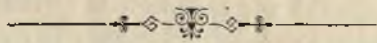


А 189  
А 284

# ГЕНЕЗИСЪ НАУКИ,

## ЕЯ ПРИНЦИПЫ И МЕТОДЫ.



И. С. Андреевскаго.



Часть I. 2

МОСКВА.

Типо-литографія Высочайше утвержденнаго Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>,  
Цименовская ул., собственный дворъ.

1890.

## ПРЕДИСЛОВІЕ.

---

Въ первой части настоящаго сочиненія я излагаю свой взглядъ на происхожденіе науки и указываю на ея важнѣйшіе принципы.

Вопросъ о происхожденіи и развитіи науки я признаю однимъ изъ самыхъ важныхъ и самыхъ трудныхъ вопросовъ въ области нашего знанія.

Этотъ вопросъ можно рѣшать двумя способами. Можно утверждать, что наука произошла изъ частныхъ наблюденій, путемъ постепеннаго обобщенія ихъ, доводящаго насъ до самыхъ отвлеченныхъ положеній. Но можно также думать, что наука развивалась изъ данныхъ и готовыхъ уже принциповъ, при содѣйствіи и подѣ руководствомъ опыта.

Въ первомъ случаѣ для разработки науки требуется только нормальный умъ, умѣнье логически мыслить, и наука необходимо должна носить универсальный характеръ.

Во второмъ случаѣ остается открытымъ вопросъ: имѣютъ ли исходные точки или основные принципы нашего знанія общечеловѣческой характеръ, или національный, племенной, или же, наконецъ, смѣшанный характеръ? Иначе говоря: имѣетъ ли наука универсальный, космополитическій характеръ, или національный, или же, наконецъ, соединяетъ въ себѣ космополитическіе и національные элементы?

Отъ такого или иного отвѣта на вопросъ о генезисѣ на-

уки зависятъ наши взгляды на значеніе религіи, поэзіи, вообще искусства и философіи въ исторіи нашей цивилизаціи; такой или иной отвѣтъ можетъ или склонить насъ къ признанію національнаго характера науки, а слѣдовательно, вызвать сочувствіе къ попыткамъ создать русскую науку, или же, наоборотъ, можетъ заставить насъ отвергнуть національный принципъ въ наукѣ, какъ ложный и вредный.

Въ логикѣ отъ такого или иного взгляда на ходъ развитія науки зависитъ оцѣнка двухъ важнѣйшихъ методовъ познанія, дедукціи и индукціи.

Что касается практическаго значенія вопроса о генезисѣ науки, то достаточно указать на важность его разрѣшенія для прочной постановки нашего учебно-воспитательнаго дѣла.

Разумѣется, этотъ вопросъ рѣшался не однократно въ наукѣ. Но если-бы кто-нибудь захотѣлъ найти для себя въ той-же наукѣ готовый отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи науки, то онъ жестоко бы разочаровался: вмѣсто яснаго и убѣдительнаго разрѣшенія вопроса, онъ нашелъ бы необыкновенное разнообразіе противорѣчащихъ другъ другу мнѣній по тому же предмету.

Существуетъ единственный путь, чтобы придти къ твердому убѣжденію: необходимо самому прослѣдить исторію науки. Такъ именно я и сдѣлалъ.

Но исторія науки указала мнѣ на другіе горизонты нашей сознательной жизни: исторія мысли привела меня къ исторіи духа.

Въ этой книгѣ я излагаю нѣкоторые изъ выводовъ, къ которымъ привело меня изученіе исторіи человѣческаго сознанія.

Въ соответствующихъ мѣстахъ этой книги читатель найдетъ указанія на тѣ сочиненія, которыми я пользовался и изъ которыхъ я заимствовалъ матеріаль.

Изъ нихъ я заимствовалъ именно только матеріаль, факты. Въ выводахъ своихъ я старался идти самостоятельнымъ путемъ, относясь впрочемъ, съ полнымъ вниманіемъ и уваженіемъ къ мнѣніямъ извѣстныхъ писателей, русскихъ и западно-европейскихъ.



Не буду настаивать на новизнѣ и оригинальности своихъ взглядовъ. Но смѣю думать, что они не лишены достаточно прочной обосновки и послѣдовательно развиты.

Если эта книга, прямымъ или косвеннымъ путемъ, поможетъ уясненію затронутыхъ въ ней вопросовъ, то цѣль, предложенная мною, будетъ достигнута.

**И. Андреевскій.**

*1 марта 1890 г.*

---

# ОГЛАВЛЕНІЕ.

## Глава I.

Стран.

Поэзія, философія, наука. Значеніе поэтического синтеза. Мнѣе (естественная религія) какъ основа національной философіи и науки. Историческія доказательства. Религія и философія Китайцевъ. Конфуцій и Лао-цзы. Религія и философія Индусовъ. Браманизмъ и системы Капила, Патанджала, Готамы, Канады, Джаймини, Виасы. Буддизмъ. Метафизика и мистика буддизма. Выводы. Религія и философія Эллиновъ. Параллелизмъ въ ихъ развитіи. Греческая философія прошла тѣ же стадіи развитія, что и религія. Развитіе религіознаго сознанія предупреждало развитіе философскаго. Греческія философскія системы. . . . . 1

## Глава II.

Значеніе схоластическаго періода. Реалистическое и консенсуалистическое направленія. Эти направленія выражали принципы романской схоластики и поддерживались католическою церковью. Важнѣйшія положенія реализма и консенсуализма. Номинализмъ, какъ выраженіе доктринъ германской схоластики. Западно-европейская философія выразила тѣ же принципы въ другой формѣ. Она повторила тотъ же процессъ развитія идей. Картезианизмъ, французскій материализмъ и позитивизмъ въ ихъ отношеніяхъ къ романской схоластикѣ. Ученія германскихъ идеалистовъ и эмпириковъ въ ихъ отношеніяхъ къ народнымъ вѣрованіямъ и къ доктринамъ германской схоластики. . . . . 32

## Глава III.

Философія, какъ синтезъ научнаго знанія. Противники и защитники философіи, какъ науки. Философія не можетъ быть синтезомъ научнаго знанія, но должна руководить частными науками. Связь наукъ съ философіей и услуги, оказанныя философіей частнымъ наукамъ. Заслуги греческихъ философовъ въ области научнаго знанія. Теряетъ ли философія свое значеніе съ развитіемъ частныхъ наукъ. . . . . 55

## Глава IV.

Стран.

Философскіе принципы и научныя теоріи. Декартъ и Лейбницъ, какъ представители романской и германской философіи. Эмпиризмъ тождественъ по существу съ идеализмомъ. Философскіе принципы въ механикѣ и астрономіи. Бенедетти, Стевинъ, Галилей, Декартъ и Ньютонъ. Колебанія Ньютона. Вліяніе монадологіи. Философскія идеи въ физикѣ. Классификаторныя науки. Успѣхи французовъ въ таксономіи и причины этихъ успѣховъ. Философскіе принципы въ химіи, минералогіи, ботаникѣ, зоологіи, анатоміи, физиологіи, геологіи, географіи. Механическія и органическія теоріи. . . . . 86

## Глава V.

Два коренныхъ направленія въ психологіи, монистическое и дуалистическое. Германскіе идеалисты и эмпирики. Единство принципа въ германской психологіи. Отношеніе между идеализмомъ и эмпиризмомъ. Дуалистическій принципъ въ психологіи. Декартъ и картезианская школа. Неудачныя попытки французскихъ писателей избѣжать дуализма. Французскій матеріализмъ и позитивизмъ. . . . . 186

## Глава VI.

Философскіе принципы въ исторіи. Теорія круговращенія и теорія непрерывнаго прогресса. Теорія круговращенія развилась на основѣ романской философіи. Платонъ, Аристотель, Маккиавелли, Декартъ и Вьяко. Монтескье, Гизо, Ав. Тьерри. Теорія прогресса имѣетъ свое основаніе въ приципахъ монадологіи. Лейбницъ и его споръ съ Байлемъ. Кантъ. Гегель. Стремленіе Гегеля примирить строгаго монистическій и плюралистическій принципы. Историко-политическіе взгляды Гегеля. Взгляды Гегеля на нравственность, религію, науку и искусство. Значеніе монадическаго или атомистическаго принципа въ германской наукѣ. Историческо-политическіе взгляды англійскихъ философовъ. Бэконъ, Гоббсъ, Локкъ, Юмъ. Отраженіе этихъ взглядовъ въ исторической наукѣ. Гиббонъ, Маколей, Бокль. Анализъ историко-философскихъ взглядовъ Бокля. Русская наука. Недостатокъ самостоятельности и оригинальности. Причина этого явленія. Выводы. . . . 205



## I.

Человѣческой умъ стремится всѣ знанія, какія онъ имѣеть о мѣрѣ, свести къ единству, или систематизировать ихъ. Но логически развитыя, законченныя философскія или научныя системы создаются народомъ въ позднѣйшіе вѣка; въ первое время народъ довольствуется поэзіей, мифомъ. Въ настоящее время едва ли кто-нибудь можетъ смотрѣть на мифъ какъ на пустой, праздный вымыселъ. Мифическое творчество, объекты котораго были предметомъ религіознаго благоговѣнія народовъ, не было и не могло быть безцѣльною игрой фантазіи. Мифъ справедливо признается первоначальною религіозною и философскою системою народа, выражающею глубочайшія основы его духовной жизни. „Мифология,—говоритъ М. Каррьеръ,—есть религія, вѣра, народъ не шутитъ ею и она властвуетъ въ душахъ“. Поэзія и философія дѣйствуютъ (въ мифосложеніи) въ слитномъ, нераздѣльномъ съ нимъ единствѣ и только уже позже выступаютъ, какъ особыя силы и направленія. „Духъ не выдумываетъ мифа преднамѣренно, какъ не изобрѣтаетъ съ умысломъ и языка; и тотъ и другой—органическія порожденія разумной его природы; онъ необходимо вырабатываетъ ихъ по врожденнымъ, но еще невѣдомымъ ему, законамъ изъ своей внутренней глубины и пріобрѣтаетъ въ нихъ средства и основы для свободной поэтической и философской дѣятельности, пускающей въ ходъ тѣ сокровища, которыя заложены были въ языкѣ“ \*). Вейсе съ своей стороны замѣчаетъ о мифахъ: „Въ замысловатой и смѣ-

\*) „Искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры и идеали человечества“ М. Каррера, т. I, стр. 59—60.

лой символикѣ представляютъ они переносно выраженные духовныя отношенія и характерные элементы событій,—то, что въ непосредственной дѣятельности никогда и не проявляется, чего даже нельзя передать въ историческомъ разсказѣ помимо того глубоко-вдумчиваго способа, который зовется философией исторіи. Они можно сказать заключаютъ въ себѣ эту философію, облеченную въ тѣ формы, въ какія должны были облечь ее современники событій для того, чтобъ она стала всѣмъ понятною, или скорѣе такъ, какъ самъ духъ исторіи воплотился въ нихъ для современниковъ безъ всякаго вмѣшательства съ ихъ стороомъ, безъ всякаго умысла какихъ-либо сочинителей“ \*). Между тѣмъ, тѣ же писатели, которые, по видимому, такъ серьезно смотрятъ на миѳъ, не придаютъ ему на самомъ дѣлѣ никакого значенія въ современномъ научномъ знаніи. Они называютъ его „дѣтскимъ лепетомъ народа“, можетъ-быть прекраснымъ, поэтическимъ, но не имѣющимъ ничего общаго съ современной философией и наукой. Въ такомъ отношеніи къ миѳу скрывается недоразумѣніе. Въ миѳѣ дѣйствительно есть нѣчто наивное, дѣтское, но это относится къ поэтической формѣ его, а не къ содержанію. Переведите содержаніе миѳа на другой языкъ, попробуйте выразить его въ философскихъ терминахъ или научныхъ опредѣленіяхъ—и вы получите философскую или научную систему, или, лучше сказать, вы получите рядъ принциповъ, которые, будучи развиты путемъ синтеза, дадутъ въ результатъ логическую систему. Выраженіе: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“—справедливо въ томъ смыслѣ, что поэтическое и религіозное міровоззрѣніе заключаетъ въ себѣ все то, что позже развиваютъ въ другой формѣ—философія и наука. Развѣ не одинъ и тотъ же духъ создаетъ поэзію, философію и науку? Почему поэтической синтезъ мы должны ставить ниже научнаго или философскаго, если онъ есть „органическое порожденіе разумной природы человѣка“, если онъ совершается по „разумнымъ, хотя и невѣдомымъ намъ законамъ изъ внутренней

---

\*) Ibid., 74.



глубины духа? Если поэтический синтез имѣеть характеръ субъективный, то такой же характеръ имѣеть синтезъ философскій или научный (Кантъ); не можетъ быть, поэтому, вопроса о преимуществахъ одного вида синтеза передъ другимъ, если только мы будемъ разсматривать всякій видъ синтеза съ его существенныхъ сторонъ, безъ отношенія къ способу выраженія идей и къ большей или меньшей степени ихъ сознаваемости. Если же поэтический синтезъ предшествуетъ философскому или научному, то невозможно допустить, чтобы поэзія (мифологія, естественная религія) не оказывала могущественнаго воздѣйствія на философію и науку. Ихъ связь, кромѣ того, доказывается исторіей. Философія и наука прежде всего разрабатывались жрецами (въ Индіи, Вавилонѣ, Египтѣ, Галліи, даже Греціи) или лицами, имѣвшими возможность близко ознакомиться съ ихъ ученіями. Даже у народовъ, у которыхъ не было сильнаго жреческаго сословія (славяне, германцы) были „вѣщіе“ люди, постигшіе тайны природы и черпавшіе свои знанія, по общему вѣрованію, изъ высшаго источника, чѣмъ наблюденіе и опытъ. Ихъ мудрость никогда не смѣшивалась съ практическимъ благоразуміемъ. Герб. Спенсеръ, въ своемъ „Генезисѣ наукъ“, игнорируетъ этотъ источникъ знанія. Уничтожая всякую демаркаціонную линію между обыкновеннымъ и научнымъ знаніемъ, онъ видитъ въ наукѣ только „расширеніе воспріятій путемъ умозаключенія“ \*). Наука есть усовершенствованіе обыкновеннаго знанія, пріобрѣтеннаго помощью невооруженныхъ чувствъ и необразованнаго разума, точно также и само это обыкновенное знаніе постепенно созидается изъ простѣйшихъ воспріятій \*\*). Этотъ взглядъ поддерживается въ настоящее время всѣми сторонниками индуктивно-аналитической логики. Я пока только отмѣчаю этотъ взглядъ Спенсера, потому что еще буду имѣть случай возвратиться къ нему. Высказанный мною взглядъ на народную поэзію требуетъ нѣкотораго поясненія.

\*) „Генезисъ наукъ“. См. научные, политическіе и философскіе опыты, ч. I, стр. 285.

\*\*) Ibid., 311.

Вопервыхъ, народное творчество не есть единственный источникъ нашего философскаго и научнаго знанія. Оно только привноситъ въ европейскую философію и науку тѣ черты, которыя дѣлаютъ ихъ національными. Европейская цивилизація есть цивилизація христіанская. Христіанство вывело европейскіе народы изъ дикаго состоянія, вдохнуло въ нихъ жизнь, возвысило идеалы и опредѣляло ходъ ихъ исторіи. Но если европейская цивилизація имѣетъ свой корень преимущественно въ откровенной религіи, то это только подтверждаетъ тотъ принципъ, что философія и наука вообще тѣсно связаны съ религіей. На такого рода пониманіи отношенія философіи и науки къ религіи основаны глубокіе взгляды нашихъ славянофиловъ (Кирѣевскаго, Хомякова, Аксаковыхъ и др.).

Вовторыхъ, принципы народнаго міровоззрѣнія выражаются не въ одной поэзіи, но и въ языкѣ, искусствахъ, государственномъ, семейномъ, частномъ бытѣ и пр. Народъ въ поэзіи выражаетъ тѣ же идеи, которыя онъ реализуетъ во всей своей исторіи. Но созерцательная, поэтическая форма есть первоначальная форма, въ которой эти идеи представляются человѣческому уму. Кромѣ того, поэзія есть духовный, а не реальный синтезъ, и потому стоитъ ближе къ философін, чѣмъ исторія \*).

Чтобы окончательно выяснить и подтвердить изложенный здѣсь взглядъ, остановимся на нѣкоторыхъ религіозныхъ и философскихъ системахъ. Изъ древнихъ системъ я выбираю только китайскую, индійскую и греческую, такъ какъ количество матеріала, заключающагося въ нихъ, сравнительно больше. Но тѣ же выводы необходимо получились бы и при анализѣ другихъ религіозныхъ, философскихъ и научныхъ системъ древняго міра \*\*).

---

\*) Поэзія пользуется особеннымъ сочувствіемъ философовъ. См. наприм, Schopenhauer: Die Welt, als Wille und Vorstellung, II, 501 и сл.

\*\*) Пособія: Ор. Новицкаго: „Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій“, т. I и II. М. Карьера: „Искус. въ связи съ общ. разв. культ. и идеалы человѣч.“; Fr. Uebervegs: „Grundriss der Geschichte der Philosophie“, I и II В.; Куно-Фашера: „Исторія



Обыкновенно говорят, что философскіе элементы въ системах Востока такъ тѣсно перепутаны съ религиозными воззрѣніями, что трудно изложить ихъ отдѣльно. Это совершенно справедливо, и притомъ справедливо не только въ томъ смыслѣ, что религиозныя воззрѣнія, наприм. китайцевъ, слишкомъ отвлечены и переходятъ въ философію,—а философія китайская слишкомъ образна и носитъ характеръ мифа,—но и въ томъ, что восточныя философскія системы развивались въ духѣ восточныхъ религій, что онѣ вышли изъ религиозныхъ основаній и вращаются въ кругу основныхъ религиозныхъ представленій. Впрочемъ, на Востокѣ эта черта только рельефнѣе выступаетъ. Въ сущности она есть общая черта для всѣхъ философскихъ системъ. Тѣмъ не менѣе, въ этомъ отношеніи китайцы выдѣляются особенно рельефно даже между восточными народами. Согласно сухому, разсудочному складу ума китаецъ внесъ столько отвлеченности въ свои религиозныя представленія, что часто читателю затруднительно бываетъ рѣшить, имѣетъ ли онъ передъ собой религиозную или философскую систему. Я не могу здѣсь входить въ подробное разсмотрѣніе религиозно-философскихъ воззрѣній китайцевъ, тѣмъ болѣе, что даже послѣ замѣчательныхъ изслѣдованій повѣйшаго времени наши свѣдѣнія въ этой области все-таки отличаются неполнотой и отрывочностью (Ибервегъ). Но я укажу на тѣ основанія, на тѣ символическіе образы и руководящія идеи, которые отличаютъ религиозное созерцаніе и философское мышленіе китайцевъ.

Уже первые начатки китайскаго міросозерцанія туманны и загадочны. Съ тѣхъ поръ, какъ мнѣической основатель Ки-

---

новой философіи“, I, II, III, IV т.; Декарта: „Разсужденіе о методѣ“; Leibnitz; „La Monadologie“; Ал. Вебера: „Исторія европейской философіи“; Фр. Ланге: „Исторія матеріализма“; Георг. Вебера: „Всеобщая Исторія“; Канта: „Критика чистаго разума“, „Критика практическаго разума“; Гегеля: „Энциклопедія философскихъ наукъ“; Шопенгауера: „Die Welt, als Wille und Vorstellung“; Гартмана: „Сущность міроваго процесса“ и друг. Въ изложеніи и объясненіи религиозныхъ и философскихъ системъ Востока я слѣдую главнымъ образомъ Ор. Новяцкому и М. Каррьеру.



тайскаго государства Фоги (Fo-shi) изобразилъ ихъ цѣльными и ломаными чертами, найденными имъ на спинѣ таинственной черепахи, смыслъ этихъ чертъ сдѣлался предметомъ самыхъ разнообразныхъ объясненій китайскихъ мудрецовъ. Но вотъ въ VI вѣкѣ до Р. Х. Конфуцій придалъ имъ самое вѣроятное для китайскаго ума толкованіе и свои религіозныя ученія изложилъ въ 4-хъ священныя книгахъ, изъ которыхъ для насъ въ настоящемъ случаѣ болѣе важны: И-кинъ (книга переменъ) догматическаго характера и Шу-кинъ (книга неизмѣннаго ученія) этическаго характера. Такъ какъ тотъ же мыслитель оставилъ и философскіе трактаты (Да-фю, или великое ученіе, Чжунъ-Юнь, или середина неизмѣнная, Лунъ-Юнь, или нравственные разговоры) и философскій элементъ входитъ въ религіозное ученіе Конфуція, и наоборотъ; такъ какъ вообще китайская религія и философія почти сливаются, то оказывается весьма труднымъ говорить о китайской религіи отдѣльно отъ философіи. Исходя изъ той мысли, что возрѣнія каждаго народа, по мѣрѣ развитія, дѣлаются болѣе и болѣе отвлеченными и что первичныя возрѣнія болѣе образны и не различаютъ символа отъ идеи, мы можемъ отнести собственно къ религіозной области слѣдующіе взгляды китайцевъ.

Божественное для китайца представлялось въ свѣтломъ, все объемлющемъ небѣ (Тянь), носителѣ міропорядка, всему мѣроположномъ началѣ. Все имѣетъ свое начало, свою мѣру и свой законъ въ небѣ. Видимое небо—явленіе божественнаго существа; оно все видитъ, все объемлетъ; оно—вездѣсущая и всевѣдущая мощь, властвующая и въ порядкѣ природы, и въ судьбѣ человѣка. Это—разумное небо (Дао-Тьхань), Господь (Шань-дти)—господствующее начало вселенной. „Онъ правдивъ и неизмѣненъ, караетъ за зло и награждаетъ за добро; Онъ возвѣщаетъ свою волю не чудесами, а строгимъ порядкомъ жизни, тою правдою, которая живетъ въ любви, совѣсти и голосѣ цѣлаго народа. Заповѣди Неба—настоящія опредѣленія разума, которымъ проникнуты и природа и духъ человѣческій“.

Земля есть образъ неба, отраженіе его мѣры и закона, или разумнаго порядка. Она относится къ небесамъ какъ конечное и опредѣляемое начало къ совершенному и опредѣляющему. Подъ вліяніемъ небесныхъ силъ, пребывающихъ въ вещахъ, она развиваетъ разнообразіе своихъ явленій: она—мать всѣхъ существъ.

Между ними первое—человѣкъ, средоточіе жизни, образъ неба и земли: въ немъ соединяются разумная душа и тѣло. Небесный разумъ прирожденъ человѣку. Его разумъ есть разумъ міра, но собственной волей онъ можетъ выступить изъ строя вселенной и нарушить ея порядокъ. По природѣ разумный и добрый, человѣкъ наклоненъ къ добру; дѣлать зло—для него противоестественно. Какъ нарушеніе міроваго порядка, зло влечетъ за собою бѣдствія, въ которыхъ выражается разстройство міроваго порядка, міровая дисгармонія. Человѣка постигаютъ бѣдствія, которыя онъ самъ себя приготовилъ, отрѣшавъ отъ небеснаго порядка.

Итакъ, человѣкъ—олицетвореніе небеснаго разума. Въ немъ разумъ неба сознаетъ себя и черезъ него развивается въ практической сферѣ, въ сферѣ семейныхъ, гражданскихъ и политическихъ учрежденій. Такимъ образомъ, человѣкъ имѣетъ огромное значеніе въ мірѣ: онъ есть высшая ступень міроваго сознанія. Но какъ природа руководится разумомъ неба, такъ человѣкъ, совмѣщающій въ себѣ небо и землю, долженъ развить въ своей исторіи и жизни полноту небеснаго и земнаго—въ семействѣ и государствѣ. Въ отцѣ семейства, въ государѣ и въ особенности послѣднемъ олицетворяется небесный разумъ, вся сила неба. „Какъ человѣкъ вообще составляетъ единство природы, такъ природа въ императорѣ находитъ свое сердце, свой источникъ жизни... И въ отношеніи къ народу императоръ есть сердце, чрезъ которое течетъ кровь китаецевъ, духъ, въ которомъ они думаютъ и желаютъ“. „Истинный владыка подобенъ полярной звѣздѣ, — говоритъ Конфуцій;—онъ твердо стоитъ на мѣстѣ, а всѣ прочія свѣтила вращаются вокругъ него“. Императоръ—весь разумъ, все происходитъ отъ него, блага даруются имъ, несчастія происходятъ



отъ его вины и имъ должны быть устраняемы. Отношенія народа къ императору—отношенія дѣтей къ отцу. Государство организовано по типу семейному. Семейство, родъ, община, провинція, государство—все это только разныя въ восходящемъ порядкѣ слѣдующія состоянія жизни, духа, разума. Государство есть вполне царство разума, царство божіе; оно есть вмѣстѣ и церковь—великая идея, которую развивали и германскіе мыслители (Гоббесъ, Гегель). Въ такой церкви жрецы—свѣтскіе чиновники и богослуженіе—служеніе семейному, гражданскому и политическому порядку. Жизнь, одну жизнь хотѣлъ постигнуть духъ китайца, и глубокой тоской и сознаниемъ безсилія проникнуть отвѣтъ Конфуція на вопросъ о состояніи людей послѣ смерти: „Я не знаю еще и жизни,—гдѣ же мнѣ знать, что такое смерть?“

Трезвый, сухой, разсудочный складъ ума китайца не симпатиченъ европейцу. Въ немъ нѣтъ порывовъ гения, нѣтъ вдохновенія. Во всѣхъ сферахъ жизни, науки и искусства остановился китаецъ на срединѣ, признаваемой имъ за золотое правило морали. Грекъ позже выступилъ на историческую сцену, быстро возмужалъ, развернулъ всю свою богато-одаренную природу, всюду распространилъ свѣтъ эллинской науки и искусства и сошелъ съ исторической сцены, оставивши признательную память въ человѣчествѣ. Китайское государство существуетъ до сихъ поръ, замкнувшись въ себѣ, не двигаясь съ мѣста, руководясь трезвымъ разсудкомъ, благоразуміемъ. Но народъ китайскій, сохранившій до сихъ поръ свое существованіе, вѣрный своему національному идеалу, можетъ во многихъ отношеніяхъ быть примѣромъ европейскимъ народамъ и въ особенности намъ, русскимъ, примѣромъ того, что крѣпость каждаго народа зависитъ отъ его религіозно-философской самобытности, осуществляемой потомъ въ практической сферѣ жизни.

Но у китайцевъ существуетъ еще смутное понятіе о чемъ-то высшемъ неба и земли и всеобщемъ, изъ котораго выходятъ эти противоположности неба и земли, положительнаго и отрицательнаго, совершеннаго и несовършеннаго. Это—Дао,



разумный порядокъ вещей. Въ немъ заключается Дай-цзы—да и нѣтъ, положеніе и отрицаніе. Когда Дай-цзы изъ покоя переходитъ въ движеніе и раздѣляется на Дай и цзы, то производитъ два начала: одно дѣятельное, другое страдательное. Первое—*янз*, второе—*инь*. Черезъ различное сочетаніе этихъ началъ образуется весь міръ, что обозначается разнымъ сопоставленіемъ этихъ линій, причемъ въ однихъ предметахъ преобладаетъ начало *янз*, а въ другихъ *инь*.

Отъ преобладающаго *янз* произошло небо, отъ преобладающаго *инь*—земля, а въ равновѣсіи янь и инь содержатся въ человѣкѣ.

Но это уже переходъ въ философскую область.

Обратимся къ философамъ. Лао-цзы (604—520 до Р. Х.) былъ философъ - теоретикъ, на сколько китаецъ способенъ быть теоретикомъ. Конфуцій (550—477 до Р. Х.)—философъ-практикъ. Оба были современниками. Прочтите Конфуція—и вы встрѣтите знакомыя мысли. Онъ говоритъ о небѣ, землѣ, человѣкѣ, правилѣ „середины“, какъ законѣ въ нравственной сферѣ, въ сферѣ личной, семейной, государственной морали.

Награда за добродѣтели и наказаніе за пороки, по его мнѣнію, заключаются въ ихъ естественныхъ послѣдствіяхъ, связаны съ ними, какъ эхо со звукомъ и тѣнь съ тѣломъ. Этическая система Конфуція возвышенна: она напоминаетъ евангельское ученіе. Но того же требуетъ и китайская религія. Впрочемъ, самъ Конфуцій сознавался, что онъ не любилъ входить въ изслѣдованіе предметовъ, недоступныхъ для человеческого разумѣнія, и потому довольствовался немногими теоретическими понятіями, составлявшими національное достоиніе китайцевъ.

Но вотъ другой китайскій философъ Лао-цзы. Самъ Конфуцій призналъ его превосходство. „Я настагаю всякую дичь стрѣлами, ловлю всякую рыбу на крючокъ, но этого дракона мнѣ не достать, когда онъ вздумаетъ подняться на воздухъ“. Лао-цзы говоритъ отвлеченнымъ языкомъ, но говоритъ въ сущности то же. Дао (путь, законъ, разумъ) есть міровая субстанція, какъ мы бы назвали ее. Дао произвелъ одно (духъ

пустоты) творящее начало; одно произвело два или раздѣлилось на янь (бытіе) и инь (небытіе). Два произвело три, или третье начало жизненное (дыханіе), а эти три производятъ все. Такимъ образомъ міръ образуется по образцу происхожденія чиселъ. Да и вообще число имѣетъ огромное значеніе въ философіи китайцевъ, и идея мѣры и гармоніи лежитъ у нихъ, какъ и у пифагорейцевъ, въ основаніи всего міровоззрѣнія.

Очевидно, Дао въ ученіи Лао-цзы—то же, что совершенное и безусловное Конфуція, выражающееся въ небѣ (Тянь). Дао, какъ творческое начало (духъ пустоты), раскрывающееся въ бытіи и небытіи (двухъ), т. е. матеріи и ея силахъ, и во взаимодействіи двухъ порождающее три (жизненное начало)—есть природа въ процессѣ ея развитія. Геніи и духи неба и земли, о которыхъ упоминаетъ Конфуцій, представляютъ собою сущности, дѣятельныя силы природы. Но онѣ, какъ и у Лао-цзы—порожденіе одной небесной субстанціи и въ сущности служатъ только ея модусами. Есть, новидимому, различія въ этикѣ обоихъ мыслителей. Конфуцій совѣтуетъ дѣятельность и самосовершенствованіе, а Лао-цзы проповѣдуетъ квіетизмъ. Но для Конфуція идеаломъ служитъ невинный, первобытный человѣкъ, инстинктивно слѣдующій вложеннымъ въ него природою побужденіямъ (вѣдѣніямъ неба) и тѣмъ осуществляющимъ въ исторіи небесный разумъ, хотя безъ всякихъ надеждъ на личное безсмертіе и безъ всякаго сознанія цѣли своей дѣятельности. Это—проповѣдь покорности судьбѣ, это—обѣщаніе счастья, которымъ можетъ удовольствоваться только сухой матеріалистъ. Если мы сравнимъ этику Конфуція съ этикой Лао-цзы, то увидимъ, что различія между ними почти не существуетъ. Вотъ что замѣчаетъ г. Веберъ о нравственномъ ученіи Лао-цзы: „Идеаль человѣка (по ученію Лао-цзы „святой человѣкъ“) находится въ постоянномъ таинственномъ общеніи съ этимъ источникомъ всего бытія, такъ что вся жизнь „святаго“ проникнута силою Дао, и онъ безъ собственной воли, безъ преднамѣренія и усилія проявляетъ своими дѣлами всѣ высокія качества Дао. Только такое общеніе съ Дао даетъ



человѣку истинную добродѣтель. По высшему пониманію сущности Дао, это элементъ возможности бытія, сокровенный источникъ его, въ глубинѣ котораго лежитъ „бездѣйственность“; потому въ „бездѣйственности“ состоитъ и истинная сущность добродѣтели святаго. Изъ равнодушной, апатичной глубины ея поступки его развиваются какъ бы процессомъ природы; это—нѣчто иное, нежели обыденная добродѣтель житейскаго быта и мірскаго благоразумія, дѣйствующая сознательно, по соображеніямъ о цѣляхъ. Это, такъ сказать, растительная добродѣтель святаго, подобно сокровенному, чуждому эгоизма дѣйствованію Дао, имѣетъ непреодолимую силу, привлекающую къ подражанію ей всѣхъ, видящихъ ея проявленія, и ведущую такимъ образомъ къ той великой цѣли, чтобы всѣ люди сдѣлались существами, творящими добро безъ намѣренія и знанія, по самому влеченію своей природы, доброй и святой, и не могущими поступить иначе...

Ученіе Лао-цзы—самое послѣдовательное развитіе старинныхъ китайскихъ понятій о внутреннемъ единствѣ закона природы и закона человѣческой жизни \*).

Итакъ, китайская философія вращается въ кругу религиозныхъ идей. Впрочемъ, не одна философія, но всѣ стороны жизни китаецъ развились по однимъ и тѣмъ же началамъ, имѣютъ въ основѣ своей тѣ же самыя принципы. Это иначе и быть не можетъ и должно повторяться въ исторіи каждаго народа. Невозможно, чтобы одинъ и тотъ же народный организмъ не имѣлъ строгаго соответствія въ своихъ частяхъ; невозможно, чтобы религія, философія, исторія, поэзія и пр. извѣстнаго народа, выходя изъ одного и того же народнаго духа, стали въ противорѣчіе между собою, вмѣсто того, чтобы въ разныхъ формахъ выражать сущность одного и того же національнаго сознанія.

Переходя теперь къ индійскимъ религиознымъ и философскимъ системамъ, я испытываю затрудненія не по недостатку матеріала, а, напротивъ, вслѣдствіе избытка его: такъ бога-

---

\*) Г. Вебера: „Всеобщая ист.“. Т. I, стр. 52.



ты и разнообразны индійскія системы, вызвавшія такое множество изслѣдованій европейскихъ ученыхъ. Разумѣется, я могу коснуться этого предмета только въ самыхъ общихъ чертахъ.

Основная черта браманскаго вѣроученія—пантеизмъ. Брама (Brahma, Brahm) великое (употребляется въ среднемъ родѣ) одно во многомъ, духъ духовъ, перводуша всѣхъ тѣлъ природы. По отношенію къ этому Брамѣ, самобытно существующему, природа (Бавани, Пракрити) есть обольщеніе и призракъ, майя, не сущее. (Гегель называетъ такія системы акосмическими \*)). Всѣ духи и боги (въ томъ числѣ и Брама, Вишну и Сива) провозшли отъ Брамы (Brahma), черезъ Бавани, слѣдовательно, несовершенны, способны ко злу. Отпавшіе отъ Вѣчнаго, духи посланы въ матеріальный міръ, который Брама создалъ изъ себя. Весь міръ созданъ по образу Брамы, а человѣкъ въ частности есть сокращеніе міра (микрокосмъ) съ матеріальной стороны \*\*).

Точка зрѣнія на міръ строго опредѣлена: міръ есть мѣсто испытанія для духовъ, темница душъ. Онъ подраздѣляется на три части: 1) міръ свѣта (міръ духовъ); 2) міръ созерцанія (міръ человѣческой); 3) міръ тьмы (низшихъ тварей). Духи переходятъ изъ одного міра въ другой по мѣрѣ очищенія: изъ міра тьмы (черезъ семь круговъ наказанія) въ міръ человѣческой и, наконецъ, въ міръ добрыхъ духовъ. Это своего рода теорія трансформизма, представленная въ образной формѣ.

Въ существованіи міра различаютъ 4 періода. Въ каждомъ слѣдующемъ періодѣ сила добрыхъ духовъ ослабѣваетъ и приобрѣтаютъ болѣе и болѣе вліянія злые духи. Въ первомъ періодѣ преобладаетъ набожность, во второмъ — познаніе, въ

---

\*) „Философія духа“, стр. 389.

\*\*) Міръ созданъ мыслию, творческимъ словомъ; матерія представляется также въ видѣ майи, призрака. Впрочемъ, не видно, чтобы индусы преодолѣли дуализмъ. Тончайшія матеріальныя частицы предполагаются и тамъ, гдѣ говорится, что міръ созданъ мыслию, или словомъ Воинимъ. — Ор. Новицкій: „Религія и философія древняго Востока“. Ч. I, стр. 167.

третьемъ—жертва, въ четвертомъ—милостыня. Чтобы помочь душамъ въ ихъ борьбѣ съ злымъ началомъ, Вѣчный общецаль въ теченіе великаго періода міра десять разъ послать Вишню на землю.

Душа человѣческая состоитъ изъ дживатмы (разумной души) и пранатмы (чувственной души), связанной съ майей обладающей сознаниемъ своего я. По смерти человѣка душа идетъ или внизъ, въ тѣла животныхъ и растеній, или—вверхъ, въ небесныя сферы. Между тварями, слѣдовательно, нѣтъ существеннаго различія: и растенія, и животныя, и человѣкъ—все это отблески духа, или ослабѣвающаго, или развивающагося. Средствами, ведущими къ освобожденію душъ отъ странствованій, признается религіозное знаніе и строго-подвижническая жизнь (аскетизмъ).

Итакъ, человѣкъ, по индійскимъ религіознымъ понятіямъ, служитъ прототипомъ міра, его микрокосмомъ. Общество—организмъ. Общественный строй долженъ быть установленъ по образцу человѣческаго организма. Искусство индійское (символическое) изображаетъ божество въ человѣческихъ образахъ, но измѣненныхъ въ подробностяхъ (нѣсколько головъ, рукъ, глазъ и пр.). Впрочемъ, эти измѣненія есть не болѣе какъ результатъ вліянія образнаго (идеографическаго) письма, которое, для выраженія отвлеченныхъ понятій, наприм. всемогущества, всевѣдѣнія и пр., должно было прибѣгать къ наглядному изображенію посредствомъ обозначенія многихъ рукъ, глазъ и пр. (Вико).

Браманская философія занимается тѣмъ же вопросомъ о способахъ освобожденія души отъ странствованій. Вотъ браманскія философскія системы: Санкія Ниръ-Исвара (Капила), Санкія-Сесвара (Патанджали), Ньяя (Готама), Весешика (Канада), Карма-Миманса (Джаймини), Брама-Миманса, или Веданта (Віасы).

Санкія Ниръ-Исвара Капила стремится достигнуть истиннаго знанія посредствомъ самостоятельнаго изслѣдованія нашихъ познавательныхъ способностей и средствъ (чувственнаго наблюденія, наведенія и откровенія). Это изслѣдованіе,



дающее въ результатѣ систему природы, доказываетъ ту мысль, что душа отлична отъ природы. Начала этой системы слѣдующія: Природа обладаетъ разумомъ. Изъ разума развивается самосознаніе. Изъ самосознанія происходятъ пять тончайшихъ началъ пяти стихій (эфира, воздуха, огня, воды и земли), пять органовъ внѣшняго чувства (глазъ, ухо, носъ, языкъ и кожа), и орудія дѣятельности (голосъ, руки, ноги и пр.). Мировой духъ есть начало невещественное и чуждое природѣ, неизмѣнное по своему существу. Когда восемнадцать началъ природы соединятся, то мировой духъ входитъ въ эту тончайшую оболочку и обособляется, какъ личное бытіе (отпаденіе отъ Бога). Затѣмъ душа вмѣстѣ съ своею оболочкою вступаетъ въ грубое, изъ пяти стихій составленное тѣло, черезъ рожденіе. Но она всегда остается странницею въ этомъ мірѣ, простой зрительницей того, что совершается вокругъ нея. Она не отъ міра сего. Личное самосознаніе принадлежитъ не ей, а природѣ: душа безлична. Освободиться отъ личнаго бытія и сознанія, навязаннаго ей извнѣ, вотъ цѣль ея. Спрашивается: есть ли здѣсь различіе въ основныхъ идеяхъ сравнительно съ браманскою религіей?

Санкія-Сесвара Патанджали поправляетъ ученіе Капилы въ томъ смыслѣ, что природа и мировой духъ несамостоятельны, а суть атрибуты Верховной души. Впрочемъ, природа есть только призракъ (майя), небытіе. Для освобожденія душъ отъ этого призрака Патанджали и предлагаетъ средства, отличныя отъ предложенныхъ Капилой: не бездѣйствіе, не равнодушіе къ природѣ, но самоуглубленіе (самади), дающее человеку чудодѣйственную силу. Ученіе Патанджали приводитъ къ мистицизму и находится также, какъ и ученіе Капилы, въ ближайшей связи съ буддійскими ученіями: ученіе Патанджали сходно въ вопросѣ о самади, ученіе Капилы—въ вопросѣ о Творцѣ вселенной.

Ньяія Готама замѣчательна по психологическому и логическому анализу (особенно рекомендуется Шпенгауеромъ). Но самъ Готама признаетъ, что для того, чтобы выйти изъ сомнѣнія, нужно взять за исходную точку какія-нибудь по-



наты, признаваемые нами за истинныя. И затѣмъ, послѣ подробнаго анализа души, Готама приходитъ къ тому же выводу: нужно отказаться отъ произвольной дѣятельности.

Готама только хочетъ, чтобы человѣкъ доходилъ до этого строго-логическимъ путемъ. Весешика Канады подходитъ къ тому же вопросу съ другой стороны. Изученіемъ природы Канада убѣждается, что она отлична отъ души, что нужно укротить нашу чувственную личность (манас), привязывающую насъ къ землѣ. Множество прекрасныхъ мыслей о субстанціи, свойствахъ, всеобщности, пространствѣ, времени и пр. найдете вы въ его сочиненіяхъ. Онъ, повидимому, идетъ въ своихъ разсужденіяхъ исключительно аналитико-индуктивнымъ путемъ. Но это только такъ кажется. Одинъ анализъ никогда не можетъ привести къ положительнымъ результатамъ. Основные взгляды на верховную субстанцію, разлитую въ міръ, на отпаденія душъ отъ Бога и проч.—тѣ же, что и въ религіи, и анализъ только разрабатываетъ данное содержаніе. Творчество принадлежитъ синтезу, и безъ основныхъ началъ, направившихъ изслѣдованія индійскихъ философовъ, эти изслѣдованія не появились бы на свѣтъ.

Карма-Миманса Джаймини рекомендуетъ для достиженія той же цѣли, т.-е. освобожденія душъ изъ круга странствованій—исполненіе божественнаго закона, который познается изъ шести источниковъ: чувственнаго наблюденія, наведенія, сравненія, предположенія, или аналогіи, лишенія, или анализа и утвержденія, или откровенія.

Послѣдній источникъ—самый важный. Откровеніе бываетъ двухъ родовъ: сверхчеловѣческое (Веды) и человѣческое (преданія и обычаи). Взглядъ на преданія, или коллективную мудрость народа, какъ на откровеніе божества, заслуживаетъ особеннаго вниманія; этотъ взглядъ выражается и въ нѣмецкой философіи (Гердеръ, Гегель).

Брама-Миманса, или Веданта, Віасы, не отвергая шести указанныхъ Джаймини источниковъ, признаетъ высшее знаніе, какое можетъ быть почерпнуто человѣкомъ изъ глубины души. Его система, какъ самое послѣдовательное развитіе пантеиз-

ма, великолѣпна. Божество раскрыло себя въ природѣ; души суть части божественной субстанціи. „Божество обитаетъ въ малой скважинѣ сердца, сіяетъ въ глазахъ человѣка и видимо на челѣ его“. Познавшій его знаетъ, что „Брама все и я—Брама“, знаетъ, что „не я существую, познаю и дѣйствую, а Брама—все и во всемъ“. Познавшій его весь погружается въ Божество, сливается съ его сущностью, какъ капля воды, капнувшая въ океанъ. Странствованія окончены. „Душа уже не возвратится, она не возвратится!“

Буддійское міровоззрѣніе можно резюмировать такимъ образомъ: Нѣтъ божественнаго существа, которое бы создало видимый міръ и управляло имъ, иначе не было бы мученій въ жизни. Все совершается въ мірѣ—вещи возникаютъ и разрушаются—въ силу сдѣлленія причинъ и дѣйствій (механическая теорія): это справедливо какъ по отношенію къ физическимъ, такъ и нравственнымъ явленіямъ. Вселенная состоитъ изъ 3-хъ міровъ: 1) міра желаній, 2) міра цвѣтнаго, или имѣющаго формы, 3) міра безцвѣтнаго, или безъ формъ. Душа подвержена ряду перерожденій, причемъ она или восходитъ къ высшимъ формамъ, или рядомъ перерожденій низшихъ доходитъ до ада.

Нѣтъ душевной субстанціи: душа—это мысль, желаніе, чувство. Измѣните ихъ—и вы измѣните душу въ ея существѣ. Слѣдовательно, сущность заключается въ формѣ.

Міръ чувственный—зло. Высшая цѣль жизни заключается въ томъ, чтобы, отказавшись отъ всякаго пониманія и знанія, дойти до полного уничтоженія индивидуальности и, слѣдовательно, до полнаго сліянія съ божествомъ.

Примѣры такого презрѣнія къ сансарѣ (чувственному міру) представляютъ Бодисатвы и Будды, которые и достойны всякаго подражанія, какъ живые примѣры святости. Вообще же, чтобы достигнуть нирваны (выйти изъ ряда существъ), нужно исполнять заповѣди, данныя Буддою (слѣдовательно, цѣль достигается нравственно-практическими средствами). Сущность этихъ заповѣдей есть любовь: всѣ люди равны.

Касты отвергаются. Лучшій образъ жизни—аскетическій.

Монастырь—идеальная община. Здѣсь приобретается высшая святость. Высшая святость есть и высочайшая мудрость (Боди), которая даетъ знаніе небытія нашего „я“,—знаніе, созерцающее вселенную и обладающее сверхчувственной силы чарованія.

Ученіе буддійское развивалось и видоизмѣнялось съ теченіемъ времени. Догматика буддизма, постепенно вырабатываясь, принимала болѣе и болѣе отвлеченный характеръ, усваивала элементы браминской философіи (изъ системъ Санкии Ниръ-Исвары и Санкии Сесвары) и обратилась, наконецъ, въ метафизику буддизма, а въ тантрійскомъ ученіи перешла въ мистицизмъ.

Буддійское ученіе съ его отрицательнымъ отношеніемъ къ сансарѣ (чувственному міру) заключаетъ въ себѣ слишкомъ много идеалистическихъ элементовъ, чтобы они не обнаружались въ его метафизикѣ. Такъ, наприм., Саутрантики признавали участіе формальнаго элемента въ нашемъ познаніи (трансцендентальный идеализмъ), а отрицая субстанцію души и признавая реальными только явленія душевной жизни, они, очевидно, стояли уже на пути къ абсолютному идеализму. Но умъ буддиста не удовольствовался міромъ идей, его не плѣняла мысль считать себя творцомъ космоса (Кантъ, Фихте, Шеллингъ, Гегель). Буддистъ остался вѣренъ своей національности. Онъ разработалъ ученіе Праджнапарамиту, мудрость, переводящую на тотъ берегъ сансары, разработалъ утонченно, философски, но не вышелъ при этомъ изъ круга привычныхъ идей (хотя и великихъ), а только придавалъ имъ новыя формы. Все ученіе буддистовъ есть логически, стройно развитое ученіе о ничтожествѣ сансары. Она есть порожденіе нашей мысли; мы придаемъ чувственному міру формы, обрашываемъ въ цвѣта, соединяемъ наши представленія, какъ цементомъ, нашими субъективными категоріями (такъ сказалъ бы Кантъ, но таковъ смыслъ и ученія Мадъямиковъ). На самомъ же дѣлѣ нѣтъ ни бытія, ни небытія, ни вѣчности, ни невѣчности, ни мученій, ни удовольствій, ни я, ни не я и т. д.

Весь міръ подобенъ эхо, тѣни, миражу. Весь міръ есть продуктъ нашей ограниченности. Подняться выше этой огра-



личности нашего „я“ и, понявши міръ, каковъ онъ есть самъ въ себѣ, отвернувшись отъ міра призрачнаго, конечнаго, слиться съ безконечнымъ—это значитъ погрузиться въ ирвану, приобрести Боди (высочайшую мудрость).

Это не уничтоженіе, а высшее знаніе, постиженіе абсолютнаго и соединеніе съ нимъ.

Мистицизмъ буддистовъ занимается тѣми средствами, которыя помогаютъ душѣ выйти изъ міра. Средства эти—разныя формы самоуглубленія. Послѣдній результатъ—приобрѣтеніе верховной Сидди, или той сверхъестественной силы, которая даруется чарами. Низшая степень Сидди даетъ власть надъ богами и демонами; средняя—доставляетъ почетъ, знатность, долгоденствіе, богатство; высшая—даетъ глубочайшее знаніе, способность принимать разныя формы, подчиняетъ свѣтила и пр.

Разсматривая индійскую философію, я прихожу къ слѣдующимъ выводамъ:

1. Всѣ системы индійскія, браманскія и буддійскія равно дуалистичны. Родина души признается не на землѣ; тѣло только связываетъ душу и отъ этихъ узъ она должна освободиться.

2. Всѣ индійскія системы своеобразно пантеистичны.

3. Одушевленіе всей природы не уничтожаетъ дуализма. Хотя черезъ всѣ существа „течетъ рѣка жизни, имѣющая свой источникъ въ Брамѣ“, но это теченіе не сливается съ теченіемъ матеріальнаго міра.

4. Попытки прійти къ единству оканчиваются отрицаніемъ существованія (не только самостоятельности) одного изъ двухъ началъ, духовнаго или матеріальнаго. „Чтобы понять міръ разнообразія, индійскій умъ стремился найти единство, и когда онъ нашелъ единство, міръ исчезъ для него“ (Вуттке). Или, наоборотъ, можемъ мы прибавить, божество исчезло для него (Санкія Капилы, буддизмъ).

5. Въ томъ и другомъ случаѣ единство оказывалось призрачнымъ, потому что два начала не отождествлялись, какъ разныя степени проявленія одной силы, а считались различными; отвергать же одну изъ нихъ не позволялъ, какъ и те-

перь не позволяет, опытъ (Браманизмъ призналъ это рѣшительно въ Бгавадъ-Гатѣ).

6. Индійскія космогоническія теоріи—существенно эманативныя, а не эволюціонныя теоріи.

7. Индійскія системы родственны по духу ученія съ греко-романскими (въ особенности съ ученіемъ Платона и позитивизмомъ), но противорѣчатъ германскимъ (въ особенности ученію Гегеля) и находятъ приверженцевъ только въ Шопенгауэрѣ и Гартманѣ (которыхъ нельзя признать выразителями германскихъ національно-философскихъ воззрѣній).

8. Ученіе буддійское тождественно по существу съ браманскимъ, хотя ослабляетъ строгость нѣкоторыхъ предписаній (наприм., истязаній факировъ).

9. Если буддизмъ (въ противоположность браманизму) отвергалъ касты и признавалъ равенство людей, то въ этомъ слѣдуетъ видѣть протестъ только противъ специально-браманскихъ формъ индійскаго вѣроученія, исторически выработавшихся, а не противъ сущности браманскаго вѣроученія. Кто отвергаетъ, наприм., непогрѣшимость папы, ученіе о чистилищѣ и проч., тотъ не отвергаетъ еще христіанства. Если говорятъ, что буддизмъ есть „ученіе прямо противоположное браманской религіи, отрицаніе ведійскихъ боговъ, возвѣщеніе новыхъ философскихъ и соціальныхъ идей“ (Максъ Мюллеръ), то это—сплошное недоразумѣніе. Извѣстно, что Будда не отвергалъ догматики и философіи браманизма; съ другой стороны, ученіе браминское въ высшей степени гуманно. По исторически сложившимся формамъ и предписаніямъ не всегда можно безошибочно судить о сущности ученій, какъ, наприм., по ордену іезуитовъ и инквизиціи нельзя судить о сущности христіанства.

10. Поэтому, буддизмъ, исключившій національные элементы въ религіи и уничтожившій національную исключительность, имѣлъ огромное преимущество передъ браманизмомъ и удивительный успѣхъ въ пропагандѣ. Религія и философія кротости, терпѣнія и вообще пассивныхъ добродѣтелей покоряла едва ли не половину міра. Это единственная изъ языче-

скихъ религій, имѣвшая успѣхъ почти равный съ христіанствомъ, но она и больше всего похожа на христіанство.

11. Буддизмъ не преодолѣлъ дуализма, и ученіе о нирванѣ (угасаніи души) не получило опредѣленнаго характера ученія о пустотѣ (какой получило бы оно въ ученіи, наприм., германскаго пантеизма), а скорѣе характеръ ученія о переходѣ въ трансцендентную область, гдѣ уничтожается эгоистическое „я“ и конечное сливается съ безконечнымъ.

12. Въ практической сферѣ буддизмъ принялъ дуалистическій характеръ. Онъ установилъ съ теченіемъ времени рѣзкое раздѣленіе націй на духовныхъ и мірянъ (согласно съ браманизмомъ) и тѣмъ обнаружилъ свое происхожденіе. Это не „искаженіе браминскаго ученія“, а напротивъ послѣдствіе, вытекающее изъ его сущности.

Я остановился на китайской и индійской философскихъ системахъ болѣе для поясненія своихъ мыслей, чѣмъ для доказательства ихъ. Зависимость восточной философіи отъ религій несомнѣнна. Иное дѣло—философія греческая, въ которой мы теперь перейдемъ.

Съ перваго взгляда кажется, что философія греческая развилась независимо отъ религій, что она восходила изъ основаній совершенно иныхъ сравнительно съ религіозными понятіями, что преобладающимъ приѣмомъ въ ней былъ приѣмъ аналитическій, а не синтетическій (какъ въ теологій). Греческая философія очень часто, повидимому, отрицательно относилась къ религій и становилась къ ней прямо во враждебныя отношенія (Ксенофанъ, софисты, Сократъ, Платонъ). И все-таки взглядъ, устанавливающий противоположность греческой религій и философіи, будетъ невѣрнымъ.

Вопервыхъ, греческая философія развивалась и должна была развиваться путемъ синтетическимъ (объ этомъ я буду говорить далѣе); вовторыхъ, глубочайшія основы свои она почерпнула изъ миеологій; по крайней мѣрѣ, это слѣдуетъ признать справедливымъ по отношенію къ важнѣйшимъ системамъ, которыя могутъ быть признаны національными греческими системами, произведеніемъ чисто эллинскаго ду-



ха \*). Правда, доказать эту мысль труднѣе на примѣрѣ Греціи, чѣмъ Индіи. Въ послѣдней теологія пѣбликомъ перешла въ метафизику, и Брама, это безформенное, безкачественное существо, „зародышъ міра“ даже въ своей теологической формѣ ничѣмъ не отличается по своей отвлеченности отъ любой метафизической сущности. Кромѣ того, въ Индіи мы ограничиваемся только послѣдними формами религіознаго представленія и философскаго мышленія.

Намъ мало извѣстенъ самый процессъ развитія индійской религіи и философіи.

Это упрощаетъ задачу изслѣдованія, хотя лишаетъ матеріала для рѣшенія многихъ вопросовъ.

Нельзя сказать, чтобы мы имѣли подробную исторію греческой религіи. Обыкновенно съ названіемъ греческой міеологіи у насъ соединяется представленіе объ антропоморфическихъ существахъ, имѣвшихъ ясный и опредѣлившійся образъ. Но мы беремъ въ этомъ случаѣ греческую міеологію только въ послѣднемъ моментѣ ея развитія и забываемъ, что греческіе боги первоначально имѣли характеръ стихійныхъ силъ космогоническихъ существъ, не принявшихъ еще опредѣленнаго образа. Несмотря на скудость извѣстій объ этомъ періодѣ религіознаго сознанія грековъ, у насъ все-таки есть нѣсколько данныхъ, по которымъ мы можемъ судить о немъ.

Итакъ, наша задача состоитъ въ томъ, чтобы прослѣдить въ общихъ чертахъ развитіе греческихъ философскихъ ученій подъ непосредственнымъ вліяніемъ развивавшейся религіи.

На развитіе древнѣйшей греческой философіи оказали вліяніе Гомеръ, Гезіодъ, въ особенности же орфическія стихотворенія и космогонія Ферекида изъ Сароса \*\*).

\*) Ал. Веберъ говоритъ: „Философія Эллиновъ возникла изъ ихъ религіи въ формѣ теологіи... Философія эта не унижаетъ боговъ, она ихъ видоизмѣняетъ, натурализуетъ и дѣйствуетъ при этомъ какъ разъ противоположно религіи, которая боготворила природу; она создаетъ изъ нихъ основныя начала, элементы и силы... Теогонія становится космогоніями и единственный важный вопросъ, относительно котораго расходятся первые мыслители, это—вопросъ о томъ, что составляетъ естественную первоначальную силу, первоначало (*ἀρχή*). Ал. Веберъ „Исторія европ. философ.“, стр. 10

\*\*) Ueberweg: „Grundriss der Geschichte der Philosophie“. В. I, 32.

Изъ такъ-называемыхъ орфическихъ произведеній слѣдуетъ назвать „священную сагу“ *ἠορφικὸν καὶ ἱερὸν λόγον*, авторомъ которой, какъ думаютъ, былъ Пиннагоръ.

Въ родословной греческихъ боговъ слѣдуетъ отличать поколѣнiе старшихъ и младшихъ боговъ.

Греческіе боги вообще связаны между собою узами родства, и это родство, генеалогія боговъ опредѣляетъ отношенія между ними. Царство Урана и Геи смѣняется царствомъ дѣтей, Кроноса и Реи, чтобы затѣмъ навсегда уже уступить владычество надъ міромъ сыну Кроноса, Зевсу, и всей семьѣ олимпійцевъ. Боги перваго періода—космическія силы, находящіяся въ хаотическомъ броженіи, безъ формы и мѣры; боги втораго періода имѣютъ формы, но формы не установившіяся,—слѣдовательно, временныя (царство Кроноса); наконецъ, Зевсъ и олимпійцы окончательно овладѣваютъ сознаниемъ греческаго народа, и тѣ идеально-человѣческія формы, какія придало имъ эллинское религиозное сознание въ пластическомъ искусствѣ, остались неизмѣнными, пока существовалъ греческій политеизмъ.

Древніе поэты въ своихъ космогоніяхъ признавали, по Аристотелю, слѣдующія начала:

Ночь (Эпименидъ), Небо (орфики), Хаосъ (Гезіодъ) и Океанъ (Гомеръ).

Болѣе всего развита теогонія у Гезіода и въ священной сагѣ Пиннагора. Послѣдняя насчитываетъ пять генерацій боговъ, начинающихся первобожествомъ—Зевсомъ, первоединымъ (*λὸ ἐν*), недоступнымъ смертнымъ,—получающихъ неопредѣленный человѣческій образъ въ царствованіе Кроноса и заканчивающихся Зевсомъ олимпійскимъ, высочайшимъ, все одушевляющимъ и всѣмъ управляющимъ божествомъ, съ которымъ слилось первобожество.

О Зевсѣ первобожествѣ, первоединомъ—сага говоритъ:

Зевсъ былъ первый (какъ первобожество) и Зевсъ послѣдній (какъ Кронидъ) громовержецъ, Зевсъ глава, Зевсъ средина, изъ Зевса все произошло.

.....



Одна сила, одинъ духъ, могучая основа міра.

И одно божественное тѣло, въ которомъ все круговращается \*).

Но этотъ Зевсъ—основа міра—все еще сливается съ міромъ: міръ—его исполинское тѣло.

Божество, однако же, получаетъ мало-помалу человѣчскій образъ. Изъ космической силы оно превращается въ личность—сознательное, разумное начало, управляющее міромъ, но не сливающееся съ нимъ.

Остальные (олимпійскіе) боги представляютъ разныя стороны одной и той же божественной сущности „одного Зевса: все они происходятъ отъ Зевса и всеѣмъ имъ Зевсъ указалъ опредѣленный кругъ дѣятельности. „Божественное сознание разложено здѣсь на множество субъектов“.

Въ какомъ же отношеніи къ религиозному сознанию находится философская мысль грековъ?

Въ исторіи философіи грековъ повторился въ логической формѣ тотъ же процессъ развитія идеи абсолютнаго, какой мы видѣли въ религіи.

Древняя Іонійская школа философовъ (гиллозоистическая) воспроизвела тѣ же космическія начала, какія мы встрѣчаемъ у Гомера, Гезіода, орфиковъ: первовещество, первосилу, пространство, время. Тѣ же начала (четверицу) мы видимъ и у Пифагора, насколько возможно отдѣлать его ученіе отъ ученія Телавга, Филолая, Архита (пифагориковъ).

Числа (до 10 включительно) у Пифагора обозначаютъ не отвлеченныя понятія, а міровыя субстанціи и все, отъ нихъ происшедшее,—слѣдовательно, имѣютъ значеніе символическое.

Къ представителямъ гиллозоистическаго ученія слѣдуетъ отнести и Гераклита \*\*).

\*) „Религ. и филос. Древн. Востока“, 162.

\*\*) Греческій гиллозоизмъ есть первоначальная ступень греческаго философскаго сознанія, когда еще не проявился его дуалистическій характеръ. Но ни въ какомъ случаѣ, по моему мнѣнію, нельзя допустить, чтобы гиллозоистическое ученіе выражало принципъ тождества матеріи и жизни. Этому противорѣчить характеръ всей послѣдующей греко-романской философіи, по крайней мѣрѣ, въ ея наиболѣе развитыхъ системахъ.



У Ксенофана принципомъ міра служитъ простое, субстанціальное единство. По замѣчанію Аристотеля, божество Ксенофана и духовная жизнь этого божества есть матерія и ея функціи. Этому единству Парменидъ придалъ въ понятіи „бытія“ абстрактную форму. Это—Зевсъ Кронидъ, охватившій міръ и заключившій въ себѣ все бытіе. Впрочемъ, Ксенофану и Пармениду не удалось примирить бытія - единства съ множественностью вещей. У позднѣйшихъ натурфилософовъ господствуетъ тотъ же матеріальный принципъ (съ примѣсъю гилозоистическаго), обнаруживающійся въ признаніи множества неперемѣнчивыхъ субстанцій—атомовъ, хотя Анаксагоръ и Эмпедокль явно уже склоняются къ дуализму духа и матеріи.

Вообще философія упорно останавливалась на вопросѣ о соотношеніи между единствомъ образующаго начала и множественностью вещей; она старалась примирить одно и многое (*ἓν καὶ πολλὰ*). Рѣшенія предлагались самыя разнообразныя: Элейцы признавали одно и отрицали многое; атомисты утверждали совершенно противное; Гераклитъ признавалъ безпрестанный переходъ одного во многое и наоборотъ (процессъ появленія); Эмпедокль и Анаксагоръ доказывали существованіе одного и многаго и пр. Мучительно бился безпокойный умъ грека надъ рѣшеніемъ этихъ вопросовъ, и невольнo вспоминаются жалобой звучація слова Зевса, обращенныя къ Ночи: „О Мать, высочайшая изъ богинь, священная Ночь! Какъ, скажи мнѣ, Какъ сдѣлать постояннымъ владычество надъ богами? Какъ все должно стать для меня единымъ и однакожь каждое остаться особымъ \*).

Но Зевсъ удержалъ свое господство (хотя, впрочемъ, всегда довольно шаткое), обратившись въ идеальную человѣческую личность и связавши олимпійцевъ узами идеальной человѣческой семьи. Уранъ, Кроносъ, титаны, гиганты исчезли, сатиры, нимфы, дриады ступевались или поблѣднѣли передъ величіемъ олимпійскаго бога. Греческое сознаніе совершало переходъ отъ внѣшней природы къ внутреннему самоуглубленію. Антро-

\*) „Постепенное развитіе древнихъ философ. ученій“, Ор. Новицкаго 6. II, стр. 160.

поморфическій, идеализованный человѣкъ—Зевсъ, съ его коренными свойствами (въ формѣ отдѣльныхъ олимпійскихъ божествъ), занялъ мѣсто всеобъемлющаго, пантеистическаго Зевса; космическія силы, стихіи, неопредѣленное, всеобъемлющее бытіе—все это уступало мѣсто разуму и его идеямъ. Въ разумѣ найденъ былъ тотъ объединяющій принципъ, котораго искали напрасно греческіе философы. Сперва этотъ переворотъ совершился въ религіи и искусствѣ. Великія произведенія Фидія, Праксителя, Полигнота уже служили предметомъ любопытства и восторга аэнианъ, когда и въ философіи произошла перемена въ понятіяхъ объ основныхъ началахъ міра. Эти новыя понятія окончательно опредѣлились въ философскихъ системахъ Платона и Аристотеля.

Мысль о томъ, что разумъ есть объединяющее начало, встрѣчается, хотя не всегда ясно выраженная, у пифагорейцевъ, Гераклита, Анаксагора. Софисты поняли значеніе человѣческой мысли въ дѣлѣ созданія космоса, но взглянули на вопросъ только со стороны субъективныхъ различій въ пониманіи вещей,—различій, которыя легко замѣтить у разныхъ людей. По ученію софистовъ, *πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.*

Субъективизмъ въ Греціи служилъ признакомъ разложенія философіи (догматической) и быстро перешелъ бы въ скептицизмъ, еслибы не встрѣтилъ противодѣйствія въ системахъ Платона и Аристотеля. (Любопытно, что тотъ же субъективизмъ, который такъ убійственно дѣйствовалъ на греческую философію, сдѣлавшись исходнымъ принципомъ германской философіи, породилъ положительныя философскія системы). Правда, есть различія во взглядѣ различныхъ людей на природу, но можетъ-быть есть еще болѣе сходства. Въ религіи, наукахъ, искусствахъ, обычаяхъ и проч. выражается объективный разумъ народа, расы, всего человѣчества, объективный разумъ руководитъ человѣческимъ обществомъ, разумъ и его принципы придаютъ единство человѣку въ его общественной дѣятельности.

Единство всякаго человѣческаго общества зависитъ отъ



единства основныхъ началъ, принциповъ общественной жизни (теорическихъ и практическихъ) и т. д. Итакъ, идеи, какъ онѣ понимаются отдѣльнымъ человѣкомъ, обществомъ, еще лучше человѣчествомъ и въ самой чистой свое формѣ—идеи божества высшія и низшія, родовыя и видовыя и само божество, какъ высочайшая идея, какъ абсолютный разумъ—вотъ принципъ единства бытія.

Впрочемъ, единство не достигнуто и въ системахъ Платона и Аристотеля.

„Платоновымъ ученіемъ объ идеяхъ и о сверхчувственномъ существѣ и происхожденіи души положено основаніе дуализму, въ которомъ духъ признанъ единственною субстанціею, а чувственное явленіе лишь отраженіемъ его. Этотъ дуализмъ и Аристотелемъ устраненъ только отчасти, потому что Аристотель, хотя оспаривалъ разрозненіе идей отъ явленій, однакожь удержалъ коренное двойство началъ—метафизическую противоположность формы и матеріи, и, кромѣ того, внутреннее пребываніе формы въ матеріи ограничилъ отрѣшеніемъ божественнаго духа отъ міра и трансцендентнымъ происхожденіемъ духа человѣческаго“ \*).

Такимъ образомъ, греческій геній безуспѣшно стремился къ единству: эта цѣль недостигнута имъ же въ религіи, ни въ философіи, ни въ политикѣ \*\*).

Ор. Новицкій, сравнивая философію Платона и Аристотеля съ религіею грековъ, какою она была въ вѣкъ названныхъ философовъ, совершенно справедливо замѣчаетъ: „Погружаясь въ природу и изучая ея сущность, философствующій духъ Платона и Аристотеля понималъ эту сущность, какъ свои собственныя, видовыя и родовыя понятія, и внося, такимъ образомъ, эту сущность природы въ самого себя, вмѣстѣ съ нею

\*) Ibid., т. II, стр. 166.

\*\*) Не остававшаяся на стоическомъ и эпикурейскомъ ученіи, потому что это—преимущественно этическое ученіе. Но справедливо, что истонян, и эпикурейцы не создали монашескихъ системъ. Въ ихъ матеріалистическихъ системахъ вездѣ обнаруживается болѣе или менѣе ясно вліяніе дуалистическаго принципа. См. Ланге: „Исторія матеріализма“ т. I, стр. 75, 76 и 79. Ланге, впрочемъ, едва ли вѣрно толкуетъ ученіе Эпикура о богахъ.



привнесъ въ своимъ понятіямъ и субстанціальное бытіе и силу сущностей; оттого понятія о существахъ природы у Платона суть всеобщія, видовыя и родовыя понятія, субстанціально существующія, или идеи, и у Аристотеля—тѣ же понятія суть живыя силы, движущія явленіями, или ихъ формы; и какъ субстанціальное бытіе есть принадлежность божества, то идеи и формы всего сущаго божественны по самому своему происхожденію: идеи Платона и формы Аристотеля, если угодно, суть тѣ же божества въ иной только формѣ, которыя греческій народъ очами вѣры видѣлъ во всей природѣ и въ произведеніяхъ пластическаго искусства... идеи, хотя существуютъ и отдѣльно въ мірѣ сверхчувственномъ (какъ кругъ избранныхъ боговъ олимпійскихъ), но, переходя въ мірѣ чувственный, воплощаются въ явленія, какъ въ образы болѣе или менѣе имъ соотвѣтственные, и каждая форма, какъ первообразъ вещи, овладѣвая матеріей, вырабатываетъ въ ней и отпечатлѣваетъ свой типъ, оттого каждое явленіе во вселенной, какъ воплощенная идея и чувственно раскрывающаяся форма, соединяя въ себѣ духовный и чувственный элементъ, есть явленіе прекрасное. И цѣлая вселенная, какъ совокупность такого рода явленій, есть по преимуществу красота, *κόσμος*, есть гармоническое раскрытіе соподчиненныхъ идей и цѣлесообразныхъ формъ \*).

Я думаю, что разсмотрѣніе, хотя и сжатое, хода развитія греческой религіи и философіи даетъ право съ достаточной степенью вѣроятности утверждать, что религія и философія, имѣющія глубочайшіе корни въ народномъ духѣ и развивающіяся по двумъ разнымъ направленіямъ, первоначально выходятъ изъ одного источника; что развитіе религіозныхъ представлений предупреждаетъ до нѣкоторой степени развитіе философіи и руководится этимъ развитіемъ, что ходъ развитія религіозныхъ представлений и философскихъ понятій отличается замѣчательнымъ параллелизмомъ, что еслибы позволительно было назвать ту и другую органами народнаго духа, то

\*) Ibid., стр. 334

слѣдуетъ признать, что духъ человѣческой создаетъ ихъ по одному и тому же плану.

Философія въ александрійскомъ періодѣ расчленилась на спеціальныя науки или же превратилась въ синкретизмъ. И здѣсь религіозный синкретизмъ предшествовалъ философскому.

Религіозный синкретизмъ александрійскаго періода признавалъ трансцендентное существованіе Бога, творца и правителя міра; всѣ прочія божества производилъ отъ первоединого и видѣлъ въ нихъ посредниковъ между Богомъ и человѣкомъ; матерію считалъ источникомъ зла, что вело къ аскетизму.

Неоплатонизмъ, сливши философію съ религіей, также признавалъ трансцендентность божества, ускользящаго отъ мысли (Плотинъ), признавалъ далѣе въ абсолютномъ могущество и мысль (безусловный спиритуализмъ), признавалъ, что одна мысль не въ состояніи постичь его, что на помощь мысли должна прійти религія. Это—„лебединая пѣсня“, „последнее завѣщаніе“ греческой мысли.

Въ то же время неоплатонизмъ взялся защищать древній политеизмъ. Новая христіанская религія требовала новой философіи; такую философію не могъ быть неоплатонизмъ.

Онъ вступилъ въ борьбу съ христіанствомъ, но эта борьба окончилась полнымъ его поражениемъ \*).

---

\*) Но какъ объяснить, что неоплатонизмъ, въ самомъ названіи котораго звучитъ имя великаго ученика великаго Сократа,—какъ объяснить, что неоплатонизмъ усиливался отстоять отжившій политеизмъ, повидному вопреки своему характеру и характеру ученія своихъ первоначальныхъ основателей? Да, это было бы однимъ изъ самыхъ странныхъ явленій въ исторіи, еслибы въ ученіи Сократа и Платона нельзя было видѣть той же политеистической религіи, только философски выраженной, утонченной, идеализованной. Но Сократъ началъ распространять свои мысли въ народѣ, а не въ избранномъ кругу слушателей. Толпа не могла понять его, а высшему классу онъ могъ казаться опаснымъ демагогомъ. Вотъ въ чемъ, по моему мнѣнію, заключалась истинная причина того, что философская дѣятельность Сократа вызвала въ современникахъ такое ожесточеніе и сильную ненависть. Сократъ сдѣлался жертвою не своего ученія (въ которомъ не было ничего атеистическаго), а тѣхъ подозрѣній и страстей, какія вызывалъ во мліательныхъ афинянахъ необычный и непонятный способъ пропаганды этого ученія.



## II.

Наступившая эпоха христіанскаго монотеизма вызвала и новую философію. Эта философія, опиравшаяся на Платона сначала совпадала съ теологіей и служила къ раскрытію христіанскихъ догматовъ.—Вѣра и знаніе считались тождественными. „Истинная философія тождествена съ истинной религіей“ (Св. Августъ). Но вѣра предшествуетъ разуму: *credo, at intelligam*. Принципъ тождества вѣры и знанія развитъ преимущественно въ произведіяхъ Скотта Эригены и Св. Ансельма.

Наступилъ вѣкъ схоластики. Союзъ вѣры съ разумомъ, теологіи съ философіей, повидимому былъ упроченъ.—Здѣсь я позволю себѣ сдѣлать небольшое отступленіе.

Мы привыкли относиться съ предубѣжденіемъ къ писателямъ схоластическимъ.

Мы забываемъ, что схоластика „представляетъ науку новѣйшихъ временъ въ зародышевомъ состояніи“ (Веберъ). Иначе сказать: она дала новѣйшей философіи и наукѣ ея основныя идеи. Если, наприм., Скоттъ Эригена утверждалъ, что Богъ существуетъ въ мірѣ и міръ въ Богѣ, что Богъ и міръ отличаются, какъ бытіе неопредѣленное и опредѣленное, что Бога нельзя подвести ни подъ одну изъ категорій, что человѣкъ есть микрокосмъ, что реализація во вѣншемъ мірѣ есть зло, что идея Бога необходимо реализуется въ твореніи; что изъ величайшей общности—бытія—развиваются всѣ виды существованія и т. п., то кто же не признаетъ въ означенныхъ взглядахъ сходства столько же съ неоплатонизмомъ, сколько и съ новѣйшими философскими ученіями?

И это пантеистическое ученіе мы встрѣчаемъ на самомъ порогѣ среднихъ вѣковъ, въ самомъ началѣ схоластическаго періода! Вступленіе весьма важнаго свойства.

Но возвратимся къ предмету нашего изслѣдованія.

Кто изучалъ философію среднихъ вѣковъ, тотъ знаетъ, что она не представляетъ чего-нибудь однороднаго. Въ ней были разныя теченія: реалистическое, консенсуалистическое, номи-



налистическое \*). Въ борьбѣ, существовавшей между этими направленіями, видятъ обыкновенно только „споръ монаховъ“; между тѣмъ, этотъ споръ задѣвалъ животрепещущіе вопросы современной философіи и науки. Мало того: изъ него образовались современныя направленія европейской мысли. Кальвинизмъ, картезианизмъ, такъ-называемый матеріализмъ энциклопедистовъ, позитивизмъ, съ одной стороны, а съ другой— протестантство, германскій идеализмъ и матеріализмъ— всѣ эти направленія имѣютъ свои корни въ средневѣковой схоластикѣ.

Къ сожалѣнію, я не могу здѣсь развить эту мысль подробно; ограничусь нѣсколькими словами.

Я уже сказалъ, что въ средніе вѣка существовали три теченія мысли: реалистическое, концептуалистическое и номиналистическое. Первое энергично поддерживалось католическою церковью, и можетъ быть разсматриваемо, какъ выраженіе господствовавшихъ въ ней первоначально тенденцій. Оно опиралось на Платона. Представителями реалистическаго направленія были: Скотъ, Эригена, св. Ансельмъ и Вильгельмъ Шампо.

Въ XIII вѣкѣ, подъ вліяніемъ Аристотеля, съ которымъ познакомились при помощи Арабовъ, въ схоластикѣ началъ господствовать концептуализмъ, провозглашенный еще Абельаромъ, и рядъ перипатетиковъ (Александръ Гальскій, Вильгельмъ Овернскій, Винцентъ Бове, Альбертъ Великій, С. Бонавентура и др.), заканчивается блестящими именами св. Тома Аквинскаго и Дунса Скотта. Церковь, относившаяся сначала недовѣрчиво къ перипатетикамъ, потомъ помирилась съ ихъ ученіемъ и покровительствовала имъ. Но рядомъ съ реалистическимъ и концептуалистическимъ теченіемъ шло другое теченіе, номиналистическое, сначала слабое, потомъ получившее необыкновенную силу.

---

\*) Реализмъ признавалъ общее, родовое, идею за реальность, предшествующую всему индивидуальному или всякой вещи (*universalia ante rem*), номинализмъ признавалъ идею за *nomen, flatum vocis* (*universalia post rem*); концептуализмъ занималъ средину между ними (*universalia in re*).

Номинализм утвердился въ схоластикѣ со времени Росцеллина, потомъ былъ подавленъ перипатетическимъ ученіемъ, и, наконецъ, съ новою силой обнаружился въ ученіяхъ Дюрана, Овкма, Бурдана, Д. Айли и др. Это ученіе не пользовалось сочувствіемъ представителей католической церкви.

Не слѣдуетъ думать, что эти ученія строго проводились въ схоластическихъ системахъ.

Папротивъ, мы встрѣчаемъ въ иныхъ системахъ смѣшанными противоположныя начала (наприм. у Дунсъ Скотта). Тогда еще считали возможнымъ примирить между собою разнородныя начала и не всегда ясно понимали, что подъ этимъ невиннымъ споромъ монаховъ скрывалась борьба разнородныхъ религіозныхъ, національныхъ и политическихъ началъ, обнаружившаяся впоследствии во всей силѣ въ реформаціи и новѣйшей философіи.

Но католическіе богословы отчасти уже предчувствовали послѣдствія и потому католическая церковь осторожно относилась даже къ такимъ писателямъ, какъ Дунсъ Скоттъ, вслѣдствіе сочетанія въ ихъ системахъ реалистическаго и номиналистическаго принциповъ, хотя эти писатели были искренно преданы католической церкви.

Такимъ образомъ, мы можемъ смотрѣть на реализмъ и консептуализмъ, какъ на истинное выраженіе доктринъ собственно романской схоластики. Кальвинизмъ, картезіанизмъ, ученія энциклопедистовъ и даже позитивизмъ выросли на этой почвѣ и сродны съ этими системами по духу (но не по формамъ).

Какія же это доктрины?

Укажу на главныя:

1) Частное подчинялось общему. Индивидуумъ исчезъ въ идеѣ вида, рода. Въ крайностяхъ пантеизма весь міръ потонулъ въ идеяхъ, а идеи—въ божественной субстанціи (Скоттъ Эригена, Ансельмъ, В. Шампо и др.).

2) Свобода воли обыкновенно приносилась въ жертву всемогуществу Бога (Ск. Эригена, Ансельмъ, Абеларъ, Іоаннъ Шартрскій, Тома Аквинскій и др.) и два принципа не были

примирены. Индивидуальная воля исчезла въ божественной, и ученіе о свободѣ воли превращалось въ ученіе о предопредѣленіи (но не въ детерминизмъ).

3) Даже божественная воля была подчинена закону необходимости (Абелярь, Θ. Аквинскій и др.).

4) Такъ какъ индивидуумъ исчезалъ въ Богѣ, то и мышленіе его сливалось съ божественнымъ. По этому, признавалась возможность постигнуть Бога разумомъ. Непостижимый Богъ былъ, наприм., для Абеляра, и невозможнымъ. Разумъ одаренъ богопознаніемъ (Августинъ). Евангеліе есть реформа естественнаго закона (Абелярь).

5) Романская схоластика, развиваясь въ духѣ пантеистическомъ, стала противопоставлять себя католической ортодоксіи, и выработала странное ученіе о двухъ истинахъ, религиозной и философской, которыя могутъ существовать рядомъ.

6) Ученіе о дуализмѣ истины есть не болѣе, какъ приерътое ученіе о двухъ формахъ постиженія истиннаго, одной—доступной для всѣхъ, и другой—только для немногихъ посвященныхъ. Точно также католическая церковь признаетъ два вида нравственности: благочестіе (обязательное для всѣхъ) и святость, необязательную добродѣтель, но они не противорѣчатъ одинъ другому.

Замѣтимъ, что схоластическій пантеизмъ, такъ-же мало колебалъ дуализмъ духа и матеріи, какъ и вообще индо-греко-романскій. Поэтому, католическая церковь всегда относилась къ нему снисходительно, и только впоследствии, когда пантеизмъ появился въ другой, опасной формѣ (германской), католицизмъ строже формулировалъ свое ученіе и яснѣе обозначилъ свое отношеніе къ такого рода доктринамъ. Въ этомъ случаѣ неожиданной союзницей церкви явилась дуалистическая система Декарта.

Но пока оставимъ въ сторонѣ эту систему. Обратимся къ номинализму. Въ противоположность реализму, онъ утверждалъ слѣдующія положенія:

1) Реаленъ только индивидуумъ (Росцелинъ, Дюранъ, Оккамъ, Буриданъ и др.). Номинализмъ признавалъ свободу воли



индивидуума, какъ и свободу воли Бога (Дунсъ Скоттъ). Если бы эта воля и опредѣлялась мотивами,—какъ впоследствии говорили,—то это внутренніе мотивы, а не вѣшнее принужденіе.

2) Если общія понятія только наши отвлеченныя понятія, то наука, имѣющая своимъ предметомъ эти понятія, можетъ носить только субъективный характеръ. Каждый индивидуумъ есть, такъ сказать, творецъ космоса. Эта идея не была развита германской схоластикой, но она лежала въ ея зародышѣ, и впоследствии была разработана Кантомъ.

3) Божество, лишенное индивидуальной опредѣленности, не можетъ быть понято. Оно есть абсолютная Тайна, абсолютное Ничто (Скоттъ Эригена).

4) Душа и тѣло не представляютъ противоположныхъ субстанцій (Гуго изъ св. Виктора). Равнымъ образомъ, духъ и душа представляютъ одинъ и тотъ же принципъ: „Духъ есть этотъ принципъ, рассматриваемый самъ по себѣ и независимо отъ тѣла; душа есть тотъ же принципъ, по скольку онъ оживляетъ организмъ“.

5) Такимъ образомъ, индивидуумъ примиряетъ въ себѣ духовное и матеріальное начала. Онъ есть микрокосмъ (Скоттъ Эригена).

6) Если только одно индивидуальное реально, то и вѣра можетъ имѣть характеръ только личнаго убѣжденія (Росцелинъ).

7) Если общія понятія имѣютъ только субъективное значеніе, то и самое общее изъ этихъ понятій, понятіе абсолютнаго Существа, имѣетъ то же значеніе. Оно можетъ имѣть только субъективную достовѣрность, но нѣтъ возможности доказать его объективнаго существованія (Оккамъ).

8) Если въ мірѣ существуетъ только частное, индивидуальное, то могутъ существовать только разныя комбинаціи этого частнаго, т. е. можетъ быть процессъ раскрытія, а не творенія (Скоттъ Эригена).

Я указываю здѣсь на положенія почти исключительно германскихъ (употребляю этотъ терминъ въ широкомъ смыслѣ) схоластиковъ. Нѣкоторыя изъ этихъ положеній, при иномъ

толкованіи, могутъ быть примирены съ положеніями схоластикова романскихъ. Во всякомъ случаѣ, нельзя не отмѣтить, что въ положеніяхъ номиналистовъ рѣзко выступаетъ и получаетъ господствующее значеніе принципъ индивидуальности. Этотъ принципъ повелъ къ слѣдствіямъ величайшей важности, потому что былъ основнымъ принципомъ собственно германскаго міровоззрѣнія. Впослѣдствіи онъ былъ открыто провозглашенъ реформаціей.

Развѣ не этотъ принципъ руководилъ Лютеромъ въ его реформаціонной дѣятельности?

Что же такое провозглашенныя протестантизмомъ свобода совѣсти, свобода истолкованія св. Писанія, какъ не это призваніе значенія индивидуальности, личности? Что значила борьба противъ преданій церкви, противъ католической іерархіи, какъ не подрывъ реалистическаго принципа господства общаго надъ частнымъ съ одной стороны, а съ другой—романскаго дуализма, раздѣлявшаго церковь и государство? Могло-ли протестанство признать посредничество между Богомъ и людьми, когда оно въ каждомъ индивидуумѣ видѣло реальнѣйшую изъ реальностей, видѣло самого Бога въ его частномъ опредѣленіи? Могло-ли оно признать въ практической сферѣ, наприм., такое явленіе, какъ аскетизмъ, когда оно въ индивидуумѣ видѣло одно и то же начало, одинъ принципъ?

Перейдемъ къ новой философіи. Я не буду говорить о томъ, какъ возбужденная мысль билась въ тискахъ неоплатонизма, какъ она искала для себя твердой точки опоры въ ученіяхъ стоиковъ и эпикурейцевъ, заключавшихъ въ себѣ пантеистическіе и атеистическіе элементы (Юсть Липсій, Гассенди и пр.) наконецъ, какъ она доходила до сомнѣнія и отрицанія (Монтень, Петръ Шарронъ и пр.). Такія явленія повторяются при началѣ всякаго періода, выдвигающаго новые принципы, или тѣ же принципы, по крайней мѣрѣ, въ другой формѣ. Мы видѣли это въ исторіи Греціи. Повидимому, схоластика прошла полный кругъ развитія, когда появилась новая философія, чтобы въ новой, логической формѣ повторить тотъ же процессъ развитія идей.

Начало новой философіи въ Европѣ совпало съ возрожденіемъ наукъ и искусствъ. Восторгъ охватилъ романскихъ ученыхъ, когда они открыли въ древнихъ римлянахъ и грекахъ тѣ же взгляды, тѣ же идеалы, какіе смутно представлялись умамъ современниковъ той эпохи. Это было сочувствіе взаимно понимавшихъ людей, отношеніе равенства, а не подчиненіе авторитету древности. Оказалось, что древніе учили не всегда такъ, какъ излагали ихъ ученія въ средніе вѣка:—съ крайнемъ же случаѣмъ, пользуясь неопредѣленностью ученія, наприм. Аристотеля о мірѣ, о душѣ, о трансцендентности или имманентности Бога по отношенію къ міру и пр. придавали ему смыслъ, болѣе гармонировавшій съ общимъ настроеніемъ времени, хотя, можетъ быть, и не вполне вѣрный \*). Направленіе вѣка сдѣлалось болѣе практическимъ, разсудочнымъ, болѣе материалистическимъ, въ созданіи съ сознаниемъ свободы и съ безграничною вѣрою въ свои силы.

На континентѣ Европы философія прежде всего отдѣлилась отъ католической ортодоксін и воздѣлывалась преимущественно романскимъ гениемъ; слѣдовательно, я долженъ прежде всего остановиться на ней и въ ней искать тѣхъ же элементовъ и того же процесса въ развитіи, какіе мы видѣли въ исторіи католическихъ возрѣвій.

Философія германскихъ народовъ начала свое развитіе въ Англіи и потомъ уже развилась въ Германіи. Англія, эта „Іонія“ новаго міра, давшая столько схоластиковъ, и въ исторіи новой философіи шла впереди другихъ народовъ, пока Германія, съ своими университетами, не сравнялась съ нею и—могу прибавить—не превзошла ея на этомъ пути. Но развитіе философіи въ германскихъ странахъ только усложнялось вліяніемъ романо-католическихъ тенденцій; настоящихъ же основаній для міросозерцанія германскихъ народовъ, мнѣ кажется, слѣдуетъ искать въ глубинѣ народнаго духа, въ та-

---

\*) Въ послѣднемъ случаѣ обнаружилось вліяніе новыхъ идей, существенно германскихъ, которымъ старались придать силу, приписывая ихъ великому авторитету.



кихъ созданiяхъ народнаго генія, каковы: Эды, пѣсня о Не-  
белунгахъ и пр.

Конечно, и въ исторiи религіозныхъ и философскихъ воз-  
зрѣній романскихъ народовъ обнаружилось вліяніе національ-  
ныхъ римскихъ, кельтическихъ и другихъ стихій міровоззрѣ-  
нія, и они-то придали католицизму тотъ характеръ, тѣ спе-  
цифическія отличія, какія мы въ немъ замѣчаемъ сравнитель-  
но съ православіемъ или протестантизмомъ. Но во всякомъ слу-  
чаѣ всѣ эти стихіи равно выразились въ сознаниі религіоз-  
номъ, какъ и философскомъ и научномъ, и философія роман-  
скихъ народовъ (какъ и наука) должна имѣть существенно  
тѣ же основанія, какъ и религія.

Достаточно бросить бѣглый взглядъ на ходъ развитія фран-  
цузской философіи, чтобы видѣть, какъ много общаго имѣетъ  
исторія этой философіи съ исторіей католической религіозной  
мысли.

Исторія французской философіи открывается раціоналисти-  
ческой системы Декарта, который поборолъ сомнѣніе, отыскав-  
ши, наконецъ, исходный пунктъ философіи въ положеніи: со-  
gito ergo sum. Св. Августинъ говорилъ: sum, si fallor \*).

Извлеки саманаблюденіемъ изъ души основное положеніе,  
не требовавшее доказательства (непосредственное познаніе  
Декартъ называетъ интуиціей), Декартъ продолжалъ вести  
свои разсужденія дедуктивнымъ путемъ, требуя отъ мышленія  
ясности и раздѣльности.

Очевидно, этотъ путь не можетъ быть названъ новымъ \*\*).

Но далѣе. Различіе, повидимому, заключается въ томъ, что  
схоластика исходила отъ вѣры, Декартъ же начиналъ съ сом-  
нѣнія. *Dubito, ut intelligam*—противопологается въ новой фи-  
лософіи схоластическому девизу: *credo, ut intelligam*.

Но это различіе, такъ бьющее въ глаза, на самомъ дѣлѣ

---

\*) О томъ, какъ познакомился съ этимъ Декартъ см. Разсужденіе о методѣ  
стр. 148 примѣчаніе.

\*\*) Аленъ-де-Лиль пытался построить даже догматическую систему при помо-  
щи математическаго метода. Такъ соотвѣтствуетъ этотъ методъ французскому  
сладу ума.

не такъ велико, какъ кажется. Періодъ сомнѣнія переживали и величайшіе богословы.

Вспомнимъ св. Ансельма, который боролся и страдалъ, мучимый сомнѣніями, пока не отыскалъ своего извѣстнаго антологическаго аргумента. Признать разумъ за высшій критерій истины было для французскаго философа тѣмъ легче, что онъ стоялъ въ этомъ вопросѣ на одной почвѣ съ схоластиками. Послѣдніе мало того, что не видѣли въ идеѣ Бога ничего противоразумнаго: они не находили въ ней и ничего сверхъ—разумнаго. Человѣкъ, по мнѣнію, наприм., Абельяра, имѣлъ адекватную идею Бога; разумъ признавался способнымъ постигнуть Бога. Непостижимый Богъ есть въ то же время и невозможный! Развѣ не разумъ признавался здѣсь за критерій истины? Развѣ не разуму, и не одному только ему предоставлялся рѣшающій голосъ даже въ такомъ важномъ вопросѣ, какъ вопросъ о существованіи Бога?—Въ вопросѣ о субстанціальныхъ формахъ, реальныхъ качествахъ и пр., которыя отвергалъ Декартъ и которыя взяла подъ свою защиту реалистическая схоластика, Декартъ, повидимому, сближался съ номиналистами. Подобно имъ, онъ дѣйствительно подвергался также жестокимъ нападкамъ со стороны враговъ, (наприм. Воэція) обвинявшихъ его въ атеизмъ и скептицизмъ. Съ своей стороны, новая философія упрекала реализмъ (въ средневѣковомъ смыслѣ) въ язычествѣ (многобожіи). Но строго говоря, Декартъ не былъ номиналистомъ. Онъ не отвергъ совершенно субстанціальныхъ формъ, а только ограничилъ ихъ двумя формами духомъ и матеріей (дуализмъ).

Реализмъ никогда не опредѣлялъ, сколько именно должно быть реальныхъ качествъ и разнообразіе взглядовъ на этотъ вопросъ не измѣняло сущности ученія.

Даже въ этическихъ вопросахъ Декартъ, придерживавшійся этики стоиковъ, замѣчательно сходной съ христіанской, не отступалъ отъ ученія своихъ противниковъ. Но дуализмъ Декарта не могъ долго удержать свою силу. Подобно тому, какъ и въ схоластикѣ, христіанскій дуализмъ часто обращался въ пантеизмъ, и ученіе Декарта подверглось той же участи.



Но картезианизмъ имѣлъ два направленія. Первое изъ этихъ направленій, повторившее схоластическія пантеистическія доктрины, пожертвовало принципомъ матеріи и признало одну духовную субстанцію за реальность. Это—пантеизмъ Гейлинкса и Малекбранша. Впрочемъ, не это направленіе сообщило французской философіи ея отличительный характеръ.

Другое направленіе, такъ сказать, перегнуло въ противоположную сторону и, признавши принципъ матеріи, отвергло принципъ духа (или, лучше сказать, пыталось это сдѣлать). Соотвѣтствіе этому можно видѣть въ Санкии Капила, буддизмѣ, ученіяхъ стоиковъ и эпикурейцевъ. Въ обоихъ названныхъ направленіяхъ я не вижу истиннаго монизма: и въ томъ и въ другомъ случаѣ не объяснялся фактъ дуализма духа и матеріи въ нашемъ сознаніи, а только прикрывался, затемнялся. Подобно матеріи Платона, которая въ ученіи этого философа объявлялась несуществующею ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ) и безъ которой, однакоже, Платонъ не могъ обойтись въ своемъ ученіи о мірѣ,—и французская философія всегда молча признавала оба начала, хотя и стремилась одно изъ нихъ довести до полного ничтожества. Я нахожу возможнымъ утверждать рѣшительно, что французская философія, не смотря на всѣ мнимыя пантеистическія и монистическія системы, была всегда дуалистической по существу.

Второе направленіе, о которомъ я упомянулъ, выразилось въ матеріализмѣ энциклопедистовъ и позитивизмѣ.

Матеріализмъ французскихъ философовъ XVIII вѣка и позитивизмъ представляютъ черту общую для нихъ: они признаютъ только механической способъ міровоззрѣнія. Ученіе о „животныхъ машинахъ“ Декарта, а въ послѣдствіи и „человѣкъ машинѣ“ Ла-Меттри—характеризуетъ лучше всего складъ французскаго ума.

И справедливѣе было бы называть французскихъ матеріалистовъ, какъ называли ихъ прежде „механиками“ (mechanici).

Тотъ отгѣнокъ, какой принялъ матеріализмъ у англичанъ и нѣмцевъ, несвойственъ матеріализму французскому. Французъ не столько, кажется, интересуется вопросомъ о сущности



вещей, сколько вопросъ о томъ, какъ устроены міръ: онъ стремится понять механику вселенной.

Этотъ складъ ума привелъ французскій матеріализмъ логически къ позитивизму.

Но и прежде въ XVIII вѣкѣ французскій матеріализмъ соединялся съ деизмомъ (наприм. въ лицѣ Вольтера, его важнѣйшаго представителя). Строжайшій католицизмъ, преданность папѣ уживались во Франціи рядомъ съ ученіями Вольтера, Де-Меттри, Гольбаха, Гельвеція, Конта и проч. Чѣмъ это объяснить? Тѣмъ, что французы—не матеріалисты въ философскомъ смыслѣ.

Да и не они дали Бэкона, Локка, Дарвина, Фохта и друг.

Французскій умъ стремится все классифицировать, систематизировать; въ этомъ его сила и значеніе. Но самый этотъ складъ ума не образовался ли вслѣдствіе вѣчныхъ противорѣчій въ природѣ француза? Дуализмъ, которымъ насквозь проникнуто сознание французовъ (какъ и вообще греко-романскихъ народовъ) постоянно требуетъ сознательныхъ усилій, чтобы примирить противоположности. Кто больше французовъ предлагалъ европейскому обществу проектовъ разнаго рода (особенно политическаго и соціальнаго характера) и кто меньше французовъ способенъ установить у себя прочный, устойчивый порядокъ вещей?

Какъ французская философія лишена монистическаго характера, такъ и французская исторія не представляетъ развитія одного начала, а борьбу разнородныхъ началъ: ея ходъ не эволюціонный, а революціонный.

Совсѣмъ иное явленіе представляетъ германская философія.

Кто хочетъ понять происхожденіе германской философіи, тотъ, по моему мнѣнію, долженъ изслѣдовать міросозерпаніе первобытнаго германца, всмотрѣться особенно внимательно въ произведенія народнаго германскаго творчества.

Они раскрываютъ передъ нами внутренній міръ германца—язычника. Онъ—пантеистъ, но его пантеизмъ не отдѣлялъ и не возносилъ боговъ надъ предметами природы; онъ вполне сливалъ ихъ съ природою. Этотъ пантеизмъ не зналъ ни хра-

мовъ, ни изображеній. Онъ не нуждался въ особомъ сословіи жрецовъ (въ родѣ наприм. кельтическихъ друидовъ); каждый германецъ былъ жрецомъ, каждый могъ совершать молитвы, жертвоприношенія и гаданія. Если у германцевъ и были особые жрецы, то они имѣли значеніе только общественныхъ должностныхъ лицъ, заботились о соблюденіи порядка въ бого-служебныхъ обрядахъ и на судебныхъ собраніяхъ народа и проч. Наполнивши міръ мириадами боговъ, германскій умъ почти потерялъ представленіе объ одной божественной субстанціи; представленіе объ отцѣ всего сущаго (allrater), Воданѣ (или Вуотанѣ) богѣ „воли“ „желанія“—смутно и неопредѣленно.

Здѣсь уже не дуализмъ и не борьба только двухъ началъ: здѣсь—плюрализмъ и борьба всѣхъ противъ всѣхъ. Боги находятся между собою въ вѣчной борьбѣ.

Но существовало убѣжденіе, что такой порядокъ ненормаленъ: наступитъ время, когда огнемъ будетъ истреблена земля, вселенная и всѣ боги, и возникнетъ новый міръ, въ которомъ не будетъ борьбы, зла и страданія. Тогда „померкнутъ“ прежніе боги, чтобы уступить мѣсто новымъ.

Не можетъ, мнѣ кажется, быть сомнѣнія, что германская философія выросла на почвѣ этихъ воззрѣній (они обнаружались уже, какъ мы видѣли, и въ германской схоластикѣ).

Достаточно бѣлаго взгляда, чтобы найти подтвержденіе сейчасъ сказаннаго въ исторіи германской философіи. Замѣчательно, что самъ основатель индуктивнаго метода, Бэконъ отдалъ дань духу своей національности и, вопреки своему направленію, является философомъ низшаго разряда. Достаточно сказать, что онъ вѣровалъ въ spiritus, пребывающіе въ вещахъ, толковалъ о симпатіяхъ и антипатіяхъ этихъ духовъ (т.-е. физическихъ и химическихъ силъ) и проч. Въ этомъ отношеніи онъ похожъ на другаго основателя нѣмецкой философіи, Парацельса, который придавалъ духамъ даже антропоморфическій характеръ.

Совершенно справедливо замѣчаетъ Ланге \*), что такой об-

---

\*) Исторія матеріализма, т. I, стр. 189.

разъ возрѣнія не противорѣчитъ матеріализму, такъ какъ послѣдній приписываетъ матеріи сознательность, и Бэконъ только позволялъ себѣ злоупотребленія на этомъ пути.

Какъ бы то ни было, но на порогѣ германской философіи мы уже встрѣчаемся съ пантеистическими доктринами—у кого же?—у Парацельса и Бэкона!

То же пантеистическое направленіе встрѣтимъ мы подъ разными названіями и у другихъ германскихъ философовъ. Материалистическое и идеалистическое направленія представляютъ въ сущности обратныя стороны одного и того же принципа. Атомы, монады, идеи, силы—подъ этими формами умъ усиливается представить себѣ элементы вещей. Вопросъ заключается въ томъ, какой способъ пониманія сущности міроваго процесса легче и удобнѣе для нашего ума: материалистическій ли способъ, опирающійся на силу нашего представленія (атомовъ въ ихъ сложеніи и разложеніи), или въ собственномъ смыслѣ метафизическій (діалектическій), усматривающій въ міровомъ процессѣ развитіе идеи по логическимъ законамъ. Насколько близко соприкасается матеріализмъ съ крайнимъ идеализмомъ (панлогизмомъ), легко наблюдать на философіи Гегеля, перешедшей въ матеріализмъ въ представителяхъ ея лѣвой стороны: Штраусѣ, Фейербахѣ, Руге и друг.

Не останавливаясь долго на нѣмецкой философіи, мы отмѣтимъ только ея основныя идеи.

Мы не встрѣтимъ при этомъ ничего новаго. Умъ народа вращался въ привычной сферѣ, и въ другихъ формахъ выражалъ тѣ же идеи, какія выразились въ нѣмецкой сагѣ и въ схоластичѣ нѣмецкихъ богослововъ.

Если Лейбницъ училъ, что реальное существованіе имѣютъ только монады (простыя, непротяженныя субстанціи), сущность которыхъ составляетъ сила, какъ принципъ единства духа и матеріи; если далѣе онъ училъ о безконечныхъ метаморфозахъ каждой монады, метаморфозахъ, совершающихся по закону внутренней необходимости, а не внѣшняго принуж-



денія, и отсюда выводил свободу личности, повинующейся только внутренней необходимости, — то эти идеи не заключаютъ въ себѣ ничего болѣе, какъ только философски формулированныя начала поэтического міровоззрѣнія германцевъ и доктрины схоластической философіи.

Не будемъ останавливаться на нѣкоторыхъ колебаніяхъ и неудачныхъ попыткахъ Лейбница примирить принципы католическаго и протестантскаго вѣроученія. Лейбницъ, впрочемъ, болѣе какъ политикъ, чѣмъ философъ, мечталъ о примиреніи протестантизма съ католицизмомъ. Мы видѣли, что католицизмъ, какъ и философія романскихъ народовъ имѣютъ существенныя особенности, которыя трудно примирить съ протестантизмомъ и германской философіей. Лейбницъ, признававшій тождество по существу религіи и философіи, и искавшій примиренія религій, самъ стоялъ на слишкомъ широкомъ основаніи естественной религіи, общей всему человѣчеству. Но истолкованіе религіи, допускаемое имъ для каждаго, ведетъ къ развитію сектантства до крайнихъ степеней, а Лейбницъ на этой основѣ хотѣлъ упрочить единство. Мысль о возможности постигнуть абсолютное болѣе гармонируетъ съ романскимъ рационализмомъ, чѣмъ съ германскимъ мистицизмомъ. Нужно возвести монаду на степень божества, признать, что въ ней уже раскрыто все ея содержаніе (чего Лейбницъ не могъ допустить), чтобы признать человѣка способнымъ постигнуть абсолютное. Вообще ученіе объ отношеніи между Богомъ и монадами и о предустановленной гармоніи у Лейбница исполнено противорѣчій<sup>\*</sup>).

Мнѣ кажется, Лейбницъ, въ основныхъ своихъ идеяхъ истинный германецъ, во многихъ частностяхъ отдалъ дань католико-романской философіи, какъ по обстоятельствамъ времени, такъ и по своей натурѣ, вообще склонной къ компромиссамъ.

Лейбницъ — номиналистъ, признававшій реальность монадъ, но въ то же время признававшій и высшую силу, привнося-

---

<sup>\*</sup>) См. Куво-Фишера, „Ист. нов. фил.“, т. II, стр. 437 и сл.

щую въ міръ порядокъ, гармонию,—Лейбницъ остановился на половинѣ дороги. Крайній номинализмъ мы встрѣчаемъ у англійскихъ эмпириковъ, представляющихъ обратную сторону германскаго идеализма. Но прежде чѣмъ перейти къ эмпиризму, скажемъ еще нѣсколько словъ о собственно нѣмецкой философіи.

Кантъ утвердилъ свободу индивидуума. Детерминизмъ есть требованіе теоретическаго разума, но практическій разумъ утверждаетъ свободу индивидуума. „Умопостигаемый характеръ“, „вещь въ себѣ“ не подчинена закону причинности. Иными словами, Кантъ отъ детерминизма своего знаменитаго предшественника перешелъ опять къ ученію о свободѣ Дунса Скотта.

Я думаю, что въ этомъ случаѣ Кантъ служитъ такимъ же, или еще болѣе вѣрнымъ, выразителемъ германскаго духа, какъ и Лейбницъ, Фихте и Гегель. Въ самомъ дѣлѣ,—не будемъ останавливаться на другихъ германскихъ философахъ,—по мнѣнію наприм. Гегеля, если воля индивидуума опредѣляется законами общества, то, въ свою очередь, индивидуумъ же, а не кто другой и создаетъ эти законы, слѣдовательно, здѣсь мы видимъ самоопредѣляемость (въ широкомъ смыслѣ), а не подчиненіе вѣшнему авторитету \*).

У Фихте „я“ производитъ не—я, субъектъ производитъ объектъ. Субъектъ самъ себя ограничиваетъ объектомъ. Но такъ какъ эти объекты такіе же индивидуумы, какъ и я, то безусловная свобода можетъ реализоваться только въ сочетаніи того и другаго, т.-е. въ человѣческомъ обществѣ (въ правѣ).

Въ Кантѣ выражается болѣе пратическая сторона нѣмецкаго характера, въ Гегелѣ—теоретическая. Кантъ и его послѣдователь, Шопенгауеръ, сохранили преобладающее значеніе у нѣмцевъ до сихъ поръ, потому что ихъ доктрины, выдвигающія на первый планъ практическій разумъ, характеръ,

---

\*) См. посл. главы „Филос. духа“.



волю, идею долга, согласуются съ направлениемъ современной жизни Германіи, сложившейся въ могущественное государство, тогда какъ Гегель, глубочайшій теоретикъ, такъ ярко освѣтившій исторію человѣчества, упоминается большею частью только для того, чтобы подвергнуться жестокимъ и рѣдко справедливымъ нападкамъ \*).

Итакъ, нѣмецкая спекулятивная философія остается вѣрною своему національному характеру и поддерживаетъ идею индивидуальной свободы. Впрочемъ, въ нѣмецкой философіи въ послѣднее время болѣе и болѣе выдвигается идея абсолютнаго (воля, сило-матерія) и индивидуумъ, теряя мало по-малу значеніе, сводится на одинъ изъ модусовъ (моментовъ или формъ) этой силы.

Чтобы получить англійскій эмпиризмъ, придадимъ обратное значеніе ученію Фихте о я и не—я. Не—я порождаетъ я, или другими словами: міръ внѣшній порождаетъ внутренній. Все богатство нашей душевной жизни обязано своимъ происхожденіемъ опыту. Ничего нѣтъ въ умѣ, чего не было бы въ чувствѣ (Локкъ). Въ крайнихъ выводахъ это ученіе переходитъ въ матеріализмъ. Само собою разумѣется, что это ученіе есть чистѣйшій номинализмъ. На этой почвѣ, въ связи съ другими второстепенными условіями развилось ученіе о трансформации видовъ. Ученіе о свободной волѣ понимается здѣсь въ смыслѣ отсутствія внѣшняго принужденія, но детерминизмъ воли (по внутреннимъ побужденіямъ) признается вполне. Этотъ пунктъ, впрочемъ, не тревожитъ германской философіи въ настоящее время, когда детерминизмъ воли признанъ (со времени Канта) иллюзіей теоретическаго разума. Въ своихъ крайнихъ выводахъ эмпиризмъ и матеріализмъ приводятъ къ ничтожеству и индивидуума, какъ мимолетной формы бытія.

При такомъ близкомъ соотношеніи эмпиризма и идеализма не удивительно, что на одной и той же почвѣ въ Англій раз-

---

\*) Стараясь примирить христіанскій монизмъ съ національнымъ германскимъ плюрилизмомъ въ своеобразномъ кантеизмѣ, Гегель встрѣтилъ оппозицію среди сторонниковъ самыхъ противоположныхъ направленій.



вился эмпиризмъ и въ то же время идеализмъ имѣлъ могучаго представителя въ лицѣ Берклея, появленіе котораго въ Англіи кажется на первый взглядъ весьма страннымъ.

Но признавая за субъективныя не только вторичныя качества (по Локку: цвѣта, запахъ и проч.), но и первичныя (форму, движеніе и проч.), сводя весь міръ на идеи, Берклея въ то же время признаетъ творцомъ ихъ и законодателемъ Бога. Переведите это на языкъ матеріализма, и вы получите матерію, которая производитъ мысль.

Въ послѣднее время въ германской философіи мы видимъ, въ лицѣ Шопенгауера, замѣчательное отступленіе отъ номинализма германскихъ философовъ, выразившееся въ согласіи Шопенгауера съ реализмомъ Платона (въ ученіи объ идеяхъ). Очевидно, это поворотъ въ сторону романскихъ тенденцій. Такой поворотъ совпадаетъ въ германской философіи съ наступленіемъ Пруссіи на всемірно-историческую сцену преимущественно въ нынѣшнемъ столѣтіи, и, можетъ быть, философія Германіи выходитъ уже изъ узкихъ національныхъ рамокъ и обнаруживаетъ способность цѣнить и усваивать чуждые элементы. Повидимому, нѣмецкая философія, исчерпавши національное содержаніе, дѣлаетъ шагъ къ синкретизму, какъ было, наприм. въ Греціи въ александрійскій періодъ.

Но именно этотъ пунктъ философіи Шопенгауера требуетъ упорной защиты, такъ какъ противорѣчитъ самому популярному теперь ученію Дарвина о трансформациі видовъ — ученію, вполне согласующемуся съ духомъ національной германской философіи и науки.

Сказаннаго, мнѣ кажется, довольно, чтобы установить такія положенія. Первые отвѣты на глубочайшіе вопросы духа даетъ естественная религія \*). Отвѣты эти исчерпываютъ содержаніе во всей глубинѣ, доступной для извѣстнаго народа. Но языкъ первоначальныхъ религій—языкъ образный, есте-

---

\*) Я имѣю при этомъ въ виду человѣка въ его естественномъ состояніи, не усвоившаго еще истинъ откровенія.

ственное богословіе имѣеть мнѣческую оболочку. Съ развитіемъ народа, съ пробужденіемъ интеллектуальной жизни болѣе и болѣе раскрывается смыслъ міеа и зараждается народная философія, сначала сливаясь съ естественнымъ богословіемъ, а позже дѣлаясь независимой отъ него. Эта философія по существу то же, что и мнѣе, но форма, подъ которой мыслится содержаніе, другая: сначала—грубо-матеріалистическая (наприм. Іонійская философія), потомъ болѣе или менѣе идеальная (наприм. философія Платона, Аристотеля, стоиковъ и проч.). Въ сущности это двѣ вѣтви одного и того же корня. Естественное богословіе и философія, происходящія изъ естественной религіи, удовлетворяютъ разнымъ сторонамъ душевной жизни—чувству и уму, и недоразумѣніи между ними, если въ одну изъ нихъ не привносятся чуждые элементы, могутъ быть плодомъ только недоразумѣнія, или излишнихъ претензій какой-либо стороны. Это временный антагонизмъ, пока религія и философія не сольются въ высшемъ синтезѣ.

Толпа можетъ шумѣть, волноваться, изгонять Анаксагора, призывать къ суду Сократа, учителя Платона, не предчувствуя, что въ недалекомъ будущемъ послѣдователи Платона (неоплатоники) будутъ самыми горячими защитниками дорогаго ей политеизма. Странныя недоразумѣнія! Правда, платонизмъ оказалъ большія услуги и христіанству, убившему древній языческій міръ, но мы видѣли, что и религія эллинская развилась до такой степени, что дѣлала возможнымъ переходъ къ христіанству, т.-е. духъ эллинскій всецѣло, всѣми своими сторонами подвигался къ опредѣленной цѣли, къ откровеннымъ христіанскимъ идеямъ.

Но новыя фазы въ развитіи религіи, все-таки, наступаютъ раньше, чѣмъ въ философіи. Реформація была уже провозглашена, когда не было еще Бэкона, Локка, Лейбница и проч.

Конечно, если подъ схоластикой германскихъ богослововъ разумѣть начало германской философіи, то, повидимому, философія предшествовала реформаціи.

Но мы уже видѣли, что отличительныя черты собственно



германскихъ схоластиковъ созданы не ими, но выражены уже въ германской поэзи, и представляютъ обнаруженіе германскаго духа не первичное, но прошедшее уже мѣстическую форму \*). Еще яснѣе указано сходство религіи и философіи выступило бы въ томъ случаѣ, если бы мы прослѣдили ученія протестантскихъ богослововъ и сравнили бы ихъ съ германскими философскими ученіями. Но это завело бы насъ слишкомъ далеко, и при томъ я не считаю себя компетентнымъ въ области теологіи. Но насколько я могу судить о протестантскомъ богословіи, его выводы согласуются и со взглядами такихъ философовъ, какъ Лейбницъ, Кантъ, Гегель и проч. Только не слѣдуетъ слишкомъ легко относиться къ этимъ вопросамъ и дѣлать поверхностныя сравненія. Англійскій эмпиризмъ, наприм., и нѣмецкій идеализмъ, повидимому, два противоположныхъ полюса, а между тѣмъ это, какъ мы видѣли, чрезвычайно сродныя ученія. Протестантское богословіе, конечно, будетъ представлять Высочайшее Существо, какъ личнаго Бога (съ точки зрѣнія практическаго разума, по Канту), а философія—въ формѣ безличнаго разума, матеріи и силы—по требованію теоретическаго разума, но оба взгляды могутъ равно приниматься нѣмецкими мыслителями и тѣмъ уже показываютъ, что они—порожденіе одного духа. Богъ, говорящій въ душѣ человѣка, (какъ сказалъ бы протестантскій богословъ), или Логосъ, доходящій въ человѣкѣ до самосознанія (Гегель) не есть ли это то же самое представленіе, выраженное разными словами? \*\*). И такихъ сходныхъ чертъ безчисленное множество. Вотъ почему глубокой смыслъ имѣютъ слова Гегеля, когда онъ утверждаетъ, что религія составляетъ сущность народнаго духа.—Но довольно. Собственно затронутый нами вопросъ не есть главный предметъ этой

---

\*) Германская философія есть сплавъ элементовъ романскихъ, христіанскихъ и германскихъ съ преобладаніемъ послѣднихъ.

\*\*\*) Вспомнимъ, что Кантъ желалъ лучше имѣть одного непогрѣшимаго папу, чѣмъ вмѣстѣ съ протестантами признавать въ каждомъ человѣкѣ Бога! Лейбницъ писалъ: „Les esprits étant comme de petits Dieux“...



статьи. Но такой или другой отвѣтъ на него имѣетъ огромное значеніе для дальнѣйшаго изслѣдованія. Какъ философія развилась изъ религіи, такъ и наука—считаю себя въ правѣ это утверждать—развилась изъ философіи. Путь былъ одинъ и тотъ же. Это приводитъ насъ къ вопросу о значеніи философіи для науки.

### III.

Недавно въ русской литературѣ шелъ оживленный споръ между защитниками философіи, какъ науки, и ея противниками. Послѣдніе придавали философіи значеніе искусства, творческихъ актовъ ума человѣческаго, дающихъ субъективное удовлетвореніе на запросы, недоступные для точнаго, научнаго рѣшенія. Наибольшій интересъ возбудила полемика между проф. А. А. Козловымъ и проф. Н. Я. Гротомъ. Талантъ и глубокое убѣжденіе противниковъ сообщили этой полемикѣ высокій интересъ. Не нахожу возможнымъ останавливаться на подробностяхъ этой серьезной полемики. Я коснусь ея здѣсь на столько, на сколько это необходимо для выясненія моего собственнаго взгляда на тотъ же предметъ.

Защитники философіи, какъ науки, настаивали на томъ, что философія должна представлять синтезъ частныхъ наукъ, должна объяснить міръ, какъ цѣлое, въ противоположность наукъ, рассматривающей его по частямъ. ✓

Противники философіи, находя невозможнымъ совершить такой гигантскій трудъ, какъ синтезъ результатовъ, добытыхъ во всѣхъ научныхъ областяхъ, такъ какъ для этого нужно имѣть спеціальныя свѣдѣнія равно во всѣхъ наукахъ, считали на этомъ основаніи невозможною и философію въ въ указанномъ смыслѣ. Это былъ главный пунктъ спора. Принципіально рѣшался вопросъ о возможности даже существованія философіи, какъ науки.

Противники философіи отнимали у нея предметъ изученія, содержаніе, распредѣляя его между частными науками.

Защитники философіи старались не только отстоять философію, какъ синтезъ наукъ, но и найти такіе вопросы, какими не занимается ни одна наука и рѣшеніе которыхъ должна взять на себя философія.

Остававшись на доводахъ защитниковъ философіи, мы можемъ только спросить: если философія имѣетъ своимъ основаніемъ частныя науки, то она должна бы, какъ этого требуетъ логика, развиваться уже послѣ того, какъ наука стала на надлежащую высоту и приготовила для философіи довольно матеріала, т. е. философія должна бы слѣдовать за наукой, а не предшествовать ей. Въ самомъ ли дѣлѣ такъ было? Не слѣдовала ли наоборотъ наука вслѣдъ за философіей? Въ Греціи, наприм., наука развилась въ александрійскій періодъ, когда были уже созданы лучшія философскія системы. Въ ново-европейской исторіи эпоха величайшей силы философскаго творчества, давшая Бруно, Декарта, Лейбница, Локка и друг., также предшествовала высшему развитію науки, которая въ вѣкъ названныхъ философовъ была еще въ неразвитомъ видѣ. Но если задача философіи состоитъ въ объединеніи частныхъ наукъ, то философіи нечего было дѣлать, когда не было этихъ наукъ. Между тѣмъ, то было время самаго напряженнаго философскаго мышленія. Можно возразить, что философы торопились строить системы не на основаніи науки, а—какихъ-нибудь отрывочныхъ знаній, почерпнутымъ изъ наблюденія и опыта. И однако—странное дѣло! философія развивалась и интересъ къ ней являлся господствующимъ совершенно не во время, въ сравнительно ранній періодъ жизни народа, тогда какъ философія должна бы, согласно съ приведеннымъ нами взглядомъ, развиваться въ послѣднемъ періодѣ жизни народа. И это у всѣхъ народовъ! И наоборотъ, никогда не бываетъ болѣе рѣшительнаго отрицанія философіи и вообще болѣе крайняго скептицизма, какъ въ періодъ высшаго развитія науки. Мнѣ кажется, что защитники философіи, какъ синтеза наукъ, лишаютъ философію, принадлежащей ей по праву роли, заставляя ее идти вслѣдъ за науками, а не руководить ими. И какая въ самомъ дѣлѣ не-



завидная роль предстоит философу! Строить системы на шатких основаніяхъ (на выводахъ частныхъ наукъ), подвергаться постояннымъ нападка́мъ со стороны представителей противоположныхъ научныхъ взглядовъ и никогда не быть увѣреннымъ въ прочности основъ, а принимать тотъ или другой научный взглядъ *in verba magistri*, безъ полного убѣжденія, безъ возможности провѣрки. По основаніямъ, на которыя я укажу впослѣдствіи, я признаю совершенно невозможнымъ построить а *posteriori* какую бы то ни было философскую систему. Каждая такая система создавалась априорнымъ путемъ и другого пути для нея нѣтъ. Указывать на Шопенгауера и Гартмана не приходится, потому что это философы, въ полномъ смыслѣ слова, нашедшіе исходные пункты для своихъ системъ въ произведеніяхъ Платона, Лейбница, Канта и друг. и только провѣрившіе ихъ на естественно-научныхъ фактахъ, какъ бы Гартманъ ни увѣрялъ насъ въ томъ, что его методъ есть опытный, научный методъ.

Быть философомъ, въ указанномъ выше смыслѣ, значитъ просто быть многосторонне образованнымъ человѣкомъ, по заявленію самого проф. Козлова. Но энциклопедическое образованіе само по себѣ еще не можетъ создать философа. Высшія философскія концепціи бывають плодомъ вдохновенія, генія, конструирующаго міръ по требованію и при свѣтѣ новыхъ идей; самыя же идеи уже коренятся въ поэтическомъ міровоззрѣніи народа и только вводятся въ сознаніе тѣмъ или другимъ философомъ.

Во всякомъ случаѣ правы, я думаю, противники философіи, если послѣднюю понимать въ смыслѣ энциклопедическаго образованія.

Но вѣдь философія не есть нѣчто новое, новая отрасль знанія, относительно которой слѣдовало бы прежде всего ставить вопросъ, быть ей или не быть.

Философія есть историческій фактъ, съ которымъ намъ должно считаться такъ или иначе. Чѣмъ она была въ исторіи?

Интересное мнѣніе проводить съ большимъ талантомъ проф.



Н. Я. Гротъ. Философія, по его мнѣнію, была и есть искусство, и, какъ искусство, она носитъ чисто субъективный характеръ. Человѣческій умъ, не имѣя возможности рѣшить научнымъ путемъ проблемы о жизни и духѣ, рѣшаетъ ихъ по вдохновенію, дополняя творческой фантазіей тѣ пробѣлы, какіе представляетъ знаніе.

Отсюда разнообразіе философскихъ истинъ, какъ разнообразны бывають стили въ архитектурѣ или школы въ живописи, литературныя направленія и проч.

Взглядъ этотъ, по видимому, покоится на довольно прочныхъ основаніяхъ.

Въ самомъ дѣлѣ, не разнообразны ли философскія системы? Не носитъ ли каждая изъ нихъ на себѣ печать генія ея творца, между тѣмъ какъ наука отличается строго объективнымъ характеромъ? Въ философіи хотя мѣняются направленія, но это не поступательный ходъ, какъ въ наукѣ: въ философіи одно направленіе рѣзко противорѣчитъ другому и—что всего важнѣе—совершивши полный циклъ развитія, философія снова возвращается къ своей исходной точкѣ (Льюисъ). Ея направленіе круговое, а не линейное, какъ въ наукѣ. Наконецъ, занятіе философіей не приводитъ къ цѣли: развѣ философія рѣшила свои проблемы? Великіе люди напрягали всю силу своего генія; трата умственной энергіи при этомъ была необыкновенная,—а между тѣмъ каковы результаты? То ли мы видимъ въ наукѣ, которая постоянно и быстро движется на своемъ пути, убѣждая въ своей важности новыми и новыми открытіями. Итакъ, оставьте философію и обратитесь къ наукѣ. Она отвѣтитъ на всѣ вопросы, доступные человѣческому уму, а что выходитъ изъ сферы компетенціи науки, то пусть каждый рѣшаетъ по мѣрѣ своего разумія и согласно съ своими субъективными склонностями. Я не излагаю подробно всѣхъ возраженій, направленныхъ противъ философіи, потому что я не преслѣдую спеціально полемическихъ цѣлей. Но я коснулся тѣхъ изъ нихъ, которыя имѣють болѣе силы и чаще повторяются. Несостоятельность этихъ возраженій будетъ очевидна, когда мы изслѣдуемъ связь философіи съ наукою. Что

же касается положительнаго взгляда на философію, какъ на искусство, то я скажу о немъ здѣсь нѣсколько словъ.

Взглядъ на философію, какъ на искусство, возбуждаетъ нѣкоторыя недоразумѣнія, если понимать искусство въ смыслѣ творчества свободнаго, не стремящагося къ согласованію идеала съ дѣйствительностью.

Положимъ, съ точки зрѣнія Канта, философія есть творческій синтезъ нашего ума; но съ той же точки зрѣнія, и наука и вообще все наше знаніе есть творческій синтезъ. Поэтому, Фр. Ланге, новокантіанецъ, справедливо замѣчаетъ: „Точка единенія, которая возводитъ факты въ науку и науки въ систему, есть произведеніе свободнаго синтеза, а слѣдовательно, происходитъ изъ того же источника, какъ и творчество идеала“. И далѣе: „Дѣйствительность, какъ себѣ ее представляетъ человѣкъ и какъ онъ себѣ ее желаетъ... не существуетъ и не можетъ существовать; такъ какъ синтетическій творящій факторъ нашего познанія фактически простирается и на первыя впечатлѣнія чувствъ и на начала логики \*). Однако есть различіе между свободнымъ творчествомъ или искусствомъ и научнымъ творчествомъ или познаніемъ. Тотъ же писатель далѣе замѣчаетъ: „тогда какъ творчество распоряжается совершенно свободно своимъ предметомъ, синтезъ въ области познанія имѣетъ только свободу своего происхожденія изъ творящаго человѣческаго духа. Онъ, съ другой стороны, связанъ съ задачей—установить возможную гармонію между необходимыми, независимыми отъ нашего произвола, факторами познанія“. Но, можетъ быть, въ этомъ пунктѣ различаются философія и наука? Можетъ быть, научныя гипотезы имѣютъ объективное значеніе и бываютъ плодотворны по своимъ результатамъ, а философскія бесполезны и даютъ только внутреннее удовлетвореніе философамъ и ихъ послѣдователямъ? Вотъ вопросъ, который я признаю самымъ существеннымъ и важнымъ, когда рѣчь заходитъ о значеніи философіи. Чтобы сразу быть понятнымъ, я прямо скажу, что

---

\*) „Истор. матер.“. Т. II, стр. 463.

я вижу въ философіи источникъ, корень всѣхъ наукъ; я рѣшительно утверждаю, что безъ философіи не существовало бы ни одной изъ существующихъ теперь наукъ.

Не знаю, выдвигалъ ли кто-нибудь въ литературѣ эту мысль во всей силѣ и полнотѣ. Можетъ быть, это было уже сдѣлано кѣмъ-нибудь. Однако, я не встрѣчалъ ея въ извѣстной мнѣ литературѣ, и потому постараюсь подтвердить здѣсь свой взглядъ на этотъ предметъ.

Для этого обратимся къ исторіи науки. Не касаясь Востока, вслѣдствіе недостатка подробныхъ и точныхъ свѣдѣній по этому предмету, я начну съ исторіи греческой науки \*).

Греки сдѣлали большіе успѣхи только въ математическихъ наукахъ или тѣхъ, которыя основаны на математикѣ: астрономіи, механикѣ, оптикѣ, акустикѣ. Но математика въ древней Элладѣ была существенной частью философіи, стремившейся найти гармонію и мѣру среди хаоса явленій и подчинить числу и мѣрѣ кажущуюся безпорядочность явленій, и потому эти науки обрабатывались философами. Поэтому, всѣ важнѣйшія открытія греческаго генія совершены были непосредственно греческими философами, создавшими независимо отъ этого обширныя космическія системы, или лицами, вышедшими изъ ихъ школъ. Подтвердимъ это фактами.

Начнемъ съ астрономіи, которую греки преимущественно подвинули впередъ. Мы видимъ, что Анаксимандръ первый указалъ наклонность зодіакальнаго круга къ тѣмъ кругамъ, по которымъ движутся звѣзды \*\*); онъ же, по словамъ нѣкоторыхъ греческихъ писателей, утверждалъ, что земля шарообразна и свободно виситъ въ воздухѣ, хотя истиннымъ основателемъ ученія о шарообразности земли, можетъ быть, вѣрнѣе будетъ признать Аристотеля \*\*\*). Съ именемъ Анакси-

---

\*) Въ этомъ случаѣ я буду преимущественно пользоваться фактами, собранными въ сочиненіи Уэвеля: „Исторія индуктивныхъ наукъ“, хотя мой взглядъ на исторію науки и ея методъ отличается отъ взгляда Уэвеля. Кромѣ того, см. Фр. Ланге: „Истор. матер.“ Т. I. Г. Вебера: „Всеобщая исторія“ и др.

\*\*\*) Уэвель: „Истор. индук. наукъ“. Стр. 186.

\*\*\*) Ibid., стр. 190 и 191.



мандра связано учение о фазах луны. Онъ же первый, по мысли Анаксимена, устроилъ солнечные часы въ Лакедемонѣ \*). Аристархъ Самосскій сдѣлалъ попытку извлечь изъ учения о фазахъ луны мѣру разстоянія солнца отъ земли сравнительно съ разстояніемъ луны \*\*).

Платонъ, Аристотель и другіе философы составили уже правильное понятіе о томъ, что низъ означаетъ направленіе къ центру, а верхъ—противоположное направленіе. Если Пифагоръ или Платонъ не были основателями гелиоцентрической системы \*\*\*) , то, во всякомъ случаѣ, Аристархъ Самосскій, послѣдователь пифагорейскаго ученія, былъ на сторонѣ этой системы. Элементы теоріи эпицикловъ мы встрѣчаемъ уже у Платона \*\*\*\*), и послѣдователи Платона предложили рѣшеніе этой задачи †). Вполнѣ же развилъ идею эпицикловъ Гиппархъ (платоникъ) †\*). Онъ же былъ основателемъ теоріи эксцентрическихъ круговъ и открылъ предвареніе равноденствій.

Это были важнѣйшія открытія древнихъ въ астрономіи. Они вели за собою важныя послѣдствія: опредѣленія неподвижности звѣздъ (по каталогу Гиппарха) и опредѣленіе постоянной продолжительности дней года. Послѣднія открытія сдѣланы самимъ Гиппархомъ. Послѣ него астрономы (александрійскаго періода) и въ числѣ ихъ даже Птоломей только провѣряли и распространяли теоріи Гиппарха †\*\*). Попытка Эратосеена рѣшить вопросъ о величинѣ земли можетъ быть признана весьма удачною. Открытіе эвекціи луны и теорія планетныхъ движеній, прославившія Птолемея, составляютъ примѣненіе гипотезы Гиппарха †\*\*\*).

Что касается математики, то греки развили арифметику,

\*) Ibid., стр. 199.

\*\*) Ibid., стр. 199.

\*\*\*) Ibid. стр. 204 и 205.

\*\*\*\*) Ibid. стр. 213.

†) Ibid. стр. 222.

†\*) Ibid. стр. 222.

†\*\*) Ibid. стр. 260.

†\*\*\*) Ibid. стр. 270.

геометрію и тригонометрію. (Пиеагоръ, Платонъ, Эвклидъ, Гиппархъ) \*).

На основѣ математики, развитой философами, возникли гармонія, оптика и механика, которыя первоначально разрабатывались также философами. „Наука музыки была у древнихъ примѣненіемъ ариметики, какъ оптика и механика — примѣненіемъ геометріи“ \*\*). Въ оптикѣ важны труды Аристотеля и Птоломея. Наука о гармоніи обязана своимъ развитіемъ въ древнемъ мірѣ Пиеагору и его школѣ \*\*\*). „Всѣ остальные открытія грековъ въ этой области состояли только въ дедукціяхъ изъ основныхъ принциповъ посредствомъ ариметическихъ вычисленій... и не были обогащены никакими новыми научными истинами“ \*\*\*\*). Справедливо говорить Узевель о значеніи греческой философіи:

„Они (философы) занимались умозрѣніемъ и теоріей полъ живымъ убѣжденіемъ, что наука возможна для всѣхъ областей природы и что она составляетъ достаточный предметъ для упражненія лучшихъ способностей человѣка; и они быстро пришли къ убѣжденію, что такая наука должна облечь свои заключенія въ языкъ математики. Это убѣжденіе чрезвычайно ясно въ сочиненіяхъ Платона... Вѣроятно, ни одна изъ дальнѣйшихъ ступеней въ открытіи законовъ природы не имѣла такой важности, какъ полное усвоеніе того господствующаго убѣжденія, что должны существовать математическіе законы природы и что обязанность философіи—открыть эти законы. Во всѣ послѣдующіе вѣка исторіи науки это убѣжденіе продолжаетъ быть одушевляющимъ и подкрѣпляющимъ принципомъ научныхъ изслѣдованій и открытій... И кромѣ того, греки искали не только такихъ теорій для объясненія специальныхъ частей природы, но и общей теоріи вселенной. Опытъ

---

\*) Ibid. 262 и 263. О значеніи въ математикѣ Платона, особенно объ его аналитическомъ методѣ см. Ващенко-Захарченко, „Исторія математики“, стр. 44, также Зутера, „Исторія матем. наукъ“, стр. 40 и сл.

\*\*) Ibid. стр. 128.

\*\*\*) Ibid. стр. 129 и сл.

\*\*\*\*) Ibid. стр. 132.



такой теоріи есть Тимей Платона—попытка, слишкомъ обширная и слишкомъ гордая, чтобы имѣть успѣхъ въ то время; или пожалуй, въ томъ размѣрѣ, въ какомъ онъ развивается ее, даже и въ наше время; но сильный и поучительный примѣръ притязаній человеческого ума — объяснить всемірный порядокъ вещей и отдать отчетъ во всемъ, что представляется ему внѣшними чувствами... Хотя большая доля въ физическихъ умозрѣніяхъ греческихъ философовъ была произвольно фантастическая и состояла изъ ученій, которыя были отвергнуты при послѣдующемъ прогрессѣ индуктивныхъ наукъ, но тѣмъ не менѣе многія изъ этихъ умозрѣній можно считать приготовленіемъ къ приобрѣтенному послѣ болѣе точному знанію, и, слѣдовательно, дѣйствительно принадлежащимъ къ прогрессу знанія. Эти умозрѣнія, какъ мы уже говорили, выражаютъ убѣжденіе, что явленія природы управляются законами пространства и числа и вообще математическими законами, которымъ приписывается такимъ образомъ извѣстное основаніе въ фактахъ природы. Это въ особенности надо сказать объ умозрѣніяхъ Платона. Профессоръ Томпсонъ справедливо замѣтилъ (A. Butler, Lectures, Third Series, Lect. I, note 11), что Платону принадлежитъ заслуга открытія, что законы физической вселенной разлагаются на численныя отношенія и потому могутъ быть изображаемы математическими формулами \*).

Что касается акустики, то высшія обобщенія ея были поняты уже греками и въ послѣдующее время „вмѣсто эпохи открытій мы имѣемъ только рѣшенія проблемъ \*\*). Честь установленія первичныхъ истинъ принадлежитъ въ этой области Аристотелю и Птоломею \*\*\*).

Не могу не привести здѣсь отзыва А. Гумбольдта о Платонѣ и Аристотелѣ, отзыва, сдѣланнаго съ благородной откровенностью: „Въ платоновомъ высокомъ уваженіи къ матема-

\*) Ibid. I, 133 и сл.

\*\*) Ibid. II, 410 стр.

\*\*\*) О значеніи Аристотеля въ ботаникѣ и зоологіи см. Узвея, т. III, стр. 352 и сл., также стр. 449 и сл.



тическому развитію мыслей, какъ и въ Аристотелевыхъ морфологическихъ идеяхъ, обнимающихъ всѣ организмы, заключается зародышъ всѣхъ позднѣйшихъ успѣховъ естествознанія \*).

Правда, не все, что высказывалось упомянутыми философами и ихъ послѣдователями, было истиной. Многое оказалось заблужденіемъ, многое, хотя и истинное, было высказано неопредѣленно и неясно. Но таковъ вообще путь знанія. И глубокимъ пониманіемъ предмета проникнуты слѣдующія слова А. Гумбольдта: „Съ возрастающею образованностью человечества многое изъ первыхъ предчувствій незамѣтно переходило въ слѣдующее за ними знаніе; подобный переходъ затемняетъ исторію открытій. Мысленное, идеальное соединеніе прежде дознаннаго часто почти бессознательно управляетъ нашей способностью угадывать и предчувствовать и возвышаетъ ее какъ-бы какой-то вдохновляющей силой... Предугадывающая фантазія, эта всемогущая дѣятельность духа, дѣйствовавшая въ Платонѣ, Колумбѣ и Кеплерѣ, не должна быть обвиняема, будто-бы въ области наукъ она ничего не создала, будто-бы, по самой сущности своей, она необходимо должна отвлекать отъ изслѣдованія дѣйствительности“ \*\*).

Я упомянулъ здѣсь далеко не всѣ великія имена древности въ области математики и естественной науки. Я не говорилъ, напр., о Плиніи и Галенѣ.

Но довольно и сказаннаго. Отмѣтимъ теперь, какъ фактъ

\*) „Космосъ“, II, стр. 186.

\*\*) Ibid. стр. 124. Напрасно нѣкоторые, (напр. Ланге, Муллахъ и др.) пытаются ослабить значеніе Аристотеля, противопоставляя ему Демокрита, у котораго Аристотель будто бы заимствовалъ большую часть свѣдѣній (безъ цитатъ). Я сомнѣваюсь, чтобы въкъ Демокрита былъ временемъ зрѣдичн. Этому, кромѣ того, противорѣчатъ и слова Демокрита: „надо стремиться не къ полнотѣ знанія, но къ полнотѣ пониманія.

Такъ говоритъ самостоятельный мыслитель, стремящійся овладѣть принципами знанія, а не обогатить себя знаніями фактическими. Отъ Демокрита до насъ почти ничего не дошло. См. Веберъ: „Всеобщ. Ист.“, т. II, стр. 349 „Демокритъ“. — Кромѣ того самъ Ланге ставитъ принципы Демокрита въ связь съ физико-химическими науками, а эти науки разрабатывались уже другими народами, а не греками.

высокой для насъ важности то обстоятельство, что величайшія открытія въ древней Греціи были совершены или философами идеалистами и формалистами, или-же ихъ послѣдователями, александрійскими учеными, принадлежавшими почти исключительно къ школамъ Пифагора, Платона и Аристотеля.

Философы-идеалисты, философы-мечтатели (и ихъ послѣдователи) стояли во главѣ научнаго движенія, а люди эмпириі, опыта были при этомъ праздными зрителями. Ланге съ особенной силой указываетъ на этотъ замѣчательный фактъ: „Платонъ, родоначальникъ мечтательности, проявляющейся въ теченіе исторіи то благородно и глубокомысленно, то фантастически и слѣпо, въ то-же время есть духовный родоначальникъ цѣлаго ряда изслѣдователей, которые довели до послѣдняго достигнутаго въ древности предѣла математику, самую ясную и самую послѣдовательную изъ всѣхъ наукъ. Александрійскіе математики почти всѣ придерживались школы Платона; и даже, когда начались блужданія новоплатонизма и смутныя броженія великаго религіознаго поворота проникли въ философію, эта школа все еще производила великихъ математиковъ. Эту ступень могутъ характеризовать Эіонъ и его благородная дочь Гиппатія, замученная до смерти христіанскою чернью. Подобное-же направленіе произошло отъ Пифагора, школа котораго произвела, въ лицѣ Архита, математика перваго разряда. Эпикурейца Поліэнуса врядъ-ли можно сопоставить съ нимъ. Аристархъ Самосскій, предшественникъ Коперника, тоже примыкалъ къ древне-пифагорейскимъ преданіямъ; великій Гиппархъ, открывшій предвареніе равноденствій, вѣрилъ въ божественное начало человѣческихъ душъ. Эратосѣенъ придерживался средней академіи, которая ввела въ платонизмъ скептическія начала. Плиній, Птоломей и Галенъ безъ строгой системы держались пантеистическихъ основныхъ положеній и, вѣроятно, 200 лѣтъ тому назадъ были-бы смѣшаны съ настоящими приверженцами матеріализма подъ общимъ именемъ атеистовъ и натуралистовъ.

Однако Плиній не держался никакой философской системы, хотя стоитъ въ полной оппозиціи къ народнои вѣрѣ и



въ своихъ мнѣніяхъ склоняется къ стоицизму. Птоломей былъ приверженъ къ астрологіи и въ общемъ основаніи своего міровоззрѣнія слѣдовалъ во всякомъ случаѣ болѣе Аристотелю, нежели Эпикуру. Галенъ, который больше всѣхъ ихъ былъ философомъ, былъ эклектикомъ, знавшимъ самыя различныя системы; однако онъ менѣе всего расположенъ къ эпикурейской системѣ. „И далѣе: „легко видѣть, что это ничтожное участіе матеріализма въ приобрѣтеніяхъ положительнаго изслѣдованія не случайное, что въ особенности его нельзя приписать просто квіетистическому и созерцательному характеру эпикуреизма, но что въ дѣйствительности идеальный моментъ у завоевателей науки стоитъ въ самой тѣсной связи съ ихъ открытіями и изобрѣтеніями“ \*).

Оставимъ пока этотъ фактъ въ сторонѣ. Мы будемъ еще имѣть случай къ нему возвратиться.

Значенія греческой философіи для наукъ историческихъ и политическихъ я коснусь впоследствии, потому что эти науки развились только въ новыя вѣка. Но зародышъ ихъ мы видимъ уже въ ученіяхъ Платона и Аристотеля.

Научное движеніе, послѣ продолжительнаго перерыва въ средневѣковой періодъ, продолжалось съ новой силой въ новыя вѣка. Объ арабахъ мы не говоримъ, потому что они только сохранили наслѣдіе греческаго генія и служили посредниками въ передачѣ классической учености западно-европейскому міру \*\*).

---

\*) См. Данге: „Истор. матер.“, т. I, стр. 94 и 95.— Здѣсь мы не встрѣчаемъ только великаго имени Евклида, потому что не имѣемъ подробныхъ о немъ свѣдѣній. См. „Истор. математ.“ М. Ващенко-Захарченко, стр. 60. Но мнѣ кажется справедливымъ поставить его въ число послѣдователей Платона. М. Ващенко-Захарченко: „Истор. математ.“, стр. 46: „Понятія эти получили начало въ Платоновской школѣ, впоследствии ими воспользовался Евклидъ въ своихъ „Началахъ“. Вѣроятно, и аксіомы получили свое начало въ школѣ Платона; впоследствии онѣ легли въ основаніе „Началъ“ Евклида. Что аксіомы получили свое происхожденіе въ школѣ Платона, это тѣмъ вѣроятнѣе, что въ этой школѣ существовало математическое направленіе, въ связи съ философскими воззрѣніями на предметы“.

\*\*) Нельзя, впрочемъ, не упомянуть о важной заслугѣ арабовъ для науки. Эта заслуга состояла въ открытіи и ознакомленіи современнаго образованнаго міра



Выступившіе теперь на всемірную сцену народы романскіе и германскіе были въ состояніи варварства. Около десяти вѣковъ прошло только въ изученіи и усвоеніи древне-классической образованности. При этомъ, незамѣтно для самихъ истолкователей классической древности, могли проникать въ средне-вѣковыя системы мнѣнія и взгляды, чуждые классической древности и носившіе на себѣ печать той національности, къ которой принадлежали авторы. Могли быть и ошибки въ истолкованіи древнихъ писателей. Могло быть и то, и другое. Но во всякомъ случаѣ, самостоятельнаго ничего еще не могли придумать новые народы и, какъ дѣти, усваивали знанія и взгляды, унаслѣдованные отъ взрослыхъ. Послѣ того, какъ крестовые походы, развитіе городской жизни, промышленность и торговля, королевская власть и университеты пробудили самосознаніе западно-европейскихъ народовъ и придали имъ увѣренность въ своихъ силахъ,—только послѣ того возможенъ былъ и дальнѣйшій прогрессъ науки. Но мы видимъ при этомъ, что всѣ мыслители не прерываютъ связи съ древностью. Они стараются только о восстановленіи подлинныхъ ученій классическихъ авторовъ. Ихъ системы примыкаютъ къ системамъ классическимъ. Исходнымъ пунктомъ новой науки служитъ та же греческая философія. „Новая цивилизація имѣла своимъ основаніемъ древнюю“ (Веберъ). Нужно-ли перечислять при этомъ имена этихъ ученыхъ? Можно было-бы составить длинный списокъ писателей эпохи возрожденія,—я не говорю—воспитавшихся на классической древности (всѣ они изучали древнихъ авторовъ весьма старательно), но такихъ, которые присоединились къ той или другой классической философской школѣ. Я ограничусь тѣмъ, что назову имена нѣкоторыхъ, болѣе знаменитыхъ писателей.

Слѣдуетъ замѣтить, что возрожденіе наукъ и искусствъ вызвало самыя горячія симпатіи преимущественно къ ученіямъ (въ очищенномъ видѣ) Платона (подъ вліяніемъ Плетона, Виссаріона) и Аристотеля (подъ вліяніемъ Георгія Трапезунтска-

---

съ огромными пространствами въ Азіи и Африкѣ, куда только проникло магнетство. См. Риттера: „Исторія землелѣдѣнія, стр. 131 и сл.

го, Геннадіи, Феодора Газскаго). Впрочемъ, были приверженцы Плотина, Прокла, Пифагорейцевъ, стоиковъ, эпикурейцевъ и проч. Словомъ, изучались разнообразнѣйшія философскія системы древней Греціи (преимущественно, впрочемъ, позднѣйшаго времени). Однако вліяніе Платона было самымъ сильнымъ. Во Флоренціи, около Козимо Медичи, составилъ кружокъ ученыхъ, почитателей этого философа (Платоновская академія), и вскорѣ „блескъ Платоновой академіи затмилъ всѣ другія философскія направленія гуманизма“ (Генрихъ Рихтеръ). Не останавливаясь на именахъ Лаврентія Валлы, Іоанна и Пика Мирандолы, Рейхлина, я особо отмѣчу знаменитое имя Николая Кузанскаго, какъ предшественника Коперника и Бруно, и имя Парацельса, оказавшаго большія услуги химіи и медицинѣ. Со стороны неоперинатетиковъ достаточно назвать Андрея Цезальпина, знаменитаго натуралиста, Бернардина Телезіо, сочиненія котораго имѣли большое вліяніе на Фран. Бэкона и Джіордано Бруно, далѣе Монтеня, Петра Шаррона, Юста Липсіа, Гассенди—всѣ они примыкали къ той или другой изъ древне-греческихъ философскихъ системъ. Наконецъ, Коперникъ, совершившій переворотъ въ наукѣ, нашель по собственному его сознанію \*) исходный пунктъ для своихъ математическихъ соображеній въ ученіяхъ пифагорейцевъ.

Въ то самое время, когда такъ увлекались древними, новыя философскія идеи смутно бродили въ умахъ современныхъ мыслителей. Эти идеи, сначала неясныя, иногда существовавшія въ душѣ только въ формѣ темнаго предчувствія, но водушевлявшія мыслителей и нечувствительно для нихъ руководившія ихъ изысканіями, были потомъ выражены философскимъ языкомъ и заключены въ системы Бруно, Декарта, Спинозы, Лейбница и др. Развѣ не тѣ-же идеи руководили Н. Кузанскимъ, Леонардо да-Винчи, Людовикомъ Вивесомъ, Галилеемъ, Телезіо и др. въ ихъ философскихъ изслѣдованіяхъ?

---

\*) См. посвященіе папѣ Павлу III. Приведено у г. Вебера: „Всеобщ. Истор.“, т. IX, стр. 620.



Но никто изъ нихъ не могъ еще возвысить своихъ идей на степень системы.

Новая философія, служа продолженіемъ древней, не принесла въ первое время новыхъ организаторскихъ идей. Ея отличіе отъ древней, по моему мнѣнію, носило на первыхъ порахъ скорѣе количественный характеръ, чѣмъ качественный. Новая философія расширила базисъ, на которомъ строили системы, и придала имъ болѣе грандіозный характеръ. Выражаясь математическимъ языкомъ, который такъ любили писатели того времени, я бы сказалъ, что новая философія въ первое время только увеличила радіусъ того круга, въ которомъ вращалась философская мысль древнихъ. Легко пояснить это примѣромъ. Аристотель, наприм., несмотря на всю силу своего генія, не могъ освободиться отъ традиціонныхъ народныхъ взглядовъ на небо и землю. Въ его дуалистической системѣ небо (физическое) противопоставлялось землѣ. Небо, по ученію Аристотеля, живое существо, состоящее изъ ээира (*quinta essentia*), имѣющаго божественную природу и обладающаго вѣчнымъ круговымъ движеніемъ (самымъ совершеннымъ видомъ движенія); звѣзды — блаженныя существа, природа которыхъ выше человѣческой; вселенная, имѣющая свои границы, представляетъ форму шара, центръ котораго составляетъ земля; небесныя тѣла движутся вокругъ нея по концентрическимъ кругамъ и т. д. Мы находимъ здѣсь всѣ элементы такъ называемой геоцентрической системы въ астрономіи. Коперникъ произвелъ переворотъ въ наукѣ своею гелиоцентрическою системою. Земля, по Копернику, совершаетъ свой путь въ небесныхъ сферахъ: антитезъ неба (физическаго) и земли былъ подорванъ въ корнѣ. Что могло мѣшать думать, что и видимыя звѣзды представляютъ изъ себя центры такихъ-же системъ, какъ и наша солнечная, а за ними слѣдуютъ такого-же рода новыя міры и т. д.? И вездѣ въ небесныхъ сферахъ господствуютъ тѣ-же силы и законы, управляющіе такимъ-же веществомъ, какое образуетъ землю. Новыя физическія теоріи, напр., Декарта, вышли изъ принциповъ, охватывавшихъ весь доступный нашимъ чувствамъ міръ.



И въ „Principiis mathematicis“ Ньютона широчайшій синтезъ небесныхъ и земныхъ явленій торжествовалъ полную побѣду.

Я всегда съ одинаковымъ удивленіемъ останавливаюсь передъ этой эпохой, раскрывшей столько энергіи и гения, эпохи творческой, полной вдохновенія и жизни. Но изъ-за этого удивленія я не могу забыть, какая могущественная сила дала такое широкое основаніе новой европейской цивилизаціи.

Сила эта заключалась въ монотеистическомъ принципѣ христіанства. „Если язычникъ видитъ все наполненнымъ богами и привыкъ на каждое частное явленіе природы смотрѣть, какъ на отдѣльную сферу демонической дѣятельности, то затрудненія, которыя черезъ это ставятся матеріалистическому объясненію, тысячекратны, какъ и самыя области боговъ. Если поэтому, изслѣдователь возьмѣетъ великую мысль выводить все изъ необходимости, признать законы и безсмертное вещество, дѣйствія котораго совершаются по законамъ, то въ сущности нѣтъ уже никакого примирѣнія съ религіей“ \*).

Но христіанство признаетъ трансцендентное, внѣміровое существованіе Бога, какъ Духа, и слѣдовательно не препятствуетъ предполагать и искать всюду въ природѣ одни и тѣ же законы и однѣ и тѣ же дѣйствующія силы. Разумѣется, это вліяніе христіанстване могло вскорѣ обнаружиться. Необходимо было выдвинуть прежде нравственную сторону христіанства, необходимо было еще преодолѣть варварство повыхъ народовъ и ихъ политеистическія возрѣнія, чтобы христіанскій монотеистическій принципъ, сознанный во всей полнотѣ, оказался плодотворнымъ въ наукѣ. Я не отрицаю вліянія и другихъ обстоятельствъ, придавшихъ смѣлость взглядамъ мыслителей той эпохи, напр. вліянія изобрѣтеній и открытій, расширившихъ умственный горизонтъ. Но землевладѣніе, какъ бы ни совершенствуйте его, не переброситъ моста между землей и небомъ. Гораздо болѣе важнымъ я считаю вліяніе расовыхъ способностей. Въ самомъ дѣлѣ, арабы и евреи, хотя были также пред-

---

\*) Лаанге: „Истор. матер.“ т. I, стр. 135.

ставителями монотеизма, не имѣли такого успѣха въ наукѣ, какъ христіанскіе народы.

Можетъ быть, въ астрономіи мѣшали успѣхамъ этихъ народовъ тѣ астрологическія суевѣрія, которыя унаслѣдованы были этими народами отъ временъ глубокой древности и освободиться отъ которыхъ они не могли, не смотря на монотеистическое ученіе Магомета \*).

Во всякомъ случаѣ, вліяніе христіанскаго монотеизма на созданіе новой солнечной системы обнаруживается изъ обстоятельствъ ея появленія. Коперникъ посвятилъ свой трактатъ: „De revolutionibus orbium coelestium“ папѣ Павлу III. Два высшихъ сановника католической церкви поддерживали его и побуждали издать это сочиненіе \*\*).

Извѣстно, что такое отношеніе католическихъ прелатовъ не было въ то время исключеніемъ, извѣстно, что католическая церковь стояла во главѣ возрожденія наукъ и искусствъ \*\*\*).

\*) Вотъ отвѣтъ тѣмъ, которые подобно Дрэперу, преувеличиваютъ вліяніе арабовъ въ наукѣ. Семитскій гений, возвысившійся до монотеизма, и имѣвшій громадный запасъ новыхъ географическихъ знаній, не постигъ даже теоріи солнечной системы.

\*\*) См. Г. Вебера: „Всеобщ. Истор.“ т. X, стр. 621.

\*\*\*) Правда, вслѣдствіи ея отношеніе къ новаторамъ измѣнилось, и процессъ Галилея приводится обыкновенно противниками католицизма, какъ свидѣтельство нетерпимости и обскуратизма представителей католической церкви. Но будемъ справедливы. Кто читалъ со вниманіемъ изложеніе процесса Галилея и знакомъ съ обстоятельствами того времени, для того несомнѣнно, что 1) въ процессѣ Галилея имѣла значительную долю вліянія личная обида (личная или дѣйствительная), будто-бы нанесенная папѣ Галилеемъ, вообще ѣдкимъ по отношенію къ противникамъ; 2) что новое ученіе, которое защитники старались проводить въ массы (подъ вліяніемъ новаго демократическаго духа и съ помощью книгопечатанія) производило замѣшательство въ необразованныхъ массахъ видимымъ противорѣчіемъ съ Св. Писаніемъ; 3) что образованные люди того времени, подъ вліяніемъ протестантскихъ идей, соединяли новое ученіе съ пантеистическими доктринами; 4) что вслѣдствіе второй и третьей причинъ католическая конгрегация дѣйствовала въ этомъ процессѣ, какъ органъ церковнаго управленія, а не науки; 5) что конгрегация готова была дозволить Галилею держаться новыхъ идей, потому что она имъ и сама сочувствовала, но не хотѣла дозволить распространенія ихъ въ массахъ; 6) что съ Галилеемъ обращались во время процесса весьма мягко и не употребляли пытокъ; 7) что въ это время ученіе Коперника повсюду распространялось и что въ 1615 году даже инквизиція еще дозволяла Галилею писать о новой теоріи въ формѣ математическихъ разсул-



Но возвратимся къ философіи. Въ XVI и XVII вв. начали возникать новыя философскія системы. Я останавлиюсь прежде всего на системѣ Декарта. Казалось бы, что его система не должна имѣть въ наукѣ никакого значенія. Создатель дуалистической системы, сторонникъ апріорнаго метода — могъ ли Декартъ принести какую-нибудь пользу строгой и точной наукѣ, основанной на фактахъ? Между тѣмъ, значеніе Декарта въ наукѣ настолько велико, что трудно даже опредѣлить границы этого вліянія. Вліяніе это обнаружилось въ самыхъ разнообразныхъ областяхъ знанія: въ физико-математическихъ наукахъ, въ психологіи, въ наукѣ права, исторіи и проч.

О Декартѣ можно сказать, допустивши перефразировку, то же, что А. Гумбольдтъ сказалъ объ Аристотелѣ, именно, что въ его теоріи заключается зародышъ физико-математическихъ и историко-политическихъ возрѣній нашего времени \*).

Относительно значенія Декарта въ исторіи физико-математическихъ наукъ достаточно будетъ привести отзывъ компетентнаго лица, физика, основательно и съ любовью изучавшаго сочиненія Декарта (что такъ рѣдко у насъ) и въ то же

---

деній, безъ ссылки на Св. Писаніе. Изъ всего этого можно вывести то заключеніе, что процессъ Галилея былъ въ сущности фарсомъ, не имѣвшимъ въ исторіи никакого значенія. Самъ Галилей велъ себя передъ конгрегаціей, какъ покорный сынъ католической церкви и его знаменитое: „*E pur si muove*“ есть выдумка позднѣйшаго времени.

Насколько католическое духовенство въ вопросѣ о Коперниковой системѣ боролось съ идеями реформациі, находившими опору въ этой системѣ, оно дѣйствовало послѣдовательно съ своей точки зрѣнія.

Насколько-же оно боролось съ помощью инквизиціи противъ несомнѣнной и ею самой усвоенной истины, даже въ романскихъ земляхъ, даже въ самой Италіи, гдѣ слабо отразилась реформациа, — боролось изъ боязни народнаго невѣжества, оно дѣйствовало, можетъ быть, предусмотрительно съ политической точки зрѣнія, но поставило себя въ крайне нежелательное положеніе и несло отвѣтственность за аристократическій характеръ и пренебреженіе въ образованію массъ въ продолженіи среднихъ вѣковъ. Процессъ Галилея доказываетъ невѣжество не современнаго ему католическаго духовенства, а невѣжество массъ, усвоившихъ религіозныя представленія въ грубой и чувственной формѣ и заставившихъ конгрегацію, для успокоенія умовъ, дѣйствовать противъ убѣжденія и совѣсти.

\*) По крайней мѣрѣ, представителей одной фракціи ученыхъ.



время знакомаго съ современнымъ состояніемъ науки. Профессоръ Любимовъ сжато и точно опредѣляетъ значеніе Декарта въ наукѣ слѣдующими словами: „въ области изученія природы Декартъ положилъ основаніе механикѣ природы: великой задачѣ — всѣ явленія матеріальнаго міра привести къ простымъ механическимъ началамъ. Картезіанскимъ направлениемъ и противоположнымъ ему, и съ нимъ еще не примиреннымъ, ньютоніанскимъ, внесшимъ въ механику природы понятіе силы, исчерпываются и до нынѣ усилія наши проникнуть въ тайны строенія и свойствъ вещества. Современная физика, ньютоніанская въ содержаніи своемъ, можетъ быть названа картезіанскою въ своихъ стремленіяхъ. Теоріи, стремящіяся свести всѣ явленія исключительно къ явленію движенія; идеи о сохраненіи энергіи въ природѣ, о всенаполняющемъ эфирѣ, атомныхъ вихряхъ, средѣ, порождающей притяженія и отталкиванія; кинетическая теорія газовъ, — все это ученія, возобновляющія задачи картезіанской физики.

Въ области биологическихъ знаній устраненіе идеи жизненной силы, носившей въ эпоху Декарта наименованіе души растительной и души животной; ученіе о рефlekсахъ, возобновленное и играющее важную роль въ современной физиологіи; первое созданіе той научной области, которая въ новѣйшее время получила названіе психо-физиологіи, все это идетъ отъ Декарта.....

Отъ него же идутъ попытки научной космогоніи со смѣлыми гипотезами касательно глубокаго прошлаго и нашей планеты и всей солнечной системы.

Многое провозглашавшееся въ новѣйшее время, какъ нѣкоторыя новыя откровенія, есть простое возобновленіе идей Декарта, высказанныхъ притомъ съ философскою шириною возрѣнія, такъ часто недостающею новѣйшимъ гламатаямъ этихъ откровеній \*).

То многое, о которомъ говоритъ авторъ, касается возрѣній Декарта въ области психологіи, юриспруденціи, исторіи

---

\*) „Разсужденіе о методѣ“. Предисловіе, I—II.

и проч. Говорить обо всемъ этомъ нѣтъ возможности, потому что это заставило бы меня слишкомъ долго остановиться на этомъ предметѣ. Впрочемъ, о воззрѣнiяхъ Декарта въ области истории я еще буду имѣть случай говорить.

Не меньшiя; если не большiя услуги оказалъ наукѣ и Лейбницъ, „этотъ великiй будитель XVIII в.“, чей духъ царилъ надъ „вѣкомъ просвѣщенiя“, влиять на такіе умы какъ Гердера, Лессинга, Гете, даже Канта. Куно-Фишеръ справедливо замѣчаетъ: „Лейбницъ есть въ полномъ смыслѣ слова универсальный гений науки. Никогда со времени Аристотеля не соединялась въ одной головѣ подобная полнота и гениальность знанiя. Его наукѣ по профессiи есть юриспруденцiя; онъ проникаетъ ее своими реформаторскими идеями; собственный его гений есть философія, онъ съ основательною ученостiю овладѣваетъ всею ея исторiею и самую философію преобразуетъ въ новомъ духѣ. Съ любовью и оригинальностью онъ занимается физикою, механикою, математикою; въ этихъ наукахъ, которымъ принадлежало господство въ ту эпоху, онъ не только свой, онъ двигатель и изобрѣтатель. Физика получаетъ отъ него новые толчки и принципы; въ механикѣ онъ открываетъ новые законы движенiя, вступающіе въ борьбу съ законами Декарта; въ математикѣ онъ оспариваетъ у Ньютона изобрѣтенiе дифференціального метода..... Юристъ-философъ, физикъ, математикъ первой степени, онъ вмѣстѣ дипломатъ, публицистъ, политикъ, историкъ и библиотечаръ“ \*).

Объ отношенiи своей философіи къ наукѣ Лейбницъ самъ говоритъ во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненiй \*\*).

\*) См. Куно-Фишера: „Исторiя новой философіи“. Т. II, стр. 10.

\*\*) „Als ich die letzten Gründe des Mechanismus und der Bewegungsgesetze suchte, kehrte ich zur Metaphysik und zur Annahme von Entelechien zurück und vom Materiellen zum Formellen, und endlich begriff ich, nachdem ich mehrmals meine Begriffe berichtigt und weiter geführt hatte, dass die Monaden oder einfachen Substanzen die einzigen wirklichen Substanzen sind, und dass die materiellen Dinge nur Erscheinungen sind, aber wohl begründete und mit einander verknüpfte Erscheinungen“. Philos. Schriften, 701. См. Ueberwegs Grundriss der Gesch. der. Philos. III, 150.

„Et a me aliquoties jam est proditum,—originem ipsius mechanismi non ex



Нужно ли еще распространяться о значеніи Локка, создавшаго вмѣстѣ съ Юмомъ ассоціаціонную психологію, положившаго начала классической политической экономіи и современныхъ политическихъ теорій? О Юмѣ, Кантѣ, Гегелѣ, Герbartѣ и др.?

Довольно того, что уже сказано, чтобы подтвердить высказанную мною мысль, что философія предшествуетъ наукѣ и что философы были истинными основателями наукъ. И только съ того времени, какъ философія формулировала руководящіе принципы знанія, — только съ этого времени наука начинала быстро и увѣренно подвигаться впередъ. Но съ теченіемъ времени значеніе философіи не падаетъ. Если, съ одной стороны, ученые стараются приложить каждый въ отдельности принципъ къ извѣстной области познанія и извлечь изъ него всѣ возможные выводы, то философы, съ другой стороны, стремятся систематизировать самые принципы, или дедуцировать ихъ изъ одного первоначальнаго принципа. Лейбницъ, наприм., только въ общихъ чертахъ говорилъ о развитіи монады; его заслуга заключалась только въ томъ, что онъ твердо установилъ принципъ. Но Гегель пытался уже опредѣлить процессъ развитія индивидуума и законъ, управляющій этимъ развитіемъ. Такой успѣхъ сдѣлала философія въ періодъ времени отъ Лейбница до Гегеля!

Итакъ, мы приходимъ къ тому выводу, что философія заключаетъ въ себѣ основныя доктрины наукъ, что она создаетъ планъ, по которому слѣдуетъ строить научное знаніе, выясняетъ цѣли, какія должны осуществить частныя науки.

Для специальныхъ наукъ философія есть одухотворяющій принципъ, „прометеевъ огонь“, дающій свѣтъ и жизнь \*).

---

*solo materiali principio, mathematicisque rationibus sed altiore quodam et ut sic dicam, metaphysico fonte fluxisse*. См. Куно-Фишера, II, 45.

\*) Въ сочиненіяхъ русскихъ ученыхъ особенно крѣпко бываетъ встрѣтено пониманіе заслугъ философіи въ научной области.

Такъ М. Ващенко-Захарченко дѣлаетъ слѣдующее интересное замѣчаніе: „Философскому направленію въ математическихъ изслѣдованіяхъ, кромѣ Платона, слѣдовали также Пифагоръ, Декартъ, Лейбницъ и Ньютонъ, философскія воззрѣнія въ математикѣ приносили всегда блестящіе результаты: Пифагоръ—



Этотъ взглядъ требуетъ разъясненія и доказательства. Необходимо ближе всмотрѣться въ содержаніе частныхъ наукъ, чтобы опредѣлить, какое значеніе имѣютъ для нихъ философскіе принципы. Если высказанный здѣсь взглядъ на значеніе философіи подтвердится, то мы должны будемъ допустить, что общее (принципіально) предшествуетъ частному, что цѣлое предшествуетъ части и что синтезъ предшествуетъ анализу. Этотъ взглядъ настолько противорѣчитъ общепринятымъ понятіямъ, что я долженъ буду посвятить разсмотрѣнію его одну изъ слѣдующихъ главъ.

#### IV.

Прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію вопроса о томъ, какъ отразились философскія доктрины въ наукѣ, я считаю необходимымъ сдѣлать нѣсколько предварительныхъ замѣчаній.

Во-первыхъ, я нахожу возможнымъ ограничиться одной ново-европейской наукой, какъ представляющей достаточно матеріала для рѣшенія поставленнаго вопроса.

---

первый поставилъ математику на ряду наукъ; Платонъ ввелъ аналитическій методъ и тѣмъ далъ математикѣ болѣе широкое развитіе—она вышла за предѣлы элементовъ; Декартъ создалъ аналитическую геометрію, а Лейбницъ и Ньютонъ — дифференціальное исчисленіе; эти четыре отдѣла суть четыре большія ступени въ развитіи математическихъ наукъ“. — Т. Н. Грановскій: „Быть можетъ, ни одна наука не подвергается въ такой степени вліянію господствующихъ философскихъ системъ, какъ исторія. Вліяніе это обнаруживается часто противъ воли самихъ историковъ, упорно отстаивающихъ мнимую самостоятельность своей науки“. Сочиненія, ч. I, стр. 39.

Даже противникъ философіи, проф. Н. Карѣвъ находитъ, что „хотя непосредственное вліяніе нѣмецкой философіи было вредное (?), но была и благотворная сторона въ этомъ вліяніи, та именно, что философія бросила свѣтъ на тѣ области духовной жизни человѣка, безъ которыхъ не понятно его развитіе. „Основные вопросы философіи исторіи“, ч. I, стр. 202.

Не малая заслуга! Интересно, что самъ проф. Карѣвъ, полемизирующій на всемъ протяженіи своего сочиненія (отличающагося богатой эрудиціей) съ философами разнообразныхъ направленій и въ томъ числѣ съ Гегелемъ, заимствуетъ однако же основную формулу прогресса, эту квинтэссенцію своей книги—у Гегеля!

Во-вторыхъ, я буду указывать почти исключительно на философскіе принципы Декарта и Лейбница не только потому, что эти писатели создали французскую и германскую философію, но и потому, что считаю ихъ самыми типическими представителями романскаго и германскаго міровоззрѣнія. Что касается Локка и его послѣдователей, то я считаю ихъ ученіе по существу тѣмъ же, что и ученіе Лейбница; по крайней мѣрѣ, въ области научной оно приводитъ къ тѣмъ же результатамъ, хотя подъ другими терминами. Я рѣшительно отказываюсь видѣть въ этомъ ученіи что-нибудь отличное по существу отъ монадологіи, и мнимая полярность ученій Лейбница и Локка не препятствуетъ идеалистическому направленію легко переходить въ матеріалистическое и наоборотъ \*).

Въ третьихъ, я буду употреблять выраженія: романскій геній, французскій геній вмѣсто генія системъ Декарта, Лейбница по той же причинѣ, то-есть, потому, что смотрю на послѣднихъ, какъ на истинныхъ представителей національнаго самосознанія.

Терминъ „германскій“ я буду употреблять въ широкомъ смыслѣ, для обозначенія не только нѣмецкой, но и скандинавской вѣтви этого племени.

---

\*) Я уже касался этого предмета по поводу взглядовъ Фихте. Приведу здѣсь умныя и вполне справедливыя слова Фр. Ланге: „Лейбницъ учить, что всѣ мысли происходятъ изъ самаго духа, что внѣшнее вліяніе на духъ вообще не имѣетъ мѣста. Противъ этого едва ли можно возразить что-нибудь серьезное. Но легко также видѣть, что прирожденныя идеи схоластиковъ и картезианцевъ суть нѣчто совершенно другое. У нихъ извѣстныя общія понятія, къ которымъ обыкновенно причислялось и представленіе о совершеннѣйшемъ существѣ, были отличаемы отъ всѣхъ другихъ представлений метрикою ихъ происхожденія и имъ приписывалась болѣе высокая достовѣрность. Но такъ какъ у Лейбница всѣ представленія прирожденны, то вполне исчезаетъ разница между эмпирическимъ и мнимо первоначальнымъ познаніемъ. Для Локка умъ сначала совершенно пустъ; по Лейбницу онъ заключаетъ вселенную. Локкъ считаетъ всякое познаніе происходящимъ извнѣ,—по Лейбницу—ни одно не происходитъ извнѣ. Результатъ этихъ крайностей, какъ зачастую, приблизительно одинъ и тотъ же. Положимъ, мы согласимся съ Лейбницемъ, что то, что мы называемъ внѣшнимъ опытомъ, есть въ дѣйствительности внутреннее развитіе: тогда Лейбницъ долженъ, въ свою очередь, согласиться, что нѣтъ никакого специфически другаго познанія кромѣ опытнаго“. Фр. Ланге, „Истор. матер.“, т. I, стр. 366.

Эти предварительныя замѣчанія я счелъ необходимыми для избѣжанія недоразумѣній.

Первыми науками, какія достигли въ новыя вѣка значительнаго развитія, были механика и астрономія. Что Коперникъ и Кеплеръ сдѣлали для формальной астрономіи, то-же Галилей (косвенно) и Ньютонъ (непосредственно) для физической астрономіи. Принципы Галилея и Ньютона сдѣлались основными, исходными пунктами наукъ о движеніи земныхъ и небесныхъ тѣлъ. Если изслѣдованія Коперника и Кеплера поставили солнце въ центрѣ нашей системы, опредѣлили форму планетныхъ орбитъ, отношеніе площадей, описываемыхъ радіусомъ векторомъ и отношеніе среднихъ разстояній планетъ и время ихъ обращенія вокругъ солнца \*), то труды Галилея и Ньютона, направленные не только на геометрическую и вообще исключительно математическую сторону, но и на физическую, т.-е. на отысканіе причины данныхъ явленій (что особенно справедливо по отношенію къ Ньютону), дали въ результатъ ученіе о всемірномъ тяготѣніи. Галилей считается основателемъ той части механики, которая учитъ о движеніи тѣла и носитъ названіе динамики. Извѣстно, что, хотя древніе въ ученіи Архимеда о рычагѣ и гидростатическомъ давленіи положили начало статикѣ (отдѣлу механики), но динамическій отдѣлъ не былъ ими разработанъ, и общія возрѣнія на движеніе даже у писателей, подобныхъ Аристотелю, страдали такою неясностью и смѣшеніемъ понятій \*\*, что на основѣ подобныхъ ложныхъ взглядовъ не могла возникнуть истинная наука динамики. Тѣмъ не менѣе, взгляды Аристотеля господствовали въ продолженіи среднихъ вѣковъ, и только къ кон-

---

\*) Я разумѣю здѣсь три извѣстныхъ закона Кеплера. Они формулируются такимъ образомъ:

1) Планеты движутся около солнца по эллипсамъ, въ одномъ изъ фокусовъ которыхъ находится солнце.

2) Площади, описываемыя радіусомъ векторомъ планеты, пропорціональны временамъ.

3) Квадраты временъ обращеній планетъ около солнца относятся между собою, какъ кубы ихъ среднихъ разстояній отъ солнца.

\*\*) См. Уэвелля: „Истор. индук. наукъ“, т. I, стр. 93.



ду ихъ въ сознаниі европейскихъ ученыхъ стали обнаруживаться внутреннія противорѣчія перипатетической динамики. Возникли новыя ученія. Оказалось, что всѣ тѣла въ пустотѣ движутся съ одинаковою скоростью (по Аристотелю, тѣло, имѣющее вдвое большую массу и падаетъ со скоростью вдвое большею), что брошенное тѣло, если на него не дѣйствуетъ другая сила, будетъ безконечно двигаться по прямой линіи (этимъ исключается идея круговаго движенія будто бы самаго совершеннаго, по Аристотелю); оказалось, что движеніе прекращается вслѣдствіе сопротивленія другихъ тѣлъ, а не потому, что движеніе угасаетъ какъ огонь и пр. Законы паденія тѣлъ въ томъ видѣ, въ какомъ они въ настоящее время излагаются въ физикѣ, открыты и формулированы Галилеемъ \*).

Чтобы доказать вѣрность найденныхъ законовъ, Галилей прибѣгалъ къ эксперименту, но экспериментъ здѣсь, какъ и вездѣ, служилъ только для повѣрки предполагаемаго закона, т.-е. игралъ второстепенную роль. Галилей „посвятившій философіи болѣе дней въ своей жизни, чѣмъ часовъ математикѣ“, былъ пораженъ противорѣчіями въ ученіи о движеніи Аристотеля, но, конечно, Аристотель и заставилъ его задуматься надъ тѣми вопросами, которымъ Галилей посвятилъ потомъ свою жизнь. Въ самомъ дѣлѣ, понятіе движенія въ ученіи Аристотеля, имѣетъ огромное значеніе. Посредствомъ движенія форма реализуется въ матеріи. Движеніе, по Аристотелю, есть тотъ принципъ, который одинаково обуславливаетъ и возможность нашего познанія и возможность жизни въ безчисленныхъ градаціяхъ существъ. Если это такъ, то понятно, почему съ возрожденіемъ наукъ и искусствъ, ученіе о движеніи получило преобладающее значеніе. Въ Галилейѣ

\*) Эти законы слѣдующіе:

1-й законъ.—Всѣ тѣла въ пустотѣ падаютъ съ одинаковою скоростью.

2-й законъ или законъ пространства.—Пространства, проходимыя тѣломъ, вышедшимъ изъ состоянія покоя и падающимъ въ пустотѣ, пропорціональны квадратамъ времени, употребленныхъ на это прохожденіе.

3-й законъ или законъ скоростей.—Скорость, приобретаемая падающимъ тѣломъ, пропорціональна временамъ паденія.

соединялось философское развитіе съ математическими познаніями и съ искусствомъ экспериментатора. Но въ каждомъ открытіи Галилея идея предшествовала эксперименту.

Остановимся на этомъ нѣсколько подробнѣе.

Извѣстно, что Галилей имѣлъ предшественниковъ въ лицѣ Бенедетти и Стевина. Первый утверждалъ, вопреки Аристотелю, что брошенное тѣло скорѣе задерживается воздухомъ, чѣмъ толкается имъ, и что всѣ тѣла, каковы бы ни были ихъ вѣсы, падаютъ съ одинаковой скоростью. Онъ же изобрѣлъ ломаный рычагъ, которымъ воспользовался Галилей при разложеніи силъ на наклонной плоскости \*). Но Бенедетти, кажется, принималъ гипотезу пропорціональности, скорости и пройденнаго пути. Стевинъ открылъ законъ наклонной плоскости \*\*).

Галилей, установившій законы паденія тѣлъ, исходилъ изъ метафизическихъ принциповъ: 1) нѣтъ дѣйствія безъ причины, слѣдовательно тѣло, получившее толчокъ должно двигаться безконечно, если не встрѣтитъ препятствій (наприм. въ пустотѣ); 2) естественныя движенія должны быть самыми простыми; слѣдовательно, „при паденіи камня на землю простѣйшимъ видомъ увеличенія его скорости было бы ускореніе, сообщаемое ему въ каждое мгновеніе одинаковымъ образомъ, т.-е. такое, при которомъ увеличеніе скорости было бы одинаково въ равныя промежутки времени“ \*\*\*). Поэтому, „прибавленіе новой скорости, къ уже существующей, составляетъ простое сложеніе и, слѣдовательно, постоянная сила сообщаетъ тѣлу въ равныя промежутки времени одинаковыя скорости, все равно находится ли тѣло въ покоѣ или движеніи.\*\*\*\*).

„Тѣла, говоритъ Галилей, — падаютъ самымъ простымъ образомъ, потому что естественныя движенія вездѣ самыя простыя. Когда падаетъ камень, то мы, при внимательномъ разсмотрѣніи дѣла, найдемъ, что самый простѣйшій способъ

\*) См. „Очеркъ Исторіи Физики“ Ф. Розенбергера, т. I, стр. 134.

\*\*) Ibid., т. I, стр. 132.

\*\*\*) Ibid., т. II, стр. 24.

\*\*\*\*) Ibid., т. II, стр. 25.

прибавить или увеличить скорость его есть тотъ, когда она увеличивается во всѣ моменты одинаковымъ образомъ, т. е. когда равныя увеличенія совершаются въ равныя времена, что мы легко поймемъ, если обратимъ вниманіе на связь между движеніемъ и временемъ“ \*). По этому поводу Уэвель замѣчаетъ: „Можетъ быть, читателю покажется ненадежнымъ этотъ аргументъ, основанный на предполагаемой простотѣ искомаго закона. Намъ не всегда легко рѣшить, какова самая большая простота, допускаемая природою въ ея законахъ“ \*\*). Конечно! Но дѣло въ томъ, что такія соображенія приводили къ научнымъ открытіямъ. Воспользуюсь еще однимъ примѣромъ. Вѣрность перваго закона паденія тѣла казалась Декарту несомнѣнной—почему?—„вслѣдствіе неизмѣнности и простоты операций, которыми Богъ сохраняетъ движеніе въ матеріи“ \*\*\*).

Опредѣливши простыя движенія, Галилей перешелъ къ сложнымъ и опредѣлилъ линію полета тѣла при наклонномъ бросаніи, какъ параболу, установивши вмѣстѣ съ тѣмъ для разныхъ угловъ бросанія таблицу разстояній полета.

Дальнѣйшее развитіе теоріи сложнаго движенія принадлежитъ Гюйгенсу, изложившему теоремы о круговомъ движеніи въ сочиненіи „Horlogium oscillatorium“ въ 1673 году \*\*\*\*).

Я остановился на открытіяхъ Галилея потому, что они привели къ теоріи всемірнаго тяготѣнія Ньютона. Принципы земной механики были распространены на небесную и обработаны математически. Законъ всемірнаго тяготѣнія не былъ открытіемъ въ строгомъ смыслѣ слова. „Геній Ньютона не былъ геніемъ изобрѣтенія, а вычисленія“. Принципъ всемірнаго тяготѣнія былъ предвидѣнъ Плутаркомъ, Бонардо, Коперникомъ, Кеплеромъ, Булье, Борелли. Самъ Ньютонъ при-

\*) Уэв., „Ист. инд. наукъ“, т. II стр. 31—32.

\*\*\*) Ibid. т. II, стр. 32.

\*\*\*\*) Такъ же рассуждалъ Коперникъ см. Г. Вебера: „Всеобщ. Истор. т. IX, стр. 619. Уэвеля, II, 26.

\*\*\*\*\*) Гюйгенсъ вывелъ также математическимъ путемъ ускореніе, производимое тяжестью и нашель  $g=31$  ф. Уэвель, II, 85, Розенбергеръ, II, 185 и сл.



писывалъ Борелли честь открытія принципа тяжести. Далѣе Гукъ, Галилей, Вренъ, принимали идею обратнаго отношенія притяженія и квадратовъ разстояній. Но никто изъ нихъ не доказалъ математически законовъ тяготѣнія. Эта честь досталась на долю Ньютона. Въ ученіи Ньютона \*) слѣдуетъ, по моему мнѣнію, отличать три стороны: 1) общую идею о приближеніи или „паденіи“ небесныхъ тѣлъ, подобно паденію земныхъ тѣлъ по законамъ механики, открытымъ преимущественно Галилеемъ и Гюйгенсомъ. Эта идея не была, какъ мы видѣли, новою, и даже законы паденія были предугаданы \*\*); 2) разрѣшеніе механической проблемы о движеніи небесныхъ тѣлъ, или математическая разработка идеи о притяженіи. Въ этомъ случаѣ заслуга всецѣло принадлежитъ Ньютону; 3) самый способъ представленія силы тяготѣнія, какъ такой силы, которая дѣйствуетъ на разстояніи безъ посредства какого-либо агента \*\*\*).

Пока Ньютонъ примѣнялъ принципы земной механики къ небесной и математически доказывалъ свои положенія, его гений повелительно требовалъ принять эти положенія, потому что основывался на общечеловѣческой логикѣ \*\*\*\*). Но когда дѣло коснулось третьяго пункта, т. е. природы той силы, которая притягиваетъ тѣла, то произошло раздвоеніе въ самомъ Ньютонѣ и несогласіе между современными ему учеными. Происходитъ ли *actio in distans*? Не слѣдуетъ ли объяснять силу притяженія импульсами эѳира? Самъ Ньютонъ сначала рѣшительно склонялся въ пользу втораго мнѣнія, но потомъ, повидимому, измѣнилъ свои мысли и позволилъ своему уче-

\*) Увелль разложилъ законъ всеобщаго тяготѣнія на пять отдѣльныхъ положеній. См. т. II, 192.

\*\*\*) Ibid. т. II, стр. 201.

\*\*\*\*) Что касается опредѣленія тяготѣнія небеснаго тѣла, какъ суммы тяготѣній всѣхъ отдѣльныхъ частей массы съ вытекающими отсюда послѣдствіями для физики (молекулярной), то это опредѣленіе было только примѣненіемъ и слѣдствіемъ положенія: дѣйствіе цѣлаго состоитъ изъ суммы дѣйствій его частей.

\*\*\*\*\*) Кстати сказать, что методъ, которымъ шелъ Ньютонъ, былъ, очевидно, дедуктивный. Астрономическія данныя послужили только для подтвержденія и проверки законовъ, предусмотрѣнныхъ ранѣе.

нику, Котсу, въ предисловіи ко второму изданію своихъ сочиненій, нападать на мысль объ этомъ эфирѣ (въ смыслѣ *causae gravitatis*), какъ на атеистическую. Послѣ Ньютона идея о дѣйстви притяженія на разстояніи получила полное господство. Не трудно видѣть въ этомъ преобладающее вліяніе идеи германизма. Въ самомъ дѣлѣ, мысль объ *actione in distans* противна романскому свладу ума. Декартъ, какъ въ послѣднее время и Контъ, не могли примириться съ нею. Ньютонъ, находившійся вначалѣ подъ вліяніемъ романскаго гения, сдѣлавшаго большіе успѣхи въ механикѣ, объявилъ идею притяженія, какъ она теперь понимается, „великой бессмыслицей“. Почему же однако Ньютонъ въ концѣ своей жизни и затѣмъ его послѣдователи приняли идею о дѣйстви на разстояніи? Я отвѣчу: потому что она согласовалась съ духомъ германской философіи, т. е. съ гениемъ германской національности. Перемѣна взглядовъ въ Ньютонѣ есть поворотъ въ сторону независимости отъ вліянія идей романскихъ мыслителей. Этотъ поворотъ совершался постепенно въ умахъ Ньютона и его послѣдователей. Идеи Лейбница играли здѣсь, я думаю, главную роль \*).

Обратите вниманіе на хронологію. Ньютонъ жилъ въ 1642—1727 гг.; Лейбницъ жилъ въ 1646 — 1716 гг. Оба были современниками. Лейбница можно упрекнуть, если угодно, въ противорѣчіяхъ, въ томъ, что онъ старался примирить свои воззрѣнія съ господствовавшей ортодоксіей и даже съ католицизмомъ и для этого — искренно или не искренно — присоединялъ къ своему ученію чуждые элементы — пусть это будетъ такъ — но въ основѣ своихъ воззрѣній — въ ученіи о монадахъ и предустановленной гармоніи — Лейбницъ представляетъ образецъ чисто германскаго мыслителя. Забудьте предустановленную гармонію законами природы, забудьте монаду, сущность которой составляетъ сила, опредѣляющаяся въ тѣ-

---

\*) Можно возразить, что самъ Лейбницъ не принималъ Ньютонова ученія, потому что монады не могутъ дѣйствовать другъ на друга. Да, если понимать такъ ученіе Ньютона, но оно растяжимо и можетъ довольствоваться только законами, оставляя въ сторонѣ способъ вліянія.



лѣ \*), замѣните веществомъ и силой—и вы получите ученіе Ньютона въ другой формѣ. Новый способъ возрѣнія на тѣла и ихъ отношенія скоро получилъ господство въ умахъ ученыхъ \*\*) и вытѣснилъ картезианскую, строго механическую форму представленія. Последняя, какъ извѣстно, состояла въ томъ, что каждое движеніе считалось результатомъ удара атомовъ другъ о друга, при чемъ первый толчокъ данъ самимъ Богомъ. На этомъ ученіи основана теорія вихрей Декарта. Новое ученіе стремилось, повидимому, вывести механику міра изъ понятія о матеріи, какъ силѣ, и устранить перваго двигателя, т. е. носило характеръ атеистическій, или же пантеистическій \*\*\*). Но во всякомъ случаѣ, оно было менѣе понятно, чѣмъ ученіе Декарта, и долго не принималось французскими учеными, философами „сознанія“, т. е. отчетливаго представленія \*\*\*\*).

\*) Сила, какъ дѣйствующая причина движенія.

\*\*) Съ этимъ согласуются слова Розенбергера: „Физики, въ своемъ затруднительномъ подоженіи между Декартомъ и Лейбницемъ, встрѣтили съ радостью новое представленіе о стремленіи матеріи къ движенію; и хотя они не нашли никакого дальнѣйшаго приложенія для монадологіи Лейбница, тѣмъ не менѣе приняли ее охотно, какъ подтвержденіе ньютоновскихъ мыслей. Такимъ образомъ, къ математическому представленію Ньютона о силѣ прикинуло метафизическое ученіе Лейбница въ качествѣ желаннаго союзника“. „Очеркъ исторіи физики“, т. II, стр. 269.

\*\*\*) Впрочемъ, не вполне. Дуализмъ здѣсь еще скрывается въ принятіи центробѣжной силы. На это напалъ Гегель.

„Законъ этого движенія одинъ—именно законъ дѣйствія тяжести. Сила центробѣжная вводится сюда безъ всякой надобности, и нѣтъ нужды объяснять движеніе небесныхъ тѣлъ дѣйствіемъ этихъ двухъ силъ. Такъ называемая сила притяженія управляетъ всѣмъ движеніемъ; сила центробѣжная есть только математическая величина, и объ ея законахъ небесная механика умалчиваетъ... механика запутывается въ неразрѣшимыя противорѣчія, когда хочетъ объяснить образъ дѣйствія этой силы“. Въ другомъ мѣстѣ: „Что же касается до другой силы, удерживающей небесныя тѣла отъ паденія, то ее приписываютъ такой же причинѣ, которая обуславливаетъ конечныя движенія тѣлъ, — именно толчку, однажды имъ сообщенному. Такъ, ребята, играя въ лапту, ударяютъ мячикъ палькою, когда онъ хочетъ упасть. И мы не стыдимся видѣть такую же ребяческую игру въ свободномъ движеніи небесныхъ тѣлъ“. И такъ, дуализмъ двухъ силъ устраняется. „Самое слово — притяженіе — не вѣрно, потому что планеты сами стремятся къ солнцу“. Гегель, „Энцикл. филос. наукъ“. 201—203. Развѣ не идея Лейбница о самостоятельности монадъ руководила Гегелемъ, когда онъ писалъ эти строки, проникнутыя строго-германскимъ монизмомъ?

\*\*\*\*) Уэвелль, II, 261.



Но новое ученіе имѣло преимущество именно вслѣдствіе своей неясности и возможности самаго широкаго толкованія. Достаточно было смотрѣть на силу притяженія, какъ на  $x$ , какъ на неизвѣстную причину явленій извѣстнаго рода, и ограничиться изученіемъ законовъ дѣйствія этой силы и вытекающихъ изъ нихъ послѣдствій. Между тѣмъ, теорія вихреобразнаго движенія связывала астрономовъ и вводила въ противорѣчіе съ фактами. Она могла быть и вѣрной, но она была преждевременной. Ньютонъ нанесъ ей жестокіе удары. Онъ указалъ на тѣ явленія, которыхъ не могла объяснить теорія Декарта, напр. на направленіе земной тяжести къ центру, а не къ оси, на эллиптическую форму планетъ и пр. \*).

Съ другой стороны Ньютонъ могъ гордиться блестящими результатами, достигнутыми съ помощью его теоріи въ области астрономическихъ изслѣдованій. Приложение Ньютоновой теоріи къ вѣковымъ неравенствамъ небесныхъ тѣлъ, къ новымъ планетамъ и кометамъ, фигурѣ земли, приливамъ и отливамъ и пр. упрочило ея господство въ наукѣ.

Обыкновенно говорятъ, что Ньютонъ своими открытіями „такъ ослѣпилъ англійскихъ математиковъ и физиковъ, что они потеряли самостоятельность и должны были на долгое время предоставить Германіи и Франціи развитіе математическаго естествознанія“.

Въ физикѣ имя Ньютона связано съ теоріей истеченія свѣта и тепла (эманативной теоріей). Эта теорія, господствовавшая долгое время въ наукѣ и находившая поддержку въ такихъ ученыхъ, какъ Лавуазье, Лапласъ, Гей-Люссакъ \*\*) давала объясненія для всѣхъ тогда извѣстныхъ явленій свѣта и теплоты. Но съ теченіемъ времени эта теорія, оказавшаяся недостаточной для объясненія нѣкоторыхъ явленій (напр. диффракціи, интерференціи свѣта и пр. \*\*\*) была замѣнена теоріей волнообразнаго движенія свѣта и теплоты, первыя на-

---

\*) Ibid. 263.

\*\*) „Полный курсъ физики“ Гано<sup>а</sup>, I, стр. 293.

\*\*\*) Ibid., 4 стр.

чала которой положены Декартомъ и послѣдовательно развиты Гюнгенсомъ, Эйлеромъ, Юнгомъ, Френелемъ и др. \*).

Теоріи эти долго боролись одна съ другою. Въ началѣ настоящаго столѣтія изслѣдованія свѣтовыхъ явленій болѣе всего колебали эманативную теорію. Со времени Юнга и Френеля теорія волнообразныхъ движеній взяла рѣшительный перевѣсъ.

Очень интересно и поучительно войти въ нѣкоторыя подробности борьбы этихъ теорій.

Сначала обѣ теоріи болѣе или менѣе удовлетворительно объясняли извѣстныя свѣтотыя явленія. Теорія истечения не только не уступала въ этомъ отношеніи теоріи волнообразныхъ движеній, но даже имѣла преимущество передъ ней. Напр. дифракція свѣта, открытая въ 1663 году Гримальди (открывшимъ также и интерференцію свѣта) была удовлетворительно объяснена Ньютономъ, по крайней мѣрѣ, болѣе удовлетворительно, чѣмъ то могъ сдѣлать Гюйгенсъ \*\*).

Вслѣдъ за тѣмъ Гюйгенсъ (въ 1673 г.) блистательно объяснилъ, при помощи своей теоріи \*\*\*), явленія двойнаго преломленія, хотя всетаки не доставилъ своей теоріи популярности \*\*\*\*).

Въ 1810 г. французскій физикъ Малюсъ сдѣлалъ великое открытіе поляризаціи свѣта.

Всѣ эти явленія (диффракція, интерференція свѣта, двойнаго преломленія и поляризаціи) и многія другія были вполне разъяснены Юнгомъ, Малюсомъ, Араго, Френелемъ, послѣ того какъ первый изъ этихъ ученыхъ допустилъ, кромѣ про-

---

\*) Ibid., ч. II, 1.

\*\*) Дж. Гершель, „Философія естествознанія“: „Его объясненіе, насколько оно касается извѣстныхъ ему фактовъ, представляется возможно достаточнымъ и разумнымъ, по крайней мѣрѣ, гораздо достаточнѣе и разумнѣе всего того, что въ это время могла дать гипотеза Гюйгенса, которая на самомъ дѣлѣ, по видимому, была совершенно не въ состояніи представить какое-либо объясненіе этихъ фактовъ“. Стр. 251.

\*\*) Впрочемъ, съ допущеніемъ добавочной гипотезы, что эфиръ въ одномъ направленіи можетъ двигаться быстрѣе, чѣмъ въ другомъ.

\*\*\*\*) Попытка объяснить то же явленіе при помощи теоріи истечения принадлежитъ, сколько я знаю, Лапласу.

должнаго сотрясенія частицъ эира, еще и поперечное сотрясеніе \*).

Объясненіе было дано на основаніи теоріи волнообразныхъ движеній или ондуляцій. Съ этого времени теорія Декарта и Гюйгенса была принята въ наукѣ.

Однако, защитники теоріи Ньютона не считаютъ себя побѣжденными. „Нѣтъ ничего невозможнаго, говоритъ Джонъ Гершель, въ томъ, что и Ньютоновская теорія свѣта, если бы ею занялись съ такимъ же прилежаніемъ, какъ теорію Гюйгенса, могла бы привести къ такому же вѣроятному объясненію явленій, считающихся въ настоящее время недоступными для нея“. Упомянувши затѣмъ о дополнительной гипотезѣ Біо, касающейся вращательнаго движенія частицъ свѣта вокругъ ихъ осей, тотъ же ученый продолжаетъ, что ею „можно было бы довольно легко и безъ допущенія эира объяснить, по крайней мѣрѣ, всѣ явленія интерференціи“ \*\*), а можетъ быть, при соответствующихъ дополненіяхъ и остальные явленія свѣта.

Исторія этихъ гипотезъ, „обнимающая исторію почти всей оптики“, интересна по многимъ причинамъ. Я укажу на одну.

Было время (XVIII стол.), когда приверженцы эманативной теоріи съ недоумѣніемъ и сожалѣніемъ пожимали плечами, лишь только рѣчь заходила о представителяхъ противоположной теоріи. Последнюю обыкновенно приводили, какъ примѣръ запутанности въ воззрѣніяхъ. Казалось непонятнымъ, какъ такіе умные люди, какъ Гюйгенсъ и Эйлеръ, могли слѣдовать ей. Говорили, что по этой теоріи невозможна была бы тѣнь, что эфиръ препятствовалъ бы движенію небесныхъ свѣтилъ и пр. \*\*\*).

Теперь взглядъ на сравнительное достоинство этихъ теорій измѣнился. Въ исторіи эманативной теоріи, наоборотъ, видятъ примѣръ того, каковъ долженъ быть естественный ходъ

\*) Замѣтимъ, что Юнгъ дошелъ до своихъ открытій путемъ аналогіи звуковыхъ и свѣтовыхъ явленій.

\*\*\*) Дж. Гершель: „Филос. естествозн.“, 261 стр.

\*\*\*\*) Узель: „Истор. индук. наукъ“. Т. II, стр. 530. Примѣч. Литрова.



всякой ложной теоріи. „Такая теорія сначала может до нѣ-  
которой степени объяснять явленія, которыя представляются  
ей съ самаго начала; но затѣмъ для каждаго новаго класса  
явленій она принуждена бываетъ придумывать новыя предпо-  
ложенія, новыя прибавленія; и по мѣрѣ того, какъ увеличивает-  
ся число наблюденій, увеличиваются и эти прибавки, не имѣю-  
щія между собою внутренней связи; и онѣ накопляются до  
такой степени, что наконецъ обременяютъ и совершенно раз-  
рушаютъ первоначальное искусственное зданіе. Такова была  
исторія гипотезы эпицикловъ, такова же и исторія гипотезы  
матеріальнаго истеченія свѣта \*).“

Хотя защитники эманативной теоріи (главнымъ образомъ  
Біо) дѣлаютъ новыя дополненія и исправленія этой теоріи,  
но къ нимъ относятся невнимательно, о нихъ говорятъ даже  
съ нѣкоторымъ пренебреженіемъ. Вѣдь это только признакъ  
ложной теоріи, когда она не имѣетъ единства и простоты \*\*)!

Когда былъ открытъ тотъ фактъ, что скорость свѣта умень-  
шается преломляющей средой, а не увеличивается \*\*\*) , то на  
это открытіе стали смотрѣть, какъ на „окончательное пора-  
женіе“ эманативной теоріи.

Невольно приходитъ на умъ аналогія. Когда-то Ньютонъ  
нанесъ „окончательное пораженіе“ теоріи вихрей Декарта.  
Никакія исправленія этой теоріи не могли спасти ея, да на  
нихъ и не обращали вниманія \*\*\*\*). Казалось, что теорія эта  
предана полному забвенію. А между тѣмъ, именно теперь  
возраждаются картезіанскія доктрины, а съ ними и теорія  
вихрей \*\*\*\*\*).

\*) Ibid., стр. 586.

\*\* ) Ibid., стр. 587.

\*\*\* ) Это открытіе сдѣлано Физо и Леономъ въ 1850 г.

\*\*\*\* ) Розенбергеръ: „Очеркъ истор. физ.“, ч. II, стр. 245: „Вообще, повиди-  
мому, Ньютонъ и его ученики не очень углублялись въ изученіе твореній Де-  
карта; иначе они конечно замѣтили бы, что хотя картезіанская система и была  
недостаточна для объясненія явленій, но не могла быть отвергаема, какъ не-  
возможность, съ такою легкостью, какъ это имъ казалось“.

\*\*\*\*\* ) Э. Реклю: „Земля“, „Всестороннее изученіе различныхъ явленій,  
которыя сопровождается образованіе и распространеніе этихъ слабыхъ воз-  
душныхъ круговоротовъ (смерчей), безъ всякаго сомнѣнія, дало возможность

Кто может поручиться за то, что и теорія Ньютона, конечно, въ измѣненномъ видѣ не появится вновь въ наукѣ?

Я пишу объ этомъ не какъ физикъ, а какъ историкъ.

Мои соображенія основываются только на аналогичномъ примѣрѣ исторіи.

Обратимъ теперь вниманіе на источники обѣихъ теорій, чтобы объяснить, почему въ разные времена господствуютъ разные теоріи и чѣмъ обусловливается предпочтеніе одной теоріи передъ другою.

Строго говоря, обѣ разсматриваемыя нами теоріи имѣютъ субъективный характеръ, обѣ обнаруживаютъ нашъ способъ пониманія явленій, и никакими средствами ума не можетъ быть доказано (въ предѣлахъ физической науки) ихъ объективная достовѣрность. Почему же въ извѣстную эпоху предпочтеніе отдается одному какому-нибудь способу воззрѣнія, тогда какъ другая эпоха отвергаетъ этотъ самый способъ?

Причина, повидимому, ясна. Одна теорія лучше объясняетъ явленія, нежели другая. Но мы уже видѣли, что картезіанскія идеи, если бы на нихъ обращено было должное вниманіе, могли бы оказать наукѣ не менѣе, если не болѣе существенную услугу, чѣмъ и ньютоновскія воззрѣнія. Доказательствомъ этого служить вообще возвращеніе современныхъ ученыхъ къ картезіанскимъ воззрѣніямъ, и въ частности господство въ наше время теоріи волнообразныхъ движеній, по

---

лучше ознакомиться съ болѣе обширными вихрями циклоновъ, со всею системою вѣтровъ, и, можетъ быть, даже съ движеніемъ небесныхъ свѣтилъ и туманныхъ пятенъ... Въ то время, какъ астрономъ ломаетъ голову надъ разгадываніемъ какого-нибудь непонятнаго цикла звѣздъ, слишкомъ обширнаго для его физического и умственного взора, можетъ быть, здѣсь на землѣ, у него передъ глазами, круженіе листика или пылинки, которое онъ не удостоитъ даже взглядомъ, содержитъ, въ своихъ спираляхъ, рѣшеніе великой проблемы мірозданія". Т. II, 294.

А. А. Любимовъ въ прилож. къ „Разсужд. о мет. Дек.“ замѣчаетъ:

„Кинетическая теорія газовъ есть построеніе, выполненное совершенно въ духѣ картезіанскихъ гипотезъ. Высказанная знаменитымъ англійскимъ физикомъ Томсономъ идея о строеніи матеріи находится въ прямомъ родствѣ съ ученіями картезіанской эпохи. Мы говоримъ о теоріи вихрей-атомовъ (vortex-atom)“. Стр. 239.

существо совершенно картезианской. Причина, слѣдовательно, едва ли заключается въ сравнительномъ достоинствѣ обѣихъ теорій. По моему мнѣнію, эту причину слѣдуетъ искать въ генезисѣ самихъ теорій. Эманативная теорія, согласующаяся съ монадологіей, имѣетъ свои корни въ послѣдней, и ея историческій успѣхъ обуславливался успѣхомъ монадологіи.

Въ отношеніи Ньютона къ эманативной теоріи замѣчается та же двойственность, что и къ теоріи притяженія. Еще въ изданіи оптики 1704 г. Ньютонъ прямо ссыла на теорію волненій, не признавая ея неосновательной \*). Потому онъ окончательно склонился къ противоположной теоріи, какъ въ объясненіи свѣта, такъ и теплоты.

Уже одна эта аналогія показываетъ, что здѣсь дѣйствовала одна и та же причина. Замѣчательно, что въ Англіи нѣкоторые ученые обвиняли Ньютона за то, что онъ признавалъ свѣтъ за вещество, а не силу \*\*): такой успѣхъ сдѣлало уже въ то время понятіе Лейбница о силѣ, какъ сущности матеріи!

По эманативной теоріи, ощущеніе свѣта производится мельчайшими частицами, которыя выбрасываютъ изъ себя свѣтящіеся предметы, сообщая имъ громадную скорость 42,000 нѣм. миль въ секунду. Эти частицы находятся подъ вліяніемъ притягательныхъ и отталкивательныхъ силъ, заключающихся въ тѣлахъ. Вслѣдствіе отталкивательной силы свѣтовые частицы никогда не соприкасаются съ частицами тѣлъ, но или отражаются ими, или попадаютъ въ промежутки между ними \*\*\*). Лейбницъ колебался въ своемъ отношеніи къ принципу эманации. Куно-Фишеръ приводитъ одно мѣсто изъ переписки Лейбница съ Бюлемъ, которое доказываетъ сочувствіе Лейбница эманативной теоріи (въ широкомъ смыслѣ).

Вотъ это мѣсто: „По моему взгляду, природа субстанціи состоитъ именно въ той силѣ, стремящейся по извѣстному направленію, изъ которой въ закономѣрной послѣдователь-

\*) Розенбергеръ: „Очеркъ истор. физ.“, II, стр. 210.

\*\*) Ibid., стр. 210.

\*\*\*) Дж. Гершель: „Филос. естеств.“, стр. 249.



ности происходят явленія, силѣ, которую она получила первоначально и которая сохраняется въ ней создателемъ вещей, отъ котораго всѣ дѣйствительныя силы или совершенства проистекають посредствомъ нѣкотораго рода непрерывнаго творенія (de qui toutes les réalités ou perfections émanent par une manière de création continuelle \*).

Не буду останавливаться на противорѣчїи, въ которое впадаетъ здѣсь Лейбницъ \*\*); такія противорѣчїя можно найти и въ теорїи Ньютона \*\*\*).

Для насъ важна основная идея этой теорїи.

Ньютонова теорїя свѣта, какъ и другіе его взгляды, требуютъ принятїя притягательныхъ и отталкивательныхъ силъ и пустаго пространства. Каждая монада Лейбница исключаетъ другія монады (непроницаема) и въ то же время связана съ другими монадами законами мировой гармонїи (физическими законами вообще и въ частности законами тяготѣнія, какъ мы теперь понимаемъ). Монада, „не имѣющая оконъ“ для впечатлѣній внѣшняго міра, напоминаетъ собою атомъ, снабженный отталкивательными силами, недопускающими соприкосновенїя атомовъ (пустые промежутки). Разъ мы мыслимъ монаду (метафизическую точку) въ пространствѣ, и хотимъ выразить ея метафизическую непроницаемость,—пустота, (какъ *principium divisionis*) должна быть принята нами, по законамъ нашей созерпательной способности

---

\*) Куно-Фишеръ: „Истор. нов. фил.“, т. II, стр. 411.

\*\*) Ibid., стр. 445. Вещи, истекающїи изъ Божества, уже не монады, а какъ бы лучи, фульгураціи Божества, его модусы.

\*\*\*) Розенбергеръ: „Очеркъ истор. физ.“, т. II, стр. 211. „Притяженіе свѣтовыхъ лучей матерїей оказалось однако недостаточнымъ для объясненїя всѣхъ явленїй; по поводу отраженїя, средамъ приходилось приписать и отталкивающую силу, а оба вліанїя было трудно совмѣстить.

Впрочемъ, эманативная теорїя Ньютона, требующая посредства матеріальныхъ свѣтовыхъ частицъ между тѣлами, хотя и не допускающая ихъ соприкосновенїя съ тѣлами, не удовлетворила германскихъ философовъ. Гегель рѣзко называетъ представленїе Ньютона о свѣтѣ „варварскимъ“ представленїемъ и видитъ въ свѣтѣ „нематеріальное отраженїе матеріальнаго существованїя“. „Энциклоп. филос. наукъ“, ч. I, стр. 255. Это „нематеріальное“ начало аналогично уже съ силой.

(Кантъ). Естественно, что и споръ о существованіи пустаго пространства послѣ этого замолкъ.

Такимъ образомъ, мы подошли къ атомистической гипотезѣ, господствующей теперь въ наукѣ. Основная идея ея ясна. Я ограничусь только указаніемъ на то, что атомы окончательно сведены на центры силъ (въ духѣ Лейбница) Босковичемъ, и этотъ взглядъ принятъ такими учеными, какъ Пристлей, Робайсонъ, Фарэдей и Фехверъ \*).

Такимъ образомъ въ наукѣ укоренилось динамическое пониманіе природы. Какъ примѣръ этого, я могу привести слѣдующія слова В. Вебера: „Нужно въ причинахъ движенія выдѣлать такую постоянную часть, чтобы остальное, хотя и было переменнымъ, но чтобы его измѣненія могли быть мыслимы зависящими только отъ измѣримыхъ, пространственныхъ и временныхъ отношеній. Этимъ путемъ мы доходимъ до понятія о массѣ, съ которымъ представленіе о пространственномъ протяженіи вовсе не необходимо связано. Последовательнымъ образомъ тогда и величина атомовъ въ атомистическомъ способѣ представленія вовсе не будетъ измѣряться пространственнымъ протяженіемъ, но ихъ массою, т. е. тѣмъ каждому атому присущимъ отношеніемъ, въ которомъ у этого атома находится сила къ ускоренію. Понятіе о массѣ (подобно понятію объ атомахъ), поэтому, также мало грубо и матеріалистично, какъ понятіе о силѣ, напротивъ можетъ быть признано совершенно равнымъ ему по тонкости и умственной ясности“ \*\*). Но динамическое пониманіе природы не требуетъ пустаго пространства (междуатомнаго), и въ настоящее время мы видимъ, что ученые возвращаются къ ученію о непрерывности вещества. Такъ В. Томсонъ предполагаетъ, что „элементы (малѣйшія части объема тѣлъ) не отдѣльны и различны, а непрерывны и однородны \*\*\*). Это воззрѣніе согласно съ ученіемъ Лейбница, (какъ потомъ и Кан-

\*) Розенбергеръ: „Очеркъ истор. физ.“, II, стр. 345.

\*\*) Лавге: „Истор. матер.“, г. II, стр. 180.

\*\*\*) Ibid., II, стр. 191.

та \*). Итакъ, дѣленіе матеріи на атомы только требуется условіями нашей познавательной способности; въ дѣйствительности же матерія непрерывна. Эту двойственность въ нашемъ пониманіи матеріи признавалъ Гегель: „Съ точки зрѣнія механики матерія однородна, но бесконечно дробится, потому что каждая матеріальная точка исключаетъ совмѣстное существованіе другихъ матеріальныхъ точекъ; или, какъ говорятъ, отталкиваетъ ихъ.

Съ другой стороны всѣ матеріальныя точки ничѣмъ не различаются и совмѣщаются въ понятіи единой и слѣдственно непрерывной матеріи. Другими словами всѣ онѣ притягиваютъ другъ друга \*\*).

Что сказано относительно свѣта, то справедливо и относительно теплоты. Аналогія этихъ силъ доказывается аналогіей ихъ проявленій, наприм. поляризаціи, интерференціи и пр. \*\*\*). Различіе заключается только въ продолжительности періода vibraцій: тепловыя vibraціи слишкомъ медленны, чтобы производить впечатлѣніе на сѣтчатую оболочку \*\*\*\*).

Идея аналогіи между звуковыми, свѣтовыми и тепловыми явленіями и движеніями волнъ привела къ одной общей теоріи волнообразныхъ движеній. Впрочемъ, въ теоріяхъ есть видовыя различія \*\*\*\*\*).

Итакъ, мы видимъ, что физическія теоріи имѣютъ свои корни въ метафизикѣ: физическія теоріи развиваются на основѣ и въ предѣлахъ строго метафизическихъ. Даже противорѣчія метафизики ложатся тяжелымъ гнетомъ на физическія теоріи.

Все, что сказано о свѣтѣ, приложимо и къ теоріямъ электричества и магнетизма. И здѣсь мы найдемъ ту же борьбу

\*) Лейбницъ училъ: „Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées, que la nature ne fait jamais des sauts. S'appellais cela la loi de la continuité, lorsque j'en parlais autrefois dans les nouvelles de la republique des lettres; et l'usage de cette loi est très considerable dans la Physique“. La Monadologie. Extraits. Les perceptions insensibles“, 214 стр. (париж. изд., 1881).

\*\*) Гегель: „Энцикл. филос. наукъ“, т. I, стр. 145.

\*\*\*) Гаю: „Полн. курсъ физ.“, II, стр. 151.

\*\*\*\*) Ibid., II, стр. 2.

\*\*\*\*\*) Уэвель: „Истор. индук. наукъ“, т. II, стр. 429.



двухъ теорій. Первая изъ нихъ (Франклинова) предполагаетъ существованіе только одной электрической жидкости. Эта теорія была преимущественно развита Эпинусомъ \*). Она исходитъ изъ Ньютоновскаго начала (*actio in distans*), но для логическаго развитія требуетъ принятія отталкивающей способности и для обыкновенной матеріи \*\*), что трудно совмѣстимо съ Ньютоновой теоріей притяженія. Вторая теорія (теорія Дюфе и Семмера) можетъ быть названа дуалистической, потому что предполагаетъ существованіе двухъ разнородныхъ электричествъ, положительнаго и отрицательнаго. Эта теорія господствуетъ теперь въ наукѣ, такъ какъ лучше объясняетъ электрическія явленія, чѣмъ первая. „Но мы научены опытомъ не слишкомъ много довѣряться подобнымъ согласіямъ“. Это замѣчаніе сдѣлано Уэвеллемъ \*\*\*), хотя и по другому поводу, именно по поводу вопроса о существованіи самой электрической жидкости, предполагаемой теоріями.

Интересно, какъ долго держится теорія двухъ жидкостей, хотя едвали кто вѣритъ теперь даже и въ одну изъ этихъ жидкостей. Этотъ примѣръ показываетъ, что практическое значеніе теорій болѣе велико, чѣмъ обыкновенно думаютъ. Интересно также, что ученые въ настоящее время не склонны признавать за признавъ истинной теоріи ея согласіе съ фактами. Знаемъ ли мы всѣ факты? Теорія энциклопедь, теорія истеченія и пр. когда-то объясняли всѣ извѣстные факты—а теперь? Но въ такомъ случаѣ можемъ ли мы признавать безусловную достовѣрность за какой-нибудь теоріей? Не имѣютъ ли онѣ только относительнаго, временнаго значенія? Теорія ээира пала, а теперь возраждается; теорія эманативная пала, но, можетъ быть, со временемъ опять возвратится къ ней. Думаю, что разныя теоріи представляютъ разные способы, формы нашихъ возрѣній на міръ и имѣютъ субъективное значеніе и въ лучшемъ смыслѣ — національное.

Всѣ онѣ обработанныя и необработанныя — могутъ быть

\*) Розенбергеръ: „Очеркъ истор. физ.“, II, стр. 340.

\*\*) Ibid., стр. 339.

\*\*\*) Уэвелль: „Истор. нуду. наукъ“, т. III, стр. 44.

истинными или ложными, съ субъективной или расовой точка зрѣнія, и рѣшеніе этого вопроса въ его сущности принадлежитъ метафизикѣ, именно тому ея отдѣлу, который называется теоріей познанія и который рѣшаетъ вопросъ о соответствіи нашихъ представленій съ дѣйствительностью.

Но возвратимся къ нашему предмету. Теорія одной жидкости, вѣдъ всякаго сомнѣнія, по характеру своему—ньютоновская. Теорія двухъ жидкостей, впервые высказанная французомъ Дюфе, притомъ даже въ терминахъ картезианской гипотезы вихрей \*), болѣе приближается къ воззрѣніямъ Декарта. Изъ нея исключена идея пустоты (которая пришлась не по душѣ французамъ) хотя принять принципъ притяженія жидкостей (по закону обратной пропорціональности квадратамъ разстояній \*\*). Во всякомъ случаѣ она предполагаетъ переходъ разнородныхъ жидкостей изъ однихъ тѣлъ въ другія для восстановления нарушеннаго равновѣсія. Если мы замѣнимъ двѣ жидкости одною—эфиромъ съ его безначальнымъ движеніемъ и допустимъ вибрація этой упругой среды, вмѣсто перелива жидкостей, то мы очутимся прямо въ области картезианскихъ идей \*\*\*).

Мысль объ эфирѣ, какъ причинѣ электрическихъ (но не магнитическихъ) явленій въ первый разъ высказана, сколько я знаю, Эйлеромъ, который свелъ на одну общую причину: свѣтъ, тепло и электричество \*\*\*\*). Сюда же относятъ теперь и магнетизмъ. Это приводитъ насъ къ закону превращенія силъ и къ идеѣ единства физическихъ силъ \*\*\*\*\*).

Повидимому, германскій плюрализмъ побѣжденъ и единство принципа для міра физическаго, въ духѣ ученія Декар-

\*) Ibid., т. II, стр. 39.

\*\*) Этотъ примѣръ, какъ и многіе другіе, показываетъ какое огромное приложеніе имѣетъ законъ тяготѣнія Ньютона.

\*\*\*) Притяженіе и отталкиваніе частицъ эфира, впрочемъ, не отвергается современной наукой и этимъ ученіемъ дополняется гипотеза Декарта. Не берусь рѣшать, нужна ли идея этихъ силъ при такой гипотезѣ.

\*\*\*\*) Розенбергеръ: „Очеркъ истор. физ.“, т. II, стр. 353.

\*\*\*\*\*) Эта идея развита въ популярномъ сочиненіи Секки: „Единство физическихъ силъ“.

та, упрочено. Но легко видѣть, что ученіе о превращеніи силъ можно помирить и съ ученіемъ Лейбница о множествѣ и неизмѣнности различныхъ монадъ, придавши только этому ученію другое толкованіе. Извѣстный ученый Гирнъ говоритъ: „Каковъ бы ни былъ дѣятель, если онъ только имѣеть реальное существованіе, онъ не можетъ превращаться въ другаго столь же реального: но движенія, въ формѣ которыхъ проявляются для насъ эти дѣятели извѣстнымъ образомъ, могутъ дать мѣсто также опредѣленнымъ (специфическимъ) движеніямъ въ другомъ дѣятелѣ: электричество въ движеніи можетъ вызвать тепловыя движенія и наоборотъ; но это вовсе не значитъ, что можетъ существовать превращеніе одной субстанціи (сущности) въ другую“ \*).

Такимъ образомъ, мы видимъ, что идея силы, какъ сущности матеріи, идея Лейбница пріобрѣла въ настоящее время всю свою силу въ наукѣ, а идея разнородныхъ субстанцій удобно можетъ быть примирена съ ученіемъ о превращеніи силъ и о единствѣ физическихъ силъ. Одно и то же ученіе имѣеть два смысла, смотря по тому, провозглашаетъ ли его романскій или германскій ученый.

Сказанное объ электричествѣ справедливо и по отношенію къ магнетизму. Ихъ принципы одни и тѣ же, и ходъ развитія представляетъ строгое соотвѣтствіе.

Перейдемъ къ другимъ наукамъ. Минералогія, ботаника, зоологія интересны для насъ, какъ классификаторныя науки. Кажется, здѣсь нѣтъ мѣста ни Декарту, ни Лейбницу, вообще представителямъ философскихъ ученій.

Между тѣмъ, изученіе философскихъ идей только и можетъ бросить свѣтъ на тѣ тонкія различія, какія мы замѣчаемъ въ разныхъ научныхъ взглядахъ, и въ самомъ способѣ классификаціи; онѣ одна могутъ намъ объяснить, почему одна нація дѣлаеть большіе успѣхи въ извѣстной области и по извѣстнымъ вопросамъ, нежели другая.

---

\*) „Появіе о силѣ въ современной наукѣ“. „Русск. Богатство“, 1885 г., августъ.



Остановимся на классификаціи. Важность ея для науки несомнѣнна. Но классификація можетъ быть искусственной и естественной. Въ первомъ случаѣ берется во вниманіе одинъ какой-нибудь признакъ, во второмъ—всеі признаки (конечно, постоянные и неизмѣнные). Кромѣ того, естественная классификація должна не только перечислить признаки извѣстнаго отдѣла, но и показать, почему одни изъ нихъ постоянно соединяются съ другими. Соотношеніе признаковъ, измѣненіе всеіхъ при условіи измѣненія одного—вотъ что слѣдуетъ выяснитъ при естественной классификаціи. Самый извѣстный представитель идеи естественной классификаціи въ наукѣ (въ зоологіи), Кювье могъ по одной части животнаго возстановить весь его скелетъ. Слѣдовательно, при естественной классификаціи недостаточно одного набора признаковъ, необходимо еще умственное построеніе, необходимъ конструирующій геній. Кромѣ того, необходимо отвѣчаться отъ промежуточныхъ звеньевъ, соединяющихъ отдѣлы, и сосредоточиться исключительно на типическихъ, родовыхъ признакахъ\*). Въ результатѣ естественной классификаціи получается рядъ отдѣловъ, изъ которыхъ каждый представляетъ сомнѣнное цѣлое. Что составленіе такой классификаціи чрезвычайно затруднительно, это очевидно само собою. Даже могучій геній Линнея не могъ преодолѣть этихъ затрудненій: въ своихъ классификаторскихъ

---

\*) Дж. Ст. Милль соглашается съ слѣдующими словами Уэвеля: „Типъ есть образецъ изъ класса—напримѣръ, видъ изъ даннаго рода,—который разсматриваютъ какъ преимущественно обладающій характеромъ класса. Всеі виды, представляющіе большее сродство съ этимъ типическимъ видомъ, чѣмъ со всякимъ другимъ, образуютъ родъ и становятся вокругъ типа, отходя отъ него въ различныхъ направленіяхъ и въ разной степени. Вслѣдствіе этого, родъ можетъ состоять изъ нѣсколькихъ видовъ, весьма близко подходящихъ къ типу и обладающихъ несомнѣннымъ правомъ стоять вмѣстѣ съ нимъ. Кромѣ ихъ, могутъ быть другіе виды, отстоящіе дальше отъ этого средоточія, но, очевидно связанные съ нимъ ближе, чѣмъ съ какимъ-либо другимъ. Еслибъ даже были виды, нѣкто которыхъ сомнительно и которые, повидимому, одинаково связаны съ двумя родовыми типами, — то легко понять, что это не уничтожаетъ дѣйствительности родовыхъ группъ, точно такъ же, какъ деревья, разбросанныя по промежуточной равнинѣ, не затемняютъ нашихъ словъ объ отдѣльныхъ лѣсахъ на двухъ разъединенныхъ равниною холмахъ“. Система логики, т. II, стр. 266.

трудахъ по ботаникѣ онъ далъ образецъ искусственной, а не естественной классификаціи растений. Да и вообще германская наука не можетъ похвалиться своими успѣхами на этомъ пути. Успѣшныя попытки естественныхъ классификацій могли возникнуть только на почвѣ романскаго реализма (въ средневѣковомъ смыслѣ) и Декартова ученія \*).

Французскій умъ слишкомъ долго вращался въ области неизмѣнныхъ родовыхъ идей, чтобы не возстановить ихъ въ наукѣ, конечно, въ другой формѣ. Я думаю, что умъ француза особенно способенъ схватить въ вещахъ то, что въ нихъ есть постояннаго, независимо отъ наблюдаемой смѣны явленій. Германскій гений, создавшій дифференціальное исчисленіе, эволюціонную теорію, признавшій въ системѣ Гегеля процессъ за сущность вещей и проч.,—по самой природѣ своей неспособенъ сосредоточиться на неизмѣнныхъ признакахъ и всегда будетъ скорѣе подрывать основы всякой естественной классификаціи, чѣмъ создавать естественныя системы. Если онъ берется за послѣднее, то терпитъ неудачи. Легко подтвердить это примѣрами. Общепринятая, господствующія теперь естественныя системы созданы французами. Я имѣю въ виду кристаллографическую систему Делиля и Гаю, ботаническія системы—Жюссье старшаго и Декандоля, зоологическія—Ламарка, Кювье, Вленвила и проч.

Между тѣмъ, для германскаго ума созданіе естественной классификаціи на столько трудно, что, напр., англичане по-

---

\*) Должно показаться страннымъ на первый взглядъ такое сопоставленіе реализмовъ и Декарта. Извѣстно, что именно Декартъ отвергалъ субстанціальныя свойства, скрытыя качества и пр. См. „Разсужд. о методѣ“, 29 стр. Поляси.

Но устранимъ недоразумѣніе. Декартъ не отвергалъ безусловно субстанціальныхъ свойствъ, а только свелъ ихъ на два: протяженіе и мышленіе. Кроме того, Декартъ боролся противъ реализма въ смыслѣ Платона, такого реализма, который признавалъ существованіе идей прежде вещей. Но въ родовыя идеи не есть только игра нашего ума: въ природѣ имъ соответствуютъ разныя типы, наприм. растений, животныхъ. Вопросъ въ томъ, развились ли эти типы изъ одного корня, или же они произошли независимо другъ отъ друга, хотя бы и представляли единство въ планѣ. Реалистическій складъ романскаго ума долженъ склоняться къ послѣднему мнѣнію, о чемъ я еще буду имѣть случай говорить.



слѣ разнообразнѣйшихъ попытокъ въ области минералогіи совершенно было отказались отъ возможности построить какую нибудь вообще естественную систему \*). Всякая подобнаго рода система, построенная французами, должна была выдержать борьбу, прежде чѣмъ получала доступъ въ область германской науки. Укажу на исторію распространенія въ Англіи естественной ботанической системы Жюссье, долго борющейся съ системой Ланнеа. Извѣстный англійскій логикъ, Ст. Джевонсъ прямо заявляетъ, что всякая естественная система отличается отъ искусственной не по существу, а только по степени и что не можетъ быть рѣзкаго и точнаго различія между естественной и искусственной системами \*\*). Впрочемъ, въ германской наукѣ были попытки построить естественную систему минераловъ—попытки Моса и Берделюса \*\*\*). Изъ нихъ первый стремился построить свою систему на естественно-историческихъ основаніяхъ, а второй—на химическихъ. Ни одна изъ этихъ системъ не получила господства въ наукѣ.

Но во всякомъ случаѣ, странно, что въ минералогіи германская наука, а не романская представила опыты естественныхъ классификацій. Мнѣ кажется, явленіе это сдѣлается понятнымъ, если принять во вниманіе, что въ системах минералогіи вниманіе обращается не на формы, какъ собственно въ кристаллографіи, и не на взаимное соотношеніе частей, подчиненныхъ идеѣ цѣлаго—въ минералахъ нѣтъ организаціи—а на сосуществованіе качествъ, сосуществованіе, которому мы не можемъ найти достаточныхъ основаній. Такого рода сосуществованіе едва ли можетъ быть интересно для ума француза, ума систематизирующаго, стремящагося поставить части въ соотношеніе съ цѣлымъ.

Независимо отъ этого, и второстепенныя причины могли

\*) См. Увелья: „Истор. индук. наукъ“, т. III, стр. 316.

\*\*) „Основы науки“, стр. 633. Геккель даже совершенно исключаетъ систематику и замѣляетъ ее филогеніей (наукой о происхожденіи и развитіи живыхъ существъ).

\*\*\*) Увелья: „Истор. индук. наукъ“, т. III, стр. 317 и слѣд.



передать въ руки другихъ народовъ — руки, правда, неумѣ-  
лая—дѣло, соответствующее, по существу своему, романско-  
му складу ума. Такъ, наприм. химія, которая теперь тѣсно  
связана съ минералогіей, обязана своими успѣхами въ по-  
слѣднее время главнымъ образомъ германской наукѣ. Доста-  
точно назвать имена Блэка, Венцеля, Рихтера, предшествен-  
никовъ Дальтона, разработавшаго атомистическую теорію,  
Берцелиуса, опредѣлившаго атомный вѣсъ различныхъ хими-  
ческихъ элементовъ, наконецъ, Фарадэя, Дэви и проч., что-  
бы видѣть, какіе огромные успѣхи сдѣлала химія въ новѣй-  
шее время у нѣмцевъ и англичанъ. Самое развитіе химіи долж-  
но было обуславливаться развитіемъ индустріи у этихъ наро-  
довъ, современными политическими обстоятельствами, способ-  
ствовавшими развитію всѣхъ вообще наукъ предпочтительно  
у этихъ народовъ и т. д. Впрочемъ, останавливаться подроб-  
но на этихъ второстепенныхъ причинахъ здѣсь было бы не-  
умѣстно.

Само собою разумѣется, что составленіе естественной клас-  
сификаціи въ области антропологии можетъ быть только *riim desiderium*. Существующія въ этой области системы можно  
раздѣлить на два разряда: 1) системы, построенныя на осно-  
ваніяхъ естественно историческихъ \*); 2) системы, построеныя  
на филологическихъ основаніяхъ. Къ первому разряду  
относятся системы Бюффона, Канта, Гунтера, Вирея, Блю-  
менбаха, Дюмулена, Жоффруа-Сентъ-Илера, Гексли, Катрфа-  
жа и др. Ко второму разряду—системы Фр. Мюллера (клас-  
сификація сдѣлана съ генеалогической точки зрѣнія), Шлей-  
дена (съ морфологической точки зрѣнія), Штейнтала (съ пси-  
хологической точки зрѣнія), Макса Мюллера (съ историче-  
ской точки зрѣнія) и проч.

Попытку соединить естественно историческую систему Гек-  
сли съ лингвистической Фр. Мюллера сдѣлалъ Геккель. По-  
пытка построить систему на основаніи политической исторіи

---

\* ) То-есть на основаніи измѣренія роста, лицеваго угла, емкости черепа, вѣ-  
са головного мозга и пр.

народовъ принадлежитъ Причарду. Наконецъ, Омалій Галлоа, бельгійскій ученый, сдѣлалъ опытъ естественной классификаціи человѣчества, опытъ, впрочемъ, преждевременный.

Естественная классификація человѣчества должна руководиться не только биологическими или лингвистическими данными, но и социологическими (семья, религія, политическій строй) и въ этомъ смыслѣ естественная классификація человѣческаго рода есть дѣло самое сложное и трудное. Для построенія такой классификаціи необходимъ умъ Кювье или Ог. Конта \*).

Если въ классификаторскихъ попыткахъ пальма первенства принадлежитъ французамъ, то въ органическихъ наукахъ (анатоміи и фізіологіи) мы, наоборотъ, важнѣйшими открытіями обязаны германской наукѣ. Вообще германскій гений поставилъ эти науки на надлежащую высоту, тогда какъ французы и вообще романскіе народы заявили себя только частными (хотя во многихъ случаяхъ и прекрасными) изслѣдованіями въ этой области. Чѣмъ объяснить это?

Возьмемъ для примѣра вопросъ о кровообращеніи. Открытіе кровообращенія принадлежитъ къ важнѣйшимъ успѣхамъ человѣческаго знанія. Это открытіе было сдѣлано англичаниномъ Гарвеемъ въ 1619 г. Къ этому открытію были близки уже романскіе ученые (Мондино, Серветъ, Цезальпинъ) не менѣе, если не болѣе усердно разрабатывавшіе органическія науки, чѣмъ и германскіе ученые. И однако-же они уступили честь этого замѣчательнаго открытія германскому ученому. Чего-то не доставало романской наукѣ, чтобы всецѣло разрѣшить вопросъ о кровообращеніи. Чего именно? Обратимся за отвѣтомъ къ исторіи науки. Изъ нея узнаемъ, что не доставало идеи цѣли, которая направляла бы ученыхъ изслѣдованія. Для этой идеи не было мѣста въ современной роман-

---

\*) Французы называютъ систематику таксономіей и біотаксіей. Названіе указываетъ на то, что классификація однимъ указаніемъ мѣста, занимаемаго организмомъ въ системѣ, должна давать понятіе о значеніи его въ ряду предшествующихъ и послѣдующихъ организмовъ. Къ такого рода системамъ принадлежитъ и іерархическая система Омалія Галлоа.



своей наукѣ, начинавшей рѣшительно склоняться на сторону механическаго міровоззрѣнія и нашедшей уже выразителя своихъ идей въ лицѣ Декарта. Между тѣмъ, только при свѣтѣ идеи цѣли Гарвей могъ сдѣлать свое великое открытіе.

„Я помню,—говоритъ Бойль,—что когда я спросилъ у нашего знаменитаго Гарвея о тѣхъ вещахъ, которыя заставили его подумать о кровообращеніи, то онъ отвѣчалъ мнѣ, что когда онъ узналъ, что клапаны въ венахъ столь многихъ частей тѣла помѣщены такимъ образомъ, что даютъ свободный проходъ крови къ сердцу и противодействуютъ теченію веной крови обратнымъ путемъ, то это побудило его думать, что природа, обыкновенно столь предусмотрительная, устроила такъ много клапановъ не безъ цѣли; и ни одна цѣль не казалась ему болѣе вѣроятною, какъ та, чтобы кровь расходилась по артеріямъ и возвращалась по венамъ, клапаны которыхъ не препятствуютъ проходу ея такимъ путемъ“ \*).

Но идея цѣли, устраненная романской наукой и философией, была удержана германскими учеными и, съ появленіемъ Лейбница, получила философскую обосновку и развитіе. Самый взглядъ на цѣлесообразность въ природѣ получилъ иное значеніе. По взгляду Лейбница, утвердившемуся потомъ въ германской философій и наукѣ, природа осуществляетъ цѣли, не поставленныя ей извнѣ, а врожденныя ей, какъ ея самодѣятельныя силы, ея внутреннія формы. Механическое міровоззрѣніе замѣнено у Лейбница органическимъ \*\*).

\*) Уэвелль, „Истр. выдукт. наукъ“, т. III, стр. 519.

\*\*) Fr. Ueberwegs, Grundriss der Geschichte der Philos., III, 155. Куно-Фишеръ, т. II, стр. 123. „Finalem causam non tantum prodesse ad virtutem et pietatem, in Ethica et Theologia naturali, sed etiam in ipsa Physica ad inveniendum et detegendum abditas veritates. De ipsa natura. Nr. 4. Op. phil. st. 155.—Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus. Ep. ad Bierlingium, II, стр. 678. См. также „La Monadologie“, 184 стр. Такъ какъ, по Лейбницу, всѣ мозады суть организмы (Куно-Фишеръ, т. II, стр. 223), а не всѣ организмы обладаютъ сознаниемъ, то мы должны допустить также и безсознательную цѣлесообразность въ природѣ. Ал. Тренделенбургъ въ „Логическихъ изслѣдованіяхъ“, ч. II, стр. 35, прекрасно развиваетъ мысль о томъ, какъ цѣль дѣйствуетъ на матеріалъ. Но Тренделенбургъ, въ своемъ увлеченіи Аристотелемъ, напрасно пытается прикрыть коренное раз-



Чѣмъ отличается механизмъ отъ организма? Механизмъ только дѣйствуетъ, организмъ живетъ и дѣйствуетъ. Механизмъ устраивается по плану, созданному механикомъ, или же предполагается возникшимъ случайно; организмъ осуществляетъ планъ, не приводящій въ него извнѣ, но заключающійся въ немъ самомъ, осуществляетъ свою собственную идею. Механическая теорія ведетъ къ дуализму и деизму, или же къ атеизму; органическая—къ пантеизму или матеріализму. Понятіе механизма выдвинуто еще классической философіей (Демокритомъ и атомистами, Эмпедокломъ), а въ новое время—Декартомъ. Понятіе организма въ указанномъ смыслѣ развито Лейбницемъ, Кантомъ и другими мыслителями германскихъ школъ \*).

Но возвратимся къ органическимъ наукамъ. Трудно сказать, насколько идея цѣли имѣла значеніе въ другомъ открытіи, признанномъ „несомнѣнно важнѣйшимъ приращеніемъ къ физиологическому (анатомическому) знанію со временъ Гарвея“. Я говорю объ открытіи двухъ родовъ нервовъ, чувство-

---

ногласіе съ Аристотелемъ по вопросу объ отношеніи цѣли къ средству или вещественному матеріалу. (Объ этомъ я скажу далѣе). Изъ германскихъ философовъ одинъ Фр. Бэконъ рѣшительно исключалъ понятіе цѣли изъ физическихъ наукъ и переносилъ его въ метафизику, т.-е. лишалъ практическаго значенія. Но Бэконъ боролся противъ понятія цѣли въ классическомъ смыслѣ, т.-е. цѣли, какъ чего-то внѣшняго по отношенію къ природѣ; слѣдовательно онъ представляетъ только кажущееся исключеніе. По Канту, понятіе цѣли въ природѣ записывается изъ насъ самихъ, иначе сказать, оно есть субъективное начало разума, но „субъективность происхожденія отнюдь не доводъ противъ объективности значенія“, какъ справедливо замѣчаетъ Тренделенбургъ (Ibid. стр. 51). О томъ, какое вообще положеніе занимаютъ англійскіе писатели между французскими и вѣмецкими см. въ главѣ объ исторіи.

\*) Классическіе философы или свѣргали цѣли въ природѣ, или же (Сократъ, Платонъ, Аристотель) отдѣляли цѣль (идею, форму) отъ средства, какъ отдѣляли духъ отъ матеріи. Даже Аристотель, не совсѣмъ ясный въ этомъ пунктѣ своего ученія, доказываетъ однакоже своей аналогіей цѣлесообразности въ природѣ и искусствѣ (въ послѣднемъ цѣль приводитъ въ матеріалъ извнѣ, какъ формирующее начало), что онъ стоялъ на той же почвѣ дуалистическаго міровоззрѣнія или внѣшней цѣлесообразности. Лейбницъ и другіе германскіе философы, хотя и принимали понятіе цѣли, но въ другомъ смыслѣ, чѣмъ названные классическіе философы, т.-е. въ смыслѣ внутренней цѣлесообразности.

вательныхъ и двигательныхъ, открытіи, сдѣланномъ сэромъ Чарльзомъ Беллемъ. Я только могу указать на то, что это открытіе сдѣлано англичаниномъ.

Интересно, что ученіе Лейбница объ индивидуумѣ, съ одной стороны, какъ о своеобразномъ цѣломъ (микрокосмѣ), съ другой—какъ объ агрегатѣ (или колоніи) самостоятельныхъ единицъ, только гармонически связанныхъ между собою,—это ученіе быстро получило практическое приложеніе. Искусство фizioноміки Лафатера и френологія Галля были слѣдствіемъ монадологіи Лейбница. Первое могло появиться только на почвѣ германской философіи, гдѣ индивидуализмъ получилъ рѣшительный перевѣсъ; но послѣднее могло мириться и съ чисто романскими тенденціями, при соотвѣтствующемъ измѣненіи его смысла.

Въ самомъ дѣлѣ, положительныхъ френологическихкихъ убѣжденій держались еще въ древности Гиппократъ, Платонъ, Галенъ.

Въ новое время Декартъ ученіемъ о перистой железѣ (сo-pagium) поддержалъ френологическія изслѣдованія. Даже Ог. Контъ сочувственно относился къ френологіи. Такимъ образомъ, френологія нашла сочувствіе и въ греко-романской наукѣ.

Но основанія ея здѣсь совершенно иныя. Греко-романская наука допускаетъ взглядъ на тѣло только, какъ на машину. Но и на такомъ взглядѣ френологія можетъ быть прочно обоснована. Каждая часть механизма имѣетъ соотвѣтствующее назначеніе. Уничтожьте клавишъ—и вы не получите полного аккорда; замѣните его другимъ—и вы не восстановите той же мелодіи.

Я привожу это, какъ примѣръ того, что одни и тѣ же выводы иногда могутъ имѣть въ основѣ совершенно различныя принципы. Въ исторіи науки встрѣчаются примѣры и другаго рода: повидимому, одна и та же теорія принимается всѣми, но въ сущности каждый придаетъ ей особый смыслъ. Какъ на рѣзкій примѣръ этого, я могъ бы указать на теорію Дарвина о происхожденіи видовъ. Но прежде чѣмъ перейти

къ ней, я долженъ остановиться на наукѣ, тѣсно связанной съ ученіемъ о трансформациі видовъ и представляющей для насъ, независимо отъ этого, большой интересъ, именно—на геологіи.

Въ геологіи, разсматривающей исторически естественныя явленія (въ собственномъ смыслѣ слова естественной исторіи) издавна существовали правильные общіе взгляды.

Еще Геродотъ и Овидій утверждали, что моря прежде покрывали сушу, а суша была дномъ моря\*). Италія представляла особенно благоприятныя условія для геологическихъ изслѣдованій, и, безъ сомнѣнія, древніе далеко подвинули бы именно эту науку, если-бы возвысились до наукъ физическихъ и органическихъ.

Въ новыя вѣка Леонардо да-Винчи въ началѣ XVI в. съ полнымъ убѣжденіемъ говорилъ о томъ, что существовавшія въ его время горы были прежде дномъ моря.

Послѣ него начали издавать геологическія описанія различныхъ мѣстностей. Въ Англіи Вильямъ Вудвардъ составилъ геологическій музей въ 1695 г. Въ XVIII в. стали составлять геологическія карты (Христофоръ Пакъ, Монне). Возникла мысль, что пласты расположены въ одномъ и томъ же порядкѣ въ различныхъ странахъ (Вудвардъ) и соотвѣтствуютъ различнымъ эпохамъ образованія земли (Степо). Начались попытки классификаціи горъ на первичныя, вторичныя и третичныя (Леманъ, Одоарди, Стречи).

Въ это же время, въ XVIII в. появились двѣ геологическихъ теоріи: нептуническая и плутоническая. Первая (теорія Вернера) объясняла земныя наслоенія дѣйствіемъ хаотической жидкости, т.-е. отложеніями морской воды, оставляя необъясненными разнообразіе пластовъ и остатки органической жизни.

Эта теорія предполагала для минувшихъ временъ дѣйствіе моря по неизвѣстному теперь способу. Вторая (теорія Готтона) приписывала геологическія явленія совокупному дѣйствію

---

\*) Уэвелъ, т. IV, стр. 641.



двухъ агентовъ: воды и огня (преимущественно дѣйствию послѣдняго). Способъ дѣйствія воды въ продолженіи геологическихъ эпохъ признавался такимъ же, каковъ онъ и въ настоящее время, т.-е. предполагался процессъ медленнаго осажденія ила на дно морей \*). Что касается дѣйствія огня, то, по этой теоріи, предполагались въ прежнее время такія вліянія подземныхъ силъ на земную кору, такія потрясенія, какихъ въ настоящее время не бываетъ. Такимъ образомъ, теорія Готтона, съ одной стороны, сводила дѣйствіе воды въ геологическіе періоды на извѣстные намъ теперь процессы, съ другой же, признавала дѣйствіе огня въ тѣ же періоды въ размѣрахъ, несравненно превосходившихъ плутоническія силы нашего времени.

Дальнѣйшій прогрессъ описательной геологіи связанъ съ прогрессомъ другихъ описательныхъ наукъ. Успѣхи палеонтологіи дали возможность опредѣлить и классифицировать органическіе остатки, найденные въ земныхъ пластахъ, и установить классификацію самихъ пластовъ, такъ какъ ихъ стали различать не по ихъ составу, а по органическимъ формамъ, какія въ нихъ находятся. Въ этомъ отношеніи геологія весьма обязана французскимъ ученымъ: Дефрану, Ламарку и преимущественно Кювье, автору „*Ossemenes fossiles*“. Это былъ періодъ научной систематики, геологическихъ обзорнѣй и картъ, установленія номенклатуры и терминологіи. Утвердилась мысль, что порядокъ слѣдованія пластовъ въ разныхъ странахъ одинъ и тотъ же, что соотвѣтственные пласты разныхъ странъ почти тождественны между собою и что, слѣдовательно, соотвѣтствующія серіи пластовъ одной страны могутъ служить представителями или эквивалентами другой. Это повело къ установленію геологической синониміи, или общихъ названій для аналогическихъ пластовъ разныхъ странъ.

Установленіе геологической синониміи указывало уже на открытіе неизмѣннаго закона правильныхъ наслоеній, закона, изслѣдованіемъ и обобщеніемъ котораго занимался преиму-

\*) Впрочемъ, только рѣчнаго ила; о размываніи морями береговъ здѣсь еще не было рѣчи.

щественно А. Гумбольдтъ. Кромѣ этого закона были открыты и многіе другіе, наприм. законъ увеличенія теплоты по мѣрѣ углубленія въ землю, законъ параллельности цѣпей одного возраста и др.

Вслѣдъ затѣмъ явилась необходимость объяснить явленія, уже подведенныя подъ геологическіе законы. Правда, были уже двѣ гипотезы, нептуническая и плутоническая, но онѣ представляли изъ себя только общіе и грубые очерки теорій и требовали разъясненій. Но при этомъ оказалось, что геологія не можетъ ни на шагъ двинуться впередъ, пока не будутъ изучены вода и огонь въ ихъ постоянныхъ, на нашихъ глазахъ совершающихся вліяніяхъ на земную поверхность (размываніе почвы рѣками и морями, осѣданіе почвы, дѣйствіе глетчеровъ и ледяныхъ горъ, полиповъ и пр.). Французскіе геологи (наприм. Де-Люкъ) рѣшили нѣкоторые частные вопросы, наприм. изслѣдовали дѣйствіе наносовъ Роны на верхнюю часть Женевского озера. Такія изслѣдованія имѣли значеніе рѣшенія частныхъ проблемъ по началамъ механики. Но только англійская геологическая наука, выдвинувшая въ лицѣ Готтона принципъ медленныхъ измѣненій, дала ему прочную обосновку и развитіе съ выходомъ въ свѣтъ извѣстнаго сочиненія Лайеля: „Principles of Geology“ (въ 1830 г.). Съ этого времени обратили особенное вниманіе на геологическое дѣйствіе воды и огня. Ученые разныхъ странъ поднимались на высочайшія горы, чтобы подмѣтить движенія ледниковъ, недоступныя для поверхностнаго наблюденія, изучить силу ихъ дѣйствія; отправлялись въ тропическія моря для изученія коралловыхъ построекъ, изслѣдовали направленіе теченій, движеніе вѣтровъ и пр.

Достаточно указать на важнѣйшія пріобрѣтенія въ области геологии и тѣсно съ ней связанной физической географіи. Превосходныя климатологическія изслѣдованія А. Гумбольдта, Мори, Довэ, изслѣдованіе распространенія магнетизма и электричества на земной поверхности; изслѣдованія, произведенныя Джемсомъ Форбесомъ и Тиндалемъ надъ пластичностью льда, изслѣдованіе глетчеровъ и морэнъ, приведшее къ уста-



новленію новой гипотезы о способах передвиженія эрратическихъ камней и т. п.—всѣ эти изслѣдованія бросали свѣтъ на прошедшее нашей планеты и были полезны столько же для геологіи, какъ и для географіи. Последняя со времени К. Риттера и А. Гумбольдта приняла научный характеръ.

Вопросъ объ образованіи солнечной системы породилъ теоріи Канта, Лапласа, Джона Гершеля, Спенсера, вышедшія изъ Ньютоновыхъ началъ всемірнаго тяготѣнія. Правда, въ этихъ теоріяхъ есть много гипотетичнаго, но, если онѣ не могутъ представить намъ дѣйствительный процессъ образованія земли, то, по крайней мѣрѣ, указываютъ на возможный.

Другой вопросъ—о первоначальномъ состояніи земнаго шара (жидкомъ, какъ обыкновенно полагаютъ на основаніи сфероидальной формы земли \*) вызвалъ дѣятельныя изслѣдованія Плефера, Джона Гершеля, Генесси и др.

Эти изслѣдованія приводили къ той мысли, что земля, какова бы ни была ея первоначальная фигура, стремится къ достиженію формы эллипсоида, влѣдствіе дѣйствія центробѣжной силы, перемѣщающей воды, а съ ними и частицы разрушенной матеріи къ экватору. Наиболѣе виднымъ представителемъ гипотезы первоначально жидкаго состоянія земли признается англійскій ученый Праттъ \*\*).

Вопросъ о состояніи внутренности земнаго шара, тѣсно связанный съ вопросомъ о первоначально жидкомъ состояніи земли, вызвалъ изслѣдованія такихъ астрономовъ и физиковъ, какъ Пуассонъ, Томсонъ, Делонэ, Праттъ и др. Пуассонъ и Делонэ разсматривали этотъ вопросъ, какъ астрономы, а Томсонъ, какъ физикъ. Хотя вопросъ все-таки остался нерѣшеннымъ \*\*\*), но названныя изслѣдованія дали много матеріала для рѣшенія частныхъ вопросовъ, наприм. вопроса о вліяніи внутренней теплоты земнаго шара на климаты, о напряженіи вулканической силы въ прежнія эпохи сравнительно съ нынѣшнею и пр. Вопросъ о происхожденіи горныхъ цѣпей и

\*) Эту мысль высказалъ еще Лейбницъ.

\*\*) Кледель: „Всеобщ. землеисп.“, стр. 408.

\*\*\*) Ibid. стр. 416.



материковъ вызвалъ изслѣдованія О. Фишера, Шелера, Эли-де-Бомона. Еще назовемъ изслѣдованія о ледяномъ періодѣ Адемара, Медлера, Леверье, Джона Гершеля, Лайела, Довъ.

Въ исторіи органическихъ существъ ученые держались того же принципа: судить о прошедшихъ состояніяхъ и перемѣнахъ на основаніи тѣхъ, какія совершаются передъ нашими глазами. Этотъ принципъ создалъ географію растений и животныхъ. Оказалось, что флора и фауна имѣютъ свои области распространенія (царства) и что эти области независимы отъ географическихъ условій. Эти области въ свою очередь могутъ быть подраздѣлены на станціи и жилища. Нашли возможнымъ связать области распространенія флоры и фауны и даже указать общіе пути ихъ передвиженія. Лучшіе труды по географіи растений и животныхъ принадлежатъ ученымъ Шоу, А. Гризбаху, Сьлетеру, Шмардѣ и Агассису \*).

Всѣ эти изслѣдованія, произведенныя преимущественно германскими учеными, значительно подрывали утвердившуюся въ наукѣ романскую гипотезу катаклизмъ, катастрофъ, или внезапныхъ переворотовъ, гипотезу, высказанную еще (если не говорить объ индійской мифологіи, Аристотелѣ, Страбонѣ, арабскихъ писателяхъ) Леонардо-да-Винчи, Лидцаро Моро, Дженоерелли и развитую Кювье и Эли-де-Бомономъ.

Но мнѣнію этихъ натуралистовъ, переходъ отъ одной эпохи къ другой сопровождался сильными пароксизмами, страшными землетрясеніями и могучими наводненіями, за которыми слѣдовала новая эпоха, съ новыми растительными и животными видами.

Такого напряженія силъ въ настоящее время не замѣчается, и потому эта гипотеза принимаетъ идею разнородности дѣйствующихъ теперь силъ и силъ прошедшаго времени.

\*) Кледенъ, стр. 1063 и сл. 1187 и сл. Агассисъ пытался также установить связь между распространеніемъ фауны и людей. Въ частности по вопросу о распространеніи флоры и фауны на пространствахъ европейской Россіи см. популярныя статьи проф. А. Бекетова и проф. М. Богданова въ приложеніи къ „Географіи Россіи“ Режю. Нельзя ли этотъ вопросъ связать съ вопросомъ о иммиграціяхъ славянскихъ и тюрко-финскихъ племенъ на восточно европейской равнинѣ? Ср. Вестужева-Рюмина, „Русск. Исторія“, стр. 2 и сл. Ф. П. Келпена, „Матеріалы къ вопросу о первонач. род. и первоб. родствѣ индо-евр. и финно-угор. племенъ“. Журн. Мин. Нар. Просв. 1886, августъ—декабрь.

Другое учение, которое называютъ учениемъ о геологической однородности \*) стремится объяснить переменны, бывшія на земной поверхности, тѣми же причинами, какія дѣйствуютъ и теперь. Представителемъ этого воззрѣнія служитъ Ляйбелъ, основавшій школу униформистовъ \*\*)

Я, можетъ быть, говорилъ о геологіи болѣе подробно, чѣмъ то требуется планомъ этого сочиненія; но читатель извинитъ меня въ виду необыкновеннаго интереса этой науки и связи ея съ вопросами, наиболѣе занимающими представителей современной науки—вопросами о трансформациі видовъ, о произвольномъ зарожденіи, о существованіи цѣлей въ природѣ и пр.

Самый успѣхъ геологіи обусловливался успѣхами естественныхъ наукъ: зоологіи, ботаники, минералогіи. Во всѣхъ этихъ наукахъ важнѣйшіе результаты были достигнуты французами по всѣмъ тѣмъ вопросамъ, которые касались распредѣленія, классификаціи. Но общее движеніе, какъ этихъ наукъ, такъ и геологіи было вызвано и регулировалось идеей, внесенной германскими мыслителями, идеей существенно германскаго характера, идеей развитія или эволюціонной идеей.

Эта идея, чуждая романскому механическому міровоззрѣнію, выражена германской философіей въ такой формѣ. Нѣтъ превращенія одной субстанціи въ другую, но существуетъ законъ постепеннаго, непрерывнаго развитія каждой сущности (монады). Организмъ есть комплексъ, гармонически координированный агрегатъ монадъ. Гармоническое сочетаніе элементовъ въ организмахъ составляетъ ихъ форму. Но съ развитіемъ элементовъ измѣняются и формы ихъ сочетаній: монада, развившаяся до сознанія человѣка, не можетъ жить въ тѣлѣ живот-

---

\*) Уэвелль, IV, стр. 791.

\*\*\*) Не могу при этомъ не замѣтить, какъ самъ Ляйбелъ долженъ былъ сознаться, хотя это противорѣчитъ ученію о рѣшительномъ, опредѣляющемъ вліяніи внѣшнихъ условій на жизнь и духъ человѣка, что прогрессъ геологіи имѣлъ бы другую судьбу, если бы геологія разрабатывалась прежде, напр. въ Катаніи. Но Катанійцы не интересовались этими вопросами, несмотря на обиліе матеріала, и только испитующій духъ, въ процессъ развитія собственныхъ идей, привелъ чужаго человѣка на эти мѣста и указалъ ему на явленія, подтверждавшія вѣрность этихъ идей.



наго. Развитие, идущее изнутри, из монады обуславливает и форму их сочетаний съ другими монадами. Формы организмов измѣняются, но способ их измѣненій обуславливается, присутствиемъ каждой монады закономъ развитія. Эволюціонная теорія, безъ всякаго сомнѣнія, имѣетъ свой корень въ монадологіи Лейбница \*).

Важныя открытія, сдѣланныя въ XVIII в., поддерживали взгляды эволюціонистовъ.

Былъ открытъ законъ метаморфозы растений и это открытіе произвело чрезвычайный восторгъ въ современникахъ, такъ какъ законъ метаморфозы открывалъ обширные горизонты, обѣщавъ дать богатые результаты. Было замѣчено, что всѣ части любого растенія развиваются по одному и тому же плану и представляютъ только метаморфозы одного и того же элементарнаго органа. Гений поэта Гете совершилъ это важное открытіе въ наукѣ и не путемъ кропотливыхъ изслѣдованій, а только руководимый творческой фантазіей и, какъ я думаю,

\*) „Я утверждаю, какъ достовѣрную истину,—говоритъ Лейбницъ,—что всѣ вещи подвержены измѣненію, слѣдовательно, и монады, и что въ каждой монадѣ это измѣненіе происходитъ непрерывно; изъ этого слѣдуетъ, что естественныя измѣненія монады происходятъ изъ внутренняго принципа (*principe interne*), такъ какъ извнѣ воздѣйствовать на природу монады невозможно. Притомъ, кромѣ принципа измѣненія долженъ существовать и особенный субъектъ измѣненія (*un detail de ce qui se change*), и тотъ то особенный субъектъ, эта деталь и составляетъ, такъ сказать, спецификацію и различіе простыхъ субстанцій“..... „Каждая монада содержитъ въ своей природѣ законъ для непрерывнаго послѣдовательнаго ряда своихъ дѣйствій (*legem continuationis seriei suarum operationum*), она содержитъ въ себѣ свое прошедшее и свое будущее“.

„Каждая часть вещества,—говоритъ Лейбницъ въ ученіи о монадахъ,—можетъ быть разсматриваема, какъ садъ полей растений, какъ прудъ, наполненный рыбами. Но каждая вѣтвь растенія, каждый членъ животнаго, каждая капля его соковъ опять представляетъ такой садъ, такой прудъ. И если земля и воздухъ между растеніями сада, или вода между рыбами пруда не есть растеніе или рыба, то однако эти промежуточные царства наполнены той же жизнью; только эта жизнь большею частью такъ тонка, что недоступна нашимъ чувствамъ“.....

„Что касается до переселенія душъ,—говоритъ Лейбницъ въ своихъ разсужденіяхъ о принципѣ жизни,—то я очень далекъ отъ того догмата Пифагора, который нѣкогда хотѣли возобновить Ваяъ Гельмонтъ младшій и нѣкоторые другіе, потому что я полагаю, что продолжаетъ существовать не только душа, но даже то же самое недѣлимое“. „Ист. нов. филос.“, Куно-Фишера, т. II, 166—167 и 182—183.



сознаніемъ (хотя, можетъ быть, и неяснымъ) идеи единства міроваго плана \*), во всякомъ случаѣ, руководимый общими взглядами на природу. Позже Жюссье и Декандоль развили этотъ принципъ. Изъ области ботаники онъ былъ перенесенъ въ зоологію, и при помощи сравнительной анатоміи, далъ рядъ весьма важныхъ результатовъ въ примѣненіи къ позвоночной структурѣ животныхъ. Назовемъ имена Окена, Жоффруа-Сентъ-Илера, Кювье.

Возникъ вопросъ: нельзя ли на весь животный міръ смотрѣть, какъ на видоизмѣненіе одного общаго типа. Такой взглядъ казался въ высокой степени вѣроятнымъ. Жоффруа-Сентъ-Илеръ поддерживалъ его. Онъ находилъ, что твердые части черепокожныхъ и насѣкомыхъ соотвѣтствуютъ скелету высшихъ животныхъ и представляютъ только видоизмѣненіе его. Пытались подвести моллюсковъ и позвоночныхъ подъ одинъ типъ и пр. Противъ такихъ попытокъ установить единство плана энергически возсталъ Кювье, признавшій, что существуютъ четыре формы, которыхъ нельзя свести къ одному типу: позвоночныхъ, мягкотѣлыхъ, членистыхъ, лучистыхъ. Кювье утверждалъ, что наши изслѣдованія органическихъ существъ должны производиться при свѣтѣ идеи цѣли, и что не слѣдуетъ натуралисту руководиться идеей единства плана, которой нѣтъ возможности доказать \*\*). Но Жоффруа на вопросъ о цѣли (какъ принципѣ, опредѣляющемъ формы живыхъ существъ) отвѣчалъ: „я боюсь навязывать Богу какую бы то ни было цѣль“. Когда Кювье говорилъ о роли, которую животное должно играть въ природѣ, о роли, опредѣляющей его организацію, Жоффруа возражалъ: „я не знаю животнаго, которое должно играть роль въ природѣ.—Я не приписываю Богу никакихъ намѣреній, потому что я не довѣряю слабости моего разума. Я наблюдаю только факты и не иду дальше. Я только хочу быть историкомъ того, что есть“ \*\*\*). Къ ученію

\*) См. собственныя слова Гете у Уэвелля, III, 564. Предшественникомъ Гете признается Линней.

\*\*) Уэвелль, т. III, 578—621 стр. Идея единства плана, по мнѣнію Кювье, вела къ пантеизму.

\*\*\*) Ibid., стр. 608.

о единствѣ плана примкнули въ новѣйшее время и дарвинисты, по крайней мѣрѣ тѣ изъ нихъ, которые принимаютъ монофилитическую гипотезу происхожденія видовъ. Наконецъ, ученіе о происхожденіи видовъ снова возбудило вопросъ о происхожденіи жизни вообще, о первичномъ зарожденіи (*generatio aequivoca*).

Я указалъ, кажется, на всѣ важнѣйшіе вопросы геологіи и сравнительной анатоміи, интересовавшіе въ послѣднее время и ученыхъ, и вообще образованное общество. Теперь я долженъ разсмотрѣть разныя, указанные выше ученія съ точки зрѣнія ихъ генезиса; иначе говоря, я долженъ, согласно предположенной мною дѣли, разсмотрѣть, не имѣютъ ли эти ученія своихъ корней въ философскихъ принципахъ.

Я глубоко убѣжденъ, что только при свѣтѣ общихъ философскихъ взглядовъ могутъ быть поняты различныя направленія въ названныхъ наукахъ.

Въ самомъ дѣлѣ, не смотря на разнообразіе мнѣній, не смотря на множество извѣстныхъ въ наукѣ именъ, изъ которыхъ каждое соединяется въ нашемъ умѣ съ какимъ-нибудь оригинальнымъ взглядомъ, — не смотря на это, мы не рискуемъ запутаться въ лабиринтѣ разнородныхъ взглядовъ, если не выпустимъ изъ рукъ ариадниной нити философски-принципальнаго знанія.

Научныя теоріи образуются на почвѣ общаго міровоззрѣнія. Въ философіи заключаются исходныя точки для разныхъ теорій и гипотезъ, и различія въ послѣднихъ зависятъ отъ различія исходныхъ пунктовъ или философскихъ принциповъ. Общій генезисъ, повидимому, различныхъ теорій, даетъ возможность классифицировать эти теоріи и тѣмъ доставляетъ, съ одной стороны, практическое удобство, помогая ориентироваться среди самыхъ разнообразныхъ ученій, съ другой стороны, предостерегаетъ отъ скептицизма въ наукѣ, какъ слѣдствія именно этого необыкновеннаго разнообразія мнѣній.

Въ области геологіи и морфологіи мы находимъ новый случай убѣдиться въ справедливости этой мысли.

Начнемъ съ французскихъ ученыхъ. Вотъ—теоріи Адема-



ра, Леверье, Пуассона, Дове, Кювье, Жоффруа - Сентъ - Илера и пр.

Прежде всего—о теоріи Адемара.

Адемаръ занимался изслѣдованіемъ вопроса о причинѣ ледянаго періода. Онъ нашелъ ближайшую причину наступленія этого періода въ нарушеніи равновѣсія между сѣвернымъ и южнымъ полушаріями и въ перемѣщеніи центра тяжести земли поочередно то ближе къ сѣверному полюсу, то ближе къ южному. Это нарушеніе равновѣсія, по его мнѣнію, бываетъ слѣдствіемъ накопленія огромныхъ массъ льда въ томъ полушаріи, которое въ извѣстный періодъ времени оказывается холоднѣе. Такъ какъ земля движется по эллипсису и бываетъ въ афеліи и перигеліи, то и скорость движенія земли вокругъ солнца бываетъ различна: она увеличивается, когда земля приближается къ перигелію и уменьшается съ приближеніемъ къ афелію. Поэтому, въ сѣверномъ полушаріи весна и лѣто въ настоящее время превосходятъ на 8 дней общую продолжительность осени и зимы. Сѣверное полушаріе теперь теплѣе, чѣмъ южное. Но вслѣдствіе прецессіи это отношеніе можетъ измѣниться, и черезъ 10.500 лѣтъ наше полушаріе, которое во время лѣта теперь бынаетъ въ перигеліи, перейдетъ въ афелій, и только черезъ 21.000 лѣтъ оно опять будетъ находиться въ афеліи (въ лѣтнее время). Такимъ образомъ, полный циклъ перемѣнъ совершается въ періодъ равный 21.000 лѣтъ. Результатомъ прецессіи является періодичность всемірныхъ потоповъ.

Замѣтимъ при этомъ, что къ вліянію прецессіи, указанному Адемаромъ, астрономы присоединили еще вліяніе измѣненія эксцентрициитета земной орбиты и наклонности эклиптики.

Теорія Адемара грандіозна, какъ попытка обратить проблему земной механики въ проблему небесной.

Но во всякомъ случаѣ она пренебрегаетъ дѣйствіемъ мелкихъ причинъ, наприим. водныхъ наносовъ, дѣйствій теченій и вѣтровъ, медленныхъ поднятій суши и пр. Аристократическій складъ ума большей части романскихъ ученыхъ не допускаетъ ихъ подробно останавливаться на этихъ причи-



нахъ. Какъ бы то ни было, но эта теорія принимаетъ періоды необыкновенно высокой и необыкновенно низкой температуры для обоихъ полушарій, слѣдовательно, различаетъ періоды съ разною напряженностью одной и той же силы (теплоты), что влечетъ за собой и разность механическаго дѣйствія этой силы.

Но вотъ другая теорія. Дове, знаменитый французскій ученый, открывшій законъ движенія вѣтровъ, подходитъ къ рѣшенію вопроса о причинѣ ледянаго періода съ другой стороны. Онъ обращаетъ вниманіе на атмосферныя явленія и утверждаетъ, что каждому геологическому перевороту предшествовалъ другой, атмосферный. Въ прежніе періоды существованія земли были такіе дожди, о какихъ мы не имѣемъ теперь и понятія. Слѣдствіемъ этого было накопленіе огромныхъ массъ снѣга и льда на земной поверхности (ледяные періоды). Опять идея разнородности силъ! \*).

Возьмемъ еще вопросъ о внутреннемъ состояніи земнаго шара. Знаменитый французскій математикъ, Пуассонъ своеобразно рѣшилъ этотъ вопросъ. Онъ допустилъ предположеніе, что земля была прежде въ такой части небеснаго пространства, которая имѣла весьма высокую температуру. Теперь земля охлаждается и температура ея, естественно, ниже на поверхности, чѣмъ внутри земли. Оригинальная гипотеза, въ чисто французскомъ духѣ! Въ томъ же духѣ, съ астрономической точки зрѣнія, пытался рѣшить упомянутый вопросъ и Делонэ.

Вотъ Кювье, гений, составляющій національную гордость

---

\*) Кледевъ „Всеоб. землеп.“, стр. 171. Впрочемъ, характеръ романскаго міровоззрѣнія выражается не только въ этомъ признаніи разнородности прежнихъ и нынѣшнихъ силъ. Онъ проявляется и въ такихъ попыткахъ, которыя, повидимому, носятъ мистическій характеръ. Но что это за мистикъ! Одинъ разрядъ силъ просто игнорируется, какъ будто исчезаетъ изъ сознанія французскаго ума, и такимъ путемъ достигается господство другаго разряда силъ. Романскій умъ односторонень, когда онъ стремится къ единству силъ; германскій пытается (часто неудачно) примирить разнообразіе частныхъ силъ въ единствѣ дѣлаго. Этой мысли я коснусь еще въ дальнѣйшемъ изложеніи, гдѣ представится возможность изложить ее подробнѣе и яснѣе и указать ея основанія.

Франція. Съ именемъ его въ нашемъ умѣ связывается теорія катастрофъ и зоологическая классификація, возникшія напочвѣ романскихъ идей о разнородности силъ и неизмѣнности типовъ.

Вотъ Лапласъ, авторъ знаменитаго сочиненія: „Exposition du Systeme du monde“. Онъ исходилъ изъ началъ Ньютоновой теоріи тяготѣнія, какъ и Кантъ, предупредившій Лапласа. Но замѣйте: Кантъ написалъ: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, Лапласъ—„Systeme du monde“. Первый стремился уяснить процессъ образованія міра, второй стремился математически обработать этотъ предметъ по началамъ механики. Можетъ быть, Лапласъ дѣйствительно не зналъ именно о сочиненіи Канта; но это не исключаетъ возможности того, что идеи Канта были уже распространены между учеными того времени. Мнѣ кажется наиболѣе вѣроятнымъ, что идея постепеннаго образованія міра или мысли о процессѣ этого образованія принадлежатъ германскому уму; математическая же обработка этой идеи есть подвигъ романскаго гениа.

Можетъ быть, болѣе подробное разсмотрѣніе этихъ гипотезъ указало бы и на другія отличія во взглядахъ названныхъ мыслителей, наприм. по вопросу о причинѣ круговаго движенія, о сгущеніи матеріи въ одномъ или нѣсколькихъ центрахъ и пр. Но это требуетъ болѣе спеціальныхъ познаній, да едва ли и необходимо. Впрочемъ, не могу не отмѣтить различнаго отношенія двухъ великихъ мыслителей къ одному и тому же вопросу—къ вопросу о первомъ виновникѣ бытія и движенія.

Говорятъ, что Лапласъ на вопросъ Наполеона I, привело ли его изученіе неба къ идеѣ Бога, будто бы отвѣчалъ, что не нуждался въ такой гипотезѣ. Только романскій дуализмъ, признающій Бога внѣ міра, могъ подсказать подобный отвѣтъ, при томъ отвѣтъ механика, которому нѣтъ дѣла до вопроса о томъ, кто далъ первый толчокъ матеріи, вопроса, переносающаго романскій умъ всегда въ трансцендентную сферу.

А вотъ какъ Кантъ заканчиваетъ свою исторію неба: „Если мы сообразимъ, что природа и вѣчные законы, которымъ под-



чинены субстанціи въ ихъ взаимодействіи, не составляютъ самостоятельнаго и безъ Бога необходимаго начала, что гармонія и порядокъ, обнаруживаемые ею въ томъ, что она производитъ посредствомъ общихъ законовъ, доказываютъ, что субстанціи всѣхъ вещей должны имѣть общее происхождение въ нѣкоторой основной субстанціи; что онѣ потому являютъ взаимныя отношенія и гармонію, что ихъ свойства проистекаютъ изъ одинаго высочайшаго разума, мудрая мысль котораго начертала ихъ въ общихъ отношеніяхъ и одарила ихъ способностью, посредствомъ которой онѣ производятъ только прекрасное, только порядокъ въ предоставленномъ имъ состояніи ихъ дѣятельности,—если мы сообразимъ все это, то природа покажется намъ еще болѣе достойною удивленія, чѣмъ какою ее обыкновенно считаютъ, и мы будемъ ожидать отъ ея развитія только одного,—гармоніи и порядка..... Природа, предоставленная ея общимъ свойствамъ, приноситъ въ обилии истинно прекрасныя и совершенныя плоды, которые не только сами по себѣ отличаются стройностью и превосходствомъ, но и гармонируютъ съ цѣлою природою во всемъ ея объемѣ, съ пользою человѣка и съ прославленіемъ божественныхъ свойствъ. Изъ этого слѣдуетъ, что ея существенныя свойства не составляютъ независимой необходимости, но что они происходятъ изъ одинаго разума...., какъ основы и источника всего сущаго, въ которомъ они предначертаны въ общихъ основаніяхъ \*).

Идеи Канта (и Спенсера) можно коротко формулировать пантеистическимъ девизомъ: Богъ въ природѣ!

Вотъ Эли-де-Бомонъ, геологъ, извѣстный въ наукѣ своею теоріею образованія горныхъ цѣпей. Разумѣется, онъ признаетъ періоды пароксизмическихъ переворотовъ, смѣнявшіе

---

\*) Кледенъ, „Всеоб. геогр.“, стр. 406. Ср. слова Спенсера: „Тѣ, которые вообще считаютъ себя вправѣ отъ явленій умозаключать о вещахъ самихъ въ себѣ (нуменахъ) могутъ совершенно справедливо утверждать, что гипотеза туманныхъ массъ предполагаетъ Первую причину, настолько же превосходящую механическаго бога, насколько этотъ послѣдній превосходитъ фетишъ джара“. „Гипотеза туманныхъ пятен“. Опыты, III, 276.



періоды покоя, приче́мъ въ каждый изъ этихъ періодовъ образовалось извѣстное количество горныхъ цѣпей. Онъ признаетъ, что это поднятіе горныхъ массъ производило сильное волненіе моря и было причиною всемірныхъ потоповъ и пр.

Но оставимъ область романской науки, оставимъ всё эти страшныя катастрофы, эти потопа, эти ливни, могучія колебанія земной поверхности и пр., наводящія ужасъ на читателя.

Перенесемъ въ другую область—науки германской. Горизонтъ научный, можно сказать, проясняется. Нѣтъ болѣе рѣчи о катастрофахъ. Всё перемѣны въ исторіи земли приписываются дѣйствию тѣхъ же силъ, какія вліяютъ и въ настоящее время, и при томъ эти силы признаются аналогичными между собою не только въ отношеніи типа, но и степени ихъ напряженности. Медленныя поднятія и опусканія суши, наприм., могли съ теченіемъ времени совершенно измѣнить очертаніе материковъ, измѣнить климаты, флору, фауну земли и пр. Процессы совершаются такъ медленно, что иногда въ продолженіи цѣлыхъ геологическихъ періодовъ не бываетъ замѣтно какихъ-либо перемѣнъ.

Въ этомъ пунктѣ и германская наука поражаетъ насъ, поражаетъ громадными цифрами. Столѣтія, тысячелѣтія, миліоны лѣтъ громоздятся другъ на друга, чтобы сдѣлать вѣроятнымъ происхожденіе великаго изъ малаго. Теорія медленнаго непрерывнаго развитія, теорія Готтона и Ляйеля принята въ настоящее время дарвинистами и служитъ поддержкой для теоріи постепенной трансформациі видовъ путемъ накопленія мелкихъ различій, подъ вліяніемъ естественнаго подбора, борьбы за существованіе, наслѣдственности и приспособленія къ условіямъ существованія. Въ географіи идея вліянія малыхъ причинъ выразилась въ изученіи вліянія географическихъ элементовъ на духъ человѣка. Этой идеѣ наука обязана появленіемъ трудовъ К. Риттера и А. фонъ-Гумбольдта, сообщившихъ этой наукѣ тотъ характеръ, каковой она сохранила и до настоящаго времени \*).

\*) К. Риттеръ относитъ географію къ органическимъ наукамъ по ея объектамъ, землѣ, какъ космическому индивидууму. „Земля есть космическій

Но мы не должны забывать того, кто внесъ въ германскую науку эту идею. Мы не должны забывать, что эта идея, направлявшая германскую науку и давшая такіе богатые результаты въ современныхъ научныхъ теоріяхъ, принадлежитъ къ числу основныхъ идей Лейбница \*).

Перемѣнамъ въ неорганическомъ мірѣ, какъ слѣдствіями медленныхъ процессовъ, соответствуютъ метаморфозы въ мірѣ организмовъ, на которые многіе также смотрятъ, какъ на результатъ медленныхъ измѣненій. Мы приближаемся теперь къ вопросу, недавно такъ сильно волновавшему ученый міръ, — къ вопросу, на рѣшеніе котораго было употреблено столько усилий со стороны людей, обладавшихъ великими талантами и имѣвшихъ самыя разнообразныя убѣжденія. Это — вопросъ о происхожденіи видовъ. Хотя моя задача заключается только въ томъ, чтобы обозначить существующія въ наукѣ точки зрѣнія на этотъ вопросъ, однако, даже при такомъ ограни-

---

ндивидуумъ съ особенной организаціей. *Ens sui generis* съ продолжающимся развитіемъ. Она составляетъ систематическое цѣлое, одаренное особеннаго рода движеніемъ, космическою жизнью. Кристаллъ, растеніе и животное, планета, человекъ, суть, по восходящему порядку, различные организмы земнаго существованія вещей. Поэтому землѣ въ этомъ ряду организмовъ принадлежатъ опредѣленная индивидуальность, какъ планетѣ. Исслѣдованіе этой индивидуальности земли и изложеніе ея составляетъ высшую задачу географической науки. Если наукѣ удастся ясно представить индивидуальность во всѣхъ ея частяхъ, сочлененіяхъ и функціяхъ, тогда землѣвѣдѣніе сдѣлается самостоятельной наукой о землѣ. Для нея земля есть планета, которая подобно сѣмени содержитъ внутри себя всѣ внутренніе зачатки для дѣйствительнаго развитія и брошена сѣятелемъ на поле солнечнаго пути, дабы тутъ появляться, расти, цвѣсти и дать во время свою жатву, свой плодъ“. „Общее землѣвѣд.“, стр. 14.

\*) Я имѣю въ виду ученіе Лейбница о малыхъ представленіяхъ. Лейбницъ придавалъ имъ огромное значеніе, наполняя ими даже пропасть между душою и тѣломъ. „Les petites perceptions sont donc de plus grande efficace, qu'on ne pense. — On peut même dire, qu'en consequence de ces petites perceptions le present est plein de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirant (*συνπνοια πάντα* comme disait Hippocrate), et que dans la moindre des substances des yeux aussi perçans, que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l'univers, quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur...

C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie prèetablie de l'ame et du corps et même de toutes les Monades ou substances simple“. „La Monadologie. Extraits. Les perceptions insensibles“, 212.



ченіи задачи, требуется крайняя внимательность и осторожность при разсмотрѣніи этого вопроса.

Мы уже видѣли, какія открытія въ естественныхъ наукахъ подготовили постановку этого вопроса. Это были открытія геологій и сравнительной анатоміи растений и животных \*). Идея метаморфозы, внесенная въ ботанику Линнеемъ, потому забытая и, наконецъ, возстановленная Гете со всѣмъ изяществомъ и силою поэтического генія, повела къ ученію Сентъ-Илера о единствѣ плана въ мірѣ растений и животныхъ, — ученію, встрѣтившему энергической отпоръ со стороны Кювье. Какъ бы то ни было, существуетъ ли одинъ планъ или нѣсколько, напр. въ царствѣ животныхъ, во всякомъ случаѣ безчисленное множество формъ наука свела уже къ четыремъ типамъ, формамъ, моделямъ, планамъ — какъ хотите, называйте ихъ—и пытается свести ихъ даже къ одному.

Значитъ, множество формъ служить только варіаціями или уклоненіями отъ одного или немногихъ типовъ.

„Гомологіи“ (соотвѣтствія, сходства) частей животныхъ, наводившія даже на мысль о единствѣ плана, естественно побуждали къ изслѣдованію вопроса о причинахъ этихъ гомологій. Рѣшенія этого вопроса стали искать въ исторіи образованія видовъ. Новые взгляды, высказанные англійскимъ естествоиспытателемъ, Ч. Дарвиномъ, возбудили жгучую полемику и вызвали многочисленныя изслѣдованія по вопросу о происхожденіи видовъ. Эти изслѣдованія обнаружили, что на данный вопросъ можно смотрѣть и дѣйствительно смотрять съ различныхъ точекъ зрѣнія.

Можно смотрѣть на образованіе видовъ 1) какъ на рядъ актовъ творенія; 2) какъ на результатъ образующаго, пластическаго дѣйствія на матерію идеи, соединившейся съ матеріей, хотя и внѣшней для нея (Платонъ); 3) какъ на игру слѣпаго случая, хотя самое сохраненіе видовъ зависитъ отъ ихъ при-

---

\*) Я не упоминаю о менѣ важныхъ причинахъ, способствовавшихъ появленію этой теоріи, напр. развитіи въ Англійи каменно-угольной промышленности, сельскаго хозяйства и пр.



способности къ условіямъ жизни (Эмпедокль); 4) какъ на результатъ сознательной воли, сознательныхъ усилій существа „создать“ тотъ или другой органъ, необходимый для него по условіямъ его существованія (Ламаркъ); 5) какъ на результатъ естественнаго подбора, при содѣйствіи борьбы за существованіе и наслѣдственности „полезныхъ“ качествъ, при чемъ предполагается „само собою разумѣющимся“, что эти полезные качества появились, какъ слѣдствіе внутреннихъ причинъ, внутренняго плана (Дарвинъ). Но такое отношеніе Дарвина къ значенію внутренней цѣлесообразности не могло быть сразу замѣчено, вслѣдствіе чего возникла въ той же германской наукѣ реакція, которая рельефно выставила значеніе внутренняго плана развитія и допускала значеніе естественнаго подбора, борьбы за существованіе и наслѣдственности только въ смыслѣ негативнаго или регулятивнаго принципа, т. е. такого принципа, который изъ всѣхъ возможныхъ „по закону развитія“ формъ отдѣляетъ дѣйствительныя. Отсюда взглядъ на образованіе видовъ; 6) какъ на результатъ внутренней цѣлесообразности, внутренняго плана, вложеннаго въ существа или имъ имманентнаго (Негели, Келливеръ). Этотъ планъ опредѣляетъ законы развитія существъ, ихъ метаморфозы. Но послѣдняя точка зрѣнія (существовавшая гораздо ранѣе двухъ названныхъ ученыхъ) вызвала попытки объяснить существованіе внутренней цѣлесообразности, при чемъ обнаружилось два способа пониманія; а) метафизическій, по которому образованіе видовъ есть результатъ безсознательной воли, творящей то, что она хочетъ, по идеямъ (Шопенгауеръ); в) физическій или матеріалистическій, по которому внутренній планъ, хотя и признается въ образованіи видовъ, но объясняется изъ химическихъ свойствъ вещества (Геккель). Но тотъ и другой способъ воззрѣнія (метафизическій и физическій) представляютъ видоизмѣненія того воззрѣнія на природу, по которому Богъ, какъ душа міра (Воля, мировой Разумъ, идея или законы природы), обнаруживается въ природѣ и исторіи и составляетъ внутреннюю сторону явленій. Отсюда взглядъ на градацію существъ, 7) какъ на осущест-

вленіе мысли Бога (въ теологическомъ протестантскомъ ученіи) или 8) какъ на ступени развитія абсолютнаго (въ философскомъ ученіи Гегеля).

Я изложилъ всѣ извѣстные мнѣ взгляды на этотъ предметъ. Вотъ къ какимъ выводамъ я прихожу, разсматривая эти взгляды.

Первые четыре взгляда возникли на греко-романской почвѣ. Они приписывали образованіе видовъ или Богу, какъ свободные акты творенія, или идеѣ, или дѣйствию (сознательному) воли, или наконецъ, слѣпой игрѣ случая. Греко-романскій геній можетъ понять одно изъ двухъ: или трансцендетная сила (внѣ природы пребывающая) Богъ или идея, или, наконецъ, свободная воля существа творить виды, и тогда это есть дѣло разума, хотя и внѣприроднаго, или (съ отрицаніемъ этой силы) все разнообразіе видовъ слѣдуетъ приписать слѣпой игрѣ случайностей, при которой однакоже случайно возникшая форма (какая-нибудь одна изъ миллиарда другихъ) продолжаетъ существовать, если она случайно находится въ гармоніи съ внѣшними условіями. Это возрѣніе предполагаетъ взглядъ на природу, какъ на существо слѣпое, неразумное, предполагаетъ въ ней однѣ механическія силы. Жоффруа прямо говорилъ: „Я не могу представлять себѣ природу разумнымъ существомъ, которое ничего не дѣлаетъ напрасно, которое дѣйствуетъ кратчайшимъ способомъ и которое дѣлаетъ все наилучшимъ образомъ“ \*).

Природа представляется здѣсь такою, какъ тотъ человѣкъ, который бы соединялъ буквы въ милліонахъ сочетаній, въ надеждѣ случайно составить что-нибудь похожее на Илиаду или Одиссею.

Во взглядахъ католико-теологическихъ, какъ и во взглядахъ Платона и Ламарка, преобладаетъ та же дуалистическая точка зрѣнія, что и у Декарта. Но уже у Платона мы видимъ оригинальную попытку преодолѣть дуализмъ въ его ученіи о матеріи, какъ о чемъ-то несуществующемъ ( $\mu\eta\ \acute{o}\nu$ ),

\*) Узель III, 608.



хотя она, по его же учению, отъ вѣка существуетъ на ряду съ идеей. Такого рода монизмъ есть тотъ же дуализмъ, въ которомъ одна сторона (матерія) просто игнорируется, потому что не можетъ быть объяснено ея существованіе. Но вотъ взгляды матеріалистовъ, механиковъ или атомистовъ (въ греко-романскомъ духѣ) Эмпедокла, энциклопедистовъ, Конта. Въ нихъ также мы видимъ попытки выбиться изъ оковъ роковаго дуализма, но попытки въ противоположномъ смыслѣ. Вся духовная, разумная сторона въ природѣ и человѣкѣ просто игнорируется, за невозможностью объяснить ее изъ началъ механики (это особенно рельефно выступаетъ у Конта) и объявляется внѣ области науки, какъ бы чѣмъ-то не существующимъ (*μη ὄν*) Контъ не упоминаетъ даже имени психологіи, а религію устраняетъ, хотя потомъ самъ же создаетъ свою собственную; во всякомъ случаѣ не знаетъ, какъ быть съ религіей. Вопросы религіозные и психологическіе не могутъ быть понятны по этой системѣ. Вотъ какого рода романскій монизмъ! Или все разумъ, идеи — и тогда непонятна и невозможна матерія (хотя все же она есть!), или же въ природѣ одна механика атомовъ и тогда не понятно сознание и сознательная воля (хотя все же онѣ есть!). Въ томъ и другомъ случаѣ романская наука дѣйствуетъ террористически: она декретируетъ уничтоженіе противоположнаго агента, воображая, что и въ самомъ дѣлѣ уничтожаетъ его!

Остальные взгляды, мною упомянутые, развились на германской почвѣ. Они признаютъ Бога (или Волю, или душу міра, также Идею, физическія силы) имманентнымъ природѣ, и развитіе вещей, совершающихся по внутреннему плану \*).

---

\*) Свой взглядъ на Дарвина я подтверждаю ссылкой на Ланге. „Вѣрно то, что Дарвинъ съ тою грандіозной и обыкновенно плодотворной односторонностью, которую мы видимъ особенно часто у англичанъ, провелъ свой принципъ такъ, какъ будто бы нужно было все вывести исключительно изъ него, и такъ какъ этотъ принципъ, какъ мы предполагаемъ, всюду при зарожденіи дѣйствительно имѣетъ рѣшительное вліяніе, то этотъ приемъ можно было провести очень да-



Мнѣ постоянно приходилось встрѣчать у писателей, разсматривавшихъ ученіе Дарвина, сближеніе этого ученаго съ Эмпедокломъ, при чемъ Эмпедокль обыкновенно признается предшественникомъ Дарвина. По моему мнѣнію, ничего не можетъ быть ошибочнѣе этого взгляда. Аналогія въ ученіи „о случайностяхъ“, производящихъ новыя видообразованія, есть кажущаяся аналогія между этими мыслителями. На самомъ дѣлѣ между ними цѣлая пропасть. „Случайность“ съ точки зрѣнія Дарвина есть только неизвѣстная сила, управляющая развитіемъ существъ; она можетъ имѣть въ дѣйствительности разумныя основанія; съ точки зрѣнія Эмпедокла это—игра слѣпыхъ силъ, случайность въ безусловномъ смыслѣ.

Кромѣ указанныхъ Дарвиномъ причинъ измѣненія видовъ въ послѣднее время указываютъ также и на психическія (Фехнеръ), на подражаніе (Беннетъ), на превращенія животныхъ и пр. Самъ Дарвинъ указалъ на законъ „соотношенія роста“, по которому одни измѣненія формъ вызываютъ другія, хотя бы послѣднія не имѣли никакого значенія въ борьбѣ за существованіе. Очевидно, роль естественнаго подбора ослабляется, а самыя случайности сводятся мало по малу на психическія и физическія стремленія организмовъ.

Такимъ образомъ, ученіе Дарвина, вѣрно понятое, не отвергается, а предполагаетъ цѣли въ природѣ и слѣдовательно не противорѣчитъ духу системы Лейбница и вообще германской философіи.

Только эти цѣли не приходятъ извнѣ, а заключаются въ самой природѣ (такъ думаютъ вообще германскіе мыслители). Дикарь, бродившій гдѣ-нибудь въ Тюрингенскомъ лѣсу, пред-

---

леко. Содѣйствующая повсюду причина практиковалась такъ, какъ будто бы она дѣйствовала одна, но догматическое утвержденіе, что она одна, не есть необходимая составная часть системы. Дарвинъ вездѣ, гдѣ онъ видитъ себя приведеннымъ къ содѣйствію внутреннихъ причинъ, принимаетъ это содѣйствіе такъ просто въ свое объясненіе формъ природы, что можно скорѣй предположить, что онъ считалъ его само собою разумѣющимся“. („Истор. матер.“ II, 242).

ставляя себѣ внутри каждаго предмета душу, которая управляетъ имъ цѣлесообразно. Германская наука воспроизвела это представленіе въ видѣ „spiritus“ (Бэконъ, Парацельсъ, Меланхтонъ), болѣе утонченнаго характера, потомъ въ жизненный принципъ и, наконецъ, во внутренней планъ и даже „законъ углеродистыхъ соединеній“. Но какъ хотите называйте эту внутреннюю цѣлесообразность, а сущность дѣла отъ этого не измѣнится. Германскій умъ пантеистиченъ въ глубочайшей своей сущности, и подъ новыми формами скрываетъ то же содержаніе. Борьба телеологическаго міровоззрѣнія съ механическимъ, изъ которыхъ каждое упорно отстаиваетъ свою точку зрѣнія, имѣетъ въ исторіи то значеніе, что болѣе и болѣе утончаетъ каждое изъ этихъ міровоззрѣній, такъ что если мы въ извѣстный періодъ замѣчаемъ, напр., что, повидимому, расшатываются основы телеологіи, то есть только признакъ, что устарѣвшая форма телеологіи должна замѣниться новою, болѣе развитою. Телеологія будетъ существовать пока имѣетъ силу германскій духъ, а механическое истолкованіе явленій исчезнетъ развѣ тогда только, когда исчезнетъ романское племя.

Ученіе Дарвина, такимъ образомъ понятое, требуетъ для каждой личности, какъ и для каждаго народа, развитія сообразнаго съ духомъ или природою ихъ, и обѣщаетъ сохраненіе въ борьбѣ за существованіе тѣмъ личностямъ, которыя служатъ лучшими выразителями національнаго типа или характера.

Ученіе Дарвина о приспособленіи организмовъ къ условіямъ существованія есть возобновленное и развитое ученіе Лейбница о міровомъ законѣ гармоніи. „Идеальное отношеніе, въ которомъ всѣ существа согласуются, не воздѣйствуя взаимно другъ на друга, Лейбницъ называетъ гармоніею (*accord parfait, rapport mutuel, harmonie de l'univers*). Такъ какъ между монадами или самостоятельными существами не можетъ имѣть мѣста ни вліяніе, ни ассистенція (потому что въ противномъ случаѣ самотытная природа монады была бы уничтожена подъ принужденіемъ чуждой и внѣшней дѣятельности), то единственное



положительное отношеніе, которое еще остается, будетъ единство самостоятельныхъ существъ, т. е. согласіе или приспособленіе (*consensus*)“ \*). Развитие каждой монады совершается, по взгляду Лейбница, по законамъ ея собственной природы. „Сношенія субстанцій или монадъ происходятъ не посредствомъ взаимнаго физическаго воздѣйствія, но посредствомъ согласованія, проистекающаго изъ божественнаго преобразованія; каждая единичная монада, слѣдую своей врожденной силѣ и законамъ собственной природы, согласуется со всѣми другими и именно въ этомъ состоятъ также соединеніе души и тѣла“.

„Натуралистическій духъ лейбницевской философіи, особенно господствующій въ первыхъ очеркахъ его системы, выводитъ мировую гармонію, какъ естественно законный *parfait accord mutuel*, непосредственно изъ монадъ, какъ изъ элементовъ міроздавія, и если теологическій духъ системы переводитъ это понятіе въ *harmonie gréetable*, то это дѣлается съ болѣе высокой точки зрѣнія“ \*\*). Во всякомъ случаѣ, слѣдуетъ сознаться, что мировая гармонія, какъ законъ природы, недостаточно выяснена Лейбницемъ. Развивается ли гармонія съ развитіемъ монадъ? Не есть ли она слѣдствіе физическихъ законовъ, борьбы вѣчныхъ силъ природы? \*\*\*). Германская наука, въ лицѣ Дарвина и его послѣдователей, взглянула на вопросъ именно съ этой точки зрѣнія. Она развила и дополнила взгляды Лейбница и придала его системѣ вполне натуралистическій характеръ. „Педантъ, пугающійся предъ мыслью, что родоначальники человѣческаго рода могли быть когда-нибудь похожи на нашихъ теперешнихъ обезьянъ, спокойно проглатываетъ ученіе о монадахъ, которое считаетъ человѣческую душу существенно одинаковою со всѣми существами вселенной до са-

---

\*) Куно-Фишеръ, II, 247. Лейбницъ писалъ: „Il faut considerer que c'est de tout tems que l'un s'est déjà accomodé à tout autre“.

\*\*\*) Куно-Фишеръ, II, 249—251.

\*\*\*) Такой именно взглядъ на мировую гармонію развитъ Бауманномъ въ его соч. „Die Lehre von Raum, Leit und Mathematik“.



мых ничтожныхъ пылинокъ, которыя всё отражаютъ въ себѣ вселенную, всё суть маленькіе отдѣльные боги и всё посятъ въ себѣ то же содержаніе представленія, лишь въ различномъ порядкѣ и развитіи. Не сразу замѣчается при этомъ, что и монады обезьянъ находятся въ томъ же ряду, что онѣ также бессмертны, какъ человѣческія монады и что при дальнѣйшемъ развитіи онѣ, можетъ быть, еще могутъ достигнуть вполне прекраснаго порядка представленія“ \*). „Въ результатѣ все сводится къ тому, какъ если бы возникновеніе міра выводилось изъ механическихъ предположеній Лапласа и Дарвина“.

Такимъ образомъ значеніе Дарвина въ наукѣ сводится къ установленію принципа борьбы за существованіе, и то какъ регулятивнаго принципа. Самый принципъ старъ, какъ міръ, но никто до Дарвина не воспользовался имъ для объясненія гармоніи. Самъ Лейбницъ былъ оптимистомъ; его философія, полная надеждъ и вѣрованій, стремилась постигнуть міровую гармонію. Онъ указалъ на внутренній законъ развитія монадъ, какъ на истинный законъ всякаго развитія. Разработка деталей, какъ и указаніе тѣневой стороны жизни, выпала на долю послѣдующихъ поколѣній германскихъ ученыхъ.

Принципъ борьбы за существованіе не случайно выдвинуть германской наукой. Германскій умъ особенно поражала борьба силъ въ природѣ. Это рельефно выразилось въ его мифологіи. И въ мірѣ боговъ, и въ загробномъ мірѣ равно идетъ борьба. На основѣ борьбы чувствъ, идей, интересовъ германецъ развиваетъ свои національныя религіозныя воззрѣнія и строитъ научныя теоріи.

Другой принципъ, выдвинутый современной наукой, принципъ приспособленія къ условіямъ существованія не можетъ имѣть самостоятельнаго значенія. Да онъ и не вполне понятенъ. Что и къ чему должно приспособляться? Положимъ, часть должна приспособляться къ цѣлому. Но какъ-же образовалось цѣлое? Опять таки приспособленіемъ другъ къ другу

---

\*) Ланге, I, 364.

самостоятельныхъ индивидуумовъ, организмовъ, монадъ? Значить, всё должны приспособляться ко всёму? При различіи монадъ, это логически немислимо, а слѣдовательно и реально невозможно.

Ученіе Дарвина о происхожденіи видовъ возбудило вопросъ: есть ли это происхожденіе монофилитическое, или полифилитическое, т. е. происходятъ ли всё организмы отъ одного вида органическихъ существъ или отъ многихъ. Ученіе объ этомъ предметѣ носитъ также названіе ученія о центрахъ творенія—одномъ или многихъ, и, подобно многимъ другимъ вопросамъ, служитъ предметомъ спора въ ученномъ мірѣ. Одинъ изъ извѣстныхъ ученыхъ находитъ даже неважнымъ вопросъ о томъ, возникли ли въ различныхъ мѣстахъ первоначально различныя монары, или же многія однородныя, которыя потомъ дифференцировались (Геккель). Весьма важнымъ при этомъ является то обстоятельство, будемъ ли мы смотрѣть на этотъ вопросъ съ морфологической или фізіологической точки зрѣнія. Морфологія не находитъ различій между зародышами разныхъ животныхъ, фізіологія же должна признавать эти различія, потому что только различіемъ зародышей, недоступнымъ чувствамъ, можно объяснить различіе ихъ дальнѣйшаго развитія. Такимъ образомъ, морфологія склоняетъ насъ къ монофилитическому происхожденію, а фізіологія—къ полифилитическому. Но ни та, ни другая не могутъ рѣшить этого вопроса\*).

---

\*) Вопросъ остался такъ же мало выясненнымъ, какъ и при Лейбницѣ. Пслѣдній признавалъ фактъ разнородности монадъ, но не объяснилъ, есть ли эта разнородность первичное свойство монадъ, или результатъ разности въ ихъ развитіи. Нельзя не согласиться, что, согласно съ характеромъ философіи Лейбница, естественнѣе всего смотрѣть на вопросъ съ послѣдней точки зрѣнія. Впрочемъ, нѣкоторыя выраженія Лейбница, повидимому, противорѣчатъ этому. Въ одномъ мѣстѣ онъ называетъ различіе между монадами болѣе, чѣмъ численнымъ: „Leur difference est toujours plus que numerique“. Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ еще неопредѣленно объ особенномъ субъектѣ измѣненія (un détail de ce qui se change); этотъ субъектъ или деталь и составляетъ различіе простыхъ субстанцій. См. „La Monadologie“, 144—146; К. Фишера, II, 182, 206. Крайніе дарвинисты, признающіе только количественныя различія между организмами, вообще склоняются къ монофилитической гипотезѣ. Геккель, же-

Вопросъ о происхожденіи видовъ тѣсно связанъ съ вопросомъ о первичномъ зарожденіи. Собственно говоря, въ области германской философіи и науки этотъ вопросъ является совершенно празднымъ. По крайней мѣрѣ такимъ онъ является съ точки зрѣнія философіи Лейбница. Если всѣ монады представляютъ изъ себя одушевленные тѣла, или органическія субстанции, то пропасть между органическимъ и неорганическимъ, живымъ и мертвымъ, духомъ и матеріей уничтожается. „Живое можетъ произойти только изъ живаго“. Если Лейбницъ, несмотря на это, признаетъ еще на ряду съ монадами, и вѣчное существованіе зародышей организмовъ\*), то это ученіе едва ли не есть уступка господствовавшимъ въ его время взглядамъ. Во всякомъ случаѣ, эта добавочная гипотеза къ его ученію о монадахъ кажется мнѣ совершенно излишнею.

Но тотъ же вопросъ получаетъ совершенно иное значеніе на почвѣ романскаго механическаго міровоззрѣнія.

Матерія признается здѣсь безжизненною, мертвою. Откуда же жизнь? Механическое міровоззрѣніе, не желая признавать высшаго, духовнаго принципа, должно приписывать происхожденіе организмовъ игрѣ случая. Но романское сознаніе не можетъ помириться съ мыслию объ одушевленной или представляющей матеріи. Происхожденіе же жизни и сознанія изъ мертваго и безсознательнаго вещества непонятно и не можетъ быть объяснено никакою игрою механическихъ силъ. Дуализмъ во взглядахъ на духъ и матерію подрываетъ здѣсь въ корнѣ всякую попытку построить систему на однихъ началахъ механики.

Всякое новое ученіе о первичномъ зарожденіи производило необыкновенную сенсацію въ романскомъ ученomъ мірѣ и возбуждало продолжительную и горячую полемику. Ученіе о про-

---

дадъ остаться на научной почвѣ, держится середины: онъ признаетъ монофилитическое происхожденіе, за болѣе вѣроятное, по крайней мѣрѣ, для животнаго царства. См. Ланге, II, 250 стр.

\*) „La Monadologie“, 181 стр.



извольномъ зарожденіи находило въ средѣ греко-романскихъ философовъ и ученыхъ многочисленныхъ защитниковъ, начиная съ Аристотеля и кончая такими учеными, какъ Пуше, Жоли, Мюссе. Но здѣсь же, на почвѣ романской науки ему нанесены и самыя жестокіе удары (Пастеръ).

Между тѣмъ, германскіе ученые относятся къ этому вопросу гораздо спокойнѣе и благосклоннѣе. Геккель, наприм., рассматриваетъ первичное зарожденіе, какъ неизбѣжную, хотя неподтвержденную гипотезу. Томсонъ создаетъ на первый взглядъ странную гипотезу, что зародыши принесены къ намъ изъ міроваго пространства метеорами, а Гельмгольцъ хвалитъ и защищаетъ эту гипотезу, эту отчаянную попытку спасти дорогой для нѣмецкаго ученаго принципъ одушевленнаго вещества. Цельнеръ считаетъ излишними всякіе эксперименты, такъ какъ и дедукціи достаточно, чтобы доказать эту гипотезу. Фехнеръ утверждаетъ даже, что органическія молекулы—старѣйшія сравнительно съ неорганическими и пр. Очевидно, мы—въ области излюбленныхъ германскихъ доктринъ, и никакія убѣжденія не могутъ заставить германскую науку свернуть съ дороги, указанной ей высшею силой.

Въ заключеніе обзора естественныхъ наукъ, я еще разъ коснусь того понятія, которое вызываетъ въ памяти имена Аристотеля и схоластиковъ, Лейбница, Канта и Гегеля, именно понятія формы. Понятіе формы въ томъ видѣ, въ какомъ мы встрѣчаемъ его у Лейбница, всецѣло принято германской наукой. Даже Вирховъ и Фохтъ принимаютъ его. Вирховъ признаетъ въ каждомъ недѣлимомъ содѣйствіе всѣхъ частей одинаковой цѣли, внутренней, имманентной цѣли. Эта цѣль „естъ въ то же время и вышняя мѣра, изъ которой не выходитъ развитіе живаго организма“. „Слѣдовательно, говоритъ Ланге, здѣсь мы въ признаніи нѣкоторой имманентной цѣли имѣемъ опять передъ собою древній формальный элементъ, безъ котораго не можетъ обойтись пониманіе природы, такъ что мы находимъ его признаннымъ даже у К. Фохта. Со строгостью въ понятіяхъ, къ которой мы вообще не привыкли у этого писателя, онъ говоритъ въ своихъ „Картинахъ изъ жиз-

ни животных“, послѣ того какъ онъ разсмотрѣлъ, какъ первая распознаваемая формы зародыша происходятъ изъ сученныхъ ячеекъ желтка: „Слѣдовательно и здѣсь опять лишь съ появленіемъ формы данъ организмъ какъ недѣлимое, тогда какъ прежде существовало только безформенное вещество“. Это изреченіе напоминаетъ Аристотеля. Форма составляетъ сущность недѣлимаго; если это правда, ее можно назвать и субстанціею, даже если она съ необходимостью происходитъ изъ свойствъ вещества. Эти свойства, разсмотрѣнныя ближе, опять суть только формы, которыя соединяются въ другія высшія формы. Форма есть также истинное логическое зерно силы, если отъ этого понятія отдѣлить ложное побочное представленіе принудительнаго человѣкоподобнаго могущества. Мы видимъ только форму, какъ мы ощущаемъ только силу. Если обратить вниманіе на форму вещи, то она есть нѣчто единое; если оставить форму въ сторонѣ, то вещь есть множество или вещество“ \*).

И такъ, форма, какъ внутренній принципъ, составляетъ сущность организмовъ. Ученіе Аристотеля и схоластиковъ видоизмѣняется не только въ томъ смыслѣ, что форма признается за внутренній принципъ организованнаго тѣла, его жизнь, его душу, но и въ томъ, что признаются только индивидуальныя формы и совершенно отвергаются формы родовыя. „Principium individuationis ponitur entitas tota. Omne individuum sua tota entitate individuatur“.

Наконецъ, эти формы безконечно измѣняются. Роды, виды, индивидуумы смѣняются одни другими; все течетъ, нѣтъ ничего постояннаго, неизмѣннаго. Даже представляющая сила монады развивается непрерывно, а вмѣстѣ съ тѣмъ измѣняются и формы ихъ представленій. Не есть ли и самая монада только комплексъ представленій, сложная форма, содержаніе которой составляютъ представленія? Съ этими вопросами мы вступаемъ въ область психологіи.

---

\*) Ланге, т. II, стр. 230.

V.

Въ этой области намъ прежде всего необходимо ориентироваться. Иногда писатели-психологи ставятъ въ одну категорию философовъ и ученыхъ, представляющихъ сходства въ нѣкоторыхъ частностяхъ своихъ ученій, хотя и безконечно различающихся по основному характеру своихъ воззрѣній. Можетъ быть, это имѣетъ практическія удобства, но съ научной точки зрѣнія такая классификація не можетъ быть оправдана \*).

Между тѣмъ, всѣ психологическія системы можно подраздѣлить на два разряда: однѣ покоятся на монистическомъ принципѣ, другія—на дуалистическомъ.

Для романскаго ума душевныя явленія—особая область, и переходъ отъ физическихъ явленій къ психическимъ—непризнаваемая тайна. (Декартъ).

Для германскаго ума тѣло—не болѣе, какъ опредѣленіе души (Лейбницъ), или, наоборотъ, душа не болѣе, какъ функція мозга (эмпирики и матеріалисты). Въ томъ и другомъ случаѣ дуализмъ подрывается въ корнѣ.

Остановимся на психологическихъ ученіяхъ подробнѣе.

Лейбницъ установилъ понятіе монады, какъ единства души и тѣла. Это—основной и самый важный принципъ его ученія. Съ точки зрѣнія Лейбница психическія и физическія явленія—одно и тоже.

Самый послѣдовательный монизмъ—въ формѣ идеализма или матеріализма—служилъ и служитъ отличительной чертой германской психологіи. Духъ системы Лейбница живетъ и производится въ разнообразнѣйшихъ формахъ.

---

\*) Какъ на примѣръ этого, я укажу на одно популярное русское сочиненіе, обладающее, независимо отъ этого, несомнѣнными и важными педагогическими достоинствами. Авторъ соч. „Человѣкъ, какъ предметъ воспитанія“, К. Ушинскій часто причисляетъ къ одному разряду такихъ писателей, какъ Декартъ и Бэръ, Спиноза и Гегель, или же удерживаетъ названіе механическихъ теорій для такихъ ученій, которыя бы слѣдовало правильнѣе назвать формальными, наприм. ученія Гербарта и Бенеке, т. II, стр. 5 и сл. При такой классификаціи придется одного и того же писателя по разнымъ вопросамъ отнести къ разнымъ категоріямъ, въ результатѣ чего получается невообразимая путаница.



Оставимъ въ сторонѣ Хр. Вольфа, который не понималъ внутренней, эсotericической стороны ученія Лейбница,—который колебался между монадологіей Лейбница съ одной стороны, а съ другой—между нѣмецкимъ разсудочнымъ просвѣщеніемъ, жалкой копіей французскаго раціонализма,—оставимъ его раціональную и опытную психологію, педантическое и скучное произведеніе, по сознанию самихъ нѣмецкихъ писателей \*).

Кантъ установилъ методъ новѣйшей нѣмецкой психологіи. Кантъ придавалъ мало значенія внутреннему опыту, наблюденію самого себя, наблюденію, которое „легко можетъ повести къ мечтательности и сумасшествію“ и при которомъ наблюдатель, незамѣтно для самого себя, легко можетъ многое отъ себя вносить въ сознаніе. Впрочемъ, Кантъ не отвергалъ совершенно самонаблюденія, но только ограничивалъ его. Гораздо большее значеніе онъ придавалъ наблюденію другихъ и вообще внѣшнему опыту, вслѣдствіе чего психологію отнесъ даже въ область антропологіи.

Такъ какъ, по Лейбницу, монада представляетъ весь міръ, а по Канту, мы можемъ знать только явленія нашего собственнаго сознанія, то различіе между внутреннимъ и внѣшнимъ опытомъ сглаживается. Въ сущности мы ничего не можемъ знать, кромѣ насъ самихъ или явленій нашего сознанія.

Тогда открылся обширный матеріалъ для психологіи. Въ качествѣ вспомогательныхъ наукъ были привлечены естествознаніе вообще и въ частности нервная фізіологія; возникла „психологія народовъ“; изслѣдованія въ области языка пролили яркій свѣтъ на многія психическія явленія; путешествія, антропологія, этнографія и въ особенности моральная статистика и исторія оказались весьма полезными для сравнительной психологіи и пр. Стоитъ вспомнить имена В. фонъ-Гумбольдта, Боппа, Штейнтала, Вайца, Тайлора, Леббока, Дарвина и пр., чтобы понять значеніе этихъ попытокъ.

Англійская ассоціаціонная психологія (Спенсеръ, Бенъ и др.) въ настоящее время весьма близка по своей сущности

\*) Куво-Фишеръ, т. II, стр. 450, 455 и сл.—Куво-Фишеръ видитъ въ філософіи Вольфа даже моментъ самоотрицанія філософіи Лейбница.

къ нѣмецкой фізіологической психологіи, хотя есть видовыя различія, на которыя я потомъ укажу.

Однако путь, который прошла въ своемъ развитіи авглійская психологія, былъ другой.

Принципъ монады, какъ единства духа и тѣла, принципъ, которымъ быстро овладѣло нѣмецкое сознаніе, руководилъ сознаніемъ и англійскихъ психологовъ, хотя они слѣдовали ему болѣе инстинктивно, нежели сознательно, — во всякомъ случаѣ, этотъ принципъ только постепенно выяснялся въ англійской психологіи, подъ вліяніемъ борьбы съ картезианскими доктринами.

Декартъ признавалъ двѣ субстанціи, какъ разнородныя и исключаютія другъ друга, — духъ и тѣло. Онъ признавалъ также въ духѣ два рода идей: врожденныя (математическія идеи, идеи субстанціи, причинности, Бога) и прибрѣтенныя посредствомъ опыта. На эти положенія направила свои удары англійская философія.

Нѣтъ врожденныхъ идей. Всѣ идеи прибрѣтаются опытомъ вѣшнимъ или внутреннимъ (рефлексіей). *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.* Поэтому, возможна только опытная психологія, а не раціональная или метафизическая. Такъ училъ Локкъ.

Но Локкъ допускалъ, что мы вѣстѣ съ другими идеями воспринимаемъ изъ опыта и идею субстанціи и причинности, хотя и не допускалъ возможности познанія субстанціи. Напр., по Локку, есть какой-то субстратъ душевныхъ явленій, но мы не можемъ знать, матеріальнаго ли характера этотъ субстратъ или духовнаго.

Юмъ пошелъ далѣе. Онъ утверждалъ, что мы не получаемъ изъ опыта идей причинности или сущности. Эти идеи представляютъ результатъ часто повторяющагося опыта, вслѣдствіе котораго мы привыкаемъ связывать однѣ идеи съ другими (ассоцируемъ ихъ). Причинность есть неизмѣнная и постоянная послѣдовательность явленій. Если нѣтъ причинности, то нѣтъ и субстанцій, какъ причинъ явленій.

Итакъ, опытная психологія должна изучать душевныя явле-

нія въ ихъ послѣдовательности, сосуществованіи и сходствѣ, наблюдать какъ элементарныя психическія состоянія ассоциируются въ сложныя группы или ряды и формы, т. е. наблюдать процессы и только процессы.

Въ этомъ пунктѣ англійская эмпирическая психологія сходится въ выводахъ съ „Критикой чистаго разума“ Канта.

Дальнѣйшій ходъ эмпирической англійской и нѣмецкой психологіи почти тождественъ. Замѣчаемыя между ними различія маловажны. Находятъ напр., что англійская психологія придаетъ болѣе значенія внутреннему опыту, чѣмъ нѣмецкая, что она лучше выясняетъ всѣ послѣдствія извѣстнаго принципа и потому болѣе полезна для педагога, врача, юриста и др., чѣмъ нѣмецкая; но что послѣдняя строже устанавливаетъ научныя принципы и вообще имѣетъ болѣе научную форму и пр. Другія разногласія по частнымъ вопросамъ, напр. по вопросу о причинности, о происхожденіи идеи пространства для эмпирической психологіи не имѣютъ значенія, потому что и Юмъ, и Кантъ придаютъ имъ субъективный характеръ; различіе же между ихъ взглядами, которое преимущественно сводится къ тому, что Юмъ считаетъ ихъ производными и сложными идеями (результатами ассоціацій), а Кантъ первичными и простыми категоріями, имѣетъ важность для теоріи познанія, да и то въ условномъ смыслѣ. Представителями англійской ассоціационной психологіи служатъ Спенсеръ и Бэнъ, а нѣмецкой эмпирической (физиологической) Вундтъ, отчасти Гельмгольцъ, Миллеръ, Фехнеръ, Веберъ и др.

Величайшее значеніе, которое германская эмпирическая психологія придаетъ внѣшнему опыту, объясняется тѣмъ, что внѣшнія условія душевныхъ движеній поддаются математическимъ вычисленіямъ, которыхъ невозможно примѣнить къ самимъ психическимъ явленіямъ. Невозможно измѣрить силу ощущенія непосредственно, невозможно даже измѣрить соотвѣтствующій ему нервный процессъ, но есть, по крайней мѣрѣ, возможность измѣрить внѣшнюю причину, то внѣшнее раздраженіе, которое производитъ ощущеніе. Какъ примѣръ законовъ въ этой области, можно привести законъ Вебера и



Фехнера, что сила ощущенія возрастаетъ пропорціонально логарифму силы раздраженія. Впрочемъ, такихъ законовъ, если бы онъ и подтвердился, найдено еще очень мало. Вообще нужно сказать, что фізіологическая психологія сдѣлала нѣкоторые успѣхи только въ области органовъ внѣшнихъ чувствъ.

Съ точки зрѣнія эмпирической психологіи душа и тѣло есть одна и та же сущность, разсматриваемая въ одномъ случаѣ субъективно, а въ другомъ объективно. Психическія явленія представляютъ „сенсационный эквивалентъ“ тѣлесныхъ (Банъ). Такъ говорятъ умѣренные матеріалисты. Крайніе матеріалисты называютъ психическія явленія нервными токами, движеніями ээира, функціями мозга и т. д. Физическія явленія отождествляются съ психическими. Слѣдуетъ имѣть въ виду, что германскій матеріализмъ представляетъ обратную сторону идеализма, какъ я это уже говорилъ. Монада есть единство души, какъ начала дѣятельнаго, и тѣла, какъ начала пассивнаго, ограничивающаго, другими словами, монада, съ одной стороны разсматриваемая, есть духовная (дѣятельная, представляющая) субстанція, а съ другой—тѣлесная (пассивная). Но удержаться на такой колеблющейся почвѣ весьма трудно. Гораздо повятыѣе для обыкновеннаго человѣческаго сознанія (по крайней мѣрѣ въ настоящемъ состояніи) будетъ дуализмъ Декарта. Если вы хотите избѣгать дуализма и въ то же время сохранить ясность и отчетливость мысли, вы незамѣтно для себя дадите перевѣсъ одной изъ двухъ сторонъ: или духовной, или матеріальной, вы будете на сторонѣ идеализма или матеріализма. Но истинный нѣмецкій матеріализмъ только выдвигаетъ впередъ одну сторону и прячется за нею, воображая, что и въ самомъ дѣлѣ онъ не виденъ съ ногъ до головы. Напрасно! Самъ же онъ и обнаруживаетъ свой характеръ и свое происхожденіе иногда комическимъ способомъ. Бюхнеръ, напр. съ торжествомъ провозглашаетъ, будто бы, матеріалистическое положеніе: „нѣтъ вещества безъ силы, нѣтъ силы безъ вещества!“ Но вѣдь подъ этими словами подписался бы обѣими руками Лейбницъ! Или тотъ же Бюхнеръ съ паэосомъ заяв-

ляетъ: „Природа не знаетъ ни намѣреній, ни цѣли, ни навязанныхъ ей извнѣ или свыше духовныхъ или матеріальныхъ условій!“ Но вѣдь это взглядъ и Лейбница, и Гегеля и другихъ нѣмецкихъ идеалистовъ.

Германскій идеализмъ—оборотная сторона германскаго матеріализма, который слѣдуетъ строго отличать отъ французскаго механическаго міросозерцанія. Идеализмъ германскій достигъ единства насчетъ матеріи, и, повидимому, весьма послѣдователенъ. Но на самомъ дѣлѣ, онъ возстановляетъ матерію (въ смыслѣ Лейбница) даже въ той же формѣ, какъ и Лейбницъ. Что такое индивидуумъ по Гегелю? Безконечное въ конечномъ. Какъ видитъ читатель, это та же безконечная сила, дѣятельность монады, ограничиваемая тѣломъ, принципомъ конечнаго. Если матеріализмъ долженъ допускать при матеріи силу, то идеализмъ при всеобщемъ — частное, его ограничивающее, индивидуальность. Поэтому, германскій идеализмъ легко переходитъ въ матеріализмъ и обратно, напр. изъ ученія Локка возникъ идеализмъ Берклея, изъ ученія Гегеля крайніе гегельянцы вывели самый послѣдовательный матеріализмъ. — Но кромѣ матеріализма и идеализма, такимъ образомъ разсматриваемыхъ, существуетъ еще одво оригинальное направленіе въ нѣмецкой психологіи, выразившееся въ ученіи Гербарта и Бенеке. Попытка Гербарта обработать математически психическіе процессы оригинальна въ томъ отношеніи, что Гербартъ стремится сдѣлать это при помощи одного умозрѣнія. Гербартъ даетъ намъ формулы, которыми можно было бы измѣрить отношенія между представленіями, но онъ не указываетъ намъ, да и не можетъ указать, какъ приложить эти формулы. Мы можемъ отлично знать законы общей механики, но мы будемъ въ астрономіи бродить въ потемкахъ, пока не будемъ имѣть такихъ данныхъ, какъ массы планетъ, взаимное разстояніе между ними, пути ихъ и пр. Мы не будемъ имѣть возможности приложить свои формулы для астрономическихъ измѣреній.

Совершенно то же произошло съ математической психоло-



гіей Гербарта. Его математическія выкладки оказались безплодными, потому что психическія явленія не поддаются измѣренію. Задачи, которыя поставилъ Гербартъ, пытаются теперь, какъ мы видѣли, рѣшить фізіологическая психологія съ нѣкоторымъ успѣхомъ. Такимъ образомъ, на психологію Гербарта, какъ и Бенеке, отбросившаго математическій аппаратъ Гербарта и поставившаго вмѣсто представленій первичныя силы, мы можемъ смотрѣть, какъ на переходъ къ фізіологической психологіи.

Но психологія Гербарта имѣетъ интересъ еще и въ другомъ отношеніи. отождествивши мысль, волю, чувство, Гербартъ свелъ эти силы на единственныя реальности—представленія и ихъ взаимныя отношенія. Мы знаемъ, что Лейбницъ смотрѣлъ на организмъ, какъ на колонію монадъ; френологія—на мозгъ, какъ на совокупность самостоятельныхъ органовъ внутренняго чувства; современное естествознаніе смотритъ на каждый организмъ, какъ на совокупность мелкихъ организмовъ, послѣдніе дѣлятся на клѣточки, молекулы, атомы; послѣдніе условно только недѣлимы. Въ сущности дѣленіе идетъ въ безконечность.

И вотъ психологія нѣмецкая (и англійская) превратила душу въ процессы и раздробила процессы на представленія, душевныя клѣтки, атомы. У Гербарта они имѣютъ характеръ монадъ. Онъ говоритъ о силѣ, о массѣ представленій и т. д. Но представленія можно разложить на ихъ элементы, послѣдніе, въ свою очередь на болѣе простые и т. д. Гдѣ же конецъ дробленію?

Германская психологія отождествила идею субстанціи съ процессами (Юмъ, Гегель). Но каждый элементъ процесса, представленіе, напр., въ системѣ Гербарта, грозитъ обратиться въ субстанцію. Что же дальше? Будемъ дробить элементы, дробить безконечно, дробить до тѣхъ поръ, пока ничего не останется отъ психической жизни. Но страшный призракъ „сущности“ исчезнетъ ли?

Теорію Гербарта называютъ механическою. Она дѣйствительно имѣетъ много общаго съ механическими теоріями (и,



повидимому, стремится свести психическую жизнь на механику атомовъ). Но видитъ ли Гербартъ въ психической жизни только механизмъ? Нѣтъ, потому что онъ не отвергаетъ внутренней цѣлесообразности душевныхъ явленій. Эту теорію можно назвать формальною (такъ бы и слѣдовало ее назвать, потому что она собственно объясняетъ только тѣ явленія душевной жизни, которыя зависятъ отъ сочетаній представленій или ихъ формъ), органическою, математическою, но не механическою. Механическая теорія въ строгомъ смыслѣ слова не можетъ появиться на основѣ германизма.

Механическая теорія, сводящая психическіе процессы на механику психическихъ атомовъ, возможна на основѣ ученія Декарта. По ученію Декарта, явленія психическія сопровождаютъ фізіологическія; эти два ряда явленій идутъ параллельно, но строго различаются между собою, какъ явленія двухъ разнородныхъ субстанцій.

Явленія фізіологическія даютъ поводъ къ возникновенію соотвѣтствующихъ психическихъ (и то при содѣйствіи божескаго всемогущества), но не сливаются съ ними. Декартъ придавалъ огромное значеніе изученію фізіологическихъ процессовъ для пониманія психическихъ, и въ этомъ отношеніи весьма похожъ на такихъ эмпириковъ—психологовъ, какъ Бенъ. Но если нѣкоторые писатели помѣщаютъ ихъ въ одну группу представителей фізіологической школы, то въ этомъ я вижу ошибку такъ же точно, какъ и въ отнесеніи къ одной категоріи такихъ философовъ, какъ Спиноза и Гегель. Въ сущности между Декартомъ—дуалистомъ и Бэномъ—матеріалистомъ болѣе различія, чѣмъ сходства. Какъ бы то ни было, но съ легкой руки Декарта психо-фізіологія получила у французовъ огромное значеніе. Кредитъ ея былъ поднятъ философами-энциклопедистами (Ла-Меттри, Дидро, Гольбахомъ, Гельвеціемъ и др.) и окончательно упроченъ современными позитивистами.

Философы-энциклопедисты, повидимому, пытались усвоить французскому разсудку монизмъ. Обративши въ машину и человѣка (Ла-Меттри), они обратили, повидимому, весь міръ въ проблему механики (Декартъ). Въ сущности этими попыт-

ками достигнуто не болѣе того, что высказалъ и Кантъ въ „Критикѣ теоретическаго разума“, именно, что воля и дѣйствія человѣка обусловлены, или подчиняются закону необходимости. Все остальное есть не болѣе, какъ игривая, дѣтская, наивная попытка представить человѣка, какъ машину, — попытка, въ которой мы находимъ странно перемѣшанными ученія Аристотеля, Декарта, Локка, Канта, даже древнихъ гилосоистовъ. Все это не мѣшало представителямъ отрицательнаго направленія быть деистами (напр. Вольтеру), или же переходить отъ одного направленія къ другому, противоположному (Ла-Меттри).

Нынѣшній французскій позитивизмъ, представляющій зрѣлый возрастъ энциклопедизма, отнесся къ этимъ вопросамъ болѣе серьезно и обдуманно, но съ той же точки зрѣнія. Нынѣшніе французскіе позитивисты оставили попытки ввести духовныя явленія въ науку—механику. Дуалистическое сознаніе французскаго ума противодѣйствовало всякой попыткѣ слить ихъ съ физиологическими процессами. Что же они сдѣлали? Они просто напросто исключили ихъ изъ области науки (чѣмъ такъ возмущался, напр. Милль). Кантъ не считалъ психологіи въ числѣ наукъ. Ясно и послѣдовательно!

Французское сознаніе, такимъ образомъ, не склонно къ матеріалистическому складу пониманія, потому что матеріализмъ есть существенно монистическая система (хотя бы и множественный монизмъ). Если говорить о французскомъ матеріализмѣ, какъ о тождественномъ германскому и ставить въ послѣдовательные ряды безразлично германскихъ и французскихъ философовъ (напр. Гоббеса, Локка, Ла-Меттри, Гольбаха и др., затѣмъ нѣмецкихъ матеріалистовъ, Фейербаха, Бюхнера, Молешотта, Фохта и др.), то я вижу въ этомъ большую ошибку. Французское мировоззрѣніе рѣзко отличается отъ германскаго матеріалистическаго именно тѣмъ, что оно механическое, а не матеріалистическое. Этотъ вопросъ заслуживаетъ того, чтобы быть лучше выясненнымъ въ нашей литературѣ. Входить въ какія-нибудь подробности, касающіяся этого вопроса, я здѣсь не могу.

Позитивизмъ въ сущности не отвергаетъ ни души, ни Бога; онъ только относитъ ихъ въ область непознаваемаго, въ область вѣры. Для французскаго теолога безспорно то, къ чему позитивистъ, смотря по складу своего ума, можетъ относиться скептически, или во что онъ можетъ также глубоко вѣровать, какъ и теологъ. Послѣднее даже естественнѣе, потому что трудно представить механизмъ, не предполагая механика. Католическій теологъ и позитивистъ могутъ не соглашаться между собою, но они всегда поймутъ другъ друга. Я утверждаю, — какъ ни парадоксально, повидимому, такое положеніе, — что католическій теологъ и позитивистъ скорѣе поймутъ другъ друга и даже примирятся между собою, чѣмъ католическій богословъ и протестантскій, или чѣмъ позитивисты и материалисты, потому что взгляды германскаго теолога, какъ и германскаго материалиста, какъ и германскаго идеалиста — пантеистичны въ глубочайшей своей сущности, а такіе взгляды всегда отталкивали отъ себя греко-романскій умъ. Аристократическому складу этого ума всегда будетъ противно приниженіе духа до матеріи, и, слова, сказанныя однимъ аббатомъ о Локкѣ, найдутъ сочувствіе въ душѣ каждаго француза: „Удивительно, что человѣкъ, который такъ страшно унижаетъ нашу душу, считая ее за душу изъ грязи (тутъ разумѣется Локкъ), отваживается ставить разумъ верховнымъ судіею надъ мистеріями вѣры; ибо какое удивительное представленіе о христіанствѣ имѣли бы мы, еслибы захотѣли слѣдовать его разуму“.

## VI.

Ученія психологіи прямо вводятъ насъ въ область, которая также занимается вопросами духа, но не единичнаго, а коллективнаго духа — цѣлаго народа или всего человечества — въ область исторіи. Въ этой наукѣ также точно рѣзко выразилась противоположность дуалистическаго міровоззрѣнія и монистическаго, или механическаго и органическаго. Разумѣется, я могу здѣсь коснуться только общахъ теорій, но легко



было бы прослѣдить особенности этихъ міровоззрѣній въ ихъ мельчайшихъ подробностяхъ.

На основѣ механическаго міровоззрѣнія развилась историческая теорія вѣчнаго круговращенія, на основѣ органическаго—теорія постепеннаго, непрерывнаго прогресса.

Это—выводы, логически вытекающіе изъ сущности упомянутыхъ философскихъ системъ.

Если вы признаете цѣли въ природѣ, то, по аналогіи съ человѣческой волею, вы должны признать принципъ прогресса и даже безконечнаго прогресса, потому что идеаль представляется намъ въ безконечной дали.

Но если вы смотрите на природу, какъ на механизмъ, то вы не найдете въ природѣ и исторіи ничего другаго, кромѣ вѣчнаго круговращенія вещей и явленій, безконечнаго повторенія аналогичныхъ формъ, разнообразныхъ варіацій на одну и ту же тему.

„Природа людей, говорилъ еще въ XVI вѣкѣ Делапепелиньеръ, была, есть и будетъ всегда одинакова, хотя многимъ и кажется, что она ухудшается и уменьшается со дня на день. Каждый прежній случай возвращается. Мотивы и поводы тѣ же; ошибки и несовершенства людей ни увеличиваются, ни уменьшаются, но постоянно возобновляются съ легкимъ измѣненіемъ формъ“.

Привожу это, какъ типическое и рѣзкое выраженіе доктрины. Но впоследствии она подвергалась разнымъ измѣненіямъ.

Идея цѣли въ исторіи можетъ, впрочемъ, существовать въ романскомъ умѣ. Но если эти цѣли не дѣло случая или судьбы (Поливій), то онѣ указываются Промысломъ, руководящимъ судьбою людей (Августинъ, Орозій, Боссюэтъ, Лоранъ и др.). Провиденціалистическая точка зрѣнія есть единственная въ современной романской наукѣ, которая признаетъ и имѣетъ основанія признавать цѣли въ исторіи. Но эта точка зрѣнія настолько же допускаетъ идею прогресса, какъ и регресса. Для бл. Августина или Орозія исторія могла представляться съ прогрессивнымъ характеромъ, но для современныхъ католическихъ писателей—она представляетъ явный регрессъ. Са-

мыя понятія прогресса и регресса здѣсь употребляются въ другомъ смыслѣ, не сходномъ съ понятіями германскихъ и теологовъ, и философовъ.

Прогрессъ понимается здѣсь не въ смыслѣ органической эволюціи (какъ въ германской литературѣ), или не въ смыслѣ развитія богосознанія и благочестія, а въ смыслѣ осуществленія цѣлей, поставленныхъ Высшею силою, а именно господства католической церкви.

Повторяю: механическое мировоззрѣніе исключаетъ изъ исторіи идею цѣли, а, слѣдовательно, и идею прогресса. Но строго-механическое мировоззрѣніе, какъ монистическое, не утвердилось на греко-романской почвѣ. Идея разума, управляющаго ходомъ исторіи, иногда неожиданно обнаруживается даже тамъ, гдѣ меньше всего можно было ожидать ея. Но одни изъ греко-романскихъ писателей признаютъ господство разума или, по крайней мѣрѣ, подразумеваютъ его въ прошедшемъ (Декартъ, Руссо), другіе ожидаютъ его въ будущемъ (Сень-Симонъ, Контъ, Леру, Бюше, Мишле, Кине). Первые видятъ въ исторіи регрессъ (въ романскомъ смыслѣ), вторые—прогрессъ (въ романскомъ же смыслѣ).

Въ романскомъ смыслѣ регрессъ означаетъ нарушение равновѣсія, прогрессъ—возстановленіе нарушеннаго равновѣсія. Эти опредѣленія болѣе выяснятся въ дальнѣйшемъ изложеніи.

Во всякомъ случаѣ, у греко-романскихъ писателей мы замѣчаемъ предпочтеніе теоріи историческаго круговращенія, и эту особенность мы можемъ считать характеристичнымъ признакомъ греко-романской исторической науки.

Платонъ, Аристотель, Макіавели, Ж. Б. Вико, Монтескье, Гизо, А. Тьерри держались теоріи историческаго круговращенія.

Напротивъ того, Бэконъ, Локкъ, Лейбницъ, Гердеръ, Кантъ, Гегель, Бокль, Милль и другіе извѣстные германскіе писатели были сторонниками теоріи непрерывнаго прогресса, что, въ свою очередь, можетъ служить характеристичнымъ признакомъ германской науки.

Остановимся нѣсколько подробнѣе на историко-философскихъ взглядахъ нѣкоторыхъ изъ этихъ писателей \*).

Платонъ, занятый мыслями о наилучшемъ, идеальномъ устройствѣ государства, въ обоихъ своихъ трактатахъ: „О государствѣ“ и „О законахъ“ старался представить намъ идеальное государство въ греческомъ духѣ, и не касался собственно историческихъ вопросовъ. Но его социологическіе взгляды ясно обнаруживаются въ его сочиненіяхъ, особенно въ его „Государствѣ“. „Основная мысль трактата „О государствѣ“, говоритъ Веберъ, состоитъ въ томъ, чтобы показать, какими способами могутъ быть осуществлены въ области нравственной свободы тѣ вѣчные законы истины, совершенства и гармоніи, которые осуществлены творцомъ въ устройствѣ вселенной“ \*). Природа, какъ и человѣческія общества стремятся реализовать однѣ и тѣ же идеи истины, совершенства и гармоніи, конечно, съ различнымъ успѣхомъ. Платонъ, съ своей стороны, предлагаетъ планъ социальной организаціи, планъ, который, по его мнѣнію, болѣе другихъ долженъ способствовать этой реализаціи. „Чтобы создать, говоритъ Брандисъ, полное единство, полную гармонію, Платонъ совершенно подчиняетъ личныя цѣли человѣка цѣлямъ общества, личную волю, личное счастье—волѣ и благу общества; отдаетъ собственность, трудъ, воспитаніе, искусство, науку, обычаи, религію въ безусловное распоряженіе правительства, приноситъ въ жертву цѣлямъ государства даже бракъ и семейную жизнь“ \*). Отмѣтимъ только основныя черты взглядовъ Платона и выводы, какіе можно сдѣлать изъ нихъ: 1) государство бываетъ

\*) Матеріалъ для этой главы я заимствовалъ изъ слѣдующихъ сочиненій: М. Стасюлевича: „Оп. ист. обз. гл. сист. фил. исторіи“, Н. Карѣва: „Осп. вопр. фил. ист.“, М. Карьера: „Иск. въ связи съ общ. разв. культ.“ „Всеобщ. Истор.“ Г. Вебера; Стасюлевича: „Истор. среда, вѣк.“; изъ философскихъ сочиненій, названныхъ въ I главѣ; Гизо: „Истор. цивилиз. въ Европѣ“; его же, „Ист. цивилиз. во Франціи“; F. Laurent, „La Philosophie de l'histoire“; Льюиса и Милля, „Ог. Контъ и положительная филос.“; Hegel's, „Philosophie der Geschichte“; Куно-Фихера, „Реальная философія и ея вѣкъ“; соч. Шюссера, Гервинуса и др.

\*) „Всеобщ. Истор., т. II, стр. 736.

\*) Ibid., 737.



болѣе или менѣе совершеннымъ выраженіемъ извѣстныхъ идей; 2) государственныя формы создаются и разрушаются, а не эволюционируютъ; 3) проекты общественной организаціи должны сообразоваться съ вѣчными идеями; 4) за отсутствіемъ идеи неизбѣжной органической эволюціи проектъ Платона не принимаетъ во вниманіе историческихъ данныхъ и является идеальнымъ проектомъ; 5) благо индивидуума и благо общества не примирены въ высшемъ единствѣ, а противорѣчатъ одно другому; 6) чтобы избѣгнуть противорѣчій, одинъ принципъ приносится въ жертву другому, свобода и благо индивидуума приносятся въ жертву благу общества.

Замѣчу при этомъ, что мысли Платона о правленіи вообще и въ частности о правленіи философовъ и распространеніи этого режима на представителей науки и искусства чрезвычайно близки къ идеямъ Конта.

Трактатъ Платона „О государствѣ“ есть лучшее выраженіе политическихъ идей, какъ Платона, такъ и вообще истиннаго Еллина \*).

Аристотель въ своемъ трактатѣ „О государствѣ“ изслѣдуетъ распространеніе семьи въ общину, общины въ государство, и затѣмъ изслѣдуетъ формы правленія, какъ результатъ народнаго характера. Аристотель смотритъ на разныя формы общественныхъ отношеній, какъ на осуществленіе разныхъ проектовъ общественнаго устройства.

Но я рѣшительно вигдѣ не нахожу въ нихъ идеи прогресса или принципа эволюціи: каждому народу свойственна особая форма правленія—вотъ основная мысль труда Аристоте-

---

\*) Трактатъ „О законахъ“ настолько отличается отъ трактата „О государствѣ“, что нѣкоторые считаютъ его подложнымъ; другіе — написаннымъ въ старости, когда образъ мыслей Платона сдѣлался болѣе умѣреннымъ; нѣкоторые (Целлеръ) думаютъ, что Платонъ оставилъ этотъ трактатъ въ видѣ черновой работы, передѣланной кѣмъ-нибудь изъ учениковъ. См. Вебера, т. II, стр. 739.— Я не считаю себя въ правѣ обсуждать этотъ специальный вопросъ съ историко-литературной точки зрѣнія; но я волюнѣ согласенъ, что этотъ трактатъ противорѣчитъ духу ученія Платона. Я не думаю, чтобы Платонъ могъ въ старости измѣнить свои взгляды. Едва ли не правильнѣе будетъ исключить этотъ трактатъ изъ произведеній Платона.

ля. На исторической аренѣ мы видимъ смѣняющіяся цивилизаціи—но видимъ ли постоянный прогрессъ?

Макіавели видѣлъ въ исторіи постоянную борьбу монархіи съ республикой, монотеизма съ политеизмомъ. Онъ старался связать политическіе и религіозные перевороты съ астрономическими перемѣнами. Последнюю идею развивали его послѣдователи Помпонатъ и Ванини, извѣстный своей трагической судьбой, въ особенности же Кампанелла.

„Кампанелла развилъ до конца ту мысль, что два періода развитія націй, указанные у Макіавели, варварства и цивилизаціи, вѣры и сомнѣнія, совершенно совпадаютъ съ великими періодами явленій звѣзднаго неба, такъ что исторія человѣчества обращается около самой себя, какъ то бываетъ съ огромными небесными тѣлами. Онъ говоритъ, что, при извѣстномъ сочетаніи звѣздъ, возмущается весь порядокъ физической природы, и люди, привыкнувъ къ извѣстному распорядку явленій внѣшней природы, смотрятъ на всякое новое измѣненіе, какъ на чудо, и видятъ себя окруженными отовсюду одними чудесами“ \*).

Такимъ образомъ, идея круговращенія утвердилась до Декарта. Что же привнесъ Декартъ въ романское сознаніе? Декартъ ясно и рѣшительно опредѣлилъ роль великихъ людей, какъ устройствъ общества, выставилъ значеніе личнаго разума въ устройствѣ общества, и этимъ способствовалъ популяризациі идей роляизма и цезаризма. „Нерѣдко работа, составленная изъ многихъ частей и руками разныхъ мастеровъ, не имѣетъ такого совершенства, какъ работа, надъ которою трудился одинъ. Такъ, мы видимъ, что зданія, задуманныя и исполненныя однимъ архитекторомъ, обыкновенно красивѣе и лучше расположены, чѣмъ такія, которыя многіе старались починить, пользуясь старыми стѣнами, построенными для другихъ цѣлей. Также точно старые города, разрастаясь съ теченіемъ времени изъ небольшихъ посадовъ, обыкновенно такъ дурно соразмѣрены, безъ правильной разбивки по мысли ин-

\*) Стасюлевичъ: „Оп. ист. об. гл. сист. фил. ист.“, стр. 47.—Эту мысль не такъ давно поддерживалъ Феррари.



женера, планирующаго на равнинѣ, что кажутся,—хотя въ отдѣльныхъ зданіяхъ и обнаруживаютъ болѣе искусства, чѣмъ города правильной постройки,—скорѣе дѣломъ случая, чѣмъ разумной воли людей, такъ ихъ расположившихъ: тутъ большой домъ, рядомъ маленькій, улицы кривыя и неровныя. А если сообразимъ, что тутъ всегда были должностныя лица, заботившіяся, чтобы частныя постройки служили къ украшенію города, то станетъ яснымъ, какъ не легко, имѣя дѣло съ чужимъ трудомъ, произвести что-либо хорошо законченное. Подобнымъ образомъ представлялъ я себѣ, что народы, бывшіе прежде въ полудикомъ состояніи и которые постепенно цивилизовались и составляли законы, по мѣрѣ того, какъ были принуждаемы къ тому неудобствомъ совершаемыхъ преступленій и возникшихъ жалобъ, не могутъ представлять такого благоустройства, какъ тѣ, кои, съ самой минуты, какъ собрались, соблюдаютъ установленія какого-нибудь мудраго законодателя. Также очевидно, что область истинной религіи, постановленія коей даны единымъ Богомъ, должна быть безъ сравненія лучше устроена, чѣмъ какія-либо другія. А чтобы говорить о людскихъ, полагаю, что Спарта была нѣкогда въ столь цвѣтущемъ состояніи не отъ того, что законы ея, каждый въ отдѣльности, были особенно хороши,—нѣкоторые были очень странны и даже противны добрымъ правамъ,—но потому что, будучи всѣ составлены однимъ человекомъ, направлялись къ одной цѣли. Подобнымъ образомъ думалъ я, что и науки, заключающіяся въ книгахъ, по крайней мѣрѣ тѣ, коихъ доводы не болѣе какъ вѣроятны и не представляютъ доказательствъ,—сложившись и разросшись мало по-малу изъ миѣній многихъ разныхъ лицъ, не такъ близки къ истинѣ, какъ простыя рассужденія, какія естественно можетъ сдѣлать здравомыслящій человекъ относительно представляющихся ему предметовъ.

Къ тому же, думалъ я: такъ какъ мы всѣ были дѣтьми, прежде чѣмъ сдѣлаться мужами, и долгое время управлялись нашими склонностями и нашими наставниками, часто противорѣчившими одни другимъ и не всегда, быть можетъ, и



тѣ и другіе, совѣтовавшими намъ лучшее, то почти невозможно, чтобы сужденія наши были такъ чисты и прочны, какъ были-бы, если бы мы находились въ полномъ обладаніи разумомъ съ самой минуты рожденія и руководствовались бы всегда только имъ“ \*).

Механизмъ требуетъ механика. Можно воспользоваться другимъ сравненіемъ. Планетная система имѣетъ свое средоточіе въ солнцѣ. Оно управляетъ движеніемъ планетъ и сообщаетъ имъ жизнь. Людовикъ XIV сравнивалъ себя съ солнцемъ. Подъ его властной рукой инертная общественная масса должна была обратиться въ стройное, гармоническое цѣлое „L'Etat c'est moi“.

Но я полагаю, что Людовикъ XIV не остался вѣрцемъ исторической миссіи роялизма во Франціи.

Эта миссія состояла въ примиреніи враждебныхъ общественныхъ силъ, въ установленіи согласія между двумя враждебными лагерями, аристократіей и народомъ. Роль короля должна была заключаться въ томъ, чтобы направлять два общественныхъ теченія и одно сдерживать другимъ. Политика Людовика XIV направлена была къ поглощенію общества бюрократіей. Но на кого могъ опереться король? Аристократія, съ своими феодальными традиціями, не могла такъ легко войти въ новую роль служилаго дворянства: она сдѣлалась равнодушной, вялой въ дѣлахъ общественныхъ и считала себя оскорбленною новыми порядками. Доказательствомъ послѣдняго служитъ то, что аристократія открыла свои салоны для представителей отрицательнаго направленія въ литературѣ. Съ другой стороны, буржуазія, представлявшая тогда весь народъ, возвышенная самой королевской властью, обладавшая богатствомъ и знаніями, стремилась къ значенію и власти въ государствѣ и еще менѣе склонна была удовольствоваться пассивной ролью. Планы Людовика XIV были грандіозны, но все зданіе строилось на пескѣ.

Ограниченный человѣческій умъ не можетъ представить себѣ царства Божія иначе, какъ въ формѣ царства земнаго.

\*) Декартъ: „Разсуж. о мет.“, стр. 41—42.

Когда Декартъ раздѣлилъ весь міръ на двѣ области—духа и матеріи или на двѣ разнородныхъ субстанціи, и его философскій умъ нашелъ въ себѣ самомъ и идею Бога, то съ этой идеей у него соединилось представленіе о координирующемъ началѣ или Высшемъ посредникѣ между духомъ и тѣломъ. Геній Декарта постигнулъ смыслъ роялизма и конструировалъ весь міръ по образцу современной Франціи.

Миссія роялизма во Франціи была иная, чѣмъ миссія папства или цезаризма. Послѣднія два начала выражаютъ собою подчиненіе одной враждебной силы другой, матеріи—духу или духа—матеріи. Въ философіи эти начала выражаются въ двухъ направленіяхъ, развившихся изъ ученія Декарта—спиритуализмъ окказіоналистовъ и такъ-называемомъ матеріализмѣ энциклопедистовъ и позитивизмѣ. Здѣсь равновѣсіе уже нарушено и одно начало, не сдерживаемое другимъ, теряетъ мѣру въ самоощнѣніи и возводитъ себя на степень абсолютнаго начала. Источникъ этихъ ученій тотъ же, какъ и ученія о непогрѣшимости папы, равно какъ и апотезы цезаризма (*divinus Caesar*).

Духовная власть противопоставляла себя свѣтской въ средніе вѣка и пыталась унизить, убить ее, объявляя свѣтское государство темнымъ царствомъ и свѣтскую власть дѣломъ сатаны. „Кто не знаетъ, писалъ папа Григорій VII къ Герману, епископу Метца, что короли и князья ведутъ свое начало и происхожденіе отъ тѣхъ, которые не знали ничего о Богѣ, но гордостью, хищничествомъ, коварствомъ, убійствомъ, короче, преступленіями всякаго рода приобрѣли власть отъ князя вѣка сего, именно—отъ діавола, чтобы съ слѣпою страстію и невыносимою неправдою господствовать надъ подобными себѣ? Если же эти короли и князья попираютъ ногами слугителей Господа, то съ кѣмъ ихъ можно сравнить, какъ не съ тѣмъ, кто есть глава всѣмъ сынамъ противленія,—съ діаволомъ, искушавшимъ высочайшаго первосвятителя, главу всѣхъ епископовъ, Сына Вышняго, говоря: „Я дамъ тебѣ всѣ царства міра сего, если ты, падши поклонишься мнѣ“.

Кто можетъ сомнѣваться, что священники Христовы долж-



ны быть почитаемы отцами и учителями королей, князей и всѣхъ вѣрующихъ? И такъ, не есть ли это явный знакъ печальнаго ослѣпленія, если сынъ хочетъ подчинить отца, ученикъ учителя, если онъ стремится поставить въ зависимость отъ своей власти того, который, какъ ему извѣстно, имѣетъ право вязать и рѣшить его не только на землѣ, но и на небѣ? Это ясно признавалъ, какъ то видно изъ посланія св. Григорія къ императору Маврикію, великій императоръ, государь и обладатель почти всего свѣта, Константинъ, когда онъ на св. соборѣ Никейскомъ занялъ мѣсто позади всѣхъ епископовъ, не дерзнулъ вымолвить ни одного слова касательно ихъ постановленій, и даже называлъ ихъ богами, понимая вполнѣ, что они могутъ не подчиниться его рѣшенію, но самъ онъ зависитъ отъ ихъ суда“ \*).

Другое начало, матеріалистическое, достигши господства въ эпоху французской революціи, выразилось въ признаніи царственнаго достоинства народа и даже его божественнаго величія \*). Въ римскомъ государствѣ народъ боготворилъ себя въ цезарѣ. Какъ будетъ во Франціи, покажетъ исторія.

Ближайшимъ послѣдователемъ Декарта въ философіи исторіи былъ Жанъ Батистъ Вико, итальянскій писатель, извѣстный защитникъ теорій круговращенія, авторъ „Principi d'una scienza nuova“.

Вико исходилъ изъ ученія Декарта о роли индивидуальнаго разума, но смягчалъ его ученіе. „Мы много обязаны Декарту, писалъ онъ въ 1711 г., за то, что онъ сдѣлалъ индивидуальный умъ мѣриломъ истины; противное мнѣніе, основывавшее все на внѣшнемъ авторитетѣ, было слишкомъ уже унижительно. Мы обязаны ему также за приведеніе законовъ мышленія къ одному методу: порядокъ схоластики былъ хуже всякаго безпорядка. Но утверждать опять, что индивидуальное

\*) Стасюлевичъ: „Истор. средн. вѣк.“, т. II, стр. 786.

\*) Тэнъ: „Нач. совр. Франціи“. Рус. Рѣчь, 1882 г., т. I. „Знайте, что всѣ вы короли и даже болѣе королей. Развѣ вы не опущаете царственности, разлитой въ вашихъ жилахъ?“ „Мы всѣ, весь народъ нашъ превратится въ боговъ“.

360.



сужденіе одно можетъ управлять, подчинить все геометрическому методу, это значитъ впасть въ противоположное увеличеніе. Теперь настаетъ время держаться середины между двумя крайностями, слѣдовать индивидуальному сужденію, но съ уваженіемъ къ авторитету; держаться метода, но различнаго, смотря по природѣ самихъ вещей“.

Это стремленіе избѣгать крайностей характерная черта въ итальянцѣ. Она есть продуктъ его исторіи. Италия, которой судьба „наслѣдіемъ несчастнымъ даръ роковой вручила красоты“, служила впродолженіе всей исторіи ареной для борьбы сосѣдей. Романскіе и германскіе народы равно стремились подчинить ее и, безъ сомнѣнія, противоположныя вліянія должны были сгладить крайности одного направленія.

Походы въ Италію Карла V. и франковъ, присоединеніе Италіи къ священной римской имперіи германской націи, завоеваніе южной Италіи норманнами, борьба гвельфовъ и гибеллиновъ, борьба за Италію между Испанією, Францією и Германією при Карлѣ VIII, Людовикѣ XII, Францискѣ I, Фердинандѣ Католикѣ, Максимилианѣ I и Карлѣ V, присоединеніе Ломбардіи къ Австріи, господство Бурбоновъ въ Неаполѣ, войны Наполеона I въ Италіи, освобожденіе Италіи отъ власти австрійцевъ Наполеономъ III, а теперь присоединеніе Италіи къ „лигѣ мира“ — все это великія событія, въ которыхъ сама Италия большею частью играла пассивную роль. Тѣсняемая извнѣ, внутри раздираемая партіями, служившая орудіемъ для чуждыхъ цѣлей, до сихъ поръ не опредѣлившая ясно своего положенія между европейскими державами и въ частности своего отношенія къ Австріи; наконецъ, создавшая папство и теперь подкопавшаяся подъ основаніе папскаго могущества—Италія, жертва внутреннихъ противорѣчій, и теперь въ своей политикѣ не представляетъ ничего устойчиваго: она колеблется и дрожитъ, какъ физическое тѣло, брошенное въ пространство, гдѣ борются двѣ могучихъ силы притяженія. Сочетаніе романскихъ и германскихъ элементовъ (хотя и съ перевѣсомъ первыхъ) опредѣлило ея значеніе и въ исторіи науки. Отсюда, изъ Италіи

исходили научныя движенія, распространявшіяся по всей Европѣ. Въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ вся западная Европа испытала на себѣ вліяніе Италіи.

Бруно въ своей системѣ соединилъ элементы германской и романской философіи. Галилей былъ лучше понять германскими учеными, чѣмъ картезіанцами. Опытный методъ былъ выдвинуть трудами Галилея, Леонардо - да - Винчи, Вивеса и другихъ итальянцевъ. Съ другой стороны, въ Италіи пользуются популярностью системы нѣмецкихъ философовъ и ученыхъ, наприм. Гегеля.

Антипатія, существующая у нѣмцевъ относительно французовъ, не распространяется на итальянцевъ. Вотъ почему Италія не можетъ служить для насъ представительницей народовъ романскаго племени, какъ Франція или Испанія, хотя романскія тенденціи берутъ въ ней несомнѣнный перевѣсъ. И лучшимъ доказательствомъ этого положенія служить самъ Вико, съ его попыткой держаться средины.... Средины—между чѣмъ?

Декартъ училъ, что то общество правильно развивается, которымъ руководятъ гении, наприм. Ликургъ, Солонъ и др., указывающіе обществу и направляющіе его къ опредѣленнымъ, ясно сознаннымъ цѣлямъ. Безъ нихъ исторія общества подпала бы игрѣ случая. Напротивъ, Вико утверждалъ, что всякое общество должно пройти извѣстныя стадіи развитія, предопредѣленныя Провидѣніемъ. Великіе люди, какъ орудія Провидѣнія, помогаютъ обществу идти впередъ быстро и правильнымъ путемъ, тогда какъ отсутствіе ихъ, какъ и разныя другія причины, задерживаютъ естественный ходъ исторіи (Англія, Польша) и могутъ вызывать даже историческія ненормальности, уродства. Такимъ образомъ, Декартъ въ идеѣ реализма находилъ единственную прочную гарантію законмѣрнаго хода исторіи, тогда какъ, по Вико, планъ исторіи начертанъ Провидѣніемъ, и роль великихъ людей заключается въ томъ, чтобы способствовать осуществленію этого плана, безъ задержекъ и безъ уклоненій въ сторону.

Разумъ отдѣльнаго человѣка долженъ управлять обществомъ;

онъ истинный виновникъ порядка и прогресса. Такъ думалъ Декартъ. — Провидѣніе управляетъ обществомъ говорилъ Вико; великіе люди — орудія Его. Законы Его неизмѣнны: они отпечатлѣны въ исторіи. Каждый человѣкъ можетъ открывать и постигать эти законы. Неясное сознаніе общества можетъ уклоняться отъ прямого пути, отъ идеальнаго хода исторіи; слѣдовать этому мнѣнію не всегда благоразумно; безусловно подчиняться ему — унизительно. Великіе люди сообщаютъ идеальный ходъ исторіи, но не они создаютъ историческіе законы. Взглядъ Вико на великихъ людей въ сущности тотъ же, что и Декарта, только значеніе ихъ признается въ уменьшенномъ масштабѣ. Маккиавели требовалъ утвержденія въ Италіи цезаризма, безъ разбора средствъ, потому что видѣлъ въ немъ единственное, непремѣнное условіе для дальнѣйшаго развитія Италіи; онъ былъ соотечественникомъ Вико.

Само собою разумѣется, что взгляды германскихъ писателей на роль великихъ людей въ исторіи будутъ иные. Какъ характеръ индивидуума опредѣляется „малыми представленіями, лежащими на днѣ его души, такъ и характеръ общества и его развитіе опредѣляются и направляются мелкими желаніями и интересами „малыхъ людей“. Какіе же люди называются великими? Тѣ, которые, благодаря своимъ необыкновеннымъ способностямъ лучше другихъ поняли настроеніе общества и привели въ согласіе свою практическую или теоретическую дѣятельность „съ настроеніемъ минуты“ \*).

---

\*) „Солнце озаряетъ холмы, говоритъ лордъ Маколей, когда еще стоятъ ниже горизонта, и истина открывается высшимъ умамъ немножко раньше, чѣмъ обнаружится для толпы. Вотъ въ чемъ состоитъ ихъ превосходство. Они первые принимаютъ и отражаютъ свѣтъ, который, безъ ихъ помощи, въ скоромъ времени станетъ видимъ тѣмъ, кто стоитъ далеко ниже“.

Взглядъ Маколея я признаю за типическій германскій.

Мильтъ, находившійся подъ влияніемъ французскаго позитивизма, пытался поднять значеніе великихъ людей, но рассуждалъ въ томъ же духѣ. Вопросъ заключается въ томъ: кто устанавливаетъ законы общественнаго развитія и осуществляетъ ихъ въ исторіи. По мнѣнію Декарта, разумъ великихъ людей. По мнѣнію Вико, Провидѣніе устанавливаетъ законы, но осуществляетъ ихъ черезъ великихъ людей. По мнѣнію же Мильтя, (какъ и Бокия), великіе люди, благодаря умственному превосходству, могутъ только ускорить движеніе, но начало и



Великіе люди не опредѣляютъ и не направляютъ общественныхъ движеній; они служатъ только лучшими выразителями, представителями общественныхъ взглядовъ и потребностей. Такъ центральная монада лучше другихъ представляетъ состоянія другихъ монадъ, но не она производитъ перемену ихъ состояній, а законъ міровой гармоніи.

Идите туда, куда идетъ общество, говорятъ германскіе писатели, но старайтесь предупредить его, идти впереди, и вы будете великимъ человѣкомъ. Вико находитъ такой взглядъ унижительнымъ для человѣка. Я вижу въ немъ полное согласіе съ основными доктринами германской философіи, съ ученіемъ о малыхъ представленіяхъ и предустановленной гармоніи.

Мы встрѣчались съ однороднымъ взглядомъ въ геологіи, когда шла рѣчь о значеніи мелкихъ причинъ въ исторіи земли, значеніи, которое рельефно выставляется германской наукой.

Когда пѣмецъ или англичанинъ пишетъ біографію извѣстнаго историческаго лица, онъ имѣетъ въ виду выяснить на избранной личности характеръ его времени; когда пишетъ біографію французъ, онъ ищетъ въ характерѣ и идеяхъ извѣстнаго лица тайныхъ пружинъ, двигавшихъ современныя событія.

Но возвратимся къ Вико.

Вико признавалъ планъ идеальной исторіи (въ духѣ Платона), которую болѣе или менѣе совершенно воспроизводятъ всѣ народы. Онъ ввелъ въ исторію сравнительный методъ, оказавшійся необходимымъ для подтвержденія его теоріи (впрочемъ, самъ Вико заимствовалъ данныя предпочтительно изъ

---

законы его находятся въ ихъ власти. Если далѣе Мильт говорить, что не будь Сократа, Платона и Аристотеля, то вродолженіе слѣдующихъ двухъ тысячелѣтій, и даже въ настоящее время не было бы и философіи, то я позволю себѣ замѣтить, что это едва ли послѣдовательно со стороны Милля: согласно съ его основнѣй точкой зрѣнія слѣдовало бы сказать, что не будь этихъ философовъ, и философскія воззрѣнія, существованія въ греческомъ обществѣ въ ихъ время, не были бы заключены въ такія стройныя и послѣдовательныя системы и философія не достигла бы той высоты, на которой она стоитъ въ настоящее время. „Свѣт. логики“, II, 420.

исторіи классическихъ народовъ). Онъ видѣлъ истинную причину историческаго круговращенія въ природѣ нашего духа (а не во внѣшнихъ причинахъ). Тожественной природой людей объяснял Вико, общность законовъ разныхъ народовъ и ихъ понятія о правѣ (естественное право); а всеобщность понятія признавалъ критеріемъ истины. Такимъ образомъ, при помощи психологіи, Вико объяснял исторію, что было ново въ его время. Такъ какъ всеобщая исторія должна изслѣдовать то, что есть общаго въ природѣ людей, то Вико пытался построить планъ идеальной исторіи человечества.

„Люди, по мнѣнію Вико, управляются сначала необходимою; позже они заботятся о полезномъ; ищутъ удобнаго и затѣмъ пріятнаго; тогда они опять погибаютъ отъ роскоши, ни, наконецъ, безразсудно растрачиваютъ то, чѣмъ владѣютъ.

Сначала народы являются жестокими, потомъ строгими, далѣе добрыми, нѣжными, и наконецъ изнѣживаются“. — „Единообразный путь націй, на основаніи раздѣленія по тремъ возрастамъ, установленнаго египтянами, представляетъ: божескій, геройскій и человѣческій возрасты, потому что въ каждой націи мы замѣчаемъ тройную природу. Эта тройная природа представляетъ три рода нравовъ, три рода права, три рода языка и письменности, три рода власти, и все это соотвѣтствуетъ тѣмъ тремъ возрастамъ“\*)...

Но Вико признавалъ въ то же время всѣ дѣйствія чело-вѣка за акты свободной воли, хотя высшее руководство судьбами человечества принадлежитъ Провидѣнію, и исторія должна представлять изъ себя не что иное, какъ „гражданскую теологію божественнаго Провидѣнія, основанную на разумѣ“.

Итакъ, исторія каждаго народа повторяетъ тѣ же фазисы развитія; общій человѣческій порядокъ вновь и вновь возвращается. Такъ новѣйшая исторія, по мнѣнію Вико, есть буквальное повтореніе древней.

Но судьбами народовъ управляетъ не случай, какъ думали Эпикуръ, Гоббесъ, Спиноза, Байль, а Провидѣніе. Интересно

\*) Замѣтимъ, что этими положеніями устраняется идея непрерывнаго прогресса.



слѣдующее мѣсто, гдѣ Вико развиваетъ свои мысли о возрожденіи народовъ: „Когда свободныя народныя республики начинаютъ разлагаться, вмѣстѣ съ ними и философія, склоняясь къ скептицизму, оболыщаетъ ограниченныхъ ученыхъ и заставляетъ отвергать истину; является также ложное краснорѣчіе, готовое защищать обѣ противоположныя стороны, и граждане, злоупотребляя этимъ краснорѣчіемъ, какъ то дѣлали народныя трибуны у римлянъ, стремятся на богатствѣ основать не порядокъ, но власть, и, подобно разъяреннымъ волнамъ моря, воздвигаютъ гражданскія войны и повергаютъ государство въ хаосъ. Такимъ образомъ, свобода впадаетъ въ тираннію, худшую изъ всѣхъ тиранній, а именно въ анархію, или необузданную свободу свободного народа. При такомъ величайшемъ несчастіи государствъ Провидѣніе употребляетъ одно изъ слѣдующихъ трехъ великихъ спасительныхъ средствъ, въ нижеуказанномъ порядкѣ человѣческо-гражданскихъ явленій.

Во-первыхъ, Провидѣніе заботится о томъ, чтобы среди самого народа нашелся такой человѣкъ, который, подобно Августу, возвысился бы надъ всѣми и сдѣлался монархомъ; такое лицо, чтобы привести все въ порядокъ и въ предѣлы, сосредоточиваетъ въ своихъ рукахъ всѣ порядки и всѣ законы силою оружія; съ другой стороны, такая монархическая форма правленія, независимость воли монарха, при всей своей неограниченности, ограничена естественнымъ образомъ необходимостью дѣлать народъ довольнымъ своею участію и охранять въ немъ религію и естественную свободу; безъ такого довольства народовъ, монархическая форма правленія не долговѣчна и не безопасна.

Во-вторыхъ, если Провидѣніе не находитъ такого спасительнаго средства внутри самой страны, то оно призываетъ его извнѣ: такъ какъ подобныя разлагающіеся народы сами дошли до такого паденія, что сдѣлались по своей природѣ рабами, вслѣдствіе своихъ необузданныхъ страстей, роскоши, извѣженности, корысти, зависти, тщеславія, и ввали чрезъ распущенность жизни во всѣ пороки, свойственные недостойнымъ рабамъ, какъ-то: лъстивость, подлость, обманъ, хищни-



чество, лѣньность и строптивость; то такіе народы, по естественному праву народовъ, вытекающему изъ общей природы націй, должны сдѣлаться на самомъ дѣлѣ рабами и подчиниться лучшимъ народностямъ, которыя утвердятся ихъ властелинами силою оружія; будучи обращены ими въ провинцію, погибающіе народы дѣлаются обязаны побѣдителю своимъ спасеніемъ. Изъ всего сказаннаго проистекають двѣ великія истины естественнаго порядка вещей: одна изъ нихъ состоитъ въ томъ, что тотъ, кто не умѣетъ управлять самъ собою, долженъ будетъ управляться другими, который умѣетъ править; во вторыхъ, въ мірѣ правятъ всегда тѣ, которые бывають лучше по своей природѣ.

Въ третьихъ, если, наконецъ, народъ впалъ въ такую крайнюю гражданскую болѣзнь, что онъ не можетъ ни въ самомъ себѣ добыть монарха, ни извнѣ встрѣтить лучшую націю, которая завоевала бы его и поддержала извнѣ, тогда Провидѣніе прибѣгаетъ къ слѣдующему крайнему средству: народы, дошедшіе до такого состоянія, дѣлаются звѣрями, и, какъ звѣри, ни о чемъ другомъ не думаютъ, какъ только о личной выгодѣ каждаго, такъ что, подобно звѣрямъ, они готовы враждовать, свирѣпствовать изъ пустяковъ; притомъ, заботясь объ одномъ желудкѣ, они, какъ хищныя животныя, остаются въ полномъ расслабленіи силъ духа и воли, такъ что двое не въ состояніи ужиться другъ съ другомъ, ибо каждый изъ нихъ слѣдуетъ своему личному капризу; вслѣдствіе того возникаютъ яростныя партіи и отчаянныя междоусобныя войны, которыя обращаютъ города въ лѣса, и лѣса дѣлаются логовищемъ человѣка; съ теченіемъ вѣковъ увеличивается утонченность злыхъ инстинктовъ, и люди дѣлаются вторично разсуждающими варварами, какъ они первоначально были естественными варварами; естественное варварство было по крайней мѣрѣ открытое, и каждый могъ защищаться, спастись или бѣжать отъ него; варварство же разсуждающее, въ своей извращенной свирѣпости, посягаетъ на жизнь и имущество своихъ пріятелей и друзей, расточая имъ ласки и объятія. Народы, впавъ въ такое разсуждающее варварство, по волѣ

Провидѣнія, испытываютъ на себѣ послѣднее средство и доходятъ до оупѣнія и безчувствія, въ которомъ они, не думая больше о радостяхъ и наслажденіяхъ жизни, ограничиваютъ свою заботу тѣмъ, что необходимо для физической жизни. Тогда только въ силу возвратившейся древней простоты первыхъ народовъ, они дѣлаются снова религіозны, правдолюбивы и честны, и приходятъ къ благочестію, вѣрѣ и правдѣ, которыя служатъ основою правосудія, милосердія и украшеніемъ вѣчнаго божественнаго порядка вещей“.

Не буду касаться другихъ интересныхъ, но частныхъ мыслей Вико, служащихъ истиннымъ выраженіемъ романскаго взгляда на вещи, наприм., что порядокъ въ идеяхъ обусловливается порядкомъ въ предметахъ (здѣсь мы встрѣчаемся съ ученіемъ о параллелизмѣ, а не тождествѣ мышленія и бытія, какъ училъ и Декартъ); что собственность имѣетъ своимъ основаніемъ бенефицію, дареніе (этотъ взглядъ имѣетъ коренное отличіе отъ германскаго); что уже въ самой идеѣ города заключается идея войны (*πόλεμος—πόλις*), борьбы высшаго и низшаго сословій, непримиреннаго дуализма двухъ силъ и пр.

Замѣчу, что Вико первый придалъ въ изученіи исторіи огромное значеніе психологіи и филологіи. Онъ же первый указалъ на важное значеніе міеологіи, какъ поэтической мудрости народа и какъ первоначальной исторіи тѣхъ событій, которыя не были записаны (*res nullius*). Его взглядъ на міеологію, какъ на народную философію въ зародышѣ, гораздо вѣрнѣе, чѣмъ взгляды германскихъ ученыхъ, старательно изучающихъ міеологію, но не усматривающихъ въ ней ничего кромѣ сплошнаго заблужденія (что очень естественно съ эволюціонной точки зрѣнія). Какъ на примѣръ послѣдняго рода взглядовъ, я укажу на взглядъ Спенсера.

„Младенческія идеи бываютъ обыкновенно ошибочны. Незрелый умъ какъ въ личности, такъ и въ цѣлой расѣ, образуетъ заключенія, которыя необходимо подвергнуть многократной провѣркѣ, чтобы привести ихъ въ удовлетворительное соотвѣтствіе съ дѣйствительностью. Если бы было иначе, то не было бы вовсе открытій, не было бы усиленія разума.



То, что мы называемъ усовершенствованіемъ знанія, состоитъ именно въ приведеніи мыслей въ согласіе съ вещами; а это предполагаетъ, что первоначальныя мысли либо вовсе не согласуются съ вещами, либо согласуются съ ними въ очень незначительной степени \*).

Роль чувства и воображенія въ дѣлѣ познанія невѣрно опредѣляется эволюціонистами (по крайней мѣрѣ такими, какъ Спенсеръ). Въ этомъ отношеніи французскіе писатели стоятъ ближе къ истинѣ. Я могъ бы въ доказательство этого привести взглядъ Клода Бернара на роль чувства въ наукѣ, но будетъ умѣстнѣе сказать о немъ въ главѣ о методѣ.

Послѣдователями Декарта и Вико были Монтескье (авторъ „*Esprit de lois*“ и „*De la decadance de l'empire Romain*), да-лѣе Гизо, Авг. Тьерри и др. Конечно, они болѣе или менѣе видоизмѣняли теорію Вико, но сущность осталась та же. Монтескье, наприм., даетъ большее значеніе въ исторіи индивидуальному разуму законодателей (что и понятно) и пытается войти въ подробности, т.-е. объяснить не только сходства въ исторіи, но и различія (вліяніемъ климата) и т. д.

Кромѣ того, Монтескье признавалъ, что радіусы круговъ, которые дѣлаетъ исторія, увеличиваются; слѣдовательно, исторія каждый разъ повторяется въ большихъ размѣрахъ и т. п.

Къ послѣдователямъ теоріи круговращенія слѣдуетъ отнести Гизо и Авг. Тьерри. Первый видѣлъ въ исторіи Франціи осуществленіе общихъ законовъ развитія человѣческихъ обществъ; второй находилъ то же самое въ исторіи завоеванія Англіи норманнами.

Новѣйшіе французскіе писатели много говорятъ о прогрессѣ. Повидимому, они начали поклоняться чужимъ богамъ и сдѣлались горячими приверженцами эволюціонизма. Но подъ тѣми же словами у нихъ скрывается другой смыслъ.

Прежде всего насъ поражаетъ у французскихъ писателей та особенность, что у нихъ вѣра въ прогрессъ можетъ уживаться рядомъ со взглядомъ на ходъ исторіи, какъ на ре-

---

\*) Біологія, стр. 249.



грессивный, или, по крайней мѣрѣ, повторяющій тѣ же въ сущности явленія. Въ Баденѣ, Делапонелинверѣ, Фурье и др. встрѣчаемъ мы именно такое странное сочетаніе взглядовъ Ж. Ж. Руссо, можетъ быть, представляеть только болѣе рѣзкій примѣръ писателей этого рода. Ни одинъ эволюціонистъ не допуститъ этого. Чѣмъ объяснить это?

Еще Декартъ (и не онъ, впрочемъ, первый) указалъ на „естественный свѣтъ“ разума, какъ на лучший руководитель человѣка въ жизни и наукѣ. „Философія, которой ищу“, говоритъ Декартъ, — „есть познаніе истинъ, какія дано намъ приобрѣтать помощію естественнаго свѣта и кои могутъ быть полезны человѣческому роду..... „Есть, говоритъ онъ далѣе — средства испытать вѣсы, прежде чѣмъ ими пользоваться, но если бы мы, по самой натурѣ ея не знали что такое истина, то не имѣли бы средства узнать, что она такое.....

Мое правило—только естественный свѣтъ..... Такъ какъ всѣ люди имѣютъ тотъ же естественный свѣтъ, то, казалось бы всѣ должны имѣть тѣ же понятія. Но дѣло въ томъ, что никто почти не пользуется надлежащимъ образомъ этимъ свѣтомъ. Отсюда проистекаетъ, что многіе, напримѣръ, всѣ, кого мы знаемъ, могутъ согласно имѣть ту же ошибку. И есть множество вещей, кои могутъ быть познаны естественнымъ свѣтомъ и о коихъ между тѣмъ никто никогда и не думалъ..... „То, что сообщу вамъ, окажется столь хорошо доказаннымъ, что человѣкъ, здраваго ума, хотя бы воспитанный въ пустынѣ и ничѣмъ не просвѣщенный, кромѣ естественнаго своего свѣта, не можетъ придти къ иному мнѣнію какъ наше, если тщательно разбереть тѣ же доводы \*).

Ученіе Руссо есть возобновленіе идей Декарта. Исторія представляеть регрессъ, потому что сознаніе человѣка потемнѣло, свѣтъ его разума ослабѣлъ. Исторія есть паденіе человѣка, поврежденіе его нравственной и умственной стороны. Итакъ, возвратимся къ состоянію, когда жизнь человѣка озарялась „естественнымъ свѣтомъ“ его разума, возвратимся къ первобытному состоянію.

\*) Декартъ: „Разс. о мет.“, стр. 38, 24, 26.

Ученіе Руссо имѣетъ свой корень въ идеяхъ Декарта. Истинный эволюціонистъ смотритъ на природу какъ на низшую степень духа; совершенное, по его понятіямъ, развивается изъ несовершеннаго, свѣтъ изъ тьмы, потому что сама тьма есть не что иное, какъ безконечно малый свѣтъ. Вотъ настоящій эволюціонный и настоящій монистическій взглядъ.

Но послушайте, какъ выражаются французскіе писатели, наприм. Мишле или Кинэ.

„Съ міромъ, говоритъ Мишле, началась война, которая должна окончиться съ міромъ же, но не раньше,—война человѣка противъ природы, духа противъ матеріи, свободы противъ рока. Исторія есть не что иное, какъ рассказъ объ этой борьбѣ“. Исторія — это „вѣчный протестъ, прогрессивная побѣда свободы“. Исторія, по Кинэ, есть „зрѣлище свободы, протестъ человѣческаго рода противъ міра, держащаго его въ узахъ, освобожденіе духа“ \*).

Вотъ дуалистическій взглядъ! Борьба двухъ противоположныхъ силъ, добра и зла, свѣта и тьмы, свободы и рабства! Будемъ надѣяться, что добро, свѣтъ, разумъ восторжествуютъ надъ враждебными силами!

Но что же намъ ручается за эту побѣду? И въ чемъ состоитъ добро, свѣтъ, свобода?

На это отвѣчаетъ французская философія. Человѣкъ можетъ отличить добро отъ зла, потому что въ его разумѣ есть врожденныя, истинныя идеи. Человѣкъ можетъ реализовать ихъ въ жизни; для этого нуженъ только актъ свободной воли.

Развѣ не это говорилъ Руссо? Развѣ французская революція не поклонялась разуму? Развѣ не это имѣютъ въ виду французскіе писатели демократическаго и коммунистическаго направленія, когда предлагаютъ проекты устройства общества „на совершенно новыхъ началахъ“?

Такимъ образомъ, прогрессъ, съ точки зрѣнія француза, есть возстановленіе естественныхъ правъ разума, побѣда, подавленіе силой разума всѣхъ враждебныхъ ему силъ.

---

\*) Н. Карѣевъ, „Осп. вопр. фил. ист.“, ч. I, 141—142.

Декартъ и Руссо называли это возвращеніемъ къ естественному состоянію человѣка.

Но это значитъ, что французская исторія,—выражаясь фигурально,—должна сомкнуть исходную и конечную точки и составить одну сплошную кривую линію, или кругъ.

Я на этомъ и покончилъ бы съ романскою исторіографіей; но широкое распространеніе позитивныхъ доктринъ у насъ (Кавелинъ, Карѣвъ, Лесевичъ, Де-Роберти, Троицкій, Михайловскій) побуждаетъ меня сказать нѣсколько словъ о Контѣ \*).

Контъ—французъ и послѣдователь Декарта. Въ своемъ опытѣ философіи исторіи онъ указываетъ на періоды, которые проходитъ всякое общество въ своемъ развитіи: Это—періоды теологическій, метафизическій, положительный. Но есть ли это ступени въ развитіи духа, какъ училъ Гегель, или же это разныя формы одного и того же сознанія? Имѣетъ ли безусловное преимущество одна форма передъ другой? Какой періодъ долженъ слѣдовать за положительнымъ? Не перейдетъ ли положительный періодъ вновь въ теологическій по закону круговращенія? Прямыхъ отвѣтовъ на эти вопросы мы не находимъ у Конта

Далѣе. Въ своей классификаціи наукъ Контъ дѣлитъ науки на абстрактныя и конкретныя. Не будемъ говорить о самомъ дѣленіи, которое не принимается нѣкоторыми германскими классификаторами (напр. Спенсеромъ). Но это дѣленіе, во всякомъ случаѣ, имѣетъ большія практическія удобства, и потому принимается почти всѣми, въ смыслѣ ли естественной или удачной искусственной классификаціи. При этомъ оставляется въ сторонѣ вопросъ, однородны ли тѣ явленія, которыми занимаются болѣе общія или болѣе простыя изъ абстрактныхъ наукъ, съ тѣми, которыми занимаются менѣе про-

---

\*) Я называю именованныхъ писателей позитивистами только въ очень условномъ смыслѣ; въ сущности каждый изъ нихъ имѣетъ самостоятельныя взгляды (особенно въ области социологіи), и связь ихъ съ позитивизмомъ замѣтна только по самымъ общимъ вопросамъ. Но я не нахожу другаго термина, который, можетъ-быть, былъ бы въ этомъ случаѣ уместнѣе.



стыя или менѣ общія науки, напр. неорганическія явленія и органическія, или же органическія и психическія. Можно думать, что явленія органическія тѣ же по существу, что и неорганическія, по сложнѣ ихъ. Такъ именно долженъ думать нѣмецкій матеріалистъ, усматривающій даже въ сознаниі и волѣ ту же природу, только достигшую высшей степени развитія. Также долженъ смотрѣть и нѣмецкій идеалистъ, усматривающій даже въ неорганической природѣ тотъ же разумъ, хотя на низшей бессознательной степени.

Если вы замѣните природу Разумомъ (а разумъ можетъ быть и бессознательнымъ), то эти два взгляда совпадутъ. Они оба строго монистичны.

Но можно думать и иначе. Можно признавать вмѣстѣ съ Декартомъ, что нѣкоторыя явленія безусловно разнятся отъ другихъ. Сознаніе не можетъ быть сведено на матеріальныя явленія. Сколько бы вы ни усложняли послѣднія и до какой бы степени вы доводили ихъ, они не могутъ дать въ результатѣ ни малѣйшаго проблеска сознанія. Разница между ними не количественная, а качественная: необходимо присоединить къ принципу матеріи другой принципъ (духъ). Иначе говоря: здѣсь долженъ дѣйствовать законъ не возвышенія въ степень, а простаго сложенія.

На какой же точкѣ зрѣнія стоитъ Контъ? Онъ просто исключаетъ изъ науки эти вопросы. Возьмемъ примѣръ. Чувствительность ткани есть ея извѣстное свойство, которое составляетъ неразрѣшимую тайну, подобно притяженію или химическому родству. Но въ такомъ случаѣ каждая послѣдующая наука въ ряду другихъ наукъ изслѣдуетъ новыя явленія, какихъ не замѣчалось въ прежде изученныхъ.

По крайней мѣрѣ, біологія (сюда же, по Конту, относится и психологія) должна изслѣдовать новыя явленія, таинственныя по сущности, но доступныя намъ по своимъ проявленіямъ и законамъ. Позитивизмъ устраняетъ вопросъ объ однородности или разнородности міровыхъ явленій: онъ хочетъ изучать только явленія и ихъ законы. Но за этими фразами не скрывается ли скорѣе усталость мысли и желаніе найти точки со-

прикосновения и примирения между различными взглядами, чѣмъ какая-нибудь опредѣленная доктрина?

Да, законы психологическіе, какъ и социологическіе, будутъ приняты всѣми, если ихъ откроютъ, и европейскій міръ проникнется одними взглядами, но можно ли ихъ открыть безъ общаго, основнаго міровоззрѣнія и примѣнимы ли одни и тѣ же законы къ разнороднымъ явленіямъ? Вотъ вопросъ, на который Контъ опять не даетъ отвѣта.

Я сказалъ, что нельзя найти у Конта отвѣта на то, какой періодъ будетъ слѣдовать за положительнымъ. Это справедливо, если имѣть въ виду его „Cours de Philosophie Positive“. Но остальные сочиненія Конта показываютъ, что онъ самъ изъ положительнаго періода перешелъ прямо въ теологическій. Позднѣйшіе взгляды Конта представляютъ завершеніе всей позитивной философіи.

Такъ какъ взгляды Конта у насъ болѣе или менѣе извѣстны всѣмъ, то я укажу только на общія и рѣзкія черты его социальной теоріи, отличающія Конта, какъ романскаго мыслителя.

1) Контъ признаетъ необходимость религіи для общества. Эта религія должна состоять въ обоготвореніи челоуѣчества, земли (Grand Etre, Grand Fétiche), пространства (Grand Milieu), наконецъ законовъ природы и даже математическихъ знаковъ. Такого рода религія болѣе всего напоминаетъ, по заявленію самого Конта, фетишизмъ, т. е. первую ступень въ развитіи религіознаго сознанія челоуѣка.

2) Къ такому результату приводитъ позитивная философія, которая вообще должна объединить взгляды челоуѣчества (замѣтьте: рѣчь идетъ не о гармоніи или уравновѣшеніи однихъ взглядовъ другими, а о единствѣ, котораго не можетъ быть съ точки зрѣнія, напр. Лейбница). По этому,

3) Не должно быть свободы совѣсти въ политикѣ, какъ и въ астрономіи, физикѣ и пр.

4) Но разработка политики (въ широкомъ смыслѣ она обнимаетъ всю теоретическую и практическую дѣятельность челоуѣка) возлагается на особый классъ общества, духовный.



5) Необходимость образованія такого класса вытекаетъ изъ дуалистическихъ тенденцій Конта, который противопоставляетъ умъ сердцу, эгоизмъ альтуизму, семью, какъ отрицаніе принципа раздѣленія труда и источникъ безкорыстія—всякой кооперации и т. д. Выдѣляя умъ, какъ особенно активный, прогрессивный (хотя и самый буйный) элементъ нашей природы, Контъ и въ обществѣ предоставляетъ руководящую роль мыслящему классу, а не практическому. Такимъ образомъ, духовный классъ долженъ выражать прогрессивную тенденцію.

5) Но такъ какъ умъ есть самый буйный элементъ, то власть отнимается у него и передается богачамъ, или лучше тремъ диктаторамъ изъ богачей. Такимъ образомъ, духовному классу предоставляется только умственное вліяніе. Это лишеніе власти выражаетъ также и то, что умъ долженъ быть подчиненъ волѣ, логика—этикѣ (греко-романскій взглядъ).

7) Итакъ, мы имѣемъ два руководящихъ класса (духовенство и банкировъ), такъ сказать, душу общества и массу, инертную, безжизненную, одухотворяемую высшими классами. Контъ презиралъ представительныя собранія \*).

8) О массахъ Контъ не говоритъ подобно тому, какъ и изъ исторіи исключаетъ народы некультурные.

9) Но предоставляя власть и вліяніе тремъ свѣтскимъ диктаторамъ и первосвященнику, Контъ приближаетъ аристократическій складъ идеальнаго общества къ монархическому, такъ какъ власть трехъ диктаторовъ легко можетъ замѣниться властью одного, а свѣтская и духовная диктатуры (напоминающія власть императора и папы въ средніе вѣка) могутъ слиться въ новомъ папствѣ или цезаризмѣ.

10) Не признавая два руководящихъ класса, Контъ выше всего ставилъ однако господство цѣлаго надъ частями (вполнѣ въ греко-романскомъ духѣ).

Общество даетъ каждому работу по его способностямъ, общество, черезъ извѣстныя, спеціальныя функціи, вмѣшивается въ частныя работы, чтобы поддержать солидарность между ними

---

\*) Представительныя собранія въ настоящее время служатъ выраженіемъ принципа множественнаго монизма, а не дуализма.



Духовенство, ради общаго блага, лишено права владѣть имуществомъ; капиталисты не могутъ свободно распоряжаться своими имуществомъ, а должны имѣть въ виду пользу настоящаго поколѣнія и потомства и пр.

11) Такъ какъ часть находится въ зависимости отъ цѣлаго и не можетъ претендовать на абсолютное значеніе (какъ, наприм., у германскихъ мыслителей), то Контъ высказываетъ полное отвращеніе и презрѣніе къ тѣмъ доктринамъ, которыя одинъ принципъ развиваютъ до его крайнихъ послѣдствій, т. е. относительному, условному придаютъ значеніе безусловнаго, напр. къ теоріямъ равенства, народовластія, къ политико-экономическимъ ученіямъ вообще и т. д. На этомъ же основаніи онъ думаетъ, что психологическіе законы, какъ извлеченные изъ индивидуальной природы человѣка не могутъ замѣнить собою социологическихъ, какъ болѣе сложныхъ и включающихъ въ себя (опять-таки греко-романскій взглядъ; германскіе мыслители, напр. Фихте, Шеллингъ и др. думали иначе). Психологическіе законы, какъ законы частнаго, не могутъ имѣть общаго, безусловнаго значенія, т. е. значенія историческихъ законовъ.

12) По принципу господства цѣлаго надъ частями, правиломъ нравственной философіи должно быть—*„vivre pour autrui“* жить для другихъ. Иначе говоря, личныя наклонности слѣдуетъ подчинять социальнымъ требованіямъ. Все, что не составляетъ обязанности и долга, есть грѣхъ. Самъ Контъ отличался нравственностью, доходившею до аскетизма. Съ этимъ взглядомъ не согласится ни одинъ истинно германскій мыслитель.

13) Слѣдуя тому же принципу, Контъ допускалъ только тѣ знанія, которыя необходимы были для социальной науки, т. е. допускалъ ихъ въ предѣлахъ самой строгой необходимости. Знаніе ради знанія Контъ рѣшительно отвергалъ. Духовенство или интеллигенція должна клеймить такого рода употребленіе умственныхъ способностей, какъ бесполезное.

14) Духовное, интеллигентное сословіе должно имѣть безусловный авторитетъ, и задачи познанія должны опредѣляться

верховнымъ первосвященникомъ (въ смыслѣ субъективнаго синтеза знаній, а не объективнаго). Но интеллигентный классъ долженъ поддерживать традиціи человѣческаго рода. Живые, по мнѣнію Конта, все болѣе и болѣе управляются умершими. Должно безусловно подчиняться авторитету предыдущихъ поколѣній. Самостоятельность въ этомъ случаѣ Контъ называлъ „возстаніемъ живыхъ противъ умершихъ“.

15) Совершенно послѣдовательно съ своей точки зрѣнія Контъ относился съ полнымъ уваженіемъ къ католицизму и высказывалъ нерасположеніе къ протестантству.

16) Религіозный культъ признанъ Контомъ во всемъ его значеніи. Самъ Контъ опредѣляетъ все подробности этого культа.

Я указалъ на важнѣйшіе взгляды Конта и привелъ ихъ въ связь съ тѣми принципами, которые, по моему мнѣнію, послужили ихъ основаніями. Противники позднѣйшихъ взглядовъ Конта обыкновенно смотрятъ на его послѣднія сочиненія, какъ на произведенія уже разстроеннаго ума. Но развѣ Контъ такъ рѣзко выдѣляется въ этомъ случаѣ между другими греко-романскими мыслителями?

Развѣ не тому же въ сущности (хотя и въ другой формѣ) учили Пифагоръ, Сократъ, Платонъ, Аристотель, стоики, эпикурейцы, Декартъ, Руссо и другіе греко-романскіе философы? Признаніе дуалистическаго принципа, господства дѣлага надъ частями, предпочтеніе этики логикѣ, практической дѣятельности умозрительной (послѣдній принципъ рѣзче всего выраженъ римлянами) и пр.,—все это вы встрѣтите у названныхъ мыслителей.

А развѣ въ своей исторіи романскій міръ реализовалъ не тѣ же принципы? Папство и императорская власть, духовная и свѣтская аристократія, католичество съ необыкновенно развитымъ ритуаломъ, вся культура романская, отличающаяся перевѣсомъ политическихъ и соціальныхъ стремленій надъ всѣми другими, политика Людовика XIV, Наполеона I и т. д.,—все это даетъ намъ возможность объяснить происхожденіе идей Конта, между которыми даже, повидимому, странная

и дикія имѣють достаточныя основанія въ исторіи. Дж. Ст. Милль, несочувственно относившійся къ позднѣйшимъ взглядамъ Конта, могъ упрекнуть его только за то, что онъ былъ „слишкомъ послѣдователемъ“! Но послѣдовательность въ мысли, какъ извѣстно, не есть недостатокъ.

Какъ бы то ни было, но Контъ практически доказалъ, что онъ сторонникъ теоріи круговращенія, такъ какъ его планъ общественнаго устройства переводитъ насъ изъ позитивнаго періода прямо въ періодъ фетишизма.

Идеи, развитыя у Конта и составляющія логическіе выводы изъ принциповъ романской философіи, нашли себѣ выраженіе въ трудахъ извѣстнаго французскаго писателя, Ип. Тэна. „Начала современной Франціи“ могутъ быть поняты только при свѣтѣ романскихъ философскихъ идей. Приведу здѣсь одно мѣсто изъ названнаго сочиненія, которое казалось мнѣ непонятнымъ до тѣхъ поръ, пока я не привелъ его въ связь съ основными романскими доктринами. Взгляды, выраженные въ этомъ случаѣ Тэномъ, настолько интересны, что я позволю себѣ привести это мѣсто цѣликомъ. „Необходимо, говоритъ Тэнъ, чтобы законъ руководствовался не благомъ меньшинства, даже не благомъ большинства, а общимъ благомъ, не допускающимъ никакихъ исключеній. И этой статьи закона никто не вправѣ отмѣнить, ни меньшинство, ни большинство, ни собраніе избранное націю, ни сама нація, даже своимъ единогласнымъ заявленіемъ. Она не имѣетъ права располагать самовольно общимъ дѣломъ, подвергать его опасности быть испорченнымъ, вслѣдствіе ея временной фантазіи, прилагать къ нему приводимую какимъ - нибудь отдѣльнымъ сословіемъ теорію изъ своихъ собственныхъ выгодъ, если бы даже это были выгоды самаго многочисленнаго сословія, такъ какъ общее дѣло не принадлежитъ только одному сословію, а всему обществу, прошедшему, настоящему и будущему. Каждое поколѣніе есть, не болѣе, ни менѣе, какъ временной распорядитель и отвѣтственный хранитель славнаго и драгоцѣннаго наслѣдства, полученнаго отъ предшествовавшаго поколѣнія и которое оно обязано передать послѣдующему. При



учрежденіи этого вѣчнаго фонда, куда всѣ французы, начиная съ самаго перваго дня существованія Франціи, приносили свои добровольные вклады, намѣреніе этихъ безчисленныхъ благотворителей было очевидно: они жертвовали съ условіемъ, чтобы фондъ остался неприкосновеннымъ и что всякій, пользовавшійся въ послѣдствіи процентами съ него, долженъ считаться только завѣдывателемъ этого фонда. Если кто-либо изъ этихъ завѣдующихъ, по самообольщенію или легкомыслію, по пристрастности или поспѣшности, растратитъ порученный ему на храненіе залогъ, то онъ причиняетъ ущербъ дѣлу своихъ предшественниковъ, воспользовавшись ихъ пожертвованіями, и становится виновнымъ передъ своими преемниками, обманувъ ихъ надежды. Такимъ образомъ, прежде чѣмъ приступить къ сформированію какого либо учрежденія, онъ долженъ понять, что ему слѣдуетъ смотрѣть на общество въ самомъ широкомъ значеніи этого слова, не только относительно настоящаго, но даже и будущаго времени. Общее благо, будучи понято въ такомъ широкомъ смыслѣ, должно быть главною цѣлью, которой онъ долженъ подчинять все остальное, и потому онъ долженъ создавать это учрежденіе соотвѣтственно вышеупомянутому требованію.“ \*)

Мы встрѣчались уже съ этимъ взглядомъ у Конта. Но Тэнъ ясно сформулировалъ его и послѣдовательно провелъ въ своемъ сочиненіи.

Этотъ взглядъ основанъ на идеѣ господства цѣлаго (въ широкомъ смыслѣ) надъ частями и предполагаетъ разумъ реализовавшимся уже въ важнѣйшихъ государственныхъ учрежденіяхъ.

Этотъ взглядъ, по существу своему, несомнѣнно вѣренъ.

Но легко видѣть, что этотъ взглядъ приводитъ къ крайностямъ. Если принимать во вниманіе „намѣренія безчисленныхъ благотворителей“ и стараться безусловно ихъ выполнять, тогда въ государствѣ невозможны будутъ никакія реформы. Самъ Тэнъ не допускаетъ такихъ крайнихъ выводовъ.

---

\*) „Нач. сов. Франціи“, Рус. Рѣчь, 1881, IX 186.

Онъ говорить: „Необходимо сообразоваться со свойствами народа, съ временемъ и степенью его цивилизації, съ его внутреннимъ и внѣшнимъ положеніемъ; всѣ уравненія или неравенства гражданскія и политическія могутъ или сдѣлаться, или перестать быть полезными, слѣдовательно, могутъ подлежать или уничтоженію, или сохраненію со стороны законодателя, такъ что единственно на основаніи только этого высшаго и спасительнаго принципа, а не на основаніи какого-то фантастическаго и невозможнаго договора, онъ долженъ учреждать, ограничивать, распредѣлять, — вездѣ и всюду по праву наслѣдства или по выбору, посредствомъ общаго уравненія или посредствомъ привилегій,—права гражданина и общественной власти“ \*).

Но уже Контъ заявилъ, что необходимо безусловно подчиняться авторитету предыдущихъ поколѣній и нерасположеніе къ этому называлъ „возстаніемъ живыхъ противъ умершихъ“. Итакъ, Контъ отвергнулъ эволюціонный принципъ въ политикѣ.

Съ другой стороны, французскіе радикалы желаютъ упразднить всѣ существующіе порядки и устроить государство „на совершенно новыхъ началахъ“. Здѣсь, наоборотъ, мы видимъ рѣшительное отрицаніе традицій, полное недовѣріе къ авторитету прежнихъ поколѣній \*\*).

Французъ можетъ быть (не всегда на практикѣ, но почти всегда въ теоріи) только или рѣшительнымъ консерваторомъ, или непримиримымъ радикаломъ. Посредникомъ между двумя партіями служитъ правительство. Нигдѣ мы не видимъ такой

\*) Ibid. 187.

\*\*) Интересны слова Тена: „Когда двадцатилѣтній юноша вступаетъ въ свѣтъ— и разумъ, и самолюбіе его равно оскорблены... Каково бы ни было общество къ которому онъ принадлежитъ, оно, по его мнѣнію, песомѣнно скандализируетъ здравый разумъ, такъ какъ оно дѣло рукъ не философа-законодателя и не построено на ясномъ принципѣ, а есть дѣло рукъ многихъ послѣдовательныхъ поколѣній, постоянно приспособлявшихъ его къ своимъ многочисленнымъ, разнообразнымъ и измѣнчивымъ нуждамъ. Оно создано не логикою, а исторією, и юный мыслитель только пожимаетъ плечами при видѣ этой устарѣлой постройки, основа которой произвольна, архитектура несва зна и гдѣ вездѣ видны залпаты“ Ibid. 1882, I.



глубокой пропасти между консерваторами и радикалами, какъ во Франціи. Эти двѣ партіи не понимаютъ и взаимно исключаютъ другъ друга. Они говорятъ другъ о другѣ языкомъ не-зависти или презрѣнія. Страшный призракъ террора, бѣлаго или краснаго, постоянно угрожаетъ спокойствію этой великой и несчастной страны. Коммунизмъ, стремящійся подорвать всѣ основы общества, выросъ на романской почвѣ. Онъ отличается революціоннымъ и террористическимъ характеромъ. Правительство и общество ведутъ съ нимъ борьбу.

Соціализмъ, выросшій на германской почвѣ, напротивъ, легаленъ. Германская наука отчасти соглашается съ нимъ (профессорскій соціализмъ), правительство беретъ на себя руководящую роль въ рабочемъ вопросѣ (государственный соціализмъ). Вообще, какъ я уже сказалъ, ходъ французской исторіи—революціонный, германской—эволюціонный.

Оставляя въ сторонѣ другіе взгляды французскихъ писателей, болѣе частнаго характера, я перехожу къ историко-философскимъ взглядамъ германскихъ писателей.

Философія Лейбница опредѣлила характеръ будущей германской исторической науки, конечно, въ основныхъ чертахъ.

Лейбницъ не писалъ философіи исторіи. Онъ не высказалъ какихъ-нибудь руководящихъ взглядовъ частнаго характера, полезныхъ для исторіи. Но онъ далъ основныя мысли для всякаго рода историческихъ изслѣдованій. Лейбницъ первый установилъ въ наукѣ идею прогресса, безконечнаго прогресса, какъ стремленія къ идеалу, къ которому можно болѣе или менѣе приблизиться, но осуществить который вполне нельзя.

Лейбницъ изложилъ свои историко-философскіе взгляды, выработавшіеся въ немъ постепенно, подъ вліяніемъ борьбы съ Байлемъ, въ сочиненіи „Essais de Theodicee sur la liberte de l'homme et de l'origine du mal“. Знаменитый философъ имѣлъ въ виду доказать единство разума и вѣры и наивно (если позволительно такъ выразиться о Лейбницѣ) удивлялся и сожалѣлъ, что его попытка была холодно принята во Франціи. „Нѣкоторые ловкіе люди нашего времени дошли до того, что лишили тварь всякой самодѣтельности, и Байль, поддав-



пійся этому особенному возрѣнію, воспользовался имъ, чтобы снова утвердить надшій догматъ о двухъ принципахъ, или о двухъ богахъ, добромъ и зломъ, не замѣчая того, что такой догматъ точно также не разрѣшаетъ затруднительнаго вопроса о происхожденіи зла; впрочемъ, Байль сознается самъ, что такое возрѣніе несостоятельно, и что единство принципа неоспоримо заключено въ нашемъ разумѣ а priori; но онъ хочетъ доказать, что нашъ разумъ запутанъ и не выдержитъ возраженій, и что потому не должно довѣрять догматамъ откровенія, которое говоритъ о существованіи Бога единого, всеблагаго, всемогущаго и премудраго“.

Лейбницъ имѣлъ въ виду утвердить согласіе разума и вѣры. „Намъ нѣтъ надобности отказаться отъ разума, чтобы повиноваться вѣрѣ, и выколоть глаза, чтобы лучше видѣть, какъ выразилась королева Христина. Разумъ одинаково божій даръ, какъ и вѣра; ихъ борьба была бы борьбою Бога противъ Бога; если вѣра имѣетъ притязаніе уничтожить разумъ, то это не истинная вѣра, а химера человѣческаго духа“. Этотъ взглядъ былъ противопоставленъ взгляду Байля, извѣстнаго скептика, утверждавшаго, что разумъ и вѣра непримиримы и что можетъ быть только слѣпая, безусловная вѣра, потому что разумъ безусловно отвергаетъ предметъ вѣры, или находится съ вѣрой въ явномъ антагонизмѣ (дуализмъ вѣры и знанія). Въ исторіи Байль не видѣлъ разума\*). „Вообще, правду сказать, говоритъ Байль, міръ сохраняется въ томъ положеніи, въ какомъ мы его видимъ, ни чѣмъ другимъ, какъ тысячью самыхъ ложныхъ предразсудковъ и тысячью глупѣйшихъ страстей; еслибы философія достигла того, чтобы всѣ люди дѣйствовали по яснымъ и чистымъ идеямъ разума, то можно быть увѣреннымъ, что родъ человѣческой погибъ бы совершенно“. Онъ совѣтовалъ не разсуждать, не философствовать. „Для меня гораздо болѣе важна вѣра самаго глупаго

---

\*) Къ чему логически приходитъ романскій умъ, если онъ теряетъ вѣру въ Провидѣніе, стоящее внѣ міра и надъ міромъ. Германское мировозрѣніе, даже матеріалистическое, допуская внутреннюю цѣлесообразность въ природѣ, избѣгаетъ такого крайняго вывода.

крестьянина, чѣмъ вся ученость Сократа“. Такимъ образомъ, исторія есть продуктъ слѣпыхъ страстей, игра случая. И такой взглядъ, по Байлю, могъ совмѣщаться съ вѣрою; такъ глубоко дуалистично романское сознаніе!

Само собой разумѣется, что Байль признавалъ причины свободныя (въ человѣкѣ) и причины необходимыя (въ природѣ), что онъ отвергалъ прогрессъ и проч. Лейбницъ, возражая Байлю, доказывалъ слѣдующія положенія своей монистической философіи: 1) свобода человѣка не противорѣчитъ предвѣднью Божества и не нарушается тѣмъ, что воля человѣка „опредѣляется“ извѣстными мотивами, такъ какъ это опредѣленіе не имѣетъ характера принужденія. Съ этой точки зрѣнія свобода превращается въ „гипотетическую необходимость“, опредѣляемую закономъ достаточнаго основанія; 2) существованіе зла не противорѣчитъ идеѣ Всеблагаго Бога. Этимъ уничтожается необходимость признанія двухъ принциповъ міра, добраго и злаго началъ; 3) существующій міръ есть наилучшій. Это положеніе вытекаетъ изъ предыдущаго и приводитъ къ идеѣ прогресса. Выраженіе: „существующій міръ есть наилучшій“ слѣдуетъ понимать именно въ томъ смыслѣ, что этотъ міръ способенъ къ безконечному совершенствованію. „Въ мірѣ существуетъ одинъ непрерывный и самобытный прогрессъ, стремящійся къ верху красоты и совершенства, какое возможно для рукъ божества, такъ что міръ стремится постоянно къ лучшему быту“. Итакъ, Лейбницъ призналъ опредѣляемость поступковъ человѣка и постоянный прогрессъ въ исторіи. Прогрессъ имѣетъ свой источникъ въ природѣ, въ ея дѣятельной силѣ, составляющей ея сущность. По Лейбницу, Богъ только сотворилъ монады, природу; развитіе же природы обуславливается ея собственными силами и законами. Но извѣстно, что и такая роль, приписываемая Богу, признается лучшими истолкователями ученій Лейбница только уступкою съ его стороны господствующимъ взглядамъ. Строго говоря, по ученію Лейбница, Богъ и природа сливаются (отсюда ученіе объ имманентной дѣлсеобразности въ природѣ).

Кантъ своею „Критикой чистаго разума“ окончательно ут-

вердилъ детерминизмъ, какъ требованіе теоретическаго разума, хотя и отвергъ его съ точки зрѣнія практическаго разума. Но онъ не нарушилъ единства разума: категорія необходимости—иллюзія, человѣкъ—свободенъ. Конечно, матеріалистъ старается это положеніе представить въ обратномъ видѣ: свобода—иллюзія практическаго разума, человѣкъ подчиненъ необходимости. Итакъ, существующія въ человѣкѣ двѣ точки зрѣнія на свободу воли сводятся въ обоихъ случаяхъ на одну. Выходитъ то же, что и въ вопросѣ о тѣлѣ и духѣ, о матеріализмѣ и идеализмѣ и проч. \*).

Въ сочиненіи: „Религія въ границахъ чистаго разума“ Кантъ становится на сторону естественной религіи, имѣющей своимъ основаніемъ внутренней опытъ и, сводя религію на мораль, признаетъ заповѣди за требованіе долга, за внутренней голосъ человѣка, а не за нѣчто, данное извнѣ: онъ признаетъ „Vernunft Glaube“, а не „historischstatutorische Glaube“. Взглядъ на религію, какъ на внутреннее богопознаніе и богопочитаніе, измѣняетъ точку зрѣнія и на христіанство:—положительное христіанство превращается въ символическое. Когда утвердится разумная вѣра между людьми, тогда, по мнѣнію Канта, наступитъ царство Божіе на землѣ, какъ конечная дѣль прогресса.

Кантъ — космополитъ; но его космополитизмъ отличается, наприм. отъ космополитизма Канта. Свободно образовавшіяся ассоціаціи людей (государства), существующія въ данный моментъ, сольются когда-нибудь, по мнѣнію Канта, въ общечеловѣческую ассоціацію. Процессъ естественнаго развитія

---

\*) Впрочемъ, слѣдуетъ сознаться, что Кантъ, бывший полуиѣмецкаго, полупрусскаго происхожденія стоялъ на весьма колеблющейся почвѣ, на которой не могли устоять послѣдующіе нѣмецкіе мыслители: они вновь утверждали въ нѣмецкой философіи (рѣшительный монизмъ (Фихте, Шеллингъ, Гегель). Тонкій дуалистическій отблескъ философіи Канта подалъ поводъ къ нескончаемымъ спорамъ. Возможно ли допустить раздвоеніе разума на теоретическій и практический? Что значать субъективныя категоріи разума? Понимать ли ихъ въ смыслѣ врожденныхъ идей или въ смыслѣ коренныхъ дѣйствій, актовъ нашего ума? Вообще, по моему мнѣнію, ученіе Канта занимаетъ средину между доктринами картезіанства и позитивизма съ одной стороны, а съ другой — между нѣмецкими идеалистическими системами.



долженъ привести къ такому результату. Но федеративное начало не требуетъ уничтоженія національныхъ отличій въ учрежденіяхъ, и общечеловѣческая федерація Канта легко мирится съ національнымъ принципомъ.

Космополитизмъ Канта имѣлъ иной характеръ. Кантъ требовалъ, чтобы человѣчество устроилось непременно по началамъ его положительной философіи, съ сохраненіемъ той именно организаціи, какую придумало французское сознаніе въ лицѣ самого Канта. По моему мнѣнію, проектъ Канта есть возрожденіе, въ другой формѣ, универсальныхъ идей католичества и всемірно-монархическихъ идей Людовика XIV, Наполеона I и проч. Мы знаемъ, что французы, когда достигали гегемоніи въ Европѣ, не обнаруживали особеннаго уваженія въ правамъ своихъ сосѣдей.

Идея царства божія на землѣ, какъ цѣли прогресса, можетъ быть признана нами за отличительную черту германской мысли. Мы находимъ ее въ религиозной формѣ у хилиастовъ, въ философской—у Бэкона, Лейбница, Гердера, Канта, Гегеля и друг., при чемъ у Гегеля она получила философскую законченность; наконецъ, мы находимъ ее выраженною уже въ научной формѣ у такихъ писателей какъ Фехнеръ, Целлеръ и друг.

Если Лейбницъ только неопредѣленно указалъ на прогрессъ въ исторіи, то Гегель, опять возвратившійся къ учению о тождествѣ мышленія и бытія (абсолютный идеализмъ), пытался подробно обозначить тѣ стадіи въ развитіи, которыя проходитъ абсолютный духъ на пути къ достиженію свободы, какъ вѣчной цѣли прогресса.

Вся природа, по учению Гегеля, есть разумъ. Твореніе есть прикладная логика. Въ человѣкѣ мировой разумъ достигаетъ самосознанія. Духъ есть высшая степень развитія природы. Абсолютное есть самый процессъ, развитіе, жизнь. Всеобщія и необходимыя понятія, существующія въ человѣческомъ умѣ (категоріи) развиваются изъ первичной категоріи — бытія по закону противорѣчія. Природа развивается по тѣмъ же логическимъ законамъ, какъ и человѣческая мысль: она реали-

зуеть чистыя идеи разума. Что въ логикѣ называется идеей бытія, качества, количества, мѣры и проч. до идеи абсолютнаго, то въ природѣ является въ видѣ пространства, матеріи, тяготѣнія, химизма и проч. до субъективнаго, объективнаго и абсолютнаго духа включительно. Абсолютный духъ достигаетъ полной свободы въ искусствѣ, религіи, философіи. Подъ философіей въ этомъ случаѣ слѣдуетъ разумѣть философскую систему самого Гегеля.

Я только указалъ на нѣкоторыя общія мысли Гегеля и, разумѣется, далекъ отъ намѣренія излагать его систему.

Итакъ, по ученію Гегеля, абсолютный духъ, въ процессѣ историческаго развитія, искалъ такихъ формъ, которыя бы помогли ему реализовать полную свободу. По образному выраженію Гердера, духъ шелъ, какъ путникъ, съ востока на западъ и находилъ себѣ временный пріютъ у разныхъ націй: у китайцевъ, индусовъ, персовъ, египтянъ, грековъ, римлянъ, французовъ. Но такъ какъ у этихъ народовъ духъ не находилъ полнаго удовлетворенія, то онъ шелъ далѣе, пока не достигъ германскихъ странъ. Здѣсь, отчасти на почвѣ національных германскихъ учрежденій и окончательно въ области философіи духъ нашелъ себѣ полное удовлетвореніе, потому что почувствовалъ себя абсолютно свободнымъ.

Субъективный духъ (человѣкъ въ естественномъ состояніи) подчиненъ эгоизму и слѣпымъ страстямъ, слѣдовательно, не свободенъ; объективный духъ проявляетъ тѣ же инстинкты, но въ облагороженномъ видѣ (институтъ брака, права и проч.). Хотя въ обществѣ господствуетъ уже разумъ (выражающійся въ общественныхъ учрежденіяхъ), но здѣсь есть еще примѣсь внѣшняго принужденія. Государство представляетъ изъ себя могущество матеріальное, земное, укрѣпленное. Оно подчиняетъ себѣ духъ, по крайней мѣрѣ, отчасти, какъ внѣшній авторитетъ.

Въ искусствѣ, религіи и, наконецъ, философіи разумъ сознаетъ себя абсолютно свободнымъ. Онъ видитъ въ природѣ и ея эволюціяхъ, въ государствѣ и его историческихъ формахъ не иное что, какъ проявленіе того же разума: законъ

внѣшній есть выраженіе закона внутренняго. Но разумъ можетъ подчиняться только разуму. Только та свобода есть истинная свобода (а не произволь), которая управляется законами разума. Разумъ и свобода—синонимы. То, чего разумъ не постигаетъ, что является для него внѣшнимъ авторитетомъ, то ограничиваетъ его свободу. Слѣдовательно, на разныя формы исторической жизни слѣдуетъ смотрѣть, какъ на ступени въ развитіи абсолютнаго духа. Онѣ имѣютъ значеніе на столько, на сколько даютъ возможность разуму достигнуть свободы. Могли ли это сдѣлать Востокъ, Греція, Римъ, Франція? Нѣтъ, отвѣчаетъ Гегель. Задача рѣшена германской жизнью и германской философій. Только въ Германіи духъ созналъ себя не стѣсненнымъ внѣшнимъ авторитетомъ, абсолютно свободнымъ. Онъ—частица Божества, онъ—Богъ!

Замѣтимъ кстати, что Гегель исключаетъ славянскій міръ изъ исторіи. „Вся эта масса (т.-е. славянскій міръ) должна быть исключена изъ философіи исторіи именно потому, что она до сихъ поръ не представляла собою ни одного самостоятельнаго момента въ ряду развитія міроваго разума“. Впрочемъ, Гегель дѣлаетъ оговорку, что онъ имѣетъ въ виду прошедшее, а не будущее. „До него не касается то, что будетъ впоследствии, потому что исторія занимается только прошедшимъ“. Но ясно, что если разумъ, съ точки зрѣнія Гегеля, достигъ высшей точки развитія въ Германіи, то исторія, какъ процессъ развитія, должна прекратиться. Справедливо говоритъ Гаймъ: „гегелевская философія не имѣетъ собственно будущности: абсолютный духъ, пройдя черезъ историческую жизнь Востока, грековъ и римлянъ, трудился въ своемъ развитіи только для того, чтобы обратиться въ „германскую имперію“. Въ этой имперіи онъ достигъ своей высочайшей цѣли и сознанія о своемъ собственномъ существѣ и о своемъ собственномъ содержаніи“. Но что-же это такое? Что означаютъ эти рѣшительные выводы философіи Гегеля? Не слѣдуетъ-ли видѣть въ нихъ выраженіе непомѣрнаго тщеславія извѣстнаго писателя? Или-же патриотизмъ выразился здѣсь въ странной и уродливой формѣ? Можетъ быть, рукой Гегеля водило че-



столюбіе или стремленіе къ матеріальнымъ выгодамъ, когда онъ писалъ нѣкоторыя строки? Къ сожалѣнію, были писатели, которые намекали и на послѣдняго рода мотивы. Какая несправедливость! Неужели человѣкъ, проникнутый идеей безконечнаго, всецѣло поглощенный мыслями о вѣчномъ и разумномъ, могъ, вопреки всѣмъ психологическимъ законамъ, обнаруживать пустоту, мелочность и даже низость характера? Только ожесточенная борьба партій могла доводить противниковъ Гегеля до униженія его личнаго характера. Будемъ же къ нему болѣе справедливы.

Но правъ-ли былъ Гегель въ своихъ философскихъ взглядахъ? Дѣйствительно-ли въ прусской монархіи и философіи Гегеля абсолютный духъ достигъ высшей точки развитія?

Я отвѣчаю прямо: да, Гегель былъ правъ, насколько онъ видѣлъ въ прусской монархіи (конечно, въ идеѣ) и въ своей системѣ послѣднее слово германскаго духа; онъ былъ не правъ, насколько германскій духъ отождествлялъ съ общечеловѣческимъ.

Гегель былъ правъ... Въ самомъ дѣлѣ, послѣ него разумъ какъ будто оставилъ нѣмецкую философію. Система Шопенгауера, вызывающая наиболѣе сочувствія въ современной Германіи, отвергаетъ прогрессъ въ исторіи. Ея девизъ: *eadem, sed aliter* \*). Гартманъ признаетъ слѣпую, неразумную, алогическую волю, какъ принципъ природы и исторіи. Съ этой точки зрѣнія вѣра въ прогрессъ есть иллюзія, обманъ, насмѣшка демоническаго существа надъ человѣкомъ \*\*).

Гегель былъ неправъ, когда въ германской философіи видѣлъ послѣдній моментъ въ развитіи духа. Но не будемъ серьезно опровергать этого взгляда. Можно только замѣтить, что крайностями въ увлеченіи сопровождалось всякое великое дѣло въ исторіи.

Интересно, что Гегель не хотѣлъ допустить, что абсолютный разумъ опять разрѣшится въ чистое неопредѣленное бытіе. Если-бы онъ допустилъ это, то долженъ былъ-бы при-

\*) Schopenhauer: „Die Welt als Wille und Vorstellung“, II, 508.

\*\*) „Сущность мір. прод.“, т. I, 313 и т. II, посл. глава.

нать теорію круговращенія, а не прогресса. Укажу еще на нѣкоторые взгляды Гегеля, имѣющіе ближайшее отношеніе къ политико-нравственнымъ наукамъ. Гегель смотрѣлъ на конечное, какъ на проявленіе или опредѣленіе безконечнаго. Какъ въ брызгахъ воды—позволю себѣ это сравненіе—отражается солнце, такъ въ каждомъ конечномъ существѣ, по взгляду Гегеля, отражается безконечное. Собственно въ чловѣкѣ Гегель видѣлъ безконечный разумъ, дошедшій постепенно до самосознанія и свободы. Царство разума на землѣ и есть, съ точки зрѣнія Гегеля, царство Бога.

Въ основаніи философіи Лейбница лежитъ тотъ взглядъ, что Богъ есть душа міра, *centre pour tout*. Гегель не отвергалъ, подобно Спинозѣ, конечнаго, субъективнаго, какъ самостоятельнаго бытія: онъ возводилъ его до безконечнаго, отождествлялъ ихъ.

Монистическая система Гегеля глубоко отличается отъ такой же, повидимому, системы Спинозы.

Философія Гегеля не отрицаетъ монадологіи. Міръ есть вмѣстѣ и всеобщее представленіе (абсолютнаго существа), и наше (субъективное, монадическое) представленіе: эти двѣ точки зрѣнія сливаются.

Въ этикѣ и абсолютный, и субъективный идеализмъ приводятъ къ одному и тому же выводу: любовь къ міру есть любовь къ намъ самимъ и обратно. Это—эгоистическая точка зрѣнія, но эгоизмъ понятъ здѣсь широко \*).

Но если идеализмъ хочетъ сохранить индивидуальность, личность, то онъ долженъ указать на то средство, которое можетъ обезпечить самостоятельность и свободу личности въ обществѣ. Что-же это за средство? Собственность, отвѣчаетъ Гегель. Принципы собственности цѣнятся нѣмецкой философіей необыкновенно высоко. Собственность, по опредѣленію Гегеля, есть какъ-бы продолженіе личности: вещь становится нашею, когда мы распространяемъ на нее нашу волю \*\*). По-

\*) Опредѣленіе истинной свободы, какъ согласія субъективнаго и объективнаго духа, см. Энцикл. филос. наукъ, III, 305. Истинная свобода, по Гегелю, согласуется съ общимъ благомъ. Ср. ученіе утилитаріанистовъ.

\*\*). Ibid. III. 312.



этому, неудивительно, что германскіе ученые такъ усердно разрабатываютъ политическую экономію, науку, всецѣло построенную на принципѣ человѣка, какъ исключительно эгоистическаго существа. Понятно также, почему Контъ относился съ такимъ презрѣніемъ и отвращеніемъ къ этой именно наукѣ: политическая экономія предполагаетъ эгоизмъ, какъ единственный принципъ дѣятельности человѣка, слѣдовательно, исключаетъ всякій альтруизмъ. Обыкновенно на это смотрятъ только, какъ на абстракцію нашего ума; но, строго говоря, съ нѣмецкой точки зрѣнія, эгоизмъ, въ узкомъ или широкомъ смыслѣ, только и можетъ управлять нашими дѣйствіями.—Понятно, съ точки зрѣнія Гегеля, слѣдующее опредѣленіе нравственности: „субъективная воля сама истина и дѣйствительна только тогда, когда она есть проявленіе разумной воли. Эта разумная воля есть нравственность“... „Субъективная воля нравственно свободна, потому что она признаетъ, что опредѣленія всеобщей воли составляютъ ея собственныя опредѣленія, и она хочетъ только того, чего хочетъ разумная воля. Когда субъектъ дѣйствуетъ съ сознаниемъ этой своей нравственной свободы, его дѣйствіе есть нравственное дѣйствіе, и въ такомъ дѣйствіи субъекту принадлежитъ и можетъ быть вмѣняемо только то, чего онъ самъ хотѣлъ“ \*).

Понятно также, что Гегель относился вполнѣ отрицательно къ идеѣ естественнаго состоянія человѣка, какъ наиболѣе нормальнаго и нравственнаго. Право, свобода, нравственность, по мнѣнію Гегеля, представляютъ результатъ развитія духа, а не даны непосредственно природой. „Прежде воображали, будто существовало естественное состояніе, въ которомъ господствовало первобытное и врожденное право, и думали, что социальная и государственная жизнь ограничиваютъ естественную свободу человѣка, въ интересъ общества. Но право вытекаетъ изъ свободной личности, изъ ея свободного самоопредѣленія, которое противоположно естественнымъ опредѣленіямъ. Естественное право есть право сильнаго, и естест-

---

\*) Ibid. 316, 317.



венное состояніе есть такое состояніе, въ которомъ господствуетъ насиліе и безправность;—объ немъ можно сказать только то, что изъ него необходимо выйти. Право осуществляется только въ обществѣ, и въ общественномъ состояніи должно прежде всего заботиться объ ограниченіи и пожертвованіи произвола и насилія, характеризующихъ естественное состояніе.“ \*) Государство, по взгляду Гегеля, есть „народный духъ, достигшій до самознанія.

. . . Сущность его образуетъ всеобщая разумная воля“ \*\*). Совершенно послѣдовательно съ своей точки зрѣнія Гегель отвергаетъ ту мысль, что ходъ исторіи опредѣляется дѣятельностью великихъ людей. „Исторія не представляетъ примѣра, чтобы кто-нибудь создалъ конституцію; также какъ никто не создавалъ кодекса законовъ. Всѣ конституціи развивались наравнѣ съ развитіемъ народнаго духа, изъ котораго онѣ произошли; онѣ прошли разныя ступени и подвергались видоизмѣненіямъ сообразно его понятію. Всѣ конституціи создавались и создаются самымъ духомъ народа и исторіею, и исторія есть не что другое, какъ исторія развитія этого духа“ \*\*\*). „Жизненное развитіе совершается чрезъ посредство отдѣльныхъ личностей, и, повидимому, есть личное дѣло. Но они составляютъ только орудія, и ихъ собственная, субъективная дѣятельность ограничивается исполненіемъ предстоящей задачи. Эта задача вырабатывается и готовится помимо ихъ воли, и на ихъ долю выпадаетъ только общее представленіе о ихъ заслугахъ—слава. Она составляетъ ихъ награду“ \*\*\*\*). Такъ какъ въ государствѣ выражается божественный духъ, то право и законы суть элементы религіозной истинны. „Истинную, субстанціальную основу и гражданственности и государства образуетъ религія. Государство основыв-

\*) Ibid. 316.

\*\*\*) Ibid. 334, 335.

\*\*\*\*) Ibid. 340.

\*\*\*\*) Ibid. 355—356. Хотя Гегель говоритъ о великихъ людяхъ, какъ орудіяхъ абсолютнаго духа, но, разумѣется, въ другомъ смыслѣ, чѣмъ, напр. Вико „Духъ не возносится только надъ исторіей, но живетъ въ ней и направляетъ ее.“ стр. 354.

вается на сознаниі гражданскихъ обязанностей, какъ это послѣднее на сознаниі обязанностей религиозныхъ. Въ религіи сознается абсолютная истина; слѣдственно все, что можетъ быть истинно въ области свободной воли, т. е. все что должно считаться какъ право и справедливость, какъ обязанность и какъ законъ, должно составлять часть религиозной истины, должно совмѣщаться въ ней и вытекать изъ нея. Гражданственность обязана своимъ существованіемъ божественному духу, который живетъ въ самосознаниі народа и въ отдѣльных лицахъ, его составляющихъ; когда народъ и отдѣльныя лица признаютъ свою истинную сущность, или божественный духъ въ нихъ живущій, — ихъ вѣра и совѣсть согласуются съ тѣмъ, что принадлежитъ имъ самимъ какъ духовнымъ личностямъ. И то и другое нераздѣльно. Не могутъ существовать двѣ совѣсти, одна религиозная, другая — гражданская, отличающаяся отъ первой по своему содержанію... Государство и религія тѣсно связаны между собою; если одно изъ нихъ противорѣчитъ другому, они необходимо вступаютъ въ борьбу другъ съ другомъ<sup>\*)</sup>.

Свобода совѣсти состоитъ въ томъ, что человѣкъ сознательно и добровольно подчиняется тому Разуму, который онъ находитъ въ религіи, государствѣ, а также въ наукѣ и искусствахъ. Но такъ какъ этотъ-же Разумъ составляетъ сущность и самого человѣка, то мы не видимъ здѣсь подчиненія внѣшнему авторитету. Подчиняться-же законамъ своего разума и есть, по Гегелю, свобода совѣсти, какъ и вообще всякая нравственная свобода. Поэтому, не удивительно, что Фейербахъ, исходя изъ взглядовъ Гегеля, провозгласилъ религію человѣка<sup>\*\*</sup>).

Само собою разумѣется, что разумная философія, по Гегелю, религіозна по своему содержанію. Религія и философія — двѣ формы, виѣщающія одно и то же содержаніе<sup>\*\*\*</sup>).

\*) Ibid. 358, 361.

\*\*\*) „Богъ былъ моя первая мысль, разумъ — моя вторая и человѣкъ — моя третья и послѣдняя мысль“ (Фейербахъ). Ср. ученіе Конта о человѣкѣ, какъ единственномъ, всеобщемъ и высшемъ предметѣ философіи.

\*\*\*) Ibid. 382.



Такъ смотрѣлъ Гегель на нравственность, государство, религію. Гдѣ же источникъ такихъ взглядовъ? Изъ какого принципа развилась эта система понятій?

Я вижу этотъ принципъ въ той-же монадологіи. Лейбницъ объявилъ, что внѣшнихъ опредѣленій для монады не существуетъ, но что тѣмъ не менѣе ея данныя состоянія опредѣляются предшествующими ея же состояніями. Какъ? могутъ возразить. А силы природы, а государственные законы, а предписанія религіи? Развѣ это не внѣшняя сила или не внѣшній авторитетъ? Нѣтъ, отвѣчалъ Лейбницъ, но недостаточно разъяснилъ этотъ пунктъ. Нѣтъ, отвѣчалъ также и Гегель и пытался доказать, что и природа, и законы, и заповѣди религіи—все это проявленія того же разума, который обнаруживается въ насъ, а подчиненіе нашему разуму (а не внѣшнему авторитету) есть истинная свобода.

Такимъ образомъ, всѣ усилія этого мыслителя были направлены на то, чтобы развить основной германскій принципъ и примирить заключающіяся въ немъ противорѣчія. Философія Гегеля именно старается спасти самоопредѣляемость монады и примирить принципъ монадическій (плюралистическій) съ старого монистическимъ.

Трудно указать на тѣ безчисленные послѣдствія, какія вытекаютъ изъ такихъ взглядовъ во всѣхъ областяхъ германской мысли.

Въ религіи эти взгляды развили сектанство, потому что, устранивши авторитетъ, утвердили принципъ свободы совѣсти. Религія лишалась обрядовъ, а теперь лишается и догмъ. Нѣкоторые германскіе теологи, напр. Рихардъ Роте, утверждаютъ, что религія должна, такъ сказать, раствориться въ государствѣ. Община „когитантовъ“ д-ра Левенталя стремится быть „соціально—гуманитарнымъ союзомъ культа.“ Эта община дѣлаетъ предметомъ культа самое мышленіе и знаніе человѣка и т. д. Здѣсь нѣтъ ни догмъ, ни обрядовъ: одна только проповѣдь Выходить „грустно и даже ужасно,“ какъ нашель даже Штрауссъ. Самъ Штрауссъ замѣнилъ религію наукою, искусствомъ. Это и послѣдовательно съ его стороны.—



Въ этпкѣ тотъ-же эгоистическій, или субъективный (также монадическій, атомистическій) принципъ привелъ матеріалистовъ къ ученію объ эгоизмѣ, какъ единственной пружинѣ нашихъ дѣйствій. Бюхверъ, напримѣръ, признаетъ состраданіе „уточненнымъ эгоизмомъ.“ Съ другой стороны, нѣмецкіе идеалисты, какъ я уже говорилъ, стремятся вывести симпатическія чувства изъ понятія о мірѣ, какъ нашемъ предствленіи. Въ первомъ случаѣ, матеріалисты стараются втѣснить человѣческія чувства въ рамки узкаго эгоизма; во второмъ—идеалисты расширяютъ понятіе нашего „я“, чтобы вмѣстить симпатическія чувства. Но и у матеріалистовъ (утилитаріанистовъ) и у нѣмецкихъ идеалистовъ принципъ, по моему мнѣнію, одинъ и тотъ-же.

Изъ того-же монадическаго принципа развилась особая наука, политическая экономія, въ которой важнѣйшіе успѣхи сдѣланы германскими учеными (Ад. Смитомъ, Мальтусомъ, Миллемъ, Рощеромъ и др).

Въ естественныхъ наукахъ и психологіи мы можемъ указать, какъ на естественный выводъ изъ монадическаго принципа на атомистическую гипотезу, на теорію борьбы за существованіе, на гипотезы Фехнера, Целльнера, на психологическую теорію Гербарта и т. д.

Въ практической области монадическій или субъективный принципъ былъ полезенъ въ томъ отношеніи, что способствовалъ развитію личности и личнаго достоинства, служа противѣсомъ греко-романскому направленію, склоняемому вообще жертвовать индивидуальностью въ интересахъ общаго.

Но тотъ-же принципъ можетъ благопріятствовать и дѣйствительно благопріятствовалъ жесточайшему эгоизму въ сферѣ какъ частной, такъ и общественной нравственности \*).

Обратимся теперь къ англійской философіи и исторической наукѣ. Мы увидимъ здѣсь-тѣ же принципы. Конечно, англій-

---

\*) Въ послѣднемъ отношеніи достаточно указать на колониальную политику голландцевъ и англичанъ.

ская философія говоритъ другимъ языкомъ сравнительно съ нѣмецкою и иногда выдвигаетъ другія стороны того-же предмета; но сущность остается та-же.

Когда рѣчь заходитъ о началѣ англійской философіи и наукъ, то слѣдуетъ прежде всего говорить о Фр. Бэковѣ. Это справедливо и по отношенію къ исторической наукѣ. Правда, Бэконъ не создалъ какой-нибудь исторической системы, но онъ указалъ на методъ, которому должно слѣдовать во всякой наукѣ, въ томъ числѣ и исторической, и кромѣ того, формулировалъ основной принципъ исторической науки, какъ онъ понималъ его и какъ понимаетъ его и современная англійская историографія. Я не буду останавливаться на ученіи Бэкона о методѣ, ученіи, подробно развитомъ въ трудахъ современныхъ англійскихъ ученыхъ, Дж. Гершеля, Уэвеля, Бена и особенно Дж. Ст. Милля и Джемсона, — а отмѣчу только тѣ идеи Бэкона, которыя положены имъ въ основу собственно исторической науки.

Человѣкъ, по мнѣнію Бэкона, не владѣетъ истинной (въ разныхъ формахъ въ разные періоды исторіи); онъ стремится достигнуть ея мало по малу: „истина есть дочь времени.“ Истина, которой желалъ Бэконъ, есть истина практическая: она должна имѣть приложеніе къ жизни. Ученые должны изучать жизнь, свѣтъ, людей. Бэконъ былъ недоволенъ направленіемъ современныхъ ученыхъ (наука носила въ то время романскій характеръ).

„Понятія этихъ людей“—говорилъ Бэконъ,—также узки, какъ и ихъ кабинеты, какъ монастыри и монастырскія школы, въ которыхъ они живутъ заключенными, не зная свѣта, природы и вѣка.“ Впрочемъ, Бэконъ дѣлаетъ уступку: „Талантъ образуется въ тишинѣ, характеръ въ мірскомъ волненіи.“ И такъ, безъ тишины все-таки трудно обойтись ученому. Во всякомъ случаѣ, въ пылкахъ Бэкона мы видимъ стремленіе уничтожить дуализмъ науки и жизни, сблизить ту и другую. По образному выраженію Бэкона, онъ стремился „отучить философію отъ летанія, вырвать у ней крылья и на мѣсто ихъ привязать къ ней свинецъ и тяжести, чтобы удержатъ

ее на землѣ, среди земныхъ вещей“ \*). Наука, обогащенная опытомъ, должна стать могучею, почитаемою, вліятельною, общепольною: она должна стать властью между людьми. Этого она можетъ достигнуть посредствомъ изобрѣтеній. Изобрѣтеніе—цѣль новой науки. Логика самого Бэкона есть логика изобрѣтенія, онъ—философъ изобрѣтенія. Это отражается и на способѣ мышленія Бэкона. „Его мышленіе было цѣлеполагающее и руководящее, и потому его методъ совершенно аналитическій.“ Знаніе и могущество сливаются: „знаніе есть сила.“ Предметъ науки весь міръ: наука не знаетъ ничего низкаго и пошлаго (въ противоположность аристократической романской наукѣ). Что достойно существовать, то достойно и быть познаннымъ. Наука о природѣ есть основа всякаго знанія. „Она должна быть считаема матерью всѣхъ наукъ, хотя до сихъ поръ ей была посвящена наименьшая доля человѣческаго труда.“ \*\*) На ней должны быть основаны не только физическія ученія, но „что многихъ удивить,“ и гуманистическія, напр. мораль, политика, логика. Впрочемъ, въ послѣднемъ отношеніи Бэконъ почти ничего не сдѣлалъ: „въ морали онъ выполнялъ свое требованіе лишь въ видѣ указаній, въ политикѣ (которую онъ считалъ соціальной этикой) вовсе не исполнилъ, и отъ исполненія котораго онъ прямо исключалъ религію.“ \*\*\*). Но Бэконъ поставилъ задачу. Эту задачу можно формулировать такъ: объяснить нравственный міръ натуралистически, или вывести его изъ естественнаго состоянія человѣка; другими словами, рѣшить вопросъ: какъ изъ *status naturalis* человѣка слѣдуетъ *status civilis*. Эту задачу разрѣшилъ, въ духѣ Бэкона, Томасъ Гоббсъ. „Онъ понималъ мораль и религію чисто политически, самое государство онъ объяснялъ чисто реалистически, т. е. изъ естественнаго договора (*leges naturales*), который съ необходимостью слѣдуетъ изъ естественнаго состоянія.“ Однимъ словомъ, Гоббсъ свелъ

\*) Куно-Фишеръ: „Реал. филос. и ея вѣкъ“, стр. 5.

\*\*) Романская наука вращалась болѣе въ области духа (субъективнаго и волеупотребительнаго), чѣмъ природы.

\*\*\*) *Ibid.* 296.



этику и религію на государственное право, а это послѣднее вывелъ изъ естественнаго права. И такъ, право, мораль, религіи выведены изъ одного источника. Само собою разумѣется, что Гоббсъ не могъ допустить такого дуализма, какъ свѣтская и духовная власть въ католическихъ земляхъ, стоящая бокъ о бокъ. Съ другой стороны, онъ былъ противникомъ пуританъ вообще и особенно индепендентовъ, стремившихся отдѣлить церковь отъ государства. Свѣтская и церковная власть совпадаютъ. Государство превращается въ церковь. Въ лицѣ короля соединяются церковь и государство.

Можно спросить: какъ объяснить появленіе пуританъ на почвѣ германизма? Повидимому, они не признаютъ единства церкви и государства, основнаго принципа германской народности. Если-бы это и было такъ, то едвали это не слѣдуетъ объяснить тѣмъ обстоятельствомъ, что кальвинизмъ распространился въ земляхъ съ смѣшаннымъ народонаселеніемъ. Въ Швейцаріи, Голландіи, Шотландіи (впослѣдствіи въ Сѣв.-Американскихъ Штатахъ) мы видимъ смѣсь кельтическаго и германскаго элементовъ, развивавшихся подъ сильнымъ вліяніемъ романизма. Сама Англія, страна германская и протестантская, образовалась на почвѣ кельтической народности и римской культуры. Поэтому-то и протестантизмъ представляетъ нѣчто среднее между католицизмомъ и лютеранствомъ (епископальная церковь). Поэтому-то, Англія и Франція всегда лучше понимали другъ друга, чѣмъ Франція и Германія; литературныя и научныя движенія въ одной изъ нихъ находили сочувствіе въ другой. Какъ Франція въ XI, XII, потомъ въ XVI и XVII в.в. оказывала литературное вліяніе на Англію, такъ, наоборотъ, англійская литература въ XVIII в. оказывала вліяніе на умы во Франціи. Такихъ примѣровъ изъ исторіи, какъ средній, такъ и новой, можно было-бы привести весьма много. Англія на сѣверѣ занимаетъ такую-же средину между обѣими народностями, какъ Італія на югѣ, съ тѣмъ различіемъ, впрочемъ, что въ Італіи перевѣсъ беретъ элементъ романскій, а въ Англіи германскій.

Но я думаю, что едвали и есть необходимость прибѣгать

къ такого рода объясненіямъ. Кальвинизмъ имѣеть тенденцію къ уничтоженію всякой іерархіи (что и обнаруживалось весьма ясно въ Сѣв.-Американскихъ Штатахъ). Здѣсь не можетъ быть и рѣчи о единствѣ духовной и свѣтской власти по той причинѣ, что духовной власти здѣсь и не существуетъ \*). Здѣсь нѣтъ церкви въ нашемъ смыслѣ слова. Церковь предполагаетъ опредѣленные догматы, извѣстную организацію, іерархію. Ничего подобнаго не существуетъ въ Сѣв. Американскихъ Штатахъ. Въ этой странѣ можетъ быть рѣчь не о независимости церкви, но о свободѣ вѣры или совѣсти. Въ этой области не допускается контроль государства. Не слѣдуетъ также забывать, что борьба пуританъ съ королевской властью въ Англіи имѣла также характеръ борьбы децентрализационныхъ стремленій съ центральной властью. Англія могла раздробиться на штаты, на округа, на общины, но каждая мельчайшая единица административнаго дѣленія поддерживала-бы единство власти на своей территоріи. Дѣленіе территоріи и дуализмъ власти не одно и то же.

Но возвратимся къ Гоббзу. Въ естественномъ состояніи свирѣпствуетъ война всѣхъ противъ всѣхъ (*bellum omnium contra omnes*) Своекорыстіе индивидуума рѣшаетъ вопросъ о томъ, что такое добро (полезное) и зло (вредное для него). „Ничто само по себѣ не добро и не зло, не прекрасно и не дурно“. Естественной морали не существуетъ, или, лучше сказать, она вся основана на эгоизмѣ. Также не существуетъ и естественной религіи (въ смыслѣ врожденныхъ идей о Богѣ): она — дитя страха, а страхъ есть дитя невѣжества. Когда прекращается естественное состояніе, и люди образуютъ государство, тогда послѣднее рѣшаетъ, что считать добромъ или зломъ, и чему должно вѣрить или не вѣрить, „*Metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint, sive ab historiis acceptae sint publice, religio est; si publice acceptae non sint—superstitio*“. Морально то, что легально. „Публичный законъ есть единственная совѣсть гражданина“.

\*) Я разумѣю здѣсь только протестантскія общества, характеръ которыхъ опредѣлялъ законъ въ штатахъ.

Но какимъ образомъ человѣкъ образуетъ государство? Гоббсъ отвѣчалъ: посредствомъ естественнаго договора. Когда люди увидѣли, что естественное право на нападеніе или мечь ведетъ къ истребительной войнѣ, то согласились отказаться отъ своихъ правъ въ пользу третьяго лица, или перенести свои права на него. *Renuntiatio est translatio*, а „*translatio juris matua contractus dicitur*“. Конечно, перенести свои естественныя права можно на одно лицо или на нѣсколько лицъ (монархія, аристократія, демократія). Самъ Гоббсъ былъ приверженцемъ монархической формы творенія.

Итакъ, единство власти, государства, религіи, этики—вотъ основной принципъ Гоббса. Поразительная для насъ фривольность взгляда Гоббса на религію объясняется переходнымъ характеромъ той эпохи, отвергнувшей католическую форму христіанства, но еще не развившей германскаго взгляда на „внутреннее христіанство“, на „религію сердца“.

Повидимому, Гоббсъ приближается по взглядамъ къ Руссо. Оба, наприм., владутъ въ основаніе государства договоръ. Часто, поэтому, говорятъ, что Руссо заимствовалъ свой взглядъ у Гоббса. Но это невѣрно. Система Гоббса строго монистическая. Человѣкъ былъ и остался у него эгоистомъ на всемъ протяженіи исторіи. Руссо, подъ вліяніемъ Декарта, принималъ, что естественное состояніе было идиллическимъ состояніемъ, а не истребительной войной всѣхъ противъ всѣхъ. Почему? Потому что людьми руководилъ тогда „естественный свѣтъ“ разума, а не извращенныя современныя понятія. Дуализмъ между первобытнымъ, идиллическимъ состояніемъ человѣка, когда господствовала любовь, и современною, проникнутою эгоизмомъ культурою — вотъ что отдѣляетъ глубокою пропастью эти два ученія.

Гоббсъ не нашелъ въ исторіи общества никакихъ прирожденныхъ элементовъ. Локкъ занялся изслѣдованіемъ „естественной исторіи души“ и не нашелъ тамъ врожденныхъ идей. Психологія стремилась обосновать и поддержать выводы исторіи. Души человѣка есть *tabula rasa*, темный сводъ, на который падаютъ лучи изъ вѣшняго міра. Очевидно, всѣ уси-



лія этихъ писателей были направлены къ тому, чтобы подорвать дуализмъ Декарта, представителя ученія о двухъ источникахъ познанія: врожденныхъ идеяхъ и идеяхъ опытныхъ.

Говорять, что идеи Локка вліяли на французскихъ писателей XVIII в. и косвенно способствовали возникновенію французской революціи. Здѣсь опять скрывается недоразумѣніе. Локкъ отвергалъ врожденные идеи, прирожденные права и проч. и формы политической жизни считалъ результатомъ народной воли. Декартъ, какъ и французскіе энциклопедисты признавали законодательную власть за однимъ Разумомъ, при „естественномъ свѣтѣ“ котораго, не ослабленномъ тѣнями прошлаго, собирались тогда воздвигнуть новое общественное зданіе. Этотъ Разумъ есть общее достояніе всѣхъ людей, и простыхъ, и мудрыхъ, и простыхъ даже болѣе, чѣмъ мудрыхъ. Не имѣемъ-ли мы права назвать этотъ „естественный свѣтъ“ врожденными идеями? Локкъ и французскіе энциклопедисты одинаково отвергали силу традиціи, ссылки на исторію въ доказательство своихъ правъ и проч. Они одинаково благопріятствовали и подготавливали политическія перемѣны того времени. Словомъ, они сходились въ результатахъ, и потому могли усиливать другъ друга. Но источники этихъ учений далеко не одни и тѣ же.

Но и сходство въ результатахъ было слѣдствіемъ временнаго недоразумѣнія. Это понялъ извѣстный англійскій историкъ и философъ, Д. Юмъ, который возсталъ противъ теоріи договора, какъ сознательнаго проявленія человѣческой воли (такой именно смыслъ придавалъ этому слову, наприм. Руссо). Если людей соединяла въ государства воля отдѣльныхъ лицъ, то эта воля во всякомъ случаѣ дѣйствовала безсознательно, инстинктивно. Сначала нужда заставила однихъ повиноваться приказаніямъ другихъ. Мало-помалу, это вошло въ привычку. „Каждое обнаруженіе власти верховнаго главы могло сперва быть только частнымъ и вызваннымъ настоящими потребностями положенія. Явная польза его посредства дѣлала эти обнаруженія съ каждымъ днемъ чаще, и ихъ частое повтореніе постепенно породило основанное на привыч-

къ сочувствіе народа“ \*). Привычка потомъ привязываетъ людей къ государственному порядку и дѣлаетъ его прочнымъ. Привычки образуютъ нравы, а нравы—общественную жизнь. Привычку такъ же трудно образовать, какъ и измѣнить. Поэтому, историческій процессъ идетъ медленно. Кто не понимаетъ силы привычки, тотъ не имѣетъ историческаго смысла. Съ этой точки зрѣнія, Юмъ признавалъ всякую внезапную перемѣну въ государствѣ совершенно противоисторическою. Онъ вооружался противъ теоріи договора: если человѣческій произволь разомъ создалъ государство, то онъ можетъ разомъ и уничтожить его. Теорія договора ведетъ къ теоріи революціи. Юмъ возстаетъ противъ Руссо и его послѣдователей. „Еслибы эти разумники взглянули вокругъ себя на міръ, то они не нашли-бы въ немъ ничего, чтобы хоть сколько-нибудь соотвѣтствовало ихъ идеямъ. — Въ дѣйствительности нѣтъ болѣе страшнаго событія, какъ полное разрушеніе какаго-нибудь правленія, разнуздывающее толпу и поставяющее опредѣленіе или выборъ новаго устройства въ зависимость отъ множества людей, число которыхъ приближается къ числу всего народа, ибо весь народъ собственно никогда не рѣшаетъ дѣла. Каждый разумный человѣкъ желаетъ въ подобномъ случаѣ—видѣть какаго-нибудь генерала во главѣ сильной арміи, который бы захватилъ власть и могъ-бы дать народу повелителя, котораго толпа сама избрать совершенно неспособна. Такъ мало дѣло и дѣйствительность соотвѣтствуютъ этимъ философскимъ понятіямъ“.

Они въ своихъ теоріяхъ предполагаютъ людей, которые находятся въ такомъ положеніи, будто еще готовятся сдѣлать государство. „Если-бы одно поколѣніе людей разомъ сходило съ поприща и другое вступало на него, какъ это бываетъ у шелковичныхъ червей и мотыльковъ, то новое племя могло-бы, если-бы оно имѣло для этого достаточно ума, — что невозможно,—общимъ согласіемъ ввести новую форму государства, безъ вниманія къ законамъ и обычаямъ, имѣвшимъ си-

\*) Ibid. 350.

лу у ихъ предковъ. Но такъ какъ человѣческое племя находится въ постоянномъ теченіи, ежечасно одинъ покидаетъ міръ, а другой въ него вступаетъ, то для твердости правленія необходимо, чтобы новый притокъ прилаживался ко временному устройству и точно слѣдовалъ пути, проложенному его отцами, которые сами шли по слѣдамъ своихъ отцовъ“ \*).

Взгляды Юма наплы сочувствіе въ Германіи (Лессингъ, Гердеръ, Гаманъ, Якоби), но не во Франціи. Руссо и Юмъ, бывшіе прежде друзьями, потомъ мало-помалу стали чуждаться другъ друга и наконецъ поссорились между собою. Обыкновенно это объясняютъ подозрительнымъ характеромъ Руссо. Отчасти это, можетъ быть, справедливо. Но глубокое различіе въ исходныхъ точкахъ и слѣдствіяхъ ихъ взглядовъ должно было неминуемо повести ихъ къ отчужденію, помимо всякихъ другихъ причинъ. При ближайшемъ ознакомленіи оказалось, что англійская и французская точки зрѣнія исключали одна другую.

На почвѣ общихъ философскихъ теорій возникла англійская историографія, стремящаяся приложить и развить эти принципы. Оставляя въ сторонѣ такихъ писателей, какъ Гиббонъ, Маколей, примѣнявшихъ общіе взгляды англійскихъ философовъ, я останавлиюсь на Боклѣ, такъ какъ его взгляды, повидимому, имѣютъ оригинальность, или, по крайней мѣрѣ, признавались нѣкоторыми за оригинальные, за послѣднее и, конечно, новое слово науки. Само собою разумѣется, что я могу коснуться только основныхъ взглядовъ этого извѣстнаго писателя (которому особенно посчастливилось у насъ въ Россіи).

Я только коснусь вопроса: дѣйствительно-ли взгляды Боеля новы и дѣйствительно-ли онъ стоитъ внѣ любой изъ метафизическихъ школъ.

Въ первыхъ 6-ти главахъ I тома своей „Исторіи цивилизаціи въ Англій“ Бокль изложилъ свои историко-философскіе взгляды. Послѣ замѣчаній объ отсталости исторической науки

---

\*) Ibid. 353.



сравнительно съ науками естественными, Бокль указывает на причины этого явленія. Эти причины онъ находитъ прежде всего въ распространеніи двухъ противоположныхъ и равно ошибочныхъ ученій: о предопредѣленіи и свободѣ воли. Теорія предопредѣленія основана на теологической почвѣ, а теорія свободы воли на метафизической. Эти два ученія, по мнѣнію Бокля, служили тормазомъ для развитія исторической науки. Ученіе о предопредѣленіи не можетъ быть доказано и является бесплодной гипотезой въ наукѣ. Ученіе о свободной волѣ человѣка противорѣчитъ даннымъ науки: статистика доказываетъ, что дѣйствія человѣка управляются законами точно такъ же, какъ и явленія природы \*).

Я не касаюсь вопроса: правильны ли взгляды Бокля? Я разсматриваю вопросъ съ другой стороны. Спрашивается: противъ кого возстаетъ Бокль? Мы знаемъ, что ученіе о предопредѣленіи господствовало (не говоря о фатализмѣ восточномъ) въ греко-романскомъ мірѣ: это было ученіе о судьбѣ (μοῖρα, ἀνάγκη, fatum), тяготящей надъ міромъ и богами. Потомъ это ученіе въ другой формѣ возобновили (помимо разныхъ сектъ) св. Августинъ, св. Амвросій, кальвинисты, ясенисты, гомаристы и т. п. Противоположность этому ученію составлялъ целагіанизмъ (ученіе о свободной волѣ). Этого ученія впоследствии придерживались молинисты, арминіане и т. д. Всѣ эти ученія развились на греко-романской почвѣ или на почвѣ смѣшанныхъ народностей. \*\*)

Противъ нихъ и возражаетъ Бокль. Но кто изъ извѣстныхъ германскихъ мыслителей принималъ эти ученія? Никто. Ко-

---

\*) Бокль: „Истор. дивид. въ Англіи“ т. I, 8 и слѣд.

\*\*\*) Замѣчательно, что въ Голландіи, странѣ германской по составу своего населенія, но находившейся подъ сильнымъ и продолжительнымъ вліяніемъ романизма, — въ этой странѣ, хотя и утвердился кальвинизмъ, но суровое ученіе Кальвина (дуалистическое) тотчасъ встрѣтало оппозицію среди голландцевъ и было значительно смягчено Арминіемъ, который въ ученіи Кальвина отвергалъ и другое весьма важное положеніе, именно, независимость церкви отъ государства. Идея Арминія не смотря на противодѣйствіе гомаристовъ приобрѣли, наконецъ, такую силу въ государствѣ, что правительство объявило по отношенію къ арминіанамъ полную вѣротерпимость.

печню, не Лейбницъ, основатель детерминистическаго ученія, также не Кантъ, признавшій идею причинности необходимымъ требованіемъ теоретическаго разума. Не держался какого-либо изъ этихъ ученій и Гегель, видѣвшій въ природѣ и исторіи одинъ логическій процессъ (исключающій всякій произвольный точно такъ же, какъ и внѣмировой разумъ) и т. д. Бокль отстаиваетъ существенно германскій взглядъ на свободу воли противъ романскихъ понятій, довольно распространенныхъ въ Англіи. Но всѣ доводы Бокля оказались бы совершенно лишними для нѣмецкаго читателя. И нѣмецкая метафизика, и нѣмецкая наука еще со временъ Лейбница и Канта признали необходимость въ мірѣ явленій, хотя бы эта необходимость была только категоріей нашего ума и хотя бы въ мірѣ въ сущности царила свобода \*)

Но далѣе. Бокль утверждаетъ, что законы природы опредѣляютъ и историческіе законы, онъ надѣется открыть историкамъ „новое (?) поле, напомнивъ имъ, что рука природы повсюду тяготѣетъ надъ нимъ и что исторію человѣчества можно понять только въ связи съ исторіей внѣшняго міра и его явленіями“. \*\*)

Это—мысли Бакона, повторенныя почти тѣми же словами.

Но природа вполнѣ подчинила человѣка только на Востоцѣ. Въ Евроцѣ человѣкъ мало по малу освобождался отъ ея вліянія. Если въ исторіи Востока болѣе важно знаніе законовъ природы, то въ европейской исторіи гораздо важнѣе знаніе законовъ духа. Но Бокль при этомъ отличаетъ себя отъ метафизиковъ, и это отличіе полагаетъ въ методѣ. Метафизическій методъ состоитъ въ изученіи законовъ одного духа, историческій—законовъ многихъ. Метафизическій методъ привелъ къ двумъ противоположнымъ ученіямъ (сенсуалистовъ и идеалистовъ \*\*\*). Слѣдуетъ надѣяться, что этого не произойдетъ

---

\*) Это до такой степени вѣрно, что лучшимъ сочиненіемъ по моральной статистикѣ мы обязаны строго лютеранскому теологу. Эттингену, который на этой статистикѣ основываетъ свою христіанскую этику. См. Ист. матер., II, 359.

\*\*) „Ист. дивн. въ Англіи“, I, 79.

\*\*\*) Ibid. 117.

съ такъ называемымъ фізіологическимъ методомъ, потому что онъ основывается на широкомъ базисѣ исторіи, политической экономіи, статистики и, располагаясь обширнымъ матеріаломъ, имѣетъ возможность исключить всякія случайныя отклоненія.

Эта идея цѣликомъ заимствована у Канта. \*)

Если далѣе Бокль видитъ въ исторіи каждаго народа продолженіе естественной исторіи (климата, почвы, пищи и общаго вида страны), то онъ при этомъ повтораеъ излюбленные идеи германскаго монизма (единства природы и духа). \*\*)

Роль Провидѣнія или судьбы играетъ у Бокля природа. Законы ея неизмѣнны. Упомянувши о законѣ Ману, по которому рабъ остается рабомъ, хотя бы господинъ и освободилъ его, Бокль прибавляетъ: „дѣйствительно, кто могъ снять съ него это званіе? Я не знаю, гдѣ та сила, которая могла бы совершить столь большое чудо“. \*\*\*) Разница между взглядами Бокля и романскими взглядами заключается въ томъ, что верховная сила полагается не внѣ міра, а сливается съ природой.

Если Бокль въ исторіи Индіи читаетъ исторію риса или въ исторіи Ирландіи исторію картофеля, то онъ научнымъ языкомъ передаетъ метафизическія идеи. Скажу болѣе: не только метафизическія, но и мистическія, и въ этомъ я вижу лишнее доказательство единства мистологіи, метафизики и науки.

На ученіи Бокля отразилось, впрочемъ, и романское вліяніе, напр., по вопросу о роли ума въ исторіи и о непрогрессирующей нравственности, или по вопросу о вліяніи природы на человѣка на Востокѣ и на Западѣ (въ томъ и другомъ случаѣ нарушено единство принципа). Можно а priori утверждать, что съ этими положеніями не согласится ни одинъ серьезный истинно-нѣмецкій писатель.

Напротивъ того, когда Бокль говоритъ о великой роли капитала въ исторіи, то съ его ученіемъ согласится всякій серьезный и не серьезный нѣмецкія писатель, не смотря на

\*) О взглядахъ послѣдняго я говорилъ раньше. См. гл. о психологіи.

\*\*) Ср. ученіе Бэкона, а также в Тегелла—о духѣ, какъ природѣ или разумѣ достигшемъ самознанія.

\*\*\*) Irid. 60 стр.



вопіющее противорѣчіе этой доктрины съ историческими фактами, наприм. съ фактами, которые представляетъ исторія первыхъ вѣковъ распространенія христіанства \*).

Въ заключеніе я замѣчу, что значеніе такихъ писателей, какъ Бокль, по моему мнѣнію, заключается не въ открытіи новыхъ истинъ, а въ развитіи и популяризаціи тѣхъ взглядовъ, которые высказаны другими. Въ глубинѣ духа такихъ писателей дѣйствуетъ могучая сила синтеза, хотя они сами искренно убѣждены, что ихъ изслѣдованіями руководитъ строго-научный, аналитико-индуктивный, фізіологическій и т. д. методъ.

Скажу еще нѣсколько словъ о русской наукѣ.

Мы, русскіе, до сихъ поръ мало занимались философіей. Мы собственно и не отвергали ея, потому что не могли этого дѣлать, не начавши сами философствовать, потому что даже „se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher“ (Паскаль). До сихъ поръ мы просто игнорировали ея.

Это могло имѣть и свою хорошую сторону: русская литература старалась держать себя въ сторонѣ отъ всего того, чего не понимала, или же чему не сочувствовала. Можетъ быть, въ этомъ случаѣ даже дѣйствовалъ инстинктъ самохраненія. Если бы мы ранѣ усвоили себѣ западно-европейскую философію, то она обратилась бы для насъ въ новый символъ вѣры, потому что мы до сихъ поръ (за небольшими исключеніями) не могли критически отнестись къ ней. Правда, въ настоящее время аналогичное значеніе имѣетъ для насъ западно-европейская наука съ ея „последнимъ словомъ“; но, влияніе науки не можетъ быть такъ сильно, какъ влияніе философіи или религіи. Наука въ ея послѣднихъ выводахъ можетъ быть усвоена съ чисто практическими цѣлями. Мы можемъ усвоить себѣ плоды западно-европейской цивилизаціи въ области матеріальной культуры, не переставая быть русскими. Но уже исторія, соціологія, политика требуетъ отъ насъ

---

\*) На связь этого ученія съ основными германскими идеями я указалъ выше.

самостоятельныхъ взглядовъ. Философія же или религія не могутъ быть заимствованы нами у чужихъ народовъ иначе, какъ при условіи отказа отъ своей національности. Пересадите на русскую почву, напримѣръ, протестанскую религію или философію Лейбница—и вы убьете русскую народность.

Нѣмцы подпали вліянію романской схоластической философіи въ ранній періодъ своего развитія, въ средніе вѣка. Потребовались неимоверныя усилія этого во всякомъ случаѣ великаго народа, чтобы выбиться изъ оковъ схоластики. Эти усилія выразились въ бурный періодъ реформаціи и слѣдовавшей за нимъ періодъ зародившейся нѣмецкой философіи. Но нѣмцы и до сихъ поръ не могутъ безпристрастно отнестись къ католицизму и схоластикѣ.

Для насъ, русскихъ, византійское вліяніе смѣнилось (при Петрѣ В.) разомъ двумя научными вліяніями—германскимъ и романскимъ. Мы какъ-то растерялись. Не имѣя силъ войти въ смыслъ ученій, изслѣдовать ихъ въ самомъ корнѣ и этимъ способомъ опредѣлить ихъ сравнительное достоинство—для этого необходимо философское развитіе—мы бросались отъ одной теоріи къ другой и отдавали преимущество какой-нибудь теоріи, кажется, исключительно на основаніи хронологическихъ данныхъ. Съ этимъ можно еще было помириться, когда дѣло шло о наукахъ физико-математическихъ или о явленіяхъ исторической жизни западно-европейскихъ народовъ; но когда дѣло шло о явленіяхъ жизни славянской или русской, то наше положеніе дѣлалось несравненно хуже: приходилось или отказываться отъ всякихъ объясненій (вслѣдствіе неяснаго сознанія народныхъ началъ); или же—что еще хуже—дѣлать опѣнку явленій русской жизни съ готовой уже западно-европейской точки зрѣнія. При такихъ условіяхъ русской самостоятельной науки не могло еще существовать.

Приведу два, три примѣра, взятыхъ наудачу. Проф. Барсовъ въ своемъ извѣстномъ изслѣдованіи о „Словѣ о полку Игоревѣ“ замѣчаетъ по поводу русскихъ ученыхъ, разбиравшихъ этотъ памятникъ: „Разработка слова“ идетъ по пятамъ развитія западной историко-литературной работы.

Открытие его послѣдовало въ эпоху всеобщаго увлеченія на западѣ Оссіаномъ и „Слово“ тотчасъ же изучалось, какъ сродное ему произведеніе... На западѣ явилась мнѳеологическая теорія братьевъ Гриммовъ и у насъ началось изученіе древне-русскихъ памятниковъ въ томъ же направленіи... Вотъ, наконецъ, явилась на западѣ теорія Бенфея и скоро не замедлила также найти свое примѣненіе на разработкѣ „Слова“ \*).

Возьмемъ другой примѣръ изъ русской исторіи. Вотъ, на примѣръ, вопросъ объ удѣльномъ періодѣ. Сколько разныхъ мнѣній! Русскіе ученые пытались объяснить его изъ феодализма (Полевой); съ легкой руки нѣмца Эверса, нѣкоторые изъ извѣстныхъ нашихъ историковъ и юристовъ, приняли теорію родоваго быта (Соловьевъ, Кавелинъ). Н. Костомаровъ видѣлъ „въ удѣльно-вѣчевомъ укладѣ“—федеративное устройство. Проф. Сергѣевичъ примѣнялъ къ намъ, русскимъ, теорію договора и т. д. Но особенно любопытна теорія С. М. Соловьева, которую можно назвать теоріею старыхъ и новыхъ городовъ. С. М. Соловьевъ, нашъ извѣстнѣйшій историкъ, защищалъ тотъ взглядъ, что княжеская власть въ сѣверо-восточной Руси развилась при могущественной поддержкѣ—городовъ! Новыхъ городовъ, построенныхъ князьями! Нашъ бѣднѣйшій городъ далъ направленіе всей русской исторіи! Какъ будто мы живемъ во Франціи, гдѣ коммуны дѣйствительно играли выдающуюся историческую роль. Продолжая идти въ этомъ направленіи, мы, наконецъ, признали городской бытъ за нормальное явленіе удѣльной Руси, а сельскій—за исключеніе \*\*). Такимъ образомъ, оказывается, что нашъ городъ,

---

\*) „Слово о полку Игоревѣ, какъ худож. пам. кievск. друж. Руса“ стр. 102.

\*\*) Д. Самоквасовъ: „Древніе города Россіи“. См. критику Леонтовича въ „Сборникѣ государственнхъ знаний“, т. II, 85. Критикъ справедливо замѣчаетъ: „въ такомъ случаѣ становятся рѣшительно непонятными всѣ явленія новой исторіи. Мы знаемъ, какія заботы и усилія употребляло наше правительство, начиная съ прошлаго столѣтія, съ цѣлью призвать у насъ городской бытъ на европейскій ладъ... между тѣмъ, дѣло не спорилось съ самаго начала, да и доселѣ не спорится.... Городской бытъ доселѣ чуждъ у насъ громадному большинству городовъ, на дѣлѣ ни чѣмъ ни отличающихся отъ сель въ отношеніи населенію и промысламъ“.



который напрасно старались поднять литовские великие князья и русские императоры, который играл пассивную роль в продолжении почти всей русской истории,—оказывается, что этот город определил судьбы нашего отечества!

Не можем мы похвалиться большими успехами и в области славяновѣдѣнія. Известный наш писатель, знаток славянской филологии, А. Н. Пыпинъ, подводя итогъ нашимъ изслѣдованіямъ по исторіи славянскихъ литературъ, долженъ сознаться, что успехи наши не велики: до сихъ поръ русские филологи занимались изученіемъ только древнѣйшаго періода славянскихъ литературъ, и ихъ изслѣдованія вообще носятъ характеръ специальныхъ монографій. „Наша славистика съ самаго начала и донинѣ была почти исключительно или филологіей, или археологіей... Славянство новаго времени почти не затрогивалось въ ученыхъ изысканіяхъ, столь добросовѣстно выполняемыхъ специалистами. Наша литература о славянствѣ преисполнена въ этомъ отношеніи крупныхъ пробѣловъ... событія современнаго славянства оставались у насъ только предметомъ публицистики, гдѣ изрѣдка принимали участіе и нѣкоторые специалисты славяновѣдѣнія (гг. Ламанскій, А. А. Майковъ и др.), но которая все-таки оставалась отрывочной и случайной; въ столь малосвѣдущемъ обществѣ, каково наше, публицистика должна опираться именно на обстоятельныя и безпристрастныя книги о современной политической исторіи разныхъ славянскихъ племенъ. Такихъ книгъ у насъ почти нѣтъ; онѣ не были написаны нашими учеными“ \*). Есть только одна область русской литературы, которой мы можемъ гордиться и въ которой мы наиболѣе самостоятельны. Это—область русской поэзіи.

Наша православная религія заключаетъ въ себѣ вѣчныя истины, носяція универсальный характеръ. Но наша поэзія народная и отчасти художественная выражаетъ собою національныя особенности нашего міровоззрѣнія; она хранитъ наши народныя идеалы.

---

\*) „Рус. славянов. въ XIX ст.“ Вѣсти. Евр. 1889, IX.

Освободимъ нашу поэзію отъ ея поэтической оболочки, замѣнимъ ея образный языкъ логическимъ—и намъ, можетъ быть, удастся формулировать основныя начала русской національной философіи.

На этомъ пути уже много сдѣлано. Но это—частныя работы, хотя и отличающіяся высокими достоинствами. Необходимо найти основную идею міровоззрѣнія, которая поможетъ намъ связать частныя взгляды въ одну стройную систему.

Для этого намъ нуженъ творческій геній, геній философа, а не ученаго.

Такой геній (въ лицѣ Бэкона, Локка, Лейбница) освободилъ германское племя отъ подавляющаго вліянія романизма. Пока у насъ не будетъ такихъ самобытныхъ талантовъ, мы не обезпечимъ за собою полной умственной самостоятельности.

Я не думаю преувеличивать значенія великихъ людей въ исторіи. Но я не хочу вдаваться и въ противоположную крайность. Подъ вліяніемъ германской философіи, мы склонны слишкомъ мало цѣнить значеніе великихъ людей въ исторіи.

Въ Германіи такой взглядъ на великихъ людей имѣетъ свой корень въ общемъ міровоззрѣніи. Монадическій принципъ допускаетъ только идеальное вліяніе одной монады на другую \*), т.-е. допускаетъ, что высшая монада можетъ только представлять себѣ ясно низшую, объяснять ее и въ этомъ смыслѣ служить ей основаніемъ, но не можетъ вліять на нее извнѣ, производить ее состояній. Пожалуй, такой взглядъ можетъ быть признанъ справедливымъ, когда рѣчь идетъ объ исторіи самой Германіи или Англіи.

Но даже монадическій принципъ допускаетъ „идеальное“ вліяніе одной монады на другую. И лучшимъ доказательствомъ такого вліянія въ исторіи германскаго племени служитъ самъ Лейбницъ, равно какъ и его предшественники и современники, англійскіе философы.

Германія переживала въ то время кризисъ. Стремясь выступить на новую дорогу, она вела упорную борьбу съ ро-

\*) „La Monadologie“, 169 стр.

манскимъ гениемъ. Вспомнимъ только, какая слава озаряла въ тѣ времена романскихъ писателей, Галилея, Декарта, Малбранша и др., чтобы понять, какъ трудно было бороться нѣмецкой, еще не окрѣпшей философіи противъ такого сильного, чуждаго вліянія. Отдѣльныя, робкія попытки начать борьбу проходили безслѣдно, оставались незамѣченными. Силы противника были отлично организованы; этотъ противникъ былъ такъ же силенъ въ отраженіи, какъ и въ нападеніи. Народное сознание инстинктивно искало своихъ вождей въ этой умственной борьбѣ противъ опаснаго сосѣда. Германія съ восторгомъ пріѣтствовала появленіе Лейбница.

Блескъ такихъ именъ, какъ имена Лейбница, Гердера, Лессинга и др.; авторитетъ этихъ писателей, соединявшихъ въ своихъ системахъ, какъ въ фокусѣ, разрозненные элементы народнаго міросозерцанія (сознательнаго, логическаго), придавалъ колеблющимся умамъ устойчивость и увѣренность и поддерживалъ національную гордость, а слѣдовательно, косвеннымъ путемъ, и національную самобытность, по крайней мѣрѣ, въ сферѣ науки. Подъ защиту этихъ именъ стали и всѣ тѣ, кто инстинктивно чувствовалъ родство свое съ ихъ гениемъ, хотя бы недостатокъ широкаго образованія и мѣшалъ имъ постигнуть всю глубину мыслей излюбленныхъ писателей.

Справедливо, что высокое нравственное настроеніе известнаго народа составляетъ необходимое условіе для появленія среди него великихъ людей; но справедливо также и то, что безъ этихъ людей народное сознание не вышло бы изъ состоянія неясныхъ мечтаній и хаотическаго безпорядка. Народное сознание великаго народа заключаетъ въ себѣ только задатки великаго, но великіе люди культивируютъ эти задатки и дѣйствительно создаютъ великое.

Вотъ почему я признаю несчастіемъ для великаго народа, если среди него не появляется самобытнаго генія, несчастіемъ тѣмъ болѣе великимъ, чѣмъ болѣе разнится онъ по началамъ своего міровоззрѣнія отъ сосѣдей и чѣмъ болѣе культурной силы имѣютъ эти сосѣди.

Ошибочно мнѣніе, будто бы философія и наука космопо-



литичны. До какой степени они проникнуты національнымъ характеромъ (за исключеніемъ развѣ многихъ истинъ), — это мы уже видѣли на предыдущихъ страницахъ.

На прочномъ фундаментѣ своей философіи западная Европа быстро и умѣло построила свое научное зданіе. Кажется, въ настоящее время она занимается только разработкой деталей или украшеніемъ частей.

Но будемъ продолжать сравненіе: мы въ этой постройкѣ участвовали и участвуемъ только въ качествѣ чернорабочихъ. Мы никогда не хотѣли вникнуть въ мысль или планъ архитектора. А между тѣмъ на этотъ предметъ намъ слѣдовало бы обратить особенное вниманіе.

Говорятъ, что греческіе философы, желая проникнуть въ тайны египетскаго вѣроученія, быть посвященными въ египетскія мистеріи, принимали даже санъ египетскихъ жрецовъ. Намъ не приходится преодолѣвать какихъ-нибудь подобнаго рода препятствій. Современная наука открыта для всѣхъ въ ея глубочайшихъ основаніяхъ. Но мы до сихъ поръ не обращали на нихъ вниманія. Мы думали, что можно продолжать начатое дѣло, не зная его основаній, цѣли, смысла.

Наука у насъ въ послѣднее время не только не возвысилась въ своемъ значеніи, но скорѣе пала; ея кредитъ подорванъ. Общество наше не только устало, но и разочаровалось. Необходимо глубоко реформировать науку, но для этого необходимо прежде всего найти для нея новыя философскія основанія \*).

Германія должна была выработать свою философію и науку въ борьбѣ съ сильнымъ противникомъ, имѣвшимъ власть и вліяніе внутри самой страны. Въ этомъ отношеніи мы имѣемъ большое преимущество передъ Германіей—преимущество нашей политической независимости.

---

\*) Могу здѣсь только указать на отрадный фактъ изъ области нашей литературы—на появленіе у насъ философскаго журнала, подъ ред. проф. Грога: „Вопросы философіи и психологіи“. Журналъ ставитъ своею задачей выясненіе началъ русской философіи.

Разбродъ мѣннѣй или анархія умовъ, которая не прекратилась и въ настоящее время и которая всегда ослабляла нашу страну, обусловливается именно отсутствіемъ у насъ національной философіи. Я говорю: національной—потому, что не надѣюсь въ этомъ случаѣ на философію, какъ на синтезъ научнаго знанія въ духѣ, наприм. Конта. Анархія умовъ, наприм. во Франціи и у насъ порождается разнородными причинами. Во Франціи всѣ политическія и литературныя партіи представляютъ отпрыски, вѣтви одного и того же ствола. Онѣ въ разныхъ формахъ стремятся выразить тѣ же идеи. Онѣ понимаютъ свое родство и свое общее происхожденіе. Могуцій потокъ разлился на много рукавовъ, но источникъ его тотъ же.

Сольются ли эти ручьи? Мы не знаемъ. Еще труднѣе это сказать, если имѣть въ виду всю западно-европейскую науку. Мы видѣли, что глубокая борозда проходитъ между областями романской и германской наукъ. Какая философія можетъ соединить ихъ? Обращаясь къ исторіи, мы не находимъ примѣровъ такой силы философіи. Востокъ, Греція, Римъ были объединены не философіей стоиковъ, эпикурейцевъ или неоплатониковъ, а новой религіей. Но что теперь объединить западно-европейскій міръ?

Анархія умовъ у насъ, въ Россіи, имѣетъ свой источникъ въ пассивномъ отношеніи нашемъ къ чуждымъ влияніямъ. Мы усваиваемъ взгляды и романскіе и германскіе (выходящіе изъ совершенно различныхъ принциповъ), смѣшиваемъ ихъ съ элементами собственнаго міровоззрѣнія (не ясно сознаваемыми) и иногда съ восточными взглядами, доставшимися намъ, какъ тяжелое наслѣдство нашей исторіи, — и въ результатѣ всего этого получается необыкновенный хаосъ понятій.

Отъ этой же причины зависитъ и неустойчивость нашихъ взглядовъ: мы такъ же легко повидаемъ ихъ, какъ и воспринимаемъ.

Надѣяться, что западно-европейская научная философія или наука уничтожатъ у насъ анархію умовъ, когда онѣ бессильны противъ анархіи у себя, дома,—значило бы съ нашей стороны жестоко и роковымъ образомъ заблуждаться!



Западно-европейская наука может дать нам нѣсколько бесспорныхъ научныхъ положеній въ области физико-математическихъ наукъ. Но большая часть ея принциповъ и теорій можетъ имѣть только относительное значеніе. Онѣ ни въ какомъ случаѣ не могутъ претендовать на значеніе безусловныхъ теорій и легко можетъ статься, что со временемъ будутъ замѣнены другими принципами и другими теоріями, столько же относительными, сколько и полезными въ практическомъ отношеніи.

Но можетъ быть, мы—практики, можетъ быть, намъ суждено исторіей осуществить въ жизни тѣ идеалы, которые будутъ выработаны западно-европейской наукой? Конечно, это было бы не малой заслугой съ нашей стороны. Это могло бы даже составить нашу національную задачу. Справедливо замѣтилъ Э. Момсенъ о грекахъ-теоретикахъ и римлянахъ-практикахъ: „одно только узкосердое мелкодуніе можетъ поставить въ упрекъ афинянину, что онъ не сумѣлъ устроить свою общину, какъ Фабіи и Валеріи, или римлянину, что онъ не выучился ваять, какъ Фидій, и сочинять, какъ Аристофанъ“ \*).

Но можемъ ли мы брать примѣръ съ римлянъ?

Они были родственны грекамъ по происхожденію и духу; они могли вполне присоединиться къ греческой философіи и наукѣ. Но русско-славянскій міръ находится ли въ тѣхъ же отношеніяхъ къ романскому и германскому? Можемъ ли мы цѣликомъ заимствовать идеи и теоріи съ Запада? Но тогда, по крайней мѣрѣ, рѣшите вопросъ: какіе взгляды мы должны предпочесть, романскіе или германскіе?

Если же русской философіи суждено достигнуть самостоятельности и приобрести значеніе въ области всемірно-исторической культуры, то она должна быть основана на началахъ, по крайней мѣрѣ, настолько же широкихъ, насколько широки политическія задачи Россіи.

Формулируемъ коротко тѣ выводы, къ которымъ приводитъ насъ предыдущее изслѣдованіе \*\*).

\*) Э. Момсенъ: „Римская исторія“, стр. 25.

\*\*) Нѣкоторые изъ этихъ выводовъ будутъ болѣе подробно развиты въ слѣдующихъ частяхъ этого сочиненія.



1) Религіозный и поэтический синтез предшествуютъ философскому, какъ послѣдній предшествуетъ научному.

2) Философскій синтезъ относится къ религіозному и поэтическому, какъ часть къ цѣлому: онъ стремится посредствомъ однихъ логическихъ опредѣленій выразить то, что всесторонне постигается въ религіи или поэзи.

3) Философія проходитъ тѣ-же стадіи развитія, что и религія, какъ доказываетъ намъ примѣръ Греціи, хотя развитіе религіи предупреждаетъ развитіе философій.

4) Наука имѣетъ свои корни въ философій, какъ философія, въ свою очередь, обусловливается религіознымъ сознаниемъ даннаго народа.

5) Религія, философія и наука представляютъ три формы сознанія каждаго народа, и существованіе одной изъ нихъ не исключаетъ существованія двухъ другихъ.

6) Между ними философія отличается наиболѣе абстрактнымъ характеромъ, религія и поэзія—отличаются болѣе образнымъ, пластическимъ характеромъ, наука полуабстрактна, полубонкретна. Послѣднія двѣ формы сознанія, поэтому, стремятся слиться одна съ другою и образовать замѣнутое цѣлое или, выражаясь терминами Конта, позитивный періодъ стремится перейти вновь въ теологическій.

7) Философія не только предшествовала по времени наукъ, но и положила начало наукъ, а впоследствии, когда наука отдѣлилась отъ философій и приняла частный характеръ, ею руководили тѣ-же философскіе принципы.

8) Безъ знанія философскихъ доктринъ не понятна исторія науки, происхожденіе разныхъ научныхъ теорій.

9) Индуктивно-аналитическая логика не можетъ объяснить происхожденія научныхъ теорій, приписывая возникновеніе ихъ въ умѣ мыслителя влиянію случая, гению или вдохновенію, что равносильно отказу отъ всякаго объясненія.

10) Современная западно-европейская наука представляетъ два направленія: романское и германское. Первое развилось на основѣ романской дуалистической философій и приняло характеръ механическаго міровозрѣнія, второе—на основѣ

германской плюралистической философии (или множественного монизма) и приняло характер органическаго міровоззрѣнія.

11) Романская наука всецѣло проникнута картезіанскими принципами, какъ германская—монадологическими. Оба научныхъ направленія иногда сближаются между собою и выражаются одними и тѣми же терминами, но никогда не сливаются одно съ другимъ и однимъ и тѣмъ-же терминамъ придаютъ разный смыслъ.

12) Необходимо найти высшій принципъ, который могъ-бы примирить оба указанныхъ направленія.

