникает лишь из других<sup>656</sup>. Это – неважный эмпирический способ *доказательства*.

*В-шестых*. Эти монады составляют начало всего существующего. Материя есть не что иное, как их страдательная способность. Эта страдательная способность именно и составляет смутность представлений, или, иначе говоря, есть некое состояние оглушенности, не достигающее до различения, желания или

---

<sup>656</sup> *Leibnitzii Principia philosophiae*, § 19–23, p. 22–23; *Principes de la nature et de la grace*, § 4, p. 33–34; *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Oeuvres philosophique de Leibnitz par Kaspe), I. II, ch. IX, § 4, p. 90.

деятельности<sup>657</sup>. Это – правильное определение указанного вида представлений; взятое со стороны момента простоты, оно есть бытие, материя. Последняя есть в себе деятельность; «голое в-себе-бытие без положенности» было бы более подходящим выражением. Переход от смутности к ясности Лейбниц доказывает ссылкой на обморок.

*В-седьмых*, тела как тела суть агрегаты монад; они являются кучами, которых нельзя назвать субстанциями, как не может носить этого названия стадо овец<sup>658</sup>. Их непрерывность есть некий порядок или протяжение, пространство же само по себе есть ничто<sup>659</sup> – оно существует только в чем-то другом, или, иначе говоря, есть некое единство, которое наш ум сообщает указанным агрегатам<sup>660</sup>.

б) Затем Лейбниц определяет следующим образом различие между неорганическими, органическими и сознательными монадами как главнейшими подраз-

---

<sup>657</sup> *Leibnitzii De anima brutorum* (О душе животных) (Opera, T. II, P. I), § 2–3, p. 230–231.

<sup>658</sup> *Leibnitzii Opera*, T. II, p. 1, p. 214–215, § 3; *De ipsa natura sive de vi insita*, § II, p. 55; *Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances* (Opera, T. II, p. I), p. 50–53.

<sup>659</sup> *Leibnitzii Opera*, T. II, p. 1, p. 79, 121, 234–237, 280, 295; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I. 2, ch. XIII, § 15, 17, p. 106–107.

<sup>660</sup> *Leibnitzii Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I. 2, ch. XII, § 7, p. 102–103; ch. XXI, § 72, p. 170; ch. XXIV, § 1, p. 185.

делениями.

α) Тела, не обладающие внутренним единством, тела, моменты которых связаны между собою только пространством или внешним образом, суть неорганические тела; у них нет господствующей над всеми прочими единой энтелехии или монады<sup>661</sup>. Непрерывность пространства, будучи чисто внешним соотношением, не имеет в себе понятия равенства этих монад в них самих. Но в самом деле непрерывность должна быть признана существующей в них самих как некий порядок, некое равенство. Лейбниц поэтому определяет их движения как равные друг другу, как некое их согласие, – т. е. опять-таки равенство все же не находится в них самих. На самом же деле непрерывность составляет существенное определение неорганического, но ее не следует понимать как внешнюю или как равенство, а как проникающее или проникновенное единство, растворившее в себе единичность как некую жидкость. Но до этого заключения Лейбниц не доходит, потому что для него монады суть абсолютное начало, единичность есть то, что не снимает себя.

β) Более высокой ступенью бытия являются живые и одушевленные тела, в которых одна монада господ-

---

<sup>661</sup> *Leibnitzii Opera*, Т. II, р. I, р. 39; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I. 3, ch. VI, § 24, р. 278, § 39, р. 200.

ствуует над прочими. Находящееся в связи с монадой тело, в котором одна монада или энтелехия является его душой, называется вместе с этой монадой живым существом, животным. Такого рода энтелехия господствует над прочими, однако, не *realiter*, а формально. Но члены этого животного суть сами в свою очередь такого рода одушевленные существа, каждое из которых опять-таки имеет в себе свою господствующую энтелехию<sup>662</sup>. Однако, «господствовать» является здесь выражением, употребляемым лишь в переносном смысле этого слова: это господство не есть господство над другими, ибо все самостоятельны; это, следовательно, лишь формальное выражение. Если бы Лейбниц не отделался словом «господство», а развил бы его содержание дальше, то эта выходящая за свои пределы монада сняла бы другие, положила бы их отрицательными; тогда исчезло бы особое бытие (*Ansichsein*) других монад, или, иначе говоря, исчезло бы начало абсолютного бытия этих точек или индивидуумов. Однако, это отношение их друг к другу мы рассмотрим позже.

γ) *Сознательная* монада отличается от голых (материальных) монад отчетливым представлением. Но это, разумеется, лишь неопределенное слово, фор-

---

<sup>662</sup> *Leibnitzii Principia philosophiae*, § 65–71, p. 28; *Principes de la nature et de la grace*, § 5, p. 34; *Essais de Théodicée*, т. I, p. 1, § 44, p. 115.

мальное различие; оно намекает на то, что сознание как раз и составляет различие неразличенных, что различие составляет определенность сознания. Более определенно Лейбниц указывает, что отличие *человека* состоит в том, что он «способен познавать *необходимые и вечные истины*» или, иначе говоря, в том, что он представляет себе всеобщее, с одной стороны, и связь, с другой; природа и сущность самосознания заключаются во всеобщности понятия. «Эти вечные истины покоятся на двух основоположениях: во-первых, на основоположении *противоречия*, и, во-вторых, на основоположении о *достаточном основании*». Первое основоположение есть единство, ничемно выраженное Лейбницем как основоположение, различие не могущих быть различимы,  $A=A$ ; это – дефиниция мышления, но не положение, содержащее в себе некую истину как содержание, или, иными словами, оно не выражает понятия различения как такового. Другим важным принципом был, напротив, следующий: то, что не различено в мысли, не различно. «Основоположение основания гласит, что все имеет свое основание»<sup>663</sup>, что особенное имеет своей сущностью всеобщее. Необходимая истина должна иметь в себе свое основание та-

---

<sup>663</sup> *Leibnitzi Principia Philosophiae*, § 29–31, p. 24; *Principes de la nature et de la grace*, § 5, p. 34; *Essais de Théodicée*, т. I, p. 1, § 44, p. 115.

ким образом, что его находят посредством анализа, — т. е. именно посредством вышеуказанного основоположения тождества. Анализ как раз и есть излюбленное представление о разложении на простые понятия и положения, разложении, уничтожающем их соотношение и, следовательно, делающем на самом деле переход в противоположное, но делающем этот переход, не сознавая его, и поэтому исключаящем также и понятие; ибо оно фиксирует каждое противоположное лишь в его тождестве с собою. Достаточное основание кажется плеоназмом; но Лейбниц понимал под этим цели, конечные причины (*causae finales*), отличие которых от причинной связи или действующей причины он здесь обсуждает<sup>664</sup>.

с) Само всеобщее, абсолютное существо, которое у Лейбница есть нечто другое, чем указанные монады, также распадается на две стороны, а именно, на бытие всеобщее и бытие как единство противоположностей.

а) Это всеобщее есть бог как причина мира, к сознанию которого вышеуказанное основано достаточного основания несомненно и является переходом. Существование бога является лишь следствием вечных истин, ибо последние в качестве законов природы должны иметь всеобщее достаточное осно-

---

<sup>664</sup> *Leibnitz*, Principes de la nature et de la grace, § 7, p. 35.

вание, которое как раз оказывается затем богом. Вечная истина есть, следовательно, сознание в себе и для себя всеобщего и абсолютного, и это в себе и для себя абсолютное есть бог, который как единый с собою есть монада монад, абсолютная монада. Здесь снова появляется скучное доказательство его существования: он-де есть источник вечных истин и понятий и без него никакая возможность не обладала бы действительностью; он-де обладает тем преимуществом, что он существует вместе со своей возможностью<sup>665</sup>. Бог есть также и здесь единство возможности и действительности, но единство, получающееся лишенным понятия способом; то, что необходимо, но не постигается, переносится в него. Таким образом, бог понимается Лейбницем, во-первых, больше как всеобщее, но уже понимается так в аспекте соотношения противоположностей.

β) Что же касается второго аспекта, самого абсолютного соотношения противоположностей, то оно, во-первых, встречается в форме абсолютно противоположных в мысли, в форме добра и зла. «Бог есть творец мира», говорит Лейбниц; он тотчас же приводит это положение в связь с вопросом о зле. Вокруг этой связи и вращается его философское устремле-

---

<sup>665</sup> *Leibnitz, Principes de la nature et de la grace, § 8, p. 35; Principia philosophiae, § 43–46, p. 25.*

ние, причем ему, однако, не удается достигнуть их единства. Он не понял зла, существующего в мире, потому что не вышел за пределы неподвижной противоположности. Выводом, к которому Лейбниц пришел в своей «Теодицее», является оптимизм, опирающийся на хромающую и скучную мысли, будто бы раз мир должен был появиться, то бог выбрал из бесконечно многих возможных миров возможно наилучший – самый совершенный, насколько этот мир мог быть совершенным при той конечности, которую он должен содержать в себе<sup>666</sup>. В общем это можно утверждать; однако, это «совершенство» представляет собою не определенную мысль, а плохое популярное выражение, что-то вроде болтовни о возможности, принадлежащей области представления или воображения. Вольтер забавно высмеял это «совершенство». Природа конечного также не определена этим. Так как мир, гласит лейбницевское рассуждение, есть совокупность конечных существ, то нельзя было отделить зло от него, ибо зло есть отрицание, конечность. Здесь продолжают по-прежнему противостоять друг другу реальность и отрицание. Это является главным представлением в «Теодицее». Нечто подобное можно, пожалуй, утверждать в повседневной жизни. Если

---

<sup>666</sup> *Leibnitz*, Essais de Théodicée, т. I, p. 1, § 20, p. 96–97; Principes de la nature et de la grace, § 10, p. 36.

я в каком-нибудь городе посылаю покупать товар на рынке и говорю: этот товар, правда, несовершенен, но самый лучший из того, что можно было достать, то это вполне хорошее основание, чтобы я оставался доволен. Но постижение есть нечто совершенно другое. У Лейбница ничего больше не сказано, кроме того, что мир хорош, но в нем есть также и другое, – остается то же самое, что и раньше. «Так как он уж непременно должен быть конечным», это в таком случае голый выбор и произвол бога. Первым ближайшим вопросом должен был бы быть: «Почему и как в абсолютном и его решениях есть конечность?» и лишь после того, как Лейбниц ответил бы на этот вопрос, он имел бы право вывести из определения конечности наличие зла, которое несомненно заключается в ней.

Лейбниц, правда, отвечает на этот вопрос. «Бог, – говорит он, – не хочет зла; зло лишь косвенно входит в следствие» (слепо), «так как *иногда* большее благо не может быть достигнуто, если бы не существовало зла. Следовательно, оно является средством к хорошей цели». Но почему бог не пользуется другим средством? Оно все же внешне, а не содержится в самой сути. «Моральное зло не должно рассматриваться как средство; нельзя также (как говорит апостол) поступать дурно ради достижения добра; однако, нужно сказать, что зло часто является *conditio sine*

qua non (необходимым условием) добра. Нравственное зло есть в боге лишь предмет разрешающей воли (*voluntatis permessivae*)), но такое разрешение ничем не отличается от дурного. Таким образом, среди предметов своей воли бог имеет перед собою наилучшее как конечную цель, хорошее как какое угодное (*qualemcunq̄ue*), а также как нечто подчиненное, – безразличные же вещи и зло часто как средство, но нравственное зло он имеет перед собою лишь как условие некоей помимо этого необходимой вещи (*rei alioqui debitaе*), которой не было бы без наличия такого условия; в этом смысле Христос и говорит: «соблазн должен существовать»<sup>667</sup>.

В общем можно удовлетвориться этим ответом: «Зная мудрость Божию, мы должны принять, что законы природы являются наилучшими», но этот ответ недостаточен для решения определенного вопроса. Мы желаем познать, в чем состоит *хорошее* данного закона; этого Лейбниц не делает. Если, например, он пишет: «закон падения, в котором протекшее время и пройденное пространство относятся друг к другу, как квадрат, есть наилучший», то нужно сказать, что, имея в виду математику, можно было бы применять и всякую другую степень. Если Лейбниц отвечает: «Бог это

---

<sup>667</sup> *Leibnitzii Causam Dei asserta per justitiam ejus* (Essais de Théodicée, T. II), § 34–39, p. 385–386.

сделал», то это не ответ. Мы желаем узнать определенное основание этого закона. Такие общие определения звучат благочестиво, но неудовлетворительны.

γ) Дальнейшим развитием мысли Лейбница является применение основоположения о достаточном основании к представлению о монадах. Началами вещей служат монады, каждая из которых существует самостоятельно, не воздействуя на других. Если же монада монад, бог, есть абсолютная субстанция и отдельные монады сотворены его волей, то исчезает субстанциальность последних. Таким образом, здесь имеется остающееся в себе неразрешимым противоречие между субстанциальной монадой и затем многими монадами, являющимися согласно Лейбницу самостоятельными, потому что их сущность состоит в том, что они не находятся в отношении друг к другу. Чтобы, однако, вместе с тем показать существующую в мире гармонию, Лейбниц понимает отношение между одними монадами и другими в более общем смысле как единство существующих в противоположности, а именно, как единство *души* и *тела*. Это единство он изображает как некое не дифферентное, лишённое понятия отношение, т. е. как «*предустановленную гармонию*»<sup>668</sup>. Лейбниц употребляет при этом

---

<sup>668</sup> *Leibnitz*, Principes de la nature et de la grace, § 3, p. 33; Premier éclaircissement de la système de la communication des substances (Пеп-

пример с двумя часами с одинаковым ходом, поставленными на один и тот же час; точно так же происходит движение царства мыслящего в его определяемости согласно целям и движение соответствующего ему царства согласно всеобщей причинной связи<sup>669</sup>. Это – то же самое, что у Спинозы, у которого эти обе стороны вселенной не имеют никакой связи друг с другом, не воздействуют одна на другую, а совершенно безразличны друг к другу, и в них вообще совершенно отсутствует дифферентное отношение понятия. В абстрактном мышлении, или, иначе говоря, в мышлении, в котором нет понятия, указанная определенность получает форму простоты, форму «в себе», безразличности к другому, некоторой неподвижной рефлексированности, точно так же как абстрактное красное уже положено безразличным к синему и т. д. Здесь, как и раньше, Лейбница покидает его принцип индивидуации; этот принцип здесь имеет лишь тот смысл, что он есть исключаящее одно, не переходит на другое, или, иными словами, он есть лишь представляемое одно, а не его понятие. Душа, следовательно, обладает рядом представлений, развивающимся в ней изнутри, и этот ряд представлений

---

вое разъяснение системы общения субстанций между собой), р. 70.

<sup>669</sup> *Leibnitzii Principia philosophiae*, § 82, р. 30; *Principes de la nature et de la grace*, § II, р. 36.

вложен в нее первоначально при сотворении, т. е. душа именно и есть непосредственно такая существующая в себе определенность. Но определенность не существует в себе, а ее существованием служит рефлектированное развертывание этой определенности в представлении. Параллельно этому ряду различных представлений идет некоторый ряд телесных движений или, иными словами, того, что существует вне души<sup>670</sup>. И тот и другой ряд составляют существенный момент реальности; они относятся безразлично друг к другу, но вместе с тем между ними есть также и существенное дифферентное отношение.

И вот, так как каждая монада как замкнутая внутри себя не воздействует на тело и его движение, и, однако, бесконечное множество их атомов соответствует друг другу, то Лейбниц помещает эту гармонию в божестве: более точным определением отношения и деятельности монады монад служит, следовательно, то, что она есть монада, предустанавливающая изменение<sup>671</sup>. Бог есть достаточное основание, причина этого соответствия; он устроил множество атомов таким образом, что самостоятельные изменения, раз-

---

<sup>670</sup> *Leibnitz*, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, p. 54–56.

<sup>671</sup> *Leibnitzii Principia philosophiae*, § 90, p. 31; *Principes de la nature et de la grace*, § 12–13, p. 36–37; § 15, p. 37–38.

вивающиеся внутри одной монады, соответствуют изменениям внутри другой. Мы, следовательно, должны мыслить предустановленную гармонию приблизительно следующим образом: когда собака получает удары, в ней развивается чувство боли, удары также развиваются внутри себя и точно так же развивается внутри себя ударяющий: все их определения соответствуют друг другу и притом это соответствие получается не благодаря объективной связи между ними, так как каждый ряд совершенно самостоятелен<sup>672</sup>. Принцип соответствия между монадами принадлежит, следовательно, не им, а находится в божестве, который именно благодаря этому есть монада монад, их абсолютное единство. Мы видели с самого начала, как Лейбниц пришел к этому представлению. Каждая монада есть вообще представляющая и как таковое представление о вселенной она есть, следовательно, в себе целостность всего мира. Но это еще не значит, что это представление – сознательное. Голая монада есть также в себе вселенная, и различие есть развитие этой целостности внутри себя<sup>673</sup>. Развивающееся в ней находится вместе с тем в гармонии со всеми другими развитиями; все есть единая гармония.

---

<sup>672</sup> *Leibnizii Opera*, т. II, р. 1, р. 75–76.

<sup>673</sup> *Leibnizii Principia philosophiae*, § 58–62, р. 27; *Opera*, Т. II. р. 1, § 9, р. 46–47.

«Во вселенной все точнейшим образом связано между собою. Она – из одного куска, подобно океану; малейшее движение продолжает свое действие до отдаленнейших мест»<sup>674</sup>. Из одной песчинки, полагает Лейбниц, можно было бы постигнуть всю вселенную во всем ее ходе развития, если бы только мы вполне познали эту песчинку. Этим в сущности сказано очень мало, как бы блестяще ни выглядело это утверждение, ибо вся остальная вселенная есть еще нечто большее и другое, чем та песчинка, которую мы познаем. Ее сущностью является-де вселенная, – вот пустая болтовня, ибо как раз вселенная как *сущность* и не есть вселенная. К песчинке должно прибавиться кое-что, чего в ней нет и, когда, таким образом, мысль прибавит больше, чем сколько существует песчинок, то тогда, конечно, может быть постигнута вселенная и ее развитие. Таким образом, каждая монада согласно Лейбницу имеет или есть представление о всей вселенной, т. е. она именно и есть представление вообще; но вместе с тем она есть определенное представление, вследствие чего она есть данная монада, она, следовательно, есть представление соответственно ее особому положению и обстоятельствам<sup>675</sup>.

---

<sup>674</sup> Leibnitz, Essais de Théodicée, T. I, p. 1, § 9, p. 85–86.

<sup>675</sup> Leibnitz, Principes de la nature et de la grace, § 12–13, p. 36–37; Opera, T. II, p. 1, p. 337.

Так как представления монады внутри самой себя, составляющие ее универсум, развиваются в ней из себя согласно законам ее собственной деятельности и стремлений (*Begierde*), равно как и движения ее внешнего мира развиваются согласно законам тел, то свободой именно только и является эта спонтаннейность внутреннего развития, но как сознательная. Магнитная игла, напротив, обладает лишь спонтаннейностью без сознания и, следовательно, магнитная игла несвободна. Ибо, говорит Лейбниц, природа магнитной иглы заключается в том, что она поворачивается в направлении севера. Если бы она обладала сознанием, она представляла бы себе, что это – ее самоопределение; таким образом, она обладала бы хотением вести себя согласно своей природе<sup>676</sup>. Поскольку же в протекании сознательного представления не появляется необходимая связь, а выступают случайность и прыжки, это происходит согласно Лейбницу (*Opera*, Т. 2, Р. I, п. 75) «оттого, что природа сотворенной субстанции приводит к тому, что она непрерывно развивается согласно известному порядку, который ведет ее самодеятельно (*Spontanément*) через все те состояния, в которых ей придется оказаться, так что тот, который видит все, познает в том состо-

---

<sup>676</sup> *Leibnitz*, *Essais de Théodicée*, Т. II, п. 3, § 291, п. 184–185; Т. I, п. 1, § 50, п. 119.

нии, в котором субстанция находится в настоящее время, также и прошлые и будущие состояния. Закон порядка, определяющий индивидуальность особенной субстанции, имеет строгое соотношение с тем, что происходит в каждой другой субстанции и во всей вселенной». То есть монада не существует в себе или, иными словами, существуют два аспекта: мы должны признать ее порождающей по своей форме самодеятельно свои представления и признать ее же моментом необходимости как целой, т. е., мы должны, как учит Спиноза, рассматривать ее с двух сторон. Таким образом, органическое целое, например человек, полагает по своей сущности свои цели из самого себя и вместе с тем из его понятия вытекает, что он направлен на некое другое. Он представляет себе то и сё, хочет того или другого; его деятельность направляется туда, и он производит изменения. Его внутреннее определение становится, таким образом, телесным определением, а затем, изменением, направленном во вне; он выступает как причина, действующая на другие монады. Но это – только видимость. Ибо другое, т. е. действительное, поскольку монада его определяет, т. е. полагает отрицательно, есть то пассивное, которое она имеет в самой себе; ведь все моменты заключены в ней и именно поэтому она не нуждается в других монадах, а лишь в законах монад

внутри них самих. Но если для-другого-бытие есть видимость, та такой же видимостью является это для-себя-бытие, ибо последнее имеет смысл лишь в отношении с для-другого-бытием.

Великим в Лейбнице является его учение об интеллектуальности представливания, учение, которого Лейбниц, однако, не сумел развить, и вследствие этого указанная интеллектуальность является у него вместе с тем бесконечной множественностью, которая осталась абсолютно самостоятельной, потому что интеллектуальность не могла преодолеть единицы, разделения в понятии, доходящего до отпускания от самого себя, до проникания его света в (*Scheinen in*) отличенные от него самостоятельные миры вещей, – этого разделения Лейбниц не сумел совокупить в единство. Лейбниц не умеет соотносить изнутри (*an und für sich*) согласие этих двух моментов, хода представления и хода внешних вещей, выступающих взаимно по отношению друг друга как причина и действие. Они поэтому согласно ему выпадают друг из друга, хотя каждый из них пассивен для другого. Говоря точнее, хотя он рассматривает оба момента в едином единстве, их деятельность не есть вместе с тем для этого единства. Поэтому делается непонятным всякое движение, взятое само по себе, так как ход представления, как совершающийся через цели,

нуждается в самом себе в этом моменте инобытия или пассивности, а связь причины и следствия нуждается во всеобщем, каждому же из этих моментов недостает этого его другого момента. Единство, получающееся согласно Лейбницу благодаря предустановленной гармонии и сводящееся к тому, что определение человеческой воли и внешнее изменение соответствуют друг другу, положено, следовательно, неким другим, хотя и не извне, ибо этим другим является бог. Перед богом монады согласно Лейбницу не самостоятельны, а идеализованы и поглощены им.

Отсюда появляется требование постигнуть именно в боге указанное единство того, что до того выпадало друг из друга; только бог единственно обладает той привилегией, что на него сваливают все то, что не может быть понято. Слово «бог» является, таким образом, выходом, тем, что ведет к единству, которое само является предметом мнения, ибо исхождение множественного из этого единства не доказывается. Бог играет поэтому в новой философии куда более значительную роль, чем у античных философов, потому что теперь главным требованием является постижение абсолютной противоположности мышления и бытия. Сколь далеко простирается у Лейбница движение мысли, столь далеко простирается вселенная; там, где прекращается понимание, прекращается все-

ленная и начинается бог, так что позднее стали даже принимать, что понимание наносит ущерб богу, потому что он тогда низводится в область конечного. В этом способе рассуждения исходят из определенно-го, признают необходимым то и сё, но так как при этом остается непонятным единство этих моментов, то его переносят в бога. Бог есть, следовательно, как бы та канавка, в которую сбегаются все противоречия; таким популярным собранием противоречий является как раз «Теодицея» Лейбница. Тут приходится всегда вымудрять всякого рода увертки; говоря о противоречии между божией справедливостью и его благостью, приходится придумать, что одна умеряет другую; рассуждая о том, как примиряются между собою предвидение бога и человеческая свобода, приходится придумывать всякого рода синтезы, которые никогда не доходят до существа вопроса и также не показывают нам этих двух свойств как моменты.

Таковы основные моменты лейбницевской философии. Она представляет собою метафизику, исходящую из ограниченного рассудочного определения, а именно, из абсолютной множественности, так что связь может быть понимаема лишь как непрерывность. Этим уже устранено абсолютное единство, но оно служит предпосылкой, и опосредствование единичных вещей друг другом может быть объяснено

лишь таким образом, что это бог определяет гармонию в изменениях единичных вещей. Это – искусственная система, основанная на рассудочной категории абсолютности абстрактной единичности. Важными у Лейбница являются основоположения, принципы *индивидуальности* и *закон неразличимости*.

## 2. Вольф

Вольфовская философия примыкает непосредственно к Лейбницу, ибо она, собственно говоря, представляет собою педантическую систематизацию лейбницеvской философии; поэтому она называется также и лейбнице-вольфовской философией. Вольф приобрел большую известность в области математики, а также и своей философией, которая долго была господствующей в Германии. Вольф как учитель, учащий, как пользоваться рассудком (*Lehrer des Verstands*), дает впервые систематическую разработку наличного философского материала человеческих представлений. Таким образом, Вольф приобрел себе великие бессмертные заслуги преимущественно в деле рассудочного образования немцев. Он больше всего имеет право быть назван учителем немцев, и можно сказать, что лишь Вольф акклиматизировал философствование в Германии. Чирнгаузен и Тома-

зий разделяют часть этой славы главным образом потому, что писали на немецком языке. Но со стороны содержания о философских учениях Чирнгаузена и Томазия мало что можно сказать; в них говорит так называемый *здравый смысл* – поверхностное и бессодержательное общее место, которое мы всегда встречаем там, где только начинают мыслить. Общий характер мысли тогда удовлетворяет, потому что в ней есть все, как в нравоучительной сентенции, в которой, однако, благодаря ее общности как раз нет определенного содержания. Вольф в то же время был первым, который сделал всеобщим достоянием, если не именно философию, то мысль в форме мысли, и который поставил ее в Германии на место высказываний, исходящих из чувства, из чувственного восприятия и из представления. Это в аспекте умственной культуры очень важно; здесь, однако, последняя, собственно говоря, нас не интересует, а дело Вольфа нас интересует лишь постольку, поскольку содержание в этой форме мысли проявляет себя как философия. Эта философия в качестве философии рассудка получила характер общего образования. Основным принципом служит в ней определенное, рассудочное мышление, и этот принцип распространяется на весь круг предметов, входящих в область знания. Для Германии и даже не только для последней, Вольф дефи-

нировал мир сознания, как это можно сказать также и об Аристотеле. Отличает его от Аристотеля то, что он при этом мыслил *только* рассудочно, между тем как Аристотель мыслил предмет спекулятивно. Таким образом, хотя вольфовская философия построена на лейбницианской основе, она, однако, построена таким образом, что из этой основы совершенно устранено спекулятивное устремление. Духовная, высшая, субстанциальная философия, которая у Бёме, как мы видели выше, выступила в своеобразной, еще варварской форме, не оказав никакого влияния, совершенно исчезла в Германии; даже его язык был забыт.

В обстоятельствах жизни Христиана Вольфа наиболее замечательными являются следующие факты. Он родился в 1679 г. в Бреславле и был сыном пекаря; сначала он изучал теологию, а затем философию, и в 1707 г. сделался профессором математики и философии в Галле. Здесь профессора-пиетисты, в особенности Ланге, затевали с ним подлейшие споры. Благочестие не доверяло этому представителю рассудка. Если благочестие подлинно, то оно устремляется к содержанию, носящему спекулятивный характер, и поднимается выше рассудка. Когда противники не добились успеха своими писаниями, они прибегли к интригам. Они убедили отца Фридриха II, короля Фридриха Вильгельма I, варвара, любителя солдатчины,

что согласно вольфовскому детерминизму человек не обладает свободой воли, и солдаты поэтому дезертируют не по свободной воле, а по особому установлению бога (предустановленная гармония), и что это учение оказалось бы в высшей степени опасным, если бы оно распространилось среди войск. Чрезвычайно разгневанный этим, король тотчас же издал именное повеление, чтобы Вольф под страхом виселицы в течение сорока восьми часов покинул Галле и прусские владения. Вольф, таким образом, покинул Галле 23 ноября 1723 г. Теологи прибавили к этому еще один скандальный поступок: произносили проповеди против Вольфа и благочестивый Франке благодарил в церкви на коленях бога за это удаление Вольфа. Но их радость недолго продолжалась. Вольф переехал в Кассель; там он тотчас же был назначен профессором в Марбурге. Около того же времени Лондонская, Парижская и Стокгольмская академии наук избрали его своим членом, русский царь Петр I назначил его вице-президентом впервые созданной им в Петербурге академии. Петр I пригласил его также в Россию; он, однако, отклонил это приглашение, но все же получал почетную пенсию, а баварский курфюрст возвел его в дворянское достоинство. Короче говоря, он был осыпан всевозможными почестями, а такого рода почести, в особенности в то время, имели (да и те-

перь имеют) очень большое значение в глазах широкой публики; такие великие почести не могли не произвести громадного впечатления в Берлине. Там после этого назначили комиссию, которая должна была дать отзыв о вольфовской философии (ибо последнюю нельзя было изгнать); эта комиссия объявила ее безвредной, очистила ее, в особенности, от обвинения в какой бы то ни было опасности для государства и религии. Комиссия запретила теологам вести борьбу с нею и вообще закрыла им рот. Фридрих Вильгельм после этого отправил Вольфу несколько посланий, в которых он в очень лестных для последнего выражениях предлагал ему вернуться; Вольф, однако, опасался принять приглашение, потому что не доверял королю. Фридрих II тотчас же после своего восшествия на престол отправил ему очень почетное приглашение вернуться обратно – Ланге в это время уже, не было в живых – и только теперь приглашение было принято. Вольф был назначен вице-канцлером университета, но он пережил свою славу, ибо под конец его аудитория пустовала. Он умер в 1754 г.

Преобладающую часть своих произведений Вольф, подобно Чирнгаусу и Томазиу, написал на родном языке, между тем как Лейбниц большей частью писал на французском или латинском языках. Это важно; как мы уже заметили, лишь тогда мож-

но сказать, что известная наука является достоянием данного народа, когда он обладает ею на своем собственном языке, и по отношению к философии это условие более всего необходимо. Ибо мысль имеет в себе тот момент, что она принадлежит самосознанию или, иначе сказать, является его наисобственнейшим делом. Когда мысль выражена на собственном языке народа, когда, например, употребляют слово «определенность» вместо слова «детерминация», «сущность» вместо «эссенции» (Essenz) и т. д., сознание непосредственно убеждается, что эти понятия являются не чужим, а наисобственнейшим его достоянием, с которым он всегда имеет дело. Латинский язык обладает определенной фразеологией, определенным кругом, определенной степенью представлений; уже раз навсегда признано, что когда пишешь по-латыни, то имеешь право быть плоским; то, что позволяют себе сказать на латинском языке, является неудобопишущим на немецком. Немецкие философские произведения Вольфа всегда носят название: «*Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniss der Wahrheit*» («Разумные мысли о силах человеческого рассудка и их правильном употреблении в познании истины», Галле, 1712); «*Vernünftige Gedanken von*

*Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch aller Dingen überhaupt*» («Разумные мысли о бoге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще», Франкфурт и Лейпциг, 1719); «*Von der Menschen Tun und Lassen*»; («О человеческом делании и неделании»), «*Von dem gesellschaftlichen Leben*» («Об общественной жизни», Галле, 1721); «*Von den Wirkungen der Natur*» («О действиях природы», Галле, 1723) и т. д. О всех частях философии до политической экономии включительно он написал немецкие и латинские произведения in quarto, двадцать три объемистых тома он написал на латинском языке; а вместе с немецкими его произведениями написанное им составляет сорок томов in quarto. Его математические произведения составляют, кроме того, еще многочисленные отдельные тома in quarto. Особенно много он сделал для введения во всеобщее употребление лейбницевского дифференциального и интегрального исчисления.

Философия Вольфа только по общему ее содержанию и в целом является лейбницевской, а именно, она является таковой только в отношении двух основных определений – *монад* и *теодицеи*; этим определениям он остался верен; остальное же содержание носит эмпирический характер, заимствовано из области наших ощущений, склонностей; Вольф точно так

же заимствовал полностью все картезианские и прочие определения общих понятий. Таким образом, мы находим у него абстрактные положения и их доказательства попеременно с опытными наблюдениями, на несомненной истинности которых он строит и неизбежно должен строить значительную часть своих положений, и в сущности он неизбежно должен был заимствовать из этой области свои доводы, если он хотел получить какое-нибудь содержание. Напротив, у Спинозы нет другого содержания помимо абсолютной субстанции и постоянного возвращения в нее. Великие заслуги Вольфа в деле развития немецкого ума (Verstand), который теперь выступил совершенно самостоятельно вне связи с прежним глубоким метафизическим созерцанием, равняются суши и внутренней бессодержательности, в которую впала философия, подразделенная им на ее формальные дисциплины, распластанная рассудочными определениями с педантическим применением геометрического метода, причем Вольф вместе с тем, одновременно с английскими философами, возвел во всеобщую моду догматизм рассудочной философии, а именно, философствование, определяющее абсолютное и разумное посредством взаимно исключающих друг друга определений мысли и отношений, например, *одно* и *многое*, или *простота* и *составность*, *конечное* и *беско-*

*нечное, причинное отношение* и т. д. Вольф окончательно и основательно вытеснил схоластико-аристотелевскую философию и превратил философию во всеобщую науку, являющуюся достоянием немецкого народа; он, кроме того, придал философии то систематическое и надлежащее подразделение на дисциплины, которое вплоть до новейшего времени пользовалось чем-то вроде авторитета.

В *теоретической философии* Вольф рассматривает сначала *логику*, очищенную от схоластической разработки: систематизированная им логика представляет собою логику рассудка. Второй дисциплиной является у него *метафизика*, содержащая четыре части: во-первых, *онтологию*, трактующую об абстрактных, совершенно общих философских категориях, например, о категории бытия (*ov*), о том, что единое, добро существует; дальше перед нами выступают в этой абстрактной метафизике *акциденция, субстанция, причина и действие, явление* и т. д. Следующей за метафизикой дисциплиной является *космология*, общее учение о телах, учение о вселенной; здесь имеются такие абстрактные метафизические положения о вселенной, как, например, положение, что нет случайности, что в природе нет скачков, равно как и закон непрерывности. Учение о природе и *естественную историю* Вольф исключает из области космоло-

гии. Третьей частью метафизики является рациональная психология или пневматология, философия души, трактующая о *простоте, бессмертности, имматериальности души*. Наконец, четвертую представляет собою *естественная теология*, устанавливающая доказательства существования бога<sup>677</sup>. Кроме того, он вставляет еще (глава 3) и эмпирическую психологию. *Практическую философию* он подразделяет на *естественное право, мораль, международное право* или *политику* и *учение о хозяйстве*.

Все это излагается в геометрической форме, преподносится в виде *определений, аксиом, теорем, схолий, корроллариев* и т. д. В математике рассудок находится на своем месте, ибо *треугольник* должен оставаться треугольником. Вольф стремился, с одной стороны, к большему, совершенно всеобщему охвату и, с другой стороны, к строгости метода, что касается положений и их доказательства. Это – познание в той манере, которую мы встретили уже у Спинозы, только у него она проводится еще деревяннее, еще тяжеловеснее, чем у Спинозы. Такой способ рассмотрения Вольф применял ко всевозможному содержа-

---

<sup>677</sup> Wolf, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Halle, 1741, t. I, cap. II, § 114, 120, S. 59–60, 62–63; cap. IV, § 575–581, 686, S. 352–359, 425; cap. V, § 742, S. 463; § 926, S. 573; cap. VI, § 928, S. 574 und weiter.

нию (применял также и к совершенно эмпирическому содержанию), например, в своей так называемой прикладной математике, в которой он дает много полезных приемов (Künste), и облекает в геометрическую форму самые обыкновенные мысли и наставления, что во всяком случае отчасти сообщает его изложению очень педантический вид, главным образом в тех случаях, когда излагаемое содержание оправдано перед судом представления сразу же, еще до того, как прибегать к этой форме. Вольф поступает именно так: он кладет в основание дефиниции, которые в целом опираются на наши обычные представления, так что он переводит эти последние в бессодержательную форму определений рассудка. Дефиниции являются, таким образом, лишь номинальными, и мы узнаем, правильны ли они, лишь тогда, когда они оказываются соответствующими таким представлениям, которые сведены нами к своим простым мыслям. Силлогизм является при этом методе основной формой, и он часто приобретает у Вольфа всю свойственную ему негибкость.

В математике, составляющей четыре маленьких тома, Вольф рассматривает также *архитектуру, зодчество, военное искусство*. В архитектуре, например, одна теорема гласит: «Окна должны быть такого размера, чтобы служить двум лицам». Необходи-

мость устройства клозета также излагается в форме задачи и решения. Приведем первую попавшуюся иллюстрацию из части, трактующей о военном искусстве. «Теорема четвертая. Наступление на крепость должно быть сделано для неприятеля тем затруднительнее, чем ближе он подходит к ней». Вместо того, чтобы сказать: «так как тогда опасность более велика», что уже само по себе тривиально, следует: «Доказательство. Чем ближе неприятель подходит к крепости, тем больше опасность; но чем больше опасность, тем больше мы должны быть, в состоянии оказать ему противодействие, чтобы уничтожить его нападения и освободиться от опасности, насколько возможно. Поэтому, чем ближе неприятель подходит к крепости, тем затруднительнее должно быть сделано для него наступление», что треб. доказ.<sup>678</sup>. Так как в качестве основания указывается соображение, «потому что опасность тогда больше», то все рассуждение также и ошибочное и можно утверждать противоположное тому, что говорит Вольф. Ибо, если мы вначале окажем неприятелю всевозможное сопротивление

---

<sup>678</sup> *Wolfs*, Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften, Teil. I; Anfangsgründe der Baukunst, der andere Teil, Lehrsatz 8, S. 414, Aufgabe 22, S. 452–453, T. II; Anfangsgründe der Fortification, der erste Teil, S. 570. (Вольфовы начальные основания всех математических наук, ч. I; Начальные основания архитектуры, ч. II, теорема 8, стр. 414, задача 22, стр. 452–453, ч. I; Начальные основы фортификации, ч. I, стр. 570).

ние, то он не сможет подойти ближе к крепости и, следовательно, будет невозможно, чтобы опасность сделалась более великой. Большое сопротивление происходит не вследствие этого нелепого основания, а имеет определенную *причину*, именно, так как осаждаемый гарнизон оперирует теперь на более близком и, следовательно, на более узком поле, то он может оказать более сильное сопротивление. Таким в высшей степени тривиальным образом Вольф оперирует всевозможным содержанием. Этот варварский педантизм или это педантическое варварство, показанное во всей его обстоятельности и пространности, необходимо привело к тому, что геометрический метод лишился всякого доверия, и, хотя не было определенного сознания, почему он не является единственным и последним методом познания, все же он вышел из моды, благодаря инстинктивному и непосредственному сознанию нелепости этих применений.

### **3. Немецкая популярная философия**

Популярная философия льстит нашему обыденному сознанию, кладет его в основание в качестве последнего масштаба.

Если, например, Спиноза начинает с служащих предпосылкой дефиниций, то все же содержание но-

сит у него глубоко спекулятивный характер и не заимствовано из обыденного сознания. У Спинозы мышление является не только формой, а само содержание принадлежит к мышлению, оно есть в самом себе содержание мысли. Имея перед собою спекулятивное содержание, инстинкт разума находит себя удовлетворенным, потому что это содержание, как включающая себя в самое себя целостность, сразу же внутренне оправдывает себя перед лицом разума. Содержание у Спинозы лишь постольку лишено основания, поскольку оно не имеет внешнего основания, а есть в самом себе основание. Но если содержание конечно, то оно влечет за собою требование указать некоторое внешнее основание, ибо мы желаем в таком случае получить другое основание, чем это конечное содержание. По своему содержанию вольфовская философия, следовательно, сама уже является популярной философией, хотя по своей форме она еще оставляет в силе мышление; таким образом, вольфовская философия господствовала вплоть до выступления Канта. Баумгартен, Крузий, Моисей Мендельсон обрабатывают каждый в отдельности вольфовскую философию. Последний философствовал в форме более популярной и отличавшейся большим вкусом. Таким образом, вольфовская философия нашла свое продолжение, хотя она сбросила с себя свой педантический

метод, этим она, однако, не двинулась дальше, В популярной философии идет речь о совершенстве, о том, *что возможно и что невозможно мыслить*; метафизика сведена в этой философии к самому тонкому своему слою и низведена до последней бессодержательности, так что в ней не осталось прочной почвы. Мендельсон считал себя сам и признавался другими величайшим философом, и его друзья превозносили его; его «Утренние часы» представляют собою, однако, сухую вольфовскую философию, хотя эти господа и старались придать своим сухим абстракциям живую, светлую, платоновскую форму.

Только что рассмотренные нами образы философии отличаются тем, что они являются метафизикой, исходят из всеобщих определений рассудка, но соединяют с ними *опыт, наблюдение* и вообще *эмпирический* способ познания. Одним аспектом этой метафизики является то, что она заставляет осознать противоположности мышления и ее интерес направлен на разрешение противоречия. *Мышление и бытие* или *протяженность, бог и мир, добро и зло, могущество и предвидение бога* на одной стороне, и *зло в мире и человеческая свобода* – на другой стороне, – эти противоречия, противоположности между духом и душой, между представляемыми и материальными вещами, и их взаимоотношение были пред-

метаами ее интереса. Разрешение этих противоположностей и противоречий еще должно быть дано, и бог принимается как то, в чем все эти противоречия разрешены, В этом состоит общее всем этим философским учениям, взятым со стороны того, что является в них главным. Но при этом нужно, однако, заметить, что эти противоречия (*Gegensätze*) разрешаются не в них самих, т. е. правильность предпосылки не показывалась в ней же самой и тем самым не получалось истинно конкретное разрешение. Если даже бога и признают разрешающим все противоречия, то все же в этом случае бога и разрешение этих противоречий больше называли, чем понимали и постигали. Когда бога постигают по его свойствам, рассматривают предвидение, вездесущность, всеведение, могущество, мудрость, благость, справедливость и т. д. как свойства самого бога, то они сами приводят к противоречиям, и эти противоречия Лейбниц старался устранить, говоря, что указанные свойства *умеряют* друг друга, т. е. они так сочетаны, что устраняют друг друга. Но это – не постижение таких противоречий.

Эта метафизика находится в резком контрасте с древней философией какого-нибудь Платона, Аристотеля. К древней философии мы можем всегда возвращаться и признавать ее. Она удовлетворительна на своей ступени развития, представляет собою кон-

кретный центр, удовлетворяющий задаче мышления, как ее понимали; в этой же новейшей метафизике, противоположности лишь развиты до того, что они становятся абсолютными противоречиями. Указано, правда, также и их абсолютное разрешение, бог, но лишь как разрешение абстрактное, потустороннее; по сю же сторону все эти противоречия остаются по своему содержанию неразрешенными. Бог не понимается как разум, в котором противоречия вечно разрешаются; он не понимается как дух, как триединый. Лишь в нем как в духе и триединном духе содержится эта противоположность его самого и его другого, сына, в нем самом, и тем самым содержится также и разрешение; эта конкретная идея о боге как о разуме, еще не воспринята в философию.

Чтобы бросить теперь ретроспективный взгляд на философские стремления других народов, мы обратимся к дальнейшему движению философии. Мы увидим, что за этой скудной рассудочной философией следует, как некогда, скептицизм, но, собственно говоря, в форме идеализма, а именно, в форме утверждения, что определения субъективны, суть определения самосознания. Мы видим, таким образом, что вместо мышления появляется понятие. Как у стоиков определенность признается мыслимым, так и в новейшее время перед нами – то же явление мышле-

ния как неподвижной простой формы, с тем различием, что теперь уму предносится образ или внутреннее сознание целостности, абсолютный дух, которого мир имеет перед собою как свою истину, и понятие которого он стремится познать; это – другая внутренняя основа, другое «в себе» духа, которое он стремится породить из себя и для себя, так что разум есть постижение этого «в себе», или иными словами, разум достоверно знает, что он есть всяческая реальность. У античных философов разум (λογος) как внутри-себя и для-себя-бытие сознания обладал лишь формальным, эфирным существованием, как язык; здесь же достоверность есть сущая субстанция; поэтому у Декарта мы видим единство понятия и бытия, и точно так же у Спинозы – всеобщую реальность. Появление понятия движения фиксированных мыслей в них самих означает, что движение, которое в качестве исключительно лишь метода имеет место вне своего предмета, получает место в нем же самом или, иначе говоря, в мысль вступает самосознание. Мысль есть в-себе-бытие без для-себя-бытия, носит предметный характер; она – не чувственная вещь, но все же есть нечто другое, чем действительность самосознания. Это понятие, которое мы видим теперь вступающим в мышление, имеет вообще троякого рода формы, которые нам еще предстоит рассмотреть. Оно, во-

первых, выступает как единичное самосознание, как формальное представление вообще; оно, во-вторых, выступает как всеобщее самосознание, обращающееся ко всем предметам – будут ли они мысленными, определенными предметами или будут обладать формой действительности, – обращается к тому, что вообще твердо установлено в мыслях, к признаваемому потусторонним интеллектуальному миру с богатством его определений, или же к интеллектуальному миру, поскольку он есть свое осуществление, по-сторонний мир. Только в этих двух видах имеется действительное понятие в следующей главе, а еще не в третьем виде, не как вобранное обратно в мысль, или, иначе говоря, не как само себя мыслящее или, еще иначе, мыслимое понятие. В то время как то всеобщее самосознание есть некое постигающее мышление вообще, этот третий вид есть само понятие, познанное как сущность, т. е. идеализм. Эти три стороны распределяются, как дотоле, между теми тремя народами, которые единственно только и идут в счет в образованном мире. На долю англичан приходится эмпирическая совершенно конечная форма понятия, на долю французов – форма этого понятия, как пробующего свои силы на всем, полагающего себя в своей реальности, устраняющего всякое определение и потому как всеобщего, неограниченного, чистого само-

сознания; на долю же немцев – вхождение этого внутри-себя-бытия внутрь себя, мышление абсолютного понятия.

# Глава III

## Переходный период

О захирении мышления в эпоху, предшествовавшую появлению кантовской философии, свидетельствует характер того направления мысли, которое восстало против вышеуказанной метафизики и которое может быть названо общей популярной философией, рефлектирующим эмпиризмом, который сам становится более или менее метафизикой, как и наоборот, та метафизика, поскольку она расширяясь превращается в особенные науки, сама становится эмпиризмом. Против вышеуказанных противоречий метафизики, против искусственных ухищрений метафизических комбинаций, против учений о *содействии* бога, о предустановленной гармонии, о наилучшем из миров и т. д., против этого только искусственного рассудка было выдвинуто и направлено учение, что существуют твердые имманентные духу основоположения о том, что развитое человеческое сердце чувствует, созерцает и почитает, и в противоположность прежнему учению, согласно которому мы только по ту сторону, в боге, находим разрешение противоречий, эти конкретные принципы, представляющие собою незыблемое содержание, являются посюсто-

ронным примирением и самостоятельностью, рассудительной опорой, найденной силами того, что обыкновенно называют здравым человеческим смыслом. Такого рода определения могут быть хорошими и выдвигаться, если чувство, созерцание, сердце человека, его рассудок нравственно и умственно развиты, ибо тогда могут господствовать в человеке более хорошие, более прекрасные чувства и склонности, и в этих основоположениях может найти себе выражение более всеобщее содержание. Но если мы делаем содержанием и принципом то, что мы называем здравым разумом, что вложено в сердце естественного человека, то здравый человеческий смысл оказывается природным чувствованием и знанием. Индусы, поклоняющиеся корове, выбрасывающие или убивающие новорожденных детей и совершающие всевозможные жестокости, египтяне, поклоняющиеся птице, быку Апису и т. д., турки также обладают таким здравым человеческим смыслом. Но если возьмем мерилom здравый человеческий смысл и естественное чувство примитивных турок, то получатся отвратительные основоположения. Но когда *мы* говорим о здоровом человеческом смысле, о естественном чувстве, то мы всегда имеем в виду развитый дух, и те, которые делают своим правилом и мерилom здравый человеческий разум, естественное знание, свои непо-

средственные чувства и откровения, не знают, что если в человеческом сердце оказываются в качестве содержания религия, нравственные и правовые предписания, то этим мы обязаны культуре и воспитанию, которые одни только впервые превратили такие основоположения в естественные чувства. Здесь, следовательно, сделаны принципом естественные чувства, здравый человеческий смысл и среди них находятся многие, достойные признания.

Таков, значит, характер *философии в восемнадцатом веке*. Здесь мы в общем должны рассмотреть три стороны: *во-первых*, отдельно Юма, *во-вторых*, шотландскую философию и, *в-третьих*, французскую философию. Юм скептик; шотландская философия составляет противоположность юмовскому скептицизму; французская философия имеет в лице немецкого просвещения – каковым выражением обозначают ту формацию немецкой философии, которая не является вольфовской метафизикой – более тусклый придаток; так как нельзя, отправляясь от метафизического бога, сделать дальнейшие конкретные шаги, то Локк основывает свое содержание на опыте. Но эмпиризм в мышлении не ведет к твердой точке зрения; это показывает Юм, отрицая всякое всеобщее. Шотландцы же, напротив, хотя и выставляют всеобщие положения и истины, однако считают, что

эти положения доставляются не мышлением. Значит, следует теперь принять, что сам эмпиризм дает твердую точку зрения; таким образом, французы находят всеобщее в действительности, которую они называют *réalité*, но его содержание имеется не в мышлении и не заимствуется из последнего, а они смотрят на него как на живую субстанцию, как на природу и материю. Все это есть дальнейшее развитие рефлектирующего эмпиризма, и мы должны теперь указать некоторые более подробные определения.

## А. Идеализм и скептицизм

Мышление есть вообще простое всеобщее равенство самому себе, но как отрицательное движение, благодаря которому снимается определенное. Это движение для-себя-бытия оказывается теперь существенным моментом самого мышления, между тем как дотоле оно было вне него, и понимая себя, таким образом, как движение, имеющее место в нем самом, мышление есть самосознание, и притом сначала формально как единичное самосознание. Эту форму оно имеет в *скептицизме*, но с тем различием по сравнению с *древним* скептицизмом, что теперь в основании лежит *достоверность реальности*, между тем как, напротив, у древних скептицизм был

возвращением в единичное сознание, так что последнее не является для него истиной, или, иначе говоря, он не высказывает вывода и не получает положительного значения. Но так как в новейшем мире в основании лежит абсолютная субстанциальность, единство «в себе» и самосознания, вообще, вера в *реальность*, то здесь скептицизм получает другую форму, есть идеализм, т. е. он выражает самосознание или, иначе говоря, достоверность самого себя как всяческую реальность и истину. Самой плохой формой этого идеализма является та, в которой самосознание как единичное или формальное не идет дальше утверждения, что все предметы суть наши представления. Этот субъективный идеализм мы встречаем у Беркли, а другой оборот этого субъективного идеализма – у Юма.

## 1. Беркли

Этот идеализм, для которого исчезает всякая внешняя реальность, имеет перед собою локковскую точку зрения и непосредственно исходит из нее. А именно, для Локка, как мы видели, источником истины является опыт или, иначе говоря, воспринятое бытие. А так как это чувственное бытие как бытие имеет в себе ту определенную характерную черту, что оно существу-

ет для сознания, то, как мы видели, эта черта необходимо проявляется в том, что, по крайней мере, кое-что из этого чувственного бытия – цвет, звук и т. д., Локк определял как нечто, существующее не в себе, а лишь для другого, имеющее свое основание лишь в субъекте, в его особенной организации. Но это бытие для другого он также брал не как понятие, а так, что оно получало свое место в самосознании, не в самосознании как всеобщем, не в духе, а в том самосознании, которое противоположно «в себе».

*Джордж Беркли* родился в 1685 г. в Киллерине у Томастоуна в ирландском графстве Килькенни. Он умер английским епископом в 1753 г. Он написал между прочими сочинениями «A Theory of Vision» («Теория зрения»), 1709 г., «A Treatise concerning the Principles of human Knowledge» («Трактат о принципах человеческого познания»), 1710 г., «Three dialogues between Hylas and Philonons» («Три диалога между Гиласом и Филоном»), 1713 г. Собрание его сочинений вышло в свет в Лондоне в двух томах in quarto.

Беркли излагал идеалистическое учение, очень близкое мальбраншевскому. В противоположность рассудочной метафизике выступает воззрение, согласно которому все существующее и его определения суть нечто ощущаемое и образованное самосознанием. Основная оригинальная мысль Беркли гла-

сит поэтому следующий образом: «Бытие всего того, что мы называем вещью, состоит только в том, что оно воспринимается», т. е. то, о чем мы знаем, есть только наши определения. Все предметы нашего познания суть идеи», как это называет Беркли вместе с Локком, «которые либо возникают из впечатлений внешних чувств, либо происходят из восприятий внутренних состояний и деятельностей духа, либо, наконец, образуются памятью и воображением посредством разделения и нового сложения тех идей. Соединение различных ощущений внешних чувств представляется нам особой *вещью*, например, соединение ощущений цвета, вкуса, запаха, фигуры и т. д., ибо под цветами, запахами, звуками всегда понимают лишь ощущаемое. Это есть материал и предмет познания; познающее есть воспринимающее «я», проявляющее себя по отношению к этим ощущениям в разных видах деятельности, как, например, в воображении, воспоминании, хотении.

Беркли, следовательно, соглашается с тем, что существует различие между для-себя-бытием и инобытием, но это различие по его воззрению само имеет место в «я». Что касается материи, на которую направлено деятельное, то в отношении одной ее части соглашаются с тем, что она не существует вне духа, а именно соглашаются, что вне духа не суще-

ствуют наши *мысли*, внутренние *чувства* и *состояния* или создания силы воображения; но мы должны признать, что многообразные чувственные представления и ощущения также могут существовать только в некотором духе. Локк, правда, выделил, например, протяженность и движение, признав их основными свойствами, т. е. такими свойствами, которые принадлежат предметам в себе. Однако, Беркли очень хорошо подмечает непоследовательность, заключающуюся в том, что большое и малое, быстрота и медленность признаются чем-то относительным; следовательно, если протяженность и движение существуют, как утверждает Локк, в себе, то они не могут быть ни большими, ни малыми, ни быстрыми, ни медленными, т. е. вовсе не могут существовать, ибо эти определения содержатся в понятии указанных свойств. Таким образом, Беркли говорит только об отношении вещей к сознанию, из области которого они согласно ему не выходят. Из этого следует, что только самосознание обладает ими, ибо восприятие, которого нет в некотором представляющем, есть ничто, есть непосредственное противоречие. Не может быть ни одной не представляющей, не воспринимающей субстанции, которая была бы субстратом восприятий и представлений. Если представляют себе, что вне сознания существует нечто, похожее на представления, то это

также противоречиво: представление может быть похоже лишь на представление, идея – лишь на идею.

Следовательно, в то время как у Локка последним, к познанию чего он стремится, служит абстрактная субстанция – бытие вообще, – обладающая реальным определением, заключающимся в том, что она есть субстрат акциденций, Беркли объявляет такую субстанцию самой непонятной вещью в мире; но непонятность не делает это бытие чем-то абсолютно ничтожным или в себе непонятным, а Беркли выдвигает лишь то возражение против существования внешних предметов, что непонятно, каким образом может существовать отношение некоторого бытия к духу. Но эта непонятность разбивается именно о понятие, ибо последнее есть отрицательное вещей; и это побудило Беркли и Лейбница включить в себя обе стороны. Но тем не менее отношение другого к нам остается существовать; эти ощущения развиваются не из нас, как это представляет себе Лейбниц, а определены другим. Если Лейбниц говорит о развитии внутри монады, то это пустое слово, ибо ряды не имеют никакой связи внутри себя. Каждая единичная вещь определена другой единичной вещью, а не нами, но в таком случае безразлично, что представляет собою это внешнее, так как оно остается случайным. Касательно лейбницевских двух рядов, безразличных друг

к другу, Беркли говорит, что такого рода другое совершенно излишне. Беркли называет другое объектами, но последние не могут быть тем, что мы называем материей, потому что дух и материя не могут сойтись. Но этому внутри-себя-бытию представляющего непосредственно противоречит *необходимость* представлений, ибо внутри-себя-бытие есть свобода представляющего, который, однако, порождает их не свободно, а для которого они имеют вид и определенность некоторого другого. Беркли и не берет идеализм в этом субъективном смысле, а только в том смысле, что духи-то сообщаются друг с другом (другое само есть представляющее) и, следовательно, бог производит такие представления, так что продукты воображения или вообще представления, которые порождаются из нас самодеятельно, остаются отличными от тех, от «в себе».

Это представление является результатом усмотрения трудностей, встречающихся в этом вопросе и которые Беркли хотел устранить оригинальным образом. Непоследовательность в этой системе должен был взять на себя опять-таки бог, – он играет роль стока; ему предоставляется разрешение противоречия. Короче говоря, в этой системе остаются совершенно прежними обыденная чувственная картина вселенной и раздробленность действительности, равно как и

система мыслей и лишенных понятия суждений. Все это остается тем же, чем оно было до появления системы Беркли; в содержании ничего не меняется и новым является только та абстрактная форма, что все есть *лишь восприятие*. Такого рода идеализм касается только противоположности между сознанием и его объектом и оставляет совершенно нетронутыми ширь представлений и противоположности, имеющиеся в эмпирическом и другом многообразном содержании. И если зададим вопрос, в чем заключается истина этих восприятий и представлений, как раньше задавался этот вопрос относительно вещей, то мы не получим ответа. Довольно безразлично, является ли наша картина мира картиной вещей или картиной восприятий, если самосознание остается наполненным конечными данными (Endlichkeiten); содержание оно получает обычным образом и это содержание носит обычный характер. Самосознание в своей разобщенности кружится в представлениях о совершенно эмпирическом существовании, ничего не познавая и не постигая в содержании, или, иначе говоря, в этом формальном идеализме разум не обладает своеобразным содержанием.

Далее Беркли занимается в отношении эмпирического содержания преимущественно рассмотрением различия между зрительными и осязательными ощу-

щениями, стремясь дознаться, какого рода ощущения принадлежат одному чувству и какого рода ощущения – другому, благодаря чему предмет его исследований получает совершенно психологический характер. Этого рода исследования всецело держатся явлений и лишь различают в области последних разные стороны, или, иначе говоря, постижение доходит лишь до различий. Интересно только то обстоятельство, что эти исследования касались преимущественно пространства и разбирали вопрос о том, получаем ли мы через зрение или через осязание наше представление о расстоянии и так далее, коротко говоря, все представления, относящиеся к пространству. Пространство и есть именно то чувственное всеобщее, то в самой единичности всеобщее, которое при эмпирическом рассмотрении эмпирически разбросанного приглашает и ведет к мышлению (ибо оно само есть мысль) и которым как раз и дезориентируется (*verwirrt wird*) в своем деле чувственное восприятие и рассуждение о восприятии, а так как эта деятельность здесь носит характер некоторой предметной мысли, то она, собственно говоря, как бы приглашается мыслить или обладать некоторой мыслью, но не может справиться с этим, так как она не интересуется мыслью или понятием, и совершенно не может прийти к осознанию сущности. Они ничего не мыслят

как мысль, а мыслят все как некоторое внешнее, чуждое мысли.

## 2. Юм

Здесь мы должны вставить юмовский скептицизм, который замечателен больше исторически, чем сам по себе; его историческая замечательность состоит в том, что Кант, собственно говоря, берет в нем исходный пункт своей философии.

*Давид Юм* родился в 1711 г. в Эдинбурге и умер в Лондоне в 1776 г. Он жил в Эдинбурге в качестве библиотекаря; после этого он был секретарем посольства в Париже и вообще занимал в продолжение долгого времени дипломатические должности. В Париже он познакомился с Жан-Жаком Руссо и пригласил его в Англию; однако, чудовищная подозрительность Руссо привела к тому, что они вскоре поссорились. Юм более знаменит как историк, чем своими философскими сочинениями. Он написал «A Treatise on human Nature», III Vols, 1739 («Трактат о человеческой природе», 3 т.), переведено на немецкий Якобом, Галле, 1790, 8; далее, «Essays and Treatises on several subjects», II Vols («Опыты и трактаты о разных предметах» 2. т.) Vol. I, containing «Essays moral, political and literary» (т. 1-й, содержащий в се-

бе «Очерки нравственных, политических и литературных вопросов»), напечатан сначала в Эдинбурге, 1742 г.; Vol. II, containing an «Enquiry concerning human understanding» (т. II, содержащий в себе «Исследование о человеческом разумении»), представляющее собою переработку Treatise, был сначала напечатан отдельно, Лондон, 1748. В своих «Опытах», которые больше, чем все другие его сочинения сделали его имя знаменитым, он рассматривает философские материи как образованный, мыслящий светский человек, трактуя их не в систематической связи, а также не с тем охватом, который его мысли могли, собственно говоря, получить; он, наоборот, в некоторых рассуждениях выделял лишь отдельные стороны.

Мы должны вкратце коснуться главной сути его философии. Он непосредственно исходит из локковско-беконовской философской точки зрения, согласно которой мы черпаем наши понятия из опыта, и его скептицизм простирается также и на берклиевский идеализм. Дальнейшее развитие мысли заключается в следующем: Беркли оставляет нетронутыми все понятия; у Юма же противоположность между чувственным и всеобщим стала чище и высказана резче, так как он определяет чувственное как совершенно не имеющее в себе всеобщности. Беркли не делает этого различия, не рассматривает вопроса,

имеется ли или не имеется необходимая связь в трактуемых им ощущениях. До Юма опыт рассматривался как смесь этих двух элементов. Теперь Юм говорит: все наши представления суть частью впечатления, т. е. чувственные ощущения, частью понятия или идеи; последние имеют то же самое содержание, что ощущения, только это содержание менее интенсивно и живо. Все предметы разума суть, следовательно, или соотношения понятий, как, например, математические положения, или опытные факты. Так как Юм делает содержанием последние, то он, естественно, отвергает врожденные идеи.

Рассматривая затем ближе то, что подводится им под опыт, Юм находит среди них категории рассудка и, в особенности, определения всеобщего и всеобщей необходимости; пристальнее всего он рассмотрел категорию причины и действия и видел в ней разумное, так как необходимость содержится, главным образом, в этом причинном отношении. Здесь Юм завершил локкеанизм, так как он последовательно обращает внимание читателя на то, что если будем держаться этой точки зрения, то нам придется признать, что хотя опыт и является основой всего того, что мы знаем, и само восприятие содержит в себе все, что происходит в опыте, однако, в нем не содержатся и не даны нам определения *всеобщности* и *необходимо-*

*сти*. Таким образом, Юм отрицал объективность или самостоятельное существование определений мысли. «Наше убеждение о верности факта основывается на ощущении, памяти и умозаклучениях из причинной связи, т. е. из отношения причины и действия. Знание этого соединения причины с действием получается не из умозаклучений *a priori*, а исключительно лишь из опыта, и мы умозакключаем, ожидая от сходных причин сходных следствий на основании принципа привычной связи различных явлений, т. е. принципа ассоциации идей. Нет, поэтому, никакого познания помимо опытного, никакой метафизики».

Мысль Юма, собственно говоря, простая. Она состоит в том, что согласно Локку мы получаем понятие причины и действия, следовательно, понятие необходимой связи, из опыта, но опыт как чувственное восприятие не содержит в себе *необходимости*, причинной связи. Ибо в том, что мы определяем таким образом, мы подлинно воспринимаем лишь то, что теперь происходит какое-то событие и за ним следует какое-то другое событие. Непосредственно мы воспринимаем только содержание, состоящее из состояний или вещей, существующих рядом друг с другом или друг после друга, но не то, что мы называем причиной и действием; стало быть, во временной последовательности нет отношения причины и действия и, сле-

довательно, нет также необходимости. Когда мы говорим, что давление воды есть причина падения этого дома, это не есть *чистый опыт*. Мы здесь видели только то, что вода давила и двигалась в этом направлении, а затем упал дом и т. д. Необходимость, следовательно, не засвидетельствована опытом, а мы привносим ее в опыт; она случайно выдумана нами, лишь субъективна. Этот род всеобщности, который мы соединяем с необходимостью, Юм затем и называет *привычкой*. Так как мы часто видели следствие, то мы *привыкли* рассматривать эту связь как необходимую. Стало быть, для него необходимость представляет собою совершенно случайную ассоциацию идей, являющуюся *привычкой*.

И так же обстоит дело в отношении всеобщего. То, что мы воспринимаем, представляет собою отдельные явления, ощущения, в которых мы видим, что вот это теперь таково, а после стало иным. Может также случиться, что мы одно и то же определение воспринимаем часто, многократно. Но это все еще далеко от всеобщности; последняя есть такое определение, которое нам не дано опытом. Можно сказать, что это замечание Юма совершенно правильно, если понимать под *опытом* внешний опыт. Что нечто существует, это ощущает *опыт*, но в этом опыте еще нет всеобщего. И в самом деле, чувственное бытие как таковое есть

именно то, что положено безразличным к другому, а не дифферентным, но чувственное бытие есть вместе с тем всеобщее в себе, или, иначе сказать, индифферентность его определений не есть его единственная определенность. Но так как Юм совершенно субъективно видит необходимость, единство противоположных в привычке, то ниже уже нельзя пасть в области мышления. Привычка есть, правда, для него необходимая привычка в сознании и постольку мы видим в ней вообще принцип идеализма; однако, следует сказать, что он представляет себе эту необходимость как нечто совершенно лишенное мысли и понятия.

Эта привычка находит себе место согласно Юму как в наших усмотрениях в отношении чувственной природы, так и в наших усмотрениях касательно права и морали. Правовые и моральные понятия основаны на некотором инстинкте, на субъективном, но часто подверженном иллюзии моральном чувстве<sup>679</sup>. Можно, подходя к ним скептически, доказать также и противоположное. С этой стороны Юм и подвергает рассмотрению правовые, нравственные, религиозные определения и оспаривает их абсолютную зна-

---

<sup>679</sup> *Hume*, *Essays and Treatises on several subjects*, Vol. IV, containing an Enquiry concerning the Principles of the Morals, Sect. I, p. 4; Appendix I, p. 17.

чимость. А именно, если признаем в качестве предпосылки, что наше познание происходит из опыта и лишь то, что мы получаем из него, мы должны считать истинным, то мы, правда, найдем в нашем чувстве ощущение, например, что убийца, вор и т. д. должны быть наказаны, а так как это чувствуют и другие, то это становится общезначимым. Но Юм, подобно античным скептикам, ссылается на различие мнений у различных народов; у различных-де народов и в различные эпохи признавались справедливыми различные поступки<sup>680</sup>. Существуют народы, не ощущающие чувства несправедливости при воровстве, например, лакедемоняне, так называемые невинные племена южноокеанских островов. То, что у одного народа считается безнравственным, постыдным, иррелигиозным, не считается таковым другим народом. Так как такого рода суждения основаны на опыте, то, значит, один субъект имеет, скажем, такой опыт, находит, например, в своем религиозном чувстве данное определение бога, а другой субъект имеет об этом другой опыт. Мы имеем привычку считать данные поступки правовыми и нравственными, а другие имеют другие привычки. Поэтому, если истина основывается на опыте,

---

<sup>680</sup> *Buhle*, Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abteilung 1, S. 230–231; ср. *Hume*, 1.1. Vol. III, Sect. XII, p. 2, p. 221; Vol. IV, An Enquiry etc., Sect. IV, 62–65; A dialogue, p. 235–236, etc. etc.

то определение всеобщности, самостоятельной значимости максимы и т. д. происходит из какого-то другого источника, не имеет своего оправдания в опыте. Юм, значит, и объявил этот род всеобщности, равно как и необходимость, больше лишь субъективными, не существующими объективно, ибо привычка именно и есть такого рода субъективная всеобщность. Это – важное и остроумное замечание относительно опыта, принимаемого как источник познания, и это положенное Юмом начало послужило исходным пунктом кантовских размышлений.

Юм (*Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Sect. 8, 11*) затем распространил свой скептицизм на понятия и учения о свободе и необходимости, на доказательства учения о бытии божием, и в самом деле здесь скептицизм имеет перед собою широкое поприще. Такому способу рассуждения, исходящему из мыслей и возможностей, можно в свою очередь противопоставить другое рассуждение; и одно рассуждение не сильнее другого. Все то, что метафизически якобы устанавливается относительно бессмертия бога, природы и т. д., лишено такого настоящего основания, на каковом по притязанию метафизики оно покоится, ибо умозаключения, посредством которых доказываются эти утверждения, суть субъективно образованные понятия. Там же, где имеется неко-

торая всеобщность, она не содержится в вещи, а есть лишь субъективная необходимость, представляющая собою исключительно только привычку. Это заключение, таким образом, необходимо приводит Юма к удивлению по поводу состояния человеческого познания, к всеобщему недоверию и скептической нерешительности; это, разумеется, не много. Состояние человеческого познания, которое вызывает удивление у Юма, он определяет ближе так, что в нем имеется противоборство между разумом и инстинктом; но этот инстинкт, обнимающий собою многие способности, склонности и т. д., многообразно обманывает, и разум это обнаруживает. Но, с другой стороны, разум пуст, не имеет собственного содержания и своеобразных принципов, и когда дело идет о каком-нибудь содержании, ему приходится держаться указанных склонностей. Таким образом, разум не имеет в себе критерия, на основании которого он разрешил бы в ту или другую сторону спор между различными влечениями, равно как и между собою и влечениями. Все, значит, выступает в форме неразумного, немыслимого нами бытия; истинное и справедливое в себе не содержится в мысли, а носит форму *влечения, склонности*.

## В. Шотландская школа

Напротив, у шотландцев выступило нечто другое, и они являются первыми противниками Юма, между тем как в немецкой философии мы должны в лице Канта признать другого его противника. К ним принадлежат многие философы; английское философствование ограничено теперь пределами двух шотландских городов, Эдинбурга и Глазго, где многочисленные профессора следовали друг за другом. Противопоставили же они юмовскому скептицизму утверждение, что существует независимый источник религиозных и нравственных истин. В этом они совпадают с Кантом, который тоже противопоставил внешнему восприятию внутренний источник, но у Канта он носит совершенно другую форму, чем у шотландцев. Этим внутренним, независимым источником у них не является мышление, разум как таковой, а содержание, получающееся из внутреннего источника, носит конкретный характер, требует для своего возникновения также и доставляемого опытом внешнего материала. Это – популярные основоположения, которые противостоят, с одной стороны, учению о внешнем характере источника познания и, с другой, метафизике как таковой, обособленному, абстрактному мыш-

лению или рассуждению. Представители этого аспекта рассуждательского рассудка интересовались главным образом моралью и политикой, науками, которые очень тщательно разработали немецкие, французские и главным образом шотландские философы; они подвергали рассмотрению мораль как образованные люди и пытались подвести моральные обязанности под один принцип. Многие их произведения переведены на немецкий язык; некоторые из них, трактующие о морали, переведены, например, Гарве, который перевел также «De Officiis» («Об обязанностях») Цицерона, и эти произведения написаны в духе учения Цицерона, его «*insitum est a natura*» («вложено в нас природой»). Это моральное чувство и обыкновенный человеческий ум кладутся затем в основание в качестве принципов целым рядом шотландцев, как, например, Томас Рид, Освальд, Битти и другие; следуя этим принципам, указанные авторы часто делают тонкие замечания, но *спекулятивная философия*, таким образом, у них совершенно исчезает. У этих шотландских философов мы находим также попытку определенно указать принцип познания, но в целом они приходят к тому, что устанавливают тот же самый принцип, который выдвигался в качестве такового также и в Германии. А именно, в качестве основания истины они выдвигают так называемый *здравый разум*, об-

щий всем людям рассудок (*sensus communis*). Основными *формами являются* нижеследующие, ибо каждый из них всегда придает общей мысли собственный оборот.

## 1. Томас Рид

Томас Рид, родившийся в 1710 г., был в Глазго профессором и умер там в 1796 г. Он выставил принцип *общего всем людям чувства*. Он подверг исследованию вопрос о том, каковы принципы познания, и его представление о них сводится к следующему. а. Существуют известные недоказанные и недоказуемые основные истины, порождаемые общим чувством и признаваемые последним решенными и решающими. Это, следовательно, непосредственное знание; в его лице Рид выдвигает внутренний, независимый источник, который тем самым противоположен откровенной религии. б. Эти непосредственные истины не нуждаются в поддержке искусственной науки, а равно и не подчиняются их критике; философствование не может их критиковать. с. Сама философия не имеет другого корня, кроме ясной, посредством самой себя убедительной истины; все, что противоречит таким истинам, само в себе ложно, противоречиво и смешно. Это верно в отношении познания и d. нравствен-

ности. Человек поступает нравственно, когда он действует всецело согласно принципам совершенства целого и его собственного, познанного им долга.

## 2. Джемс Битти

Джемс Битти родился в 1735 г.; был профессором морали в Эдинбурге и Эбердине, умер в 1802 г. Он также делает общее всем людям чувство источником всякого познания; общее чувство простого человеческого рассудка он считает источником всякой нравственности, всякой религии и всякой достоверности; к свидетельству внешних чувств должно прибавиться подтверждение, даваемое общим чувством. Истина есть то, во что меня заставляет верить свойство моей природы. Относительно достоверных истин вера называется убеждением, а относительно вероятных истин – одобрением. Достоверная истина познается посредством доказательств. Такие убеждения, как совершенно достоверные, служат основами поступков.

## 3. Джемс Освальд

Джемс Освальд (ум. в 1793 г.), шотландский священник употребляет выражение, что мы находим в себе такие основоположения как *факты*; существование божественного существа есть согласно ему без-

условный факт, стоящий выше всяких рассуждений и всякого сомнения, и оно для нравственного общего чувства непосредственно достоверно. Это – то же самое, что в то время полагалось в качестве принципа также и в Германии: внутреннее откровение, знание о совести и, в особенности, о боге и его бытии.

#### **4. Дёгальд Стюарт**

К числу этих философов принадлежит также Дёгальд Стюарт (1753–1828), Эдуард Сирч, Фергюссон (1723–1816), Гётчисон (1694–1746), писавшие большей частью о морали. Политико-эконом Адам Смит (1723–1790) в этом смысле также является философом и даже самым знаменитым из них. Эту шотландскую философию выдают теперь в Германии за нечто новое. Это – популярная философия, которая, правда, имеет, с одной стороны, очень большое оправдание, поскольку она ищет в человеке, в его сознании, источника всего того, что вообще должно обладать для него значимостью, старается установить имманентность того, что должно обладать для него ценностью. Содержание есть вместе с тем конкретное содержание; постольку оно противоположно метафизике в собственном смысле, блужданию в абстрактных рассудочных определениях. Из этих шотландцев Де-

гальд Стюарт (1753–1828), который еще жив<sup>681</sup>, является по-видимому самым последним и незначительным. У всех них мы находим, в общем одну и ту же почву, один и тот же круг размышления, а именно, стремления создать априорную философию, но не искать ее спекулятивным образом. Общим представлением, лежащим в основании их принципа, является человеческий здравый смысл; к нему они прибавляли благожелательные склонности, симпатию, моральное чувство, и, исходя из таких оснований, они писали превосходные произведения о морали. Это уже вполне годится для того, чтобы до известной степени знать, каковы приблизительно те общие мысли, вполне годится для того, чтобы исторически рассказать эти общие мысли, ссылаясь на примеры и пояснять их; но этого недостаточно для того, чтобы двинуться дальше.

В новейшее время эта шотландская философия перешла во Францию, и профессор Ройе Коллар, теперьшний президент второй палаты депутатов<sup>682</sup>, равно как и его ученик Жуффруа, следуя ей, отправляются от фактов сознания и развивают их дальше, пользуясь разработанным (gebildetes) рассуждением и опытом. – К этой философии привыкает также и то,

---

<sup>681</sup> Из лекций 1825–1826 гг.

<sup>682</sup> Из лекций 1829–1830 гг.

что французы называют идеологией; последняя представляет собою абстрактную метафизику, поскольку она является перечислением и анализом простейших определений мысли. Она не рассматривает этих определений диалектически, а заимствует материал извне и обнаруживает в этом материале содержащиеся в нем определения.

## С. Французская философия

Мы переходим к французской философии. Ее отношение к метафике характеризуется тем, что в то время как человек есть мирянин (Laie) в отношении самого себя как метафизика, она упраздняет сословие мирян (Laienstand, Laie означает мирянин, а также – профан; здесь Гегель, по-видимому, имеет в виду оба смысла этого слова. – Перев.), политическое, религиозное мирянство. Мы должны сказать о двух формах, имеющих важное значение преимущественно в отношении культуры: о французской философии и *просвещении*. У англичан идеализм, как мы видели, или был формальным, как голый всеобщий перевод бытия в бытие для другого, т. е. в воспринимаемость, или же внутренней стороной (das Ansich – «в себе») этой воспринимаемости служат инстинкты, влечения, привычки и т. д., слепые, определен-

ные силы; это – возврат в самосознание, которое само представляется вещью природы. В первом идеализме вся конечность, весь характер шири явления, ощущения, а также и мысли, определенных застывших понятий остается таким же, как и в нефилософском сознании. Юмовский же скептицизм топит все всеобщее в привычки и инстинкты, т. е. он представляет собою более простое объединение являющегося мира, но это более простое, эти инстинкты, влечения и силы суть также бездуховное, неподвижное, определенное существование самосознания. Более живой, подвижной, более остроумной является французская философия, или, вернее, она есть само *остроумие*. Она есть абсолютное понятие, обращающееся против всего царства существующих прочных представлений и закрепленных мыслей, разрушает все неподвижное и сообщает себе сознание чистой свободы. В основании этой идеалистической деятельности лежит уверенность, что все существующее, все что признается неким «в себе», есть сущность самосознания, что ни понятия (единичные сущности, управляющие действительным самосознанием) о добре и зле, ни понятия о власти, богатстве, ни неподвижные представления веры о боге и его отношении к миру, его мироправлении или в свою очередь представление об обязанностях самосознания по отношению к нему, –

что все это не есть сущая в себе истина, находящаяся вне самосознания. Все эти формы, реальное «в себе» действительного мира, «в себе» сверхчувственного мира, снимают, следовательно, себя в этом сознающем самого себя духе. Он не дорожит ими, не следует тому честному воззрению, которое допускает эти представления вот такими, каковы они есть, и признает их истинными, преклоняется перед ними, рассматривая их, как представляющее собою нечто независимое, свободно существующее вне самосознания, а говорит о них *остроумно*, т. е. говорит, что лишь самосознание своей деятельностью делает из них что-то и притом, делает из них нечто другое, чем то, за что они себя непосредственно выдают. Он признает и его интересует только остроумное отношение, именно это формирование и движение, являющееся делом его самосознания. Его действительность имеет характер понятия. То, что для этого всеусматривающего и всепонимающего самосознания есть сущность, значимо.

Теперь мы должны посмотреть, какой представляется сущность этому абсолютно постигающему самосознанию. Сначала это понятие фиксировано как лишь отрицательное движение понятия; положительное, простое или сущность оказывается вне этого движения. На его долю не остается никакого различия, никакого содержания, ибо в этой отрицательно-

сти теряется всякое определенное содержание. Эта пустая сущность есть для нас вообще чистое мышление, то, что французы называют *être suprême* (высшее существо) или, если будем представлять ее себе как существующую предметно, противостоящую вообще сознанию, материя. Следовательно, как материя, как пустая предметность абсолютная сущность определена понятием, разрушающим всякое содержание и определение и имеет своим предметом только это всеобщее; это – понятие, которое ведет себя лишь разрушительно, а не образует, вырабатывает себя снова из этой материи или чистого мышления или чистой субстанциальности. Мы, таким образом, видим здесь что так называемый *материализм* и *атеизм* выступает свободно как необходимый результат чистого, постигающего самосознания. С одной стороны, в этом отрицательном движении гибнет всякое определение, всякое представление о духе как о том, что существует по ту сторону самосознания, и, главным образом, всякие определения в нем, также и те определения, которые выражают его как дух, исчезают по существу все представления о нем веры, считающей его самосознанием, существующим вне самосознания, короче, все переданное традицией, возложенное на нас авторитетом. Остается только наличная, действительная сущность, ибо самосо-

знание признает «в себе» только как такое, «в себе», которое существует для него как для самосознания, то «в себе», в котором оно знает себя действительным, материю и ее же, как деятельно распространяющуюся и осуществляющую себя во множественности, – *природу*. Я сознаю свою действительность в наличии, и самосознание последовательно находит само себя материей, – душу материальной, представления движениями и изменениями во внутреннем органе, в мозгу, следующими за внешними впечатлениями органов внешних чувств. Мышление есть, следовательно, один из способов существования материи. Собственно говоря, здесь в этом предмете осуществляется в целом, как то лежащее в основании последнее, единая спинозовская субстанция; это – спинозизм, которому французский материализм как натурализм параллелен. Но в то время, как у Спинозы мы *имеем, преднаходим* эту категорию, она здесь представляется результатом исходящей из эмпиризма абстракции, произведенной рассудком. – Другая форма просвещения состоит, напротив, в том, что абсолютное существо признается неким потусторонним самосознанию, воззрение, согласно которому это абсолютное существо его «в себе» вовсе не познается; это потустороннее носит пустое название «бог». Ибо мы можем определить бога как угодно, все эти определе-

ния все равно отпадают. Он – икс, есть совершенно неизвестное. Это воззрение не называется атеизмом, во-первых, потому, что оно еще употребляет пустое, ничего не говорящее название, и, во-вторых, потому что необходимые отношения самосознания – обязанности и т. д. – им высказываются не как сами по себе необходимые, а как необходимые, благодаря отношению к некоему другому, а именно, к неизвестному, хотя к неизвестному не может быть никакого положительного отношения, кроме устранения себя как единичного. Но оно не есть материя, потому что это простое, пустое определено отрицательно, определено как не существующее для самосознания. Но получилось то же самое, ибо материя есть всеобщее, для-себя-бытие, представляемое как снятое. Истинное же размышление об этом неизвестном также приводит к заключению, что оно как раз существует для самосознания как его отрицательное, т. е. что оно есть материя, действительность и наличие; это отрицательное существует для меня, это есть его понятие. Отличие этого неизвестного от того, что как будто есть нечто совершенно другое и благодаря чему нельзя упрекать одну сторону, что имеющееся ею в виду есть как раз это другое, есть различие, основанное на этой последней абстракции.

Так как понятие имеется здесь лишь в его *отрица-*

*тельной* форме, то положительное расширение остается лишенным понятия; оно носит форму *природы*, некоего существующего как в физической, так и моральной области. Познание природы остается обычным научно неспекулятивным и по существу, поскольку оно притязает быть философией, оно остается общей фразой, возится с словами: «силы», «отношения», «многообразные связи», но не приходит ни к чему определенному. И так же обстоит дело в учении о духовном: здесь метафизика духа частью носит характер учения о той особенной организации, посредством которой возникают силы, называемые ощущением, восприятием и т. д., – представляет собою скучное пустословие, которое ничего не может сделать понятным, берет извне готовыми явления и восприятия и рассуждает о них, а их «в себе» также превращает в известные определенные силы, внутреннюю сторону которых мы дальше не знаем. Определение и познание моральной стороны также ставит себе целью сведение действий человека к его так называемым естественным влечениям; «в себе» носит форму чего-то природного, будет ли называться это природное эгоизмом, своекорыстием или благожелательной склонностью. Это учение требует, чтобы мы жили согласно природе; но эта «природа» не идет дальше общих выражений и изображений, как,

например, «естественное состояние» Руссо. То, что это направление называет метафизикой представлений, является локковским эмпиризмом, стремящимся показать, как они возникают в сознании, поскольку оно есть единичное сознание, и каким образом это родившееся сознание, выйдя из состояния бессознательности, вступает в мир, чтобы в нем учиться в качестве чувственного сознания. Это внешнее возникновение они (представители этой метафизики) смешивают с становлением и понятием вещи. Если зададим неопределенно вопрос: «каково происхождение, становление воды?» и ответим: «она происходит из гор или из дождя», то это будет ответ в духе того философствования. Коротко говоря, интересно в этой философии лишь отрицание, и об этой положительной французской философии не стоит говорить. Но само-то отрицание принадлежит, собственно говоря, больше области культуры, которая здесь нас не касается, и *просвещение* также принадлежит этой области. Что достойно удивления в важных в этом отношении французских философских произведениях, это – изумительная энергия и сила понятия в его борьбе с существующим, с верой, со всякой насчитывающей тысячелетия властью авторитета. С одной стороны, замечателен характер чувства, замечательно глубочайшее возмущение против всего того признанного,

которое представляет собою для самосознания нечто чуждое, нечто такое, что хочет существовать помимо него, в чем оно не находит самого себя, замечательна уверенность в истинности разума, готовая вступить в борьбу со всем далеким интеллектуальным миром и не сомневающаяся в его разрушении. Французский атеизм, материализм и натурализм разбили все предубеждения и одержали победу над лишенными понятия предпосылками и признанными положениями положительно существующего в области религии, находящегося в связи с привычками, нравами, мнениями, правовыми и моральными определениями и гражданским устройством. Пользуясь оружием здравого человеческого смысла и остроумной серьезности, а не легковесными декламациями, он обратился против состояния мира в области правопорядка, против государственного устройства, судопроизводства, способа правления, политического авторитета, а также и против искусства.

Наряду с этой пустой стороной имелась другая, наполненная. В качестве *положительного* учения служат, с другой стороны, так называемые непосредственно ясные, убедительные истины человеческого здравого смысла, не содержащего в себе ничего другого, кроме как этих истин и требования найти самого себя, и не идущего дальше этой формы. Но при

этом возникает стремление понимать абсолютное одновременно и как нечто наличное и мыслимое нами и как абсолютное единство, – стремление, которое, отрицая понятие цели как в мире природы – отрицая, следовательно, понятие жизни – так и в духовном мире, – понятия духа и свободы, – приходит лишь к абстракции неопределенной внутри себя природы, ощущения, механизма, себялюбия и пользы. Это и есть то, что мы должны будем подчеркивать при изложении положительного направления французской философии. Хотя французы в своих конституциях исходили из абстракций, они, однако, исходили из них как из всеобщих мыслей, которые представляли собою отрицание действительности; англичане же, напротив, исходили из конкретной действительности, из бесформенного здания их государственного строя, как и их писатели не поднялись до всеобщих основоположений. То, что Лютер начал лишь в области души и чувства – свобода духа, которая, не сознавая своего простого корня, не постигает себя, но все-таки уже есть само всеобщее, для которого всякое содержание исчезает в наполняющей себя самой собою мысли, – эти всеобщие определения и мысли французы выставили и твердо держались за них, установили всеобщие основоположения, и притом в качестве внутреннего убеждения самого индивиду-

ма. Свобода становится мировым состоянием, вступает в связь с всемирной историей и составляет в ней эпоху. Место абстрактной метафизики Картезия занимает теперь конкретная свобода духа, конкретная всеобщность, занимают теперь основоположения о конкретном. У немцев мы находим нерешительность; немцу хочется объяснить еще и то и это, и он создаст нечто жалкое. Французы исходили из мышления всеобщности, немецкая же свобода совести исходила из совести, которая учит: «подвергайте все испытанию и сохраняйте хорошее», но они встретились между собою или, иначе сказать, идут по одной дороге. Только французы как бы *бессовестно* все прямо так и решили и систематически держались одной определенной мысли, – физиократической системы; немцы хотят обеспечить себе тыл, исследовать, руководясь своей совестью, имеют ли они право. Французы боролись против спекулятивного понятия оружием остроумия (mit Geist), немцы – оружием рассудка. У французов мы находим, совершенно иначе, чем у англичан и шотландцев и даже у немцев, глубокую, необычайно живую, всеобъемлющую философскую потребность, всеобщий и конкретный взгляд на вселенную и полную независимость как от всякого авторитета, так и от всякой абстрактной метафизики. Их метод заключается в том, чтобы развивать свой взгляд, исходя из

представления, из сердца, у них великое воззрение, всегда имеющее в виду целое и стремящееся его сохранить и приобрести.

Этот здравый человеческий рассудок, этот здравый разум, с содержанием, взятым из человеческого сердца, из естественного чувства, направился теперь против религии в различных ее моментах. А именно, с одной стороны и ближайшим образом, как французская философия, он направился против католической религии, против оков суеверия и иерархии, а с другой стороны, в более тусклой форме, как немецкое просвещение, против протестантской религии, поскольку она имеет содержание, полученное ею вообще из откровения, из определения, данного церковью. Одно направление выступало против формы авторитета вообще, а другое – против содержания. С содержанием этой форме мысли легко справиться, так как она является не тем, что понимают под *разумом*, а тем, что должно быть названо *рассудком*; рассудку же легко обнаружить противоречия в последней основе того, что может быть постигнуто только спекуляцией. Рассудок, таким образом, приложил свое мерило к религиозному содержанию и объявил его ничего не стоящим (*nichtig*); с конкретной философией рассудок поступает таким же образом. Если во многих теологиях еще осталось теперь в весьма общем виде кое-

что от религии, то это то, что носит название теизма, вера вообще; это то же самое содержание, которое мы находим и в магометанской религии. Но рассуждательский рассудок в этой своей направленности против религии шел и дальше, приходил к материализму, атеизму и натурализму. Не надо, правда, легко обращаться с понятием атеизма, ибо это нечто весьма обычное, что когда человек расходится в своем представлении о боге с теми, которые имеют о нем другие представления, они ему бросают упрек в недостатке религиозности, а то даже в атеизме. Но здесь эта философия в самом деле дошла до атеизма, и определила как материю, природу и т. д. то, что мы должны понимать как последнее, деятельное, воздействующее. Однако, некоторых французов, например, Руссо, нельзя причислить к атеистам: в одном произведении последнего под названием «Исповедание веры одного vicaria»<sup>683</sup> мы находим целиком тот теизм, который можно встретить у немецких теологов. Таким образом, французская метафизика параллельна не только с учением Спинозы, но и с немецкой вольфовской метафизикой. Другие французы определенно перешли к натурализму; из них следует здесь указать, в

---

<sup>683</sup> Emile ou l'éducation, т. II (Paris, 1813, ed. stéréotype), livre IV; Profession de foi du vicaria savoyard, p. 215 siv. (Эмиль или о воспитании, т. II, кн. 4; Исповедание веры савойского vicaria).

особенности, на Мирабо, которому приписывается авторство «*Système de la nature*» («Системы природы»).

Таким образом, в том, что получило название французской философии, представителями которой были Вольтер, Монтескье, Руссо, Даламбер, Дидро и которая выступила затем как просвещение также и в Германии, — в том, что было также ославлено как атеизм, — мы можем различать три следующие стороны: во-первых, отрицательную сторону, которая чаще всего ставилась ей в вину; во-вторых, положительную сторону; в-третьих, философскую, метафизическую сторону.

## 1. Отрицательное направление

И отрицательной стороне, как и всему на свете, следует отдать справедливость. Субстанциальным в ней является атака разумного инстинкта на состояние вырождения и даже полнейшей всеобщей лжи, например, на положительный элемент окаменелой религии. Мы называем религией твердую веру, убеждение в существовании бога; верит ли, кроме того, человек в христианское учение, от этого мы более или менее отвлекаемся. Но говоря об этой атаке на религию, мы должны представлять себе нечто совершенно другое. Это положительное религии есть отрицание (*das*

Negative) разума. Религиозное состояние, характеризующееся могуществом и великолепием его представителей, испорченностью их нравов, жадностью, честолюбием, кутежами, это религиозное состояние, к которому, однако, требовали благоговейного отношения, это противоречие, которое подлинно существовало, мы должны представить себе наглядно, если желаем понять то чувство возмущения, которое проявляют указанные писатели. Перед нашим взором выступает чудовищнейший формализм и мертвенность, в которые перешли как положительная религия, так и скрепы человеческого общества: правовые учреждения, государственная власть. Таким образом, французская философия шла также и против государства; она нападала на предубеждения и предрассудки и, в особенности, на испорченность буржуазного общества, нравов дворов и правительственных чиновников, схватывала и изображала дурное, смешное, подлое, предавала все лицемерие и несправедливое могущество смеху, презрению, ненависти всех людей и, таким образом, приводила ум и сердце к безразличному отношению к идолам света, к возмущению ума и сердца против них. Древние учреждения, уже больше не находившие себе места в чувстве самосознательной свободы и человечности, а державшиеся другими силами: взаимной сердечностью, оглушенностью

сознания и отсутствием в нем самости; учреждения, имевшие свое основание только в этих силах, уже больше не соответствовавшие установившему их духу и теперь требовавшие от появившегося научного образования и разума, чтобы они признавали их чем-то святым и справедливым, – этот формализм наши философы ниспровергли. Нападки в их произведениях ведутся оружием то рассуждений, то остроумия, то здравого человеческого смысла и не были направлены против того, что мы называем религией; последнее, наоборот, оставалось нетронутым и рекомендовалось с прекраснейшим красноречием. Эта отрицательная сторона французской философии относилась, следовательно, разрушительно только к тому, что было разрушено внутри себя. Нам легко делать упреки французам за их нападки на религию и государство; нужно представить себе картину ужасного состояния общества, бедственности, подлости, царивших во Франции, чтобы понять заслугу этих философов. Теперь лицемерие, ханжество, тирания, видящая, что у нее отняли награбленное ею, слабоумие могут сказать, что французские философы нападали на религию, государство и нравы. Но какая это была религия! Не очищенная Лютером, а презреннейшее суеверие, поповщина, глупость, низкий образ мысли и главным образом растранивание богатства и уто-

пание в изобилии земных благ при господствующей нищете. Какое это было государство! Бесконтрольнейшее господство министров и их девок, жен, камердинеров, так что огромная армия маленьких тиранов и праздношатающихся рассматривала как свое божественное право грабеж доходов государства и пользование потом народа. Бесстыдство, несправедливость достигали невероятных пределов, нравы только соответствовали низости учреждений; мы видим бесправие индивидуумов в гражданском и политическом отношениях, равно как и в области совести, мысли.

Что же касается практической государственной жизни, то эти писатели вовсе и не думали о революции, а желали и требовали лишь улучшений, но главным образом субъективно, — желали и требовали, чтобы правительство уничтожило злоупотребления, назначало министрами честных людей. Такого рода мерами было то положительное, о чем они говорили, что должно было по их мнению произойти; они советовали давать принцам хорошее воспитание; рекомендовали монархам быть бережливыми и т. д. Французская революция была вынуждена неподвижным упорством предрассудков и главным образом высокомерием, полнейшей безмозглостью, корыстолюбием. Философы, о которых мы теперь говорим, могли иметь только общую идею о том, как это должно

было бы быть, а не указать способ осуществления. Уже делом правительства было бы приказать ввести в конкретной форме учреждения и улучшения; оно, однако, этого не сумело. То, что философы выдвигали и отстаивали против этой ужасной разрухи, сводилось в общем к тому, что люди не должны больше быть непосвященными профанами ни в отношении религии, ни в отношении права, так что в области религии не должна существовать иерархия, замкнутое, избранное, насчитывающее ограниченное число членов сословие священников, и точно так же в правовой области не должны существовать замкнутая каста и исключительное общество (а также и юридическое сословие), которые одни только и обладают знанием вечного, божественного, истины и справедливости и могут приказывать и распоряжаться, чтобы другие люди следовали этим познанным ими положениям, а человеческий разум имеет право давать свое согласие и иметь свое суждение. Рассматривать варваров как непосвященных мирян, — это в порядке вещей; варвары и суть непосвященные; но трактовать мыслящих людей как непосвященных, это — самое жестокое отношение, какое только может быть. Это великое человеческое право на субъективную свободу, усмотрение и убеждение люди, о которых мы говорим, геройски завоевали с помощью своего великого гения,

теплоты чувства, пламенности ума и мужества: собственная самость, ум (der Geist) человека, настаивали они, является источником того, что он должен уважать. В них, таким образом, проявляется фанатизм абстрактной мысли. Мы немцы, во-первых, пассивны по отношению к существующему, переносили его. Во-вторых, если его ниспровергли, то мы также пассивны. Другие его опрокинули, мы позволили, чтобы нас его лишили, дали этому произойти.

Фридрих II в Германии также примыкает к этой умственной культуре (Bildung), что представляло собою в то время редкий пример. В Германии пользовались распространением французские придворные нравы, оперы, сады, платья, но не философия; правда, в форме ума, остроумия многое из этой философии все же проникло в этот высший свет и прогнало многое дурное и варварское. Фридрих II, не будучи воспитан в чтении заунывных псалмов, не будучи принужден ежедневно выучивать несколько псалмов наизусть, не изучив варварской вольфовской метафизики и логики (что другое нашел он в Германии кроме Геллберта?), знал великие, хотя формальные и абстрактные, религиозные и государственные основоположения и правил согласно им в тех обстоятельствах, в которых он находился. Не было другой потребности в его народе; нельзя требовать, чтобы он был реформа-

тором, революционером этого народа, так как никто еще не требовал государственных чинов, публичности судопроизводства. Он ввел то, в чем была потребность: веротерпимость, законодательство, улучшение отправления правосудия, экономию в расходовании государственной кассы; от жалкого немецкого права в его государстве не осталось даже и следа. Он выдвинул принцип государственной пользы и тем самым выбросил вон в своем государстве все привилегии, немецкие партикулярные права, чисто положительное право. Это – глупо, если теперь на него набрасываются ханжество и ложный немецкий национальный дух (Deutscheit) и хотят умалить или даже унижить, превратить в нечто бесполезное (Eitelkeit) или бесчестное это великое явление, которое так много сделало. То, что претендует быть немецким национальным духом, должно быть чем-то разумным.

## **2. Положительное направление**

### **a) *Système de la Nature*. b) Робине**

Утвердительное содержание этого философствования, во всяком случае, не удовлетворяет требованиям, предъявляемым основательностью. Главным определением в этом учении была, как у шотландцев

и как у нас, предпосылка, что человек обладает изначальными правовыми чувствами, как, например, благожелательностью и социальными склонностями, которые должны быть затем развиты. Положительный источник знания вообще и права в частности представители этого направления видят в человеческом разуме и всеобщем сознании человека, в здоровом человеческом рассудке, а не в форме понятия. Несомненно, достойно удивления видеть, как эти философы выражают истины в форме всеобщих мыслей; несомненно, бесконечно важно, что эти истины суть изначальные суждения (Vorurteile: буквально – предрассудки. – Перев.) человека, что человек обладает в своем сердце чувством права, любви к людям, что религия, вера не должна быть делом вынуждения, что заслуги, талант, добродетель есть истинная знатность и т. д. Основным пунктом размышления, главным образом, у немцев, был вопрос о том, в чем состоит назначение человека, причем под этим «назначением» разумели природу духа, и во всяком случае верно, что при обсуждении духовных явлений надо восходить к последней. Но чтобы найти эту природу духа, это назначение, обращались к восприятию, наблюдению, опыту: существуют-де такие-то и такие-то влечения. Это, правда, определения в самих нас; но это не значит, что мы сразу же познаем их в их необходимости. Кро-

ме того, такое влечение понималось как природное; оно здесь, таким образом, неопределенно внутри себя, свое ограничение оно имеет лишь как момент целого. Касательно познания мы найдем здесь только весьма абстрактные мысли (конечно, эти мысли всегда так же хороши, как наши, и вместе с тем, острее наших), которые по своему содержанию должны были быть по намерению этих философов конкретными и действительно и были таковыми, но понимались так поверхностно, что они скоро оказываются недостаточными для обоснования того, что они хотят вывести. Так, например, они исходят из мысли, что природа есть целое, все в ней определено законами, совокупностью соединяющихся различных движений, цепью причин и действий и т. п.; различные свойства материи, связи вещей производят все, что происходит. Это – общие слова, которыми можно наполнить книги.

К числу таких книг принадлежит «*Système de la Nature*», главное произведение этого направления, написанное немцем, бароном Гольбахом, в Париже, который был тогда центром всех этих философов. Монтескье, Даламбер, Дидро вращались в продолжение некоторого времени в его кружке. Хотя все названные авторы возмущались против существующего, они в других отношениях очень сильно различа-

лись друг от друга. «Système de la Nature» мы скоро находим скучной, потому что она кружится в общих представлениях, которые часто повторяются; это – не французская книга, ибо ей недостает живости и она изложена тускло.

«Великое целое природы» (le grand tout de la nature) есть последнее основание; «вселенная не являет ничего другого, помимо неизмеримого скопища материи и движения» (как у Декарта), «непрерывной цепи причин и действий, из каковых причин некоторые задевают наши органы чувств, а другие нам неизвестны, потому что воспринимаемые нами их действия слишком отдалены от своих причин. Различные свойства этих материй, их многообразные сочетания и действия, являющиеся следствием этих соединений, составляют для нас сущности (essences). Благодаря различию этих сущностей возникают различные порядки, роды, системы, занимаемые вещами, и совокупная сумма которых, великое целое, есть то, что мы называем природой»<sup>684</sup>. Мы видим, что здесь автор, как это сказал Аристотель о Ксенофане, бросил неопределенный взгляд в пространство, т. е. в бытие. Все есть согласно Гольбаху движение: материя са-

---

<sup>684</sup> Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, B. VIII, S. 62–63; Système de la Nature, par Mirabaud (Londres, 1770), t. 1, ch. I, p. 10; ch. 2, p. 28.

ма движется, пиво бродит, душевными движениями являются страсти<sup>685</sup>. «Многообразие явлений природы и их непрестанное возникновение и исчезновение имеет свое основание единственно только в многообразии движения и движущейся материи». Благодаря различным комбинациям и модификациям, благодаря различным распорядкам возникают различные вещи. «Материи или склонны соединяться друг с другом или неспособны к соединению. На этом основывают физики притяжение и отталкивание, симпатию и антипатию, сродство и отношение, а моралисты – ненависть и любовь, дружбу и вражду». Существование духа, бестелесного, противоречит движению, изменению соотношений тела в пространстве<sup>686</sup>.

Другой главной книгой является еще более опасная «De la Nature» Робинэ (1735–1820). В ней господствует совершенно другой дух, дух основательности; часто нас заражает та глубокая серьезность, которую обнаруживает этот человек. Он начинает так: «Существует бог, т. е. причина явлений того целого, которое мы называем природой». Кто такой бог? Мы этого не знаем и осуждены никогда этого не знать, в какой бы

---

<sup>685</sup> *Buhle*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, S. 63–64; *Système de la Nature*, t. I, ch. 2, p. 18, 16, 21, et 15.

<sup>686</sup> *Ibid.*, S. 64–65, 70; *Système de la Nature*, t. I, ch. 2, p. 30–31; ch. 3, p. 39–40; ch. 4, p. 45–46; ch. 7, p. 90–91.

порядок вещей мы ни были бы поставлены. Мы не можем его вполне познать, потому что нам всегда будет недоставать для этого средств. Мы еще и теперь могли бы написать на дверях наших храмов слова, которые читали на алтаре, посвященном ему ареопагом: «неведомому богу». Это то же самое, что говорят в наши дни: нет-де перехода от конечного к бесконечному. «Порядок, господствующий во вселенной, так же мало является видимым типом его мудрости, как наше слабоумие – образом его ума». Но эта первопричина, бог, является согласно Робинэ действующей, породила природу, так что для Робинэ единственно возможным познанием является познание природы. «Существует только одна причина. Вечная причина, которая, так сказать, вложила как семена (*engrainé*) одни события в другие, дабы они согласно ее воле неминуемо следовали одно за другим, коснулась вначале бесконечной цепи вещей; благодаря этому продолжающемуся впечатлению вселенная живет, движется и продолжает себя (*perpétue*). Из единства причины истекает единство деятельности, которая, по-видимому, даже не допускает прибавления или убавления. Все совершается в силу этого единственного акта. С тех пор, как стали изучать природу, никто еще не нашел ни изолированного явления, ни независимой истины, потому что не существует и не может существо-

вать таковых. Целое сохраняется благодаря взаимному соответствию его частей»<sup>687</sup>. Деятельность природы едина так же, как един бог.

В частности, Робинэ понимает эту деятельность так, что во всем развертываются зародыши; повсюду имеются органические существа, порождающие себе подобных; ничего не стоит отдельно, все сочетано, связно и гармонично. Робинэ подвергает здесь последовательному рассмотрению растения, животных, а также металлы, элементы, воздух, огонь, воду и т. д. и старается показать, что в живых существах имеются зародыши, что и металлы также организованы внутри себя. «Пример полипа чрезвычайно убедителен для доказательства того, что мельчайшие органические части одарены жизнью (*animalité*), ибо полип есть группа соединенных полипов, каждый из которых такой же подлинный полип, как он. Остается доказанным, что с этой точки зрения живое состоит лишь из живых, животное – из маленьких животных, всякое определенное животное – из крошечных животных того же рода, собака – из маленьких собачьих зародышей, человек – из человеческих зародышей». Для доказательства этого Робинэ приводит в «*Recapitulation*» («Повторение») тот факт, что

---

<sup>687</sup> *Robinet, De la Nature* (Troisième édition, Amsterdam, 1766), t. I, p. 1, ch. 3–4, p. 16–17.

«семя животных кишит семенными животными». Свя-  
зывая каждое рождение, называемое так в собствен-  
ном смысле, с совокупным действием обоих полов, он  
утверждает, что каждый индивидуум внутренне или  
даже во внешних органах представляет собою *герма-  
фродита*. О минералах он говорит: «Не вынуждены  
ли мы рассматривать как органические тела все те, в  
которых мы встречаем такую внутреннюю структуру?  
Она непременно предполагает наличие семени, тел,  
зародышей, развитием которых они являются». И точ-  
но так же и воздух согласно Робинэ имеет свой зародыш,  
который получает действительность только благода-  
ря тому, что питается водой, огнем и т. д.: «Пар,  
как начало, есть лишь зародыш воздуха; насыщаясь в  
различной степени водой и огнем, он постепенно бу-  
дет проходить различные состояния роста и сделается  
сначала эмбрионом, а затем полным воздухом»<sup>688</sup>.  
Робинэ называет простую форму внутри себя, суб-  
станциальную форму, понятие зародышем. Хотя он  
это старается доказать слишком чувственным обра-  
зом, он все же исходит из конкретных внутри себя на-  
чал, из формы в самой себе.

О *зле* и *благе* в мире Робинэ также говорит. В ре-  
зультате своего рассмотрения он приходит к выводу,

---

<sup>688</sup> Ibid., t. I, p. 2, ch. 2, p. 156–157; ch. 7, p. 166–168; ch. 15, p. 202–203; ch. 19, p. 217.

что зло и благо уравнивают друг друга; это равновесие составляет красоту мира. Чтобы опровергнуть мнение, что хорошего больше в мире, он говорит, что все, к чему сводится хорошее, заключается в некотором удовольствии, приятном чувстве, удовлетворении; но этому чувству должны предшествовать потребность, недостаток, страдание, устранение которых является удовлетворением<sup>689</sup>. Это – не только эмпирически правильная мысль, но и намек на более глубокое воззрение, что всякая деятельность осуществляется только через противоречие.

### **3. Идея конкретного всеобщего единства**

Результатом французской философии является ее настойчивое стремление получить всеобщее единство, но не абстрактное, а конкретное единство. Так, например, уже Робинэ делает предположение о существовании всеобщей органической жизни и единообразного способа возникновения; это конкретное он называл природой, над которой он ставит бога, но бога как *непознаваемое*; все предикаты, которые мы могли бы высказать о нем, содержат в себе неподобающее ему. Нужно признать, что в этой философии встречаются великие представления о конкретном един-

---

<sup>689</sup> Ibid, t. I, p. 1, ch. 28, p. 138; ch. 13, p. 70.

стве, находящиеся в противоречии с абстрактными метафизическими определениями рассудка, например представления о плодородности природы. Но, с другой стороны, главным у этих философов является мысль, что притязание на признание должно наличествовать и что человек должен присутствовать во всяком познании, самостоятельно признать его истинность, и потому они объявили войну всякому потустороннему авторитету государства, церкви и, в особенности, всякой абстрактной мысли, не имеющей наличного в нас смысла. В каждом философском учении имеются эти два определения: *конкретность* идеи и присутствие с ним духа; мое содержание должно вместе с тем быть конкретным, наличным. Это конкретное получило название разума, который благороднейшие из этих философов защищали с величайшим воодушевлением и жаром; мысль, свободу убеждений, совести во мне они возвели в знамя народов. Они сказали человеку: «под этим знаком победишь», так как они имели перед глазами только то, что было сделано под знаком креста, что получилось под этим знаком для веры, для права, для религии, – так как они видели, сколь был унижен, обесчещен знак креста. Ибо под знаком креста победили ложь и обман, под этой печатью учреждения окостенели, дошли до всякой подлости, так что они изображали этот знак как со-

вокупность и корень всякого зла. Они, таким образом, совершили в другой форме лютеровскую реформацию. Это конкретное имело несколько форм: форму *социальных влечений* в практической области, форму *законов природы* в теоретической области. Эти философы чувствуют абсолютную потребность в том, чтобы найти имманентный компас внутри себя, т. е. в человеческом духе; человеческому духу настойчиво необходимо иметь такую твердую точку опоры, если только он хочет пребывать в самом себе, если он хочет быть свободным, по крайней мере, в своем мире. Но это стремление к действительно наличной жизненности принимало формы, которые будучи ложными, сами становились односторонними; это стремление к единству, но конкретному единству, является также причиной дальнейшего многообразия содержания.

Поэтому в своей теоретической философии французы перешли к материализму или натурализму, ибо теоретическая потребность рассудка как абстрактного мышления, которое допускает извлекать из твердо удерживаемого начала чудовищнейшие выводы, побуждала их выставить одно начало как последнее, но такое начало, которое вместе с тем характеризуется наличием и совершенно убедительно для опыта. Таким образом, они принимают в качестве единственно истинного ощущение и материю и сводят к

ним все мышление, все моральные нормы, как представляющие собою лишь видоизменение ощущения. Единства, которое выдвинули французы, сделались, таким образом, односторонними.

## **а) Противоположность между ощущением и мышлением**

В состав этой односторонности входит противоположность между *sentir* (чувствовать) и *penser* (мыслить), или, если угодно, их тождество, так что мышление эти философы считают лишь результатом чувства, причем, однако, эта противоположность не объединяется ими спекулятивным образом в божестве, как это сделали Спиноза и Мальбранш. Это сведение всякого мышления к *ощущению*, как это в известном отношении сделал уже Локк, становится распространенной теорией. Робинэ («*De la Nature*», t. I, p. IV, ch. 3, p. 257–259) рассматривает также эту противоположность и не идет дальше того, что дух и тело нераздельны, но способ их единства необъясним. «*Système de la Nature*» (t. I, ch. X, p. 177) отличается особенно плоским сведением мышления к ощущению. Основная мысль заключается в том, что «абстрактные мысли суть только способы рассмотрения нашим внутренним органом своих собственных видоизменений».

Слова *доброта, красота, порядок, ум, добродетель* и т. д. не представляют для нас никакого смысла, если мы их не относим и применяем к предметам, касательно которых наши чувства нам показали, что они способны обладать этими свойствами, или же к известным нам способам бытия и действия». Таким образом, и психология перешла в материализм, например, у Ламеттри (1709–1759) в его произведении «*L'homme machine*» («Человек машина»): всякая мысль, всякое представление имеют смысл только в том случае, если их понимать как материальные; только материя существует.

## **b) Мышление**

Великие умы противопоставляли этому воззрению чувство в груди человека, инстинкт самосохранения, благожелательные склонности по отношению к другим людям, влечение к общительности; последнее Пуффендорф также положил в основание своей системы права. Исходя из них, эти великие умы высказали очень много превосходного. Так, например, Монтескье в его прекрасной книге «*L'esprit des lois*» («Дух законов»), о которой Вольтер сказал, что она является *esprit sur les lois* (остроумничание по поводу законов. Непереводимая игра слов: по-французски *esprit* означает дух и остроумие. – Перев.), подвергает рассмот-

рению народы в том великом смысле, что их государственное устройство, религия, короче говоря, все, что находится в государстве, составляют целостность.

### с) Гельвеций

Это сведение получает у Гельвеция такую форму, что, если французские философы искали в человеке, взятом со стороны морали, некое единое, то он называет это единое себялюбием и старается показать путем остроумных анализов, что все, что мы называем добродетелью и вообще всякая деятельность, все законы, правовые нормы, имеют в основании своего построения лишь *себялюбие*, своекорыстие и разлагается на них<sup>690</sup>. Это выставленное Гельвецием начало односторонне, хотя «я сам» составляет существенный момент. Все, чего я хочу, самое благородное, самое святое, есть *моя* цель; я должен в этом наличествовать, я должен это одобрять, я должен находить это хорошим. Со всяким самопожертвованием всегда связано чувство удовлетворения, всегда связано некое *нахождение самого себя*. Этот момент самости, субъективной свободы должен всегда присутствовать. Если брать это односторонне, то можно из

---

<sup>690</sup> *Helvetius*, De l'Esprit (Oeuvres complètes, t. II, Deux-Pots, 1784), t. I, Discours II, ch. I, p. 62–64, ch. II, p. 65, 68–69; ch. IV, p. 90; ch. V, p. 91; ch. VIII, p. 114; ch. XXIV, p. 256–257.

этого сделать выводы, ниспровергающие все святое, но это же самое мы встретим в самой что ни на есть благородной морали.

## d) Руссо

Что касается области практики, то следует сделать еще то частное замечание, что когда выдвигали в качестве принципа чувство права, конкретный практический дух и вообще человечность, счастье, то этот принцип, понимаемый как всеобщий, хотя и имел форму мысли, однако в таком конкретном содержании, почерпнутом из нашего влечения или нашего созерцания, например, даже в содержании, почерпнутом из области религии, не являлась содержанием сама мысль. Но бывало также и так, что выставлялось как принцип и содержание чистое мышление, хотя опять-таки этому содержанию недоставало истинного сознания своей своеобразной формы, ибо при этом не познавали, что этот принцип является мышлением. Мы видим, что такой принцип появляется в области воли, практики, правовых норм, причем этот принцип понимают таким образом, что как основу выставляют и осознают наивнутреннейшее, что есть в человеке, его единство с собою, так что человек приобрел внутри себя бесконечную силу.

Это – то, что Руссо, с одной стороны, сказал о го-

сударстве. Он спрашивает, в чем состоит абсолютное оправдание последнего: «что является основой государства?» Право господства и объединения, порядок, отношение управляющих к управляемым он с одной стороны понимает так, что оно исторически покоится на насилии, принуждении, на завоевании, частной собственности и т. д.<sup>691</sup> Но принципом оправдания Руссо делает свободную волю, и, не обращая внимания на положительное право государств, он отвечает на этот вышеуказанный вопрос (ch. IV, p. 12), что человек обладает свободной волей, так как «свобода есть отличительное свойство человека. Отказаться от своей свободы, означает отказаться от того, чтобы быть человеком. Несвобода есть поэтому отказ от своих человеческих прав и даже от своих обязанностей». Раб не имеет ни прав, ни обязанностей. Руссо, таким образом, говорит (ch. VI, p. 21): «Основная задача заключается в том, чтобы найти такую форму соединения, которая, сохраняя всю общую власть, вместе с тем защищала бы и отстаивала личность и собственность каждого отдельного человека, который, присоединившись к этому союзу, будет подчиняться лишь самому себе и, таким образом, остается таким же свободным, как раньше. Решение этой задачи дает обще-

---

<sup>691</sup> *Rousseau*, *Du Contrat social* (Lyon, 1790), livre I, ch. III, p. 8–9; ch. IV, p. 10–11, 13–16.

ственный договор» – он представляет собою союз, в котором каждый находится по своей собственной воле. Эти принципы, выставленные так абстрактно, следует признать правильными, однако, скоро начинается двусмысленность. Человек свободен; это, разумеется, субстанциальная природа человека и в государстве от нее не только не отказываются, а в самом деле она только в нем и конституируется. Свобода, которой обладают по природе, задаток свободы, не есть действительная свобода, ибо только государство есть осуществление свободы.

Но здесь начинается недоразумение относительно всеобщей воли, а именно понятие свободы не следует брать в смысле случайного произвола каждого человека, а в смысле разумной воли, воли в себе и для себя. Всеобщую волю не следует рассматривать как составную из явно единичных волей, так что последние оставались бы абсолютными; в противном случае было бы верно положение: «где меньшинство должно подчиняться большинству, там нет свободы». Всеобщая воля должна, наоборот, быть разумной волей, хотя бы это и не сознавалось ясно; государство, следовательно, не есть такое объединение, которое было решено произволом отдельных лиц. Неправильное понимание вышеуказанных принципов нас не касается. Нам интересно только то, что благодаря им в со-

знание входит в качестве содержания мысль, что человек обладает в своем духе свободой как чем-то всецело абсолютным, что свобода воли есть понятие человека. Свобода есть как раз само мышление; кто отвергает мышление и говорит о свободе, тот не знает, о чем он говорит. Единство мышления с собою есть свобода, свободная воля. Мышление, взятое лишь как волящее, есть влечение снять свою субъективность, есть соотношение с существованием, самореализация, так как я хочу положить себя как существующего равным себе как мыслящему. Воля свободна лишь как мыслящая воля. У Руссо появился принцип свободы, и последний сообщил человеку, который стал понимать самого себя как бесконечного, бесконечную силу; это составляет переход к кантовской философии, которая в теоретическом отношении положила в свое основание этот принцип. Познание направилось к своей свободе и к некоему конкретному содержанию, к тому содержанию, которым оно обладает в своем сознании.

## **4. Немецкое просвещение**

Немцы в это время спокойно кружились в своей лейбнице-вольфовской философии, в ее дефинициях, аксиомах и доказательствах, но постепенно ста-

ло везть на них заграничным духом, и они начали интересоваться всеми появившимися там новинками, тщательно изучать и культивировать локковский эмпиризм и вместе с тем, с другой стороны, отложили в сторону метафизические исследования, интересуясь только теми истинами, которые находят понятными здравый человеческий смысл, набросились на просвещение и стали ревностно рассматривать все вещи с точки зрения их полезности – определения, которое они заимствовали у французов. Точка зрения полезности как сущности всех существующих вещей заключается в том, что их определяют как существующие не в себе, а для другого, а это является необходимым, но не единственным моментом. С помощью принципа полезности немецкое просвещение боролось с идеями. Философские исследования об этой полезности опустили в своей вялой популярности до такого уровня, ниже которого уже нельзя упасть; они обнаруживают неповоротливый педантизм и лишённую остроумия рассудительную серьёзность. Немцы являются пчелами, отдающими всем народам справедливость, ветошниками, которым все годится и которые всем торгуют. Заимствованное у чужих народов потеряло остроумную живость, энергию и оригинальность, которые у французов заставляли из-за формы забыть содержание. У немцев, честно

хотевших проделать свое дело вполне основательно и заменить остроты и живость доводами от разума, так как острота и живость ведь, мол, собственно говоря, ничего не доказывают, получилось такое пустое содержание, что ничего не могло быть скучнее этой основательной трактовки; это мы видим у Эбергарда, Тетенса и т. д.

Другие, как, например, Николаи, Зульцер и т. п., философствовали преимущественно о вкусе и о изящных науках, ибо немцы, полагали они, должны также получить изящную литературу и искусство. Но они в этих своих произведениях дошли до последней степени скудости в отношении эстетической мысли. Лессинг<sup>692</sup> назвал эти произведения поверхностной болтовней, – точно так же как стихотворные произведения Геллерта, Вейссе, Лессинга дошли в целом почти в одинаковой мере до последней степени скудости в отношении поэзии. При этом до появления кантовской философии всеобщим принципом служило собственно говоря, учение о счастье, которое мы встретили уже у киренаиков, и характеристика под углом зрения приятных или неприятных ощущений считалась философами того времени последним существенным определением. Я приведу образчик этого философствования, который дает Николаи, сообщая

---

<sup>692</sup> Sämtliche Schriften, Bd. XXIX (Berlin W., Stettin 1828), S. 111–112.

одну беседу, которую он имел с Мендельсоном. Дело идет в ней об удовольствии, доставляемом трагическими предметами, удовольствии, вызываемом в нас даже посредством тех неприятных ощущений, которые изображаются в трагедии.

«*Господин Моисей*. – Способность иметь склонность к совершенствам и избегать несовершенств есть реальность. Упражнение этой способности влечет поэтому за собою удовольствие, которое, однако, в природе сравнительно меньше неудовольствия, проистекающего из рассмотрения предмета. – Я. – Даже тогда еще, когда чрезмерная сила страсти нам причиняет неприятные ощущения, движение (а чем иным является движение, кроме как способностью любить совершенства и т. д.?), которое оно приводит с собою, еще имеет в себе для нас приятности. Способность движения, вот что мы любим, несмотря даже на болезненные ощущения, борющиеся с приятностью страсти и вскоре одерживающие над нею победу. – *Господин Моисей*. – Напротив, в подражании, так как несовершенный предмет отсутствует, удовольствие должно одержать верх и затемнить малую степень неудовольствия. – Я. – Следовательно, страсть, не оставляющая этих последствий, должна быть совершенно приятной. Такого рода страстью являются

подражания страстям, порождаемые трагедией»<sup>693</sup>.

Вот каким бессодержательным, вялым пустословием они занимались. А помимо этого немцы много работали над философскими вопросами о вечности адских мук, загробном блаженстве язычников, противоположности между честностью и набожностью, тогда как французы мало интересовались этими темами. Конечные определения выдвигались немцами против бесконечности: против триединства – довод, что одно не может быть тремя; против первородного греха – довод, что каждый должен сам нести последствия своей вины, что каждый совершает свои поступки по своей воле и должен отвечать за них; и точно так же против искупления – довод, что другой не может брать на себя обязанность понести наказание; против прощения грехов – довод, что то, что произошло, не может быть сделано непроизшедшим; и наконец – общий довод о несовместимости человеческой природы с божественной. С одной стороны, мы видим оперирование здравым человеческим смыслом, опытом, фактами сознания, но, с другой стороны, еще была в полном ходу вольфовская метафизика, метафизицирование сухого, мертвенного рассудка; так, например, мы видим, что Моисей Мендельсон ориентируется на здравом человеческом смысле, делает его правилом.

---

<sup>693</sup> *Lessing's Sämmtliche Schriften*, Bd. XXIX, S. 122–133.

Внес движение в ряды представителей этого совершенно успокоившегося и достигшего полной уверенности авторитета, которому и не снилось, что может быть нечто другое, кроме него, – внес движение в эти ряды случайный спор Мендельсона с Якоби сначала о том, был ли Лессинг Спинозистом, а затем о самом учении Спинозы. При этом случае обнаружилось, как основательно в общем был забыт Спиноза и каким чудовищем считался спинозизм. Но так как Якоби своими разговорами о спинозизме неожиданно напомнил о совсем другом содержании философии, то он, хотя только для себя, противопоставил опосредствующему познанию, которое он понимал как голый рассудок, веру, т. е. чисто непосредственную достоверность существования внешних конечных вещей, равно как и достоверность божественного, каковую веру в отношении божественного он назвал разумом, – и это продолжалось так, пока Кант не дал новый животворный толчок философии, которая заглохла в остальной Европе.

Что касается этого перехода к новейшей немецкой философии, то, как мы уже сказали, Юм и Руссо были ее двумя исходными пунктами. Декарт противопоставляет протяжение мышлению как безусловно с собою единому. Его обвиняют в дуализме, но, в самом деле, он, подобно Спинозе и Лейбницу, упразднил самосто-

тельность этих двух сторон и полагал их единство, бога, как самое высшее. Но бог как третье есть у него пока что лишь третье, и в дальнейшем бога определяют как того, которому не присуще никакое определение. Вольфовский рассудок, имеющий своим предметом конечное, и вообще его школьная метафизика и *рассудочная наука*, это растекание в наблюдении природы, укрепившись в своей области закономерности, своего конечного знания, обращается против бесконечных и конкретных определений религии, не идет в своей «естественной теологии» дальше абстракций, ибо его областью является определенное. Но теперь появляется совершенно новая точка зрения. Бесконечное переносится в область абстракции или непостижимого. Непостижимая отговорка! В наши дни она считается самой благочестивой, самой правомерной. Но так как третье, единство различий, определяется как некое немислимое, непознаваемое, то в этом единстве нет мысли, ибо оно выше всякой мысли, бог не есть само мышление. Однако, это единство определено как абсолютно конкретное, а именно, как единство мышления и бытия. Теперь мы продвинулись так далеко, что знаем: это единство есть нечто такое, что находится всецело в мышлении, принадлежит области сознания, так что объективность мышления, разум, представляется одним и всем. Это пред-

носились уму французов. Высшее существо, это лишенное определений, может реять также и над природой или, согласно другим, природа, материя может быть высшим единством; так или иначе, имеется налицо полагание некоего конкретного, которое вместе с тем принадлежит области мышления. Так как человеческая свобода была выставлена французскими философами как нечто безусловно последнее, то они тем самым выставили само мышление как принцип. Принцип свободы не только *находится* в мышлении, но есть *корень* мышления; этот принцип свободы есть также некое внутри себя конкретное, есть, по крайней мере принципиально, в себе конкретное. Так далеко пошло образование (Bildung) вообще и философское образование в частности. Так как доступное познанию теперь поместили всецело в область сознания и свободу духа стали понимать как некое абсолютное, то можно это вместе с тем понимать так, что знание целиком вступило в область конечного. Точку зрения конечного поэтому стали вместе с тем принимать теперь за нечто последнее, до чего мы доходим, бога – за некое потустороннее, находящееся вне мышления; обязанности, права, познание природы конечны. Этим человек создал себе царство истины, вне которого был помещен бог; таким образом, это – царство конечной истины. Форма конечности мо-

жет быть здесь названа субъективной формой; свобода, яйность духа, познанная как абсолютная, есть по существу субъективная свобода, – есть в самом деле субъективность мышления. Чем больше человеческий разум постигал себя внутри себя, тем больше он удалялся от бога и расширял поприще конечного. Разум есть одно и все, которое вместе с тем есть совокупность конечных; эта позиция разума есть конечное знание и знание конечного. Так как это конкретное – не метафизические абстракции – установлено, то теперь возникает вопрос, как оно развивается, развертывается внутри самого себя, и, далее, как оно снова доходит до объективности, или, другими словами, как оно снимает свою субъективность, т. е. каким образом можно посредством мышления снова получить бога, который раньше и в начале этого периода признавался единственно истинным. Это нам придется рассмотреть в последнем периоде, а именно, при изложении философии Канта, Фихте и Шеллинга.

## Глава IV

# Новейшая немецкая философия

В кантовском, фихтевском и шеллинговском философских учениях революция дана и выражена в форме мысли, форме, до которой в своем поступательном движении дошел дух за последнее время в Германии; последовательность этих философских учений дает тот путь, который прошло мышление. В движении этой великой эпохи всемирной истории, глубочайшую сущность которой мы постигаем в философии истории, приняли участие лишь два народа, немецкий и французский, как бы они ни были противоположны друг другу, или, пожалуй, именно *потому*, что они противоположны друг другу. Другие народы *внутренне* не приняли никакого участия в ней; они как их правительства, так и народы, участвовали в ней лишь политически. В Германии это начало ворвалось бурей как мысль, дух, понятие, – во Франции же – в действительность; напротив, все то от действительности, что выступило в Германии, представляется насильем внешних обстоятельств и реакцией против последних. Задача же новейшей немецкой философии определяется в том направлении, что она вообще должна теперь сделать своим предметом и постичь

само то единство мышления и бытия, которое есть основная идея всей вообще философии, т. е. ухватить сердцевину необходимости, понятие. Кантовская философия указала сначала формальную сторону задачи; окончательным ее выводом является, однако, лишь абстрактная абсолютность разума в самосознании, и как следствие этой философии явилось, с одной стороны, поверхностное и вялое рассуждение, которое не выходит за пределы критичности и отрицательного, а для достижения чего-то положительного держится *фактов сознания и предчувствия*, от мысли же отказывается и возвращается к *чувству*; однако, из нее же возникла, с другой стороны, фихтевская философия, которая понимает сущность самосознания спекулятивно, как конкретную яйность, но не идет дальше этой субъективной формы абсолютного; шеллинговская философия исходит сначала из этой формы, а затем отбрасывает ее и выставляет идею абсолютного, истинного в себе и для себя.

## **А. Якоби**

В связи с Кантом мы должны здесь раньше еще сказать кое-что о Якоби; его философия современна философии Канта, и в обоих учениях сказывается выход за пределы воззрений предшествовавшего периода.

Выводы, к которым пришли Якоби и Кант, в общем также совпадают; но отчасти исходный пункт, отчасти же ход рассуждений у них различны. Внешний толчок Якоби получил больше от французской философии, с которой он был очень хорошо знаком, и от немецкой метафизики, между тем как исходным пунктом Канта была английская философия, а именно, юмовский скептицизм. Якоби в своем отрицательном отношении, как мы это видим также у Канта, имел в виду и рассматривал больше объективную сторону способа познания, ибо он объявил, что познание по своему *содержанию* неспособно познать абсолютное; истина должна быть конкретной, наличной, но не конечной. Кант не рассматривает содержания, а признает познание субъективным и объявляет его *на этом основании* неспособным познать сущее в себе и для себя. У Канта, таким образом, познание есть лишь познание явлений не потому, что категории лишь *ограничены и конечны*, а потому, что они *субъективны*. Напротив, для Якоби главным является не то, что категории только *субъективны*, а то, что они сами являются *обусловленными*. Это – существенное различие между указанными двумя воззрениями, хотя в своем окончательном выводе они совпадают.

Фридрих Генрих Якоби родился в 1743 г., находился на государственной службе сначала в Берге, а за-

тем в Баварии. В Женеве и Париже он получил свое философское образование; в первом городе он общался с Боннэ, а во втором с Дидро. Якоби был человеком благороднейшего характера, глубоко образованным, долго занимавшимся государственными делами. В Дюссельдорфе он занимал государственную должность в департаменте хозяйственно-финансового управления; когда началась французская революция, он был устранен от деятельности. Сделавшись баварским чиновником, он поехал в Мюнхен, в 1804 г., и был там назначен президентом Академии наук; он, однако, сложил с себя эту должность в 1802 г., ибо в наполеоновское время протестанты обвинялись в *демагогии*. Он жил до конца своей жизни в Мюнхене и там же умер в 1819 г.<sup>694</sup>

В 1785 г. Якоби издал «Письма о Спинозе», написанные им в 1783 г.; внешним поводом к ним послужил для него уже вышеуказанный спор с Мендельсоном; Якоби не только в этой книге, но и вообще во всех своих произведениях, философствовал не систематически, а лишь в форме писем. Когда Мендельсон задумал написать биографию Лессинга, Якоби запросил его, знает ли он, что «Лессинг был спинози-

---

<sup>694</sup> Изданный Вендтом Grundriss Теннемана, § 406, S. 531; Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, § 146, S. 317; Jacobis Werke, Bd. IV, Abt. 1, S. III.

стом» (Jacobis Werke, B. IV, Abt. I, S. 39–40). Мендельсон был очень раздосадован вопросом и это именно вызвало переписку. В ходе спора обнаружилось, что люди, считавшие себя специалистами по философии и обладавшими монополией дружбы с Лессингом, как например, Николаи, Мендельсон и т. д., не имели понятия о спинозизме; у них обнаружилось не только плоскость философского понимания, но и невежество. Сам Мендельсон, например, проявил полнейшую неосведомленность во всем, что касалось внешних исторических обстоятельств спинозизма, а уж тем паче в том, что касается внутреннего характера последнего (Jacobis Werke, B. IV, Abt. I, S. 91). Якоби выдает Лессинга за спинозиста и говорит с похвалой о французах; такое серьезное отношение было для этих господ, как гром с ясного неба. Так как они сверх того отличались самодовольством и были скоры на ответ, они были в высшей степени удивлены тем, что Якоби претендует, что он тоже кое-что знает и, притом, о такой *мертвой собаке*, как Спиноза (ср. там же, стр. 91). Этот спор и привел к заявлениям, в которых Якоби развил более определенно свои философские воззрения.

Позиция Мендельсона в его споре с Якоби заключалась в том, что он настаивал на познании, полагая, что истина открывается непосредственно мышлени-

ем и пониманием, и потому утверждал: «То, чего я не могу мыслить как истинное, не вызывает во мне беспокойства как сомнение. На вопрос, которого я не понимаю, я не могу также и ответить, он для меня как бы и не является вопросом»<sup>695</sup>. Это соображение он все снова и снова повторял. Так, например, его доказательство бытия божия заключается именно в необходимости мышления: действительность непременно должна мыслиться и предполагает некое мыслящее или, иначе говоря, возможность действительного находится в мыслящем. «То, что никакое мыслящее существо не представляет себе как возможное, в самом деле невозможно; и то, что никаким мыслящим существом не мыслится как действительное, в самом деле не может быть действительным. Устраните из чего бы то ни было понятие некоторого существа, мыслящего, что это нечто возможно или действительно, и вы устраните само это нечто». Понятие предмета представляет собою для него, таким образом, сущность. «Никакое конечное существо не может наисовершеннейшим образом мыслить действительность некоторой вещи как действительное, и еще менее оно способно усмотреть возможность и действительность всех существующих вещей. Должно поэтому суще-

---

<sup>695</sup> *Jacobi*, Briefe über die Lehre des Spinoza (Письма об учении Спинозы, 2-е изд., т. I, стр. 85–86), Werke, Bd. IV, Abt. I, S. 110.

ствовать некоторое мыслящее существо или, иными словами, некоторый интеллект (*Verstand*), мыслящий наисовершеннейшим образом совокупность всех возможностей как возможную и совокупность всех действительностей как действительную, т. е. должен существовать бесконечный интеллект и этот интеллект есть бог». Мы видим здесь, с одной стороны, некоторое единство мышления и бытия и, с другой, абсолютное единство как бесконечный интеллект; первое единство есть самосознание, которое понимается Мендельсоном лишь как конечное. Действительность, бытие имеет свою возможность в мышлении или, иначе говоря, его возможность и есть мышление; здесь нет выхождения из возможности к действительности, а возможность остается в действительности у себя.

Позиция Якоби по отношению к этому требованию мышления состоит в том (и это есть, рассматриваемая с одной стороны, его основная философская мысль), что всякий путь доказательства приводит к фатализму, атеизму и спинозизму<sup>696</sup> представляет, следовательно, бога, как нечто выводное, имеющее в чем-то свое основание, ибо понимать нечто означает обнаружить его зависимость. Якоби, стало

---

<sup>696</sup> *Jacobi, Briefe über die Lehre des Spinoza, IV, Satz, S. 225, 223 (S. 223, 216).*

быть, утверждает, что *опосредствованное знание* состоит в указании причины чего-то, которое в свою очередь имеет некоторое конечное действие и т. д., так что такое *познание* может относиться исключительно лишь к конечному.

Более подробно возражение Якоби гласит следующим образом: «Разум» – позднее, когда он стал различать между разумом и рассудком (об этом ниже), он вместо слова «разум» употреблял «рассудок»<sup>697</sup> – «всегда может давать лишь условия обусловленного, законы природы, механизм. Мы постигаем некоторую вещь, когда мы можем выводить ее из ее ближайших причин», а не из отдаленных; самой отдаленной, совершенно всеобщей причиной является всегда бог. «Или же» мы познаем вещь, когда мы «усматриваем по порядку ее непосредственные условия. Так, например, мы постигаем круг, когда мы умеем ясно представить себе механизм его возникновения или его физику, постигаем силлогистические формулы, когда мы действительно познали законы, которым подчинен человеческий рассудок в суждении и умозаключении, его физику, его механизм. Поэтому у нас нет понятия о качествах как таковых, а имеем о них лишь созерцания. Даже о нашем существовании у нас есть лишь некоторое *чувство*, но не *понятие*. Понятия-

---

<sup>697</sup> *Jacobis Werke*, Bd. II, S. 7 und weiter, S. 221, Bemerk.

ми в собственном смысле этого слова мы обладаем лишь о *фигурах*, числах, положении, движении и формах мышления; качества познаны, постигаются нами, когда мы сводим их к ним, когда они объективно уни-чтожаются». Конечное познание несомненно состоит вообще в том, что указывают относительно чего-то определенного его определенные условия, показыва-ют его, как нечто вызванное к существованию неко-торой другой причиной, так что каждое условие есть в свою очередь нечто обусловленное, конечное. Яко-би продолжает: «Делом разума является вообще иду-щее все дальше и дальше связывание, а его спекуля-тивным делом – связывание согласно познанным за-конам необходимости, т. е. тождественного. Все, что разум может получить посредством расчленения, свя-зывания, суждения, умозаключения и нового понима-ния, представляет собою исключительно лишь вещи природы» (т. е. нечто конечное), «и сам разум как огра-ниченное существо входит в число этих вещей. Вся же природа, совокупность всех обусловленных существ, не может открывать исследующему рассудку больше того, что в ней содержится, а именно, только многооб-разное существование, изменения, игру форм» (обу-словленное), «но никогда не может открывать дей-ствительного начала» (мира), «никогда не может от-крывать реального принципа какого-нибудь объектив-

ного существования»<sup>698</sup>.

Но Якоби, во-вторых, берет уже и здесь «разум» в более широком смысле и затем говорит: «Если будем понимать под разумом вообще принцип познания, то он есть тот дух, из которого сделана вся живая природа человека; посредством него существует человек: последний есть некая форма, принятая разумом». С этим находится в связи воззрение Якоби на предприятие, ставящее себе целью познать безусловное. «Я беру всего человека и нахожу, что его сознание составлено из двух изначальных представлений, из представления об *обусловленном* и из представления о *безусловном*. Эти два представления неразрывно связаны друг с другом, связаны, однако, так, что представление об обусловленном предполагает представление о безусловном и может быть дано лишь в последнем. Мы столь же достоверно знаем о его существовании, как и о нашем собственном обусловленном существовании, и даже следует сказать, что мы более достоверно знаем о его существовании, чем о нашем собственном. Так как наше обусловленное существование покоится на бесконечном числе опосредствований, то тем самым нашим изысканиям открывается необозримое поле, которое мы принужде-

---

<sup>698</sup> *Jacobi*, Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII, S. 419–421 und Bemerk., Werke, Band IV, Abt. 2, S. 149–151.

ны обрабатывать уже из-за одного лишь стремления к самосохранению». Но чем-то совершенно другим является стремление познать безусловное независимо от нашей практической цели. Здесь, однако, Якоби делает следующее замечание: «Желать открыть условия безусловного, придумать некоторую возможность для абсолютно необходимого и конструировать последнее для его понимания, – вот это мы предпринимаем, когда мы стараемся изыскать для природы понятное нам, т. е. чисто природное, существование и уяснить себе механизм принципа механизма. Ибо если все, что должно возникнуть и существовать понятным нам образом, непременно возникает и существует обусловленного до тех пор, пока мы понимаем, мы остаемся в пределах цепи обусловленных условий; там же, где прекращается эта цепь, мы перестаем понимать, и там прекращается также и сама связь, которую мы называем природой. Таким образом, понятие возможности существования природы было бы понятием абсолютного начала или происхождения природы; это было бы понятием самого безусловного, поскольку последнее есть не находящееся природно в связи, безусловное условие природы. Для того чтобы стало возможным понятие этого безусловного, не находящегося в связи и, следовательно, вне – природного, безусловное должно перестать быть безуслов-

ным. Оно само должно получить условия, и абсолютно необходимое должно начать становиться возможным, дабы оно могло быть построено»<sup>699</sup>. Но это противоречиво.

Так Якоби переходит отсюда к своему второму основному положению: «безусловное называют сверхъестественным». Так как все, что лежит вне связи обусловленного, естественного, опосредствованного, лежит также вне сферы нашего ясного познания и не может быть понимаемо посредством понятий, то сверхъестественное не может быть воспринято нами никаким другим способом, кроме того, которым оно нам дано, а именно как *факт. Оно есть!* Это сверхъестественное, это существо всех существ все народы называют *богом*<sup>700</sup>. Бог как всеобщее, истинное здесь берется в определении некоторого вообще духовного, со стороны определения *могущества, премудрости* и т. д. А тот факт, что бог существует, представляет собою у Якоби не нечто истинное в себе и для себя, ибо для познания требуется наличие его объективного в себе-и-для-себя-бытия, но ведь согласно Якоби мы бога не познаем. Что бог самостоятель-

---

<sup>699</sup> *Jacobi*, Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII, S. 422–426, 427 (S. 151–155).

<sup>700</sup> *Jacobi*, Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII, S. 426–427 (S. 155–156).

но существует вне моего сознания, это, значит, есть лишь факт моего сознания; сознание этого факта само положено моим сознанием, субъективное поведение мышления является, стало быть, у Якоби главным моментом. Но имеющееся в нашем сознании сознание бога носит такой характер, что с мыслью о боге непосредственно связано его существование. Бытие сверхъестественного, сверхчувственного, к которому мышление человека о природном и конечном необходимо переходит, для Якоби столь же достоверно, как его собственное существование. Эта достоверность для него тождественна с его самосознанием: сколь несомненно, что я существую, столь же несомненно, что существует бог (Jacobis Werke, B. III, S. 35). Так как он, таким образом, отступает в самосознание, то безусловное существует для нас лишь непосредственным образом; это непосредственное знание Якоби назвал (Werke, B. II, S. 3–4) *верой, внутренним открытием* – к нему можно апеллировать в человеке. Согласно Якоби, бог, – абсолютное, безусловное – не может быть доказан. Ибо *доказывать, постигать*, означает изыскивать условия для чего-то, выводить его из условий, но выведенное *абсолютное*, бог, было бы, таким образом, не абсолютным, не безусловным, не богом (Jacobis Werke, B. III, S. 7). Это непосредственное знание о боге является здесь тем пунк-

том, который установлен в философии Якоби. Но *вера* у Канта и *вера* у Якоби имеют не один и тот же смысл; у Канта вера есть постулат разума, требование разрешить противоречие между миром и добром; у Якоби же она представлена сама по себе как непосредственное добро.

Следует теперь сказать, что все, что со времени Якоби написано о боге такими философами, как Фрис, и теологами, покоится на этом представлении о непосредственном интеллектуальном знании; последнее называют также *откровением*, но в совершенно другом смысле, чем тот, который имеет слово «*откровение*» в теологическом значении. Откровение как *непосредственное знание* находится в нас самих, между тем как церковь понимает откровение как сообщение, полученное извне<sup>701</sup>. Вера в теологическом смысле есть вера в нечто такое, что представляет собою некое, данное через учение. Таким образом, это как бы обман, если здесь говорят о вере и *откровении* и представляют дело так, как будто здесь идет речь о вере и откровении в теологическом смысле, так как ведь здесь якобы философский смысл является совершенно другим, (какой бы благочестивый вид ни принимали употребляющие это выражение. Такова точка зрения Якоби, и что бы ни го-

---

<sup>701</sup> Ср. *Jacobis Werke*, B. III, S. 277.

ворили против этого философы и теологи, все же приходится признать, что она была принята очень благосклонно и нашла очень широкое распространение. Мы нигде не находим ничего другого, кроме как мыслей Якоби, причем *непосредственное знание* противопоставляется философскому познанию, разуму, а затем начинают говорить о *разуме, философии* и т. д., как слепой о цветах. Все соглашались с тем, что никто не может изготовить башмаки, если он не сапожник, хотя перед всяким человеком мерка, нога и у него, кроме того, есть руки. Относительно же философии сторонники *непосредственного знания* придерживаются мнения, что каждый, без всякой подготовки, является философом, может отрицать, критиковать, как ему на ум придет, имеет готовый ответ на философские вопросы.

Под «разумом», однако, только с одной стороны понимают опосредствованное познание, а с другой стороны под ним понимают как раз само интеллектуальное созерцание, говорящее о фактах. В этом есть нечто правильное в том отношении, что *разум* есть знание и откровение в себе и для себя сущей истины, между тем как *рассудок* есть откровение конечного (Jacobi's Werke, B. II, S. 8 – 14, 101). «Мы настаивали на том, что следует принимать существование в человеке различных способностей восприятия, одну спо-

способность восприятия посредством видимых и осязаемых, следовательно, телесных орудий восприятия, и другую способность восприятия посредством невидимого, никак недоступного внешним чувствам органа, о существовании которого нам дают знать только *чувствования*. Этот орган, этот духовный глаз для восприятия духовных предметов, люди называли вообще *разумом*. Против человека, которого чистые чувствования прекрасного и доброго, восхищения и любви, уважения и благоговения не убеждают, что он в этих чувствованиях и вместе с ними воспринимает нечто независимо от них существующее, недостижимое для внешних чувств и направленного исключительно только на их созерцание рассудка – против такого человека нельзя спорить» (Jacobis Werke, B. II, S. 71–76). Но затем Якоби и под *верой* понимает опять-таки все, что обладает для меня непосредственным бытием: «Через посредство веры мы знаем, что мы обладаем телом; мы усматриваем (*wir werden gewahr*) другие действительные вещи, и притом с такой же достоверностью, с какой мы усматриваем нас самих. Мы получаем посредством свойств, существование которых мы принимаем, все представления, и нет другого пути реального познания, ибо когда разум порождает предметы, то это – пустые химеры. Мы, таким об-

разом, обладаем откровением природы»<sup>702</sup>. Таким образом, выражение «*вера*», обладавшее в религии великой ценностью, употребляется Якоби для обозначения всякого рода другого содержания; это самая распространенная точка зрения нашего времени.

Якоби *противопоставляет* здесь *веру мышлению*. Сравним их между собою, чтобы убедиться, действительно ли они так неизмеримо различны, как полагают те, которые противопоставляют их друг другу. С одной стороны, для *веры* абсолютная сущность непосредственна; верующее сознание непосредственно чувствует себя единым с нею. Мышление мыслит абсолютную сущность, она есть для него абсолютное мышление, абсолютный рассудок, чистое мышление, а это означает, что оно столь же непосредственно есть само оно. С другой стороны, для *веры* непосредственность абсолютной сущности имеет вместе с тем значение некоего бытия: она есть, и она есть некое другое, чем «я». И точно также и для мыслящего; она есть для него абсолютное бытие, действительное в самом себе, и другое, чем самосознание или мышление как конечный рассудок, как его обычно называют. Отчего же *вера* и *мышление* не понимают друг друга, почему они не узнают себя друг в друге? Во-первых, *вера* не сознает, что она есть *мыш-*

---

<sup>702</sup> Jacobi, Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 216–217 (S. 211).

*ление*, так как она полагает абсолютное сознание единым с собою как с самосознанием, и внутри себя знает непосредственно об этом абсолютном сознании. Но она ведь высказывает это простое единство; оно только есть в ее сознании как непосредственность в смысле бытия, есть некое единство ее бессознательной субстанции. Во-вторых, в мышлении содержится для-себя-бытие; последнему вера противопоставляет указанную непосредственность бытия. Мышление же, напротив, обладает непосредственным как абсолютной возможностью, как абсолютно мыслимым; непосредственность, с которой мыслимое находится в нем, есть, следовательно, не в определенности бытия, жизни. На острие этой абстракции они противостоят друг другу, как противостоят друг другу *просвещение*, видящее в абсолютной сущности некое потустороннее самосознание, и *материализм*, считающий ее наличной материей: там – в вере и мышлении – как положительное бытие или мышление, здесь – как отрицательное самосознание, которое либо определено лишь как отрицательное, либо определено вместе с тем как сущее для самосознания. Таким образом, вера и мышление суть оба *знание*. Совершенно всеобщее знание мы называем *мышлением*, особенное знание мы называем *созерцанием*, а внесение внешних определений мы называем *рассуд-*

ком. Всеобщим в человеке является мышление, но в мышление входит, например, также и религиозное чувство. Животное не обладает последним, ибо оно не обладает человеческим *чувством*. Поскольку это чувство религиозно, оно есть чувство мыслящего, и определение этого чувства есть не определение некоторого природного влечения и т. д., а всеобщее определение. Бог, следовательно, хотя его лишь чувствуют и в него лишь верят, есть все же всеобщее, берется совершенно абстрактно, – даже в своей личности он есть абсолютно всеобщая личность.

Подобно тому как мышление и вера, таким образом, едины суть, так дело обстоит и с противоположностью опосредствованного и непосредственного знания. Главным образом нужно иметь в виду, что открывающееся нам в непосредственном знании есть всеобщее. Не абстрактно непосредственное знание есть природное, чувственное знание; непосредственный человек не знает всеобщего в своем *природном* поведении, в своем вожделении. Дети, эскимосы и т. д. ничего не знают о боге; или же то, что природный человек знает о нем, не таково, каковым оно должно быть. Так, например, египтяне непосредственно знали, что бог есть бык, кошка, а индусы еще и поныне знают много подобного. Напротив, если человек дошел до того, чтобы знать о боге, как о том, что есть

только предмет духа, т. е. духовное, то легко усмотреть, что это знание, которое якобы *непосредственно*, по существу есть результат, *опосредствованный* лишь учением и длительной, непрерывной культурой. Только *посредством* воспарения над природным человек вообще приходит к сознанию высшего, к знанию всеобщего; тогда он, правда, знает непосредственно, но пришел он к этому лишь *через опосредствование*. Таким образом, я мыслю и знаю о всеобщем *непосредственно*, но именно это мышление есть процесс в самом себе, есть движение и жизнь. Всякая жизнь есть процесс внутри самой себя, опосредствованно – тем паче такова духовная жизнь, ибо она состоит в переходе от одного к другому, а именно, от чисто природного и чувственного к духовному. Таким образом, незнание того факта, что *всеобщее* не находится в *непосредственном знании*, а есть результат культуры, воспитания, откровения человеческого рода, – незнание этого факта показывает недостаток простейшего размышления. Если признавать значимость *непосредственного знания*, то выйдет, что каждый имеет дело лишь с собою: один знает одно, другой знает другое; все тогда оправдывается и находит одобрение, даже самое дурное, самое иррелигиозное и т. д. Эта противоположность между *непосредственностью* и *опосредствованностью* представляет, та-

ким образом, весьма скудное и совершенно бессодержательное определение. Крайне плоско считать нечто такое истинной противоположностью, и лишь сухой до последней степени рассудок полагает, что некая *непосредственность* может быть чем-то само по себе существующим, без *опосредствования внутри себя*. Если бы определение философии свелось к этому, то оно было бы очень скудно; эти определения суть лишь формы, ни одна из которых не истинна сама по себе. Самая низкая форма, до которой упала философия у Якоби, а именно, его понимание *непосредственного* как абсолютного, показывает отсутствие всякой критики, всякой логики. Кантовская философия представляет собою *критическую философию*, но мы забыли один из ее выводов, забыли, что нельзя составить бесконечное с помощью конечных категорий (а *непосредственность* есть такая категория). Что же касается этой противоположности более определенно, то нужно сказать, что всякое знание может быть *непосредственным*, но всякое непосредственное знание также и *опосредствованно внутри себя*. Это мы знаем в нашем сознании и можем в этом убедиться на примере самых общих явлений. Я знаю, например, непосредственно об Америке, и однако, это знание весьма и весьма опосредствовано. Если я нахожусь в Америке и вижу американскую землю, то

я должен был сначала поехать туда, Колумб должен был сначала открыть ее, должны были быть построенны корабли и т. д. Все эти изобретения для этого необходимы. То, что мы теперь знаем *непосредственно*, есть, следовательно, результат бесконечно многочисленных *опосредствований*. Как только увижу прямоугольный треугольник, я уже знаю, что сумма квадратов катетов равна квадрату гипотенузы; я это знаю *непосредственно*, и, однако, я это узнал лишь благодаря учению и меня убеждает в этом *опосредствование* доказательства. Непосредственное знание, таким образом, всегда опосредствовано, и философия только и делает, что заставляет осознать это, — только и делает, что обнаруживает опосредствование, которое по существу уже содержится в предмете ее рассмотрения, например, в религии и т. д.

Благодаря высказываемому ею положению: «Дальше, чем до *чувствования бога*, мысль не может вообще пойти» философия Якоби была принята *utiliter* (по соображениям пользы); с нею вообще чувствовали себя легче, чем с философией Канта. Но познание есть нечто совершенно другого рода, чем то, что Якоби называет этим именем; против конечного познания его аргументация совершенно верна. Но непосредственное знание не есть познание, постижение, ибо для последнего требуется, чтобы содержание бы-

ло определено внутри себя, т. е. требуется, чтобы оно понималось как *конкретное*. В непосредственном же знании дело обстоит так, что мы знаем о боге лишь одно, лишь то, что он существует. Ибо если бы для нас существовали определения бога, то мы, согласно Якоби, должны были бы понимать их как нечто конечное, и также и познание их было бы опять-таки лишь поступательным движением от конечного к конечному. Остается, таким образом, лишь неопределенное представление о боге, некое «надо мною», некое лишенное определений потустороннее. Таким образом, у Якоби получается то же самое, что у представителей просвещения; *высшее существо* является последним словом, как во французской философии и у Канта, – здесь только прибавляется мнение, будто это бессодержательное представление есть высшая философия. Но если в каждой точке зрения есть одна сторона, в которой она оправдана, то и здесь это верно: в положении, гласящем, что человек непосредственно знает о боге, всегда будет содержаться то великое, что оно представляет собою признание свободы человеческого духа; в последней – источник знания о боге, и всякий носящий внешний характер авторитет снят в этом принципе. Тем самым завоеван принцип свободы человеческого духа, но только *принцип* этой свободы, и величие нашей эпохи заключа-

ется в том, что в ней признана свобода, – своеобразное духа, согласно которому он есть *внутри себя у себя*, признано, что он внутри себя обладает этим сознанием. Это сознание, однако, лишь абстрактно, ибо дальнейший шаг состоит в том, что принцип свободы снова очищается и достигает своей истинной объективности, и, таким образом, не все, что мне приходит в голову, что всплывает во мне, признается *истинным* только потому, что оно *откровено* во мне. Но лишь через мысль, совлекающую с себя особенное, случайное, принцип получает ту объективность, которая независима от голый субъективности и есть в себе и для себя, однако, лишь так, что уважение к человеческому духу не нарушается. Собственный дух должен свидетельствовать духу, что бог есть дух, содержание должно быть истинным содержанием; но это можно констатировать не благодаря тому, что оно *мне* откровено, но благодаря уверениям. Такова изложенная нами точка зрения, и мы, таким образом, видели как ее недостаточность, так и величие принципа, заключенного в ней.

## В. Кант

Кантовская философия, которую мы должны рассмотреть подробнее, появилась одновременно с фи-

лософией Якоби. В то время как Картезий видел достоверность в единстве мышления и бытия, перед нами теперь выступает сознание мышления в его субъективности, т. е. мышление, *во-первых*, как определенность, противопоставляемая объективности, и, *во-вторых*, как конечность и движение в рамках конечных определений. Абстрактное мышление как собственное убеждение является здесь прочным пунктом; наполняет его содержанием опыт; но средством для опыта служит опять-таки формальное мышление и умозаключение. Кант возвращается к точке зрения Сократа; мы видим у него свободу субъекта, как у стоиков, но задача, что касается содержания, поставлена теперь более высокая. Теперь требуют, чтобы мышление бесконечно определялось к конкретному, наполнялось правилом совершенства, т. е. ставится требование, чтобы само содержание было идеей как единство понятия и реальности. У Якоби, *во-первых*, мышление, доказательство не выходит за пределы конечного, обусловленного; *во-вторых*, даже там, где бог является *метафизическим предметом*, доказательство служит, согласно ему, скорее к тому, чтобы сделать *бога конечным, обусловленным*; *в-третьих*, безусловное, которое ведь непосредственно достоверно, существует лишь в вере, есть нечто субъективно прочное, но *непознаваемое*, т. е. некое *неопреде-*

ленное, неопределимое и, следовательно, бесплодное. Точка же зрения кантовской философии состоит, напротив, в том, что, во-первых, мышление с помощью своего рассуждения дошло до того, чтобы понимать себя внутри самого себя не как случайное, а как абсолютно окончательное. В конечном в связи с ним поднимается некая абсолютная точка зрения, представляющая собою промежуточный член, связующее звено между конечным и тем, что ведет выше, к бесконечному. Мышление постигло себя всем во всем, абсолютно решающим; для убеждения его ничто внешнее не является авторитетом, а всякий авторитет может получить признание лишь через мышление. Но это определяющее себя внутри самого себя конкретное мышление понималось Кантом, во-вторых, как нечто субъективное, и этот аспект субъективности есть та форма, которая была преимущественно господствующей в воззрении Якоби; другой же аспект, конкретность мышления, Якоби, напротив, больше оставлял в стороне. Обе точки зрения остаются *философиями субъективности*; так как мышление субъективно, то ему отказывают в способности познавать в себе и для себя сущее. Согласно Канту бога, с одной стороны, нельзя найти в *опыте*, ни во внешнем (как сказал Лаланд, что он искал во всем небе и не нашел там бога), ни во внутреннем опыте; мистики,

мечтатели могут, разумеется, опытно узнавать внутри себя всякую всячину и между прочим также и бога, т. е. бесконечное. С другой стороны, Кант умозаключает к существованию бога, который есть для него объяснительная гипотеза, *постулат практического разума*, но что касается этой стороны, то другой французский астроном ответил императору Наполеону: «je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse là» («я не нуждался в этой гипотезе»). Истинным в кантовской философии является, согласно этому, признание свободы. Уже Руссо выдвинул свободу как абсолютное. У Канта мы находим тот же самый принцип, только больше с теоретической стороны. Французы берут этот принцип со стороны воли, ибо их поговорка гласит: «il a la tête pres du bonnet» («у него сказано сделано»; буквально: «у него голова близко от шапки»). Франция обладает чувством действительности, стремлением справиться с затруднением; так как во Франции непосредственное представление переходит в действие, люди здесь обратились к действительности практически. Но хотя свобода конкретна внутри себя, она, однако, будучи там неразвитой, была обращена к действительности в ее абстрактности, а выдвигать в области действительности абстракции, значит разрушать эту действительность; фанатизм свободы, переданный в руки народа, стал страшен. В Германии заинтересо-

вал, привлек на свою сторону сознание тот же самый принцип, но он получил лишь теоретическое развитие; у нас гуляют всякого рода беспокойные мысли – в голове и на голове; однако, при этом немецкая голова чаще всего оставляет спокойно ночной колпак на себе и оперирует лишь в своих пределах.

Иммануил Кант родился в Кенигсберге в 1724 г., изучал там сначала теологию, выступил в 1755 г. академическим преподавателем, сделался в 1770 г. профессором логики и умер в Кенигсберге в 1804 г. без малого 80 лет (Tennemann, Grundriss der Geschichte der Philosophie von Wendt, § 380, S. 465–466), не выехав ни разу за пределы своего родного города.

Мы видели раньше, что в то время, как у Вольфа мышление как мышление есть лишь положительное, равное самому себе, и так и понимает себя, во Франции приобретает огромную силу отрицательное, находящееся в движении мышление, абсолютное понятие, а в лице просвещения переходит также и в Германию, принимая там вид учения, согласно которому всякое существование, всякое делание и неделания должно быть чем-то *полезным*, т. е. как раз в себе должно быть отброшено, и все должно существовать лишь *для чего-то другого*; и тем, для чего все должно существовать, является человек, самосознание, но человек, понимаемый как все люди, люди вообще.

Кантовская философия есть сознание этой практики в абстрактной форме. Мы видим, следовательно, что в ее лице выступает в Германии само себя мыслящее, погружающееся в себя абсолютное понятие, так что всякая сущность входит в круг самосознания, а идеализм, требующий для самосознания всех моментов «в себе», пока что еще остается обремененным некоей противоположностью, так как он это «в себе» еще отличает от себя. Или, иными словами, кантовская философия, хотя и приводит сущность обратно в самосознание, не может, однако, ни сообщить реальность этой сущности самосознания или этому чистому самосознанию, ни обнаружить бытие в ней; она понимает простое мышление, как имеющее различие в самом себе, но еще не постигает, что всякая реальность состоит только в этом различении. Она не умеет справиться с единичностью самосознания, овладеть ею; она очень хорошо *описывает* разум, но делает это бессмысленным, эмпирическим способом, который снова сам себя лишает своей истины. Кантовская философия представляет собою с теоретической стороны сделанное методическое разъяснение, а именно, разъяснение того положения, что нам недоступно знать ничего истинного, а можем знать лишь явления; она вводит знание в сознание и самосознание, но, стоя на вышеуказанной точке зрения, неуклонно

сохраняет за ним характер субъективного и конечного познания. Таким образом, хотя она уже прикасается к бесконечной идее, высказывает ее формальные определения и приходит к тому, чтобы конкретно требовать ее, она, однако, снова отбрасывает эту идею, не признает ее истиной, а превращает ее в нечто исключительно субъективное, потому что она раз навсегда приняла в качестве окончательной, неподвижной точки зрения конечное познание. Эта философия положила конец рассудочной метафизике как некоторому объективному догматизму, но в действительности лишь переделала последнюю в некоторый субъективный догматизм, т. е. в сознание, в котором остаются существовать те же самые конечные рассудочные определения, и отказалась ставить вопрос о том, что именно истинно в себе и для себя. Ее изучение затрудняется пространностью и обстоятельностью изложения и ее своеобразной терминологией. Однако, эта пространность представляет также и ту выгоду, что так как Кант часто повторяет одно и то же, то основные положения хорошо запоминаются, и их не легко упустить из виду.

Мы будем следовать ходу мысли Канта. Кантовская философия стоит, во-первых, в непосредственной связи с приведенными нами выше юмовскими положениями. А именно, общий смысл кантовской фи-

лософии состоит в том, что она заранее соглашается, что такие определения, как *всеобщность* и *необходимость*, не встречаются в *восприятии*, как это уже показал Юм в своем возражении Локку. Но в то время, как Юм отрицает вообще всеобщность и необходимость категорий, а Якоби недоволен ими за их конечный характер, Кант отрицает лишь их *объективность*, понимаемую в том смысле, будто они *существуют* в самых внешних вещах, хотя он утверждает, что они объективны в смысле всеобщности и необходимости, как это показывает пример математики и естествознания<sup>703</sup>. Кант, следовательно, не отрицает того факта, что мы *требуем* всеобщности и необходимости, которые и составляют *объективность*. Но если всеобщность и необходимость не существуют, не находятся во внешних вещах, то возникает вопрос: где нам найти их? В ответ Кант, противно Юму, говорит: они необходимо должны быть *априорными*, т. е. содержатся в самом разуме, в мышлении как самосознательном разуме; их источником служит субъект, «я» в моем самосознании<sup>704</sup>. Таково простое основное положение кантовской философии.

Кантовская философия, во-вторых, носит также на-

---

<sup>703</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, 6-е изд., Лейпциг 1818, стр. 4, 11, 13, 93.

<sup>704</sup> Ibid., стр. 3 – 15.

звание критической философии, так как она, говорит Кант, ставит себе целью быть критикой способности познания; а именно, прежде, чем приступить к познанию, нужно исследовать способность познания. Это показалось здравому смыслу приемлемым и было для него находкой. Познание представляют себе при этом как некоторое орудие, как тот способ, которым мы намерены *овладеть* истиной; прежде, следовательно, чем мы получим возможность приступить к самой истине, мы должны познать природу, характер деятельности самого того орудия, с помощью которого она получается. Нужно посмотреть, способно ли оно давать то, что мы от него ожидаем, – способно ли оно охватывать; нужно знать, что именно оно изменяет в предмете, чтобы не смешивать этих изменений с определениями самого предмета<sup>705</sup>. Выходит так, будто можно пуститься на истину с копьями и дрекольями; кроме того, здесь ставится требование: познай способность познания до того, как ты познаешь. Ибо исследовать способность познания означает познать ее; но нельзя понять, каким образом думают познать истину, не познавая при этом, познать истину до истины. Это похоже на анекдот, который рассказывают о схоластике, не желавшем войти в воду раньше, чем он научится плавать. Но так как само исследо-

---

<sup>705</sup> Ibid., S. XVIII–XIX, Cp. Lock, B. 1, Buch I, Cap. 7.

вание способности познания есть познавание, оно у Канта не может прийти к тому, к чему оно хочет прийти, потому что само оно есть это последнее, – не может прийти к себе, потому что оно у себя. С ним, таким образом, происходит то, что произошло с иудеями, среди которых ходил дух, а они его не заметили. И все же Кант сделал великий и важный шаг тем, что он подверг рассмотрению познание.

Эта критика познания касается, с одной стороны, локковского эмпирического познания, утверждающего, что оно якобы основывается на опыте, и, с другой стороны, более метафизицирующего способа рассуждения вольфовского и вообще немецкого философствования, которое тоже принимает такой оборот, что оно трактует свой предмет больше в эмпирической манере, причем эта манера изображалась как способ рассуждения, все же отмежевывающийся от чисто эмпирического способа рассуждения, так как главная деятельность этого способа философствования состояла в том, чтобы в основание таких определений мысли, как, например, *возможность, действительность, бог* и т. д., класть определения рассудка, рассуждать с их помощью. Кантовская философия направлена ближайшим образом против обеих точек зрения. Определений вольфовской метафизики Кант лишает их предметного значения и показыва-

ет, что мы должны их приписывать единственно только субъективному мышлению. Одновременно с ним высказался против этой метафизики также и Якоби, но так как исходным пунктом для последнего служили главным образом французы и англичане, то его точка зрения была другая; он именно придерживался того взгляда, что наше конечное мышление умеет полагать только конечные определения и способно рассматривать бога, дух, только согласно конечным отношениям. В практической области господствовало тогда так называемое учение о счастье, так как понятие человека и характер реализации им этого понятия в морали понимались тогда как удовлетворение его влечений. И против этого понимания Кант совершенно правильно показал, что это есть *гетерономия*, а не автономия разума, определяемость *природой*, и, следовательно, определение, в котором нет *свободы*. Но так как кантовский принцип разума был формальным, и его преемники, исходя из разума, не могли ничего успеть, причем, однако, мораль должна была получить какое-то содержание, то Фрис и другие снова делают учителями счастья, однако, остерегаются дать себе это название.

Что касается, *в-третьих*, отношения категорий к материалу, данному опытом, то, согласно Канту, в субъективных определениях мышления, например, в

определениях *причины и действия*, уже само по себе заложена способность привести в связь различия указанной материи. Кант называет поэтому мышление синтетической деятельностью, и он ставит вопрос своей философии также и следующим образом: «как возможны синтетические суждения *a priori*?»<sup>706</sup>. *Суждением* называется соединение определений мысли как, например, подлежащего и сказуемого. Синтетические суждения *a priori* суть не что иное, как *связь противоположного через само себя* или, иными словами, абсолютное понятие, т. е. *соотношения различенных определений*, данных не посредством опыта, а посредством мысли, как, например, *причина и действие* и т. д. Пространство и время суть также нечто связующее; они поэтому суть также *a priori*, т. е. находятся в самосознании. Показав, что мышление обладает синтетическими суждениями *a priori*, суждениями, не почерпнутыми из опыта, Кант тем самым показывает, что мышление *конкретно внутри себя*. Идея, заключающаяся в этом – великая, но она, с другой стороны, снова получает совершенно обыденный смысл, ибо само развитие этого положения остается в рамках совершенно примитивных, эмпирических воззрений и всего менее может притязать на научность своей формы. Мы находим в изложении от-

---

<sup>706</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 8–9, 15, 75–77.

сутствие философской абстракции и, выражаясь простейшим образом, не говоря при этом ни слова больше о варварской терминологии, мы должны сказать, что Кант остается замкнутым в пределах *психологического* воззрения и *эмпирической* манеры.

Чтобы указать лишь один образчик его варварских выражений, скажем, что Кант называет («*Kritik der reinen Vernunft*», стр. 19) поэтому свою философию *трансцендентальной*, т. е. системой принципов чистого разума, обнаруживающих всеобщее и необходимое в самосознательном рассудке, не занимаясь предметами и не исследуя, что такое всеобщность и необходимость; это было бы *трансцендентным*. Согласно этому, следует строго различать между *трансцендентальным* и *трансцендентным*. Трансцендентной является та математика, в которой преимущественно пользуются определением бесконечного. В этой сфере математики говорят, например, что круг состоит из бесконечно многих прямых линий, периферия изображается как прямая, а так как кривую представляют нам в этом отделе математики как прямую, то это превосходит возможности геометрического определения, является, следовательно, *трансцендентным*. Напротив, трансцендентальную философию Кант определяет следующим образом: она не есть философия, выходящая посредством ка-

тегорий за пределы своей сферы, а она обнаруживает в субъективном мышлении, в сознании, источники того, что может стать *трансцендентным*. *Трансцендентным* мышление было бы, следовательно, в том случае, если бы определения *всеобщности*, *причины* и *действия* высказывались об объекте, ибо тем самым мы преступили бы пределы субъективного, перешли бы в другую область. На это мы, согласно выводу трансцендентальной философии, не имеем права, и не имеем права на это уже в самом начале исследования, так как мы рассматриваем мышление лишь в его пределах. Мы, следовательно, не собираемся рассматривать определения в их объективном смысле, а лишь поскольку мышление есть источник таких синтетических соотношений; *необходимое* и *всеобщее* означает, следовательно, у Канта то, что заключено в человеческой способности познания. Но от этой человеческой способности познания Кант еще отличает «в себе», *вещь* в себе, так что указанные всеобщность и необходимость все же суть вместе с тем только некоторое субъективное условие познания и разум со своей всеобщностью и необходимостью не доходит до познания истины<sup>707</sup>. Ибо он в качестве субъективности нуждается для познания в созерцании и опыте, в эмпирически данной материи; это,

---

<sup>707</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, стр. 255–256.

как Кант их называет, его *составные части*; одной *составной частью* он обладает в самом себе, но другая есть эмпирически данная<sup>708</sup>. Если разум хочет быть самостоятельным, хочет черпать истину в себе самом и из самого себя, он становится *трансцендентным*, он *перелетает за пределы* опыта, потому что ему недостает другой составной части, и он порождает тогда голые домыслы. Разум поэтому не *конститутивен*, а *регулятивен* в процессе познания; он есть единство и правило для чувственного многообразия. Но это единство, взятое само по себе, есть то безусловное, которое, выходя за пределы опыта, только впадает в противоречия. *Лишь в практической* области разум *конститутивен*. Критика разума ставит себе, следовательно, задачей познание не предметов, а познания и его принципов, его границ и объема, дабы он не стал *перелетающим за пределы*. Таково в самом общем виде учение Канта, а теперь мы изложим его подробнее, рассмотрим все его отдельные части.

Кант излагает свое учение в следующем порядке: сначала он рассматривает теоретический разум, познание, относящееся к внешним предметам. Затем он, во-вторых, исследует волю как самоосуществление, и, наконец, в-третьих, силу суждения; третья часть есть собственно подлинное рассмотрение

---

<sup>708</sup> Ibid., S. 107.

единства всеобщего и единичного; как далеко он подвинулся на этом пути, – это мы также увидим в ходе нашего изложения. Но главным является критика способности познания.

1. Что касается, во-первых, теоретической философии, то Кант в «Критике чистого разума» приступает к делу психологически, т. е. *исторически, описывает* главные ступени теоретического познания. Первой способностью является вообще чувственность, вторую – рассудок, третьей – разум. Эти способности просто перечисляются им, получают им совершенно эмпирически: он не развивает их из понятия и не переходит с необходимостью от одной к другой.

а) Начальным членом этого *трансцендентального* служит априорное в чувственности, формы чувственности. Обсуждение этой способности Кант называет *трансцендентальной эстетикой*. Теперь мы называем эстетикой знание прекрасного; здесь же она – учение о созерцании со стороны его всеобщности, т. е. со стороны того в нем, что принадлежит к субъекту как таковому. *Созерцание*, говорит Кант, есть познание данного нам через чувственность предмета, *чувственность* же есть способность подвергаться воздействию представлений как внешних. В *созерцании* имеется, согласно Канту, всякого рода содержание, причем он сначала проводит различие меж-

ду *внешними* ощущениями, как, например, красное, цвет, твердое, и *внутренними* ощущениями, как, например, справедливое, гнев, любовь, страх, приятное, религиозное и т. д. Такое содержание, говорит он, представляет собою одну составную часть и принадлежит области чувства. Все это есть нечто субъективное и притом исключительно субъективное. Но в этом чувственном содержится также некое всеобщее чувственное, которое как таковое не принадлежит области ощущений, поскольку ощущение определяется непосредственно; это другое при такой материи есть определение *пространства* и *времени*, которые сами по себе пусты. Их наполнение составляет вышеуказанная материя: цветное, мягкое, твердое и т. д. составляет наполнение пространства, между тем как определяющим для времени служит та же материя, коль скоро она есть преходящая, или же другая материя, преимущественно внутренние чувства. Пространство и время суть, таким образом, *чистые*, т. е. абстрактные созерцания, в которые мы помещаем содержание отдельных ощущений вне нас; мы их помещаем либо во время, как текущие друг за другом моменты, либо в пространство, как раздельное рядоположное. Здесь, следовательно, появляется разделение *субъективного* и *объективного*, ибо, изолируя *рядоположность* и *последовательность* (das

Neben und Nach), мы получаем пространство и время. Выбрасывание содержания есть дело априорной чувственности; это чистое созерцание есть формы чувственности<sup>709</sup>. Теперь, правда, все называется *созерцанием*; даже мышление, сознание, бог, который ведь принадлежит лишь области мысли, постигается, как утверждают теперь, созерцанием, так называемым *непосредственным сознанием*.

Более определенно Кант замечает об этом следующее: «Пространство не есть *эмпирическое понятие*, абстрагированное от внешнего опыта». Но ведь и вообще понятие не есть что-либо *эмпирическое*; Кант постоянно выражается в таких варварских формах: «Ибо для того, чтобы относить мои ощущения к чему-то вне меня, я должен уже предполагать пространство». О времени Кант говорит сходным образом: «Для того, чтобы мы представляли себе нечто внешнее в различных местах или в различное время, должно уже предшествовать представлению пространства и времени, или, иначе говоря, оно не может быть заимствовано из опыта, а опыт делается возможным лишь благодаря этому предпосылаемому представлению». Т. е. время и пространство, которые могут казаться объективными, ибо их частное наполнение уж во всяком случае принадлежит области

---

<sup>709</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 25–27.

субъективных чувств, в самом деле не суть «ничего эмпирического», а сознание имеет до того в самом себе пространство и время.

2. «Пространство есть необходимое представление, лежащее в основании всех внешних созерцаний. Пространство и время суть представления а priori, так как нельзя представить себе вещей без пространства и времени. Время необходимо лежит в основании всех явлений». Как априорные, пространство и время всеобщи и необходимы, а именно, мы находим, что это так; но из этого не следует, что они до того должны существовать как *представления*, этот вывод не вытекает из их априорности. Они, правда, лежат в основании, но лежат в основании также как некое *внешнее* всеобщее. Однако, Кант представляет себе дело приблизительно следующим образом: существуют вне нас *вещи в себе*, но без времени и *пространства*, а затем приходит сознание; оно имеет до того внутри себя *пространство* и время как возможность опыта, подобно тому, как мы для того, чтобы есть, обладаем ртом, зубами и т. д. как *условиями еды*. Вещи, которые мы едим, не обладают зубами и ртом, и нечто подобное тому, что процесс еды делает с вещами, делает с ними также пространство и время; подобно тому, как в процессе еды вещи кладутся между ртом и зубами, так и сознание облакает вещи в пространство

и время.

3. «Пространство и время не суть всеобщие понятия отношений вещей, а суть чистые созерцания, ибо пространство можно представить себе только как единое пространство, оно не имеет составных частей». Так же обстоит дело и со временем. Абстрактное представление, например, *дерева*, есть в своей действительности множество единичных отдельных *деревьев*; *пространства* же не суть такие особые пространства и даже не суть части, а пространство остается единой непосредственной непрерывностью и потому простым единством. Восприятие всегда имеет перед собою только нечто единичное; пространство же и время суть всегда лишь единое и потому суть *a priori*. Но можно возразить Канту: по своей природе пространство и время несомненно суть некое абстрактно всеобщее; но ведь точно так же существует только *один синий цвет*.

4. «Всякое понятие, содержит, правда, бесконечное множество представлений под собою, но не в себе; однако, как раз последнее имеет место относительно пространства и времени; они суть поэтому созерцания, а не понятия»<sup>710</sup>. Пространство и время не суть *определения мысли*, в особенности в том случае, когда при этом у нас нет никаких мыслей, но они все же

---

<sup>710</sup> Ibid., S. 29–30, 34–36.

суть понятия, как только мы о них имеем понятие.

*Трансцендентальное разъяснение* высказывает еще, кроме того, мысль, что представление о пространстве и времени содержит в себе синтетические положения а priori, связанные с сознанием их необходимости. Таковыми синтетическими положениями служит положение, что пространство имеет три измерения или дефиниция прямой линии, согласно которой она есть кратчайшее расстояние между двумя точками; таково же и положение, что  $7+5=12$ <sup>711</sup>. Однако, все эти положения весьма и весьма аналитичны. Между тем, по мнению Канта, такие положения, во-первых, не проистекают из *опыта*, или, как можно лучше выразиться, не суть некое единичное, случайное восприятие; это правильно, эти положения *всеобщи и необходимы*. Во-вторых, мы получаем их, как утверждает Кант, из *чистого созерцания*, а не посредством *рассудка* или *понятия*. Кант не сводит вместе эти два утверждения; однако, это сведение вытекает из того, что такие положения именно в созерцании непосредственно достоверны. Если после этого Кант говорит («Kritik der reinen Vernunft», S. 49), что мы обладаем некоторыми ощущениями, составляющими ту «подлинную материю», которую «мы» внешне и внутренне *наполняем* нашу душу, «и душа имеет в ней

---

<sup>711</sup> Ibid., S. 30, 31, 41, 12–13, 150.

же самой в лице пространства и времени» формальное условие того способа, «каким мы их» (вышеуказанные разные ощущения) «помещаем в душе», то невольно хочется задать вопрос, каким образом *душа* приходит к тому, чтобы обладать именно этими формами? Но кантовской философии вовсе не приходит на ум поставить вопрос, в чем именно состоит природа времени и пространства. Вопрос, «что *такое пространство и время* в себе», не равнозначен для нее вопросу: каково их понятие? а лишь означает: суть ли они внешние *вещи* или нечто, находящееся в душе?

b) Вторая способность, рассудок, есть нечто совершенно другое, чем чувственность; последняя есть *рецептивность*, между тем как Кант называет вообще мышление *спонтанностью*, пользуясь выражением, заимствованным из лейбницевской философии. Рассудок есть деятельное мышление, само «я»; он «есть способность мыслить предмет чувственного созерцания». Но он обладает лишь мыслями без реального содержания. «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы». Рассудок, следовательно, получает от чувственности материю, как *эмпирическую*, так и *априорную* материю, пространство и время, и он мыслит эту материю, но его мысли суть нечто совершенно другое, чем эта материя. Или, иными словами, он есть способность совершенно особ-

го рода, и лишь в том случае, когда происходит и то и другое, когда чувственность доставляет материю, а рассудок соединил с нею свои мысли, получается познание<sup>712</sup>. Мысли рассудка как такового суть, следовательно, *ограниченные* мысли, мысли о конечном.

И вот логика как *трансцендентальная логика* устанавливает также, каковы те понятия, которые рассудок имеет в самом себе и «посредством которых он мыслит предметы вполне a priori». Мысли обладают формой, состоящей в том, что они суть синтезирующая функция, приводящая многообразие к единству. Этим единством служит «я», *трансцендентальная апперцепция*, чистое апперцепирование самосознания, «я»-«я», согласно Канту «я» *сопровождает* все наши представления<sup>713</sup>. Это – варварское изложение. В качестве самосознания, я есмь совершенно пустое общее «я», нечто, не имеющее никаких определений, абстрактное; апперцепирование есть процесс определения вообще, та деятельность, посредством которой я перемещаю некоторое эмпирическое содержание в мое простое сознание, между тем как перцепированием Кант называет больше процесс ощущения или представления. Чтобы некоторое содержание могло войти в это единое, оно должно заразиться

---

<sup>712</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 54–55.

<sup>713</sup> Ibid., S. 52, 97 – 104.

его простотой; лишь таким образом содержание становится *моим* содержанием. Охватывающее есть «я»; то, к чему я прикасаюсь, должно давать себя втиснуть в эти формы единства. Это – великое сознание, важное познание: мышление продуцирует единство и таким образом оно продуцирует само себя, ибо оно есть единое. Что я есмь *единое* и как *мыслящий* есмь *упрощающий* – это, однако, так определенно не разъяснено у Канта. Единство можно также называть *соотношением*, ибо поскольку предполагается некоторое многообразие и оно, с одной стороны, и остается многообразием, между тем как, с другой стороны, оно полагается как одно, постольку оно называется *соотнесенным*.

Как «я» есть всеобщее трансцендентальное единство самосознания, которое приводит вообще в связь эмпирическую материю представлений, точно так же существуют различные виды этого соотношения, и в этом состоит трансцендентальная природа категорий или всеобщих определений мышления. Но Кант приходит («*Kritik der reinen Vernunft*», S. 70, 77) к этим видам *таким* образом, что он их просто берет в той обработке, какую они получили в обычной логике. В общей логике, говорит он, именно указываются особенные виды *суждения*; так как суждение есть некоторый вид соотнесения многообразного, то

в нем обнаруживаются те различные функции мышления, которые «я» имеет в себе. Но мы замечаем следующие виды суждения: *всеобщие, особенные и единичные; утвердительные, отрицательные, бесконечные; категорические, гипотетические, разделительные, ассерторические, проблематические и аподиктические*. Эти выделенные виды соотнесения суть чистые формы рассудка. Существуют, следовательно, согласно Канту («*Kritik der reinen Vernunft*», S. 75–76, 78–82) двенадцать основных категорий, распадающихся на четыре класса, и замечательно, что каждый класс снова представляет собою троичность; в этом заслуга Канта. (1). Первый вид категорий составляют категории *количества: единство, множество и всячество*; множество есть отрицание одного, полагание различия, а третье, объединение (*das Ineinsetzen*) двух первых, есть замкнутое множество; неопределенное множество, совокупленное как одно, есть всячество. (2). Второй вид составляют категории *качества: реальность, отрицание, ограничение*. Граница есть столь же реальность или положительное, как и отрицание. (3). Третий вид составляют категории *отношения*, и притом, во-первых, отношение субстанциальности, *субстанция и акциденции*, во-вторых, отношение причинности, отношение *причины и действия*, и, наконец, *взаимодействие*.

(4). Четвертый вид составляют категории *модальности*, соотношения предметного с нашим мышлением: *возможность, существование* (действительность) и *необходимость*. *Возможность* должна была бы быть второй категорией, но согласно абстрактному мышлению, пустое представительство есть первое. Большое инстинктивное чутье понятия видно в том, что Кант говорит: первая категория положительна, вторая есть отрицание первой, третья есть синтетическая, составленная из обеих. Хотя тройственность, эта старая форма пифагорийцев, неоплатоников и христианской религии, здесь встречается снова лишь как совершенно внешняя схема, она все же скрывает в себе абсолютную форму, понятие. Но так как затем Кант говорит без дальнейшего, что представление может определиться во мне как *акцидентальное, причина, действие, множество, единство*, то перед нами здесь вся рассудочная метафизика. Кант не выводит дальше этих категорий; он, кроме того, находит, что список их неполон, но говорит, что другие категории выводятся из вышеуказанных. Кант, следовательно, подбирает категории эмпирически, не думая о том, чтобы необходимым образом развить эти различия из единства. Столь же мало Кант дедуцирует пространство и время; они также взяты из опыта; это – совершенно нефилософский, неправомерный прием.

Таким образом, мыслящий рассудок есть, правда, источник отдельно взятых категорий; но так как они сами по себе пусты, то они получают значение лишь в соединении с данной многообразной материей восприятия, чувствования и т. д. А такое соединение материй чувственности с категориями есть дело *опыта*, т. е. есть осязаемое, подведенное под категории, и это и есть вообще познание<sup>714</sup>. Принадлежащая области чувствования или созерцания материя восприятия не оставляется в определении единичности и непосредственности, а я оказываюсь деятельным в отношении ее, так как я ее привожу в связь посредством категорий и возвожу ее во всеобщие роды, законы природы, и т. д. Согласно этому вопрос, что выше, наполненная ли чувственность или понятие, легко разрешается. Ибо мы все воспринимаем непосредственно не законы неба, а лишь перемены места светил; лишь после того, как это непосредственно воспринятое фиксируется и подводится под всеобщие определения мысли, возникает из этого *опыт*, который тогда, согласно Канту, сохраняет свою значимость для всех времен. Категория, вносящая единство мышления в содержание чувства, есть, следовательно, *объективное* в опыте, получающее вследствие этого *всеобщий и необходимый* характер, меж-

---

<sup>714</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 105–110.

ду тем как *воспринятое* есть скорее субъективное и случайное. Что мы в опыте находим указанные две составные части, это, правда, правильный анализ. Но Кант («*Kritik der reinen Vernunft*», S. 119–120) приводит в связь с этим анализом утверждение, что опыт схватывает лишь *явление* и что мы посредством познания, получаемого нами благодаря опыту, познаем вещи не такими, каковы они *сами в себе*, а лишь в форме законов созерцания и чувственности. Ибо первая составная часть опыта, ощущение, и помимо этого субъективна, так как она находится в связи с нашими органами. Материя созерцания лишь такова, какова она в моем ощущении: я знаю только об этом ощущении, а не о вещи. Но, во-вторых, объективное, которое должно составлять противоположность этому субъективному, само в свою очередь также субъективно: хотя оно не принадлежит области моего чувства, оно, однако, остается замкнутым в пределах моего самосознания; категории суть лишь определения нашего мыслящего рассудка. Стало быть, ни то ни другое не есть нечто существующее в себе, и оба вместе – познание, – следовательно, также не суть нечто существующее в себе, а мы познаем только явления, – странное противоречие.

Переход категорий к эмпирическому совершается, согласно Канту, следующим образом. «Чистые поня-

тия рассудка совершенно неоднородны с эмпирическими» (и даже вообще чувственными) «созерцаниями», и мы должны, следовательно, показать, каким образом возможно применять чистые понятия рассудка к явлениям. Об этом трактует «*Трансцендентальная сила суждения*». Кант, именно, говорит следующее: в душе, в самосознании находятся чистые понятия рассудка и чистые созерцания; *схематизм* же чистого рассудка, *трансцендентальная сила воображения*, определяет чистое созерцание в соответствии с категорией и, таким образом, делает переход к опыту<sup>715</sup>. Приведение в связь этого двойственного составляет опять-таки одну из прекраснейших сторон кантовской философии; благодаря этому чистая чувственность и чистый рассудок, которые Кант раньше представил нам как нечто абсолютно противоположное, теперь объединяются. В этом воззрении уже наличествует некий созерцающий рассудок или рассудочное созерцание; но Кант этого так не понимает, он не сводит концов с концами, не понимает, что он здесь свел воедино эти две составные части познания и тем самым выразил их «в себе». И в самом деле, само познание есть единство и истина этих двух моментов, но у Канта и мыслящий рассудок и чувственность остаются неким особенным, приводи-

---

<sup>715</sup> Ibid., S. 129–132.

мым в связь лишь внешним, поверхностным образом, подобно тому как связывают, например, деревяшку и ногу веревкой. Так, например, понятие субстанции становится в схеме «пребывающим во времени»<sup>716</sup>, т. е. чистое понятие рассудка, чистая категория приводится в единство с формой чистого созерцания.

Поскольку она признает, что мы имеем дело лишь с нашими определениями и не доходим до «в себе», до истинно объективного, кантовская философия называла себя *идеализмом*. Но при этом Кант дает («*Kritik der reinen Vernunft*», S. 200–201) *опровержение* эмпирического или материального идеализма. А именно: «Я сознаю свое существование как определенное во времени». Но всякое определение времени предполагает нечто пребывающее в восприятии. Это пребывающее не может быть неким созерцанием «во мне». Ибо все те основания определения моего существования, которые встречаются во мне, суть представления и как таковые сами нуждаются в некотором отличном от них пребывающем, в отношении к которому «может быть определена» их смена, и, стало быть, может быть определено «мое существование во времени», в котором они сменяют друг друга. Или, иначе говоря, я сознаю свое существование в качестве некоего эмпирического сознания, которое

---

<sup>716</sup> Ibid., S. 134?

доступно определению только в соотношении с чем-то, находящимся вне меня, т. е. я сознаю лишь некое внешнее. Можно это сказать обратно: я сознаю внешние вещи как определенные и имеющиеся во времени; эти вещи предполагают, следовательно, наличие чего-то пребывающего, находящегося не в них, а вне их, и это пребывающее и есть «я», трансцендентальное основание их всеобщности и необходимости, их в-себе-бытия, единство самосознания. Так это и понимает сам Кант в другой раз («Kritik der reinen Vernunft», S. 101). Эти моменты поэтому спутываются, ибо *пребывающее* как раз само есть некоторая категория. Идеализм, взятый в том смысле, что вне моего единичного самосознания как единичного *ничего* не существует, равно как и опровержение этого идеализма, доказательство, что вне моего самосознания как единичного существуют *вещи*, одинаково никуда не годятся. Первым является учение Беркли, в котором речь идет лишь о самосознании как единичном, или, иными словами, в котором именно мир самосознания выступает как множество ограниченных чувственных, единичных *представлений*, которые столь же лишены характера истинности, как и в том случае, когда их называют вещами. *Истинность* или *неистинность* не зависит от того, существуют ли *вещи* или *представления*, а в *ограниченности* и *случайности*, будь

это ограниченное и случайное вещи или представления. Кантовское опровержение этого идеализма есть только обращение внимания на то, что это эмпирическое сознание не существует в себе, – как верно, однако, и то, что вещи тоже не существуют в себе. Но у Канта познающий субъект, собственно говоря, не доходит до разума, а опять-таки остается единичным самосознанием как таковым, противоположным всеобщему. И в самом деле, в той части кантовской философии, которую мы рассмотрели, описано лишь эмпирическое, конечное самосознание, которое нуждается в получающейся извне материи, или, иначе говоря, которое само есть нечто ограниченное. Кант не задается вопросом, истинны ли или не истинны эти познания *сами по себе, по своему содержанию*; все познание остается в пределах субъективности и за этими пределами существует *вещь* в себе как внешняя. Однако, это субъективное конкретно внутри себя; уже определенные категории мыслящего рассудка конкретны, но еще более конкретен опыт, синтез ощущаемого с категорией<sup>717</sup>.

с) Третьим идет у Канта *разум*, к которому он пе-

---

<sup>717</sup> В лекциях 1825–1826 гг. Гегель сразу вставил здесь изложение фихтовской теоретической философии; что же касается практической философии Фихте, то он ее лишь кратко коснулся после изложения «Критики практического разума» (К.Л.М.).

переходит от рассудка также психологически. А именно, он начинает разыскивать в мешке души, какая такая еще способность находится там, и, таким образом, он случайно натывается также и на разум. Все было бы столь же благополучно, если бы в этом мешке и вообще не нашлось бы разума, подобно тому, как физикам безразлично, существует ли, например, или не существует магнетизм. «Все наше познание начинается с внешних чувств, переходит отсюда к рассудку и кончается разумом, выше способности которой мы не встречаем в нас, разум обрабатывает материю созерцания и подводит его под высшее единство мышления». Разум есть поэтому, согласно Канту, способность познания из *принципов*, т. е. познания особенного во всеобщем посредством понятий; рассудок же, напротив, получает свое особенное через созерцание. Но сами категории суть нечто особенное. Принципом же разума вообще служит, согласно Канту, всеобщее, поскольку оно находит безусловное к обусловленному познанию рассудка. Разум есть, стало быть, для Канта мышление, делающее своим предметом безусловное. С тех пор вошло в философское словоупотребление различие между *рассудком* и *разумом*, между тем как у прежних философов мы не находим такого различия. Продуктом разума, согласно Канту, является *идея* (это – платоновское выражение), и он по-

нимает под нею именно безусловное, бесконечное<sup>718</sup>. Утверждение, что разум порождает идеи, есть великое слово. Однако, у Канта идея есть абстрактно всеобщее, неопределенное.

Это безусловное должно быть понимаемо конкретно и в том-то и заключается главная трудность. Ибо познать безусловное означает *определить* его и выводить из этого его определения. Много писали и высказывались о познании, не давая его дефиниции; но в философии мы стремимся к тому, чтобы познать то, что предполагается известным. Здесь Кант нам говорит, что хотя разум влечется познать бесконечное, он однако, не может этого выполнить. И он указывает («Kritik der reinen Vernunft», S. 277–278), как на основание этой его неспособности, с одной стороны, на то, что бесконечному не соответствует психологически какое-либо чувственное созерцание или восприятие, что оно не дано во внешнем или внутреннем опыте; идее «не может быть дан в чувственном мире совпадающий с нею предмет». Однако, все зависит от того, как мы смотрим на мир; но для Канта опыт, рассмотрение мира всегда означает только то, что здесь-то стоит подсвечник, а там-то – табакерка. Несомненно верно, что бесконечное *не дано* в мире чувственного восприятия, и если примем как предпосылку, что то,

---

<sup>718</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 257–259, 267–268.

что мы знаем, есть в качестве опыта синтезирование мыслей и доставляемых чувствами материй, то бесконечное, несомненно, не может быть познано в том смысле, чтобы мы обладали чувственным его восприятием. Но мы и не будем требовать чувственного восприятия для подтверждения истинности бесконечного; дух существует лишь для духа. *Второе основание*, почему бесконечное не может быть познано, заключается в том, что у разума нет для такого познания ничего другого, кроме тех форм мышления, которые мы называем категориями, а последние, хотя и дают то, что Кант называет объективными определениями, дают его, однако, так, что они в себе все те суть опять-таки *только* некое субъективное. Стало быть, когда мы эти категории, которые могут быть применены лишь к явлениям, употребляем для определения бесконечного, мы запутываемся в ложных умозаключениях (паралогизмах) и в противоречиях (антиномиях), и это одно из важных положений кантовской философии, что бесконечное, поскольку его определяют через категории, теряется в противоречиях. Хотя разум, говорит Кант, благодаря этим противоречиям становится трансцендентным, он, однако, всегда содержит в себе требование, чтобы мы сводили восприятие, опыт, рассудочное познание к бесконечному. Только это соединение бесконечного, безусловного с конечным, обусловлен-

ным, содержащимся в рассудочном познании, а то даже и в восприятии было бы наиболее конкретным.

Существуют различные виды этого безусловно-го, своеобразные порожденные разумом предметы, *трансцендентальные идеи*; они, стало быть, сами суть некое особенное. Способ, каким Кант приходит к этим идеям, опять-таки выведен из опыта, из формальной логики, согласно которой существуют различные формы *умозаключений разума*. Так как, говорит Кант, существуют три формы силлогизмов, – *категорический, гипотетический и разделительный*, – то безусловное есть также троякого рода. «Во-первых, безусловное категорического синтеза в некоем субъекте». «Синтез» означает конкретное; но выражение двусмысленно, так как оно обозначает внешнее соединение самостоятельных признаков. «Во-вторых, мы должны будем искать безусловного гипотетического синтеза членов в ряде и, в-третьих, разделительного синтеза частей в системе». Первое соединение, высказанное как предмет разума или трансцендентальная идея, мы делаем, когда представляем себе «мыслящий субъект», второе соединение «есть совокупность всех явлений, мир», а третье есть «вещь, содержащее верховное условие возможности всего, что может быть мыслимо, существо всех существ», т. е. бог. Доведенный до последнего

заострения, вопрос стоит теперь так: может ли разум привести эти предметы к действительности, или они остаются замкнутыми в субъективном мышлении? Кант придерживается того взгляда, что разум не способен сообщить своим идеям *реальность*; когда разум пытается это сделать, он становится трансцендентным, *выходящим за пределы*, и создает лишь паралогизмы, антиномии и идеал без действительности<sup>719</sup>.

а) «Паралогизм есть ложное по форме умозаключение разума». Так как разум мыслит реальным тот вид безусловного, который есть категорический синтез в некоем субъекте, следовательно, мыслящий субъект, то это безусловное называется субстанцией. Вопрос: представляет ли собою «я» мыслящую субстанцию, душу, душу-вещь? Далее спрашивается, есть ли это «я» пребывающее, имматериальное, негибнущее, личное, бессмертное и нечто такое, что находится в *реальном* общении с телами? Ложность умозаключения состоит в том, что необходимая идея разума о единстве трансцендентального субъекта трактуется в нем как некая вещь, ибо лишь вследствие такой трактовки пребывающее этого трансцендентального субъекта превращается в *субстанцию*. Помимо же такой трактовки я, правда, нахожу себя в

---

<sup>719</sup> Ibid., S. 261–263, 274–275, 284, 288–289.

своём мышлении пребывающим, но лишь в воспринимающем сознании, а не вне его. «Я» есть, следовательно, пустой, трансцендентальный субъект наших мыслей, который и познается только через его мысли, но по ним мы не можем составить себе ни малейшего понятия о том, что он такое в себе. – Ужасное различие! ибо мысль и есть «в себе». Мы не можем-де высказывать о нем бытие, потому что мышление есть голая форма и мы имеем представление о мыслящем существе не через какой-либо внешний опыт, а лишь через самосознание, т. е. потому что мы не можем взять «я» в руки, рассмотреть, обнюхать и т. д. Мы, стало быть, хорошо знаем, что «я» есть субъект; но, если мы выходим за пределы самосознания и говорим, что оно есть субстанция, то мы идем дальше того, на что мы имеем право. Поэтому я не могу сообщить субъекту *реальность*.

Здесь мы видим, как Кант впадает в противоречие с варварскими представлениями, которые он опровергает, и со своими собственными варварскими представлениями, которые остаются в пределах представлений, опровергаемых им. Он, во-первых, совершенно прав, утверждая, что «я» не есть некая душа-вещь, некое мертвенно пребывающее, обладающее чувственным существованием; и, в самом деле, если бы оно было предполагаемой *вещью*, то должна была

бы существовать возможность *испытывать* его. Но Кант, во-вторых, не только утверждает противоположное, а именно, что «я» как всеобщее или мышление себя в себе обладает в самом же себе той истинной действительностью, которой оно требует как предметного способа бытия, но также и не выходит за пределы того *представления* о реальности, согласно которому последняя состоит в том, что она есть некое чувственное бытие; следовательно, так как «я» не дано в каком-либо внешнем опыте, то оно-де не реально<sup>720</sup>. Ибо согласно Канту самосознание, «я» как таковое, не есть *реальность*; оно есть лишь *наше мышление*, или, иначе говоря, он понимает самосознание исключительно лишь как чувственное. Согласно этому, бытие, *вещь*, субстанция, носит у Канта такой характер, как будто эти категории рассудка слишком высоки для субъекта, чтобы их можно было предцировать ему; на самом же деле такие определения скорее слишком скудны и дурны для субъекта, ибо живое не есть вещь, и столь же мало душа, «я», дух есть вещь. И «бытие» есть также наималейшее, что можно сказать о духе; оно есть его непосредственное, абстрактное тождество с собою; *бытие*, следовательно, присуще духу, но мы должны считать делом почти не стоящим труда применение к нему этой категории.

---

<sup>720</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 289–299.

β) Затем следует, во-вторых, у Канта, антиномия, т. е. противоречивость идеи разума о безусловном, применяемой к миру, чтобы изобразить его как полную совокупность условий. А именно, разум требует наличия в данных явлениях абсолютной полноты условий их возможности, поскольку последние составляют ряд, так что сам мир должен оказаться безусловным. И вот, если мы высказываем эту завершенность как существующую, то получается лишь *антиномия*, и разум оказывается лишь *диалектическим*, т. е. в этом предмете оказывается со всех сторон полнейшее противоречие<sup>721</sup>. Ибо явления суть некоторое конечное содержание, мир – некоторая связь ограниченного; когда же это содержание мыслится разумом, подводится, следовательно, под безусловное и неограниченное, то у нас получаются два противоречащих друг другу определения, конечное и бесконечное. Разум требует всецело завершенного синтеза, абсолютного начала; в явлениях же перед нами, напротив, ряд причин и действий, не имеющих последнего члена. Кант обнаруживает («Kritik der reinen Vernunft», S. 320) здесь четыре противоречия, что, однако, слишком мало, ибо в каждом понятии имеются антиномии, так как оно не *просто*, а *конкретно*, содержит в себе, следовательно, различные определе-

---

<sup>721</sup> Ibid., S. 312–314.

ния, которые вместе с тем противоположны.

αα) Указанные Кантом антиномии заключаются в том, что, во-первых, мы должны признать верными как одно определение, ограниченность, так и другое, *неограниченность*. «Тезис: мир имеет начало и конец во времени, и он находится в замкнутом пространстве. Антитезис: он не имеет начала и конца во времени, и также не имеет никаких границ в пространстве». Одно, говорит Кант, может быть так же хорошо доказано, как и другое, и он и доказывает оба положения *апагогически*; однако, говорит он, это не «*адвокатские доказательства*». Мир как вселенная есть целое; таким образом, он есть всеобщая идея и постольку он неограничен; завершение же синтеза в поступательном пространственном и временном движении есть первое начало времени и пространства. Стало быть, если будем применять к миру в целях его познания категории «ограниченный» и «неограниченный», мы впадем в противоречия, потому что эти категории не могут быть высказаны о вещах в себе.

ββ) Вторая антиномия состоит в том, что необходимо признать существование атомов, из которых *составлена* субстанция и, следовательно, может быть доказана *простота*, но точно так же может быть доказана *незавершенность*, все дальнейшее и дальнейшее деление. Тезис поэтому гласит: «каждая со-

ставная субстанция состоит из простых частей»; антитезис же гласит: «не существует ничего простого». В тезисе утверждается граница, некоторое материальное самостоятельно сущее, точечное, которое есть столь же и замыкающая поверхность; антитезис же утверждает делимость до бесконечности.

γγ) Третья антиномия представляет собою противоположность *свободы* и *необходимости*. Первая есть определяющее себя из себя, аспект бесконечности. Тезис гласит: существует единственно только причинность согласно законам свободы. Антитезис гласит: господствует исключительно детерминизм; всякая вещь определена внешним основанием.

δδ) Четвертая антиномия основана на следующем: с одной стороны, целокупность завершается в свободе как некоем первом начале действия, или, иначе говоря, в абсолютно *необходимом существе* как причине мира, так что поступательное движение причин прерывается; но этой свободе противостоит, с другой стороны, необходимость поступательного движения, согласно условиям причин и действия, и существованию необходимого существа противостоит то обстоятельство, что все *случайно*. Тезис утверждает поэтому абсолютную необходимость обусловленного мира. «Для существования мира требуется существование безусловно необходимого существа». Антите-

зис же гласит: «Не существует безусловно необходимого существа ни как часть мира, ни вне последнего».

Одна из этих противоположностей так же необходима, как и другая, и излишне здесь развить это подробнее. Необходимость этих противоречий есть как раз та наиболее интересная сторона, которую Кант («*Kritik der reinen Vernunft*», S. 324) заставляет нас осознать, между тем как согласно обыденной метафизике мы представляем себе, что одно должно быть *признано верным*, а другое должно быть *опровергнуто*. Однако, то важное, которое заключается в этом утверждении Канта, получается против его намерения. Ибо он, правда, разрешает («*Kritik der reinen Vernunft*», S. 385–386) эти антиномии, но лишь в своеобразном смысле *трансцендентального идеализма*, который ведь не подвергает сомнению и не отрицает существование внешних вещей, а «дозволяет, чтобы вещи созерцались в пространстве и времени» (для чего не нужно никакого дозволения), но для которого «пространство и время не суть сами в себе вещи» и поэтому «не существуют вне нашей души», т. е. все эти определения о начале во времени и т. д. не присущи самим вещам, «в себе» мира явлений, существующему вне нашего субъективного мышления, самостоятельно. Если бы такие определения были присущи миру, богу, свободному, то имелось бы налицо объ-

ективное противоречие; но это противоречие не имеется *само по себе*, а присуще только нам. Или, иначе говоря, этот трансцендентальный идеализм оставляет существовать указанное противоречие, а только принимает, что «в себе» не страдает таким противоречием, что это противоречие имеет свой источник исключительно в вашем мышлении. Таким образом, в нашей душе остается та же самая антиномия, и как раньше бог был тем, что должно было принять в себя все противоречия, так теперь эту роль должно принять на себя самосознание. До того же обстоятельства, что если вещи не противоречат друг другу, то противоречит себе самосознание, кантовской философии даже не было никакого дела. Опыт учит нас, что «я» не разрушается вследствие этого обстоятельства, а *существует*; можно, следовательно, не заботиться о его противоречиях, ибо оно может их вынести. Кант, однако, обнаруживает здесь слишком большую *нежность* к вещам: было бы *жалко*, если бы *они* противоречили себе; но что дух, величайшее, есть противоречие, это ему *не жалко*. Противоречие, следовательно, вовсе не разрешено Кантом, а так как дух берет его на себя, противоречие же разрушает себя, то дух есть расстройство, сумасшествие в самом себе. Истинное разрешение вникло бы в содержание, доказало бы, что категории не имеют в себе истины,

но столь же мало имеет в себе истину безусловное разума, а имеет в себе истину только единство обоих как конкретное единство.

γ) Кант затем переходит также к рассмотрению идеи *бога*; эта третья идея есть существо существ, наличие которого предполагали другие идеи. Кант говорит («Kritik der reinen Vernunft», S. 441–452), что если согласно вольфовской дефиниции *бог есть все-реальнейшее существо*, то важно доказать, что бог не есть голая мысль, а что он есть, обладает действительностью, бытием. Это Кант называет *идеалом разума* в отличие от *идеи*, которая есть только целокупность всех возможностей. Идеал есть, следовательно, идея как существующее, подобно тому, как мы в искусстве называем идеалом реализованную в чувственном виде идею. Здесь Кант рассматривает доказательство бытия божия, ставя вопрос о том, может ли быть сообщена этому идеалу реальность.

*Онтологическое* доказательство берет своим исходным пунктом абсолютное понятие, чтобы от него умозаключать к бытию. Таким образом совершается у Ансельма, Декарта, Спинозы переход к бытию, и все они принимают при этом единство бытия и мышления. Но Кант говорит («Kritik der reinen Vernunft», S. 458–466), что этому идеалу разума может быть столь же мало сообщена реальность, как и другим идеалам

разума; нет перехода от понятия в бытие. «Бытие не есть реальный предикат», подобно другим «не есть понятие о чем-то таком, что могло бы прибавиться к понятию некоторой вещи. Сто действительных талеров ни малейше не содержат в себе больше признаков, чем сто возможных талеров», они суть то же самое понятие, т. е. то же самое содержание; они как раз суть *сто*. Одно есть понятие или скорее представление, другое есть предмет; бытие не есть новое определение понятия, ибо в противном случае мое понятие о ста действительных талерах содержало бы в себе нечто другое, чем сто действительных талеров. Но «предмет как действительный содержится не только в моем понятии, или, иначе говоря, к моему понятию прибавляется сто действительных талеров синтетически». Из понятия, стало быть, нельзя вывести бытия, потому что последнее не содержится в первом, а должно прибавиться к нему. «Мы должны выйти за пределы понятия, чтобы дойти до бытия. По отношению к объектам чистого мышления нет средства познать их существование, потому что оно должно было бы быть познано а priori, но наше сознание всякого существования принадлежит всецело области опыта». Т. е. как раз до постижения того синтеза понятия и бытия, или, иначе говоря, до постижения существования, т. е. до того, чтобы положить это существование

как понятие – как раз до этого Кант не доходит. *Существование* остается для него чем-то всецело другим, чем понятие. Правда, содержание, согласно ему, одно и то же в существующем и в понятии; однако, так как бытие не заключено в понятии, то попытка вывести первое из последнего не может удалиться.

Во всяком случае верно то, что определение бытия не заключено положительно и в готовом виде в *понятии*; понятие есть нечто другое, чем *реальность* и *объективность*. Поэтому если мы останавливаемся и не идем дальше понятия, то мы останавливаемся на бытии как на том, что есть другое понятия, и твердо придерживаемся взгляда о раздельности понятия и бытия; у нас тогда оказывается налицо как раз представление, а не бытие. Что сто возможных талеров есть нечто другое, чем сто действительных, это такая популярная мысль, что ничто не находило такого благоприятного приема, как утверждение, будто от понятия невозможен переход к бытию, ибо, если-де я воображаю себе сто талеров, я этим все же еще не имею их. Но столь же общедоступно можно сказать: *воображение* нужно оставить в стороне, ибо оно есть голое представление, т. е. то, что я только вообразил, неистинно, сто *воображаемых* талеров суть воображаемые, и таковыми и остаются. Стало быть, оставаться при них есть дело нездорового человеческого

смысла, который никуда не годится, и пустой человек – тот, кто носится с такими фантазиями и желаниями. Ста талерами мы обладаем только как действительными талерами. Следовательно, если у человека хватает столько смелости, чтобы желать иметь сто талеров, то он должен приступить к делу, приложить руку к тому, чтобы заполучить их, т. е. он не должен оставаться при воображении этих ста талеров, а пойти дальше. Это субъективное не есть окончательное, абсолютное; истинно то, что не есть исключительно нечто субъективное. Если я обладаю ста талерами, то я их действительно имею и вместе с тем я их также и представляю себе. Но согласно представлению Канта, мы должны остановиться на этом различии; *дуализм* есть последнее слово философии Канта и каждая сторона, взятая сама по себе, признается им чем-то абсолютным. Против этой дурной установки, которая, как утверждает здесь Кант, есть якобы абсолютное и последнее слово, восстает здравый человеческий смысл; всякое обыденное сознание идет дальше этого, всякое действие хочет снять какое-то субъективное представление, превратить его в нечто объективное. Ни один человек не так глуп, как эта философия; когда человек чувствует голод, он не представляет себе разного рода пищу, а действует, чтобы насытиться. Всякая деятельность есть представление, ко-

торое еще не *существует*, но которое *снимается* как субъективное. Воображаемые сто талеров также становятся действительными, а действительные – воображаемыми, – это мы часто узнаем из опыта и это есть их судьба. От совершенно внешних обстоятельств зависит, делаются или не делаются сто талеров моей собственностью. Несомненно верно, что представление к этому не приводит, если я упорно застреваю в *нем*, ибо я могу вообразить себе, что угодно; оно от этого не начинает *существовать*. Но важно знать, что именно я себе представляю, а затем, все зависит от того, мыслю ли я, или, иначе говоря, постигаю субъективное и бытие; благодаря этому постижению представляемые субъективное и бытие переходят в существование. Мышление, понятие как раз необходимо и состоит в том, что оно не остается субъективным, а снимает это субъективное и доказывает себя объективным. Декарт определенно утверждает, что лишь в понятии бога имеется вышеуказанное единство, ибо это-то и есть *бог*. Он не говорит о ста талерах, ибо последнее не есть такое существование, которое есть в самом себе *понятие*. Как раз, когда она становится абсолютной, указанная противоположность снимается, т. е. конечное преходит; эта противоположность значима лишь в философии конечного. Стало быть, если существование не познается через понятие, то

оно – лишенное понятия чувственно воспринимаемое существование, а лишенное понятия во всяком случае не есть понятие, – не есть то, что ощущают, берут в руки. Таковым существованием абсолютное, сущность, разумеется, не обладает, или, иначе говоря, такое существование не имеет истинности, оно есть лишь исчезающий момент. Эти пустые операции пустыми бессодержательными представлениями обыденной логики называют философствованием; философствующие таким образом похожи на Иссахара, костистого осла, которого нельзя сдвинуть с места (1 кн. Моисея, гл. 49, стр. 14). Такие люди говорят: да, мы не годимся, а так как мы никуда не годимся, то мы именно никуда не годимся и не желаем на что-либо годиться. Но это желание оказываться превосходными именно благодаря своей жалкой натуре есть очень ложное христианское смирение, очень ложная скромность; это познание своей ничтожности представляет собою скорее некую внутреннюю гордыню и большое самодовольство. Чтобы воздать честь истинному смирению, следует не оставаться жалким человеком, а подняться выше своего ничтожного характера, ухватившись за божественное.

Определение, которого крепко держится Кант («Kritik der reinen Vernunft», S. 467), состоит в том, что из понятия нельзя вышелушить бытие. Выводом

из этого является положение, согласно которому, хотя разум есть обладание мыслью о бесконечном, все же определение вообще и, ближе, то определение, которое называется бытием, отделено от его (разума) идеи. Идеи разума не могут быть получены из опыта, не могут также получить из него свое подтверждение; если их определяют посредством категорий, то возникают противоречия. Если определяют идею вообще лишь как сущую, то она тогда как раз и есть лишь понятие, а от последнего всегда отличается бытие существующего. Но этот в высшей степени важный вывод, поскольку он касается дознаний рассудка, приводит Канта в отношении разума не к чему другому, как к тому, что последний, взятый сам по себе, обладает исключительно лишь формальным единством для методического систематизирования познаний рассудка. Кант фиксирует совершенно абстрактное мышление. Он говорит: рассудок может лишь вносить *порядок* в вещи, но он ничего не представляет собою сам по себе, а лишь субъективен. Таким образом, на долю разума не остается ничего другого, кроме формы его чистого тождества с собою, а этой формы хватает лишь для упорядочения многообразных законов и отношений рассудка, находимых последним классов, родов и видов<sup>722</sup>. «Я» как разум или представление и находя-

---

<sup>722</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 497–498.

щиеся во внешнем мире вещи суть всецело другие по отношению друг к другу, и этот взгляд есть, согласно Канту, окончательная точка зрения философии; животное не остается на этой точке зрения, а производит практически единство. Такова критика *теоретического разума* у Канта; он указывает в ней априорное, определенность разума в нем самом, но эта критика не доводит своего дела до выяснения определенности единичного<sup>723</sup>.

Здесь следовало бы сказать еще несколько слов о положительной философии или метафизике, об априорных воззрениях Канта на предметную сущность, содержание предмета опыта, природу, следовало бы сказать о его философии природы, представляющей собою обнаружение всеобщих понятий природы. Но отчасти это – отделы, содержание которых есть нечто весьма скудное и очень ограниченное, отделы, содержащие в себе пояснение нескольких всеобщих качеств и понятий *материи* и *движения*, а в отношении научного их характера или априорного, как это называет Кант, они тоже представляют собою нечто столь же всецело неудовлетворительное. Ибо, что материя обладает движением, что она, далее, обладает *силами притяжения и отталкивания* и т. д., все эти по-

---

<sup>723</sup> В лекциях 1825–1826 гг. Гегель только здесь вставил изложение характера философии Якоби, взятой с этой стороны (К.Л.М.).

нятия Кант предполагает заранее, вместо того, чтобы показать их необходимость. И все же большой заслугой «Начальных основ естествознания» является то обстоятельство, что они положили начало философии природы, обратив внимание на то, что физика применяет определения мысли, составляющие существенные основы ее предметов, не подвергая их дальнейшему исследованию. Плотность, например, рассматривается ею как неравное множество, как чистое количество в пространстве; вместо этого Кант утверждал, что плотность есть некоторая степень наполнения пространства, т. е. энергия, интенсивность *действия*. Он требует поэтому («*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*», S. 65–68) *построения* материи из сил и деятельностей, а не из атомов, и Шеллинг ведь еще не вышел за пределы этого понимания. Произведение Канта есть попытка *мыслить*, т. е. обнаружить те определения мысли, продуктом которых оказываются такие представления, как материя. Он сделал попытку определить основные понятия и принципы этой науки и проложил дорогу так называемому динамическому учению о природе.

«Die Religion innerhalb der blossen Vernunft» («Религия в пределах чистого разума») является исследованием, показывающим, что верования, подобно пред-

ставлениям о природе, также имеют в себе стороны, коренящиеся в разуме. Таким образом, Кант в своей трактовке положительных догматов религии, с которыми просвещение (Aufklärung) – вернее, вычищение (Ausklärung) – якобы покончило, напомнил об идеях разума, показал, какой разумный и вместе с тем нравственный смысл имеет то, что мы называем догматами религии, например, догмат первородного греха. Он (Кант) гораздо разумнее *просвещения*, которое стыдится говорить об этом. Вот то основное, что мы должны были сказать о кантовской теоретической философии.

2. *Во-вторых*, в философии Канта трактуется наряду с интеллектом также и практическая сторона, природа *воли* и ее принцип; это рассматривает «Критика практического разума», в которой Кант усваивает себе определение Руссо, что воля свободна в себе и для себя. Теоретический разум Кант понимал так, что, поскольку он относится к некоторому предмету, последний должен ему быть дан, а поскольку он сам себе дает этот предмет, последний неистинен и в *этом* познании разум не достигает самостоятельности. Напротив, последний, согласно Канту, самостоятелен внутри себя как *практический* разум; как моральное существо человек свободен, выше всякого закона природы и всякого явления. Точно так же как теоретиче-

ский разум имел в себе категории, априорные различия, так и практический разум обладает нравственным законом вообще, ближайшие определения которого составляют *долг* и *право*, *дозволенное* и *недозволенное*, и здесь разум отворачивается от всякой данной материи, которая в теоретической области была ему необходима. Воля определяет себя внутри себя, на *свободе* покоится все правовое и нравственное; в них человек имеет свое абсолютное самосознание<sup>724</sup>. С этой стороны самосознание есть *для себя* сущность, подобно тому как теоретический разум имел своим предметом некую другую сущность, и притом «я», во-первых, есть в своей единичности непосредственно сущность, всеобщность, объективность; во вторых, субъективность стремится к реальности, но не к *чувственной* реальности, с которой мы имели дело в предшествующем, а здесь разум значим сам себе как действительный. Здесь перед нами понятие, обладающее сознанием своей недостаточности, чем не должен был обладать теоретический разум, так как понятие именно и должно было оставаться понятием. Таким образом, здесь раскрывается точка зрения абсолютности, так как человеку в его груди открывается некое бесконечное. В том и состоит удовлетворительная сторона кантовской философии, что она дает

---

<sup>724</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, 4 Auf. Riga, 1797, S. 3 – 11, 29–32.

место истине, по крайней мере, в человеческой душе, так что я признаю лишь то, что соответствует моему назначению.

а) Волю Кант подразделяет на *низшую* и *высшую* способность желания; это выражение не неподходяще. Низшей способностью желания являются *влечения*, склонности и т. д.; высшей является воля как таковая, ставящая себе не внешние, единичные цели, а всеобщие. На вопрос, каков тот принцип воли, который должен определить человека в его поступках, давались, разные ответы. Говорили, например, что таковым принципом является себялюбие, благожелательность, счастье и т. д. Все такие *материальные* принципы образа действия, говорит Кант, сводятся к влечениям, к счастью. Но разумное в самом себе чисто формально и состоит в том, что мы должны иметь возможность мыслить то, что должно быть значимо в качестве закона, как общезначимое законодательство, не уничтожая этим само себя. Моральный характер всякого поступка покоится на умонастройении, на том, что он совершается с сознанием закона, ради исполнения самого этого закона и из уважения к нему и к самому себе, с отклонением всего того, что делает счастливым. В качестве морального существа человек обладает в самом себе нравственным законом, принципом которого служит свобода и

*автономия* воли, ибо человек есть абсолютная спонтанность. Определения, заимствованные из области склонностей, суть для человека гетерогенные принципы, или, иначе говоря, воля есть *гетерономия*, когда она делает себе законом такие определения, ибо она в таком случае заимствует свои определения из чего-то другого. Но сущность воли состоит в том, что она определяет себя из самой же себя, ибо практический разум дает сам себе законы. Эмпирическая же воля гетерономна, ибо она определяется вожделениями; последние же принадлежат к нашей природе, а не области свободы.

В высшей степени важным определением кантовской философии является возвращение ею в самознание же того, что для последнего значимо как сущность, закон и «в себе». Так как человек стремится к той или другой цели, смотря по тому, как он оценивает мир или историю, то спрашивается, что должен он сделать своей последней целью? Но для воли нет другой цели, кроме той, которую она черпает из самой себя, кроме цели ее свободы. Выставление того принципа, что свобода есть последний стержень, вокруг которого вращается человек, высочайшая вершина, которой ни на что не приходится глядеть снизу вверх, так что человек не признает никакого авторитета, и ничто, в чем не уважается его свобода, его не

обязывает, – выставление этого принципа представляет собою большой шаг вперед. Это, с одной стороны, доставило кантовской философии величайшее распространение и симпатию; к ней в высшей степени влекла та ее мысль, что человек обретает в самом себе безусловно прочный, устойчивый центр, – но кантовская философия так и остановилась на этом принципе. В то время как высочайшей вершиной теоретического разума является абстрактное тождество, ибо он может давать лишь канон, правило создания абстрактных порядков<sup>725</sup>, практический разум с самого же начала понимается Кантом *конкретно*, как законодательствующий разум; законом, который он себе дает, служит нравственный закон. Но если кантовская философия и высказывает, что практический разум конкретен внутри себя, то все же следует прибавить, что эта свобода есть ближайшим образом лишь отрицание всего другого; никакие узы, ничто другое меня не обязывает. Эта свобода, таким образом, неопределенна; это – тождество воли с самой собой, ее у-себя-бытие. Но что служит содержанием этого закона? Здесь мы сразу приходим снова к бессодержательности, ибо единственной формой этого принципа именно и служит согласие с самим собой, всеобщность; формальный принцип законодательства не доходит

---

<sup>725</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 62, 500.

в этом одиночестве внутри себя до какого бы то ни было определения, или, иначе говоря, этим последним служит лишь абстракция. Всеобщее, отсутствие самопротиворечивости есть нечто пустое, которое в области практики так же мало, как и в области теории, доходит до некоторой реальности. Кант, поэтому, выражает всеобщий нравственный закон следующим образом (а указание такой всеобщей формы было искони требованием абстрактного рассудка): «действуй согласно таким максима́м» (закон должен быть также моим особенным законом), «которые способны стать всеобщими законами»<sup>726</sup>.

Таким образом, для определения *долга* (ибо вопрос в том, что именно является *долгом* для свободной воли) у Канта ничего другого не оказалось, кроме формы тождества, которая есть закон абстрактного рассудка. Защищать свое отечество, способствовать счастью ближнего есть долг не из-за содержания, а потому, что это – долг, подобно тому, как у стоиков мыслимое признавалось истинным, потому что и поскольку оно мыслилось. Содержание как таковое в самом деле не есть в законах морали всеобще значимое, так как оно противоречиво. Ибо благотворение, например, повелевает: «отдайте принадлежащие вам вещи бедным»; но если все раздарят то, что они име-

---

<sup>726</sup> Ibid., S. 54, 58 (35).

ют, благотворение исчезнет. Однако, и с абстрактным тождеством мы ни на шаг не подвинемся дальше, ибо всякое содержание, влагаемое нами в эту форму, есть действительно как раз таковое тождество, если оно не противоречит себе. Но ничего не будет потеряно, даже в том случае, если мы его вовсе и не вложим в эту форму. В отношении, например, собственности, законом моих поступков служит максима: «Я должен уважать собственность, ибо противоположное не может стать всеобщим законом». Это – правильно, но это вместе с тем совершенно формальное определение: если есть собственность, то она есть. Собственность предполагается здесь заранее, но это определение может точно так же и совершенно отсутствовать, и тогда в воровстве нет никакого противоречия. Если собственности нет, она и не уважается. В том-то и недостаток кантовско-фихтевского принципа, что он вообще формален; холодный долг есть последний непереваренный жесткий кусок в желудке, откровение, данное разуму.

Первым *постулатом* в практическом разуме служит, таким образом, свободная воля сама по себе, определяющая себя воля, но это конкретное еще абстрактно. Второй и третий постулаты суть формы, напоминающие о том, что воля конкретна в более высоком смысле.

б) Во-вторых, мы должны рассмотреть отношение понятия воли к особенной воле индивидуума; конкретность заключается здесь в том, что моя особенная воля и всеобщая воля тождественны, или, иначе говоря, в том, что я представляю собою некоторого морального человека. Это единство постулируется кантовской практической философией, человек должен быть моральным; но все остается при *долженствовании* и этом пустословии о моральности. Что есть моральное, об этом нам не говорят, или, иными словами, о системе осуществляющего себя духа кантовская философия не думает, а наоборот, подобно тому как теоретический разум противостоит предметно чувственному, так и практический разум противостоит практически чувственному, влечениям и склонностям. Завершенная моральность должна оставаться неким потусторонним, ибо моральность предполагает различие особенной и всеобщей воли. Она есть борьба и определение чувственного всеобщим; борьба может существовать лишь в том случае, если чувственная воля не соответствует всеобщей. Выводом из всего этого является утверждение, что цель моральной воли может быть достигнута лишь в *бесконечном прогрессе*; на этом основывает Кант<sup>727</sup> *постулат бессмертия души* как бесконечного прогресс-

---

<sup>727</sup> Kant, Kritik der prakt. Vernunft, S. 219–223.

са субъекта в его моральности, потому что сама моральность есть нечто несовершенное и должна бесконечно прогрессировать. Частная воля есть, правда, некое другое всеобщей воли; она, однако, не есть некое окончательное, безусловно пребывающее.

с) Затем следует, в-третьих, наивысшее, конкретное понятие свободы всех людей, так что мир природы должен быть в гармонии с понятием свободы. Это – *постулат* бога, которого, однако, разум не познает. Воля имеет перед собою весь мир, целокупность чувственности, и, однако, разум настойчиво требует единства природы и нравственного закона как идеи *добра*, которое есть конечная цель мира. Но так как это добро формально и, следовательно, само по себе не обладает никаким содержанием, то оно противостоит влечениям и склонностям субъективной природы и внешней, самостоятельной природе. Противоречие между нравственным законом и ними Кант примиряет («*Kritik der prakt. Vernunft*», S. 205–209) в мысли о высшем благе, в котором природа соответствует разумной воле, *счастье* соответствует добродетели, – это такое согласие, о котором, собственно говоря, мы не должны заботиться, хотя в нем и состоит практическая реальность. Ибо счастье есть лишь чувственная самоудовлетворенность или, иными словами, действительность единичного индивидуума, а не

в себе всеобщая реальность. Но именно поэтому вышеуказанное соединение само остается лишь неким потусторонним, мыслью, которой не существует в действительности, а лишь должна существовать. Кант, таким образом, совершенно солидаризируется с болтовней («Kritik der prakt. Vernunft», S. 205–209), что в сем нашем мире добродетельному человеку часто живется плохо, а порочному хорошо, и т. д., и постулирует ближе бытие божие как того существа, той причинности, благодаря которой осуществляется эта гармония; он постулирует это бытие божие как для того, чтобы сохранить представление о *святости нравственного закона*, так и для представления о *долженствующей* реализоваться в природе цели разума, но *долженствующей* реализоваться лишь в бесконечном прогрессе, каковой постулат, равно как и постулат о бессмертии души, именно этим оставляет противоречие нетронутым, а лишь выражает некоторое абстрактное *долженствование* его разрешения. Сам постулат вечен, так как добро есть некоторое потустороннее по отношению к природе; закон необходимости и закон свободы отличны друг от друга и входят в рамки этого дуализма. Природа не оставалась бы больше природой, если бы она была ответственна понятию добра; таким образом, высшее противоречие остается, так как эти две стороны не могут соеди-

ниться. Необходимо также полагать их единство, но оно никогда не бывает действительным, ибо их разделение предположено раз навсегда. Кант, таким образом, употребляет распространенные (*populare*) обороты речи: зло будет-де преодолено, но столь же верно, что оно необходимо не должно быть преодолено. Бог есть для него, таким образом, лишь *некая вера*, мнение, которое только субъективно, не истинно в себе и для себя. Этот вывод также очень распространен.

Эти постулаты выражают не что иное, как бессмысленный синтез различных моментов, которые на всем протяжении противоречат друг другу; они, следовательно, представляют собою *гнездо*<sup>728</sup> противоречий. Так, например, бессмертие души постулируется из-за несовершенства моральности, т. е. потому, что она подвергается влиянию чувственности. Но чувственное есть условие морального самосознания; *цель, совершенство* есть то, что упраздняет саму *моральность* как таковую. И точно так же и другая цель, *гармония* чувственного и разумного, тоже упраздняет моральность, ибо последняя как раз и состоит в антагонизме разума к чувственности. Действительность порождающего гармонию бога тоже сознательно понимается Кантом так, что она вместе с тем и не есть

---

<sup>728</sup> Ср. *Kant, Kritik der reinen Vernunft*, S. 471.

действительность; он принимается сознанием для ради гармонии, подобно тому, как дети делают себе какое-нибудь пугало и условливаются друг с другом бояться его. То, ради чего принимается существование бога, предположение, что благодаря представлению о святом законодателе нравственность еще больше приобретает себе уважение, противоречит тому, что моральность именно в том и состоит, что закон уважается исключительно ради него же самого<sup>729</sup>. Стало быть, практический разум, в котором самосознание признается для себя неким «в себе», так же не доходит до единства и действительности в самой себе, как противопоставляемый ему теоретический разум, в котором признается неким «в себе» предметная сущность. Людям трудно поверить, что разум действителен, но, в самом деле, ничто не действительно, кроме разума; он есть абсолютная мощь. Суетность людей полагает, что у них есть в голове мнимый идеал, чтобы все критиковать. Мы – умные, мы имеем этот идеал внутри себя, но он *не существует*. Такова последняя точка зрения; это высокая точка зрения, но в ней не идут дальше, не проникают до истины. Абсолютное добро остается *долженствованием* и на этом, согласно указанной точке зрения, мы и должны остановиться.

---

<sup>729</sup> Kant, Kritik der prakt. Vernunft, S. 146.

3. Нам остается еще рассмотреть третью сторону кантовской философии, критику силы суждения, в которой появляется требование конкретности, требование, чтобы идея вышеуказанного единства была положена не как некое потустороннее, а как наличное, и эта сторона имеет особую важность. Рассудок, говорит Кант, законодательствует, правда, в теоретической области, создает категории; однако, последние остаются лишь всеобщими определениями, вне которых лежит особенное (другая составная часть, входящая в состав всякого познания). Всеобщее и особенное отличны для рассудка друг от друга, ибо его различия остаются в пределах всеобщности. В практической области разум, правда, есть «в себе»; однако, его свободное для-себя-бытие, законодательствующая свобода в высшей форме, также противостоит природе в ее свободе и ее собственных законах. «В теоретической области разум только может посредством рассудка делать выводы из данных законов путем умозаключений, и эти выводы никогда не выходят за пределы природы; лишь в практической области он сам законодательствует. Рассудку и разуму» (практическому) «принадлежат два разных законодательства на одной и той же почве опыта, причем ни одно из них не должно ограничивать власть другого. Ибо сколь мало понятие природы оказывает влияние на законо-

дательство посредством понятия свободы, столь же мало последнее нарушает законодательство природы. Возможность совместного существования обоих законодательств и нужных для них способностей доказала критика чистого разума» (!?). «Что эти две различные области, которые, правда, не ограничиваются друг другом в их законодательстве, но непрестанно ограничивают друг друга в их действиях в чувственном мире» (т. е. там, где они встречаются), «не составляют одну область, это происходит оттого, что, хотя понятие природы может в созерцании делать доступным представлению его предметы, оно, однако, делает их представимыми не как вещи в самих себе, а лишь как голые явления, понятие же свободы, напротив, хотя может делать представимым для нас в своем объекте самоё вещь в себе, не может все же сделать его представимым в созерцании. Стало быть, ни одно из них не может доставлять нам теоретического познания о его объекте (и даже о мыслящем субъекте), как о вещи в себе, которая в таком случае была бы сверхчувственной; это – безграничная и недоступная область для всей нашей способности познания. Хотя между областью понятия природы как чувственной и областью понятия свободы как сверхчувственной укреплена необозримая пропасть, так что не возможен переход от первой ко второй, как будто бы су-

ществовало столько же различных миров, из которых первый не может иметь никакого влияния на второй, все же второй должен иметь влияние на первый, а именно, понятие свободы должно осуществить в чувственном мире заданную его законами цель и, следовательно, должно быть возможно мыслить природу таким образом, чтобы закономерность ее формы находилась в согласии по крайней мере с возможностью долженствующих быть осуществленными в ней целей сообразно законам свободы. Следовательно, должно все же существовать основание единства сверхчувственного, лежащего в основании природы, с тем, что понятие свободы практически содержит в себе, понятие какого единства, хотя оно ни теоретически ни практически не достигает его познания и, значит, не имеет собственной, ему принадлежащей области, все же делает возможным переход от способа мышления согласно принципам одной области к способу мышления согласно принципам другой области. Посредине между *рассудком* и *разумом* лежит поэтому *сила суждения*, точно так же как посредине между способностью познания и способностью желания лежат *удовольствие* и *неудовольствие*, в этой способности должен, стало быть, лежать переход от области понятия природы к области понятия свободы»<sup>730</sup>.

---

<sup>730</sup> Kant, Kritik der Urteilskraft (Dritte Auflage, Berlin, 1799), Einleitung, S.

Сюда принадлежит *целесообразное*, т. е. некая особенная реальность, которая определена лишь всеобщим, целью. Рассудок есть основание этого единства многообразного. Чувственное, стало быть, определено здесь сверхчувственным. Эта идея некоего всеобщего, имеющего в самом себе особенное, именно и есть, согласно Канту, предмет силы суждения, которую он подразделяет следующим образом: «Если дано всеобщее (правило, принцип, закон), то сила суждения, подводящая под него особенное, есть определяющая сила суждения», непосредственная сила суждения. Но здесь есть также особенное, не определяемое родом. «Но если дано только особенное, для которого сила суждения» должна отыскать всеобщее, то она есть рефлектирующая сила суждения. Рефлектирующая сила суждения имеет своим принципом единство абстрактно всеобщего, доставляемого рассудком, в особенности, идею закономерной необходимости, которая вместе с тем свободна или, говоря иначе, идею свободы, которая непосредственно едина со своим содержанием. «Этот принцип не может быть не чем иным, как тем, который гласит, что так как всеобщие законы природы имеют основание в нашем рассудке, предписывающем их природе, хотя только со стороны ее всеобщего понятия, то осо-

бенные эмпирические законы в отношении того, что в них остается неопределенным вышеуказанными всеобщими законами, должны рассматриваться, согласно такому единству, как будто их тоже дал некий рассудок (хотя и не наш) в помощь нашей способности познания, дабы сделать возможным установление системы опыта согласно особенным законам природы. Это не значит, что мы должны принимать существование такого рассудка (ибо эта идея служит принципом лишь рефлектирующей силы суждения), а указанная способность дает этим закон лишь себе самой, а не природе. Так как понятие некоего объекта, поскольку оно содержит в себе также и основание действительности этого объекта, называется целью, а соответствие некоторой вещи тому свойству вещи, которое возможно лишь согласно целям, называется целесообразностью ее формы, то принцип силы суждения в отношении формы вещей природы, подчиняющихся эмпирическим законам вообще, есть целесообразность природы в ее многообразии. Т. е. посредством этого понятия мы представляем себе природу так, как будто некий рассудок содержит основание единства многообразия ее эмпирических законов»<sup>731</sup>.

Уже Аристотель рассматривал природу как целесообразную в самой себе, как имеющую в самой себе

---

<sup>731</sup> Kant, Kritik der Urteilskraft, S. XXV–XXVIII.

vous, ум, всеобщность, так что, будучи в нераздельном единстве друг с другом, одно есть момент другого. Цель есть имманентное понятие, есть не внешняя форма и абстракция, противостоящая лежащему в основании материалу, а нечто проникающее собою содержание, так что все особенное определено самим этим всеобщим. Согласно Канту, таким определяющим является рассудок; законы рассудка, которые он в процессе познания имеет в самом себе, еще оставляют, правда, предметное неопределенным; однако, так как это многообразное само должно обладать в себе связностью, которая все же для человеческого усмотрения носит характер случайности, «то сила суждения должна для своего собственного употребления принимать в качестве принципа, что случайное для нас содержит в себе некое, хотя и непознаваемое для нас, но все же мыслимое единство в приведении многообразного в такую связь, при которой получается возможный в себе опыт»<sup>732</sup>. Этот принцип таким образом в свою очередь сразу впадает в субъективность, оказывается субъективной мыслью и есть лишь максима нашей рефлексии, чем, следовательно, ничего не должно быть высказано об объективной природе предмета<sup>733</sup>, потому что раз навсегда

---

<sup>732</sup> Ibid., Einleitung, S. XXVI, XXXIII.

<sup>733</sup> Ibid., S. XXXIV.

«в себе» помещено Кантом вне самосознания, и рассудок понимается им лишь в форме самосознательного, а не в его становлении другим.

Этот принцип рефлектирующей силы суждения есть внутри себя двойная целесообразность, *формальная* и *материальная*; таким образом, сила суждения либо эстетична, либо телеологична; первая рассматривает *субъективную*, а вторая – *объективную, логическую* целесообразность. Существуют согласно этому два предмета силы суждения – прекрасное в произведениях *искусства* и естественные продукты органической жизни, – возвещающие нам единство понятия природы и понятия свободы<sup>734</sup>. Рассмотрение этих произведений характеризуется тем, что мы видим некоторое единство рассудка и особенного. Но так как это рассмотрение есть лишь некоторый субъективный способ, как представлять себе такие продукты, а не содержит в себе их истины, то такие вещи лишь рассматриваются согласно этому единству, но не суть таковые в себе, а то, что они суть в себе, лежит по ту сторону их рассмотрения.

а) Прекрасное эстетической силы суждения состоит в следующем: «Удовольствие и неудовольствие суть нечто субъективное, нечто такое, что вовсе не может стать предметом познания. Предмет лишь по-

---

<sup>734</sup> Kant, Kritik der Urteilskraft, S. XLVIII–LII.

стольку целесообразен, поскольку представление о нем непосредственно связано с чувством удовольствия, и это есть эстетическое представление. Восприятие форм в воображении никогда не может совершаться без того, чтобы рефлектирующая сила суждения, хотя бы и ненамеренно, не сравнивала их по крайней мере со своей способностью относить созерцания к понятиям. Если в этом сравнении сила воображения» (как способность созерцаний a priori?) «ненамеренно приводится посредством некоторого данного представления», – чего-то прекрасного, – «в согласии с рассудком как со способностью понятия, и благодаря этому вызывается чувство удовольствия, то предмет должен в таком случае рассматриваться как целесообразный для рефлектирующей силы суждения. Эстетично такое суждение о целесообразности объекта, которое не основывается на каком-либо существующем понятии о предмете и не доставляет какого-либо понятия о нем. Предмет, форма которого (а не материальное в представлении о нем как ощущение) оценивается как основание удовольствия, получаемого нами от представления о таком объекте, прекрасен», – это первое разумное слово о прекрасном. Чувственное есть один момент прекрасного: помимо того последнее непременно должно выражать собою духовное, некоторое понятие. Прекрасное есть

то, что мы без субъективного «интереса», но точно так же и «без понятия» (т. е. без определений рефлексии, законов) «представляем себе объектом, который всем нравится. Оно не находится в связи с какой бы то ни было склонностью; субъект, следовательно, чувствует себя в нем совершенно свободным. Оно уже не *для меня* прекрасно. Цель есть предмет некоторого понятия, поскольку последнее рассматривается как причина первого» (предмета) «и причинность некоторого понятия в отношении его объекта есть целесообразность». Для идеала требуется «идея разума, делающая цели человечества, поскольку они не могут быть представлены чувственно, принципом оценки некоего образа, через который, как через действие этих целей разума в явлениях, открываются нам эти цели. Идеал мы имеем право ожидать встретить лишь в человеческом образе». — *Возвышенное* есть стремление чувственно изобразить некую идею, в каковой попытке оказывается вместе с тем несоответствие, невозможность схватить идею посредством чувственного изображения<sup>735</sup>. Здесь в эстетической силе суждения мы видим непосредственное единство всеобщего и особенного, ибо прекрасное есть как раз такое лишенное понятия непосредственное единство. Но так как Кант помещает последнее в субъект, то оно

---

<sup>735</sup> Kant, Kritik der Urteilskraft. S. XLIII–XLV, 16–19, 32, 56, 59, 77.

есть нечто ограниченное, а в качестве эстетического оно также и ниже, поскольку оно не есть постигнутое в понятии единство.

б) Другим видом совпадения служит в объективной и материальной целесообразности *телеологическое* рассмотрение природы, признающее, что в органических продуктах природы мы созерцаем непосредственное единство понятия и реальности как предметное, – цель природы, содержащая в своей всеобщности особенное, в своей особенности род; но такое рассмотрение должно совершаться не внешне, а согласно внутренней телеологии. Согласно внешней целесообразности нечто имеет свою цель в другом: «Снег предохраняет в холодных странах посеvy от мороза, облегчает санное общение людей между собой»<sup>736</sup>. Напротив, внутренняя целесобразность состоит в том, что нечто есть в себе же самом цель и средство; его цель, следовательно, не находится вне его. Таким образом, мы при рассмотрении живых существ не останавливаемся на том, что мы имеем перед собою некое чувственное, которое мы приводим согласно категориям рассудка в отношение с другим, а рассматриваем эти живые существа как самопричину, как производящих самих себя. Это – самосохранение живого; в качестве индивидуума оно, правда,

---

<sup>736</sup> Ibid., S. 279–283.

преходяще, но пока оно живет, оно производит само себя, хотя и нуждается для этого в известных условиях. Природной цели мы, таким образом, должны искать в материи, поскольку она есть внутренне организованный продукт природы, «в котором все есть цель и взаимно друг для друга также и средство»<sup>737</sup>; так как все члены органического существа суть одновременно средства и цели, то оно есть самоцель внутри себя. Это – аристотелевское понятие; это – бесконечное, возвращающаяся сама в себя идея.

Кант говорит об этом. «Мы не делали бы никакого различия между *механизмом природы* и ее *техникой*, т. е. целевой связью в ней, если бы наш рассудок не носил такого характера, что он необходимо должен переходить от всеобщего к особенному, и сила суждения не может, следовательно, произнести определяющего суждения, не обладая неким всеобщим законом, под который он мог бы подводить особенное. Последнее как таковое содержит в себе в отношении всеобщего нечто случайное, но тем не менее разум все же требует также и единства в связи особенных законов природы, требует, значит, закономерности, каковая закономерность случайного называется целесообразностью. И выведение a priori особенных законов из всеобщих посредством определения понятия дан-

---

<sup>737</sup> Ibid., SS. 286–288, 292–296.

ного объекта невозможно в отношении того случайно-го, что эти особенные законы содержат в себе; понятие целесообразности природы будет, таким образом, для человеческой силы суждения необходимым понятием, но понятием, не касающимся определения самого объекта, следовательно, субъективным принципом<sup>738</sup>. Органическое существо есть, стало быть, согласно Канту («Kritik der Urteilskraft», S. 354), такое существо, в котором механизм природы и цель тождественны; мы рассматриваем его так, как будто в чувственном обитает некое понятие, делающее соответствующим себе особенное. В органических продуктах природы мы созерцаем это непосредственное единство понятия и реальности, ибо в факте жизни мы созерцаем душу или всеобщее и существование или особенное в едином единстве, чего нет в неорганической природе. Таким образом, в кантовской философии появляется представление о конкретном, представление о том, что всеобщее понятие определяет особенное. Но так как Кант брал эти идеи опять-таки только в субъективном определении, как руководящие мысли для силы суждения, которыми не может быть высказано ничего в себе сущее, то он, хотя и выражает единство понятия и реальности, все же снова подчеркивает аспект понятия; он, стало быть, не

---

<sup>738</sup> Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 343–344.

хочет снять его границу в тот момент, в который он полагает ее как границу. В этом заключается постоянное противоречие кантовской философии. Кант установил величайшие противоположности в их односторонности, и он же высказывает и разрешение противоречия; разум постулирует единство и мы им и обладаем в лице силы суждения. И однако, Кант говорит («Kritik der Urteilskraft», S. 355–363): это – лишь способ нашей рефлектирующей силы суждения. Не само живое таково, а мы привыкли рассматривать его таким образом. В искусстве, правда, сам характер чувственности нам дает представление идеи; *реальность* и *идеальность* здесь непосредственно едины. Но и здесь Кант нам говорит, что мы должны остановиться на одностороннем, и он это говорит в тот момент, когда он выходит за него. У Канта поэтому богатство мысли разворачивается всегда только в субъективном виде; все случаи, всякое содержание имеют место лишь в представлении, мышлении, постулировании. Объективно для Канта лишь то, что есть в себе, и мы не знаем, что такое вещи в себе. Но «в себе» есть лишь *caput mortuum*, мертвая абстракция другого, бессодержательная, неопределенная потусторонность.

Причина, почему вышеуказанные истинные идеи не суть согласно Канту истина, заключается, стало

быть, в том, что он раз навсегда предполагает истинными пустые абстракции о рассудке, не выходящем за пределы абстрактно всеобщего, и о противостоящей ему чувственной материи, единичном. Правда, Кант, помимо того определенно приходит к представлению об *интуитивном* (созерцающем) *рассудке*, который, давая всеобщие законы, определяет вместе с тем особенное; это – глубокое определение, истинно конкретное, реальность, определяемая присущим ей понятием, или, как это называет Спиноза, *адекватная идея*. А именно, «так как для познания требуется также созерцание, а способность полной спонтанности созерцания была бы «специфически» отличной от чувственности и совершенно независимой от нее способностью познания, было бы, следовательно, рассудком в самом общем смысле, – то можно себе представить (*sich denken*) также и интуитивный рассудок, который не идет от всеобщего к особенному, и, значит, к единичному через понятия, интуитивный рассудок, в котором не встречается та случайность соответствия природы в ее продуктах рассудку согласно особенным законам, которая делает столь трудным для нашего рассудка привести ее многообразие к единству познания». Но что этот *intellectus archetypus* (первообразный интеллект) есть истинная идея рассудка, об этом Кант не догадывается. Стран-

ным образом ему действительно пришла в голову эта идея об интуитивном рассудке, но он не знает никакого другого основания, почему она не истинна, помимо того довода, что наш рассудок носит другой характер, а именно, он таков «что движется от аналитически всеобщего к особенному»<sup>739</sup>. Абсолютный же разум и существующий в себе рассудок, как мы видели, носят, согласно Канту, такой характер, что они в самих себе не обладают реальностью: рассудок нуждается в материи, теоретический разум создает домыслы, практический разум не может идти в своей реальности дальше постулирования. Несмотря на их прямо и ясно высказанную Кантом неабсолютность, они все же, согласно ему, суть истинное познание, и интуитивный рассудок, обладающий в едином единстве понятием и созерцанием, есть, таким образом, лишь составляемая нами себе мысль.

с) Наивысшей формой представления конкретного, какая появляется в кантовской философии, служит постижение цели во всей ее всеобщности, и постигнутая таким образом, она есть *добро*. Это *добро* есть идея, есть моя мысль, но имеется абсолютное требование, чтобы оно осуществилось также и в мире, чтобы необходимость природы соответствовала законам свободы, но не как необходимость некоей внеш-

---

<sup>739</sup> Ibid., S. 347–348 (351).

ней природы, а посредством осуществления права и нравственности в человеческой жизни, посредством государственной жизни, – требование чтобы мир был вообще добр. Это тождество добра и реальности есть требование практического разума, но субъективный разум не может реализовать этого требования. Человек, правда, совершает в каждом хорошем своем поступке нечто доброе; однако, последнее лишь ограничено. Всеобщее добро как *конечная цель* мира может быть достигнуто посредством чего-то третьего. И эта властвующая над миром сила, имеющая своей конечной целью, осуществление добра в мире, есть *бог*<sup>740</sup>. Таким образом, «Критика силы суждения» кончает *постулатом бога*. Если своеобразные законы, как именно такие-то и такие-то самостоятельные, единичные отношения, и не имеют никакого отношения к добру, то все же разум состоит в том, чтобы иметь в себе единство как существенное, субстанциальное и желать его в качестве такового. Противоположность этих двух областей, добра и мира, противоречит этому тождеству; разум должен поэтому требовать, чтобы это противоречие было устранено, чтобы существовала некая сила, которая сама по себе добра и есть сила, *стоящая выше природы*. Таково положение, которое в кантовской философии занимает бог:

---

<sup>740</sup> Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 423–424.

доказать нельзя, что бог существует; но его существование есть требование. Этот недостаток, невозможность доказать существование бога, происходит оттого, что согласно кантовскому дуализму нельзя показать, каким образом добро как абстрактная идея в нем же самом состоит в том, что оно снимает свою идею как абстрактную, а мир в нем же самом состоит в том, что он снимает сам себя в своей внешности и в своей отличности от добра, и, таким образом, оба обнаруживают себя как свою истину, которая в отношении к ним представляется чем-то третьим, но вместе с тем определяется как первая. Таким образом, в бога, согласно Канту («Kritik der Urteilskraft», S. 460–461) можно лишь *верить*; с этим находится в связи та вера, о которой говорит Якоби, ибо в этом пункте между Кантом и Якоби нет разногласия<sup>741</sup>.

Если согласно этой кантовско-якобиевской точке зрения бог есть предмет *веры*, и мы на один момент согласимся с этой точкой зрения, то в ней, следует признать, налицо возвращение к абсолютному. Но все же остается вопрос: что такое бог? Ответить, что он есть сверхчувственное, значит сказать чрезвычайно мало, и столь же мало будет сказано, если мы ответим, что он есть всеобщее, абстрактное, само по себе

---

<sup>741</sup> И этот пункт философии Якоби Гегель в своем курсе лекций 1825–1826 гг. вставил только здесь.

сущее. Но тогда в чем же состоит его определение? Если же мы перейдем здесь к определениям абсолютного, то возникает то плохое, неприемлемое для этой точки зрения следствие, что мы тем самым переходим к познанию, ибо последним называется знание о некотором предмете, который *конкретен внутри себя*, т. е. определен. Здесь же мы доходим лишь до того, что бог вообще существует и что он обладает определением безграничного, всеобщего, *неопределенного*. Таким образом, бог не может быть познан, ибо для того, чтобы быть познанным, он должен был бы содержать в себе в качестве *конкретного* по меньшей мере два определения; этим, следовательно, было бы положено *опосредствование*, ибо знание *конкретного* есть вместе с тем *опосредствованное* познание. Но рассматриваемой точке зрения недостает опосредствования, и она останавливается на *неопределенном*. Говоря афинянам, Павел ссылается на алтарь, который они посвятили неведомому богу, и сообщает им, *что такое* бог; но указанная здесь точка зрения приводит нас снова к неведомому богу. Вся жизнь природы, равно как и духа, есть опосредствование внутри себя, и к этому и перешла шеллинговская философия.

Резюмируя кантовскую философию, взятую как целое, следует сказать, что мы находим на всем ее про-

тяжении идею мышления, которая есть в самой себе абсолютное понятие, в себе самой обладает различием, реальностью, причем теоретический и практический разум обладают лишь *абстрактным* различием; но в лице силы суждения как их единства Кант идет так далеко, что полагает различие как действительное, или, иначе сказать, полагает не только особенность, но также и единичность. Но так как это филистерское представление берет своим исходным пунктом *нашу человеческую* способность познания, которая для него значима в ее эмпирической форме, несмотря на то, что эта способность, согласно Канту, не познает истины, и что он также и описывает истинную идею этого познания как некую лишь мысль, которой мы обладаем, то действительностью оно признает чувственную, эмпирическую данность, для постижения которой Кант берет в помощь категории рассудка, и он признает значимость этого данного, эмпирического мира в той же мере, в какой она признается в повседневной жизни. Это – завершенная рассудочная философия, отказывающаяся от *разума*; она, таким образом, приобрела себе много друзей своей отрицательной стороной, тем, что она сразу дает возможность освободиться от *старой метафизики*. Согласно Канту, продуцируется некое чувственное, обладающее определениями мысли, которое, одна-

ко, не есть вещь, ибо если мы, например, чувствуем нечто *твердое*, то Кант говорит: я чувствую *твердое*, но я не чувствую некоего *нечто*. Таким образом, кантовская философия кончает дуализмом, отношением, которое по существу есть всецело должествование, страдает неразрешенным противоречием. Иначе обстоит дело с той верой, которую выдвигает Якоби; последняя *находит* представление о боге как непосредственное бытие, и всякое опосредствование признается ею неистинным. Следовательно вывод, к которому приходит Кант, гласит: «мы познаем лишь явления», вывод же, к которому приходит Якоби, напротив, гласит: «мы познаем только конечное и обусловленное». Много людей возрадовалось по поводу и того и другого вывода, так как лень разума считала, что эти выводы, слава богу, освобождают ее от всяких требований размышления, и теперь, когда не надо больше углубляться в себя, спускаться в глубины природы и духа, она может дать себе полную волю. Дальнейшим результатом этого положения вещей была автократия субъективного разума, который ввиду того, что он абстрактен и не познает, обладает лишь субъективной уверенностью, а не объективной истиной. Это доставляло новую радость; люди возрадовались тому, что свободе предоставлен полнейший простор, дано право, которого я не могу ни познать, ни

оправдать и которое и не нуждается в таком оправдании; моя субъективная свобода убеждения и уверенности признается всем, что нужно. Якоби прибавил к этому третью радость, ибо согласно ему выходило, что так как желание познать истину приводит лишь к тому, что бесконечное получает характер конечного, то даже грешно желать познать истину. Какое это было безотрадное время для истины, когда исчезла всякая метафизика и пользовалась признанием философия, которая вовсе не была философией.

Но помимо общей идеи о синтетических суждениях *a priori*, о всеобщем, имеющем в себе различия, Кант во всех частях, на которые для него распадается целое, инстинктивно проводил расчленение согласно, хотя и бездуховной, схеме тройственности, причем им применяется эта схема не только в трех критиках, но и в большинстве дальнейших отделов, в которых трактуются категории, идеи разума и т. д. Кант, следовательно, предначертал ритм познания как некую всеобщую схему научного движения и повсюду устанавливал тезис, антитезис и синтез, как те способы проявления духа (*die Weisen des Geistes*), через которые он есть дух как дух, который, таким образом, сознательно различает себя. Первым способом проявления служит сущность, но для сознания *инобытие*, ибо то, что есть только *сущность*, есть

*предмет.* Вторым служит для-себя-бытие, собственная действительность; здесь получает место противоположное отношение, так как самосознание как отрицательное по отношению к тому, что есть «в себе», есть для себя самого сущность. Третьим служит единство их обоих: для себя сущая, самосознательная действительность, есть всяческая действительность, в которую взяты обратно как предметная, так и для себя сущая действительность. Таким образом, Кант исторически указал моменты целого и правильно их определил и различил; это – хорошее *введение в философию*. Недостаток кантовской философии состоит в том, что в ней выпадают друг из друга моменты абсолютной формы, или, если будем рассматривать ее с другой стороны, в том, что в ней наш рассудок, наше познание образует противоположность к «в себе»; в ней нехватает отрицательного, снятия долженствования, не постигнутого в понятии. Но мысль и мышление уже успели сделаться непреодолимой, неустранимой отныне потребностью. Было, стало быть, во-первых, требованием последовательности, чтобы особенные мысли выступали как необходимо порожденные и оправданные указанным первым единством «я». Но, во-вторых, произошло то, что мысль простерлась на весь мир, ко всему приледилась, все подвергла исследованию, во все внесла

свои формы, все систематизировала, так что повсюду надо было действовать, руководясь ее определениями, а не голым *чувством*, рутиной или практическим смыслом, этой чудовищной несознательностью так называемых практических людей. Таким образом, выставлялось требование, чтобы в теологии, в правительствах и их законодательствах, в преследовании целей государства, в промыслах и механике всегда действовали только согласно всеобщим определениям, т. е. *рационально*, как нам приходится часто слышать даже о рациональном пивоварении, рациональном кирпичном заводе и т. д. Это – потребность в конкретном мышлении, между тем как кантовский вывод, что все есть явление, оставлял существовать только пустую мысль. Ведь даже сущность откровенной религии заключается в том, чтобы знать, что такое бог. Существовала поэтому страстная тоска по содержанию истины, так как человек никак не мог возвратиться к звериному состоянию, и столь же мало он мог пасть так низко, чтобы удовлетворяться формой чувства, дойти до того, чтобы единственно только последнее обладало для него значимостью в отношении высших интересов. Первую потребность, – потребность в последовательности, пытался удовлетворить Фихте, а вторую, – потребность в содержании, Шеллинг.

## С. Фихте

Фихте дал своему времени значительный толчок, и его философия есть завершение и, в особенности, более последовательное изложение кантовской философии. Он не выходит за пределы основного содержания философии Канта, и сначала и не видел в своей философии ничего другого, кроме систематического развития кантовского философского учения. Кроме этой и шеллинговой философии нет других философских систем. Другие подхватывают кое-что из учения этих философов и надоедливо опровергают их с помощью этих подхваченных ими кусков; ils se sont battu les flancs pour être de grands hommes (они очень старались быть великими людьми). Таким образом, в Германии существовали в то время многие философии, как, например, рейнгольдовская, круговская, бутервековская, фрисовская, шульцевская и т. д.; но в них выступает перед нами лишь придающая себе важность самая крайняя надутая ограниченность, мы в них встречаем только окрошку из разных подхваченных мыслей и представлений или из фактов, которые я нахожу в себе. Но все их мысли или заимствованы у Фихте, Канта или Шеллинга, – поскольку в их философиях имеются вообще мысли, или же они вно-

сят в заимствованные ими учения кое-какое изменение, и последнее состоит большей частью только в том, что великие принципы превращаются в нечто скучное, живые пункты учения умерщвляются, или же они изменяют второстепенные формы, и им кажется, что этим они установили другой принцип, но при ближайшем рассмотрении все-таки оказывается, что последний остается принципом, выставленным одним из указанных трех философов. Пусть вам служит утешением то обстоятельство, что я больше ничего не буду говорить об этих философиях; разбор их был бы не чем иным, как доказательством того, что все в них заимствовано у Канта, Фихте или Шеллинга и что произведенное в них видоизменение форм представляет собою лишь видимость изменения, а, собственно говоря, является ухудшением принципов названных трех философов.

Иоганн Готлиб Фихте родился 19 мая 1762 г. в Рамменау у Бишофсверды в Верхних Лужицах, учился в иенском университете и был в продолжение некоторого времени домашним учителем в Швейцарии. Он написал сочинение о религии под названием «Versuch einer Kritik aller Offenbarung» («Опыт критики всякого откровения»), написанное всецело в кантовских выражениях, так что ее считали произведением Канта. После этого он был приглашен в 1793 г. в Иену в ка-

честве профессора философии; от этой профессуры он, однако, отказался в 1799 г. по причине неприятностей, которые навлекла на него статья под названием: «Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung» («Об основании нашей веры в божественное управление миром»). Обстоятельства дела таковы. Фихте издавал журнал в Иене; помещенная в нем статья, принадлежавшая перу другого, рассматривалась как атеистическая. Фихте мог молчать; он, однако, дал в качестве введения вышеназванное сочинение. Правительство хотело произвести расследование. Тогда Фихте написал письмо, в котором содержались угрозы; после этого Гете сказал, что правительство не должно позволить угроз по своему адресу. Затем Фихте в продолжение некоторого времени читал частные лекции в Берлине, сделался в 1805 г. профессором в Эрлангене и в 1809 г. – в Берлине, где он умер 27 января 1814 г.<sup>742</sup> О его частных судьбах мы не можем здесь говорить подробнее.

В том, что носит название фихтевской философии, следует различать между его собственно спекулятивной философией, развивающей свои положе-

---

<sup>742</sup> Fichtes Leben und Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne (Жизнь и переписка Фихте; издано его сыном), т. I, стр. 3, 6, 24 и след.; 142, 189, 337–338, 348–349, 353–354, 358–364; ч. 2, стр. 370–372, 442–448, 455; 518, 540, 578.

ния строго последовательно и менее известной, и его популярной философией, к которой мы должны отнести лекции, читанные им в Берлине перед смешанной публикой, например произведение под названием: «Vom seligen Leben» («О блаженной жизни»). В последних имеется много трогательного, назидательного; так называющие себя фихтеанцы часто знают только эту сторону его философии. Популярные лекции представляют собою речи, обладающие большой силой убедительности для развитого религиозного чувства, Однако, в истории философии они не могут быть приняты во внимание, хотя возможно, что содержание обладает величайшей ценностью; содержание, именно, должно быть развито спекулятивно, и это имело место только в его более ранних философских произведениях<sup>743</sup>.

## 1. Первоначальная философия Фихте

Фихте устранил вышеуказанный недостаток кан-

---

<sup>743</sup> Однако, посмертные произведения Фихте, вышедшие в свет только после смерти Гегеля, показывают, что Фихте в лекциях, читанных им в берлинском университете, уже развил научно также и эту точку зрения преобразованной философии; начало такому научному развитию Фихте положил в появившейся уже в 1810 г. брошюре под названием: «Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss» (Научкоучение в его общем очерке) (см. *Michelet*, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie*, т. I, S. 441–442 (К.Л.М.).

товской философии, ту бессмысленную непоследовательность, благодаря которой всей системе недостает спекулятивного единства. Фихте ухватился за абсолютную форму или, другими словами, для Фихте абсолютная форма как раз и есть абсолютное для-себя-бытие, абсолютная отрицательность, не единичность, а понятие единичности и тем самым понятие действительности. Фихтевская философия представляет собою, таким образом, разработку формы, взятой сама по себе (*in sich*). В качестве абсолютного принципа он выставил «я», так что из последнего, являющегося вместе с тем непосредственной достоверностью самого себя, все содержание универсума должно быть выведено, изображено как его продукт; разум есть поэтому, согласно Фихте, в самом себе синтез понятия и действительности. Но затем Фихте так же односторонне снова ставит этот принцип на одной стороне; этот принцип с самого начала *субъективен*, обременен противоположностью, и его реализация есть движение вперед вдоль конечности, оглядка назад на предшествующее. Кроме того, форма изложения страдает тем неудобством и даже, можно сказать, нескладностью, что нам всегда преподносится эмпирическое «я», а это является несуразным и подставляет другую точку зрения.

Повышенная философская требовательность идет

у Фихте в том направлении, что, с одной стороны, самосознание не хочет дольше мыслить абсолютную сущность как непосредственную субстанцию, имеющую различие, реальность и действительность не в самой себе. Самосознание всегда отчасти восставало против этой субстанции, не находя в ней своего для-себя-бытия, чувствуя, следовательно, отсутствие своей свободы, частью же представляло себе эту сущность предметно как личное, живое, самосознательное, действительное существо, требовало такой сущности, которая не только замкнута в абстрактной метафизической мысли. С другой стороны, сознание, для которого есть другое, требовало момента внешней действительности, бытия как такового, в которое мысль необходимо должна была бы переходить, требовало истины в предметном существовании, что мы в особенности видим у англичан. Это понятие, которое есть непосредственно действительность, и эта действительность, которая непосредственно есть свое понятие и притом таким образом, что нет третьей мысли, которая поднималась бы выше этого единства и это единство не есть непосредственное единство, не имеющее в самом себе различия, разделения, – это понятие и эта действительность есть «я». Оно есть саморазличие противоположных в нем самом. То, чем оно отличается от про-

стоты мышления и отличает это другое, есть также непосредственно для него, равно ему или, иначе говоря, не отлично от него. Таким образом, оно есть чистое мышление; или, выражая это иначе, «я» есть истинное синтетическое суждение a priori, как его назвал Кант. Это начало есть постигнутая действительность, ибо взятие инобытия обратно в самосознание именно и есть постижение. Понятие понятия, стало быть, Фихте нашел с той стороны, что в том, что постигается, самосознание имеет достоверность самого себя; то, что не постигнуто, есть для него (для самосознания) нечто чуждое. Это абсолютное понятие или, иначе говоря, эта в себе и для самой себя существующая бесконечность, и есть та бесконечность, которая должна быть развита в науке и различение которой должно быть изображено как совокупность различий универсума изнутри себя; этот универсум должен в своем различении оставаться с одинаковой абсолютностью рефлексированным в себя. Нигде не существует ничего другого, кроме «я», и «я» существует, потому что оно существует; то, что существует, существует лишь в «я» и для «я».

Фихте только выставил это понятие, но он не довел его до реализации науки изнутри самой себя. Ибо это понятие фиксируется для него как это понятие; оно обладает для него абсолютностью лишь постоль-

ку, поскольку оно есть нереализованное понятие и, следовательно, само в свою очередь выступает наряду с реальностью. Фихтевская философия обладает великим преимуществом; она установила, что философия должна быть наукой, исходящей из одного высшего основоположения, из которого необходимо выводятся все определения. Важное значение имеет это единство принципа и попытка научно последовательно развить из него все содержание сознания или, как это тогда выражали, конструировать весь мир. Над этим издевались, но философия нуждается в том, чтобы содержать в себе единую живую идею. Мир есть цветок, извечно вырастающий из одного зерна. Таким образом, Фихте, начав с «я», не приступает к делу, подобно Канту, не излагает своих выводов в форме сообщения, а идет дальше, стремится, исходя из «я», дать конструкцию определений знания. Он ставит своей задачей развить объем знания всего мира, а затем показать, что это знание есть вывод из развития определений. Но так как Фихте говорит, что то, чего нет *для нас*, нас не касается, то он понимал этот принцип не как идею, а исключительно только как представляющий собою сознание о том, что мы делаем в качестве знания и, следовательно, понимал его еще в форме субъективности.

Итак, если Кант выясняет *познавание*, то Фихте

выясняет знание. Фихте выражает задачу философии формулой, гласящей, что философия есть учение о знании; всеобщее знание есть столь же предмет, сколь и исходный пункт философии. Сознание *знает*, это – его природа; цель философского познания есть *знание этого знания*. Фихте назвал поэтому свою философию *наукоучением, наукой знания*. А именно, обычное сознание в качестве деятельного «я» находит то и сё, занимается не самим собою, а другими предметами и интересами; но необходимость, чтобы я создал определения и как раз *такие-то* определения, например, *причину и действие*, имеет место по ту сторону моего сознания; я произвожу их инстинктивно и не могу заглянуть позади моего сознания. Но когда я философствую, я делаю для себя само мое обычное сознание предметом, так как делаю своим сознанием чистую категорию; я знаю, что делает мое «я», и, значит, заглядываю позади моего обычного сознания. Таким образом, Фихте определяет философию как искусственное сознание, как сознание о сознании.

а) Там, где Фихте достиг в своем изложении величайшей определенности, он начинает с того, что, как мы видели, являлось основным у Канта, с трансцендентального единства самосознания. В нем я – как этот – един; это единство есть у Фихте тождествен-

ное и первое. «Я» есть здесь *факт*, говорит Фихте, но еще не *положение*. Как положение, как основоположение «я» не должно оставаться сухим «я», и мы не должны также брать его как одно, а положение требует синтеза. Фихте исходит в своем изложении из убеждения, что философия должна начать совершенно безусловным, совершенно достоверным основоположением, чем-то несомненно достоверным в обыденном сознании. «Быть доказано или определено оно не может, потому что оно должно быть абсолютно первым основоположением»<sup>744</sup>. Доказательство необходимости такого основоположения, как его излагает Вендт («*Tennemanus Grundriss*», § 393, S. 494–495), гласит следующим образом: «Наука есть система познания, получающаяся посредством наивысшего основоположения, выражающего содержание и форму знания; наукоучение есть наука о знании, доказывающая возможность и значимость всякого знания и возможность основоположений со стороны формы и содержания, доказывающая самые основоположения и тем самым доказывающая связь всего человеческого знания. Она должна обладать принципом, который не может быть доказан ни из нее самой, ни из какой-нибудь другой науки, ибо она есть наивысшая наука. Раз существует наукоучение, то существует также систе-

---

<sup>744</sup> *Fichte*, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 3.

ма; если существует система, то существует также наукоучение и абсолютно первое основоположение, — это получается посредством неизбежного круга в доказательстве»<sup>745</sup>.

Простой основой этого знания служит достоверность меня самого, которое есть отношение меня ко мне самому; что во мне есть, это я знаю. Высшее основоположение как непосредственное, не выведенное, должно быть само по себе достоверным; это есть лишь определение «я», ибо только от «я» я не могу абстрагироваться<sup>746</sup>. Итак, Фихте, подобно Картезию, начинает положением: «Я мыслю, следовательно, существую», и он определенно напоминает об этом положении. Бытие «я» есть не мертвое, а конкретное бытие; но наивысшим бытием является мышление. Таким образом, «я», как для себя сущая деятельность мышления, есть знание, хотя только абстрактное знание, как это вначале и не может быть иначе. Вместе с тем Фихте начинает с этой абсолютной достоверности, исходя из совершенно других потребностей и требований, чем Декарт, так как из этого «я» он хочет вывести не только бытие, но и дальнейшую систему мышления. Ибо, согласно Фихте, «я» есть ис-

---

<sup>745</sup> Ср. *Fichte*, Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 13–17, 19, 39, 50–52.

<sup>746</sup> *Fichte*, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 4–5.

точник категорий и идей, а все представления и мысли суть некое синтезированное многообразие с помощью мышления. Таким образом, в то время как у Декарта за «я» следуют другие мысли, которые мы только *преднаходим* в нас, как, например, мысль о божестве, природе и т. д. Фихте сделал попытку дать философию, вылитую совершенно из одного куска, не заимствуя ничего извне, ничего эмпирического; с этой мыслью Фихте сразу же вносит неправильную точку зрения. Этим его замысел имеет своей предпосылкой старое представление о науке, согласно которому следует начинать в этой форме основоположений и исходить из них, так что наряду с этим основоположением выступает выводимая из него реальность, и поэтому она в действительности есть нечто другое, т. е. не выводится, или, говоря иначе, указанное основоположение именно поэтому выражает лишь абсолютную достоверность самого себя, а не истину. «Я» достоверно, в нем нельзя сомневаться; но философия хочет познать истину. Достоверное представляет собою субъективное, а так как оно должно продолжать быть основанием, то и дальнейшее остается субъективным, и никак нельзя освободиться от этой формы. — Фихте анализирует затем «я» в трех основоположениях, из которых должна быть развита вся наука.

а) Первое основоположение должно быть простым,

предикат и субъект должны быть в нем равны друг другу, ибо если бы они были неравны, то их определения, связь должна была бы быть доказана третьим, так как определения именно со стороны их различия не составляют непосредственно единого. Первое основоположение должно, следовательно, быть тождественным. Ближе Фихте различает в этом первом основоположении форму и содержание; однако, для того чтобы это основоположение было истинным непосредственно само через себя, форма и содержание опять-таки должны быть одним и тем же, и оно должно быть безусловным со стороны их обоих. Это основоположение гласит: « $A=A$ », провозглашает абстрактное, лишённое определений тождество; это — закон противоречия, причем  $A$  представляет собою какое угодно содержание. Фихте говорит: «Мышление есть вовсе не сущность, а только некоторое особенное определение бытия; кроме этого определения существуют еще некоторые другие определения нашего бытия. Я сделаю еще только то замечание, что, если мы преступаем пределы: «я есмь», мы необходимо должны прийти к спинозизму. Его единство есть нечто такое, что *должно*, но не *может* быть порождено нами; оно не есть нечто такое, что *есть*». Итак, первое положение гласит: «я» равен самому себе, «я»=«я»; это во всяком случае несомненно дефиниция «я».

Субъект и предикат суть здесь содержание, и это содержание двух сторон есть также и их соотношение, т. е. форма. Для соотношения требуется наличие двух членов; но соотносящее и соотносимое суть здесь одно и то же, ибо вследствие простоты «я» оно есть не что другое, как соотнесение «я» с «я». Я знаю о себе, но поскольку «я» есть самосознание, я знаю о некотором предмете, который отличен от меня и вместе с тем есть *также* и мой. Но «я» столь тождественно со своим различием, что отличное есть непосредственно то же самое, а тождественное также и отлично; это – отличие, которое не есть отличие. Самосознание не есть ни мертвое тождество, ни небытие, а есть предмет, который равен мне. Это непосредственно достоверно; все остальное необходимо должно стать для меня столь же достоверным, так как оно есть, согласно Фихте, соотношение меня со мною. Содержание должно превратиться в «я», так что я обладаю в его лице лишь *моим* определением. Это основоположение, во-первых, абстрактно и недостаточно, потому что в нем еще не выражено никакое различие или, иначе говоря, выражено лишь формальное различие, а основоположение должно содержать в себе содержание; в этом фихтевском основоположении действительно различены субъект и предикат, но лишь для нас, размышляющих об этом, т. е. как раз в нем са-

мом нет различия, и, следовательно, нет подлинного содержания. Это основоположение, во-вторых, есть, правда, непосредственная достоверность самосознания; однако, самосознание есть также и сознание, и в последнем для него столь же достоверно, что существуют другие вещи, которым оно противостоит. В-третьих, указанное основоположение не имеет в себе истины именно потому, что достоверность самого себя, которым обладает «я», не имеет в себе предметности, не имеет формы различенного в ней содержания, или, иначе говоря, некое другое выступает и противостоит сознанию.

β) Дабы вошло определение, т. е. некое содержание и различие, для Фихте необходимо положить второе основоположение, которое по своей форме безусловно, но содержание которого обусловлено, так как последнее не принадлежит «я». Это второе основоположение, которое Фихте ставит ниже первого, гласит: «Я» противопоставляю «я» «не-я», в каком основоположении полагается именно нечто другое, чем абсолютное самосознание. Последнему принадлежит в этом основоположении форма, соотношение, но содержанием служит «не-я», некое другое, чем «я». Можно с одинаковым правом как сказать, что благодаря этому содержанию указанное положение независимо, так как отрицательное в нем есть

нечто абсолютное, так и сказать, наоборот, что оно независимо благодаря форме *противоположения*, не могущего быть выводимым из первого основоположения. Здесь, следовательно, наступает конец выведению, хотя это выведение противоположения из первого основоположения ведь требуется. Противопологая «я» некое другое, я полагаю себя как неположенное; это «не-я» есть предмет вообще, т. е. именно то, что есть предо мною. Это другое есть отрицательное того «я»; называя его «не-я», Фихте, разумеется, нашел очень удачное, хорошее и последовательное выражение. Критики находили много смешного в терминах «я» и «не-я»; это – новое слово и потому оно нам немцам сразу же кажется смешным, но французы говорят, не смеясь при этом, «Moi» и «Non-Moi». Полагание в этом основоположении принадлежит «я»; но так как «не-я» независимо от «я», то мы имеем здесь два члена и самосознание соотносится с некоторым другим. Это второе положение означает, следовательно: Я полагаю себя как ограниченного, как «не-я»; но «не-я» есть нечто вновь прибавившееся. Мы, следовательно, с одной стороны, имеем перед собою область, которая занята только «я», а затем мы имеем перед собою в качестве предмета «не-я».

γ) К этим двум основоположениям присоединяется еще третье, в котором я теперь произвожу деле-

ние на «я» и «не-я». Это – синтетическое основоположение, закон (der Satz) основания; это – положение, которое безусловно по своему содержанию, между тем как второе основоположение было безусловным со стороны своей формы. Это третье положение есть именно взаимное определение друг через друга двух первых положений, так что «я» ограничивает «не-я». «Оба «я», равно как и «не-я», положены через «я» и в «я», как могущие быть взаимно ограничиваемы друг другом, т. е. положены так, что реальность одного упраздняет реальность другого». В границе оба подверглись отрицанию, но «лишь частью»; лишь таким образом возможен синтез, возможна дедукция. Я полагаю «не-я», которое есть для меня, в меня, в мое равенство со мною. Таким образом, я его изъемию из неравенства, из его «не-янности», т. е. я его ограничиваю. Это ограничение «не-я» Фихте выражает следующим образом: «Я противопологаю в «я» и притом делимому «я» некоторое делимое «не-я». Я упраздняю «не-я» в качестве целой сферы, каковой оно было согласно второму основоположению, и полагаю его делимым; и точно также я полагаю делимым «я», поскольку в нем есть «не-я». Вся сфера, которую я имею перед собою, должна, правда, быть «я»; но я имею в ней не одно, а два. Закон основания есть, следовательно, соотношение *реальности* и

отрицания, т. е. именно граница; он содержит меня ограниченным через «не-я», и «не-я», ограниченным через «я». – В двух прежних положениях, собственно говоря, еще ничего из этого синтеза не содержалось; уже это первое выдвигание трех основоположений уничтожает научную имманентность. Таким образом, также и здесь изложение с самого начала обременено некоторой противоположностью, как у Канта, хотя здесь имеются лишь два акта «я», и хотя мы целиком остаемся в пределах «я».

Вышеуказанное ограничение может быть для меня двояким образом: то пассивно одно, то пассивно другое. В этом ограничении, стало быть, «я» полагает либо «не-я» как ограничивающее, а себя как ограниченное, так что «я» полагает себя, как нуждающееся в некотором предмете: я, правда, знаю себя как «я», но определенным через «не-я»; «не-я» здесь деятельно, «я» пассивно. Либо же наоборот, я, как упраздняющий инобытие, емь ограничивающий, а «не-я» – ограничиваемое; в этом случае я знаю себя, как безусловно определяющий его «не-я», как абсолютную причину «не-я» как такового, ибо я емь мыслящий. Первое положение есть положение теоретического разума, интеллекта; второе – положение практического разума, воли<sup>747</sup>. Воля состоит в том, что я сознаю себя как

---

<sup>747</sup> *Fichte*, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 52–56, 74.

ограничивающего предмет; таким образом, я делаю себя деятельным по отношению к предмету и я сохраняю себя. Теоретическое положение сводится к тому, что предмет существует до меня и он меня определяет; когда я созерцаю; «я» есть некоторое содержание, и я имею во мне именно то содержание, которое таково вне меня. Это в целом то же самое, что мы видели в «опыте» Канта: определяет ли «я» некая материя или «не-я», это, в сущности говоря, одно и то же.

б) В теоретическом сознании «я», хотя оно и есть вообще полагающее, оказывается, однако, ограничиваемым «не-я». Но оно равно самому себе; его бесконечная деятельность направлена поэтому всегда к тому, чтобы упразднить «не-я», порождать само себя. Способы, какими «я» полагает само себя, суть различные способы его деятельности; эти способы мы должны познать в их необходимости. Но так как философское познание есть рассмотрение самого сознания, то я всегда познаю только знание, деяние «я». Фихте, стало быть, апеллирует к сознанию, постулирует «я» и «не-я» в их абстрактности, а так как философское познание есть сознание сознания, то недостаточно того, что я *нахожу* определения последнего в нем самом, а я продуцирую их сознательно. Правда, обыденное сознание также производит все определения представления и мышления; оно, однако, про-

изводит их, по крайней мере, в теоретической стороне, не зная об этом своем деле, ибо ему предносится только его ограничиваемость. Таким образом, если я вижу большой четырехугольный предмет, например, стену, то мое обычное сознание берет эти определения так, как они ему даны; предмет присутствует. Я при этом думаю не о видении, а о предмете; но видение есть моя деятельность, определения моего ощущения определены, стало быть, мною (Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* – Наставление к блаженной жизни, S. 80–82). «Я» как теоретическое знает, правда, в философском сознании, что «я» есть полагающее; однако, здесь оно полагает, что «не-я» полагает нечто во мне. Следовательно, «я» полагает само себя как ограничиваемость через «не-я», и я делаю это ограничение моим; таким образом, оно есть для меня во мне, эта пассивность «я» сама есть деятельность «я». Таким образом, всякая реальность, являющаяся для «я» в предмете, есть в самом деле определение «я»<sup>748</sup>, как у Канта категории и прочие определения. Здесь-то мы больше всего ожидаем от Фихте, что он покажет нам возвращение инобытия в абсолютное самосознание; но, так как он принял, что инобытие безусловно, есть «в себе», то это возвращение не осуществляется. «Я», правда, определяет другое,

---

<sup>748</sup> Ibid., S. 57.

но это единство есть всецело конечное единство; таким образом, «не-я» снова непосредственно избегло определяемости и выступило из этого единства. Теперь имеется только чередование самосознания и сознания некоторого другого и непрерывное, не имеющее конца продолжение этого чередования.

Развитием теоретического разума служит дальнейшее продолжение многообразных отношений между «я» и «не-я»; формы этого ограничения, которые Фихте теперь последовательно рассматривает, являются определениями объекта. Эти особенные определения мысли он называет категориями и стремится показать их в их необходимости, о чем после Аристотеля никто не думал. Первой из этих форм является *взаимоопределение*, которое мы уже видели в третьем положении. «Определением *реальности* или *отрицания* «я» определяется вместе с тем отрицание или реальность «не-я», и оба, взятые вместе, есть взаимодействие». Во-вторых: «Равная степень деятельности в одном и пассивности в другом есть причинность». Поскольку нечто рассматривается как реальность «не-я», постольку «я» рассматривается как пассивное, и наоборот, поскольку я реален, объект страдателен; это отношение, то, что пассивность объекта есть моя активность или реальность, и обратно, есть понятие причинности. «Сколько частей отрицания «я»

полагает в себя, столько же частей реальности оно полагает в «не-я»; оно, согласно этому, полагает себя, как определяющее себя, поскольку оно определяется, и как полагаемое, поскольку оно себя полагает. Поскольку, в-третьих, «я» рассматривается как охватывающее весь безусловно определенный круг всех реальностей, оно есть *субстанция*; поскольку же оно полагается в не безусловно определенную сферу этого круга, в нем есть акциденция». Это – первая разумная попытка на протяжении всей истории выводить категории. Но это поступательное движение от одной определенности к другой есть только анализ с точки зрения сознания, а не переход, совершающийся в себе и для себя.

Постольку «я» есть *идеальное основание* всех представлений о предмете, всякая определяемость этого предмета есть некоторое определение «я». Но для того, чтобы он был предметом, он должен быть противоположен этому «я», т. е. положение через «я» определения суть некоторое другое, «не-я» – это противоположность предмета есть *реальное* основание представлений. Но «я» есть также и реальное основание предмета, ибо «я» определяет также и то, что «не-я» как объект противоположно «я». Эти два основания представления, реальное и идеальное, суть, следовательно, одно и то же. О «я» как идеальном на-

чале и «не-я» как реальном начале много затем болтал также и г. Круг. В первом смысле «я» деятельно и «не-я» чисто пассивно; с другой же стороны, «я» пассивно, а «не-я» активно, является воздействующим. Но так как в нефилософском сознании «я» не признает своей деятельности в представлении предмета, то оно представляет себе свою собственную деятельность как чужую, как деятельность «не-я».

Мы видим здесь, что противоположность принимает различные формы: форму «я» и «не-я», полагания и противопоставления, двоякого рода деятельностей «я» и т. д. Что я представляю, это, во всяком случае, есть моя деятельность; но главное, о чем дело идет, это – содержание полагания и его необходимая связь через само же него. Если начинают заниматься этим содержанием, то исчезает та форма субъективности, которая у Фихте в его противопоставлении является господствующей и пребывающей. «Я» есть утвердительное, определяющее, и вместе с тем в этом определении им есть также и некоторое отрицательное. Я нахожу себя определяемым, и вместе с тем «я» равно самому себе, бесконечно, т. е. тождественно с собою. Это – противоречие, которое Фихте, правда, пытается примирить, но несмотря на эту попытку, он оставляет существовать основной порок, дуализм. Последним, на чем останавливается Фих-

те, является только некое должествование, а это не разрешает противоречия, ибо в то же время как «я» должно быть безусловно у самого себя, т. е. быть свободным, оно оказывается, согласно Фихте, вместе с тем также и у другого. Требование разрешить это противоречие получает, следовательно, у Фихте тот характер, что это разрешение есть только требуемое, что приходится мне все дальше и дальше устранять предел, двигаться все дальше и дальше, переходить и переходить границу, двигаться в дурную бесконечность и всегда наткаться на новую границу; это — непрерывное чередование отрицания и утверждения, тождество с собою, которое снова впадает в отрицание и все снова и снова восстанавливается, выбирается из этого отрицания. Но говорить о пределе человеческого разума и т. д. есть бесполезный оборот речи. Что разум субъекта ограничен, это само собою разумеется, но, когда мы говорим о мышлении, то бесконечность означает не что иное, как: *относишься к самому себе*, а не к *своей границе*, и место, где человек бесконечен, находится именно в мышлении. Бесконечность может затем быть также и очень абстрактной и, таким образом, она опять-таки конечна: но истинная бесконечность остается внутри самой себя.

Ближе Фихте дедуцирует затем представлявание. То обстоятельство, что «я», выходя из себя, нахо-

дит также, что его деятельность задержана границей и что оно снова возвращается в себя, приводит к двум противоположным направлениям во мне, между которыми я колеблюсь и которые я хочу соединить *в силе воображения*. Дабы оказалось прочное определение между этими двумя направлениями, я должен сделать границу неподвижной (*ständig*), это – рассудок (*Verstand*). Дальнейшие определения объектов суть в качестве рассудочных категорий виды синтеза: но каждый синтез оказывается новым противоречием. Нужны, следовательно, опять новые примирения и последние являются новыми определениями. Итак, говорит Фихте: я могу все дальше и дальше определять «не-я», делать его моим представлением, т. е. лишать его «не-я», его отрицания по отношению ко мне. Я имею дело только со своею деятельностью; но всегда в ней имеется некоторая внешность, которая остается и не объясняется моею деятельностью. Это потустороннее, которое единственно только и остается для неопределенного «я», Фихте называет сообщаемым этому «я» бесконечным *толчком*, с которым оно всегда имеет дело и за пределы которого оно не может выходить; таким образом, идущая в бесконечность деятельность оказывается благодаря толчку оттесненной в себя, но затем снова реагирует на этот толчок». «Я» в его самоопределении было рассмот-

рено нами как одновременно определяющее и определяемое; если мы направим рефлексию на то, что безусловно определяющее определенное необходимо должно быть чем-то безусловно неопределенным, и далее – на то, что «я» и «не-я» безусловно противоположны, то окажется, что один раз «я» будет неопределенным, а другой раз – «не-я»<sup>749</sup>.

Так как здесь «я» делает своим представлением объект и отрицает его, то эта философия есть *идеализм*, в котором все определения предмета суть идеальные. Все, что «я» имеет определенного, оно имеет через мое полагание. Я сам делаю пиджак, сапог, надевая их на себя. Остается лишь пустой толчок; это – кантовская вещь в себе, которую и Фихте не в состоянии преодолеть, хотя теоретический разум продолжает до бесконечности свое дело определения. «Я» как интеллект вообще остается всегда зависимым от неопределенного «не-я»; только благодаря последнему оно есть интеллект. Теоретическое, таким образом, зависимо<sup>750</sup>. Мы, следовательно, не имеем дела в этой области с истинным в себе и для себя, а с чем-то зависимым, потому что «я» ограничено, а не абсолютно, как этого требует понятие; интеллект не рас-

---

<sup>749</sup> Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 194–197, 204, 221–222.

<sup>750</sup> Ibid., S. 228.

смачивается здесь как дух, который свободен. – Такова точка зрения Фихте в отношении теоретической области.

с) Затем следует, во-вторых, *практический* разум, характер которого состоит в том, что «я» полагает само себя как определяющее «не-я». Теперь, следовательно, противоположность должна разрешиться, «я» должно быть само у себя, так как оно определяет свое потустороннее. «Я», таким образом, становится бесконечной деятельностью, и как «я» – «я», оно становится абсолютным «я», – разумеется, абстрактно. Но чтобы оно обладало некоторым определением, должно существовать некоторое «не-я». «Я» есть, следовательно, деятельность, причинность, то, что полагает «не-я». Но как у Канта чувственность и разум остаются противоположными, так и здесь имеется та же противоположность, только в более абстрактной форме, а не в той грубо эмпирической форме, которую она получает у Канта. Мысль Фихте здесь многообразно извилиста, или, иначе сказать, Фихте придает противоположности несколько различных форм; самая плохая форма состоит в том, что «я» полагается как причинность, ибо в этой форме оно нуждается в некотором другом, на которое оно воздействует. «Абсолютное «я», согласно этому, должно» теперь «быть причиной «не-я», т. е. лишь того в «не-я», что оста-

ется, когда мы абстрагируемся от всех доказуемых форм представления, того, чему приписывается толчок, вызывающий идущую до бесконечности деятельность «я», ибо то, что причиной особенных определений представляемого как такового служит развертывающее свою деятельность согласно необходимым законам представления интеллигентное «я», – это доказывается в теоретическом наукоучении»<sup>751</sup>. Граница интеллекта должна быть прорвана, «я» должно быть единственным деятельным, другое, бесконечный толчок, должен быть устранен, – «я» должно освободить себя.

«Но, по нашему предположению, «я» должно было полагать «не-я» безусловно (*schlechthin*) и без всякого основания, т. е. оно должно было безусловно и без всякого основания ограничивать само себя, частично также и не полагать себя». Это оно ведь уже делает в качестве интеллигентного. «Оно должно было бы, согласно этому, иметь» лишь «в самом себе основание, почему оно не полагает себя» – но «я» равно «я», полагает само себя. Таким образом, «в нем должен бы был быть принцип, ведущий к полаганию себя, и принцип, ведущий также и к неполаганию себя. Следовательно «я» было бы в своей сущности противоположным самому себе и противоречивым (*widerstreitend*).

---

<sup>751</sup> Ibid., S. 225, 229, 232.

В нем был бы двоякий, противоположный принцип, каковое допущение противоречит самому себе, ибо в таком случае в нем (в «я») вовсе не было бы принципа». «Я», значит, «вовсе не было бы, ибо оно уничтожало бы само себя. Все противоречия объединяются посредством более точного определения противоречивых положений. «Я» должно быть положено как конечное в одном смысле, и как бесконечное – в другом смысле. Если бы оно было положено в одном и том же смысле и как конечное и как бесконечное, то противоречие было бы неразрешимо; «я» было бы не одним «я», а двумя «я». Поскольку «я» полагает себя как «бесконечное», его деятельность направлена на само «я» и не на что иное, кроме как на «я». Поскольку же «я» полагает границы и ставит само себя в этих границах, его деятельность направлена не непосредственно на само себя, а на долженствующее быть, противоположено «не-я», на некоторое другое, и снова на некоторое другое и т. д. до бесконечности; это – объект, и деятельность «я» «есть объективная деятельность»<sup>752</sup>. Таким образом, даже в области практического разума Фихте остается при противоположности; только теперь эта противоположность приняла вид двух направлений в «я», которые оба, согласно ему,

---

<sup>752</sup> Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 233, 238–239.

суть одна и та же деятельность «я». Я должен стремиться к тому, чтобы определить соответственно моей свободе другое «не-я», по отношению к которому я отрицателен. Оно, правда, обладает всеми своими определениями через деятельность «я»; однако, по ту сторону моего определения все снова и снова появляется то же самое «не-я». «Я» полагает безусловно некоторый предмет, пограничный пункт; но где именно находится граница, это остается неопределенным. Круг моего определения я могу перемещать вовне до бесконечности, могу его расширять, но всегда остается некое чистое потустороннее, и «не-я» не имеет положительного, в себе сущего определения.

Последним выводом относительно практического является, таким образом, утверждение, что оно есть некое *страстное желание, стремление*<sup>753</sup>, – есть то же самое, что и кантовское долженствование. Фихте обсуждает этот вывод чрезвычайно пространно. Фихтевская философия стоит, таким образом, на той же точке зрения, на какой стоит кантовская философия, и последним словом всегда остается субъективность, как сущая в себе и для себя. *Страстное стремление* является, согласно Фихте, божественным, в страстном стремлении «я» себя не забыл, – не забыл, что «я» есть такое превосходное; поэтому

---

<sup>753</sup> Ibid., S. 273.

это стремление представляет собою такое приятное состояние. Это страстное стремление рассматривалось как высочайшее, находящее себе место в прекрасном и в религиозном чувстве и с этим находится в связи вышеуказанная *ирония*. «Я» есть в этом возвращении лишь некое стремление, оно со своей стороны фиксировано и не может реализовать своего стремления. Стремление есть, следовательно, некоторое незавершенное или в себе ограниченное делание. Окончательным выводом является, стало быть, существование никогда не могущего быть разрешенным «круга», заключающегося именно в том, что конечный дух необходимо должен полагать вне себя нечто абсолютное (вещь в себе), и, однако, должен, с другой стороны, признавать, что это абсолютное налично лишь для него (необходимый ноумен)<sup>754</sup>. Или, иначе сказать, мы видим «я» безусловно определенным лишь в противоположности, видим «я» только как сознание и самосознание, не выходящее за эти пределы, а также и не становящееся духом. «Я» есть абсолютное понятие, поскольку последнее еще не дошло до единства мышления, или, иначе говоря, поскольку оно в этой простоте не обладает различием, в движении не обладает покоем, т. е. поскольку оно не постигает полагания или чистой деятельности «я»

---

<sup>754</sup> Ibid., S. 273.

и противоположения как одно и то же. Или, еще иначе, «я» не постигает бесконечного толчка «не-я»; самосознание определяет «не-я», но не умеет усвоить себе этого потустороннего.

Недостаток фихтевской философии заключается, следовательно, *во-первых*, в том, что «я» сохраняет значение единичного действительного самосознания, противоположного всеобщему, абсолютному самосознанию или духу, в котором само оно есть только момент, ибо единичное самосознание тем-то и характеризуется, что оно остается в стороне, имеет рядом с собою некое другое. Поэтому, когда Фихте называл «я» абсолютной сущностью, это вызывало чрезвычайный соблазн, так как читатель в самом деле встречал у него «я» лишь в смысле единичного субъекта, противоположного всеобщему субъекту.

*Во-вторых*, Фихте не приходит к идее разума как завершенного реального единства субъекта и объекта или «я» и «не-я». Это единство выставлено у него, как у Канта, лишь в качестве мысли об объединении в некоей вере, мысли, которой кончает свое исследование также и Фихте («Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre», S. 301). Эту мысль он подробно развил в своих популярных произведениях. А именно, так как «я» фиксируется им как противоположное в отношении «не-я», и оно *есть* лишь как про-

тивоположное, то оно исчезает в этом единстве. Достижение этой цели отодвигается поэтому в дурную чувственную бесконечность; это есть именно поступательное движение, представляющее собою то же противоречие, которое мы встречаем у Канта, оно не имеет в самом себе наличной действительности, ибо «я» имеет всяческую действительность только в своей противоположности. Фихтевская философия познает лишь конечный дух, а не бесконечный, не познает его как всеобщее мышление, познает подобно кантовской философии неистинное, или, иначе говоря, она формальна. Знание об абсолютном единстве Фихте понимает как веру в *нравственный миропорядок*; это – абсолютная предпосылка, согласно которой мы верим, что всякий совершаемый нами нравственный поступок будет иметь успех<sup>755</sup>. Эта идея есть, как у Канта, некое придуманное мыслью всеобщее (ein allgemeines Gedankending). «В конце концов нечто перестает быть богом благодаря тому, что оно познается, и всякое якобы понятие о боге необходимо представляет собою на самом деле понятие об идолу. Религия есть практическая вера в нравственный миропорядок, вера в сверхчувственный мир принадлежит,

---

<sup>755</sup> *Fichte*, Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltordnung (Об основании нашей веры в нравственный миропорядок) (Fichtes Leben, T. II), S. III.

согласно нашей философии, к числу непосредственных истин»<sup>756</sup>. Фихте, таким образом, кончает высшей идеей, соединением свободы и необходимости, однако, таким, которое непосредственно представляет собою непознанное соединение; лишь противоположность получает место в сознании. Это веруемое соединение он находит также и в *любви к богу*. Как веруемое, чувствуемое эта форма принадлежит области религиозности, а не философии, и в философии может быть интересно лишь познание этого вывода. У Фихте же все остается при совершенно неудовлетворительном внешнем сцеплении (*Aüsserlichkeit*), в основании которого лежит не-идея. Ибо одна определенность необходима только потому, что есть другая и т. д. до бесконечности. «Наукоучение *реалистично*. Оно показывает, что сознание конечных существ никак не может быть объяснено, если не допустить некоторой независимо от них существующей, совершенно противоположной им силы, от которой они сами зависят по своему эмпирическому существованию; но наукоучение ничего другого и не утверждает, кроме того, что существует такая противоположная сила, которая конечными существами только чувствуется, но не познается. Оно берется вывести из определяющей спо-

---

<sup>756</sup> *Fichte*, Verantwortungsschreiben gegen die Anlage des Atheismus (Ответ на обвинение в атеизме), S. 51, 53.

способности «я» все возможные определения этой силы или этого «не-я», и должно, если оно есть наукоучение, действительно быть в состоянии вывести их. Но эта наука не *трансцендентна*, а *трансцендентальна*. Она, правда, объясняет всякое сознание из того, что существует независимо от всякого сознания, но она не забывает, что это независимое в свою очередь становится продуктом его собственной силы мышления, есть, следовательно, нечто, от «я» зависимое, поскольку оно должно существовать для этого «я». Все зависит со стороны своей идеальности от «я», но со стороны своей *реальности* само «я» является зависимым. Это обстоятельство, необходимость для конечного духа, чтобы то, что существует лишь для него, было вне него, есть тот круг, который он может расширять до бесконечности, по из которого он не в состоянии выйти»<sup>757</sup>. Дальнейшим логическим определением объекта является то, что в субъекте и объекте тождественно, существенной связью является тот аспект, по которому объективное есть принадлежащее «я»; в качестве мышления «я» определяет в себе объект. Но фихтевское наукоучение понимает борьбу «я» с объектами как все дальнейшую и дальнейшую определяемость объектов через «я» как субъекта сознания, без тождества спокойно развивающегося понятия.

---

<sup>757</sup> Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 272–274.

*В-третьих*, так как «я», таким образом, фиксировано на одной стороне, то от него как от этой крайней точки исходит все поступательное движение содержания науки, и дедукция фихтевской философии, познание представляет собою по своему содержанию и по своей форме поступательное движение от одних определенностей к другим, которые не возвращаются в единство, или, иначе говоря, есть поступательное движение через некоторый ряд конечных (*Endlichkeiten*), не имеющих в себе абсолютно. Недостает абсолютно рассмотрения, равно как и некоторого абсолютно содержания. Так, например, рассмотрение природы представляет собою рассмотрение ее как совокупности чисто конечных, исходящих от другого. Фихте, например, понимает *органическое тело* следующим образом: «Сознание нуждается в совершенно своеобразной сфере своей деятельности; эта сфера положена некоторой первоначальной, необходимой деятельностью «я», в которой оно не знает себя свободным. Это – некоторое созерцание, проведение линий; сфера деятельности становится благодаря этому *некоторым протяженным в пространстве*. Как покоящаяся, продолжающая существовать и, однако, непрестанно меняющаяся, эта сфера есть *матерая*, которая в качестве *тела* обладает множеством частей, называющимися членами,

если их мыслят находящимися в отношении друг к другу. *Лицо* не может себе приписывать тело, не полагая его находящимся под воздействием некоторого другого лица. Но столь же необходимо, чтобы я мог задерживать это воздействие, и внешняя материя положена также как противящаяся моему воздействию на нее, т. е. как *удерживающаяся, упорная материя*»<sup>758</sup>. Эти упорные материи должны, далее, быть отдельными, – различные лица не могут прилипать друг к другу, как одно тесто. Ибо: «Мое тело есть мое тело, а не тело другого; оно, далее, должно также воздействовать, быть деятельным без того, чтобы «я» действовало через него. Лишь через воздействие некоторого другого я сам могу быть деятельным и выступаю (*stelle mich dar*) как разумное существо, которое может быть уважаемо им; но другой должен непосредственно трактовать меня как разумное существо, я должен быть для него разумным существом раньше, чем я был деятелен. Т. е. мой образ должен воздействовать одним лишь голым своим существованием в пространстве, хотя я не деятелен, т. е. этот образ должен быть *видимым*. Взаимное воздействие разумных существ друг на друга должно происходить без деятельности; необходимо поэтому положить *тонкую материю*, дабы

---

<sup>758</sup> *Fichte*, Grundlage des Naturrechts (Основы естественного права), Jena und Leipzig, B. I, S. 55–61.

она видоизменялась даже одним лишь покоящимся образом. Таким образом, дедуцирован *свет*, а затем и *воздух*»<sup>759</sup>. Это – чисто внешний переход от одного к другому, совершающийся по способу обыденного телеологического рассмотрения.оборот, который применяется при этом, таков: Человеку необходимо кушать, – следовательно, необходимо должно существовать нечто съедобное, – таким образом, дедуцированы растения и животные; растения должны в чем-то стоять, – следовательно, дедуцирована земля. Здесь полностью недостает рассмотрения самого предмета, рассмотрения того, что он есть в самом себе. Он рассматривается исключительно только в отношении к чему-то другому. Поэтому животный организм выступает у Фихте как упорная, удерживающаяся материя, которая *расчленена* и может быть видоизменена, свет – как некая *тонкая* материя, сообщающая лишь о голом существовании и т. д., точно так же, как там, при телеологическом рассмотрении, растения и животные являются только чем-то *съедобным*. О философском рассмотрении содержания при этом нет и речи.

Фихте написал также произведения о *морали* и о *естественном праве*. Но он рассматривает их толь-

---

<sup>759</sup> Fichte, Grundlage des Gesamtrechts (Основы всего права). Т. I, SS. 78–82.

ко как науки рассудка и он дает в них лишь безыдейные переходы с помощью ограниченного рассудка. Фихтевская дедукция правовых и нравственных понятий застревает в ограниченных пределах неподатливого самосознания; по сравнению с этой дедукцией фихтевские популярные изложения вопросов религии и нравственности являют нам некоторые непоследовательности. «Естественное право» ему в особенности не удалось, например, там, где, как мы только что видели, он дедуцирует также и *природу*, поскольку она ему нужна. Организация государства, устанавливаемая фихтевским естественным правом, является, далее, как раз чем-то таким же нелепым, как эта дедукция физических вещей и как некоторые из тех прошлых французских конституций, которые нам пришлось видеть в новое время; она представляет собою формальное внешнее соединение и отношение, в котором единичные и отдельные лица как таковые признаются абсолютными, или, иначе сказать, согласно Фихте, *право* есть высший принцип. Кант начал основывать право на свободе, и Фихте в «Естественном праве» также делает принципом свободу, но это, как и у Руссо, – свобода в форме единичного индивидуума. Это – великое начало, но для того, чтобы дойти до единичного, они должны были установить предпосылки. Всеобщее, согласно им, не есть дух, субстан-

ция целого, а внешняя, рассудочная, отрицательная *власть*, противостоящая единичным людям. Государство не постигнуто в его сущности, а понято только как *правовое состояние*, т. е. идейно как некоторое *внешнее отношение* между конечными и конечными. Существуют многие отдельные люди. Вся функция государства имеет, следовательно, своим основным определением, что свобода отдельных людей необходимо должна быть ограничена всеобщей свободой<sup>760</sup>. Они неизменно остаются чем-то неподатливым, отрицательным по отношению друг друга; тюрьма, связанность, узы, все растут, вместо того, чтобы понимать государство как осуществление свободы.

Эта философия не содержит в себе ничего спекулятивного, но она *требует* спекулятивной трактовки. Подобно кантовской философии в ее идее высшего блага, в которой противоположности должны соединиться, так и фихтевская философия *требует* соединения в «я» и во «в себе» веры, в которой самосознание в своем действовании исходит из убеждения, что в себе его действие порождает высшую цель и добро осуществляется. Мы ничего другого не должны видеть в фихтевской философии, кроме как момента самосознания, самосознательного внут-

---

<sup>760</sup> *Fichte*, Grundlage des Naturrechts (Основы естественного права), В. II, S. 21.

ри-себя-бытия, точно так же как в английской философии момент бытия для другого или сознания выражен столь же односторонне, не как *момент*, а как основоначало истины; ни в той ни в другой не выражено единство этих двух моментов, дух.

Философия Фихте составляет значительный раздел во внешнем явлении философии. От него и его манеры идет абстрактное мышление, *дедукция* и *конструкция*. С появлением фихтевской философии в Германии совершилась поэтому революция. Вплоть до появления кантовской философии публика еще шла в ногу с философией; до появления кантовского философского учения философия возбуждала к себе всеобщий интерес. Она была доступна и ее желали знать; знание ее входило вообще в представление об образованном человеке. Ею поэтому занимались практики, государственные люди. Теперь, когда выступил *путанный* идеализм кантовской философии, у них опускаются крылья. Таким образом, уже с выступлением Канта положено было начало этому отделению от обычного способа сознания; лишь вывод этой философии, что абсолютное не может быть познано, сделался общепринятым. Еще больше разошлось с философией обыденное сознание, когда появилось фихтевское философское учение, и оно сразу распространилось с ее спекулятивной стороной. Ибо «я» Фих-

те не есть только «я» эмпирического сознания, а согласно его учению, мы познаем и знаем также и такие всеобщие определения мысли, которые не входят в состав обычного сознания. Таким образом, со времен Фихте, спекулятивное сделалось предметом занятия немногих людей. Фихте, правда писал, в особенности, свои последние произведения, с намерением сделать их популярными, например: «Попытка заставить читателей понять». Он, однако, не достиг этой цели. Публику укрепили в этой ее позиции философские учения Канта и Якоби, и она согласилась с ними utiliter (с пользой для себя), сделала вывод, что знание о боге является непосредственным, истиной, с которой люди знакомы с самого начала, еще до того, как они что-либо изучали, и философия, таким образом, представляет собою нечто лишнее.

## **2. Преобразованная система Фихте**

Эпоха жаждала, требовала жизни, духа. Так как дух ушел обратно в самосознание, но ушел в него как бессодержательное «я», сообщаящее себе некоторое содержание, наполнение, лишь через конечные, единичные существа, которые сами по себе суть ничто, то ближайшей ступенью служит знание этого наполнения самосознания в нем самом, знание содер-

жания, взятого само по себе, знание его как содержания, которое, будучи проникнуто самосознанием, есть самосознательное духовное содержание, или, иными словами, содержательный дух. В своих позднейших философских произведениях, не имеющих философского интереса, Фихте поэтому оперировал словами «вера», «надежда», «любовь», «религия», дал философию для большой публики, – философию для просвещенных евреев и евреек, статских советников, разных Коцебу. Он говорит популярно: «Не конечное «я» *существует*, а божественная идея есть основа всякой философии. Все, что человек делает своими собственными силами, ничтожно. Всякое бытие живо в самом себе, деятельно, и нет другой жизни, кроме бытия, и нет другого бытия, кроме бога; бог, стало быть, есть абсолютное бытие, абсолютная жизнь. Божественная сущность также и выходит за себя, открывает и проявляет себя; это – «мир»<sup>761</sup>. Это непосредственное единство самосознательного «я» с его содержанием или, иначе говоря, дух, который лишь созерцает свою самосознательную жизнь и непосредственно знает последнюю как истину, проявляется затем в страстных поэтических и пророческих тенден-

---

<sup>761</sup> Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, § 192, S. 416; Fichte, Ueber das Wesen des Gelehrten (О сущности ученого), Berlin 1806, S. 4–5, 15, 25–27.

циях, в уродливых побегах (Auswüchse) фихтевской философии.

### **3. Основные формы, находящиеся в связи с фихтевской философией**

Что касается *содержания*, которое «я» получает в философии Фихте, то, с одной стороны, слишком уж бросались в глаза его полнейшая бездуховность, деревянность и (чтобы сказать настоящее слово) нелепость, чтобы можно было остановиться на нем; при этом нарастало также философское сознание как односторонности и недостаточности принципа этой философии, так и необходимости того, что содержание оказалось именно таковым. Но, с другой стороны, в этой философии выдвигалось как сущность самосознание – не чужое, другое самосознание, а «я», представляющее собою обозначение чего-то такого, чем являются все люди и что находит себе отзвук в действительности всех. Таким образом, фихтевской точке зрения субъективности был придан не по-философски разработанный оборот, и она получила свое завершение в формах, которые, принадлежа области философии чувства, отчасти оставались в рамках вымышленного Фихте принципа, отчасти же представляли собою стремление выйти за пределы субъектив-

ности «я», хотя они оказались неспособными к этому шагу.

## а) Фридрих фон Шлегель

У Фихте граница все снова и снова порождается; но так как «я» чувствует потребность прорвать эту границу, то оно реагирует на нее и дает себе покой внутри самого себя; последний должен быть по замыслу конкретным, но на самом деле он есть лишь некоторый отрицательный покой. Эта первая форма, *ирония*, имеет своим главным глашатаем Фридриха фон Шлегеля. Субъект знает себя здесь внутри себя абсолютным и все другое является для него суетным; он умеет снова разрушить все те определения относительно права и добра, которые он сам для себя устанавливает; все он может нагнать себе (*sich vorgmachen*), обнаруживает, однако, лишь суетность, лицемерие, наглость. Ирония сознает свое господство над всяким содержанием; она ни к чему не относится серьезно, представляет собою игру со всякими формами. Другой аспект представляет собой то, что субъективность бросилась в объятия *религиозной субъективности*. Отчаяние в мышлении в истине, и в в себе и для себя сущей объективности, равно как и неспособность сделать себя твердой и самодеятельной, привели благородную душу к тому, чтобы по-

ложиться на свое чувство и искать в религии чего-то твердого, прочного. Ей представилось, что этим твердым, этим внутренним удовлетворением являются вообще религиозные чувства. Это влечение к чему-то твердому бросило многих в объятия положительной религиозности, ввергло их в католицизм, суеверие и признание чудес, дабы найти нечто прочное, так как внутренней субъективности все представляется шатким; она хочет со всей душевной силой обратиться к положительному, склонить голову перед положительным, броситься в объятия внешнего, и она чувствует в себе внутреннее понуждение к этому шагу.

## **b) Шлейермахер**

И наоборот, бывает, что «я» находит в субъективности и индивидуальности собственного мирозерцания свое наивысшее тщеславие – свою религию. Все различные индивидуальности имеют бога в себе. *Диалектика* представляет собою сильнейшее орудие самовозвышения и самосохранения. Если для философского самосознания главным является диалектика, то для общего *образования* чужой интеллектуальный мир потерял всякое значение, перестал быть в какой-либо мере истинным. Этот мир составлен для него из божества, которое принадлежит по времени прошлому, существовало как отдельное существо в

пространстве, из некоего мира, который находится по ту сторону действительности самосознания, и из мира, который должен еще наступить и в котором самосознание только впервые достигнет своей сущности. Дух образования покинул этот мир и больше уж не признает ничего такого, что было бы чуждо самосознанию. В согласии с этим принципом духовная живая сущность и переместилась в самосознание, и оно полагает, что знает единство духа непосредственно из самого себя и что благодаря этой непосредственности его знание носит поэтический или, по крайней мере, пророческий характер. Что касается поэтического способа знания, то эта точка зрения мнит, что обладающий им знает о жизни и личности абсолютного непосредственно в некоем *созерцании*, а не в понятии, мнит, что он потеряет целое как целое, как проникающее себя единство, если он не выразит его поэтически, мнит, что это выражаемое им поэтически представляет собою созерцание собственной жизни самосознания. Но истина есть абсолютное движение, а так как она есть движение образов, а *вселенная* есть царство духов, то понятие есть сущность этого движения и также каждого отдельного образа; оно есть идеальная форма образа, а не реальное в нем. В поэтическом оформлении исчезает необходимость; личное делание, жизнь и повышенное самочувствие остаются

ся замкнутыми в себе, и эта поэзия качается между всеобщностью понятия и определенностью, безразличием образа; она – ни рыба ни мясо, ни поэзия ни философия. *Пророческое* же высказывание якобы философских истин принадлежит области веры, такого самосознания, которое, хотя и созерцает в самом себе абсолютного духа, однако, не постигает себя как самосознание, а помещает абсолютное существо за пределы познания, по ту сторону самосознательно-го разума, как это мы видим у Эшенмейера и Якоби. Эта лишенная понятия пророческая речь, произносимая с треножника, уверяет нас в истинности того или сего своего утверждения относительно абсолютного существа и требует, чтобы каждый из нас находил в сердце своем эти утверждения истинными. Знание об абсолютном становится *делом сердца*; перед нами выступает множество боговдохновенных; все они говорят, каждый произносит *монолог* и понимает другого, собственно говоря, только в пожатии руки и в немом чувстве. Их высказывания часто представляют собою тривиальности, если их брать так, как они сказаны. Только чувство, жест, *переполненное сердце* должны сообщить им силу и вес, – сами же по себе взятые они нам ничего не говорят. Они соперничают друг с другом в придумках воображения, в преисполненной страстного томления поэзии. Но перед ис-

тиной бледнеет пустое тщеславие, заползает обратно в себя с враждебной и издевательской усмешкой. Не спрашивай о *критерии истины*, а о понятии самого по себе истинного; на нем останови пристально твой взор! Честь совершенно потеряна в том, что касается философствования, ибо она предполагает, что существует общность мыслей и основоположений, что предъявляется требование научности или хотя бы спора о мнениях. Но теперь все поставлено на особенной субъективности, каждый стал относиться высокомерно и презрительно к другому. С этим связывается представление о самостоятельном мышлении, как будто может существовать мышление, которое не является таковым; нужно-де непременно выдумать своеобразное воззрение, составляющее частное достояние данного лица; в противном случае, нет самостоятельного мышления. Но та картина, в которой художник показывает сам себя, является как раз плохой; оригинальность состоит в том, чтобы произвести нечто совершенно всеобщее. Дурацкая выдумка (*die Marotte*) о самостоятельности мышления сводится к тому, что каждый создает нечто более безвкусное, более нелепое, чем другой.

### **с) Новалис**

Субъективность состоит в отсутствии чего-то твер-

дого, но вместе с тем во влечении к таковому, и она вследствие этого остается *страстным томлением*. Это страстное томление *прекрасной души* воплощено в произведениях Новалиса. Эта субъективность не доходит до субстанциальности, тлеет и сгорает внутри себя, и твердо держится этой точки зрения, – *ткет и проводит линии* внутри самой себя. Это – внутренняя жизнь и представление о хлопотливости всякой истины. Экстравагантность субъективности доходит часто до сумасшествия; если она остается в области мысли, то она увлекается вихрем рефлектирующего рассудка, который всегда отрицателен по отношению к себе.

#### **d) Фрис, Бутервек, Круг**

Последней формой субъективности является субъективность произвола и невежества. Она подхватила мнение, что высшим способом познания является непосредственное знание как *факт сознания*; это удобно. Фихтевская абстракция и ее жесткий рассудок имеют в себе для мышления что-то отпугивающее; ленивому разуму понравился вывод философии Канта и Якоби, и он отрекся от всякого последовательного мышления, всякого построения. Этот произвол разрешал себе все, как мужчины разрешают себе многое в курительной комнате, но при этом принимал поэти-

ческие и пророческие аллюры, как мы это видели выше. – Другие представители этого произвола были более трезвы, более прозаичны и, таким образом, снова вытащили из кладовой старую логику и метафизику; они лишь придали последним такой оборот, что это, мол, *факты сознания*. Так, например, Фрис возвратился снова к якобиевской вере в форме непосредственных основных суждений разума, смутных, неизреченных представлений<sup>762</sup>. Он притязал, что исправил критику чистого разума, понимая категории как *факты сознания*; в них можно вобрать какое угодно содержание. – Бутервек говорит о «*виртуальности*, живости силы; что субъект и предикат созерцаются как единое, а именно, как абсолютная виртуальность. Благодаря этой абсолютной виртуальности мы постигли всякое бытие и делание, а именно, вечное, абсолютное и чистое единство, постигли, одним словом, мир в нас и нас в мире, и притом не посредством понятий и умозаключений, а *непосредственно* с помощью той силы, которая составляет само наше существование и конституирует нашу разумную природу. Однако, познать вселенную а, тем па-

---

<sup>762</sup> Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, § 156, S. 350–351; Fries, Neue Kritik der Vernunft (1 Ausg., Heidelberg, 1807), Bd. I, S. 75, 281, 284, 343, 206.

че, бога, смертному невозможно»<sup>763</sup>. – Круг написал «Фундаментальную философию», выставил учение о находящихся в неразрывной связи трансцендентальном синтетизме, трансцендентальном реализме и трансцендентальном идеализме. Здесь «дан первоначальный трансцендентальный синтез реального и идеального, мыслящего субъекта и противостоящего ему внешнего мира». Этот трансцендентальный синтез мы должны «признать и утверждать, не стремясь объяснить его»<sup>764</sup>.

## D. Шеллинг

Наконец, самый значительный или даже в философском отношении единственный значительный шаг вперед по сравнению с фихтевской философией сделал Шеллинг. Его философия представляет собою более высокую, подлинную форму, примкнувшую к Фихте, как он и в самом деле сам считал себя фихтеанцем. Шеллинговская философия перешла затем прежде всего к познанию бога, хотя она вместе с тем исходила из кантовской философии, отрицающей

---

<sup>763</sup> *Rixner*, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, § 156, S. 347–348; ср. Apodiktik Butterweck (1799), T. II, S. 216–212.

<sup>764</sup> *Krug*, Entwurf eines neuer Organon der Philosophie (Meissen, 1801), S. 75–76; *Rixner*, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, § 157, S. 349.

возможность этого познания. Вместе с тем Шеллинг кладет в основание принцип Якоби о единстве мышления и бытия, но начинает определять его ближе<sup>765</sup>. Конкретное единство состоит у Шеллинга в том, что конечное столь же мало, как бесконечное, субъективная идея столь же мало, как и объективная идея, суть нечто истинное, и что связи, объединяющие оба этих неистинных, как имеющих самостоятельное существование вне друг друга, суть также лишь связи неистинного. Конкретное единство можно понимать лишь в том смысле, что оно есть процесс и живое движение с одного разбега. Эта нераздельность имеется именно только в божестве; конечное же есть, напротив, то, что имеет в себе указанную раздельность. Поскольку оно есть некое истинное, оно также представляет собою такое единство, но в некоторой ограниченной сфере и именно поэтому в отделимости этих двух моментов.

Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг родился 27 января 1775 г. в вюртембергском городе Шерндорфе, был студентом в Лейпциге и Иене, где вступил в близкие отношения с Фихте. С 1807 г. он состоит секретарем Академии художеств в Мюнхене. Нет возмож-

---

<sup>765</sup> *Schellings philosophische Schriften* (Landshut, 1809, Bd. I, «Vom Ich als Princip der Philosophie», S. 1 – 114), S. 3–4 (1. Ausg., Tübingen, 1795, S. 4–7).

ности давать полные сведения о его жизни, да это и неудобно, так как он еще жив.

Шеллинг проделал свое философское развитие на глазах у читающей публики; ряд его философских произведений есть вместе с тем история его философского развития и изображает, как он постепенно поднимался выше фихтевского принципа и кантовского содержания, которыми он начал. Этот ряд произведений не представляет собою, следовательно, следующих друг за другом разработанных частей философии, а лишь последовательность ступеней его развития; если спросят, как называется то последнее его сочинение, в котором он изложил свою философию всего определеннее, то нельзя будет указать такого произведения. Первые произведения Шеллинга еще носят совершенно фихтеанский характер, и лишь мало-помалу он освободился от фихтевской формы. Форма «я» имеет в себе ту двусмысленность, что она может означать либо абсолютное «я» или бога, либо «я» в моей особенности<sup>766</sup>. Это дало толчок. Его первое (совсем небольшое) произведение в четыре листа, которое он написал в Тюбингене (1795 г.) еще до

---

<sup>766</sup> *Schellings philosophische Schriften, System des transzendentalen Idealismus*, S. 257, Bemerk.; «Zeitschrift fuer speculative Physik», Bd. II, Heft 2, S 92; «Vom Ich als Princip der Philosophie», S. 99 и далее (S. 178 и далее).

окончания им университета, называется: «Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie» («О возможности формы философии») и содержит в себе исключительно положения фихтевской философии. И следовавшее за этим произведение под названием: «Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen» («О «я» как принципе философии или о безусловном в человеческом знании») (Тюбинген 1795) тоже еще носит совершенно фихтеанский характер, только с тем различием, что здесь мы имеем перед собою дальнейшую, более общую точку зрения, так как «я» в этом сочинении постоянно рассматривается как *первоначальное тождество*. Мы, однако, вместе с тем находим здесь дословное заимствование фихтевского принципа и фихтевского изложения: «Лишь благодаря тому, что этому «я» первоначально противоплагается нечто, полагаемое самим «я» как множество (во времени), делается возможным, чтобы «я» вышло за пределы единства голлой положенности в себе и чтобы оно, например, полагало несколько раз одно и то же положенное»<sup>767</sup>. Затем Шеллинг перешел к философии природы, заимствовал из кантовской метафизики природы кантовские формы и определения рефлексии, как, например, отталкивание и притяжение, а также форму-

---

<sup>767</sup> Ibid., стр. 83 (стр. 150).

лировал в кантовских выражениях совершенно эмпирические явления. На этой точке зрения еще всецело стоят его первые произведения об этом предмете: «Ideen zu einer Philosophie der Natur» («Идеи к философии природы»), 1797, «Von der Weltseele» («О мировой душе»), 1798; последнее произведение имеет во втором издании совершенно не относящиеся к вопросу приложения. Лишь позднее в связи с произведениями Гердера и Кильмейера, в которых говорится о «чувствительности», «раздражительности» и «воспроизведении», равно как и о их *законах*, например, о том, что чем больше чувствительности, тем меньше раздражительности и т. д. (у Эшенмейера говорится также о степенях), он стал формулировать явления природы в мыслительных категориях и делать общие более определенные попытки научной разработки; лишь благодаря вкладам вышеназванных лиц сделалось для него возможным выступить уже в таком молодом возрасте. Духовную же сторону, мораль и государство, он, напротив, излагал, следуя чисто кантовским основоположениям; так, например, в «Трансцендентальном идеализме» (1800). Хотя это произведение написано в фихтевском духе, он не идет дальше философии права Канта и его произведения, носящего название «О вечном мире». Позднее (1809) Шеллинг, правда, выпустил в свет осо-

бое исследование о свободе, носящее глубоко спекулятивный характер; оно, однако, стоит изолированно и касается лишь названного пункта. Однако, в философии нельзя развить какой бы то ни было отдельный пункт вне связи с прочими. В своих различных изложениях Шеллинг каждый раз только начинал все с самого, начала, потому что, как мы видим, предшествующие изложения его не удовлетворяли и он всегда находился в поисках новой формы; таким образом, он бросался от одной формы и терминологии к другой, не дав ни разу законченного, вполне разработанного целого. Главнейшими произведениями его в этом отношении являются «Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» («Набросок системы философии природы»), 1799; «System des transcendentalen Idealismus» («Система трансцендентального идеализма»), 1800, одно из разработанных его произведений; «Bruno, ein Gespräch über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge», 1802 («Бруно, разговор о божественном и естественном началах вещей», 1802); «Zeitschrift für speculative Physik», 1801 («Журнал спекулятивной физики», 1801); «Новый журнал спекулятивной физики», 1802 и сл. Во второй тетради второго тома своего «Журнала спекулятивной физики» Шеллинг положил начало подробному рассмотрению всей своей философии. И здесь

также он в известной мере еще исходит бессознательно из фихтевской формы конструирования, но скрыто в этом произведении уже имеется идея, что природа есть такая же система разумного, как и знание.

Не стоит поэтому, входить в детали того, что носит название *шеллинговской философии*, если бы даже имеющееся в нашем распоряжении время это и дозволило. Ибо она еще не представляет собою организованного, расчлененного научного целого, а состоит больше в нескольких всеобщих моментах, которые единственно только и являются тем, что остается одинаковым в разных изложениях. Философия Шеллинга должна рассматриваться, как находящаяся еще в процессе эволюции, и она еще не дала зрелого плода. Мы должны поэтому указать только ее общую идею.

Ко времени выступления Шеллинга, потребность философии состояла в следующем: у Декарта мышление и протяжение были соединены в божестве непонятным образом, у Спинозы – как лишенная движения субстанция, и на этом названии остановились оба философа. Позднее, как мы видели раньше, форма была разработана частью в науках и частью в кантовской философии; наконец, в философии Фихте форма получила самостоятельность в качестве субъективности, из которой должны развиваться все определения. Потребность философии заключалась, следова-

тельно, в том, чтобы эта субъективность бесконечной формы, которая, как мы видели, истлела внутри себя, выродившись в иронию или произвол, была освобождена от своей односторонности, дабы быть соединенной с объективностью и субстанциальностью. Или, иначе говоря, требовалось, чтобы спинозовская субстанция понималась не как неподвижная, а как интеллигентная субстанция, как некая форма, с необходимостью действующая внутри себя, так что она есть творящее начало природы, но вместе с тем также и знание и познание. Вот о чем идет речь в философии. Требуется не спинозовское формальное соединение и также не субъективная целостность, как у Фихте, а целостность с бесконечной формой. Это, как мы видим, и совершается в шеллинговской философии.

1. В одном из своих ранних произведений, в «Системе трансцендентального идеализма», которую мы рассмотрим в первую очередь, Шеллинг изображает трансцендентальную философию и философию природы как две стороны науки. Об определении последней он подробно высказался в этом произведении, взяв опять-таки фихтевский исходный пункт: «Всякое знание покоится на согласии между некоторым объективным и некоторым субъективным». В обычном смысле с этим соглашаются. Абсолютным единством, в котором понятие и реальность в завершен-

ной идее равенствуют, является лишь абсолютное, бог; все другое имеет некий момент несогласия между объективным и субъективным. «Совокупность всего объективного в нашем знании мы можем назвать *природой*; напротив, совокупность всего субъективного называется «я» или интеллектом». Они в себе тождественны и предполагаются нами тождественными. Характер отношения природы к интеллекту Шеллинг поясняет следующим образом: «Если всякое знание обладает двумя полюсами, которые взаимно предполагают и требуют друг друга, то должны существовать две *основные науки*, и должно оказаться невозможным исходить из одного полюса, не будучи гонимым по направлению к другому». Так, например, природа гонит себя по направлению к духу, дух же гонит себя к природе; каждый полюс может быть сделан *первым*, исходным пунктом, и как один, так и другой необходимо должен быть сделан таковым. «Если мы делаем *первым объективное*», то мы получаем естественные науки, и «необходимая тенденция», цель «всякой естественной науки заключается в том, чтобы прийти от природы к интеллекту. В этом состоит стремление внести теорию в явления природы. Высшим усовершенствованием естествознания было бы полное одухотворение всех законов природы, превращение их в законы созерцания и мышления. Явления (мате-

риальное) должны полностью исчезнуть, и лишь законы (формальное) остаются. Поэтому и получается, что чем больше в самой природе прорывается закономерное, тем больше исчезает покров, тем больше сами явления становятся духовными, и, наконец, прекращаются. Завершенной теорией была бы та, в силу которой вся природа разрешилась бы в некий интеллект. Мертвые и лишённые сознания продукты природы суть лишь неудавшиеся пробы природы отразить самое себя, а так называемая мертвая природа есть незрелый», застывший, окаменевший «интеллект»; природа такова лишь в себе, остается, таким образом, в сфере внешнего. «Поэтому в ее явлениях уже проглядывает», хотя еще «бессознательно характер интеллекта. Высшей цели, заключающейся в том, чтобы она стала для самой себя объектом, природа» – вместо природы следовало бы сказать: идея природы, – «достигает лишь через наивысшее и последнее отражение, которое есть не что иное, как сам человек, или, говоря более обще, есть то, что мы называем разумом, через посредство которого природа впервые полностью возвращается в самое себя, и через который становится явно, что природа изначально тождественна с тем, что в нас познается как интеллигентное и сознательное. Благодаря этой тенденции сделать природу интеллигентной естествознание

становится натурфилософией». Интеллигентный характер природы признается здесь, таким образом, потребностью науки. Другое определение заключается в том, что «делают субъективное первым. Таким образом, здесь задача заключается в том, чтобы понять, каким образом прибавляется некое объективное, которое согласуется с этим субъективным? Задача состоит в том, чтобы исходить от субъективного как от первого и абсолютного и дать возникнуть из него объективному». Это противоположный путь. Рассмотрение этого пути составляет содержание истинной трансцендентальной философии, как сам Шеллинг назвал тогда эту науку, «другой необходимой основной философской наукой». Органом трансцендентальной философии является субъективное, продуцирование внутреннего действованиия. Продуцирование и размышление об этом продуцировании, бессознательное и сознательное в едином действии, есть эстетический акт силы воображения<sup>768</sup>. Таким образом, эти два пути выражены в общем весьма определенно: осуществление природы так, чтобы она дошла до субъекта, и осуществление «я» так, чтобы он дошел до объекта. Но истинное осуществление могло бы совершиться только логическим способом, ибо последний содержит в себе чистые мысли; однако, логи-

---

<sup>768</sup> Schelling, System des transcendentalen Idealismus, S. 1–7, 17–21.

ческое рассмотрение есть как раз то, до чего Шеллинг в изложении своей философии никогда не доходил.

а) В отношении «я» как основы трансцендентальной философии Шеллинг начинает свою работу таким же образом, как и Фихте. Он начинает с факта знания, «в котором форма обусловлена содержанием и содержание формой», это есть формально:  $A=A$ . Но есть ли  $A$ ? «Я» есть «точка, в которой субъект и объект непосредственно едины суть». «Я» сразу же есть «я»=«я», субъект-объект, и это есть тот акт *самосознания*, в котором «я» для меня есть предмет. В самосознании нет отличия от меня; различные непосредственно тождественны и перед лицом этого самосознания еще ничего нет. Как обстоит дело с внешним объектом, это – как раз вопрос, который должен быть решен только в дальнейшем ходе рассуждения. Здесь же мы должны фиксировать только понятие «я». «Понятие «я», т. е. акт, посредством которого мышление становится вообще для себя объектом, и само «я» (объект) абсолютно едины; вне этого акта «я» – ничто». Это акт, посредством которого мышление делает себя объективным и в котором «я» полагается в согласии с объективным, с мыслью, и с этой точки зрения нужно было бы показать, каким образом «я» в своем поступательном движении доходит до объективного «я» как чистый акт, как чи-

стое делание, не объективно в самом знании, потому что оно есть начало всякого знания. Чтобы оно стало объектом знания, последнее должно совершиться способом, совершенно отличным от обычного способа знания. Непосредственное сознание этого тождества есть созерцание, внутренне же оно становится «интеллектуальным созерцанием». Последнее «есть знание, которое есть продуцирование своего объекта, в отличие от чувственного созерцания, в котором созерцание остается отличным от созерцаемого. Интеллектуальное созерцание есть орган всякого трансцендентального мышления», есть вообще акт чистого самосознания». ««Я» есть не что иное, как продуцирование, становящееся само для себя предметом. Наука не может исходить ни из чего объективного», а может исходить только из «не-объективного, которое становится само для себя объектом» как «изначальная двойственность. Идеализм есть механизм возникновения объективного мира из внутреннего начала духовной деятельности»<sup>769</sup>.

Таким образом, Шеллинг, с одной стороны, примыкает к фихтевской философии, а, с другой стороны, он, так же как и Якоби, делает началом непосредственного знания интеллектуальное (*intelligente*) созерцание, которым человек должен обладать, если он

---

<sup>769</sup> Ibid., S. 24–46, 49–52, 55–58, 63–65.

хочет философствовать. Но дальнейший шаг состоит в том, что содержание этого интеллектуального созерцания уже больше не есть неопределенное, сущность сущности, а также и абсолютное, бог, в себе и для себя сущее, а выражено как конкретное, т. е. как опосредствующее себя внутри себя, как абсолютное единство или безразличие субъективного и объективного. Интеллектуальное созерцание есть фиктивная сила воображения, оставшаяся в неопределенном положении (*das Schweben*) между двумя направлениями. Что же касается формы интеллектуального созерцания, то мы об этом уже говорили; это — самая удобная манера основывать познание на том, что кому взбредет на ум. Но непосредственное знание о боге как о духовном существе имеется лишь в сознании христианских народов, а для других народов не существует. Еще более случайным оказывается это непосредственное знание как интеллектуальное созерцание конкретного или тождество субъективности и объективности. Это созерцание, правда, *интеллектуально*, потому что оно есть созерцание разумом, и как познание вместе с тем абсолютно едино с предметом познания. Но хотя это созерцание само есть познавание, оно, однако, еще не представляет собою ничего познанного; оно есть непосредственное, требуемое. Так как оно есть таковое непо-

средственное, то требуется, чтобы мы им обладали, а тем, чем можно обладать, можно также и не обладать. Так как, стало быть, непосредственная предпосылка философии заключается в том, что индивидуумы обладают непосредственным созерцанием этого тождества субъективного и объективного, то это придало шеллинговской философии видимость, будто в качестве условия его наличия у индивидуумов требуется существование у них особого *художественного таланта*, гения или особого *душевного состояния*, будто обладание ею есть вообще нечто случайное, выпадающее на долю только родившимся в рубашке счастливым. Ибо непосредственное, созерцаемое носит форму некоторого существующего; оно, следовательно, не представляет собою ничего необходимого, и тому, кто не понимает интеллектуального созерцания, приходится именно полагать, что он им не обладает. Или, иначе говоря, для того, чтобы понять это созерцание, нужно стараться обладать им. Но обладаю ли я им или нет, этого я не могу знать, — не могу знать этого на том основании, что я его понимаю, ибо я ведь могу только полагать, что понимаю его. Философия же по своей природе способна сделаться общим достоянием, ибо ее почвой является мышление, а именно, через мышление человек является человеком. Следовательно, выдвигаемое Шел-

линггом начало есть, правда, всецело всеобщее начало; но если Шеллинг требует некоего определенно-го созерцания, некоего определенного сознания, например, сознания или созерцания тождества субъективного и объективного, то нужно сказать, что необходимость этого определенного, особенного мышления еще не содержится в этом выдвигаемом им начале.

Но преимущественно в этой форме знания абсолютного как конкретного и, говоря точнее, в форме единства субъективного и объективного отделилась философия как шеллинговская философия от обыденного, представляющего сознания и его способа рефлексии. Шеллинг еще менее, чем Фихте, достиг популярности, ибо конкретное по своей природе спекулятивно. Конкретное содержание, – бог, жизнь или какую бы особенную форму оно ни имело, – есть, правда, содержание и предмет природного сознания; но трудность состоит в том, чтобы содержимое конкретного мыслилось конкретно в его различных определениях, чтобы постигалось единство. Точка зрения рассудка характеризуется тем, что она раскалывает, различает и фиксирует конечные определения мысли в их противоположности друг другу; философствование же требует объединения, сведения вместе этих различных мыслей. Удерживание в их отрозненности друг от друга «бесконечное» и «ко-

нечное», «причину» и «действие», «положительно» и «отрицательно», – вот чем мышление начинается. Так как оно представляет собою область рефлектирующего сознания, то старое метафизицирующее сознание могло быть участником в этом деле, но спекулятивное мышление характеризуется тем, что оно имеет в виду эту противоположность и разрешает ее. Здесь у Шеллинга снова появилась на сцену спекулятивная форма, и философия, таким образом, снова стала своеобразным знанием; начало философии, разумное мышление в себе, получило форму мышления. В шеллинговской философии, таким образом, *содержание, истина* снова сделалось главным, тогда как, напротив, в кантовской философии ударение ставилось преимущественно на требованиях, чтобы субъективное познание сделалось предметом исследования. – В этом состоит общая точка зрения шеллинговской философии.

b) Так как в дальнейшем анализе появляется и принимается еще, кроме того, также и различие между субъектом и объектом, то получаем отношение «я» к своему другому. Это – второе положение у Фихте, в котором положено ограничение «я» через самого себя. «Я» противопоставляет себя самому себе, полагая себя как обусловленное через «не-я», это – бесконечный толчок, ибо эта обусловленность и есть само же

«я». Шеллинг говорит, с одной стороны: ««Я» неограничено как «я» лишь постольку, поскольку оно ограничено, соотносится с «не-я»». Только таким образом существует *сознание*; самосознание представляет собою пустое определение; через свое самосозерцание «я» становится для себя конечным. «Это противоречие можно разрешить лишь таким образом, что «я» становится для себя бесконечным в этой конечности, т. е. созерцает себя как бесконечное становление». Соотношение «я» с собою и его соотношение с бесконечным толчком нераздельны. С другой стороны, Шеллинг говорит: ««Я» ограничено как «я» лишь постольку, поскольку оно не ограничено». Этот предел, следовательно, необходим для того, чтобы можно было выйти за него. Это имеющееся налицо противоречие остается, хотя «я» всегда ограничивается «не-я». «Обе деятельности – уходящая в бесконечность, могущая быть ограниченной, реальная, объективная деятельность, и ограничивающая, идеальная деятельность – взаимно предполагают друг друга. Идеализм принимает во внимание лишь одну деятельность, реализм – другую, а трансцендентальный идеализм – обе»<sup>770</sup>. Здесь мы видим, как запутываются в абстракциях.

с) «Ни через ограничивающую, ни через ограничи-

---

<sup>770</sup> Schelling, System des transcendentalen Idealismus, S. 69–70, 72–79.

ваемую деятельность «я» не доходит до самосознания. Таким образом, «я» самосознания возникает из третьей деятельности, сложенной из указанных двух деятельностей. Эта третья деятельность *реет* между первыми двумя; это – борьба между противоположными направлениями». – Это – лишь существенное соотношение, относительное тождество; таким образом, в нем различие всегда продолжает существовать. – «Эта борьба сможет быть объединена не в одном единственном действии, а только в бесконечном ряде действий», – т. е. разрешение противоположности между этими двумя направлениями «я», направлением внутрь себя и направлением вовне, бесконечно прогрессируя, является лишь мнимым. Дабы оно было полным, мы должны были бы дать изображение всей внутренней и внешней природы во всех ее деталях; но философия может показать лишь главные эпохи этого движения. «Если бы нам было доступно изобразить все промежуточные члены ощущения, то это необходимо должно было бы нас привести к дедукции всех качеств в природе, но это невозможно». Это третье, непосредственно содержащее в себе соединение, есть такое мышление, в котором уже содержится особенность. Это – кантовский интуитивный рассудок, интеллектуальное созерцание или созерцающий интеллект. Шеллинг как раз и называет интел-

лектуальным созерцанием преимущественно это абсолютное единство противоречий. «Я» здесь не односторонен по отношению к другому; оно есть тождество бессознательного и сознательного, но не такое тождество, основание которого лежит в самом «я»<sup>771</sup>.

Это «я» должно быть абсолютным началом. «Вся философия исходит из некоего начала, которое в качестве абсолютно-тождественного *необъективно*». Ибо, если это начало объективно, то этим сразу же положено разделение, и ему противостоит некое другое начало; но начало есть разрешение этой противоположности и потому само по себе не объективно. «Каким образом может быть вызвано в сознание и понято такое начало, что является необходимым, если оно есть условие понимания всей философии? Не требуется доказательства того, что через понятия оно столь же мало может быть понято, сколь и изображено». Понятием Шеллинг называет именно обыденные рассудочные категории, в действительности же понятие есть конкретное, бесконечное внутри себя мышление. «Следовательно, ничего больше не остается, как изобразить его в некотором непосредственном созерцании. Если бы существовало такое созерцание, которое имело бы своим объектом абсолютно тождественное, то, что в себе не есть ни объектив-

---

<sup>771</sup> Ibid., S. 85–86, 89, 98, 442–444.

ное ни субъективное, и если бы ссылались в пользу такого созерцания, которое» ведь «может быть только интеллектуальным созерцанием, на непосредственный опыт», то встал бы вопрос: «Чем можно снова придать этому созерцанию объективный характер, т. е. как может быть успокоено наше сомнение, не основано ли это созерцание на субъективной иллюзии, если не существует всеобщей, признаваемой всеми людьми объективности этого созерцания?» Значит, это в себе интеллектуальное начало должно было бы быть дано в некотором опыте, чтобы можно было на него сослаться. «Объективностью интеллектуального созерцания является искусство. Только художественное произведение отражает мне то, что не отражается ни чем другим, то абсолютно тождественное, что уже отделилось даже в самом «я»<sup>772</sup>. – Искусство есть объективность тождества и знание этой объективности; одним и тем же созерцанием «я» здесь и сознает себя и бессознательно. Это ставшее объективным интеллектуальное созерцание есть объективное чувственное созерцание; но совсем другую объективность представляет собой понятие, усмотренная необходимость.

Таким образом, предполагается существование начала как для содержания философии, так и для субъек-

---

<sup>772</sup> Ibid., S. 471–472, 475.

ективного философствования. С одной стороны, учение Шеллинга требует, чтобы мы отдавались интеллектуальному созерцанию, а с другой стороны, оно требует, чтобы этот принцип был также и подтвержден, и это подтверждение получается в художественном произведении. Последнее есть высший способ объективации разума, потому что в нем сочетаются чувственные представления с интеллектуальностью; чувственное существование является лишь выражением духовности. Высшая объективность, достигаемая субъектом, высшее тождество субъективного и объективного есть то, что Шеллинг называет силой *воображения*. Он, таким образом, понимает искусство как наивнутреннейшее и наивысочайшее, которое сразу производит интеллектуальное и реальное, и он смотрит на философствование как на художественную *гениальность*. Но в действительности искусство и сила воображения не суть высочайшее. Ибо идея, дух не может получить истинное выражение тем способом, каким искусство выражает свою идею. Это – всегда некий способ созерцания, и из-за этой чувственной формы существования произведение искусства не может соответствовать духу. Таким образом, поскольку Шеллинг обозначает это последнее достижение как силу воображения, как искусство, само последнее представляет собою в субъек-

те подчиненную точку зрения и, таким образом, само это достижение не есть то требуемое абсолютное тождество субъективного и объективного. Следовательно, хотя со стороны его субъективного мышления разумное спекулятивное мышление и требуется, однако, нельзя сказать ничего другого, кроме того, что: если интеллектуальное созерцание представляется тебе ложным, то ты им не обладаешь. Таким образом, отпадает необходимость что-то *доказать*, сделать *понятым*. Шеллинг непосредственно требует правильного понимания; идея, следовательно, ас-серторически предпосылается как начало. Абсолютное есть абсолютное тождество субъективного и объективного, абсолютное безразличие реального и идеального, формы и сущности, всеобщего и особенного; в этом тождестве двух противоположностей нет ни одной, ни другой. Но это – также не абстрактно пустое, сухое единство; это было бы логическим тождеством, классифицированием по общим признакам, при котором различие остается вне них. Тождество конкретно есть как субъективность, так и объективность; они *содержатся* в нем как *снятые, идеализованные*. Это тождество легко сделать доступным *представлению*. Например, *представление* субъективно, оно вместе с тем имеет определенное содержание, *внеположное*, и, однако, представление *просто*; это – единый акт,

единое единство.

Неудовлетворительность шеллинговской философии состоит, таким образом, в том, что точка безразличия субъективного и объективного, или, иными словами, понятие разума, предполагается абсолютным, причем не доказывается, что это так. Шеллинг часто пользуется Спинозовской формой изложения, устанавливает аксиомы. Когда мы философствуем, мы требуем, чтобы нам доказали, что это так. Но, если начинают интеллектуальным созерцанием, то это – изречение оракула, которое мы должны принять, так как нам именно поставили *требование*, чтобы мы предавались интеллектуальному созерцанию. Подлинное же доказательство истинности этого тождества субъективного и объективного могло бы быть дано лишь таким образом, что каждое из них будет подвергнуто исследованию само по себе, в его логических, т. е. существенных определениях. В результате этого исследования должен был бы получиться тот вывод, что природа субъективного заключается в превращении себя в объективное, и что объективное не должно оставаться таковым, а делаться субъективным. И точно так же следовало бы обнаружить в самом конечном, что оно содержит в себе противоречие и превращает себя в бесконечное; таким образом, мы получили бы единство конечного и бесконечного.

При таком способе философствования это единство противоположных не устанавливается наперед, а на них же самих показывают, что их истиной является их единство и что каждое из них, само по себе взятое, односторонне; что их различие оборачивается в другую сторону, переходит в это единство, – между тем как рассудок полагает, что в этих различиях он обладает чем-то прочным. Тогда выводом мыслительного рассмотрения был бы тот, что каждый момент тотчас же превращает себя в свое противоположное и что истинно лишь тождество этих двух моментов. Рассудок, правда, называет это превращение софистикой, фокус-покусом, фиглярством и т. д. В качестве результата это тождество, разумеется, было бы, согласно Якоби, чем-то обусловленным, производным. Но мы должны заметить, что было бы односторонне рассматривать результат развития только как результат; это – процесс, который есть также *опосредствование внутри себя*, так что само это опосредствование снова снимается и полагается как *непосредственное*. Шеллинг в общем и представлял себе дело так, но не провел этого своего понимания определенным логическим образом, а оно осталось у него *непосредственной истиной*, которая подтверждается лишь через интеллектуальное созерцание. Это – основная трудность в шеллинговской философии. А

кроме того, ее ложно поняли, сделали ее плоской. Легко показать, что субъективное и объективное разные. Если бы они не были различны, то с ними нечего было бы делать, точно так же, как нам нечего делать с  $A=A$ , но они *противоположны как единое*. Во всем конечном содержится некое тождество, и лишь оно действительно; но кроме того, что конечное есть это тождество, оно есть также *несоответствие* субъективности и объективности, понятия и реальности, и именно в этом и состоит конечность. Этому шеллинговскому началу недостает следовательно, формы, необходимости; оно только *выставлено* таковым. Шеллинг, видимо, имеет то общее как с Платоном, так и с неоплатониками, что он видит знание во внутреннем созерцании вечных идей, в котором познание находится непосредственно в абсолютном. Но если Платон говорит об этом созерцании души, освободившей себя от всякого конечного, эмпирического ли или рефлексированного познания, а неоплатоники говорят о восхождении мышления, в котором познание есть непосредственное познание абсолютного, то при этом существенно отметить то различие, что с платоновым познанием всеобщего или, иначе говоря, с его интеллектуальностью, в которой все противоположности снимают себя как реальные противоположности, соединяется диалектика, т. е. *постигнутая в поня-*

*тии необходимость снятия* этой противоположности; нужно помнить, что Платон не начинает этого познания с всеобщего, а у него наличествует *движение*, в котором эти противоположности снимают себя. Само абсолютное мы должны понимать как это движение снятия себя; лишь это есть действительное познание и познание абсолютного. У Шеллинга же эта идея не имеет той диалектики, через каковую эти противоположности определяют сами себя к переходу в их единство, и, таким образом, постигаются.

2. В последующих изложениях, в которых Шеллинг также начинает с идеи абсолютного *как единства субъективного и объективного*, выступает также потребность доказать эту идею, – а именно, это имеет место в обоих «Журналах спекулятивной физики». Но раз только принята вышеуказанная манера, то дальнейшее движение доказательства не представляет собою имманентного развития из спекулятивной идеи, а совершается по способу внешней рефлексии; таким образом, шеллинговы доказательства ведутся в высшей степени формально, так что они, собственно говоря, всегда предполагают то, что должно быть доказано. Аксиома принимает наперед тот главный пункт, который подлежит доказательству, и, таким образом, все уже совершилось. Например: «Внутреннее абсолютного или его сущность может быть мыслимо

лишь как абсолютное, всецело чистое и непомутненное тождество. Ибо абсолютное только абсолютно, и то, что мы мыслим в нем, есть необходимо и всегда одно и то же, а именно, необходимо и всегда абсолютно. Если бы идея абсолютного была всеобщим понятием», – представлением, «то это не помешало бы тому, чтобы мы, несмотря на это единство абсолютности, встретили в нем некоторое *различие*. Ибо самые различные вещи все-таки в понятии всегда едины и тождественны, как, например, прямоугольник, многоугольник и круг суть фигуры. Возможность того, что все вещи различны при полном единстве в понятии, зависит от того способа, каким в них особенное связано с всеобщим; в абсолютном же это совершенно отпадает, потому что его идея характеризуется тем, что в нем особенное есть также и всеобщее, а всеобщее – также и особенное; благодаря этому единству в нем, далее, также и форма и сущность составляют одно. В отношении абсолютного из этого, стало быть, непосредственно следует, что оно абсолютно, следует также абсолютное исключение всех различий из его сущности».

В первом из двух названных произведений, в «*Zeitschrift für speculative Physik*», Шеллинг в первый раз снова вызвал к жизни спинозовскую субстанцию, простую абсолютную сущность, так как он здесь как

раз исходит из абсолютного тождества субъективного и объективного. Он здесь, подобно Спинозе, также применяет геометрический метод, устанавливает аксиомы, затем теоремы и доказательства этих теорем, затем корроларии и т. д. Но этот метод не имеет настоящего применения в области философии. Шеллинг предполагает в этом произведении существование известных форм различия, которые он называет степенями, заимствовав их от Эшенмейера, который первый выдвинул их<sup>773</sup>; это – те готовые различия, которыми Шеллинг пользуется здесь. Но философия не должна заимствовать никаких форм из других наук, как это, например, делает Шеллинг здесь, заимствуя формы из математики. Основной формой является затем у Шеллинга вызванная снова в памяти Кантом форма трюйственности как *первая, вторая, третья* степень.

Подобно тому, как Фихте начинает положением «я»=«я», так начинает и Шеллинг, но выражает он это положение в качестве теоремы или дефиниции как абсолютное созерцание; он начинает положением, что «разум есть абсолютное безразличие субъек-

---

<sup>773</sup> «Neue Zeitschrift für speculative Physik», Bd. I, Stück I, S. 52–53; «Kritisches Journal der Philosophie herausgegeben von Schelling und Hegel», Bd. I, St. I, S. 67; Schelling, Zeitschrift für speculative Physik, Bd II, H. II, Vorerinnerungen, S. XIII.

та и объекта», так что абсолютное не есть ни первый ни второй, а оба имеют в нем свое истинное определение, и эта противоположность, как и все другие противоположности, в нем всецело уничтожены. Истинную реальность субъекта и объекта Шеллинг видит только в том, что субъект полагается не в той определенности, согласно которой он есть субъект, противостоящий объекту в качестве существующего в себе, как это имеет место в фихтевской философии, а полагается как субъект-объект, как тождество их обоих, и точно так же объект полагается не по своей идеальной определенности как объекта, а полагается лишь постольку, поскольку он сам абсолютен, или, иначе говоря, полагается тождество субъективного и объективного. Но выражение «безразличие» (Indifferenz) двусмысленно, ибо оно означает равнодушие к обоим, и получается видимость, будто наполнение безразличия, благодаря только чему оно становится конкретным, безразлично. Субъект, выставляя затем требование Шеллинг, не должен страдать *рефлексией*; это – рассудочное определение, которое точно так же, как и чувственное восприятие, предполагает внеположность чувственных вещей. Абсолютное безразличие положено у Шеллинга по форме своего бытия как « $A=A$ », и эта форма есть для него познание абсолютного тождества, которое,

однако, неотделимо от его бытия или сущности<sup>774</sup>.

Таким образом, хотя противоположность выступает в этом абсолютном как форма и сущность, Шеллинг, однако, определяет ее как лишь относительную или несущественную противоположность. «Между субъектом и объектом невозможно никакое иное различие, кроме *количественного*. Ибо никакое их качественное различие немыслимо», так как абсолютное тождество «положено как субъект и объект лишь по форме своего бытия, а не по сущности. Остается, значит, единственно только количественное различие», т. е. лишь различие *величины*, а между тем различие следует скорее понимать как качественное и показать его как *снимающее себя*. Это количественное различие, говорит Шеллинг, есть форма *actu* (в действительности). «Количественное различие субъективного и объективного есть основание всякой конечности. Каждая определенная степень обозначает определенное количественное различие субъективного и объективного. Каждое единичное бытие положено через количественное различие субъективности и объективности. Единичное выражает абсолютное тождество в определенной форме бытия», так что каждая сторона сама есть некая относительная целостность,  $A=B$ , и

---

<sup>774</sup> Schelling, Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II, Heft II, § I, S. 1–2, § 4, S. 4; § 16–18, S. 10–12.

вместе с тем в одной *перевешивает* один фактор, а в другой – другой, причем оба, однако, остаются абсолютным тождеством<sup>775</sup>. Это недостаточно удовлетворительно, ибо существуют еще другие определения; различие, во всяком случае, качественно, хотя это – не *абсолютное* определение. Количественное различие не есть истинное различие, а представляет собою совершенно внешнее отношение, и перевес субъективного или объективного также есть не определение мысли, а лишь чувственное определение.

Само абсолютное, поскольку принимается во внимание полагание различия, Шеллинг определяет «как *количественное безразличие* субъективного и объективного; в отношении абсолютного тождества немислимо *какое бы то ни было* количественное различие. Количественное различие возможно только вне абсолютного тождества и вне *абсолютной целостности*. Нет ничего в себе вне целостности, а все вне ее существует лишь благодаря произвольному отделению единичного от целого. Абсолютное тождество существует лишь под формой количественного безразличия субъективного и объективного». Количественное различие, выступающее вне абсолютного тождества и целостности, есть, следовательно, в себе, согласно Шеллингу, само абсолютное тождество; оно, ста-

---

<sup>775</sup> Ibid., § 22–24, S. 13–15; § 37–38, §. 22–23; § 40–42, S. 25–26.

ло быть, мыслимо только под формой количественно-го безразличия субъективного и объективного. Стало быть, эта противоположность вовсе не имеет места в себе, или, иначе говоря, со спекулятивной точки зрения. С этой точки зрения А существует так же, как и В, ибо А, как и В, есть все абсолютное тождество, существующее только под обеими формами, но под обеими формами одинаково. Абсолютное тождество есть самая вселенная. Форму его бытия можно мыслить в образе некоторой линии по следующей схеме:

$$\begin{array}{l} {}^+A=B \quad A=B^+ \\ A=A \end{array}$$

в какой схеме в каждое направление положено то же самое тождество, но с перевесом А или В в противоположных направлениях»<sup>776</sup>. Говоря более определенно, главные моменты начальной стадии суть следующие.

Первая степень состоит в том, что первое количественное различие абсолютного или «первая относительная целостность есть материя. Доказательство:  $A=B$  не есть нечто реальное ни как относительное тождество, ни как относительная двойственность. В

---

<sup>776</sup> Ibid., § 25–26, 28, 30–32, S. 15–19; § 44, S. 27–29.

качестве тождества  $A=B$  может быть выражено как в отдельности, так и в целом, только посредством *линии* – первое измерение. «Но в этой линии  $A$  на всем протяжении положено как сущее», т. е. как соотнесенное вместе с тем с  $B$ . «Стало быть, эта линия на всем своем протяжении предполагает  $A=B$  как относительную целостность; относительная целостность есть, следовательно, *первое предположенное*; и если существует относительное тождество, то оно существует лишь через эту целостность» – двойственность, второе измерение. «И точно так же относительная двойственность предполагает относительное тождество. Относительное тождество и относительная двойственность содержатся в относительной целостности, хотя и не actu (в действительности), но все же potentia (в возможности). Таким образом, эти две противоположности должны, стало быть, взаимно погасить друг друга в некотором третьем» измерении. «Абсолютное тождество как непосредственное основание реальности  $A$  и  $B$  в материи есть *сила тяжести*; в зависимости от того, перевешивает ли  $A$  или  $B$ , первое будет сила притяжения, а второе – сила распространения. Количественное полагание силы притяжения и силы распространения идет до бесконечности, и равновесие существует в целом, а не в единич-

ном»<sup>777</sup>. От материи как первого безразличия в непосредственности Шеллинг теперь переходит к дальнейшим определениям.

Вторая степень ( $A^2$ ) есть свет, это тождество, которое само положено как сущее; поскольку  $A=B$ ,  $A^2$  также положено. То же самое тождество, положенное «под формой относительного тождества», т. е. выступающей *полярности* «А и В, есть сила *сцепления*. Сцепление есть впечатление самостности» (света) «или яйности в материи, благодаря чему она впервые выступает из всеобщего тождества как особенное и поднимается в царство формы». Планеты, металлы и другие тела образуют ряд, выражающий под формой динамического сцепления частные отношения сцепления, в которых по одной стороне перевешивает сжатие, а по другой – расширение. Эти степени выступают у Шеллинга как северная и южная, восточная и западная полярности, а их переплетения выступают, далее, как северо-запад, юго-восток и т. д. К последним он причисляет Меркурия, Венеру, Землю и т. д. Он продолжает дальше: «Сцепление вне точки безразличия я называю пассивным. К отрицательной стороне» (к полюсам) «принадлежат некоторые ме-

---

<sup>777</sup> Schelling, Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II, Heft II, § 50, Erl. I, § 51, S. 34–36; § 54, S. 40; § 56, Z u. S. 2, § 57 u. Erl., S. 42–44.

таллы, ближе всего стоящие к железу, а затем так называемые благородные металлы», затем «алмаз, и, наконец, углерод, это величайшее пассивное сцепление. К положительной стороне принадлежат опять-таки некоторые металлы, посредством которых теряется сцепление железа», т. е. приближается к разрушению, и наконец, «исчезает в углерод». Активным сцеплением является магнетизм, и материальная вселенная есть бесконечный магнит. Магнетический процесс есть различие в безразличии и безразличие в различии, – стало быть, абсолютное тождество *как такое*. Точка безразличия магнита есть «ни-ни» и «как, так и»; *potentia* (в возможности) полюсы суть одна и та же сущность, только положенная под разными факторами. Оба полюса существуют «только с перевесом + или -», не суть чистые абстракции. «В целостном магните эмпирический магнит есть точка безразличия; эмпирический магнит есть железо. Все тела суть только метаморфозы железа, – содержатся потенциально в железе. Каждые два различных тела, соприкасающихся друг с другом, полагают в себе взаимно относительные уменьшения и увеличения сцепления. Это взаимное изменение сцепления благодаря соприкосновению двух различных тел есть электричество»; фактор, уменьшающий сцепление +E есть возводящий в степень фактор водорода, а -E есть возво-

дящий в степень фактор кислорода. «Полнота динамического процесса изображается лишь химическим процессом»<sup>778</sup>.

«Непосредственно через положенность динамической полноты положено привхождение света к производству. Выражением полного произведения служит, следовательно, свет в соединении с силой тяжести; непосредственно через положенность относительной полноты всей степени сила тяжести понижается до простой формы бытия абсолютного тождества. Это – третья степень ( $A^3$ ), организм»<sup>779</sup>.

Шеллинг пускался в слишком большие подробности, хотел дать *конструкцию* всей вселенной. Однако, частью он не кончил этого изложения своей системы, частью же он преимущественно держался в-себе-бытия и примешивал формализм внешнего конструирования по некоторой наперед принятой схеме. В этом изложении своей схемы он, таким образом, дошел в развитии своей мысли только до организма и ему не пришлось дать изложение другой стороны науки, а

---

<sup>778</sup> Ibid., Bd. II, § 62–64, S. 47–48; § 92–93, S. 59–60; § 67–69, S. 49–50; § 95, S. 64–68 «Neue Zeitschrift für speculative Physik», Bd. I, St. II, S. 92–93, 98, 117–119; «Erster Entwurf einer System der Naturphilosophie», S. 297; § 76–78, S. 53; § 83 и прибавление, стр. 54; § 103, примечание, стр. 76; § 112, стр. 84.

<sup>779</sup> Ibid., § 136–137, стр. 109–110; § 141, прибавление I, стр. 112.

именно, философии духа. Шеллинг несколько раз начинал более разработанное изображение природного универсума и, в особенности, организма согласно идее этого построения. Он все же изгоняет пустые общие слова о *совершенстве, мудрости, внешней целесообразности*; кантовское понимание, согласно которому наша способность познания так *рассматривает* природу, он превратил в положение, что природа так *создана*. Он, следуя Кантову скудному начинанию обнаружить в природе дух, снова начал применять такое рассмотрение природы, но преимущественно стремился познать в предметном тот же схематизм, тот же ритм, который имеет место в идеальном, так что природа оказывается в этом изображении не чем-то чуждым духу, а вообще проекцией последнего в предметный способ бытия.

Нужно указать далее, что Шеллинг благодаря этому стал родоначальником новой философии природы, так как он начал раскрывать природу как созерцание или выражение понятия и его определений. Философия природы не есть новая наука, мы с нею всегда имели дело, например, при изложении Аристотеля и т. д. Английская философия есть также лишь облечение явлений природы в мысли; силы, «законы» природы суть ее основные определения. Противоположность между физикой и философией приро-

ды не есть, следовательно, противоположность между *немышлением* и *мышлением* природы. Философия природы означает в целом не что иное, как мыслительное рассмотрение природы; но такова также и обычная физика, так как ее определения: силы, законы и т. д. суть мысли. Только в физике мысли суть формальные рассудочные мысли, более частный материал и содержание которых не могут быть определены самой мыслью, а должны быть заимствованы из опыта; однако, конкретная мысль содержит в себе свое определение и содержание, и единственно лишь внешний способ их явления принадлежит внешним чувствам. Если же теперь философия пошла дальше формы рассудка и постигла спекулятивное понятие, то она должна изменить определения мысли, категории рассудка относительно природы. Кант уже положил этому начало, и Шеллинг стремился, вместо того, чтобы давать обычную метафизику природы, формулировать понятие последней. Природа есть для него не что иное, как внешний способ существования системы форм мыслей, точно так же как дух есть существование этой системы в форме сознания. Заслуга Шеллинга, стало быть, состоит не в том, что он внес мысль в понимание природы, а в том, что он изменил категории мышления природы; он ввел для понимания природы формы разума и поставил их, например,

формы умозаключения в магнетизме, на место обычных рассудочных категорий. Он не только показал наличие этих форм в природе, но и стремился, исходя из таких начал, показать ход развития природы.

В «Дальнейших изложениях из системы философии», которые Шеллинг дает в «Новом журнале спекулятивной физики», он избрал другие формы, ибо он вследствие неразработанности формы и отсутствия диалектики бросался от одной формы в другую, так как ни одна из них не была удовлетворительна. Вместо *«равновесия субъективности и объективности»* он теперь говорит: *«тождество сущности и формы»*, *«всеобщего и особенного»*, *«конечного и бесконечного»*, *«положительного и отрицательного»*, и определяет абсолютное безразличие случайно то в той, то в другой из этих форм противоположности. Все эти противоположности можно применять; они, однако, лишь абстрактны и находятся в связи с различными степенями развития самых логических категорий. Форму и сущность Шеллинг различает таким образом, что форма, рассматриваемая сама по себе, есть особенное или, иначе говоря, выступление различия, субъективности. Но сущность есть непосредственно в себе же самой абсолютная форма или абсолютное познание, самосознательная сущность в смысле мыслящего познания, – точно так же как она у Спинозы

имела форму предметного или мыслимого. Спекулятивная философия состоит в этом утверждении, но не как само по себе существующем, а есть ее чистая организация; познание стоит внутри абсолютного. Таким образом, Шеллинг сообщил снова *трансцендентальному* идеализму значение *абсолютного* идеализма. Это единство сущности и формы есть, таким образом, согласно Шеллингу, абсолютное; или, если мы рассматриваем сущность как всеобщее, а форму как особенное, то оно есть абсолютное единство всеобщего и особенного или, иначе говоря, бытия и познания. Различные, субъект и объект, или всеобщее и особенное, суть только идеализованные противоположности, в абсолютном они всецело едины. Это единство как форма есть интеллектуальное созерцание, полагающее мышление и бытие абсолютно равными и, выражая абсолютное формально, становится вместе с тем выражением его сущности. Кто не обладает силой воображения, чтобы представить себе это единство, тот лишен философского органа. Но истинная абсолютность всего и вся состоит в том, что она сама познается не как всеобщее и особенное, а всеобщее в самой этой своей определенности познается как единство всеобщего и особенного, и точно так же особенное познается как единство их обоих. Конструкция именно и состоит в том, чтобы приве-

сти обратно в абсолютное каждое особенное, определенное, или, иначе говоря, рассматривать его так, как оно есть в абсолютном единстве. Его определенность есть лишь его идеализованный момент, истину же его составляет его бытие в абсолютном. Три момента или степени: внедрение (*Einbildung* – буквально воображение. Перев.) сущности (бесконечного) в форму (в конечное) и внедрение формы в сущность, каковые оба внедрения суть относительные единства, и третий момент, абсолютное единство, – эти три момента возвращаются, таким образом, снова в каждой единичной вещи, так что природа, реальная сторона, как внедрение сущности в форму или всеобщего в особенное, сама в свою очередь имеет в себе эти три единства, и точно так же имеет в себе эти три момента идеальная сторона, – каждая степень, таким образом, сама по себе взятая, в свою очередь абсолютна. В том-то именно и состоит всеобщая идея научного построения вселенной, чтобы ту тройственность, которая составляет схему целого, повторять также и в каждом единичном, этим показать тождество всех вещей, и тем-то именно рассматривать их в их абсолютной сущности таким образом, что все они выражают одно и то же единство<sup>780</sup>.

---

<sup>780</sup> *Schelling*, Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, St. I, S. 1 – 77, St. II, S. 1 – 38.

Более подробное разъяснение этой общей идеи носит у Шеллинга в высшей степени формальный характер: «Так как форма, взятая сама по себе, есть особенное (конечное), то сущность впечатлевается в форму благодаря тому, что привходит бесконечное, что единство вбирается в множество, безразличие в различие». Другое определение таково: «форма впечатлевается в сущность благодаря тому, что конечное вбирается в бесконечное, различие – в безразличие». Но внедрять (einbilden), «вбирать» суть лишь чувственные выражения. Выражая это иначе, скажем: особенное превращается в абсолютную форму благодаря тому, что всеобщее становится единым с ним; всеобщее превращается в абсолютную сущность благодаря тому, что особенное становится с ним единым. Но эти два единства суть в абсолютном не вне друг друга, а друг в друге, и поэтому абсолютное есть абсолютное безразличие формы и сущности», как единство этого двойного образования единства (in-Einsbildungen). «Этими двумя единствами определяются две различные степени, но в себе обе суть совершенно одинаковые корни абсолютного»<sup>781</sup>. Это – голое заверение, постоянное возвращение после каждого различения, которое (различение) все снова и снова удаляется из бесконечного.

---

<sup>781</sup> Ibid., Bd. I, St. II, S. 41–50.

«В являющейся *природе* мы видим отображения первого абсолютного внедрения и, значит, природа, рассматриваемая в себе, есть не что иное как вышеуказанное внедрение, как оно есть в абсолютном (нераздельно друг от друга). Ибо благодаря тому, что бесконечное внедряется в конечное, сущность внедряется в форму. Так как форма достигает реальности лишь через сущность, то ввиду того, что сущность внедряется в форму, причем последняя (согласно предположению) не внедряется равным образом в сущность, – ввиду этого сущность может оказаться (*sich darstellen*) только возможностью или основанием реальности, а не безразличием возможности и действительности. Но то, с чем обстоит таким образом, а именно, то, что есть сущность, поскольку она есть только основание реальности, следовательно, хотя и внедрена в форму, но форма не внедрена в свою очередь в нее, – есть то, что представляется как природа. Сущность светит (*Scheint*) в форму, но форма в свою очередь также светит обратно в сущность; это – другое единство», это – *духовное*. «Последнее полагается благодаря тому, что конечное принимается в бесконечное; этим форма как особенное пробивается в сущность и сама становится абсолютной. Форма, внедряемая в сущность, представляется в противоположности к сущности, которая является в форму и яв-

ляется лишь как основание, как абсолютная деятельность и положительная причина реальности. Внедрение абсолютной формы в сущность есть то, что мы мыслим как бога, и от этого внедрения (Ein-Bildung – воображение и единообразование. Перев.) получают отображения в идеальном мире, который поэтому в своем «в себе» есть второе единство<sup>782</sup>. Каждое из этих двух внедрений есть вся целостность, но не положенная, не являющаяся как таковая, а с перевесом одного или другого фактора. Каждая из этих двух сфер в свою очередь имеет, значит, в самой себе эти различия, и, таким образом, в каждой сфере встречаются каждая из трех степеней.

Основание, природа только как основание, есть *материя*, тяжесть как первая степень. Это внедрение формы в сущность, в *реальном мире*, представляет собою всеобщий *механизм*, необходимость. Но второй степенью является свет, сияющий во тьме, впечатленная в сущность форма. Абсолютное внедрение воедино (in-Eins-bildung) обоих единств в реальном, так что материя есть всецело форма, а форма – всецело материя, есть *организм*, высшее выражение природы, как она есть в боге, и бога, как он есть в природе, в конечном. На идеальной стороне знание есть впечатленная в ясность (in den Tag) формы

---

<sup>782</sup> Ibid., Bd, I, St. II, S. 41–50.

сущность абсолютного – и действие есть внедрение формы как особенного в сущность абсолютно-го; подобно тому, как в реальном мире отождествленная с сущностью форма сияет в качестве света, так в идеальном мире сияет сам бог в собственном образе, как прорвавшаяся во внедрении формы в сущность живая форма, так что во всех отношениях идеальный и реальный мир опять-таки относятся как подобие и символ. Абсолютное взаимное внедрение во-едино обоих единств в идеальном, создание из них единого единства, так что материя есть всецело форма, а форма есть всецело материя, есть *произведение искусства*, и та сокрытая в абсолютном тайна, которая представляет собою корень всяческой реальности, выступает здесь в самом рефлексированном мире, в наивысшем соединении бога и природы, как сила воображения. Искусство, поэзия представляются, таким образом, Шеллингу наивысшим потому, что в них имеет место это взаимопроникновение, но на самом деле искусство есть абсолютное только в чувственной форме. Где и каким образом мы нашли бы произведение искусства, которое соответствовало бы идее духа? «Вселенная образована в абсолютном как совершеннейшее органическое существо и как совершеннейшее произведение искусства, – для разума, который познает ее в нем, она образована в нем в

абсолютной *истине*; для силы воображения, которая изображает ее в нем, она образована в нем в абсолютной *красоте*. И разум и сила воображения выражают одно и то же единство, только» рассматриваемое «с различных сторон, и оба входят в абсолютную точку безразличия, в познании которого вместе с тем заключается начальный пункт и цель науки»<sup>783</sup>. Как эта высшая идея, так и все эти различия понимаются здесь очень формально.

3. *Отношение природы к духу, к богу, к абсолютному* Шеллинг указал в другом месте, а именно, только в позднейших изложениях своего учения. Он определяет сущность бога – поскольку последний в качестве бесконечного созерцания делает сам себя основанием – как природу, и последняя есть, таким образом, отрицательный момент в боге, так как интеллект и мышление существуют лишь через противопоставление некоего бытия. В особенности, в написанном по особому случаю произведении против Якоби (1812) Шеллинг определеннее высказался о природе бога и его отношении к природе. Он говорит там следующее: «*Бог* или, точнее, та *сущность*, которая есть бог, есть основание, – во-первых, основание самого себя как нравственного существа. Но он» – затем также и «делает себя основанием», – не причиной. Интел-

---

<sup>783</sup> Schelling, Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, St. II, S. 41–50.

лекту должно что-то предшествовать, должно предшествовать бытие, – «так как мышление есть прямая противоположность бытия. То, что есть начало некоего интеллекта, не может быть в свою очередь интеллектом, так как в таком случае не было бы никакого различия; но оно не может быть безусловно не интеллектом, именно потому, что оно есть возможность некоего интеллекта. Таким образом, оно будет чем-то средним, т. е. оно будет действовать мудро, но как бы руководимое врожденной, инстинктообразной, слепой, еще несознательной мудростью, подобно тому, как нам часто приходится видеть вдохновенных, изрекающих слова полные рассудительности, но не обдуманно, а как бы по наитию». Стало быть, бог, как эта основа самого себя, есть природа, природа, какова она в боге; так рассматривается природа в философии природы<sup>784</sup>. Абсолютное же состоит в том, чтобы снять это основание и сделать само себя интеллектом. – Позднее стали поэтому называть философию Шеллинга также и философией природы, натурфилософией, и притом в смысле общей философии, между тем как философия природы должна в точном

---

<sup>784</sup> Schelling, Denkmal der Schrift von den gottlichen Dingen (Памятник сочинению [Якоби] о божественных вещах), S. 94, 85–86; «Philosophische Untersuchungen ueber des Wesen der menschlichen Freiheit» (Философские исследования о сущности человеческой свободы) в «Philosophische Schriften», Bd. I, Landshut 1809, S. 429, 89–93.

смысле составлять лишь часть целого.

Здесь не место ни излагать подробности шеллинговой философии, ни указывать те стороны, которые не могут нас удовлетворить в данных Шеллингом до сих пор изложениях своей философии. Эта система представляет собою последний интересный, истинный образ среди тех образов философии, которые мы должны были рассмотреть. Во-первых, мы должны подчеркнуть у Шеллинга самое ту идею, что он понимал истинное как *конкретное*, как единство субъективного и объективного. Таким образом, главным в шеллинговской философии является то, что в ней идет речь о глубоком спекулятивном содержании, являющемся в качестве содержания тем содержанием, о котором и должна была идти речь после того, как развернулась вся история философии. Свободно для себя сущее, не абстрактное, а внутри себя конкретное мышление постигает себя внутри себя как интеллектуально действительный мир, и этот мир есть истина природы, природа в себе. Второе великое деяние Шеллинга заключается в том, что он обнаружил и доказал наличие форм духа в природе: магнетизм, электричество и т. д. представляют собою для него лишь внешние способы проявления идеи. Недостаток его философского учения заключается в том, что в нем эта идея, ее различение на идеальный и природный

миры, а затем целостность определений не показаны и не развиты как внутри себя необходимые через понятие. Так как Шеллинг не осмыслил этой стороны, то мы у него не находим *мышления*; таким образом, получается, что произведение искусства оказывается наивысшим и единственным видом существования идеи для духа. Но наивысшим видом существования идеи является скорее ее собственная стихия; следовательно, мышление, постигнутая идея выше произведения искусства. *Идея есть истина и все истинное есть идея*. Систематизация идеи, ее развертывание в мир должно быть *доказано*, как необходимое раскрытие и откровение. Напротив, у Шеллинга форма превращается скорее во внешнюю схему и метод есть у него наклеивание этой схемы на внешние предметы. Эта привнесенная извне схема занимает место диалектического поступательного движения; благодаря этому философия природы больше всего повредила себе в общем мнении, так как она рассуждала совершенно внешним образом, клала в основание готовую схему и подводила под нее созерцаемую природу. Эти формы назывались у Шеллинга *степенями*; но другие вместо таких математических форм или математического типа мысли клали в основание чувственные формы; Яков Бёме, например, клал в основание серу, ртуть. Шеллинг определяет магнетизм, электри-

чество и химизм в природе как три *степени*, а затем он, говоря об организме, снова называет *воспроизведение химизмом, раздражимость электричеством и чувствительность магнетизмом*<sup>785</sup>. Таким образом, в философию природы вкрался чрезвычайный формализм. Она представляла все как ряд, а это является поверхностным определением, не имеющим в себе необходимости, так как мы здесь находим формулы вместо понятий. Это – блестящая сила воображения, как у Герреса. Эта непристойность, применение форм, заимствованных из одной сферы природы, к совершенно другой сфере, заходила очень далеко; у Окена, например, называвшего волокна древесины нервами, мозгом растения, это граничит с сумасшествием. Философия, таким образом, сделалась игрой чисто аналогического рефлексирования, но в философии нужны, важны мысли. «Нервы», это – не мысли, и точно так же не являются мыслями выражения: «*полюс сжатия, полюс расширения*», «*мужское*», «*женское*» и т. д. Этот формализм, эта манера наклеивать внешнюю схему на ту сферу природы, которую намерены подвергнуть рассмотрению, является тем внешним приемом, который применяется философией природы, и сама она заимствует этот способ оперирования у фантазии. Это – самая плохая манера;

---

<sup>785</sup> Ср. Schelling, Erster Entwurf der Naturphilosophie, S. 297.

уже сам Шеллинг также отчасти слишком облегчал себе задачу; другие же окончательно стали злоупотреблять этой манерой. Все это делается для того, чтобы избавиться от мысли, а мысль ведь и есть то последнее простое определение, которое нужно иметь в виду.

Поэтому больше всего следует отличать от философии Шеллинга образ действия его поклонников; последние, с одной стороны, стали извергать нелепый, безвкусный словесный поток об абсолютном. С другой стороны, вследствие превратного своего понимания интеллектуального созерцания они отказались от постижения, отказываются тем самым от основного момента познания и высказывают руководясь созерцанием, т. е. плят именно глаза на вещь, схватывают налету поверхностную аналогию и определенность, и полагают, что они этим выразили ее природу, на самом же деле изгоняют всякую научность. Вся эта тенденция противопоставляет себя прежде всего рефлексивному мышлению или, иначе сказать, такому движению рассуждения, которое держится фиксированных, прочных, неподвижных понятий. Но вместо того, чтобы оставаться в области понятия и познать его как беспокойное «я», они впали в противоположную крайность покоящегося созерцания, непосредственного бытия, неподвижного «в себе», и пола-

гают, что этот недостаток, эта неподвижность, исправляется взглядом, и что это видение они превращают в интеллектуальное, определяя его в свою очередь посредством какого-нибудь фиксированного понятия. Или же они приводят созерцаемое в движение тем, что говорят: страус есть рыба среди птиц, потому что у него длинная шея, — «рыба» становится чем-то *всеобщим*, но не *понятием*. Вся эта манера, проникшая как в естественную историю и науку о природе, так и в медицину, представляет собою такой жалкий формализм, такое бессмысленное смешение обыденнейшей эмпирии и поверхностнейших идеальных определений, какой только когда-либо существовал. Локковское философствование не так плохо, ибо вышеуказанное философствование по своему содержанию и форме не лучше, да еще кроме того связано с нелепым самомнением. Философия, благодаря этому, пала очень низко, сделалась предметом пренебрежения и презрения, разделяемого чаще всего теми, которые уверяют, что они находятся в обладании философией. Вместо серьезного отношения, свойственного постижению, вместо спокойной обдуманности, характеризующей мысль, выступает игра с взбрешими на ум нелепыми выдумками, которые считаются глубокими созерцаниями, высокими предчувствиями, а также и поэзией, причем представители этой манеры полага-

ют, что находятся в самом центре вещей; на самом же деле они скользят по поверхности. Двадцать пять лет тому назад и с поэзией тоже обстояло дело так: ею овладела гениальность и творила в поэтическом вдохновении свои произведения прямо-таки слепо, изнутри, как выстрел из пистолета. Продукты этого творчества были либо безумствами, либо, если они не были безумными, представляли собою такую плоскую прозу, что содержание являлось слишком плохим для прозы. То же самое явление мы встречаем в указанных философских учениях. То, что в них не является совершенно бессмысленной чепухой, болтовней о точке *безразличия* и *полярности*, о *кислороде*, *святом*, *вечном* и т. д., представляет собою такие тривиальные мысли, что может возникнуть сомнение в том, правильно ли мы их поняли, во-первых, потому, что последние излагаются с таким заносчивым, притязательным бесстыдством, во-вторых, потому, что полагаешь, что все-таки не будут же они высказывать такую тривиальщину. И подобно тому, как в философии природы они забывают о понятии и рассуждают как совершенно покинутые духом, так они и вообще совершенно забывают о духе. Это – ложный путь, так как, согласно выставляемому ими принципу, понятие и созерцание составляют единое единство, а на деле это единство, этот дух сам выступает непосредствен-

но, следовательно, находится в области созерцания, а не в области мысли.

## **Е. Результат**

Теперешняя стадия философии характеризуется тем, что идея познана в ее необходимости, каждая из сторон, на которые она раскалывается, природа и дух, познается как изображение целостности идеи, и не только как в себе тождественная, но и как порождающая из самой себя это единое тождество, и последнее благодаря этому познается как необходимое. Природа и духовный мир или история суть эти две действительности; существующее как действительная природа есть образ божественного разума, формы сознательного разума суть также и формы природы. Окончательной целью и окончательным устремлением философии является примирение мысли, понятия с действительностью, и легко находить полное удовлетворение в других, низших точках зрения, в тех или других видах созерцания и чувства. Но чем глубже дух погружается сам в себя, тем интенсивнее становится противоположность, тем шире становится богатство, направленное во вне; глубину мы должны измерять степенью потребности, жажды, с которой дух направляет свои поиски во вне, чтобы найти себя. Мы виде-

ли, как выступила мысль, постигающая самое себя; она стремилась сделать себя *конкретной* внутри самой себя. Ее первая деятельность носит формальный характер; только Аристотель впервые говорит, что нус (разум) есть мышление мышления. Результатом истории философии является мысль, которая находится у себя и вместе с тем охватывает универсум, превращает его в интеллектуальный мир. В постижении, в понятиях (im Begreifen) духовный и природный универсумы проникают друг друга, как единый гармонизирующий универсум, который внутри себя бежит от себя, развивает в своих сторонах абсолютное в целостность, чтобы именно этим в единстве этой целостности, в мысли достигнуть осознания самого себя. Таким образом, философия, а не искусство и религия с выдвигаемыми ими чувствами, есть подлинная теодицея, – примирение духа, и притом духа, постигшего себя в своей свободе и в богатстве своей действительности.

До этой стадии дошел мировой дух. Каждая ступень имеет в истинной системе философии свою собственную форму; ничто не утеряно, все принципы сохранены, так как последняя философия представляет собою целостность форм. Эта конкретная идея есть результат стараний духа в продолжение своей серьезнейшей, почти двадцатипятивековой рабо-

ты стать для самого себя объективным, познать себя:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem  
(Так трудно было духу познать самого себя).

Требовалось столь продолжительное время для того, чтобы была создана философия нашего времени, так лениво и медленно работал мировой дух над тем, чтобы довести себя до этой цели. То, что мы в нашей памяти обзираем быстро, протекает в действительности, растягиваясь на такой длинный промежуток времени. Ибо в последней понятие духа, обладающее внутри себя (*in sich angetan*) всем своим конкретным развитием, своим внешним существованием, своим богатством, стремится дообразовать его и продолжить себя, родиться для себя из него. Оно идет все вперед и вперед к своей цели, потому что лишь дух есть движение вперед. Часто кажется, что он забыл и потерял себя; но внутренне противоположный самому себе, он есть внутренняя непрерывная работа. О нем можно сказать так, как Гамлет говорит о духе своего отца: «Хорошо работаешь, честный крот», — и эта работа продолжается до тех пор, пока он, окрепши в себе, не оказался теперь в состоянии толкнуть земную кору, чтобы она раздалась и перестала отделять его от его солнца, его понятия. В такое время, когда она рушится подобно бездушному подгнившему зданию, дух являет себя в новой юности, он надел на

себя сапоги-скороходы. Эта работа духа, направленная к самопознанию, эта деятельность, направленная к самообретению, есть жизнь духа и сам же дух. Результатом этой работы является понятие, которое он получает о себе; история философии есть ясное усмотрение, что дух этого хотел в своей истории; она, следовательно, есть самое внутреннее во всемирной истории. Эта работа человеческого духа в области внутреннего мышления совершается параллельно со всеми ступенями действительности, и поэтому никакая философия не идет дальше своего *времени*. Что определения мысли обладали таким важным значением, это – дальнейшее познание, дать которое не является задачей истории философии. Эти понятия суть простейшие откровения мирового духа, а в своем более конкретном виде они являются историей.

Мы, следовательно, не должны, во-первых, оценивать низко приобретенное духом и приобретенное им именно теперь. Старое мы должны почитать, почитать его необходимость, должны иметь в виду, что оно является *звеном* в этой священной цепи, но вместе с тем мы должны помнить, что оно – *только* звено; настоящее представляет собою наивысшее. Определенные философские учения суть, во-вторых, *не модные философские системы* и т. п., не случайные явления, не нечто мимолетное, подобно огню горящей

соломы, не возникающие то тут, то там извержения, а духовное, разумное шествие, движение вперед, – они необходимо являются *одной* философией, находящейся в процессе *развития*, раскрытием бога, каковым он себя знает. Где одновременно выступают несколько философских учений, то это – различные стороны, составляющие единую целостность, которая лежит в их основании, и вследствие их односторонности мы видим, что одна философия опровергает другую. Эти философии не суть также, в-третьих, ничтожные, слабые усилия, выискивание ошибок в той или другой подробности, а каждая выставляет новый принцип, и этот-то именно принцип мы должны познать.

Чтобы сразу обозреть главные эпохи всей истории философии и резюмировать вкратце необходимую последовательность ступеней, те главные моменты, каждый из которых выражает определенную идею, скажем, что после восточного опьянения субъективности, не доходящей до рассудка (*Verstand*) и тем самым не достигающей устойчивости (*Bestand*), свет мысли воссиял у греков.

1. Философия древних греков мыслила абсолютную идею, и реализация или, другими словами, реальность последней состояла в том, что их философия постигала наличный мир и рассматривала его

так, как он есть сам по себе. Эта философия исходила не из самой идеи, а из предметного, как чего-то данного, и превращала его в идею – *бытие Парменида*.

2. Абстрактная мысль, *νοῦς*, открылась себе как всеобщая *сущность*, а не как субъективное мышление – *всеобщее* Платона.

3. У Аристотеля появилось *понятие*, появилось свободно, не задумываясь (*unbefangen*), как постигающее мышление, причем это понятие проходит, одухотворяя их, через все формации вселенной.

4. Понятие как *субъект*, его становление для себя, внутри-себя-бытие, абстрактное разделение представляют собою *стоики, эпикурейцы, скептицизм*: здесь перед нами не свободная, конкретная форма, а абстрактная, внутри себя формальная всеобщность.

5. Мысль о *целостности*, умопостигаемый мир, есть *конкретная идея*, как мы ее видели у *неоплатоников*. Этот принцип представляет собою вообще идеальность во всякой реальности, но не *знающую* себя идею, – он представлял собою таковую идеальность до тех пор, пока в нее не ворвался принцип субъективности и индивидуальности, пока дух не стал действительным как самосознание.

6. Но делом новейшего времени является *понимание* этой идеи как *духа*, как *знающую* себя идею. Чтобы перейти от знающей идеи к *знанию* идеи себя,

требуется наличие бесконечной противоположности, требуется, чтобы идея пришла к сознанию своей абсолютной раздвоенности. Таким образом, тем, что дух мыслил предметную сущность, философия довела до завершения интеллектуальный характер мира и породила этот духовный мир, как некий, имеющийся по ту сторону настоящего времени и действительности предмет, породила его, как представляющего собою некую природу; это – первое создание духа. Работа духа состояла теперь в том, чтобы снова привести это потустороннее к действительности и в самосознание; это дело совершено тем, что самосознание мыслит само себя и познает абсолютную сущность как мыслящее само себя самосознание. Об этом раздвоении чистое мышление впервые дало себе отчет в лице Декарта. Самопознание мыслит себя, *во-первых*, как сознание; в нем содержится всяческая предметная действительность и положительное, созерцающее отношение его действительности к другой. *Мышление и бытие противоположны и тождественны у Спинозы*; у него мы находим субстанциальное воззрение, но познание внешне субстанции. Затем следует начинающий с мышления, как такового, принцип примирения, чтобы снять субъективность мышления, как это происходит в лейбницевой представляющей монаде.

7. *Во-вторых*, самосознание мыслит, что оно есть

самосознание; благодаря этому оно есть для себя, но оно есть для себя пока что еще в отрицательном отношении к другому. Это – бесконечная субъективность; последняя выступает перед нами отчасти у Канта – как критика мышления, отчасти у Фихте – как стремление к конкретному. Абсолютно чистая, бесконечная форма выражена как самосознание, «я».

8. Эта молния ударяет в духовную субстанцию, и, таким образом, абсолютное содержание и абсолютная форма оказываются тождественными – субстанция тождественна внутри себя с познанием. Самосознание познает, таким образом, *в-третьих*, свое положительное отношение как свое отрицательное отношение и свое отрицательное отношение как свое положительное отношение, – или, иначе говоря, познает эти противоположные деятельности как тождественные, т. е. познает чистое бытие как равенство самому себе и последнее как раздвоенность. Это – *интеллектуальное созерцание*; но для того, чтобы оно было поистине интеллектуальным, требуется, чтобы оно не было *непосредственно* созерцанием, как это обыкновенно говорят, вечного и божественного, а абсолютно *познающим*. Непознающее само себя созерцание есть тот начальный пункт, из которого исходят, как из абсолютно предпосланного; оно само есть, таким образом, созерцающее лишь как *непосредствен-*

ное познание, а не как самосознание, или, иначе сказать, оно ничего не познает, и созерцаемое им есть не некое познанное, а, самое большее, *прекрасные мысли*, но не *познания*.

Познано же интеллектуальное созерцание, когда, во-первых, несмотря на отделенность всякого противоположного от другого противоположного, всякая *внешняя действительность* все же познается как *внутренняя действительность*. Если оно познается по своей сущности таким, каково оно *есть*, то оно оказывается не устойчиво существующим, а обнаруживается, что его сущность есть движение перехода. Это гераклитовское или скептическое положение, гласящее, что нет ничего покоящегося, должно быть показано относительно всего и всякого, и, таким образом, в этом сознании, в сознании, что сущность каждой вещи состоит в определенности, есть ее противоположность – рождается *постигнутое ее единство* с ее противоположностью. Но, во-вторых, следует познать также и само это единство в его сущности; его сущность как это тождество состоит также в том, что оно переходит в свою противоположность или, иначе говоря, реализует себя, становится для себя иным, и, таким образом, его противоположность возникает через само же него. В-третьих, мы должны опять-таки сказать о противоположности, что она не существует

в абсолютном; это абсолютное есть *сущность*, *вечное* и т. д. Но последние сами суть абстракции, в которых понимают его лишь односторонне, а его противоположность лишь как идеальное; на самом же деле эта противоположность есть форма как существенный момент движения абсолютного. Последнее не есть покоящееся, равно как противоположность не есть незнающее остановки понятие, а идея в ее безостановочности покоится и удовлетворен внутри себя. Чистое мышление двинулось дальше, перешло к противоположности между субъективным и объективным; истинное примирение противоположности есть усмотрение, что эта противоположность, доведенная до своей абсолютной крайности, разрушает самое себя, что, как говорит Шеллинг, в себе противоположности тождественны – и не только в себе, а вечная жизнь и состоит в вечном порождении противоположности и вечном примирении. Знать в единстве противоположность и в противоположности единство, – в этом заключается абсолютное знание, и наука состоит в том, чтобы знать указанное единство во всем его развитии само через себя.

Это теперь общая потребность времени и философии. Настала в мире новая эпоха. Мировому духу, по-видимому, удалось теперь сбросить с себя всякую чуждую, предметную сущность и постигнуть се-

бя, наконец, как абсолютного духа, породить из себя то, что становится для него предметным, и, оставаясь по отношению к последнему спокойным, удерживать его в своей власти. Борьба конечного самосознания с абсолютным самосознанием, которое казалось первому находящимся вне его, теперь прекращается. Конечное самосознание перестало быть конечным и благодаря этому абсолютное самосознание получило, с другой стороны, ту власть, которой ему раньше недоставало. Эту борьбу изображает вся протекшая всемирная история и, в особенности, история философии, и эта история, по-видимому, доходит до своей цели там, где это абсолютное самосознание, представлением о котором она обладает, перестало быть чем-то чуждым, где, следовательно, *дух действителен как дух*. Ибо он таков лишь тогда, когда он знает самого себя как абсолютного духа, и это он знает в науке. Дух производит себя как *природу*, как *государство*. Первая есть его бессознательное деяние, в котором он есть для себя некое *другое*, а не дух; в государстве, в делах и жизни истории, равно как и в искусстве он, правда, производит себя сознательным образом, знает о некоторых *видах* своей действительности; однако и в них он также знает только ее *виды*. Лишь в науке он знает о себе как об абсолютном духе, и единственно только это знание, дух, есть его *истин-*

ное существование. Это – точка зрения нашего времени и ряд духовных формаций этим теперь завершен.

Этим мои лекции по истории философии закончены. Я хотел бы, чтобы вы из них убедились, что история философии не есть вслепую набранная коллекция (*eine blinde Sammlung*) *взбредших в голову мыслей*, ни случайное движение вперед. Я, наоборот, старался показать необходимое возникновение философских учений друг из друга, так что каждое из них непременно предполагает предыдущее. Общим выводом из истории философии является, во-первых, что во все времена существовала только одна философия, одновременные расхождения которой составляют необходимые стороны единого принципа; второй вывод заключается в том, что последовательность философских систем не случайна, а представляет собою необходимую последовательность ступеней этой науки; третий вывод заключается в том, что последняя философия данной эпохи представляет собою результат этого развития, его истину, воплощенную в том высшем образе, который сообщает себе самосознание духа о себе. Последняя философия содержит поэтому в себе предыдущие, включает в себя все предшествующие ступени, есть продукт и результат всех прежних философий; нельзя уже больше

быть теперь, например, платоником. Нужно, далее, раз навсегда подняться выше мелочного стремления видеть только отдельные мнения (*die Kleinlichkeiten einzelner Meinungen*), мысли, возражения, трудности, а затем надо также стать выше своего собственно-го тщеславия, внушающего нам представление, будто мы мыслили *нечто особенное*. Ибо постигнуть внутренний субстанциальный дух – вот в чем состоит точка зрения индивидуума; в рамках целого похожи они на слепых, гонимых внутренним духом этого целого. Согласно этому, нашей точкой зрения является знание этой идеи как дух, как абсолютный дух, противопоставляющий себе, таким образом, другой дух, конечный дух, принципом которого служит познание абсолютного духа, дабы последний возник для него. Я попытался развернуть перед вами эту процессию духовных формаций философии в их поступательном движении, заставить их продефилировать перед вашей мыслью, указывая при этом их связь. Этот ряд представляет собой истинное *царство духов*, единственно существующее царство духов, – ряд, который не остается ни *множеством*, ни также рядом как следованием друг за другом, а который как раз в познании самого себя делает себя моментом единого духа, одним и тем же наличным духом. Эта длинная процессия духов суть отдельные биения пульса, в ко-

торых проявляется его жизнь; они суть организм нашей *субстанции*, всецело необходимое поступательное движение, которое ничего другого не выражает, кроме природы самого духа, и которое живет во всех нас. К его настойчивому требованию – когда крот продолжает рыть там внутри – мы должны прислушиваться и дать ему осуществление. Я хотел бы, чтобы эта история философии служила для вас призывом уловить тот дух времени, который пребывает в нас природно, сознательно извлечь его, каждый на своем месте, из его природности, т. е. из его безжизненной замкнутости, и вывести его на свет дня.

*За внимание*, которое вы мне оказали при этой попытке, я должен высказать вам свою благодарность; выражение этой благодарности сделалось для меня величайшим удовлетворением и этим я также обязан вам. И мне было приятно, что я находился в этой общей с вами духовной жизни и, вернее, не *находился* с вами в этой связи, а, как я надеюсь, *соединился* с вами духовными узами, которые да останутся между нами. Желаю вам всех благ.

(Лекции закончены 22 марта 1817 г.;  
14 марта 1818 г.; 12 августа 1819 г.;  
23 марта 1821 г.; 30 марта 1824 г.;  
28 марта 1828 г.; 26 марта 1830 г.)