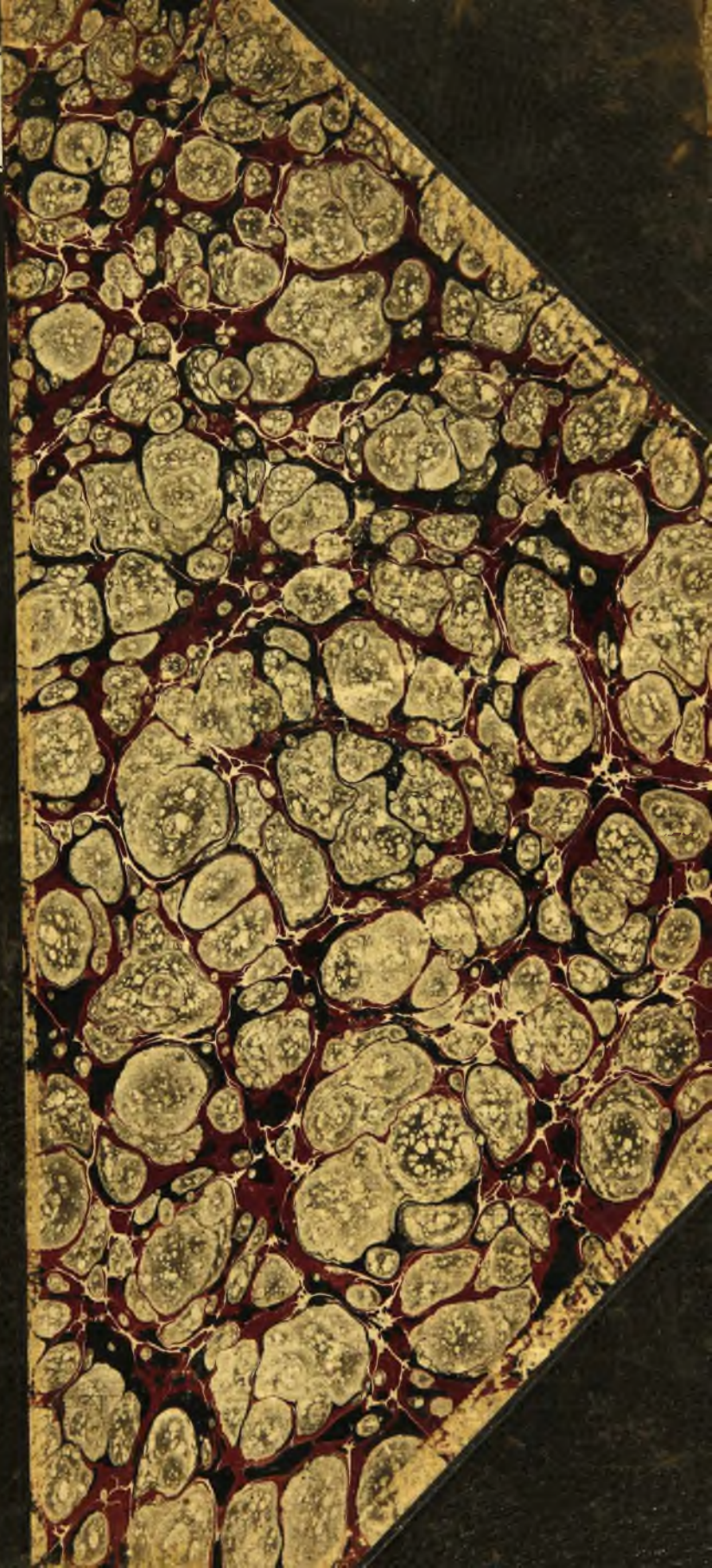


992.917

отдел редких книг



инв. 71590
2
ЭК 1165/5
Т. II
1Ф
Ф 56.

ФИЛОСОФСКИЙ ЛЕКСИКОНЪ

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

А, Б, В.

СРОБЕРЬНОТ

9 С. Г.



КІЕВЪ.

Въ университетской Типографіи.

1857.

Печатать дозволяется.

съ тѣмъ, чтобы по отпечатаніи представлено было въ Ценсурный Комитетъ
узаконенное число экземпляровъ. Кіевъ, 1857, Апрѣля 19 дня.

Ценсоръ *Новицкій*.

Государственная публичная
библиотека
им. В. Г. Белинского
г. Свердловск

ПРЕДИСЛОВІЕ

Представляя первый томъ философскаго лексикона, издатель считаетъ обязанностію объяснить цѣль предпринятаго имъ труда и показать пособія, которыми онъ пользовался. Вопросы, разсматриваемые въ философіи, составляютъ общее достояніе разумной природы человѣческой, а не однихъ только ученыхъ, специально занимающихся этою наукою; а потому, каждый образованный и мыслящій человѣкъ очень часто приходитъ къ нимъ, или, по крайней мѣрѣ, ко многимъ изъ нихъ, путемъ собственнаго размышленія. Отсюда, естественно рождается желаніе, — или выработать сколько-нибудь удовлетворительный отвѣтъ на эти вопросы собственною мыслию, или найти нѣкоторое объясненіе ихъ въ философскихъ сочиненіяхъ. Но такъ-какъ иностранная философская литература требуетъ долговременнаго спеціальнаго приготовленія и доступна немногимъ, наша же отечественная — крайне скудна философскими сочиненіями, и почти ничего не представляетъ для удовлетворенія этой разумной потребности; то издатель рѣшился, по мѣрѣ силъ, восполнить этотъ недостатокъ краткимъ изложеніемъ, въ формѣ лексикона, вопросовъ, относящихся къ философіи и исторіи философіи, присоединяя по мѣстамъ и вопросы педагогическіе, на-сколько они примыкаютъ къ философіи. Для лицъ, не имѣющихъ возможности изучать полные курсы, или системы философіи, много облегчается это чтеніе самымъ алфавитнымъ расположеніемъ содержанія въ философскомъ лексиконѣ. Въ систематическомъ изложеніи философскихъ курсовъ, для пониманія cadaго отдѣла, необходимо читать

или весь курсъ, или, по крайней мѣрѣ, то, что непосредственно предшествуетъ извѣстному вопросу; между тѣмъ въ лексиконѣ каждая статья составляетъ небольшое цѣлое и достаточно можетъ быть понятна сама по себѣ. Дабы еще болѣе облегчить это чтеніе, издатель старался излагать самые трудные и отвлеченные философскіе вопросы, а также системы замѣчательнѣйшихъ мыслителей, какъ можно проще и общепонятнѣе, избѣгая употребляемыхъ въ наукѣ философіи формулъ и техническихъ выраженій. Обращая главное вниманіе на эту внутреннюю сторону философскаго лексикона, издатель старался, по мѣрѣ средствъ, выполнить и другое, автентическое назначеніе лексикона, какъ справочнаго сборника, изложеніемъ жизни замѣчательныхъ мыслителей, перечисленіемъ ихъ сочиненій и обзоромъ литературы при большей части статей.

Между пособиями, которыми издатель (саерхъ матеріаловъ, приготовленныхъ имъ заранѣе при изученіи философіи и исторіи философіи) пользовался при составленіи перваго тома философскаго лексикона, первое мѣсто занимаетъ—*Dictionnaire des sciences philosophiques, par une société de professeurs et de savants, Paris, 1844-1850*. Это изданіе было для него полезно въ особенности біографическими и бібліографическими отдѣлами. Кромѣ того, онъ пользовался иногда указаніями Круга (*allgemeines Handwörterbuch d. philosophischen Wissenschaften, Lpz, 1832-1838*), энциклопедіями Эрша и Грубера (*Allg. Encycl. der Wissen. u. Künste... Lpzg., 1818.... 4*), Леру (*Encyclop. nouvelle, Leroux*) и Павли (*Real-Encyclopedie d. classisch. Alterthumswiss.. v. Pauly... Stuttg. 1839...*). Что касается курсовъ философіи и исторіи философіи, то издатель не упоминаетъ здѣсь ни одного; потому что ни одному изъ нихъ не слѣдовалъ исключительно.

Кто знаетъ всю трудность подобнаго изданія для силъ одного лица, тотъ будетъ, надѣюсь, снисходителенъ къ недостаткамъ этого труда, особенно въ самомъ началѣ его;

а между тѣмъ, издатель употребить съ своей стороны усилія къ избѣжанію, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ изъ нихъ въ дальнѣйшемъ выполненіи своего предпріятія. Во второмъ и въ слѣдующихъ томахъ второстепенныя статьи будутъ сокращены, дабы тѣмъ удобнѣе было изложить, съ умѣстною въ лексиконѣ обширностію, статьи большей важности, не увеличивая чрезмѣрно объема книгъ. Все содержаніе философскаго лексикона издатель надѣется помѣстить въ пяти томахъ.

Г.

О П Е Ч А Т К И

стран.	строк.	напечатано	исправ.
12,	12	т гда — — —	тогда
25,	25	невѣдующіе — —	невѣрующіе
29,	38	е атививнымъ — —	омаививнымъ
48,	4	динами ѣ — —	динамикъ
—,	18	преслѣдова амъ — —	преслѣдованіямъ
—,	23	публ къ — —	публикъ
52,	19,	с ова — — —	слова
61,	34,	Стибеешъ — —	Стобеешъ
90,	23,	отъ синтеза — —	отъ анализа
98,	10,	и вѣстные — —	извѣстные
117,	29,	состоящій — —	состоящій
138,	15	тѣѣ — — —	тѣѣ
140,	7,	т. — — —	т. е.,
161,	24,	оу то — —	оу то
162,	7,	себѣ — — —	себя
164, 26, 27, 30.		ѣмас — — —	ѣмас
192,	24	Кузень и — —	Кузень, Тренделенбургъ и
205,	30,	въ отноше ии — —	въ отношеніи
—,	31,	но въ безсмысленнымъ — —	но въ безсмысленномъ
222,	24	изъ четырехъ — —	изъ четырехъ
260,	27,	ни одного — —	ни одной
276,	28	миръ — — —	міръ
278, 19, 26, 32		искуствѣ, искусства — —	искусствѣ, искусства
280,	33	первнѣи истемы — —	первнѣи системы
—,	34,	о эти — — —	эти
281,	38	тяготѣнни въ тѣлѣ — —	земнаго тяготѣнія въ нашемъ тѣлѣ.
291,	6,	уваженіемъ — —	уваженіемъ
310,	4,	наму — — —	нами
322,	31,	далеко — — —	далека
323,	26,	санкцію, — —	санкцію.
353,	31	благотѣвующій — —	благотѣвующій
354,	34	словомъ — —	словомъ,
358,	8,	Gesetze, Die Göttlichen — —	Gesetze, Die göttlichen
359,	15	са нѣ — — —	самыя
368,	11	по идеи — — —	по идеѣ
369,	36	самознаниемъ — —	самосознаниемъ
372,	10,	дѣйствіемъ предѣла — —	дѣйствіемъ предѣла,

строк.	строк.	вѣшняго или внут-	вѣшняго, или внутреннего
372,	15,	реннаго	
374,	7,	къ другой одной	— къ другой — одной
379,	31	глубое — —	— глубокое
381,	35	<i>Θεολογία</i> — —	<i>Θεολογία</i>
384,	8	сдѣлался — —	сдѣлался
387,	24	схоластическимъ —	схоластическимъ
394,	17,	первой... гѣла —	первой... гѣла
426,	18	мыслитель —	мыслитель
459,	28	извѣстную — —	извѣстную
466,	25	такъ названную —	такъ названную
479,	28	философѣи Шеллинга	философѣи Шеллинга
482,	7	въ еро — —	въ его
486,	6,	portout — —	pariout
490,	4.	въ 1808 года —	съ 1808 года
497, 16, 17.		и вы осудите —	и вы обречете духъ человѣческій
		духъ человѣческой въ прояв-	на преждевременную драхлость и
		временной драхлости и неподвижности	неподвижность
—,	33,	лежащихъ — —	лежащихъ
499,	17	видѣть — —	видѣть
505,	38	на двѣ — —	на двѣ
510,	6,	уваженія — —	уваженіе
516,	4,	въ проб... — —	съ необ...
—,	15,	рѣшить — —	рѣшить
524,	1,	прибѣгать — —	прибѣгать
542,	4,	<i>βούλη, βούλεσθαι</i>	<i>βουλῇ, βέουλεσθαι</i>
554,	22,	ненависти — —	ненависти
572,	23,	сердцемъ, — —	сердцемъ:
—	—	узрѣть. — —	узрѣть (Мате. V, 8).

А.

А —, первая буква алфавита, въ философіи служить однимъ изъ условныхъ знаковъ, употребляемыхъ для выраженія разныхъ видовъ сужденій и для легчайшаго потомъ обозрѣнія разныхъ видовъ умозаключеній. Буквою А обозначаются сужденія всеобщія утвердительныя, на прим., *всѣ люди смертны*. См. умозаключеніе.

Абарисъ, лице болѣе мѣенческое, нежели историческое. Въ древности онъ слылъ за ученика пифагорова; но ученіе его и сочиненія не извѣстны.

Аббѣтъ (Тома), замѣчательный мыслитель и писатель германскій въ прошломъ столѣтіи. Онъ родился въ Ульмѣ подъ конецъ 1738 года, и съ самыхъ молодыхъ лѣтъ отличался любознательностію и способностями къ точнымъ наукамъ. Обучался въ галльскомъ университетѣ, гдѣ и посвятилъ себя сначала богословскимъ наукамъ. Но скоро оставилъ богословіе и сталъ заниматься философіею и математикою, и былъ сперва экстраординарнымъ профессоромъ философіи во франкфуртскомъ Университетѣ, а потомъ профессоромъ математики въ Рингелънѣ. Наскучивъ этою должностію, онъ сталъ изучать правовѣдѣніе съ тою цѣлію, чтобы получить гражданскую должность. Потомъ въ 1763 году путешествовалъ по южной Германіи, Швеціи и Франціи. По возвращеніи изъ путешествія въ Рингелънъ, сдѣлавъ былъ въ 1765 году придворнымъ совѣтникомъ и членомъ консисторіи въ Баккебургѣ. Но въ слѣдующемъ же году умеръ 28 лѣтъ отъ роду. Теннеманъ причисляетъ его къ школѣ Лейбница и Вольфа; но онъ занимался не столько метафизикою, сколько нравоучительною философіею. Одаренный живымъ воображеніемъ и даромъ слова, онъ оказалъ благотвительное вліяніе на нѣмецкую словесность. Всѣ сочиненія его были собраны послѣ его смерти и изданы трудами Николаи въ шести томахъ 1768—1781 г. Второе изданіе было въ 1790 году. Между философскими сочине-

віями его заслуживаютъ вниманіе только двѣ брошюры: (*Vom Tode für's Vaterland*) *о смерти за отечество* (1761 г. Бреславль, 8) и *о заслугѣ* (*Vom Verdienste*, 1765 г. Берлинъ, 8). Кроме того, Гейнemannъ, въ своемъ сочиненіи о Мендельсонѣ, (1831 г. Лейпцигъ, 8) издалъ нѣсколько писемъ Аббта къ этому философу, съ которыми Аббтъ былъ въ дружбѣ. Изъ этихъ писемъ видно, что Аббтъ не былъ доволенъ учеными занятіями и службою въ Ринтельнѣ, и желалъ промѣнять ее на гражданскую службу. Но и это новое положеніе не успокоило его болѣзненного, ипохондрическаго характера.

Абелъ. Яковъ Фридрихъ, (Abel), въ области философіи не замѣчательнъ ничѣмъ особеннымъ, но достоинъ упоминанія потому, что своими полезными трудами много способствовалъ развитію философіи и особенному вниманію къ психологіи—къ той части философіи, которою мало занимались въ его время. Абелъ родился въ 1751 году въ Вайгингенѣ, въ виртембергскомъ королевствѣ. На 21 году отъ роду онъ былъ сдѣланъ профессоромъ философіи въ высшемъ училищѣ Карла, въ Штутгартѣ. Въ 1790 году онъ получилъ мѣсто профессора логики и метафизики въ тибингенскомъ Университетѣ; но не долго пробылъ въ этой должности. Въ 1793 году ему поручено было (подъ именемъ педагогичарха) управленіе всѣми гимназіями и училищами въ виртембергскомъ королевствѣ. Въ послѣдствіи времени онъ былъ еще прелатомъ и суперинтендентомъ въ Рейтменгенѣ и умеръ въ 1829 году 79 лѣтъ отъ роду въ Шорядорфѣ. Философскія сочиненія его касаются психологіи, метафизики и правоучительной философіи; одни изъ нихъ писаны на латинскомъ, а другія на нѣмецкомъ языкѣ. Эти сочиненія суть слѣдующія: *de origine characteris animi* (1776); *de phaenomenis sympathiae in corpore animali conspicuis* (1780); *quomodo suavitas virtuti propria in alia objecta derivari possit* (1791); *de causa reproductionis idearum P. I. II.* (1794-5); *de conscientia et sensu interno* (1796); *de sensu interno* (1797); *de conscientiae speciebus P. I. II.* (1798-9); *de fortitudine animi* (1800); *Einleitung in die Seelenlehre*; Stuttg. 1786. 8;— *über die Quellen der menschlichen Vorstellungen*; Stutt. 1786. 8;— *Grundsätze der Metaphysik, nebst einem Anhangе über die Kritik der reinen Vernunft*; Stuttg. 1786. 8;— *Plan einer systemat. Metaphysik*; Stuttg. 1787. 8; *Versuch. üb. d. natur. d. speculat. Vernunft, zur Prüf. d. Kantisch. Systems.* Francf. a. m. 1787. 8;— *Erläuter. wichtig. Gegenstände aus. d. philosoph. und christlich. Moral, bes. d. Ascetik, durch Beobachtungen aus d.*

и въ Платонѣ, то значить, что тамъ, гдѣ есть Платонъ, долженъ быть и Сократъ, и на оборотъ; и если боленъ Сократъ, то долженъ быть боленъ и Платонъ, что — явная нелѣпость. Противъ реалистовъ, болѣе умѣренныхъ, которые смотрѣли на роды и виды, какъ на свойства, безразлично (*indifferenter*) принадлежащія всѣмъ индивидуумамъ извѣстнаго разряда, онъ возражалъ, что эта мысль ведетъ къ смѣшенію индивидуальных предметовъ и видовъ, *особеннаго* (*particularis*) и *всеобщаго* (*universalis*). Если каждый человекъ, какъ человекъ, всецѣло выражаетъ собою видъ, то можно сказать, что Сократъ есть также видъ, а если онъ есть видъ, то можно сказать, что онъ есть родъ; но если Сократъ есть родъ, то нельзя сказать, что онъ есть индивидуальное существо. Неизвѣстно, какъ Абеларъ опровергалъ номиналистовъ. Вѣроятно полемика его противъ номиналистовъ была гораздо слабѣе, нежели противъ реалистовъ; потому что не бы о въ ней нужды; номинализмъ въ это время имѣлъ весьма мало приверженцовъ; при томъ же Росцеллинь, приверженецъ номинализма, былъ преданъ анаемъ за свое ученіе. Въ собственномъ ученіи объ этихъ универсалияхъ, Абеларъ желалъ соблюсти средину; но попытка его была неудачна. По ученію Абелара, универсалии нельзя назвать ни дѣйствительными или реальными сущностями, которыя были бы также реальны, какъ обыкновенные предметы, ни словами или звуками голоса. Универсалии суть не что иное, какъ понятія (*conceptus*). Разсудокъ, по ученію Абелара, наблюдаетъ различные предметы, ихъ сходныя свойства, потомъ соединяетъ ихъ въ одно цѣлое въ понятія. Такимъ образомъ видъ и родъ существуетъ не какъ что либо цѣлое въ каждомъ предметѣ, но какъ совокупность сходныхъ признаковъ, отвлекаемая и удерживаемая разсудкомъ. Эта теорія Абелара получила названіе *концептуализма*. Очевидно, что она совсѣмъ не рѣшаетъ, а только скрываетъ силу вопроса. Никто не станетъ отрицать того, что такъ-называемыя универсалии суть понятія или идеи, образуемыя нашимъ разсудкомъ; этого не стали бы отрицать ни номиналисты, ни реалисты. Дѣло въ томъ, существуютъ ли гдѣ либо идеи, законы, начала, по которымъ устроены всѣ индивидуальные предметы, или они слиты съ вещами, и отдѣльно предстаютъ только нашему сознанію при помощи разсудочнаго отвлеченія. Но объ этомъ-то Абеларъ ничего не говоритъ. Хотя онъ не хочетъ признать себя номиналистомъ; однако же его мысли гораздо ближе къ ученію номиналистовъ, нежели реалистовъ. Впрочемъ и Абеларъ допускалъ общую сущность вещей матеріаль-

ныхъ (*meram essentiam*), но съ тѣмъ ограниченіемъ, что духъ нашъ не имѣетъ съ нею ничего общаго (*in qua essentia non communicat spiritus*).

Въ метафизическомъ ученіи Абеларъ, слѣдуя духу времени, касается преимущественно богословскихъ вопросовъ, и въ этомъ отношеніи обнаруживаетъ наклонность къ рационализму. Онъ пытается объяснить таинственное ученіе Пресвятыя Троицы и сравниваетъ три лица Пресвятыя Троицы съ тремя терминами силлогизма и съ тремя дѣйствіями или силами нашей души. Такъ, Богъ Отецъ, по его мнѣнію, есть верховное могущество; Богъ Сынъ — премудрость, Богъ Духъ Святой — благодать. Въ ученіи объ отношеніи Бога къ міру Абеларъ является поборникомъ оптимизма, подобно Лейбницу; но не имѣетъ соблюсти счастливой середины, и, подобно Спинозѣ, ограничиваетъ божескую дѣятельность необходимостію. Богъ, по его понятію, не могъ создать другаго міра, кромѣ созданнаго, и не могъ создать его лучшимъ (*Theol. christ.*, pag. 1120); потому что въ противномъ случаѣ нужно бы допустить, что Богу свойственно неправоудіе или ревность. Замѣчательно также, что Абеларъ принимаетъ, кромѣ особеннаго, чудодѣйственнаго откровенія, всеобщее откровеніе, продолжавшееся въ человѣчествѣ до пришествія Сына Божія, въ силу чего и языческіе мудрецы имѣли нѣкоторое гаданіе о триничности божества. Въ этомъ смѣломъ направленіи философствованія Абеларъ былъ вѣренъ своему замѣчательному по тому времени положенію, что вѣрѣ должно предшествовать размышленіе, что только чрезъ сомнѣніе и изслѣдованіе мы достигаемъ истины.—

Такое же стремленіе къ оригинальности замѣтно и въ правоученіи Абелара. По его понятію, только намѣреніе сообщаетъ нравственный или безнравственный характеръ дѣянію, само же дѣяніе совершенно безразлично, (*scito te ipsum*; *Pezii Thesaurus*, t. 11); такимъ образомъ нравственности онъ сообщаетъ только одну субъективную опору, но отнимаетъ всеобщее, подлежательное основаніе нравственныхъ началъ дѣятельности, къ сознанію котораго каждое разумное существо должно возвышаться и мыслию и волею. Съ одной стороны это одностороннее положеніе противодѣйствовало преувеличенному понятію о значеніи обрядовъ; но съ другой—оно повело потомъ къ превратному положенію правоученія іезуитскаго, что дѣятельность и средства, каковы бы они ни были, освящаются цѣлію.—

Абеларъ отличался проициательностію, смѣлостію сужденій, быстротою соображенія, даромъ живаго, увлекательнаго слова; но

съ другой стороны въ немъ замѣтно мало глубокости мысли и много самонадѣянности. Владѣя въ значительной степени силою анализа, тонкостію въ разборѣ ученія другихъ, онъ обнаружилъ менѣе способности къ полному систематическому развитію собственныхъ мыслей. Вліяніе его было очень значительно. Своими блестящими чтеніями онъ привлекалъ множество слушателей въ Парижъ, что и было причиною, что этотъ городъ съ того времени въ продолженіе среднихъ вѣковъ постоянно былъ центромъ богословско-схоластической учености и что въ скоромъ времени тамъ образовался университетъ. Онъ усилилъ уваженіе къ Аристотелю, хотя самъ не зналъ еще подлинныхъ его сочиненій (кромѣ органона) и пользовался только комментаторами; наконецъ, возбудилъ мыслительную самостоятельность; но направивъ ее только къ діалектикѣ, къ разсудочному изслѣдованію вѣроученія, положилъ начало схоластикѣ, скоро получившей для себя определенное выраженіе въ *книгахъ мильнѣй* Петра Ломбарда. —

Первое изданіе сочиненій Абелара вышло въ свѣтъ въ Парижѣ въ 1614 г. in 4^о, подъ заглавіемъ: *Petri Abaelardi et Heloisae conjugis ejus opera, nunc primum edita ex Mss. Codd. Francisci Amboesii, stud. ac dilig. Andr. Quercetani*. Въ этомъ изданіи, снабженномъ апологіею Абелара, кромѣ другихъ сочиненій, заключаются его письма, рѣчи, три изложенія молитвы господней, символъ апостольскій и св. Аванасія, комментаріи на посланія св. апостола Павла и введеніе въ богословіе. Андрей Duchesne присовокупилъ къ нему еще примѣчанія къ разсказу Абелара о своихъ бѣдствіяхъ (*Historia calamitatum*). Введеніе въ богословіе было потомъ перепечатано Мартеномъ въ III томѣ *Thesaurus anecdotorum*, вмѣстѣ съ двумя неизданными сочиненіями Абелара, комментаріемъ на книгу Бытія, названнымъ *Hexameron*, и трактатомъ *христіанскаго богословія*. Спустя нѣсколько лѣтъ Бернаръ Пецій внесъ въ *thesaurus Anecdotorum novissimus*, t. III. неизданный правоучительный трактатъ Абелара: *scito te ipsum*. Наконецъ въ 1831 г. Рейвальдъ издалъ въ Берлинѣ сочиненіе Абелара: *Разговоръ между Іудеемъ, философомъ и христіаниномъ*, (*Dialogus inter Iudæum, philosophum et christianum*). Въ этихъ сочиненіяхъ выражаются больше обстоятельства жизни и богословская ученость Абелара. Недавно Кузенъ издалъ еще философскія сочиненія Абелара, а именно, комментаріи на логическія сочиненія Аристотеля, трактаты объ опредѣленіи и раздѣленіи, обширныя извлеченія изъ знаменитаго сочиненія: *sic et non*, (въ которомъ Абеларъ излагаетъ нѣ-

которыя истины богословскія съ разборомъ возраженій) и нѣкоторые отрывки, важныя для исторіи умственнаго образованія среднихъ вѣковъ (*Ouvrages inedités d'Abailard*, in 4°, Paris, 1841; *Fragments de philosophie scolastique*, in 8°, Paris, 1840, p. 414...). Послѣ этого изданія, въ брюссельской библіотекѣ найдены еще 95 гимновъ Абе-лара, написанныхъ имъ для инокинь монастыря Св. Духа. Письмо къ Элоизѣ, отдѣльно отъ этой коллекціи, помѣщено въ библіотекѣ шартрской школы. Въ 1720 г. Д. Жервезъ (Гервасій), траппскій аббатъ, издалъ жизнеописаніе Абе-лара, а спустя три года фран-цузскій переводъ его писемъ къ Элоизѣ, 2 vol. in 12°, Paris. Этотъ переводъ Жервеза былъ часто перепечатываемъ: замѣчательнѣйшее изданіе было въ 1782 г. съ исправленіями сдѣланныи Бастиеномъ и въ 1796 г., 3 vol. in 4°, съ приложеніемъ жизнеописанія Абе-лара, изд. Делоне (*Delaulnaye*). Новый переводъ изд. 1823 въ 2 vol. 8° въ Парижѣ, Лоншамонъ (*Longchamps*), съ историческими примѣча-ніями Гейр. Нюйберлана, въ 1840, въ Парижѣ, 2 vol. 8° Оддулемъ (*Oddoul*). Къ послѣднему изданію присоединено историческое введе-ніе г-жи Гизо. Слѣч. *Histoire littéraire de France; The history of the lives of Abailard and Heloisa with their original letters*, by Berington, Birmingham 1787; *Schosser's Abälard und Dulcin, oder Leben und Meinungen eines Schwärmers und eines Philosophen*, Gotha, 1807, 8; *Abelard et Heloise, avec un aperçu du XII siècle*, par C. F. Turlot, 8, Paris, 1822; *Histoire de France de M. Michelet*, t. II.; *Gesch. S. Ber-nard's und s. Jahrhundert*, Neander.—

АБИХТЪ, Іоаннъ Генрихъ (*Abicht*), родился 1762 г. въ Фолькштетѣ въ шварцбург-рудольштатскомъ герцогствѣ.— Съ 1790 года былъ профессоромъ философіи въ Эрлангенѣ, а съ 1804—въ Вильнѣ, гдѣ и умеръ въ 1816 году.—Асихтъ сперва слѣдовалъ Канту и Рейнгольду; потомъ пытался развить систему философіи по собственному взгляду; но попытка его была не удачна, частію по-тому, что онъ не имѣлъ дара яснаго развитія и изложенія своихъ мыслей, а частію по причинѣ тѣноты и сбивчивости терминологіи. Лучшія сочиненія его суть: *Versuch einer kritischen Untersuchung über das Willensgeschäft*, Francf. a. M. 1788. 8; — *Versuch einer Metaphysik d. Vergnügens*, Leipzig, 1789. 8; — *Neues System eines aus d. Menschheit entwickelten Naturrechts*, Baireuth, 1792. 8; — *Kritik. Briefe üb. d. Möglichk. ein. wahr. wissenschaftl. Moral, Theologie, Rechtslehre, empir. Psychologie und Geschmackslehre*, Nürnberg. 1793. 8;—

хотятъ выразить, что предметъ разсматривается въ немъ самомъ, а не въ относительномъ его значеніи, или когда разсматриваются какія нибудь формальныя положенія мышленія совершенно очевидныя. Такія изслѣдованія и положенія противопоставляются изслѣдованіямъ и положеніямъ, имѣющимъ только относительное значеніе, выражающимъ предметъ только съ относительной точки зрѣнія. Такъ, напримѣръ основоположенія сами по себѣ очевидныя, можно назвать абсолютными, въ противоположность началамъ, не имѣющимъ такой очевидности и требующимъ другихъ, высшихъ началъ, какъ доказательствъ. Точно также можно разсматривать какой либо предметъ, напримѣръ науку, человѣка, искусство и съ точки зрѣнія абсолютной, то есть, въ нихъ самихъ, по ихъ существу, — и относительно, то есть со стороны какого либо частнаго ихъ примѣненія, которое въ одномъ случаѣ можетъ быть, а въ другомъ — можетъ не быть. — Нѣкоторыя системы философскія носятъ названіе абсолютныхъ, такъ, напримѣръ *система абсолютнаго тождества* (Шеллинга) или *абсолютная діалектическая система* (Гегеля). Составители этихъ системъ называютъ ихъ абсолютными въ томъ предположеніи, что въ нихъ постигнута глубочайшая сущность абсолютнаго начала или какъ бы внутреннее строеніе жизни, свойственное абсолютному и отражающееся во всѣхъ явленіяхъ міра духовнаго и вещественнаго, въ природѣ и въ исторіи. —

Абстракція. См. *Отвлеченіе*.

Абсурдъ происходитъ отъ латинскаго прилагательнаго *absurdus*, составленнаго изъ двухъ латинскихъ словъ: *ab omni* и *surdus* *глухой*, и по словопроизводству означаетъ или то, что происходитъ отъ глухого, или что не можетъ быть слышимо; значить что-нибудь неумѣстное, неприличное, чуждое (*ἄλογον, ἄτοπον*). Въ философіи абсурдъ значить нелѣпость. Въ тѣсномъ смыслѣ нелѣпымъ называется то, что заключаетъ въ себѣ логическое противорѣчіе и можетъ быть примѣнено собственно только къ формальнымъ истинамъ. Такъ напр. нелѣпо утверждать, что возможенъ треугольникъ съ четырьмя углами, или что одна и таже вещь можетъ въ одно время быть и не быть. Въ логикѣ, въ области наукъ, ограничивающихся только развитіемъ формъ чистаго мышленія, или формъ пространства и времени, нѣтъ ничего средняго между истиннымъ и нелѣпымъ. Въ обширномъ смыслѣ нелѣпымъ называется то, что противорѣчитъ кореннымъ, общепринятымъ истинамъ. Но въ области наукъ, руко-

водствующихся наблюденіемъ и опытомъ, нельзя назвать тотчасъ нелѣпымъ то, что противорѣчитъ дознаннымъ законамъ; потому что нельзя отвергать и другихъ законовъ природы, которыхъ мы еще не знаемъ. Въ области формальнаго мышленія между истиннымъ и нелѣпымъ, нѣтъ ничего средняго; но въ области опытныхъ наукъ, кромѣ истиннаго и нелѣпаго, возможно еще гипотетическое (предположеніе) и ложное. Первое основывается на предположеніяхъ и тогда только можетъ быть принято, когда будетъ несомнѣнно доказано (см. *Предположеніе*); а ложное хотя и отрицается, какъ не существующее, однако же не всегда имѣетъ характеръ чего-нибудь совершенно-невозможнаго, а потому не всегда можетъ быть названо нелѣпымъ.—

Абубекеръ (Абусафаръ), Ебнъ - Тофайлъ, арабскій или наврскій философъ 12 столѣтія, родился въ Кордубѣ, умеръ 1190 г. въ Севилѣ, мѣстопробываніи испанскихъ калифовъ того времени. Не получивши отъ отца своего никакого состоянія, Абубекеръ посвятилъ себя изученію философіи и медицины, чтобы имѣть какія нибудь средства къ жизни и пріобрѣсть себѣ значительную извѣстность, какъ преподаватель. Къ числу учениковъ его относятся: Аверроэсъ, арабскій философъ, извѣстный своими учеными трудами и Маймонидъ. Главное сочиненіе, доставившее ему извѣстность, есть его философскій романъ Гак-Ебнъ-Юахданъ или *человѣкъ природы*, написанный имъ по просьбѣ брата, желавшаго ознакомиться съ философіею.— Въ своихъ понятіяхъ о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, изложенныхъ въ этомъ философскомъ романѣ, Абубекеръ слѣдуетъ мистическому ученію александрійскихъ философовъ и отчасти Аристотелю.—

Богъ, по ученію Абубекера, есть верховное существо, отъ всего отрѣшенное, единичное и поглощаетъ въ себѣ до безразличія всѣ тѣ свойства, которыя приписываются ему въ безконечномъ совершенствѣ (*sensu eminentiori*). Сходствуя въ этомъ отношеніи съ ученіемъ новоплатониковъ, Абубекеръ, какъ магометанинъ, не принимаетъ троичности Божества, которую александрійскіе мыслители, изъ желанія замѣнить христіанское ученіе своею философіею, старались доказать по-своему.

Есть два міра: міръ формъ, доступныхъ только разуму, и міръ вещественный, воспринимаемый чувствами. То общее, въ чемъ сходны всѣ тѣла, есть *вещество* и *протяженіе*, а то, чѣмъ онѣ отличаются одно отъ другаго, есть ихъ качество или качественная форма, т. е.

7-11

свойственное каждому изъ нихъ расположенію къ извѣстнымъ дѣйствіямъ. Эти расположенія постоянно производятъ новыя явленія и постоянно переходятъ одно въ другое. По этому всѣ явленія чувственаго міра постоянно возвращаются къ единству и составляютъ одну субстанцію.—

Жизнь каждаго творенія состоитъ въ соединеніи матеріи и формы. Чѣмъ болѣе какое либо твореніе имѣетъ въ себѣ расположеній и силъ, тѣмъ способнѣе оно къ большому количеству дѣйствій и больше заключаетъ въ себѣ жизни. Элементы имѣютъ одну только форму и оттого самую слабую жизнь; жизнь растѣній сложнѣе оттого и выше, а жизнь животныхъ еще выше.—

Но внутренняя жизнь человѣка не ограничивается одною животною жизнію или животнымъ духомъ. Этотъ духъ смертенъ. Благороднѣйшая, безсмертная часть человѣческаго существа—это духъ познающій (аристотелевъ *νοῦς*).

Нравоученіе Абубекера, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ довольно возвышенно. Назначеніе человѣка состоитъ въ созерцаніи Бога. Въ этомъ созерцаніи—его блаженство; существо, способное созерцать Бога, само божественно. Но въ самомъ понятіи объ этомъ созерцаніи, о средствахъ его развитія, Абубекеръ впадаетъ въ грубыя заблужденія. Оно состоитъ, по ученію Абубекера, въ заглушеніи бодротвенной дѣятельности ума, воли и чувства и возбуждается внѣшними, насильственными средствами, напр. круженіемъ, наркотическими веществами и ослабленіемъ чувственныхъ органовъ и сознательной дѣятельности.

Впрочемъ этотъ философскій романъ не лишенъ нѣкоторой занимательности, и по свидѣтельству знатоковъ, принадлежитъ къ числу занимательнѣйшихъ остатковъ философской литературы Арабовъ. Лейбницъ говорилъ о себѣ, что читалъ съ удовольствіемъ Абубекера. *Philosophus autodidactus lat. vers. et ed. ab Eduar. Pococke. Oxford, 1761. 4. Der Naturmensch v. Tophail; на нѣмец. яз. въ перев. Ейхгорна: der Naturmensch v. Tophail, Berlin 1783, 8.*

Абунашаръ, арабскій философъ 9-го столѣтія, сперва противникъ Алкенди (арабскаго же философа), а потомъ одинъ изъ ревностнѣйшихъ его учениковъ и послѣдователей. Впрочемъ онъ приобрѣлъ себѣ извѣстность болѣе математическими и особенно астрологическими, нежели философскими сочиненіями.—

АВГУСТИНЪ блаженный (Aurelius Augustinus), родился въ Тагаствѣ, въ Африкѣ, 13-го Ноября 354 года. Отецъ его Патрикій, хорошаго происхожденія, былъ въ числѣ оглашенныхъ въ продолженіе почти всей своей жизни, и принялъ св. крещеніе только не задолго до смерти. Но мать его, Моника, была христіанка и отличалась прекрасными качествами души. Ей-то онъ обязанъ первыми понятіями о христіанствѣ. Первоначальное образованіе Августинъ получилъ въ Тагаствѣ, гдѣ обучался преимущественно грамматикѣ. Въ Мадаврѣ онъ изучалъ нѣкоторое время изящныя искусства, а въ Карфагенѣ слушалъ риторику, и окончилъ курсъ ученія. По окончаніи этого высшаго риторскаго образованія, какъ главнаго и почти единственнаго въ то время, Августинъ возвратился въ Тагаствѣ, и тамъ началъ обучать грамматикѣ и потомъ риторику. Изъ Тагаста онъ возвратился опять въ Карфагенъ и прожилъ тамъ нѣсколько времени, отправился тайно отъ матери въ Римъ. Здѣсь онъ также занимался преподаваніемъ грамматики и риторики, но недолго. Когда посланные Медиолана явились къ римскому префекту съ прошеніемъ указать имъ хорошаго наставника въ краснорѣчіи, то Августинъ изъявилъ желаніе занять эту должность и отправился въ Медиоланъ. Въ этомъ городѣ былъ тогда епископомъ св. Амвросій. Вся внутренняя жизнь блаженнаго Августина до сихъ поръ исполнена была внутренней борьбы; но и въ заблужденіяхъ манихейства, которому слѣдовалъ долгое время, среди всѣхъ тревогъ жизни внутреннихъ и вѣншихъ его не оставило постоянное стремленіе къ истинѣ. Подготовленный чтеніемъ произведеній лучшихъ древнихъ мыслителей и собственнымъ размышленіемъ, блаж. Августинъ началъ слушать поученія св. Амвросія. Вдохновенныя рѣчи св. мужа произвели спасительное дѣйствіе на его душу, а чтеніе посланій св. ап. Павла довершило начатое. Августинъ сталъ приготовляться къ святому крещенію, и наконецъ принялъ его въ 387 году. Просвѣтившись крещеніемъ, Августинъ недолго оставался въ Медиоланѣ, и отправился обратно въ Африку. На дорогѣ, въ Остіи онъ лишился матери, которая прибыла къ нему въ Медиоланъ еще до принятія имъ крещенія. По возвращеніи въ Африку, бл. Августинъ, по желанію епископа Валерія и народа, принялъ духовный санъ въ 391 году. Валерій, родомъ Грекъ, тѣмъ болѣе цѣнилъ такого помощника, что самъ не свободно изъяснялся на латинскомъ языкѣ, и съ перваго же раза поручилъ ему поучать народъ, хотя на западѣ пресвитеры не могли

говорить поученія въ присутствіи епископа. Ученостію, краснорѣчіемъ и благоразумною дѣятельностію новый пресвитеръ приобрѣлъ себѣ такую извѣстность, что престарѣлый Валерій сталъ опасаться, чтобы не лишили его такого помощника; потому что каждая церковь готова была бы принять себѣ Августина епископомъ, еслибы упразднилась святительская кафедра. Посему епископъ иппонійскій упросилъ Мегалія, старшаго епископа нумидійскаго, рукоположить ему преемникомъ Августина, хотя это несогласно было съ правилами никейскаго собора, непозволявшими двумъ епископамъ быть на одной кафедрѣ. Согласіемъ пастырей и паствы дѣло рѣшено было по желанію Валеріа, и достойный пресвитеръ рукоположенъ былъ во епископа. Обязанности, сопряженныя съ новымъ званіемъ побудили его оставить свое удивленное жилище: онъ перешелъ въ домъ епископскій и, непрерывно до самой смерти, занимался изиданіемъ паствы, объясненіемъ истинъ вѣры и благоустроеніемъ Церкви Блаж. Августинъ скончался въ Иппоніи въ 430 году съ милитвою на устахъ, въ то время, когда Вандалы, владѣвшіе уже частію сѣверозападной Африки съ 428 года, осаждали этотъ городъ.

Многочисленныя творенія знаменитаго пастыря иппонійской церкви можно раздѣлить на три разряда: одни философскія, другія относятся къ философіи и богословію, третьи — только къ богословію. Къ первымъ принадлежатъ: 1) три книги противъ академиковъ (*contra Academicos* v. *de Academicis*), 2) о блаженной жизни (*liber de vita beata*), 3) двѣ книги о порядкѣ (*duo libri de ordine*), 4) о безсмертіи души (*de immortalitate animæ*), 5) о количествѣ души (*de quantitate animæ*) и 6) первая четырнадцать писемъ. Ко вторымъ — 1) самобесѣдованіе (*Soliloquia*), 2) объ учителѣ (*de Magistro*), 3) о свободной волѣ, 4) о нравахъ католической Церкви и нравахъ манихеевъ (*de moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manicheorum*), 5, объ истинной религіи* (*de vera religione*), 6) отвѣты на восемьдесятъ три вопроса (*de 83 quæstionibus*), 7) преніе съ манихеемъ Фортунатомъ (*acta seu disputatio contra Fortunatum Manichæum*), 8) противъ Фавста манихея (*contra Faustum Manichæum*), 9) о природѣ добра, противъ манихеевъ (*de natura boni contra Manichæos*), 10) о твореніи міра (*de genesi*), 11) о вѣрѣ въ невидимое (*de fide rerum, quæ non videntur*), 12) противъ лжи (*adversus mendacium*) и о лжи (*de mendacio*); 13) о терпѣніи (*de patien-*

tia); 14) о градѣ Божіемъ (de civitate Dei); 15) исповѣдь или обзорѣніе своей жизни (Confessiones); 16) о Троицѣ (de Trinitate).

Блаженный Августинъ принадлежитъ къ числу великихъ учителей Церкви первыхъ вѣковъ христіанства, которые съ глубокихъ изученіемъ слова Божія соединяли обширное свѣтское образованіе, и при объясненіи истинъ вѣры не пренебрегали лучшими сокровищами древняго любомудрія.

Въ ученіи о Богѣ и отношеніи Бога къ міру онъ часто представляетъ мысли, которыя встрѣчаются у Платона и Аристотеля, и могутъ быть примирены съ христіанскимъ вѣроученіемъ; особенно уважаетъ онъ Платона, пользовавшагося почти всеобщимъ вниманіемъ ученыхъ христіанъ первыхъ вѣковъ. Но проникнутый христіанскимъ духомъ и глубокимъ религіознымъ чувствомъ, онъ старается перетворить эти мысли другимъ духомъ, и дополняетъ ихъ въ тѣхъ вопросахъ, въ рѣшеніи которыхъ языческіе мыслители встрѣчали непреодолимые трудности. Блаж. Августинъ даже написалъ особенное сочиненіе, въ которомъ исправляетъ нѣкоторыя какъ свои, такъ и заимствованныя у философовъ понятія (см. *Retractationes*). «Богъ, по ученію блаж. Августина, есть такое существо, выше, ниже и внѣ котораго нѣтъ ничего истинно-сущаго и самосущаго. Богъ есть верховная и истинная жизнь, отъ которой все заимствуетъ свою жизнь. По самому существу своему, Онъ есть блаженство, истина, благость и верховная красота; а потому свойства Божія составляютъ самую сущность и существо Божіе; ихъ нельзя сравнивать съ качествами человѣческой души. Богъ есть сама верховная благость и вѣчность: въ Немъ нѣтъ ничего, что не было бы его сущностію, и въ этомъ—то состоитъ Его неизмѣнность.» (*Soliloq.* 1, н°. 3, 4; *de Trinit.* lib. VIII, с. 5; *de vera religione*, с. 49). Такъ говоритъ Августинъ о Богѣ. Разсматривая эту идею Бога въ отношеніи къ міру и человѣку, онъ особенно старается отклонить неправильныя мысли, которыя частію онъ самъ прежде раздѣлялъ, увлекаясь ученіемъ манихейскимъ, а частію проповѣдывали другіе современныя ему лжеучители. Такъ въ ученіи о вездѣприсутствіи Божіемъ, съ которымъ прежде Августинъ соединялъ матеріальное представленіе божества, онъ опровергаетъ выводы, сдѣланные изъ этой идеи нѣкоторыми мыслителями, отождествлявшими Творца съ твореніемъ, Бога съ міромъ. Съ одной стороны, онъ сознавалъ, что Богъ, какъ существо всесовершенное, не подлежитъ ограниченности и измѣнимости, не-

разлучной съ предметами міра, съ другой—что этотъ міръ съ его качествами, несвойственными Богу, нельзя считать произведеніемъ другаго начала, противоположнаго Богу, какъ учила многочисленная въ его время секта манихеевъ. «Хотя Богъ, такъ говоритъ бл. Августинъ, по самому существу своему вездѣприсущъ; но вездѣприсутствіемъ Онъ не превращается въ качество міра. Богъ есть существо (substantia) творящее міръ, правящее міромъ безъ труда, содержащее міръ безъ усилій, неразлитое въ немъ, подобно веществу, но всегда и всецѣло въ себѣ пребывающее.» (Epist. 57). «Богъ существуетъ вездѣ, но не такъ, какъ что-нибудь, заключающееся въ пространствѣ; потому что въ пространствѣ содержится только тѣло. Богъ не есть мѣсто, которое заключалось бы въ чемъ-нибудь; напротивъ всѣ вещи заключаются въ Немъ, хотя Онъ и не подлежитъ пространству, объемлющему всѣ вещи. Каждое мѣсто въ пространствѣ занято шириною, длиною и глубиною тѣла; но Богу нельзя приписать ничего подобнаго (Quæst. divers., n.^o 20; Solil. 1, n.^o 3, 4.). «Все существуетъ въ Богѣ не такъ какъ во вѣстилищѣ, а какъ содержимое Его силою.» (Confes. lib. VII, cap. IX—XVI.). По собственному признанію бл. Августина, переходу его къ этому чистому понятію о Богѣ отъ прежнихъ матеріальныхъ представленій манихейскихъ много пособила платоновская философія; она обратила его къ внутреннему, самоуглубленному представленію Бога, какъ верховнаго ума, верховной силы и красоты, какъ существа простѣйшаго и чистѣйшаго, къ которому всякое бытіе и жизнь относятся какъ откровеніе полноты Его жизни.

Въ ученіи о началѣ зла и о происхожденіи міра, бл. Августинъ ясно доказываетъ неслитность Бога съ міромъ.

Какимъ образомъ можетъ существовать зло, когда Богъ есть верховная и всемогущая благость? Приписать злу отдѣльное начало, значить допустить нѣчто самостоятельное, противоположное Богу и независящее отъ Него; представлять зло происшедшимъ и зависящимъ отъ Бога, значить противорѣчить идеѣ Бога. Въ отвѣтъ на этотъ трудный метафизическій вопросъ не столько важна степень силы, съ какою онъ успѣлъ разрѣшить его, сколько пастырское предохраненіе отъ крайностей, въ которыя обыкновенно впадали многіа самонадѣянные мыслители. Такъ—какъ Богъ есть существо всеблагое, то Онъ не создалъ зла. Но какъ единъ Богъ есть безусловное добро, а всякое другое добро—относительно, то въ этомъ

последней добръ необходимы икоторыя степени; а тамъ гдѣ есть подобныя степени, многое можетъ казаться и кажется зломъ. Поэтому зла нѣтъ, какъ какой нибудь сущности; но оно представляется тамъ, гдѣ мы не видимъ надлежащаго отношенія одной твари къ другой и каждой къ цѣлому. Зло дѣйствительное есть отрицаніе добра или истиннаго порядка бытія, уклоненіе отъ Бога, въ которомъ все живетъ: оно возможно, и состоитъ только въ отпаденіи свободной воли человѣка отъ воли Божіей (Conf. lib. VII, cap. IX—XVI).

Въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи матеріи бл. Августинъ также ограждаетъ понятіе о вседѣприсутствіи Божіемъ отъ превратныхъ представленій. Были цѣлыя школы, существовавшія и во время Августина, которыя учили, что Богъ изъ себя произвелъ матерію. Таково было ученіе гностиковъ, валентиніанъ и другихъ, придерживавшихся системы такъ называемаго истеченія. Бл. Августинъ доказываетъ всю нелѣпость подобнаго ученія, равно какъ и другого, принимавшаго независимое отъ Бога существованіе матеріи и утверждаетъ истину творенія міра изъ ничего, всемогуществомъ Божиимъ.

Таинственное ученіе христіанской вѣры о Пресвятой Троицѣ бл. Августинъ пытается объяснить сравненіемъ со способностями и дѣятельностію нашего духа, признавая впрочемъ вполнѣ, что оно недоступно силамъ нашего ограниченаго разума. Въ этомъ объясненіи, и особенно въ ученіи о второмъ Лицѣ Пресвятыя Троицы, онъ пользуется нѣкоторыми идеями Платона о словѣ или разумѣ (*Logos*). Но независимо отъ безуспѣшности общей всѣмъ подобнымъ усиліямъ, есть въ его объясненіи особенный недостатокъ, когда бл. Августинъ сравниваетъ первое Лице Пресвятыя Троицы съ памятію—способностію, которая можетъ дѣйствовать только во времени и подъ условіемъ времени.

Въ ученіи Августина о назначеніи человѣка также нельзя не замѣтить нѣкотораго вліянія древнихъ мыслителей (*contra Academicos*), которое потомъ въ своихъ исправленіяхъ (*Retractationes*) онъ старался изгладить. Последняя цѣль всѣхъ нашихъ стремленій и желаній есть блаженная жизнь; но какъ жить блаженно значитъ жить по разуму, то блаженство состоитъ въ мудрой жизни: мудрость и блаженство не раздѣльны. Здѣсь Августинъ только воспроизводитъ мысли Платона и Аристотеля; въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ своихъ (*Retract. lib. 1, cap. 1*) онъ приходитъ къ глубокому сознанию, что

мудрость человѣческая сама по себѣ не приводитъ къ блаженству, но что для этого необходимо мыслить и жить по закону Божию. Только при этомъ условіи мы приходимъ въ единеніе съ Богомъ, какъ источникомъ истиннаго блаженства. Средства и самый актъ этого соединенія заключается въ религіи, предполагающей неслитность Бога съ міромъ и свободное отношеніе человѣка къ Богу. Такое понятіе объ отношеніи человѣка къ Богу противодѣйствовало ученію послѣдователей Плотина, смѣшавшихъ божество съ міромъ и стоиковъ, представлявшихъ себѣ божество въ видѣ разлитой въ природѣ естественной силы, съ которою не совмѣстно было истинное понятіе о религіи. Въ томъ же сочиненіи противъ послѣдователей новой академіи бл. Августинъ касается вопроса о достовѣрности познанія, и доказываетъ возможность познанія истины, на томъ основаніи, что еслибы истина была совсѣмъ неизвѣстна, то нельзя было бы знать: почему что либо неистинно, недѣйствительно, а только вѣроятно.

Психологическое ученіе Августина въ сочиненіи о безсмертіи души изложено такъ прерывисто и темно, что потомъ казалось непонятнымъ для него самого (*Retractat. lib. 1, cap. V*). Душа наша, говоритъ Августинъ, не можетъ лишиться жизни и знанія; потому что она сама есть жизнь и знаніе, и не можетъ лишиться самой себя. Она присуща каждой части тѣла въ одинаковой степени, хотя не въ каждой изъ нихъ одинаково обнаруживается. Душа отличается отъ тѣла. Такъ-какъ душа духовнаго свойства, то она не содержитъ въ себѣ, подобно тѣлу, никакого смѣшенія, ничего земнаго, влажнаго, воздушнаго, или огненнаго, не имѣетъ никакого цвѣта и не ограничена никакимъ мѣстомъ въ организмѣ и никакимъ пространствомъ. Душу должно представлять какъ мудрость, правду и другія добродѣтели, созданныя всемогуществомъ Божиимъ. Такимъ образомъ здѣсь (*de civit. Dei lib. XI, c. 10, de immortalitate an. et de quant. an. въ разн. мѣст.*) Августинъ рассматриваетъ душу больше какъ качество и дѣятельность; но въ другихъ мѣстахъ (*de quant. animæ cap. 13*) онъ опредѣляетъ ее прямо какъ субстанцію, одаренную разумомъ и правящую тѣлеснымъ организмомъ. Въ жизни души Августинъ различаетъ семь степеней: на первой степени она одушевляетъ земное тѣло и вноситъ въ него гармонию и красоту; на второй душа разнообразно дѣйствуетъ въ чувствахъ; на третьей она обнаруживается вниманіемъ къ дѣйствительной жизни, производитъ

различныя знанія и искусства; на четвертой она начинает сознать свое достоинство, ищет праведности и стремится къ добродѣтели; на пятой—съ живою вѣрою стремится къ Богу; на шестой—устремляетъ свой разумъ къ познанію самого существа Божія; наконецъ душа, озаренная божественнымъ свѣтомъ, созерцаетъ божество и наслаждается блаженствомъ въ единеніи съ Богомъ—это высшая жизнь души, полное откровеніе ея величія и силы. Человѣческое слово не можетъ выразить этого состоянія (*de quant. an. c. 33.*). О происхожденіи человѣческой души Августинъ говоритъ такъ: «вѣрую, что Богъ создалъ душу» (*Deum ipsum credo esse, a quo creata est. De quant. an. c. 1.*). Впрочемъ перечисляя четыре мнѣнія другихъ мыслителей о происхожденіи души, онъ не отвергаетъ ни одного и въ нихъ рѣшительно и даже склоняется отчасти къ мысли Платона о Богѣ, какъ *вмѣстилищѣ* душъ, что ведетъ, по видимому, къ вѣчному, субстанціальному предсуществованію ихъ. (*Propriam quamdam habitationem animæ ac patriam Deum ipsum credo esse, a quo creata est. De quant. an. c. 2.*)—Изъ понятія о душѣ, какъ существѣ духовномъ, само собою слѣдуетъ, что она не подлежитъ тѣни и смерти. Душа безсмертна, говоритъ бл. Августинъ, потому что она есть знаніе, а знаніе—вѣчно; она безсмертна; потому что разумъ вѣченъ, а разумъ и душа—одно и тоже. Нѣкоторые находятъ въ ученіи Августина (*de immort. an. cap. 6.*) слѣды ученія объ условномъ безсмертіи души, зависящемъ оттого, слѣдуетъ ли она разуму и истинѣ, или увлекается страстями и возстаётъ противъ истины. Но этотъ выводъ устраняется встрѣчающимися у него доказательствами нераздѣльности разума съ существомъ души.

Въ ученіи о происхожденіи представлений (*de lib. arb. lib. 11, cap. 7.*) Августинъ слѣдуетъ мнѣнію, существовавшему задолго до него, что душа посредствомъ общаго чувствилища (*sensorium*) принимаетъ впечатлѣнія, преобразуемая послѣ въ представленія, и что только эти впечатлѣнія, а не сами вещи составляютъ предметъ нашихъ чувствъ. Это мнѣніе имѣло многихъ послѣдователей въ продолженіе среднихъ вѣковъ и потомъ съ особенною силою (бнаружилось въ идеализмъ Берклея и скептицизмъ Юма.

Между правоучительными разсужденіями Августина особенно замѣчательны его мысли о свободной волѣ (*de libero arbitrio*) не столько по доводамъ, которыми онъ съ такою силою доказываетъ неразлучность ея съ существомъ нашей души, сколько по стремле-

нію, обнаруженному имъ въ послѣдствіи времени къ примиренію саодѣятельности воли съ дѣйствіемъ благодати Божіей въ душѣ человѣка. Трактатъ о свободной волѣ написанъ Августиномъ между 387 и 395 годами противъ манихеевъ, отвергавшихъ ес своими ученіемъ о зломъ началѣ, равносильномъ доброму и подчиняющемъ себѣ волю человѣческую, которая не можетъ ему противиться. Но когда потомъ спустя двадцать два года развилась пелагіева ересь, превозносившая силу человѣческой воли въ ущербъ божественной благодати, то Августинъ вмѣсто соглашенія свободы воли съ дѣйствіемъ благодати, сталъ рѣшительно утверждать, что спасеніе человѣка зависитъ единственно отъ воли Божіей, то есть, сталъ какъ бы отрицать то самое, что прежде доказывалъ. Но мнѣнія его касательно этого вопроса признаются частными, ему одному принадлежащими. »Христіанинъ, по словамъ Августина, долженъ довольствоваться тѣмъ, если онъ знаетъ, или вѣрить, что Богъ спасаетъ cadaго однимъ благодатнымъ милосердіемъ своимъ, а осуждаетъ cadaго по закону правосудія; почему-же спасаетъ, или осуждаетъ Онъ того, или другаго, — пусть изслѣдуетъ сіе тотъ, кто надѣется постигнуть глубину судьбъ Божіихъ (Epist. ad Sixtum, n^o, 24; lib. de correctione et gratia). Отсюда уже былъ прямой переходъ къ предопредѣленію Божию касательно человѣческой участи, о которомъ Августинъ написалъ особенное сочиненіе (lib. de prædestinatione). И однакоже не смотря на это убѣжденіе, въ практической жизни онъ дѣйствовалъ по началамъ праваго ученія. Онъ заботился о томъ, чтобы невѣдующіе приобрѣли познаніе о Богѣ и заблудшіе обратились на путь истинны.

Понятія Августина о разумѣ и наукѣ достойны самого высокаго мыслителя. Во второй книгѣ трактата *о порядкѣ* (de ordine) онъ доказываетъ, что наука есть плодъ разума, достойный удивленія, разсматриваетъ разныя отрасли знанія и сводитъ ихъ къ одному цѣлому. Съ особенною силою онъ выражаетъ свое убѣжденіе о значеніи знанія, о благородномъ трудѣ, посвящаемомъ изслѣдованію глубинъ науки, во второй книгѣ о свободной волѣ (cap. 2), тамъ, гдѣ онъ объясняетъ евангельскія слова: *ищите и обряцете*.

Если бы вѣра, говоритъ онъ, необходима была не для того, чтобы потомъ возчувствовать живое стремленіе къ познанію, въ которомъ столько великаго и божественнаго, то пророкъ не сказалъ бы: *еще не увѣрите, ниже имате разумѣти* (Исаи, VII, 9).

Что касается трактата о *градѣ* или царствѣ *Божіемъ* (de civitate Dei), то на это сочиненіе можно смотрѣть въ нѣкоторомъ отношеніи, какъ на опытъ философско-богословскаго взгляда на судьбы человѣчества, отчасти повторенный потомъ Боссюэтомъ. Въ немъ Августинъ опровергаетъ нелѣпыя толки язычниковъ о томъ, что взятіе Рима Аларикомъ будто было наказаніемъ боговъ, раздраженныхъ торжествомъ христіанства, объясняетъ недостатки религіи и политики языческаго Рима и потомъ судьбу двухъ царствъ—царства Божія или Церкви и царства міра, ихъ возрастаніе, распространеніе и наконецъ послѣднюю судьбу.

Въ заключеніе должно замѣтить, что сочиненія бл. Августина доказываютъ обширнѣйшую по тому времени ученость, глубокой умъ и тонкость психологическаго наблюденія. Если перо его носитъ уже признаки искусственнаго направленія словесности, если въ его ученіи не всегда можно найти стройное и согласное развитіе, то за то мысли его согрѣты глубокимъ убѣжденіемъ сердца; онѣ были плодомъ не только ума, но и внутренней жизни, томимой жаждою истины, дающей вопросы и пособляющей въ рѣшенія ихъ разуму. Эту внутреннюю жизнь свою онъ такъ искренно изображаетъ въ своей исповѣди. По причинѣ живаго религіознаго чувства, одушевляющаго творенія Августина, живописцы изображаютъ его съ пламенѣющимъ сердцемъ.

Для изученія сочиненій бл. Августина можно читать сочиненіе Корнелія Явсенія: *Augustinus, s. doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina et cæst.* Leuwarden, 1640 г. См. также хорошую брошюру: *жизнь и творенія блажен. Августина.* Кіевъ, 1855. 8°.

Лучшее изданіе твореній бл. Августина принадлежитъ Бенедиктинцамъ—1677—1700, Paris., 10 vol. in 4°. Въ 1823 г. Неандеръ издалъ въ Берлинѣ: *Sancti Augustini confessionum, libr. XIII.* На русск. яз. перев. Христіанская наука или основанія свѣщ. Гермениевтики и церковнаго краснорѣчія. Кіевъ, 1835, 8°.

Августинъ второй (Augustinus secundus), такъ называли двухъ знаменитыхъ мыслителей среднихъ вѣковъ, Ансельма и Гуго (Hugo de s.—Victor).

Августинъ Нифъ (Augustinus Niphus), схоластическій мыслитель и противникъ Помпонція въ спорѣ о безсмертіи души. Родился 1473, умеръ 1546 года.—

Аверроэсъ (Абуль—Валиль—Мугаммедъ—Ебиль—Ахмедъ—Ебиль—Мугаммедъ—Ебиль—Рондъ), арабскій философъ 12-го столѣтія, родился въ Кордубѣ, гдѣ отецъ его былъ верховнымъ судьей и муфтіемъ. Замѣтивъ въ своемъ сынѣ большія способности, онъ хотѣлъ обучить его не только алкорану, но и философіи, медицинѣ и математикѣ. Сынъ оправдалъ ожиданія отца и оказалъ такіе успѣхи въ наукахъ, что калифъ Альмансоръ вызвалъ его въ Марокко, съ тѣмъ, чтобы онъ занялся устройствомъ гражданскаго управленія и былъ главнымъ блюстителемъ законовъ. Философіи, математикѣ и медицинѣ Аверроэсъ обучался у Алубекера, пользовался славой первостепеннаго ученаго, но потомъ былъ обвиненъ въ отступленіи отъ корана, долженъ былъ совершить публичное покаяніе предъ дверями мечети и лишенъ былъ должности и почестей. Нѣсколько времени онъ жилъ въ крайней бѣдности въ Испаніи; но потомъ снова былъ вызванъ въ Марокко и получилъ прежнее званіе. Аверроэсъ умеръ въ Марокко, въ 1206 или въ 1217 году. —

Изъ всѣхъ философовъ арабскихъ Аверроэсъ пользовался наибольшою славой. Но онъ не былъ оригинальнымъ мыслителемъ и не сообщилъ философіи новаго направленія; напротивъ—почти рабски слѣдовалъ Аристотелю и считалъ его до такой степени совершеннымъ, что находилъ послѣ него невозможнымъ что нибудь высшее въ области философіи. (*Et talem esse hominem, potius esse miraculosum, quam humanum..... Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia ut sciremus, quidquid potest sciri.—Aristoteles est regula et exemplar, quod natura invenit ad ultimam humanam perfectionem demonstrandum*).—Высшую задачу своей философской дѣятельности Аверроэсъ поставлялъ въ уразумѣніи и объясненіи философскихъ сочиненій Аристотеля, и съ этою цѣлію не только заботился о переводѣ этихъ сочиненій, но и написалъ весьма много комментаріевъ на Аристотеля. За обиліе этихъ комментаріевъ, его называли комментаторомъ. Его комментаріи пользовались долгое время такимъ уваженіемъ, что была цѣлая школа послѣдователей этихъ комментаріевъ: они назывались аверроистами, между тѣмъ какъ другіе, слѣдовавшіе объясненіямъ Александра афродисскаго, назывались александристами. Аверроэсъ много способствовалъ изученію Аристотеля, сообщилъ его онтологическимъ понятіямъ и терминологіи болѣе опредѣленности и ясности; по его примѣру были обработаны и распредѣлены всѣ роды силлогизма и всѣ правила доказательствъ;

но съ другой стороны весьма часто навязывалъ Аристотелю свои собственные мысли, руководствуясь толкованіями александрійской философской школы и имѣлъ большое вліяніе не только на продолженіе рабскаго благоговѣнія предъ Аристотелемъ, на подражательное, герменевтическое направленіе философіи, чуждое всякой производительности, но и на неправильное пониманіе Аристотеля, также не мало препятствовавшее развитію философіи.

Методъ, которому слѣдуетъ Аристотель въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ, есть аналитическій; онъ восходитъ отъ данныхъ въ опытѣ къ общимъ началамъ или понятіямъ. Аверроэсъ присоединяетъ къ этому методу выводъ самыхъ началъ бытія изъ одного верховнаго начала, слѣдуя emanativному ученію александрійцевъ (представлявшихъ происхожденіе міра въ видѣ истеченія изъ одного начала). Такимъ образомъ основныя онтологическія понятія Аристотеля онъ старается утвердить не путемъ наблюденія, но умозрительнымъ построеніемъ въ духѣ александрійской школы. Средство къ соединенію этихъ двухъ способовъ философствованія, Аверроэсъ находитъ въ понятіяхъ Аристотеля о матеріи и формѣ. По Аристотелю, каждое существо сложное состоитъ изъ матеріи и формы; матерія есть возможность, форма даетъ ей опредѣленную дѣйствительность. Но Аристотель не объясняетъ, откуда происходитъ эта матерія и форма, и что ихъ соединяетъ. Аверроэсъ, проникнутый духомъ emanativнаго міросозерцанія, объясняетъ самое происхожденіе матеріи и формы и усиливается найти мысль объ этомъ происхожденіи обоихъ началъ у самого Аристотеля въ его понятіяхъ о движеніи и первомъ движителѣ.—

Изъ этого же ученія Аверроэса о первомъ или движущемъ началѣ вещей, произошло его ученіе и о высшей познавательной дѣятельности челоѣка, или о разумѣ. Въмѣсто психологическаго изслѣдованія высшей познавательной способности, Аверроэсъ прибѣгаетъ къ онтологической гипотезѣ, снѣшивая снова мысли Аристотеля и новоплатониковъ. Аристотель различалъ въ насъ разумъ страдательный, какъ возможность или матерію, и разумъ дѣятельный, какъ форму. Аверроэсъ не ограничивается этими двумя видами разума. Кромѣ разума страдательнаго, какъ возможности и разума дѣйствительнаго, опредѣленнаго, какъ формы, онъ принимаетъ еще разумъ высшій, дѣйствующій, движущій нашъ разумъ изъ возможности къ дѣйствительности. Этотъ разумъ есть и причина и пред-

метъ нашего мышленія, точно также, какъ свѣтъ солнечный и озаряетъ предметы и самъ служить предметомъ созерцанія. Въ единствѣ съ этимъ высшимъ разумомъ заключается верховное блаженство человѣка. Это ученіе Аверроэса о разумѣ возбудило между схоластическими мыслителями такой споръ, что для прекращенія его, папа Левъ X счелъ за нужное издать буллу, въ которой объявилъ этотъ споръ предосудительнымъ и предписалъ прекратить его. Кромѣ заслугъ, которыя Аверроэсъ оказалъ философіи своими комментаріями на сочиненія Аристотеля, онъ извѣстенъ еще и другими трудами. Онъ способствовалъ распространенію нѣкоторыхъ свѣдѣній объ ученіи другихъ мыслителей древности, напр. Платона, своими комментаріями на его республику, и старался развить нѣкоторыя части философіи по началамъ аристотелевымъ, въ особенности логику и метафизику. Кромѣ того, онъ сильно опровергалъ скептицизмъ Алгазеля. Всѣ сочиненія его напечатаны были въ 1560 году въ 2-хъ томахъ въ Венеціи, а *destructio destructionis Philosophiæ Algazelis* въ 1497 и 1527 году тамъ же.—

Авиценна (Абу — Али — Аль — Гозаниъ — Ебнъ — Сина — Альшаниъ — Аль — Рашиъ) родился въ Бохарѣ, а по другимъ — въ небольшомъ селеніи близъ Шираза отъ достаточныхъ и довольно значительныхъ родителей. Годъ его рожденія и смерти въ точности не извѣстенъ: по однимъ онъ родился въ 980, а по другимъ — въ 992 году; умеръ по однимъ въ 1036 или въ 1037, по другимъ — въ 1053 году. Обучался философіи, медицинѣ и алхиміи въ Багдадѣ и былъ осыпанъ милостями и почестями багдадскаго калифа за излѣченіе сына его отъ опасной болѣзни. Жизнь его описана персидскимъ историкомъ Хондемиромъ; но народное сказаніе придало ему особенный, столь любимый восточными народами, характеръ чудесности. По этимъ сказаніямъ, рожденіе Авиценны было предвозвѣщено его родителями теченіемъ свѣтила небесныхъ; на пятомъ году онъ началъ изучать науки, на десятомъ уже всѣхъ изумлялъ своею ученостію, а на семнадцатомъ повелѣвалъ духами, которые, подобно слугамъ, исполняли его волю. Авиценна оставилъ весьма много сочиненій физическихъ, химическихъ, алхимическихъ, медицинскихъ и особенно философскихъ, но философскія сочиненія его большею частію затеряны, или по-крайней-мѣрѣ не извѣстны.—

Авиценна, подобно другимъ арабскимъ мыслителямъ, тоже соединяетъ начала аристотелевой философіи съ эканативнымъ, ми-

стическимъ направлѣніемъ новоплатониковъ. Объ этомъ упоминаетъ даже Аверроэсъ. По свидѣтельству Пика Мирандолы, онъ соединяетъ формы аристотелевой философіи съ воодушевленіемъ и краснорѣчіемъ Платона. Авиценнѣ приписываютъ логику, метафизику и ученіе о душѣ. Въ логикѣ онъ слѣдуетъ Аристотелю, но пополняетъ его нѣкоторыми прибавленіями, какъ то: о непосредственномъ вѣдѣніи, о борьбѣ воображенія съ разсудкомъ и о сужденіяхъ. Въ метафизикѣ, какъ и въ логикѣ, Авиценна слѣдовалъ Аристотелю, но измѣнилъ порядокъ въ содержаніи метафизическихъ книгъ Аристотеля, и сообщилъ этой части философіи такой видъ, который она долгое время потомъ удерживала между схоластиками. Въ самомъ духѣ метафизическихъ изслѣдованій, Авиценна отличается отъ Аристотеля нѣкоторымъ скептицизмомъ. Выдѣляя для этой науки предметъ, сходно съ Аристотелемъ, именно понятіе о существѣ вообще, о возможномъ, необходимомъ и случайномъ, о причинѣ и дѣйствіи, и такъ далѣе, онъ утверждаетъ, что метафизическое знаніе предмета намъ недоступно, и что даже должно быть что нибудь недоступное доказательствамъ; а иначе наши доказательства должны бы продолжаться въ безконечность. Въ ученіи о душѣ, Авиценна различаетъ душу растительную, чувственную и разумную. Высшихъ чувствъ въ человѣкѣ полагаетъ восемь, а внутреннихъ пять. Мѣсто cadaго вида внутренняго чувства находится въ особенномъ мѣстѣ головы.—

Автодидактъ (состоитъ изъ двухъ греческихъ словъ: *αὐτός* самъ и *διδάσκω* учу) самоучка, кто самъ чему либо выучился. Между философами нѣкоторые называли себя автодидактами. Философія, болѣе нежели какая либо другая наука требуетъ самоуглубленія; несмотря однакоже на то, не возможны такіе автодидакты, которые могли бы развить весь составъ системы философіи собственнымъ размышленіемъ не только безъ слушанія, но даже и безъ чтенія, подобно, напр. вымышленному сыну природы (Ебнъ — Юкданъ) арабскаго философа Абубекера. Самонаученіе можно допустить только въ томъ смыслѣ, что кто либо достигаетъ значительнаго пониманія и развитія собственнымъ размышленіемъ при пособіи чтенія. Хотя самонаученіе способствуетъ болѣе глубокому пониманію истинъ, какъ бы извлекая ихъ постоянно изъ собственного нашего духа; однакоже безъ помощи слушанія, безъ устнаго сообщенія и изясненія предмета другими, оно почти всегда неразлучно съ темнотою и сбивчивостію изложенія, и не развиваетъ способности строй-

наго систематическаго разложенія предмета. Эти слѣдствія автодидактизма можно видѣть, напр. въ сочиненіяхъ Бема. Между древними философиями Гераклитъ, называвшій себя автодидактоиъ, выражался чрезвычайно темно и даже прозванъ былъ за это своими современниками *σκοτεινός* темный. Съ другой стороны, какъ бы ни было важно для образованія обученіе посредствомъ другихъ, но основательнымъ, живымъ, оно можетъ быть только въ то время, когда завершается самонаученіемъ. Самонаученіе въ предметахъ, касающихся внѣшней природы, очень трудно, и судя по нынѣшнему высокому развитію естественныхъ наукъ, почти не возможно. Но оно умѣстѣе и даже необходимо, когда касается истинъ духовныхъ.

Автономія. Это выраженіе употребляетъ Кантъ въ критикѣ практическаго разума. Оно состоитъ изъ греческихъ словъ *αὐτός* — *самъ* и *νόμος* законъ, значить буквально *самозаконіе*, быть самому себѣ закономъ. Подъ именемъ автономіи, Кантъ разумѣетъ не самовольство, но способность нашего разума сознать нравственные законы дѣятельности въ самомъ себѣ и руководствоваться ими, какъ своими собственными, хотя они по самой разумности всеобщи. Такъ-какъ эти законы разумъ извлекаетъ изъ самого себя, то ему свойственно быть въ дѣлѣ нравственной жизни какъ бы собственнымъ законодателемъ. Только при этой автономіи разума возможна, по мнѣнію Канта, истинная свобода; потому что въ такомъ случаѣ воля исполняетъ законъ не какъ внѣшній, и не по внѣшнему принужденію, но какъ свой собственный, по внутреннему хотѣнію, по самоопредѣленію. — Подобная автономія не нарушаетъ права и свободы другихъ; потому что законы разума всеобщи, а не частны и произвольны. Въ свою очередь и автономія разума не нарушается, если здравыя правила нравственные предписываются отвѣтъ; потому что и въ этомъ случаѣ разумъ сознать ихъ разумность и тождественность съ своими собственными. —

Нельзя отказать въ возвышенности этому понятію Канта о разумѣ, какъ внутреннемъ, нравственномъ законодателѣ; оно научаетъ насъ самоограниченію, освобождаетъ отъ произволовъ и прихотей. Но несмотря на то, оно односторонно, а потому ложно. Разумъ нашъ не могъ бы сознать въ себѣ всеобщаго нравственнаго закона, если бы не было высшаго могущества, напечатлѣвшаго въ нашемъ духѣ идею истины и добра: понятіе всеобщности уже само собою указываетъ на сферу, превышающую нашу ограниченную

личность. Не возможно было бы и благоговѣніе предъ нравственнымъ закономъ, свойственное добродѣтельнымъ людямъ, если бы въ самомъ дѣлѣ онъ былъ предписываемъ только разумомъ; въ этомъ случаѣ былъ бы только простой актъ дѣятельности, безъ всякаго раздѣленія сознанія на предписаніе закона и исполненіе его. А между тѣмъ, чѣмъ глубже и внутреннѣе сознаніе закона, тѣмъ живѣе въ насъ высокое, благоговѣнное чувство нашего единенія съ неотождествленнымъ съ нами верховнымъ началомъ жизни. Изъ этого свойства нашего нравственного сознанія заключаемъ, что окончательное основаніе авторитета нравственного закона, предписываемаго разумомъ, заключается не въ самомъ разумѣ, а въ идеѣ верховнаго законодателя міра,—въ идеѣ Бога.—

Автономіи у Канта противопоставляется *гетерономія* (*heteros* другой, иной, *nomos* законъ) инозаконіе, или тѣ законы, которые мы исполняемъ по чувственнымъ влеченіямъ. Такъ-какъ эти законы происходятъ не изъ разума, какъ высшаго, по Канту, руководителя нашей дѣятельности, какъ составляющаго нашу чистую, умомыслимую (*reine Vernunft*) самость, по отъинуду, то по этому Кантъ называетъ ихъ инозаконіемъ. Это инозаконіе нарушаетъ нашу свободу, потому самому, что заставляетъ насъ исполнять не всеобщій законъ разума, но частный, произвольный законъ чувственности, чуждый нашей разумной природѣ.—

Агрикола (Рудольфъ), род. въ 1442 году. Подлинное названіе его есть Рольфъ Гюйсманъ (Rolf Huysmann). По происхожденію и мѣсту рожденія его называли Фризіусомъ и Рудольфомъ греингенскимъ. Въ Левенѣ онъ изучалъ схоластическую философію; но сухость безплодной схоластики скоро надоѣла ему до того, что онъ оставилъ ее и началъ изучать творенія Квинтилиана и Цицерона. По окончаніи курса наукъ, путешествовалъ по Франціи и Италіи, гдѣ особенно занимали его лекціи Теодора газскаго и нѣкоторыхъ другихъ ученыхъ грековъ, прибывшихъ изъ Византіи и распространявшихъ знаніе греческой словесности. По возвращеніи въ Германію, онъ отправленъ былъ отъ города Греппингена съ нѣкоторыми порученіями къ императору Максимилиану 1-му.— По окончаніи этого посольства, онъ принялъ, по настоятельному желанію епископа вормскаго, профессорскую кафедру сперва въ Вормсѣ, а потомъ въ Гейдельбергѣ. Съ этого времени схоластика, бесполезность которой онъ дозналъ собственными опытами во время пребыванія въ университетѣ, сдѣлалась предметомъ его жаркихъ нападеній.—

111

Вѣсто схоластики, онъ старался ознакомить своихъ учениковъ съ твореніями Аристотеля въ подлинникахъ, которые до того времени были малоизвѣстны. Эти усилія его не остались безъ добрыхъ послѣдствій; онѣ способствовали образованію вкуса и освобожденію философіи отъ схоластическаго формализма. Въ этомъ-то отношеніи,—по своему содѣйствію классическому образованію и самостоятельному изученію древней философіи, Агрикола заслуживаетъ особеннаго вниманія. Съ такимъ же самостоятельнымъ направленіемъ Агрикола обратился къ богословскимъ наукамъ и съ этою цѣлю сталъ изучать еврейскій языкъ; но преждевременная смерть прервала его труды въ 1485 году.—Агрикола имѣлъ разностороннее образованіе; онъ замѣчательнъ какъ философъ, богословъ, писатель, и съ успѣхомъ занимался даже искусствами: говорятъ, что онъ зналъ музыку и живопись. Его сочиненія писаны на латинскомъ языкѣ; ихъ весьма высоко цѣнилъ Еразмъ роттердамскій, одинъ изъ ученѣйшихъ мужей своего времени. Въ первый разъ всѣ сочиненія Агриколы были изданы въ 1539 году въ Кельнѣ, 2 vol. 4°. — Наибольшаго вниманія заслуживаютъ два сочиненія Агриколы: *de inventione dialectica liber III, et Lucubrations*. Первое изъ этихъ сочиненій напечатано отдѣльно 1527 г. въ Кельнѣ; второе 1518 въ Базелѣ. См. *Vita et mem. Rud. Agricolae, scr. T. P. Tresling, Groningue, 1830, 8; Meiners Lebensbesch. berühm. Männer aus d. zeit. d. Wiederherstell. d. Wissensch., 2 vol. in 8° tom. II, p. 350; Heeren, Geschich. d. Studiums d. class. Liter. 2. Aufl. in 8°, t. II, p. 152, Götting., 1822.*

Агриппа заслуживаетъ самое почетное мѣсто въ исторіи древняго скептицизма (см. *Скептицизмъ*). Но ни мѣсто, ни время его жизни не извѣстны. Извѣстно только, что онъ жилъ между Энезидемомъ и Секстомъ эмпирикомъ, т. е. въ 1 или во 2 столѣтіи послѣ Р. Хр. До насъ дошли только его *пять основаній сомнѣнія* (*πέντε τρόποι τῆς ἐποχῆς*), которыми, по его мнѣнію скептицизмъ можетъ опровергнуть всякую догматическую философію. — Эти пять основаній для сомнѣнія суть слѣдующія: 1) Противорѣчіе, *τρόπος ἀπὸ διαφωνίας*, 2) Продолженіе (доказательствъ) въ безконечность, *τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλον* 3) Относительность, *τρόπος ἀπὸ τοῦ πρὸς τι*; 4) Предположеніе, *τρόπος ὑποθετικὸς* 5) Кругъ, (въ доказательствахъ), *τρόπος διόλληλος*. — По понятію Агриппы, всякій философскій догматизмъ впадаетъ въ который нибудь изъ этихъ недостатковъ въ доказательствахъ. Теннеманъ несправедливо утвер-

05511 9m

жадетъ, что эти пять оснований скептицизма заключаютъ въ себѣ только копія Пирронова скептицизма. Въ десяти скептическихъ категоріяхъ, представленныхъ Пиррономъ, нѣтъ такой зрѣлости и послѣдовательности и часто повторяется одно и тоже; а въ доказательствахъ Агриппы, въ распредѣленіи и въ самомъ выраженіи ихъ, видѣтъ значительно — высшій анализъ законовъ и условій познанія. — Почти все, что можетъ сказать скептическая философія противъ догматизма, сосредоточено въ краткихъ положеніяхъ Агриппы; въ этихъ положеніяхъ Агриппа касается и относительной силы первыхъ началъ догматической философіи, и невозможности безусловнаго критерія истины и субъективнаго характера человѣческаго знанія —

Всѣ доводы скептицизма Агриппа выражаетъ еще короче въ слѣдующей дилеммѣ: несомнѣнность каждаго предмета (если только догматическая философія жаветъ непоколебимой силы) должна быть доказана или изъ него самаго, *ἐξ ἑαυτοῦ*, или посредствомъ другаго несомнѣннаго предмета, *ἐξ ἑτέρου*. — Но ни одинъ предметъ не можетъ быть доказанъ самъ изъ себя: 1) по причинѣ противорѣчія нашихъ сужденій, 2) по причинѣ относительности нашихъ поватій и 3) по причинѣ гипотетическаго характера всего того, что не доказано. Остается искать доводовъ одного предмета въ другомъ; но это мѣло, какъ скоро вѣрна первая часть дилеммы; потому что если ни одинъ предметъ не можетъ быть доказанъ самъ изъ себя, то всякое доказательство одного чего либо посредствомъ другаго или не избѣгнетъ такъ называемаго круга, или будетъ длиться въ безконечность. См. *sext. Empir.*, *Hyp. Pyrrh. lib. 1*, с. 14, 15, 16. — *Diog. Laert.*, *lib. IX*, р. 88, 89. — *Euseb. Praepar. Ev. lib. XIV*, с. 18. — *Menag. ad Laert.* р. 251. —

Агриппа Неттесгеймскій (Генрихъ Корнелій), замѣчательнъ въ исторіи философіи, какъ приверженецъ таинственной, каббалистической философіи. Въ его характерѣ, въ жизни, въ умственной дѣятельности совмѣщались самыя противоположныя направленія. Онъ былъ мыслитель и авантюристъ, былъ неутомимъ въ изслѣдованіяхъ и легковѣренъ, энтузіастъ и скептикъ. —

Агриппа родился въ 1486 г., происходилъ изъ знатнаго рода и сначала проходилъ военную службу. Семь лѣтъ онъ служилъ въ Италіи, въ арміи императора Максимилиана, гдѣ за удаельство получилъ названіе рыцаря золотата руна. — Наскучивъ военною службою, онъ принялся за изученіе всего, что только знали въ его время и

скоро получилъ степень доктора медицины. Съ этого времени начинается для него жизнь самая безпокойная, исполненная приключеній. Съ 1506 по 1509 годъ, Агриппа обошелъ Францію и Испанію, гдѣ постоянно заводилъ тайныя общества и занимался алхіміею — главнымъ и любимѣйшимъ предметомъ. Въ 1509 году онъ остановился въ Долѣ, получилъ должность профессора еврейскаго языка въ тамошнемъ университетѣ и читалъ публичныя лекціи о сочиненіи Рейхлина *de verbo mirifico*. Успѣхи его были блистательны, но не долговременны. Обвиненный въ ереси за одно похвальное слово, написанное въ каббалистическомъ духѣ, онъ долженъ былъ переехать въ Англію, откуда впрочемъ защищался противъ взведеннаго на него обвиненія. Въ Англіи его занятія получили другое направленіе: онъ изучалъ посланія св. ап. Павла. Въ 1510 г. Агриппа возвратился въ свой отечественный городъ—въ Кельнъ, гдѣ преподавалъ богословіе. Въ 1511 г. кардиналъ Санта-Круце избралъ его въ депутаты со стороны сословія богослововъ на соборъ пізскомъ. Но какъ этотъ соборъ не состоялся, то Агриппа отправился въ Павію, гдѣ снова предался тайнымъ наукамъ и читалъ лекціи о сочиненіяхъ, приписываемыхъ Меркурію Трисмегисту. Послѣдствія этихъ чтеній были такія же, какъ и въ Кельнѣ, когда онъ объяснял тамъ сочиненіе Рейхлина. Въ 1518 году, благодаря покровительству нѣкоторыхъ друзей, онъ получилъ должность синдика и адвоката города Меца; но и здѣсь снова подвергся обвиненію въ ереси за то, что хотѣлъ защитить одну молодую крестьянку, осужденную за колдовство. Агриппа взявъ снова свой странническій посохъ, переходилъ съ мѣста на мѣсто, побывалъ въ Кельнѣ, Женевѣ, Фрибургѣ и наконецъ остановился въ Ліонѣ.—Въ этомъ городѣ, въ 1524 году, т. е. спустя восемнадцать лѣтъ послѣ полученія степени доктора медицины, онъ принялся за медицинскую практику, и Францискъ 1-й сдѣлалъ его первымъ медикомъ при дворѣ Луизы савойской. Не согласившись принять должность астролога при этой принцессѣ, не смотря на то, что коннетаблю Бурбону предсказалъ блистательные успѣхи въ его предпріятіяхъ противъ Франціи, Агриппа долженъ былъ снова искать себѣ другаго пристанища и другихъ средствъ въ жизни. Это была для него самая блестящая эпоха. Четыре могущественныя особы, приглашала его въ одно время къ своему двору. Агриппа принялъ предложеніе нидерландской правительницы Маргариты, которая сдѣлала его исторіографомъ своего брата, Карла

I. Скоро Маргарита умерла и Агриппа снова остался безъ покровительства, среди интригъ явныхъ и тайныхъ враговъ. Успѣху ихъ непріязни онъ самъ способствовалъ изданіемъ двухъ главныхъ своихъ сочиненій: *de vanitate scientiarum* (о суетности наукъ), и *de occulta philosophia* (о таинственной философiи). За эти сочиненія онъ провелъ въ тюрьмѣ цѣлый годъ (1530—1531 въ Брюсселѣ. По освобожденіи изъ заключенія, онъ возвратился въ Кельнъ, потомъ отправился во Францію и хотѣлъ поселиться въ городѣ Ліонѣ, но въ этомъ городѣ былъ посаженъ въ тюрьму за сочиненіе противъ матери Франциска I. Нѣкоторые утверждаютъ, что онъ умеръ въ 1534 году въ Ліонѣ; но достовѣріе, что онъ окончилъ жизнь годомъ позднѣе, въ Греноблѣ, гдѣ умеръ въ бѣдности, и, по свидѣтельству нѣкоторыхъ его біографовъ, въ богадѣльнѣ. Агриппа искренно сочувствовалъ реформаци, начавшейся въ его время, содѣйствовалъ Лютеру и Меланхтону въ борьбѣ противъ монашескихъ орденовъ, но остался католикомъ. —

Въ философской дѣятельности Агриппы нужно различать два направленія: одно эксцентрическое, мечтательное подъ вліяніемъ магіи, каббалистики и такъ называемыхъ тайныхъ наукъ всѣхъ временъ; другое—скептическое. Первое онъ выразилъ въ сочиненіи *de Philosophia occulta*, второе въ сочиненіи — *de incertitudine et vanitate scientiarum*. Къ этимъ двумъ направленіямъ болѣе или менѣе примыкаютъ прочія его сочиненія. —

Цѣль сокровенной философiи состоитъ въ томъ, чтобы изъ магіи составить науку, какъ завершеніе всѣхъ другихъ наукъ и, присоединивъ ее къ богословію, избавить отъ обвиненія въ нечестіи. Союзъ магіи съ богословіемъ вытекаетъ изъ свойства источниковъ познанія, которыми она пользуется. Всѣ наши познанія, говоритъ Агриппа, происходятъ изъ двухъ источниковъ: изъ природы и откровенія; но какъ священное писаніе имѣетъ два смысла, одинъ прямой или естественный, а другой—таинственный или сокровенный, то необходимо раздѣлить первый источникъ познанія на два; такимъ образомъ ихъ будетъ три: это природа, откровеніе и таинственный смыслъ св. писанія. Сокровенная философiя научаетъ насъ понимать истинныя свойства всѣхъ существъ и тѣ отношенія, которыя соединяютъ ихъ. Объясняя тайну состава вселенной, ея разнообразныя силы, она даетъ намъ возможность употреблять ихъ для своей пользы. Эта же наука возводитъ насъ къ верховному началу всякаго

знанія, къ познанію Бога въ самой сущности его. Впрочемъ Агриппа сознается, что онъ не достигъ этой высшей степени магіи (*de occult. Phia* арр. р. 348), и разсматриваетъ свое сочиненіе о сокровенной философіи только, какъ введеніе къ этой наукѣ. (*Prof. et concl.* р. 346).—

Сокровенная философія раздѣляется на три части. также какъ и вся вселенная раздѣляется на три сферы, составляющія предметъ этой философіи. Эти сферы вселенной суть слѣдующія: физическая, небесная или звѣздная и умственная или умопостигаемая сфера чистыхъ умовъ.—По этимъ тремъ сферамъ вселенной, и магія или сокровенная философія бываетъ естественная, небесная и религіозная или обрядовая. Первая имѣетъ въ виду изученіе стихій и господство надъ ними; предметъ второй есть изслѣдованіе движенія свѣтилъ и искусство по этому движенію предсказывать будущее; предметъ третьей есть теургія или средство общенія съ безплотными духами. Понятіе Агриппы о вселенной довольно возвышенно и отличается поэтическимъ характеромъ. Вселенная съ ея сферами составляетъ одну неразрывную цѣпь, по которой ниспосылаются и нисходятъ на насъ всѣ совершенства отъ верховной причины міровъ. Но эта лѣствица, по которой Богъ какъ бы нисходитъ къ человѣку, должна быть и путемъ восхожденія человѣка къ Богу. Когда человѣкъ однажды достигъ этого единенія съ Богомъ, то онъ не имѣетъ уже нужды принимать эти совершенства при посредствѣ другихъ существъ; онъ можетъ видоизмѣнять эти существа по своему усмотрѣнію и сообщать имъ новыя качества. (*Occulta Philosophia*, lib. II, c. I.).—

Изъ всѣхъ элементовъ, входящихъ въ составъ этого міра, самый чистый есть огонь. Но есть два вида огня — небесный и земной. Первый есть только слабая копія втораго, оживляющаго всѣ предметы. За огнемъ слѣдуетъ воздухъ. Воздухъ есть божественное зеркало; онъ принимаетъ образы вещей, проникая чрезъ скважины въ тѣла человѣческія и животныхъ, и можетъ производить сны и пророчества безъ содѣйствія духовъ. Чрезъ него одинъ человѣкъ можетъ сообщать свои идеи другому непосредственно, не взирая на разстоянія, раздѣляющія ихъ. Свойствомъ и сочетаніемъ элементовъ объясняется свойство каждой вещи въ мірѣ. Нужно только отличать свойства чувственные, физическія отъ сокровенныхъ, которыхъ не можетъ постигнуть разумъ человѣческій; таково напр.

свойство некоторых тѣлъ поражать рыбы, — сила притяженія, оказываемая магнитомъ надъ желѣзомъ. Агриппа думаетъ, что сила магнита, притягивающая желѣзо, есть сила сверхъестественная, истекающая изъ Бога и ниспосылаемая на землю при посредствѣ души міра. —

Отношеніе между духомъ и матеріею наиболѣе занимало Агриппу, — и вотъ какъ онъ представлялъ себѣ это взаимное отношеніе между ними: духъ, какъ существо самодвижное, можетъ встрѣтиться съ тѣломъ, какъ существомъ бездѣйственнымъ, только въ посредствующей стихіи, называемой у Агриппы пластическимъ посредникомъ, животнымъ духомъ, который по его понятію одно съ магнетическою жидкостію. При помощи этого посредника душа міра, которой не должно смѣшивать съ существомъ Божіимъ, входитъ въ сообщеніе съ матеріальнымъ міромъ и проникаетъ во всѣ его части. Чѣмъ болѣе духъ міра сосредоточенъ въ какомъ нибудь тѣлѣ, тѣмъ онъ чище и свободнѣе отъ вліянія вещества. Душа міра составляетъ предметъ алхиміи: она стремится къ тому, чтобы отдѣлится отъ тѣла, въ которыхъ существуетъ съ избыткомъ и перелиться въ другія тѣла, менѣе надѣленные ею; посредствомъ этого перелитія они принимаютъ свойства первыхъ, совершеннѣйшихъ тѣлъ. Въ этомъ состоитъ способъ преобразованія всѣхъ низшихъ металловъ въ серебро и золото. (Ib. sup., lib. 11, cap. 12—13). Этимъ же отдѣленіемъ міроваго духа можно вынуждать другія сокровенныя ея силы, дабы имѣть возможность останавливать, или по словамъ каббалистовъ, обуздывать дѣйствія человѣческія, животныхъ и вещей, вѣнствующихъ самодвижности, напр. препятствовать вору воровать, судну идти, составлять любовные напитки, магическія кольца, предсказывать будущія событія и тому подобное

Въ послѣдніе годы жизни послѣ многократныхъ огорченій, неудачъ и голеній, Агриппа потерялъ прежнее довѣріе къ могуществу разума и сокровенной философіи. Въ духѣ печальнаго разочарованія онъ даже написалъ сочиненіе о суетности и недостоверности всѣхъ наукъ. Въ этомъ сочиненіи онъ доказываетъ, что «нѣтъ ничего опаснѣе и гибельнѣе для жизни человѣческой и для спасенія душъ, какъ науки и искусства». — Вместо того, говорить онъ, чтобы истощать себя въ бесполезныхъ усиліяхъ къ открытію истины и сокровенныхъ силъ природы, гораздо лучше всецѣло предать себя Богу и слѣдовать во всемъ откровенію. Въ этомъ же сочиненіи Агриппа обнажаетъ недостаточное состояніе всѣхъ почти современ-

ныхъ ему наукъ. Философія или схоластика есть, по его понятію, только предлогъ къ бесполезнымъ спорамъ и постыдное рабство предъ нѣкоторыми людьми, ставявшими извѣстность въ свое время. Нравоученіе не имѣетъ никакого прочнаго, постояннаго начала; оно должно измѣняться съ перемѣною мѣста и времени. Магія, алхимія и естествознаніе—это только химеры, изобрѣтенныя нашею само-надѣянностію. Не съ меньшимъ ожесточеніемъ Агриппа нападаетъ въ этомъ сочиненіи на богословскія науки, на монашескіе ордена и на каноническое право. Это сочиненіе возбудило всеобщее вниманіе современниковъ, и въ продолженіе осьми лѣтъ, имѣло семь изданій. Оба эти сочиненія Агриппы имѣютъ важное историческое значеніе: первое проливаетъ много свѣта на прошедшее, объясняетъ, до чего дошло въ это время мечтательное направленіе умовъ, начавшееся еще въ александрійской школѣ и въ каббалѣ; въ другомъ—приготавливается будущее состояніе науки. Въ немъ есть нѣчто сходное съ сочиненіемъ Бакона: *de augmentis et dignitate scientiarum*.—

Сочиненіе *de incertitudinē et vanitate scientiarum* въ первый разъ было издано безъ означенія года in 8°, потомъ въ Кельнѣ, in 12° 1527, въ Парижѣ in 8° 1531, 1532, 1537 и 1539 года, и переведено было на фрѣнцузскій, италіанскій, нѣмецкій, англійскій и голландскій языки.—Сочиненіе *de occulta philosophia* также имѣло нѣсколько изданій: въ первый разъ было издано—безъ означенія года, второе изданіе было въ Анверѣ и Парижѣ 1531 г., потомъ оно издано было въ Базелѣ и въ Лионѣ in f°, 1535 г. Кромѣ этихъ двухъ сочиненій, Агриппа издалъ еще много другихъ, какъ то: *commentaria in artem brevem Lullii*; *de triplici ratione cognoscendi Deum*; *de feminei sexus præcellentia*; *oratio in prælectionem convivii Platonis, amoris laudem continens*; *oratio de potestate et sapientia Dei* и проч. Всѣ сочиненія Агриппы были соединены въ одномъ изданіи in 8° въ Лионѣ—1550 и 1660 г. (*Agrippae op. in duos tomos digesta*).—Въ этомъ изданіи къ тремъ книгамъ его сочиненія о сокровенной философіи присоединена еще четвертая; но она не принадлежитъ Агриппѣ, какъ это доказалъ одинъ изъ самыхъ приближенныхъ учениковъ его, Іоаннъ Виръ (*Joh. Wier*).

АДАМЪ.—Еврейское имя перваго человѣка, значитъ произшедшій изъ земли. Нѣкоторые предполагали адамитическую философію, или совокупность тѣхъ истинъ, которыя могъ знать первый человѣкъ.—

Адамъ—кадмонъ въ каббалистической философiи означаетъ перваго человѣка, перворожденного сына Божія или первое истечение божества, первое основаніе всѣхъ твореній, изъ котораго потомъ произошли дальнѣйшія начала и всѣ вещи. См Каббалистика и Исаакъ—бенъ—Авраамъ —

Адамъ Пти—Понъ (du petit pont), родился въ Англіи въ началѣ XII столѣтія, обучался въ Парижѣ у Петра Ломбарда и тамъ же открылъ свою школу близъ малаго моста, отъ чего и получилъ прозваніе petit-pont. Въ 1176 г. былъ сдѣланъ епископомъ сасфскимъ, въ графствѣ глочестерскомъ. Умеръ въ 1180 г. Іоаннъ салисбурійскій хвалитъ въ немъ обширныя свѣдѣнія, проицательный разумъ и приверженность къ Аристотелю; но другіе упрекаютъ его за темноту изложенія; и онъ самъ говоритъ о себѣ, что не имѣлъ бы ни одного ученика, если бы излагалъ св и мысли просто и ясно. (Ioh. Salisb., Metalogic., lib. 11, c. 10; lib. III, Cap. 5; lib. IV, cap. 3).—Извѣстно одно только сочиненіе Адама Пти—Пона, неполное, Ars disserendi. Кузенъ издалъ нѣсколько извлеченій изъ него въ своихъ отрывкахъ схоластической философiи (Fragments de philosophie scolastique). См. также Histoire litter. de France, t. XIV, Paris, 1840, p. 417.—

Аделаръ Батскій (de Bath) жилъ въ началѣ 12 столѣтія. Изъ любви къ просвѣщенію, по его собственнымъ словамъ, онъ путешествовалъ по Франціи, Италіи и Малой Азіи, и по возвращеніи въ отечество, посвятилъ свои труды образованію другихъ. Онъ стоитъ на ряду съ Гербертомъ и съ Константиномъ монахомъ, компиляторами, старавшимися ввести въ Европу арабскую философiю. Сочиненія его: Quæstiones naturales, напечатанныя въ первый разъ подъ конецъ XIV столѣтія; не изданный разговоръ de eodem et diverso, въ которомъ онъ краснорѣчиво защищаетъ научныя изслѣдованія; Doctrina Abaqui. Кромѣ того, онъ перевелъ на латинскій языкъ евклидовы начала и нѣкоторыя сочиненія съ арабскаго языка. На него часто ссылается Винцентъ Бове и именуетъ его philosophus Anglorum. М. Журденъ въ своихъ изслѣдованіяхъ о началѣ переводовъ Аристотеля (Recher. sur l'orig. des traduct. d'Aristote in 8°, Paris, 1819) подробно разсматриваетъ сочиненіе Аделара de eodem et diverso.—

Адельгеръ (Adelger, Adelher), схоластическій философъ и богословъ XII столѣтія, бывшій сперва каноникомъ въ Ліежѣ, а

потомъ монахомъ въ клюнійскомъ монастырѣ. Онъ извѣстенъ только объясненіемъ предвѣднія Божія въ отношеніи къ человѣческой свободѣ. По его ученію, ни прошедшее, ни будущее не существуетъ для Бога, который предвидитъ наши поступки, ни мало не стѣсняя предвѣдніемъ нашей свободы, подобно тому, какъ и мы можемъ иногда предвидѣть поступки другихъ, хотя и не имѣемъ никакого вліянія на направленіе ихъ дѣятельности.—

Адрасть Афродизскій (Adrastus Aphrodisiæus), комментаторъ Аристотеля, пользовавшійся большимъ авторитетомъ. Онъ жилъ во 2 стол. послѣ Р. Хр. Его относятъ къ числу чистыхъ перипатетиковъ. До насъ дошло только одно небольшое сочиненіе его о музыкѣ.

Адрастеа (греческое слово, состоящее изъ *a priv. part.* и *δραῖν, δρασκεν* уходить), означаетъ неизбѣжное, отъ чего нельзя уйти. Это слово примѣняется собственно къ идеѣ правосудія, карающаго преступленіе и олицетворяемаго въ видѣ Немезиды или богини мщенія. У стоиковъ это слово означаетъ судьбу.—

Айльи Петръ (Petrus de Alliaco, Pierre d'Ailly), принадлежитъ къ числу схоластическихъ философовъ и богослововъ 14 и 15 столѣтій. Онъ родился отъ бѣдныхъ родителей въ 1350 г., воспитывался въ наварской коллегіи въ Парижѣ и своими дарованіями и трудолюбіемъ достигъ великихъ почестей. Въ 1380 г. онъ получилъ степень доктора богословія; въ 1384 сдѣланъ былъ профессоромъ богословія въ тойже коллегіи; въ 1389 возведенъ былъ въ званіе канцлера парижскаго университета; въ 1396 сдѣланъ былъ епископомъ кембрійскимъ, а въ 1410 г. кардиналомъ и папскимъ легатомъ въ Германіи. Айльи въ философіи слѣдовалъ преимущественно номинализму и отчасти склоненъ былъ къ скептицизму. Хотя онъ не отвергаетъ совершенно достовѣрности человѣческаго познанія, думаетъ однако же, что въ отношеніи къ высшимъ предметамъ, оно имѣетъ только вѣроятность. Одно только чувственное познаніе или интуитивное можетъ удостовѣрить насъ въ дѣйствительномъ существованіи подлежащаго ему предмета. На этомъ основаніи, по ученію Айльи, ни бытіе, ни единство Божіе не можетъ быть доказано сціентифически: оно составляетъ предметъ разумной вѣры.—

Начало нравственнаго закона Айльи основываетъ на идеѣ бытія Божія; какъ неизмѣнно и едино существо Божіе, такъ и законъ

нравственный не измѣненъ. Быть можетъ Айльи съ особенною силою доказывалъ этотъ характеръ нравственнаго закона для того, что бы противопоставить какой нибудь внутренній оплотъ папамъ, которые въ это время (*schisma magnum*) часто увлекались духомъ властолюбія. Отношеніе божественнаго предвѣдѣнія къ случайности человѣческихъ дѣйствій также много занимало вниманіе Петра Айльи; но въ рѣшеніи этого вопроса у него видно болѣе тонкости, игры въ словахъ, нежели основательности. Положеніями, подобными слѣдующему: *Illud, quod Deus scit, necessario evenit necessitate immutabilitatis, non tamen necessitate inevitabilitatis* (что Богъ предвидитъ, то происходитъ потому не въ слѣдствіе неизбѣжности предвѣдѣнія, но по неизмѣнности его) этотъ вопросъ нимало не разрѣшается.

Несмотря на равнодушіе схоластиковъ къ психологіи, Петръ Айльи оставилъ небольшое сочиненіе о душѣ (*de anima*)—родъ психологическаго очерка. Въ этомъ очеркѣ анализъ и описаніе способностей человеческой души крайне скудны; но въ раздѣленіи ихъ на пять видовъ, Айльи сходится съ позднѣйшими изслѣдованіями французскихъ ученыхъ. Въ изслѣдованіи отношенія между душою человѣческою и предметами дѣйствующими на нее, Айльи разбираетъ двѣ гипотезы, изъ коихъ одна основывается на образахъ (*εἰδωλα*); служащихъ представителями предметовъ познанія и посредниками между ними и идеями, образующимися въ душѣ, а другое—на непосредственномъ воспріятіи впечатлѣній —

Айльи—какъ послѣдователь номинализма, не отвергалъ впрочемъ нѣкоторыхъ положеній реализма. Такъ напр. номиналисты отвергали дѣйствительность общихъ идей, допуская ее только въ тѣхъ представленіяхъ, предметомъ которыхъ служатъ индивидуальныя, наблюдаемыя нами вещи. Раздѣляя отчасти эту мысль съ номиналистами, Айльи говоритъ между тѣмъ о вѣчныхъ идеяхъ (*notiones aeternae*), о мірѣ идеальномъ, умственномъ (*mundus intellectualis, idealis*), и допускаетъ, сходно съ Платономъ и блаж. Августиномъ, типическія идеи или образы вещей, въ разумѣ Божіемъ. Разница между понятіями реалистовъ объ этихъ общихъ идеяхъ и Петра Айльи заключается въ томъ, что онъ признаетъ эти идеи какъ представленія общія, соотвѣтственныя многимъ индивидуальнымъ предметамъ; но отрицаетъ ихъ отрѣшенное бытіе, какъ универсалій. Такимъ образомъ Айльи пролагалъ уже путь къ сближенію двухъ одностороннихъ направлений схоластической философіи.—

Всѣ извѣстные схоластики имѣли какое либо особенное названіе, которое давали имъ для выраженія ихъ достоинствъ. По этому обычаю и Петръ Айльи былъ прозванъ за особенную силу своей діалектики—*Aquila Franciæ* (Орелъ Франціи), *malleus a veritate aberrantium indefessus* (неутомимый молотъ противъ отступниковъ истины). Въ числѣ учениковъ его были Іоаннъ Герсонъ и Николай Клемантинъ.—

Академія. Такъ называлось общественное мѣсто, виѣ Аѳинъ къ сѣверозападу, украшенное деревьями, строеніями, памятниками и назначенное для прогулокъ и гимнастическихъ упражненій. Это названіе произошло отъ имени одного древняго героя Гекадема или Экадема; почему и это мѣсто называлось иногда гекадемія или экадемія. Такъ-какъ на этомъ самомъ мѣстѣ, или по сосѣдству съ нимъ, Платонъ пріобрѣлъ часть земли и основалъ тамъ свою философскую школу, то она и названа была академіею.—Есть и другой разсказъ о происхожденіи названія академіи; говорятъ, что это названіе произошло отъ имени Академа, владѣльца того загороднаго мѣста, которое купилъ у него Платонъ за 3000 драхмъ для своего училища. Отсюда философская школа Платона во все продолженіе своего существованія называлась академіею, академическою, и всѣ послѣдователи ея—академиками.—

Академическая школа, разсматриваемая вообще, продолжалась около четырехъ сотъ лѣтъ, отъ Платона, основателя ея, до Антиоха; но по причинѣ существеннаго различія въ началахъ многихъ представителей этой школы, въ ней различаютъ нѣсколько видоизмѣненій. Одни допускаютъ двѣ академіи, другіе—три, третьи—четыре, а нѣкоторые—даже пять. Тѣ, которые находятъ двѣ академическія школы, раздѣляютъ академію на древнюю и новую. Къ первой относятъ самого основателя ея Платона и послѣдователей его: Спевзиппа, Ксенократа, Полемона, Кратеса и Крантора. Къ новой причисляютъ Аркезилая, измѣнившаго основныя мысли платоновой философіи, и дальнѣйшихъ академиковъ: Лакида, Эвандра, Гегезипа, Карнеада и другихъ, до временъ Цицерона. Основаніе этого раздѣленія заключается въ томъ, что Платонъ признавалъ достовѣрность философскаго знанія, а Аркезилай принималъ уже отчасти сомнѣніе скептиковъ. Въ раздѣленіи академіи на три—древнюю, среднюю и новую—основанія тѣ же, что и въ первомъ, съ тою разницею, что съ Карнеада начинается новая академія, такъ-какъ онъ смягчилъ скепти-

цизмъ своего предшественника и допускалъ по крайней мѣрѣ вѣроятность познанія. (См. Gerlach comment. exhib. Academicorum juniorum de probabilitate disputationes. Gött. 4). Въ третьемъ раздѣленіи прибавляютъ къ тремъ предыдущимъ школамъ еще четвертую — Филона и Хармида. Пятою академіею нѣкоторые признаютъ философскую школу Антиоха. —

Изъ всѣхъ этихъ раздѣленій академіи одно только важно, которое отдѣляетъ Платона и прямыхъ его послѣдователей отъ дальнѣйшихъ, полуплатониковъ и полускептиковъ, начиная отъ Аркезилая до Антиоха. Общая отличительная черта этой второй академической школы отъ первой, состоитъ въ ученіи о вѣроятности (*de probabili, πιθανόν*) человеческого знанія. Аркезилай первый между академиками началъ проповѣдывать это ученіе, желая проложить новый путь философствованія, средній между догматическимъ направленіемъ стоиковъ и совершеннымъ скептицизмомъ Тимона, чуждый и совершеннаго сомнѣнія, противорѣчащаго здравому смыслу и догматической самоувѣренности, думающей постигнуть безусловную истину ограниченными силами человеческого разума. —

Послѣ Аркезилая академія не произвела ни одного замѣчательнаго мыслителя, кромѣ Карнеада. Въ скептицизмѣ Карнеада замѣтенъ уже поворотъ къ догматизму. Онъ не отвергалъ ни дѣйствительности идеальныхъ истинъ, ни дѣйствительнаго бытія вѣншихъ предметовъ; но настаивалъ на томъ, что нельзя положить границъ между представленіемъ предмета истиннымъ и ложнымъ; потому что между тѣмъ и другимъ есть множество представленій среднихъ, между которыми различіе, по степени ихъ вѣрности, чрезвычайно мало. (*Sext. Emp. adv. Mathem., ed. de Genève, d. 212, 199*). — Если вѣрить Нуменію, то скептическое ученіе Карнеада было только вѣннее, которое онъ употреблялъ единственно для опроверженія стоиковъ, самъ же въ предѣлахъ школы слѣдовалъ положительному духу философіи. —

Послѣ Карнеада академія постепенно клонилась къ упадку. Клитомахъ изложилъ ученіе своего учителя, но не прибавилъ къ нему ничего замѣчательнаго. (*Cic. Acad. Quæst. lib. 11, c. 31 sqv. — Sext. Adv. Mathem., p. 308*). — Ни Хармидъ, ни Меланхтъ родосскій, ни Митродоръ стратоникскій не могли уже поддержать ея прежняго авторитета. Наконецъ Антиохъ и Филонъ почти перешли уже на сторону стоицизма. —

Филопъ весьма слабо опровергалъ знаменитое ученіе стоиковъ объ истинно-вѣрномъ представленіи (*phantasia kataleptikē*), на которое такъ сильно нападали прежніе академики—Аркезилай и Карнеадъ. — Онъ даже согласился съ своими противниками въ томъ, что истина доступна человѣческому разумѣнію. (Sext. Hyp. Pyrrh., lib. 1, c. 33). Послѣ этой уступки, новая академія уже не существовала. —

Антіохъ тоже перешелъ на сторону стоицизма. Онъ видитъ во всѣхъ видоизмѣненіяхъ академіи разрозненные члены одного цѣлаго, и сивѣиваетъ уже Ксенократа съ Аркезилаемъ, Платона со стоиками. Въ этомъ примирительномъ духѣ философской дѣятельности Антіоха, былъ уже зародышъ новаго, эклектическаго направленія, завершающаго всю исторію древней философіи. См. кромѣ вышепоказ. сочиненій и общихъ курсовъ исторіи философіи, Foucher, Hist. des Academiciens in 12^o, Paris 1690; Ego же Dissert. de Ph-ia Academica in 12^o. Paris, 1692 и вышеупомянутое сочиненіе Герлаха.

Около половины 15 столѣтія во Флоренціи основана была Марсиліенъ физикомъ, въ правленіе Космы Медичи, платоновская академія; но она слѣдовала болѣе новой, нежели древней академіи. —

Акиба, былъ одинъ изъ знаменитѣйшихъ учителей (Равви) іудейства. Проживши около 120 лѣтъ, онъ погибъ, говорятъ, въ царствованіе Адріана, въ страшныхъ пыткахъ за то, что призналъ жемессію Баркохеба. Въ Талмудѣ объ немъ рассказывается много чудеснаго; но изъ всего можно только заключать, что онъ былъ казуистъ и самый жаркій защитникъ такъ называемаго у Іудеевъ *устнаго закона*. Въ исторіи философіи онъ упоминается иногда только потому, что ему приписываютъ (ложно) одинъ изъ древнѣйшихъ памятниковъ каббалистической философіи, *Sepher ietzirah*, или *книгу творенія*. Ему же приписываютъ и другое сочиненіе, наполненное самыми странными представленіями, но полезное для исторіи мистицизма, *Othioth schel Rabi Akiba*, или письма Раби Акибы (in 4^o въ Краковѣ 1579, въ Венеціи 1556). —

Акоптій (Іаковъ), род. въ Тридентѣ въ началѣ XVI столѣтія, упоминается въ исторіи философіи только какъ противникъ схоластики, способствовавшій новому, лучшему методу изслѣдованія своимъ сочиненіемъ; *Methodus sive recta investigandarum tradendarumque artium ac scientiarum ratio* (Basel, in 8, 1558). Умеръ въ 1556 году. —

Акроаматическій (отъ греч. слова *акроа́μαι*, слушаю). Это слово имѣетъ два значенія: одно по отношенію къ ученію, другое—къ преподаванію. Акроаматическимъ называется ученіе, излагаемое не письменно, но изустно небольшому количеству избранныхъ учениковъ, и недоступное для толпы. Въ этомъ смыслѣ слово акроаматическій есть синонимъ слова есотерическій (внутренній). Иногда этимъ словомъ обозначаютъ и писанное ученіе, когда въ немъ излагаются всѣ трудные вопросы науки, для читателей вполне приготовленныхъ. На этомъ основаніи аристотелевы сочиненія раздѣляли на два разряда: одни по формѣ и содержанію имѣли характеръ эксотерическій (*ἐξωτερικός*), вѣдшій, и назначались для всѣхъ, желавшихъ его слушать, другія—для учениковъ лучше знакомыхъ съ философіею, были акроаматическія (*ἀκροατικός* или *ἐκκύκλιος*).—Преподаваніе называется акроаматическимъ, когда преподаватель во все продолженіе времени, назначеннаго для урока, въ непрерывной рѣчи сообщаетъ слушателямъ свѣдѣнія о предметѣ. Эта форма преподаванія противопоставляется эротематической, когда учитель спрашиваетъ, и своими вопросами возбуждаетъ и направляетъ умственные силы ученика, а ученикъ отвѣчаетъ. Нельзя рѣшить безусловно, которая изъ двухъ формъ преподаванія лучше. Успѣшность какъ той, такъ и другой много зависитъ отъ степени умственного развитія учениковъ и отъ другихъ обстоятельствъ. Вообще можно сказать только, что эротематическая форма преподаванія умѣстна преимущественно при обученіи малолѣтнихъ учениковъ, у которыхъ не развита еще способность къ продолжительному и самостоятельному вниманію, и самая незрѣлость мышленія требуетъ постоянныхъ приспособленій къ ихъ возрасту, а акроаматическое преподаваніе наиболѣе прилично высшему обученію; потому что оно уже и соотвѣтствуетъ умственному развитію взрослыхъ учениковъ, и лучше проникаетъ ихъ извѣстнымъ настроеніемъ, не столько приспособляя къ нимъ предметъ, сколько возвышая ихъ къ предмету изложенія. Впрочемъ въ акроаматической формѣ обученія можно различить еще нѣкоторые оттѣнки особенные, которые зависятъ и отъ свойства предметовъ и отъ дарованій преподавателя. Акроаматическая форма обученія называется иначе монологическою. —

Акронъ агригентскій, примыкаетъ къ исторіи философій только потому, что основалъ эмпирическую или методическую медицинскую школу, процвѣтавшую въ продолженіе двухъ первыхъ сто-

лѣтій послѣ Р. Хр., и поддерживалъ въ философіи скептическое направление. Изъ этой медицинской школы произошли многіе скептическіе философы, какъ то: Менодотъ, Сатурнинъ, Феодотъ и другіе. Самый замѣчательный между ними есть, безъ всякаго сомнѣнія, Секстъ-Эмпирикъ. —

Аламберъ (Jean le-Rond d'Alembert), знаменитый математикъ и литераторъ французскій XVIII вѣка, мало замѣчателенъ въ исторіи философіи. Раздѣляя отчасти общее, матеріалистическое направление философіи, господствовавшее во Франціи въ прошломъ столѣтіи, онъ только содѣйствовалъ ему своими литературными статьями и популярнымъ изложеніемъ нѣкоторыхъ вопросовъ философскихъ, но не представилъ развитія своихъ началъ ни въ полной системѣ философіи, ни въ примѣненіи къ одной какой либо части ея. Съ даромъ слова и небольшимъ остроуміемъ, онъ могъ, подобно другимъ провозвѣстникамъ моднаго въ прошломъ столѣтіи матеріализма, дѣйствовать на современниковъ мыслями, ложность которыхъ обнажилась бы сама собою, при отчетливѣйшемъ развитіи ихъ основаній и примѣненіи къ разнымъ сторонамъ жизни человѣческой. —

Аламберъ былъ сынъ госпожи де Тансенъ и поэта Детуша, которые подкинули его на ступеняхъ малой церкви св. Іоанна (le-Rond) въ монастырѣ Божіей матери, отъ чего и дано было ему имя Jean le-Rond. — Названіе Аламбера принято имъ уже позднѣе. Поллицейскій комиссаръ не отослалъ его въ воспитательный домъ, а отдалъ на воспитаніе женѣ одного стекольщика, имѣя, можетъ быть, на то тайное порученіе отъ его родителей. Къ этой женщинѣ, съ материнскимъ участіемъ заботившейся о д'Аламберѣ, онъ во всю жизнь свою питалъ самую нѣжную привязанность. Въ послѣдствіи времени отецъ назначилъ ему 1,200 руб. въ годъ на содержаніе. Съ самыхъ малыхъ лѣтъ д'Аламберъ обнаруживалъ отличныя способности и большую охоту къ ученію; но нѣкоторое время колебался въ выборѣ званія и предмета для своихъ занятій. На 12 году онъ отданъ былъ въ коллегіумъ Мазарини, гдѣ учителя его, приверженцы янсенизма, надѣялись видѣть въ немъ со временемъ отличнаго богослова; но онъ преимущественно занимался математикою. По выходѣ изъ коллегіума, онъ учился нѣкоторое время правовѣдѣнію, и въ 1738 году вступилъ въ адвокаты; но природная склонность къ математикѣ взяла верхъ. Д'Аламберъ снова посвящалъ себя этой наукѣ, и въ 1739 г. представилъ академіи наукъ два сочиненіе—

нія: одно о движеніи твердыхъ тѣлъ въ жидкости, другое— обз интегральномъ исчисленіи. Академія обратила на него вниманіе, и въ 1741 году избрала его въ свои члены.

Послѣ сего онъ написалъ трактатъ о динамическомъ, трактатъ о жидкостяхъ, получилъ въ 1749 г. первую премію берлинской академіи за свою теорію вѣтровъ и былъ избранъ въ число ея членовъ. До сихъ поръ д'Аламберъ исключительно занимался математикою и пользовался славой въ кругу ученыхъ, но при началѣ изданія энциклопедіи, принявъ въ составленіи ея дѣятельное участіе и открылъ себѣ новое поприще. Онъ сообщилъ въ ней свѣту плоды двадцатилѣтнихъ занятій своихъ въ наукахъ математическихъ и сталъ помѣщать иногда статьи философскія и литературныя. Въ тоже время онъ принималъ участіе въ литературныхъ трудахъ французской академіи. Эти труды разширили его извѣстность за предѣлы тѣснаго ученаго круга. Король прусскій назначилъ ему пожизненную пенсію, въ которой отказала ему парижская академія наукъ. Когда энциклопедія, издаваемая Дидротомъ и д'Аламберомъ подверглась преслѣдованіямъ, Фридрихъ II предлагалъ д'Аламберу мѣсто президента берлинской академіи; одна великая государыня желала поручить ему даже воспитаніе своего сына. Но изъ любви къ уединеннымъ ученымъ занятіямъ, онъ отказывался отъ почетныхъ званій и должностей, довольствуясь высокимъ уваженіемъ, которымъ пользовался въ парижской публикѣ. Изъ этой же любви къ спокойствію, для избѣжанія непріятностей, съ которыми сопряжено было для него товарищество съ Дидротомъ въ изданіи энциклопедіи, онъ отказался въ 1759 г. отъ участія въ этомъ монументальномъ трудѣ образованности XVIII вѣка. Послѣ смерти Вольтера, д'Аламберъ былъ главою партіи такъ называемыхъ французскихъ философовъ XVIII вѣка. Общество, собиравшееся въ его скромномъ жилищѣ, было одно изъ блистательнѣйшихъ въ Парижѣ. Послѣ смерти Дюкло въ 1772 г., онъ сдѣланъ былъ безсѣйнымъ секретаремъ французской академіи. Ум. въ Парижѣ, 29 окт. 1783 г.—

Д'Аламберъ принадлежитъ къ числу такъ называемыхъ энциклопедистовъ и философовъ XVIII вѣка, которые въ большей или меньшей степени слѣдовали началамъ матеріализма. Впрочемъ не во всѣхъ произведеніяхъ д'Аламбера въ одинаковой степени проглядываетъ этотъ превратный духъ философствованія. Въ статьяхъ серьезнаго содержанія, помѣщенныхъ въ самой энциклопедіи, онъ воздер-

живается по-крайней-мѣрѣ отъ грубыхъ крайностей матеріализма, но въ частной перепискѣ съ Вольтеромъ и королемъ Прусскимъ, увлекается общимъ потокомъ самыхъ жалкихъ и вредныхъ заблужденій.—

Можно упомянуть о двухъ статьяхъ д'Аламбера философскаго содержанія: первая—введеніе въ энциклопедію (*discours préliminaire*), вторая—опытъ объ элементахъ философіи или о началахъ человѣческихъ познаній (*essai sur les elements de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*). Первая не заключаетъ въ себѣ ничего новаго ни по мысли, ни по плану. Въ ней д'Аламберъ желалъ начертать органическую связь и историческое развитіе всѣхъ наукъ. Эта прекрасная и высокая мысль о единствѣ всѣхъ отраслей умственной дѣятельности человѣка, заимствована у Бакона (см. Баконъ).— У Бакона же заимствовано д'Аламберомъ и начало, на основаніи котораго онъ разсматриваетъ развитіе и внутреннюю зависимость всѣхъ наукъ. Но это начало ошибочно. Баконъ, а вмѣстѣ съ нимъ и д'Аламберъ, распредѣляетъ всѣ знанія по тремъ способностямъ нашей души: памяти, разсудку и воображенію. Не входя въ разборъ этого распредѣленія, можно замѣтить только, что во всѣхъ наукахъ главная дѣйствующая способность есть разумъ, и что распредѣленіе ихъ зависитъ главнымъ образомъ не отъ способностей нашей души, а отъ свойства предмета, выдѣляемаго извѣстной наукой изъ общей системы знанія. Память и воображеніе не могутъ создать никакой науки. Съ принятіемъ этого ошибочнаго начала, у д'Аламбера три способности постоянно смѣшиваются въ своихъ отправленіяхъ; потому что ни одна наука, вопреки основной мысли, не можетъ обойтись безъ участія многихъ способностей. Далѣе, науки и искусства смѣшиваются подъ одними родовыми понятіями, такъ напр. краснорѣчіе съ науками естественными, естественная исторія—съ исторіею политическою.—

Въ другой статьѣ д'Аламберъ принимаетъ вмѣстѣ съ Локкомъ, что всѣ наши идеи (подъ именемъ идей французскіе писатели, особенно прошлаго столѣтія, понимаютъ вообще представленія), не исключая даже умственныхъ и нравственныхъ, происходятъ изъ ощущений, и между тѣмъ тутъ же признаетъ, вѣроятно подъ влияніемъ Спинозы и Мальбранша, что начало, мыслящее въ насъ, должно быть простое и отличается отъ всего вещественнаго, протяженнаго. Въ этомъ понятіи о происхожденіи идей, замѣтно у д'Аламбера, по крайней-мѣрѣ колебаніе между идеализмомъ и сенсуализмомъ; но въ

сужденіи о началѣ нравственности, д'Аламберъ рѣшительно подчиняется вліянію ложныхъ теорій XVIII вѣка. Сводя все сказанное д'Аламберомъ о нравственной дѣятельности къ одному знаменателю, нельзя не видѣть, что онъ смѣшиваетъ произволъ съ нравственною свободою, и не можетъ найти въ человѣческомъ духѣ начала нравственности, которое было бы выше интереса и корысти.

Литературные опыты д'Аламбера отличаются точностію суждений, но не заключаютъ въ себѣ ничего оригинальнаго, и кромѣ того отличаются сухостію и холодностію изложенія. Враги его говорили, что онъ былъ хорошій геометръ между литераторами, и хорошій литераторъ между геометрами. Сочиненія его изда ны въ Парижѣ въ 1805 году, въ 18 томахъ.—

АЛАНЪ, *Лилль* или *Руссель* (de insulis, insulensis, magnus de insulis), прозванный универсальнымъ докторомъ (Doctor universalis). Ни время, ни мѣсто его рожденія и смерти не извѣстно. Нѣкоторые писатели, какъ то: Уденъ (Comment. de scrip. eccl. t. II, p. 1388) и Фабрицій (Biblioth. med. et inf. latin.), даже смѣшиваютъ его съ другимъ Аланомъ, епископомъ авксерскимъ, умершимъ въ 1203 г. Но это предположеніе достаточно опровергнуто Буле (Hist. acad. Paris. tom. 11) и Аббатомъ Лебефомъ (Dissert. sur l'Hist. de Paris). Но кто бы ни былъ этотъ Аланъ Руссель, ему приписываютъ кромѣ другихъ сочиненій, одно богословское разсужденіе о вѣрѣ (de arte fidei), и двѣ философскія поэмы: о плачѣ природы (de planctu naturae), и Анти-Клавдіанъ (Anti-Claudianus). Клавдіанъ въ своей сатирѣ противъ Руфина изображаетъ, какъ всѣ пороки соединяются, чтобы составить этого министра ееодосіева; а сочинитель Анти-Клавдіана становится на противоположную точку зрѣнія и описываетъ, какъ всѣ добродѣтели стремятся къ усовершенствованію и украшенію человѣка. Двѣ философскія мысли можно извлечь изъ этого стихотворенія: первая изъ нихъ та, что правильно развитый разумъ собственными силами можетъ открывать много истинъ, особенно относящихся къ црству природы; второе—что въ дѣлѣ вѣры разумъ долженъ ей подчиняться. Впрочемъ въ сочиненіи de arte fidei, Аланъ собственнымъ опытомъ доказалъ, что признаетъ возможнымъ доказывать истины вѣры силою разума. Для торжества надъ еретиками недостаточно, говоритъ онъ, прибѣгать только къ силѣ авторитета: необходимо обращаться и къ умозаключенію, чтобы доказательствами обратить тѣхъ, которые пренебрегаютъ евангеліемъ

и пророками. Основываясь на этой мысли, Аланъ излагаетъ и доказываетъ все христіанское вѣроученіе математическими методами. Сперва представляетъ аксіомы, потомъ опредѣленія, теоремы, королларіи и такъ далѣе, начиная отъ ученія о сотвореніи міра до воскресенія мертвыхъ. Очевидно, что на подобное примѣненіе математическаго метода къ изложенію истинъ вѣры, выступающихъ за предѣлы пространства и времени, утверждающихся не только въ разумѣ, но и въ сердцахъ, должно смотрѣть какъ на недостатокъ; но оно важно, какъ выраженіе того отношенія, въ какое поставляла себя философская дѣятельность къ богословію. Подобный методъ, и столь же неудачно, Спиноза пытался примѣнить къ философіи. По содержанію это сочиненіе Алана не заключаетъ въ себѣ ничего особеннаго. Сочиненія Алана, за исключеніемъ одного—*de arte fidei*, были напечатаны Карломъ Вишемъ in f^o, въ Антверпенѣ 1653 г. Сочиненіе *de arte fidei* находится въ *Thesaurus anecdotorum* Пещія, Т. 1, р. 11. Слич. Журдена *Recher. sur l'age et l'orig. des traduc. latin. d'Aristote* in 8^o, Paris, 1843, р. 278 et cæt. и *l'Hist. litter. de France*, t. XIV.—

Альберикъ реймскій (*Albericus*), докторъ схоластическихъ временъ, ученикъ Ансельма лаонскаго, съ успѣхомъ обучалъ въ реймскихъ училищахъ, представилъ мнѣнія Абелара соассонскому собору въ 1124 году, который осудилъ ихъ; потомъ сдѣланъ былъ бургонскимъ епископомъ въ 1136 году, участвовалъ въ соборѣ лотарингскомъ 1139, и умеръ въ 1141 г. По свидѣтельству одного современника, въ Альберикѣ было болѣе краснорѣчія, нежели основательности и глубокомыслія, а потому онъ не могъ удовлетворительно рѣшать возраженія, которыя часто предлагали ему ученики. (*Mart. Thesaurus Anecd.*, tom. III, р. 1712). Нѣкоторые историки считаютъ его главою партіи реалистовъ, извѣстной подъ названіемъ *Albericani* (*Leboeuf*, *Dissert. sur l'Hist. de Paris*, t. 11, р. 256).— Но болѣе вѣроятно, что родоначальникомъ этихъ реалистовъ былъ другой Альберикъ парижскій, котораго Іоаннъ салисбургскій называетъ *nominalis sectae acerrimus impugnator* (*Metal.*, lib. 11, с. 10), а Бруккеръ и другіе смѣшиваютъ съ Альберикомъ реймскимъ. Отъ Альберика не дошло до насъ никакихъ сочиненій, кромѣ незначительнаго письма о бракѣ, изданнаго Мартеномъ (*Amplissima collectio*, t. 1.). Слич. *Hist. litter. de France*, t. XII.—

Альбертъ великій (*Albertus Teutonicus*, *frater Albertus de Colonia*, *Albertus Ratisbonensis*, *Albertus Grotus*), происходилъ изъ

фамилія графовъ Фонъ Больштедтъ, родился въ швабскомъ городѣ Лаунгенѣ, по однимъ въ 1193, а по другимъ—въ 1205 году, и обучался въ Падуѣ. Въ 1222 г. онъ вступилъ въ доминиканскій орденъ, скоро потомъ сдѣланъ былъ профессоромъ богословія, и попеременно преподавалъ этотъ предметъ съ самымъ блистательнымъ успѣхомъ въ Гильдесгеймѣ, Фрибургѣ, Ратисбонѣ, Стразбургѣ, Кельнѣ, и въ 1245 году, въ сопровожденіи ученика своего Тома аквината, отправился въ Парижъ. Пробывъ тамъ около трехъ лѣтъ, Альбертъ возвратился въ Германію, въ 1254 г. былъ избранъ въ провинціалы ордена доминиканскаго, а въ 1260 въ епископы ратисбонскіе. Но санъ епископскій, не разлучный съ административными занятіями, не согласовался съ настроеніемъ Альберта, привыкшаго къ уединенному труду ученаго и къ безмолвнымъ иноческимъ подвигамъ. Это было причиною, что по истеченіи нѣкотораго времени, Альбертъ сложилъ съ себя званіе епископское, удалился въ одинъ монастырь въ Кельнѣ и тамъ снова предался наукамъ и въ особенности философіи, проповѣданію слова Божія и подвижничеству. Впрочемъ повинуваясь волѣ папскаго престола и изъ ревности по вѣрѣ, Альбертъ еще разъ прерывалъ свою уединенную жизнь. Въ 1270 г. онъ проповѣдывалъ крестовый походъ въ Австріи и Богеміи, засѣдалъ кажется на ліонскомъ соборѣ въ 1274 году, и, по свидѣтельству нѣкоторыхъ современниковъ, совершилъ въ 1277 году, не смотря на преклонныя лѣта, путешествіе въ Парижъ для защиты ученія Тома аквината отъ нападеній. Онъ умеръ въ 1280 году.—

Альбертъ великій, принадлежитъ, безъ всякаго сомнѣнія, къ числу самыхъ ученыхъ и обильныхъ писателей среднихъ вѣковъ. Онъ знакомъ былъ со всѣми отраслями человѣческаго знанія, и вѣстными въ его время—съ богословіемъ, философіею, естественною исторіею, физикою, астрономіею и алхиміею. Одинъ перечень его твореній занимаетъ не менѣе 12 страницъ in f°, въ изданіи братьевъ Кетифа и Эшара. Не извѣстно только, зналъ ли онъ арабскій и греческій языки; потому что въ своихъ сочиненіяхъ часто искажаетъ слова, заимствованныя изъ этихъ языковъ. Но ему основательно знакомы были всѣ главнѣйшіе памятники восточной и перипатетической философіи, какъ это видно изъ его комментаріевъ на Аристотеля, Діонисія ареопагита и изъ тѣхъ извлеченій, которыя онъ заимствовалъ изъ Авиценны, Аверроэса, Алгазеля и другихъ арабскихъ филосо-

фовъ. Многіе думали даже, что Альбертъ пользовался нѣкоторыми сочиненіями, особенно въ своей исторіи животныхъ, не извѣстными въ настоящее время; но основательными изслѣдованіями это предположеніе опровергнуто. (См. de fontibus unde Alb. Mag. libr. s. suis XXV de animalibus materiam hauserit, commentatio, Ap. Comment. Soc. Reg. Götting, t. 11. p. 94. Rech. sur l'age et l'orig. des traduct. latines d'Aristote, par Am. Jourdain, in 8^o, Paris, 1813, p. 324.).

Изъ сочиненій Альберта видно, что въ немъ было больше учености, нежели дарованія, болѣе начитанности, нежели производительной силы мышленія. Пользуясь произведеніями другихъ писателей, по разнымъ отраслямъ знанія, Альбертъ весьма часто даже не перерабатываетъ чужихъ понятій въ собственное достояніе, и въ собственномъ изложеніи представляетъ только сборникъ несвязныхъ положеній, а не ученіе, полное органическаго, животворнаго единства. По этому и философскія сочиненія его не представляютъ почти ничего замѣчательнаго, выдающагося въ сравненіи съ другими мыслителями среднихъ вѣковъ. Многіе изъ нихъ даже превосходятъ Альберта силою мышленія и стройнымъ развитіемъ своихъ мыслей.—

Подобно другимъ схоластическимъ мыслителямъ, Альбертъ вполне признавая авторитетъ богословія, не отказываетъ разуму въ способности возвышаться къ познанію истины. Философія, по этому, есть особенная, отдѣльная отъ богословія наука или совокупность познаній, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ самостоятельной дѣятельности мышленія. — Логика, какъ первая часть философіи, есть наука, излагающая различные способы познанія, ведущіе нашъ разумъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному. Предметъ ея не силлогизмы, а опредѣленія и доказательства, и отчасти самое изложеніе, какъ орудіе опредѣленія. Въ сужденіи о значеніи общихъ понятій (универсалій), Альбертъ принималъ сторону реалистовъ на томъ основаніи, что ихъ ученіе болѣе согласовалось съ аристотелевымъ. Мысль его объ универсаліяхъ была слѣдующая: хотя все общее заключается только въ разсудкѣ и выражается словами, однако же оно имѣетъ силу осуществляться въ матеріи и въ недѣлимостяхъ, или, что все равно, дѣлать ихъ предметами опредѣленнаго рода и вида. Очевидно, что этимъ понятіемъ объ универсаліяхъ, Альбертъ желалъ сблизить реалистовъ и номиналистовъ. Въ метафизикѣ Альбертъ по слѣдамъ Аристотеля и арабскихъ комментаторовъ, анализируетъ онтологическія понятія сущности (quidditas) и явленія (accidens) или случайности,

матеріи и формы, причины и дѣйствія и т. далѣе; но отрицалъ вѣчность матеріи, обвиняя Аристотеля а также арабскихъ и александрійскихъ философовъ, допускавшихъ эту идею, въ непослѣдовательности; потому что съ идеею творенія не разлучно понятіе происхожденія міра. Въ естественномъ богословіи Альбертъ старается преимущественно доказать бытіе Божіе на томъ основаніи, что въ Богъ сущность не разлучна съ бытіемъ, или что бытіе входитъ въ составъ его сущности; но въ понятіи о происхожденіи міра,—падаетъ въ погрѣшности, признавая что міръ, какъ произведеніе, долженъ имѣть (*per causationem univocam*), одинаковую сущность съ произведшимъ его. Такимъ образомъ онъ ясно сближается въ этомъ отношеніи съ теоріею истечения, хотя съ другой стороны прямо отрицаетъ истеченіе человѣческихъ душъ, вѣроятно на томъ основаніи, что оно противорѣчило бы безсмертію души. Такое же противорѣчіе замѣтно и въ понятіи объ отношеніи Бога къ міру: утверждая, что всѣ вещи дѣйствуютъ по причинѣ постоянного содѣйствія Божія (*concursum divinum*), Альбертъ признаетъ между тѣмъ необходимость и силу естественныхъ причинъ.—

Въ психологіи Альбертъ, любившій экспериментальныя изслѣдованія, не смотря на діалектическое направленіе образованія, менѣе нежели въ другихъ частяхъ философіи увлекается логическими отвлеченностями. Часто онъ руководствуется наблюденіемъ, и не отдѣляетъ ученія о человѣческой душѣ отъ общаго естествознанія, хотя и находитъ въ ней свойства, отличающія ее отъ другихъ существъ. Душа, по его ученію, заимствованному у Аристотеля, есть форма тѣла и вмѣстѣ субстанція отличная и независимая отъ своихъ органовъ, способная къ движенію даже по отдѣленіи, чему доказательство онъ представляетъ въ своихъ магическихъ опытахъ (*cujus etiam veritatem nos ipsi experti sumus in magicis* (Opp., t. III, p. 25) — Душа заключаетъ въ себѣ много способностей, но какъ цѣльная сила, какъ цѣльное дѣятельное существо (*totum potestativum*), содержитъ ихъ въ единствѣ. Чувства суть силы органическія, съ которыми въ связи и духовныя способности человѣка. Сѣдалище души — въ мозгѣ, но каждая часть его хранитъ въ себѣ особенную способность души. Мѣсто общаго чувства (*sensus communis*) въ переднемъ мозгѣ, куда сходятся, по мнѣнію Альберта, нервы пяти частныхъ чувствъ. Позади передняго мозга — мѣсто воображенія. Въ срединѣ мозга, гдѣ сосредоточено наиболѣе духовной теплоты (*cali-*

dim spirituale), обитаетъ разумокъ; въ затылочномъ мозгѣ находится способности памяти и т. д.—Подобная френологическая теорія способностей повторилась и въ новыя времена. Сходно съ Аристотелемъ, Альбертъ различаетъ въ человѣческой душѣ разумъ страдательный и дѣятельный. Первый составляетъ только возможность, измѣняющуюся по различію индивидуумовъ; а второй различаетъ, отдѣляетъ (separat) умственные формы, дѣлая ихъ опредѣленными (fixa) и универсальными, а тѣмъ самымъ оплодотворяетъ разумъ страдательный.—Дѣятельный разумъ не смѣшивается, но соединяется съ душою, какъ истечение и образъ верховнаго разума (Opp, t. III, p. 153). Душа, озаряемая этимъ высшимъ разумомъ, переживаетъ тѣло. Хотя Альбертъ признаетъ душу единичною и безтѣлесною, а потому безсмертною субстанціею, но связью между душою и тѣломъ служить, по его понятію, со стороны тѣла—основанная въ его природной теплотѣ пріемлемость для впечатлѣній, а со стороны души, особенный, огненного свойства духъ (spiritus phantasticus), который воспринятія органами формы вещей переноситъ въ сознаніе; это сознаніе, дѣйствующее и на волю, есть тотъ же разумъ, называемый у Альберта хранителемъ или хранилищемъ (συντηρησις). Въ нравоученіи Альбертъ руководствовался нѣкоторыми особенными взглядами. Высшій законъ нравственной дѣятельности онъ полагаетъ въ совѣсти, въ собственномъ внутреннемъ убѣжденіи человѣка о добротѣ поступковъ. Но онъ различаетъ совѣсть, какъ постоянное нравственное расположеніе или сознаніе, отъ совѣсти въ явленіи, отъ обыкновеннаго, житейскаго ея обнаруженія. (Opp, t. XVIII, p. 469). Добродѣтель Альбертъ тоже рассматриваетъ въ двухъ отношеніяхъ. Добродѣтель, какъ нравственное совершенство, дѣлающее поступки человѣка богоугодными, есть даръ Божій (virtus infusa); а добродѣтели, состоящія въ сохраненіи душевныхъ движеній, въ предѣлахъ средины, суть приобрѣтенныя. Отсюда у Альберта одні добродѣтели христіянскія или богословскія—вѣра, надежда, любовь, и естественныя—мудрость, мужество, правота и умѣренность.—

Альбертъ съ особенною любовью занимался естественными науками, и свѣдѣніями своими въ естествознаніи превосходить современниковъ. Естественно по-этому, что во времена всеобщаго невѣжества смотрѣли на Альберта, какъ на волшебника и чародѣя. Тоже понятіе о людяхъ, имѣвшихъ особенныя свѣдѣнія въ естест-

венныхъ наукахъ, поддерживалось самымъ духомъ времени, стремившимся къ таинственному, сокровенному, а не къ практическимъ примѣненіямъ. Этимъ духомъ проникнуты даже лучшіе по тому времени представители естествознанія. Такой характеръ имѣютъ и физическія сочиненія Альберта. Многія естественныя явленія онъ объяснялъ вліяніемъ звѣздъ, сокровенными свойствами тѣлъ, тайными силами природы и тому подобное. Съ полнымъ усердіемъ занимается онъ магіею, содержаніе которой онъ полагаетъ въ отыскиваніи сокрытыхъ въ землѣ сокровищъ, въ предсказываніи будущаго, въ излѣченіи болѣзней одними словами и на большомъ разстояніи, и въ произведеніи чудесъ сокровенными силами природы.—

Альбертъ образовалъ цѣлую школу учениковъ и послѣдователей, между которыми самую большую славою, въ періодъ схоластической философіи, пользовался Тома аквинатъ. Но нужно присовокупить, что онъ производилъ вліяніе не столько началами своей умственной дѣятельности, сколько вообще рѣдкою ученостію, трудолюбіемъ и личными качествами. Съ того времени, какъ Альбертъ началъ объяснять Аристотеля, іерархія римская смягчила свои приговоры противъ великаго мыслителя греческаго. Творенія, осужденныя на забвеніе въ 1209 и 1215 годахъ, подъ конецъ жизни альбертовой сдѣлались уже предметомъ всеобщаго вниманія и изученія.—

Большая часть сочиненій Альберта, перечисленныхъ въ библіотекѣ братьевъ проповѣдниковъ (*Prêcheurs*), соединена была въ изданіи Доминиканца Ямми (*Jammy*), Кельвъ 1621. Это изданіе состоитъ изъ 21 тома in 4°: т. I — VI, комментаріи на Аристотеля; т. VII—XI, комментаріи на священное писаніе; т. XII и XIII, комментаріи на Діонисія ареопагита и сокращенное богословіе; т. XIV—XVI, изъясненія на книги ивѣній Петра Ломбарда; т. XVII и XVIII, система богословія (*summa Theologiæ*); т. XIX, книга твореній (*summa de creaturis*); т. XX, трактатъ о Приснодѣи Маріи; т. XXI, 8 небольшихъ сочиненій (*opuscula*), изъ коихъ одно объ алхіміи; слич. *de vita Alberti M. lib. III. Rudolf. Noviomagensis, Coloniae, 1499; Bayle, Diction. Histor., art. Albert. Hist. littér. de France, t. XIX* и курсы исторіи философіи.—

АЛЬБИНЪ, философъ платоновской школы, жившій во второмъ столѣтіи послѣ Р. Хр. Объ немъ извѣстно только, что онъ преподавалъ платоновскую философію знаменитому медику Галену, оставилъ грамматическое и филологическое введеніе къ разговорамъ

Платона (напечат. Фишеромъ in 8°, Лейпцигъ, 1756 г.) и не изданное до сихъ поръ сочиненіе о порядкѣ, въ какомъ были написаны разговоры Платона.—

Александръ афродизскій (Alexander Aphrodisiæus), философъ перипатетической школы, получившій это названіе отъ города Афродизіи, мѣста его рожденія, въ Каріи. Онъ жилъ подъ конецъ II и въ началѣ III столѣтія послѣ Р. Хр., во времена римскихъ императоровъ Севера и Каракалы, изъ коихъ послѣдній сдѣлалъ его учителемъ перипатетической философій. Александръ афрод. былъ ученикъ Гермина и Аристоклеса; но много превосходилъ своихъ учителей и современныхъ перипатетиковъ дарованіями, ученостію и количествомъ сочиненій. — Это былъ одинъ изъ послѣдователей Аристотеля, наилучше понимавшій и объяснившій его творенія, за что всѣ послѣдователи этой школы, жившіе послѣ него, называютъ его *истолкователемъ* (τὸν ἑξηγητὴν), какъ и самого Аристотеля въ продолженіе среднихъ вѣковъ называли *философомъ*. — Кто желаетъ ознакомиться съ твореніями стагирскаго мыслителя, тотъ можетъ читать съ пользою комментаріи Александра афродизскаго. Кромѣ этихъ комментаріевъ, Александръ афродизскій оставилъ еще два собственныхъ сочиненія: одно *о душѣ*, а другое *о судьбѣ и свободѣ*. Въ первомъ онъ (совершенно въ духѣ аристотелевой философій) доказываетъ, что душа не есть самостоятельное существо (οὐσία), но только одна форма органическаго тѣла (εἶδος τῆ τοῦ σώματος ὀργανικοῦ), или какъ бы форма матеріализованная (εἶδος ἐνυλον), которая не можетъ существовать по разрушеніи тѣла. Во второмъ онъ опровергаетъ стоическое ученіе о предопредѣленіи (фатализмѣ). Основанія этого опроверженія суть слѣдующія: 1) хотя стоики утверждаютъ, что всѣ части міра подлежатъ однимъ неизмѣннымъ законамъ и находятся во взаимной зависимости, однако опытъ часто показываетъ противное; есть много явленій, зависящихъ единственно отъ человѣческой воли, безъ которой и объяснить ихъ не возможно. Да и къ чему служила бы намъ способность размышленія и выбора, если бы мы не могли дѣйствовать сообразно съ обдуманною цѣлію? — Даже въ чувственной природѣ общіе законы, которымъ она подлежитъ, не всегда неизмѣнны. Это доказывается уродами, какъ отклоненіями отъ этихъ законовъ. — 2) Съ предопредѣленіемъ нельзя согласить нравственной дѣятельности человѣка. Если онъ не владѣетъ направленіями своей воли, то не подлежитъ и отвѣтственности, не заслуживаетъ ни наг-

рады, ни наказанія, не можетъ быть ни добрымъ, ни злымъ —
3) Ученіе о необходимости устраняется божественное провидѣніе; потому что если все происходитъ по закону необходимости, по порядку предустановленному, то боговъ нельзя назвать ни благими, ни правосудными; они не воздаютъ ни добрымъ, ни злымъ по дѣламъ ихъ. Въ защищеніи свободы челоѣческой воли, Александръ афр. доходитъ до того, что даже считаетъ невозможнымъ божественное предвѣдѣніе; потому что оно уничтожало бы въ челоѣкѣ свободу выбора.—

Эти мысли умнаго послѣдователя перипатетической философіи, за исключеніемъ его понятія о божественномъ предвѣдѣніи, достаточно доказываютъ, что преемники не напрасно такъ высоко цѣнили его дарованія и основательность сужденій. Сужденія его были особенно важны въ эти отдаленныя времена хаотическаго смѣшенія идей различныхъ философскихъ школъ, и невольно напоминаютъ великое слово мыслителя (Кантъ) новыхъ временъ, въ пользу нравственнаго характера челоѣческой воли, высказанное твердо и несокрушимо противъ теорій практическаго сенсуализма. Мы считаемъ эти доводы Александра афр. противъ стоиковъ особенно важными еще и потому, что въ нихъ заключается прямое опроверженіе аристотелева понятія о существѣ челоѣческой души, принятаго его отдаленнымъ преемникомъ. Коль скоро челоѣческая душа въ своихъ дѣйствіяхъ не подлежитъ закону необходимаго свѣпленія причинъ и дѣйствій, какъ общему всѣмъ существамъ чувственнаго міра, но имѣетъ совершенно отличную способность начинать рядъ дѣйствій по собственному, свободному усмотрѣнію разумной цѣли; то на основаніи такого свойства, отличающаго ее отъ всего чувственнаго, мы имѣемъ полное право заключать, что не по одной *формѣ*, но и по *сущности* она должна быть отлична отъ вещества, и въ своемъ существованіи не можетъ быть до такой степени зависима отъ тѣла, какъ представляли себя перипатетики; иначе откуда произойдетъ полярно противоположный характеръ дѣятельности въ существахъ одной матеріальной сущности?—

Сочиненія Александра афр. о душѣ и о судьбѣ въ отношеніи къ свободѣ, напечатаны были вмѣстѣ, въ Венеціи, въ 1534 г. in 4° съ сочиненіями Техистія, трудами Тринкавелла. Сочиненіе о судьбѣ и свободѣ было два раза переведено на латинскій языкъ, однажды Гуго Гроціемъ въ его сочиненіи: *Philosophorum sententiæ de fato*,

Amsterd. 1648 г., потомъ Шультегессомъ на нѣмецкій языкъ въ IV том. его *библіотеки греческихъ философовъ*, и отдѣльнымъ изданіемъ in 8^о въ Цюрихѣ, 1782 г.— Что касается его комментаріевъ, то большая часть ихъ уже напечатана (см. 1. т. цвейбрикскаго изданія аристотелевыхъ сочиненій, стр. 287....); другіе хранятся въ рукописяхъ, въ различныхъ библіотекахъ, частію въ подлинникахъ, а частію въ латинскихъ и арабскихъ переводахъ, а иные быть могутъ затеряны. Для отличія комментаріевъ, принадлежащихъ Александру афр. отъ подложныхъ, см. Казири *Biblioth. arabico-hisp.* т. 1, р. 243; Буле, т. 1, р. 287.... а также *Biblioth. Graec. Fabricii*. Последователи Александра афр. назывались александрами и александристами, которыхъ не должно смѣшивать съ последователями александрійской, новоплатонической школы, получившей сходное названіе отъ города—Александріи.—

Александръ Галесъ (Hales или Ales, Halesius или Alesius), схоластическій философъ и богословъ XIII стол., названный такъ по имени одного монастыря, въ графствѣ глочестерскомъ, въ которомъ онъ воспитывался. Уже въ санѣ прхидиакона онъ, изъ любви къ просвѣщенію, отправился въ Парижъ, сдѣлавъ быть тамъ профессоромъ богословія и скоро стяжалъ славу одного изъ отличнѣйшихъ наставниковъ схоластическаго періода философіи. Въ 1222 г. по обстоятельству, не вполне извѣстному, онъ вступилъ въ монашескій орденъ францисканцевъ. Вадимъ относитъ къ числу его учениковъ Бонавентуру, Фома аквината и Дунса-Скота; а по мнѣнію другихъ ученыхъ, Александръ Галесъ сошелъ съ ученаго поприща еще въ 1238 г., до времени прибытія этихъ мужей во Францію, или быть можетъ еще до рожденія ихъ. Трудно рѣшить, которъ изъ двухъ мнѣній справедливѣе. По-крайней-мѣрѣ, Бонавентура самъ о себѣ говоритъ, что онъ былъ ученикъ Александра Галеса. Онъ умеръ въ Парижѣ въ 1245 г. За логическую последовательность и крѣпость въ диспутахъ, онъ прозванъ былъ *Doctor irrefragabilis*. Онъ первый началъ пользоваться комментаріями арабскихъ философовъ, особенно Авиценны на сочиненія Аристотеля, или по-крайней-мѣрѣ, у него впервые встрѣчаются замѣтные слѣды знакомства съ арабскими комментаторами, по очевидѣтельству Патріція. Главное сочиненіе его есть *Summa Theologiae*—древнѣйшій памятникъ въ этомъ родѣ. Онъ первый въ этомъ сочиненіи представилъ опытъ того сухаго логическаго метода изложенія,

которому потомъ большею частію слѣдовали ученые богословы среднихъ вѣковъ. Этотъ методъ, не всегда полезный даже въ предметахъ, исключительно утверждающихся на разсудочной дѣятельности, состоялъ въ самомъ утонченномъ разборѣ всѣхъ сторонъ вопроса, въ изложеніи противоположныхъ мнѣній, наконецъ въ утвержденіи или отрицаніи ихъ и потомъ въ окончательномъ выводѣ. И все это должно было имѣть самую строгую силлогическую форму, со всѣми формальными условіями, предписываемыми въ трактатахъ объ умозаключеніяхъ. Нѣкоторые напрасно отличаютъ это твореніе Александра галескаго отъ четырехъ книгъ его комментаріевъ, на такъ называемыя книги мнѣній, (*libri sententiarum*) Петра Ломбарда. Не смотря на славу этого творенія Александра галескаго въ эпоху схоластики, въ немъ нѣтъ ничего оригинальнаго; подобно книгамъ мнѣній Петра Ломбарда, *Summa Theologiæ* Александра галескаго есть сборникъ мыслей Аристотеля, Діонисія ареопагита, Бозція, Августина и Авиценны. *Summa Theologiæ* напечатана была in f^o въ Нирнбергѣ, 1481 г.; въ Венеціи, 1576; въ Кельнѣ, 1622. Ему же приписываютъ еще комментарий на сочиненіе Аристотеля о душѣ и на его же метафизику, (напечатанный въ Венеціи, 1572 г.). Но знатоки находятъ много оснований думать, что этотъ послѣдній принадлежитъ Александру александрійскому.—

Александръ нумскій (*Numenius*), котораго не слѣдуетъ смѣшивать съ Нуменіемъ апамейскимъ, жилъ во второмъ столѣтіи послѣ Р. Хр. Объ немъ извѣстно только, что онъ написалъ небольшое и не замѣчательное сочиненіе о формахъ или фигурахъ мышленія (*περί τῶν τῆς διαρίως σχημάτων*). Издан. на греч. и лат. языкахъ Лоренцомъ Норманномъ, in 8^o, въ Упсалѣ, 1690 г.—

Александръ пелоплатъ, (назв. составл. изъ греч. словъ: *πέλας* близкій и *Πλάτων* Платонъ), названный такъ потому, что стараясь въ точности слѣдовать ученію платониковъ. Но ни сочиненія его, ни ученіе не извѣстны. Онъ род. въ Селевкии, учился у Фаворина и жилъ во II столѣтіи послѣ Р. Христова.—

Александръ полигисторъ (*πολύς* многій и *ἱστορία* исторія), или многознающій. Неизвѣстно, когда онъ жилъ. Диогенъ лаэртскій говоритъ только (*lib. VIII*, с. 26), что онъ былъ послѣдователь позднѣйшей пифагоровской школы и принималъ высшее центральное тѣло огненного свойства, утверждая, что около него вращается самое солнце,—мысль, которую принимаютъ многіе и въ настоящее время.—

Александръ тралльскій (Alexander Trallensis или Trallianus), медикъ и философъ, жившій въ VI вѣкѣ послѣ Р. Хр. Кромѣ нѣкоторыхъ медицинскихъ сочиненій, Θεόδωρ γαζκίη приписываетъ ему сочиненіе: *Problemata medicinalia et naturalia*, на латинскомъ языкѣ; онъ же и перевелъ это сочиненіе. Но большинство считаетъ Александра афродизскаго авторомъ этого сочиненія. —

Александръ эгейскій (Alexander Aegens), перипатетическій философъ I столѣтія послѣ Р. Хр., былъ ученикъ математика Созигена, и обучалъ императора Нерона. Его считаютъ въ числѣ возстановителей текста аристотелева сочиненія *о категоріяхъ*, а изъ словъ Симпликія (ad categ., f° 3) можно заключать, что онъ написалъ и комментарий на эту часть логическихъ сочиненій Аристотеля. Ему же нѣкоторые приписываютъ еще два комментарія, одинъ на *метафизику* Аристотеля, изданный въ латинскомъ переводѣ Сепульведою in f° въ Римѣ 1527 г.; въ Парижѣ, 1536; въ Венеціи, 1541 и 1546, другой — на аристотелеву же метеорологію, изданный на греческомъ и латинскомъ языкахъ, подъ заглавіемъ: *Comment. in Meteorologiam*, Graece edit. a F. Asulano in f°, Ven., 1527; Lat. ed. a Piccolomineo. тамъ же 1540; а Camotio, тамъ же, 1556. Греческій текстъ перваго комментарія находится въ рукописи. Нѣкоторые впрочемъ оба эти комментарія приписываютъ Александру афродизскому, хотя это мнѣніе также трудно доказать. См. 1 т. изд. Аристот. Буле, стр 291, 292. —

Александрійская философія, александрійская школа, названная такъ потому, что произошла и процвѣтала преимущественно въ Александріи, главномъ городѣ Египта, основанномъ Александромъ великимъ при устьѣ Нила. Эта школа начинается во времена Пертинакса и Севера подъ конецъ 2 вѣка послѣ Р. Хр. и продолжается до послѣднихъ годовъ царствованія Юстиніана, или отъ 193 до 529 года послѣ Р. Христова. Когда этотъ императоръ велѣлъ закрыть школы языческихъ философовъ, изгнанные новоплатоники искали пріюта у царя персидскаго Хозроя. Дамаскій новоплатоникъ возвратился въ предѣлы имперіи; но школа, которой онъ былъ однимъ изъ послѣднихъ представителей вмѣстѣ съ Филономъ и Стибеемъ, не могла уже притти въ прежнее состояніе, постепенно падала и наконецъ совершенно прекратилась. Основателемъ александрійской школы былъ Аммоній Саккъ; но онъ не успѣлъ опредѣленно развить

свое учение и не оставил послѣ себя никакихъ сочиненій. Плотинъ, ученикъ его, превосходить всѣхъ новоплатониковъ. Въ его ученіи, которое частію онъ самъ изложилъ, а частію ученикъ его Порфирій, заключается все, что позднѣе было полнѣе развито новоплатониками, въ связи съ философіею Орфея, Пифагора и Платона. Послѣ Платина между новоплатониками замѣчательны: Порфирій, Ямвлихъ и особенно Проклъ, слиявшійся совмѣстити метафизическій духъ своихъ предшественниковъ съ логическимъ анализомъ Аристотеля. Направление этой школы сначала мечтательное, мистическое, перешло потомъ въ есургическое. Для Ямвлиха и Прокла мало было одной философской славы; они проповѣдывали магію, есургію, чудеса, сообщеніе посредствомъ ихъ философінъ съ горними духами и выдавали себя за всемірныхъ мудрецовъ —

Въ Александріи существовали и многія другія философскія ученія: скептическое, перипатетическое, стоическое; но не относятся къ той школѣ, которая обыкновенно называется александрійскою; они удерживали свои собственные названія, происшедшія или отъ своихъ представителей, или отъ самого направленія. Название же александрійской — употребляется вообще для обозначенія философскаго ученія, стремившагося къ соединенію прежнихъ направленій философінъ и сближенію ихъ съ идеями восточными. По этой причинѣ александрійскихъ философовъ называютъ еще эклектиками, или синкретистами, а школу — эклектическою, или синкретическою. (См. эти слова). Къ александрійскимъ древнѣйшимъ философамъ относятся: еврей Филомъ александрійскій, желавшій соединить философію Платона съ іудействомъ, Потамонъ, о которомъ упоминаетъ Діогенъ лаэртскій (1, 21) и Аммоній перипатетикъ; они сравнивали и объясняли Платона, Аристотеля и другихъ мыслителей греческихъ. Мало-помалу идеи Платона взяли перевѣсъ надъ другими ученіями философскими; подъ преимущественнымъ вліяніемъ этихъ идей, стали появляться философскія ученія, въ которыхъ соединяли идеи пифагоревскія, аристотелевскія и религіозныя вѣрованія востока въ томъ предположеніи, что всѣ эти идеи почерпнуты изъ одного общаго источника. — Впрочемъ и новоплатоническая философія, называемая александрійскою, не ограничивала своего мѣстопробыванія одною Александріею. Она была только колыбелью и центромъ этой школы. Такъ напр. много заботились о водвореніи просвѣщенія и философінъ въ Пергамѣ Аггалы; но виѣсть съ ними исчезаютъ и всѣ ихъ за-

всѣденія. Самая библіотека, которую они собирали съ такимъ стараніемъ, была подарена Маркомъ Антоніемъ Клеопатрѣ, когда въ ея столицѣ—Александріи сгорѣла библіотека, собранная Птолемеемъ. Были послѣдователи новоплатонической философіи и въ Римѣ, но тамъ она, подобно другимъ школамъ, никогда не могла прочно утвердиться. Единственною соперницею Александріи была школа философская въ Аѳинахъ.—Но обѣ школы одушевлялъ одинъ духъ Плотина. При томъ же въ Аѳинахъ жили въ этомъ періодѣ, по большей части риторы, за исключеніемъ философовъ: Сиріена, Прокла и Марина.—

Самое мѣстоположеніе Александріи способствовало происхожденію синкретическаго или эклектическаго направленія новоплатонической философіи. Сюда стекалось все, что было замѣчательнаго въ древнемъ образованномъ мірѣ. Въ музеѣ, бывшемъ для древняго міра, какъ бы академіею наукъ и художествъ, участвовали первостепенные ученые этого времени. Всѣмъ религіямъ и націямъ, за исключеніемъ іудейской, былъ открытъ доступъ въ это святилище знанія. При такомъ сближеніи представителей разныхъ націй, вѣрованій, убѣжденій, могло ли обойтись безъ взаимнаго обмѣна мыслей, безъ стремленія къ примиренію разнообразныхъ началъ, какъ скоро мыслящій духъ разъ твердо вступилъ на путь философствованія.—А древніе греки уже прошли длинный и долговременный рядъ философскихъ системъ; воспріимчивый духъ ихъ былъ наиболѣе приготовленъ къ этому обширному пересмотру, сравненію и сближенію всего, что было пройдено въ философіи, что было высшаго и лучшаго въ вѣрованіяхъ. И вотъ естественнымъ слѣдствіемъ этого столкновенія востока и запада, философскихъ ученій и религіозныхъ вѣрованій,—является эклектическая, александрійская школа философіи.—

Эклектизмъ составляетъ самую общую, внѣшнюю черту александрійской философіи. Но этотъ эклектизмъ нельзя, или по-крайней-мѣрѣ не всегда можно назвать безотчетнымъ синкретизмомъ или смѣшеніемъ. Плотинъ оставилъ опроверженіе гностицизма (см. это слово) и въ этомъ опроверженіи обнаружилъ много критическаго таланта и силы доказательствъ. Амелій написалъ сорокъ книгъ противъ Зостріана, и сдѣлалъ строгое, критическое сравненіе между ученіемъ Нуменія и Плотина. Порфирій опровергалъ трактатъ о душѣ (*περί ψυχῆς*) и доказывалъ подложность книгъ, приписываемыхъ Зороастру. Между новоплатониками встрѣчаются и прямыя противники Аристотеля.

Если они усиливаются придерживаться преимущественно Платона, то и это уже показываетъ, что не всѣ ученія принимаются у нихъ безотчетно и одинаково. Въ самомъ характерѣ платоновой философіи была причина того предпочтенія, которою она пользовалась у александрійской школы. Имѣя въ виду соединить отчетливыя начала философскихъ ученій съ мистическимъ характеромъ вѣрованій, эта школа естественно должна была обратиться къ платоновой философіи, въ которой изъ всѣхъ философскихъ системъ, наиболѣе было и діалектической тонкости и поэтической восторженности. Но и это предпочтеніе Плотина не было безотчетно между новоплатониками. Плотинъ часто повторялъ извѣстную поговорку: *Amicus Plato, amicus Cicero; sed magis amica veritas*, а Порфирій, по словамъ Августина, (*de Red. ap. lib. 1.*), говорилъ, что спасеніе (*ἡ σωτηρία*) не заключается даже въ самой истинной философіи. Ничто столько не доказываетъ стараній новоплатониковъ объ избѣжаніи слѣпаго синкретизма и о разумномъ выборѣ, по ихъ мнѣнію, лучшаго, какъ это разграниченіе, которое постоянно было въ обыкновеніи у мыслителей александрійской школы: *εἰ ἀληθές, εἰ πλατωνικός, по-истинѣ, по-платоновски.* —

И между тѣмъ эта школа философская впала въ самыя грубыя заблужденія, силась представить окончательное рѣшеніе вопросовъ, занимавшихъ до того времени всѣ религіи и всѣ системы философскія. Не довольствуясь удѣломъ познанія, доступнаго силамъ човѣческаго разума, послѣдователи новоплатонизма вздумали вознестись въ недоступную область творческаго всемогущества и открыть всю сокровенную дотолѣ тайну міротворенія. Для этой цѣли уже недостаточно было прежнихъ приемовъ философіи, которыми пользовались знаменитѣйшіе мыслители греческіе. Ихъ не удовлетворялъ уже ни медленный, отчетливый путь отвлеченія платонова, ни анализъ Аристотеля. По мнѣнію александрійской школы, истинная философія до тѣхъ поръ не возможна, пока духъ познающій не выступитъ изъ того состоянія, въ которомъ онъ сознаетъ различіе между началомъ познающимъ и предметомъ познанія, пока дѣйствуетъ способность отчетливаго вниканія. Для познанія верховной истины и верховнаго начала всего бытія, единственное средство заключается въ непосредственномъ созерцаніи или въ такомъ состояніи сознанія, когда въ немъ умолкаютъ всѣ опредѣленныя мысли, представленія, и весь духъ приходитъ въ нераздѣльное единство (*ἁπλως, ἑνωσ.*) съ самимъ

собою и съ источникомъ бытія. Такое состояніе александрійскіе мыслители называютъ экстазомъ; въ немъ духу нашему непосредственно предстаетъ (*παρουσία*) верховное, несказанное начало всякаго бытія. Познавательные приемы, предписываемые логикою и діалектикою, по ихъ мнѣнію, суть только вспомогательныя, первоначальныя средства, и сами по себѣ не привели бы къ цѣли философіи. Впрочемъ, не всѣ послѣдователи новоплатонизма одинаково думаютъ какъ объ этомъ вспомогательномъ значеніи логическихъ приемовъ въ дѣлѣ философскаго познанія, такъ и о главномъ средствѣ высшаго философскаго вѣдѣнія, состоящемъ въ восторженномъ созерцаніи: одни изъ нихъ болѣе, другіе гораздо менѣе увлекаются крайностями жреческаго иллюминатизма.— Въ этомъ отношеніи Плотинъ отличается отъ Ямвлиха, Порфирія и Прокла. Только подъ конецъ существованія этой школы является у нѣкоторыхъ послѣдователей ея недо- вѣріе къ сціентифическому достоинству этого восторженнаго само- забвенія души. Дамаскій, послѣдній изъ проповѣдниковъ новоплатонизма въ Аѳинахъ, сказалъ, что верховное существо само въ себѣ не доступно нашей мысли, и что все наше познаніе о Богѣ ограничивается только аналогіями, символами и разложеніемъ его идеи на частныя понятія, по тѣмъ формамъ, въ которыхъ мы обыкновенно разсматриваемъ міръ.—

Мечтательный характеръ новоплатонической философіи согласенъ съ ихъ понятіемъ о цѣли и предметѣ философіи. Цѣль ея состоятъ не въ познаніи Бога, но въ такомъ единеніи съ нимъ, которое сдѣлало бы насъ способными созерцать его непосредственно. Какъ ни странно и несбыточно подобное предположеніе, однакоже нѣкоторые новоплатоники дѣйствительно выдавали себя за боговидцевъ. Въ понятіи о предметѣ философіи александрійскіе философы сличиваютъ ученіе Платона, Парменида, Аристотеля съ представленіями восточныхъ гимнософистовъ. Богъ, по мнѣнію александрійцевъ, есть безусловно-единое (*τὸ ἓν*), есть бытіе, не имѣющее никакихъ свойствъ; оно не есть ни разумъ, ни воля, ни премудрость, ни благодать; потому что всѣ подобныя свойства внесли бы въ его существо раздѣленіе. Съ принятіемъ этого отвлеченія за самую полноту совершенствъ божественнаго существа, разумъ уже не можетъ логически ни допустить въ этомъ существѣ дѣятельность, ни объяснить происхожденіе міра. Единое отвлеченное должно быть неподвижно. Не смотря однако на это отвлеченное, безжизненное понятіе о единствѣ

божества, новоплатоники допускали въ немъ различные виды дѣятельности, дабы объяснить происхожденіе міра. Чистое бытіе или отрѣшенная сущность, по ученію ихъ, не можетъ не быть предметомъ собственнаго вѣдѣнія, слѣдовательно она есть разумъ (*νοῦς*), а какъ разумъ не можетъ не дѣйствовать, то въ ней есть могущество. Въ этихъ трехъ свойствахъ божества—въ отвлеченной сущности, въ разумѣ, въ могуществѣ, состоитъ божественная троичность, которою новоплатоники хотѣли замѣнить христіанское ученіе о Пресвятой Троицѣ.—

Но эта новоплатоническая троичность не заключается въ одномъ божествѣ: тремя олицетворенными отправленіями она объемлетъ и производитъ весь видимый нами міръ. Когда верховный разумъ созерцаетъ, то въ немъ происходятъ опредѣленные типы вещей: это божественный міръ идей, какъ прототиповъ всѣхъ вещей; и какъ этотъ разумъ есть разумъ производительный, то онъ производитъ общую душу міра (*ψυχή ὑπερκόσμου*). Эта душа есть тотъ же разумъ, но въ поправленномъ состояніи и составляетъ переходъ отъ міра идеальнаго къ дѣйствительному или вещественному. Своимъ уже потемненнымъ созерцаніемъ, она какъ первый, непосредственный *Творецъ* (*δημιουργός*) производитъ души человѣческія и другія, которыя или стремятся горѣ, или падаютъ долу. Обращаясь долу, душа стремится къ матеріи; отсюда отъ этого дѣйствія души на матерію, происходитъ природа (*φύσις*) или жизнь чувствительная и растительная. Созерцаніе разума, устремленное къ безусловному единству, къ основному, безразличному бытію производитъ множество опредѣленныхъ возможностей. Эти возможности составляютъ идеальный міръ, міръ идей, какъ образъ міра чувственнаго. Послѣдній есть отраженіе, копія перваго. —

Въ мірѣ, такимъ образомъ исходящемъ изъ первоначальнаго, безразличнаго бытія, все должно совершаться по необходимости, все есть плодъ одного начала, которое само живетъ въ каждомъ произведеніи. На этой необходимой связи всѣхъ частей бытія новоплатоники основали магію и гаданія.

Нравоученіе александрійской школы, отчасти довольно возвышенное, также не чуждо крайностей ея метафизики. Такъ—какъ верховное начало и первообразъ всякаго бытія заключается въ единомъ, безразличномъ, чуждомъ всякихъ качествъ бытіи, то и высшій идеалъ нравственнаго совершенства для человѣческой дѣятельности дости-

гается только созерцательною жизнью, доходящею до самозабвения или погружениемъ въ это безразличное, безкачественное единство. Это—одно условіе нравственного совершенства, какъ бы положительное; но есть и другое отрицательное, равно необходимое. Оно вытекаетъ изъ метафизическаго ученія александр. философовъ. По ученію ихъ зло заключается въ самой необходимости болѣе или менѣе отдаленнаго помѣщенія существъ въ дѣйствицѣ міра. Поселику же послѣдняя, а потому самая низшая степень бытія есть вещество, то въ немъ и источникъ зла. Отсюда само собою слѣдовало другое положеніе въ нравоученіи александрийцевъ. Такъ—какъ весь видимый нами міръ и самое тѣло наше суть зло, то для достиженія верховнаго блаженства въ слитіи съ единымъ началомъ бытія необходимо пренебреженіе ко всѣмъ потребностямъ общежитія, умерщвленіе тѣла (хотя бы самое изувѣрное) и постоянное пребываніе въ мірѣ внутренняго, восторженнаго созерцанія. Но началамъ этой философіи не было мѣста энергической дѣятельности, достигающей внутренняго и внѣшняго совершенства, посредствомъ взаимнаго ихъ вліянія другъ на друга: разрывая связь нашей внутренней жизни съ внѣшнею, оно отнимало самое поприще и повѣрку внутренней дѣятельности. Это было время какой-то всеобщей усталости послѣ испытанной неудовлетворительности языческихъ вѣрованій и философіи, время недовольства и отчаянія отъ невозможности найти столь долго искомую истину. Оттого—то и выхода изъ этого состоянія искали то въ беззаботности эпикуреизма, то въ стоическомъ безчувствіи, то въ неспѣрии скептицизма, то наконецъ въ новоплатоническомъ самозабвении и погруженіи въ пучину отвлеченнаго бытія.

Сначала новоплатоническая философія (въ лицѣ Плотина), хотя и благопріятствовала язычеству, однако непереступала границъ, отдѣлявшихъ ее отъ религіи. Еще и Порфирій не выступаетъ изъ предѣловъ философіи, и въ своихъ нападеніяхъ на христіанство пользуется оружіемъ, болѣе философскимъ, нежели религіозно—языческимъ. Но потомъ съ Ямвлиха эта философія все болѣе и болѣе соединялась съ языческою религіею и смѣшала философскіе приемы изслѣдованія съ ѳеургіею и экстазомъ жрецовъ, идеи съ языческими божествами. Такое соединеніе новоплатонизма и язычества уже было признакомъ неминуемаго паденія того и другаго. Новоплатонизмъ долженъ былъ пасть; потому что онъ искалъ себѣ развитія и силы въ отрицаніи силы, въ безотчетныхъ мечтаніяхъ, а не въ дѣятель-

ности разумной мысли: не могло не пасть и язычество; потому что съ превращеніемъ боговъ въ символы и аллегоріи оно теряло свой дѣйствительный характеръ, и само по себѣ уже не имѣло прежняго значенія для язычника.

См. сочин. Плотина, Порфирія, Ямвлиха и друг. Объ алекс. филос. школѣ можно читать слѣд. сочиненія: *L'Histoire critique de l'eclectisme*, 2 vol. in 12, Avignon, 1766; Heine, *de genio sæculi Ptolemæorum*. *Opuscul. acad.* T. 1, стр. 76... Mauso, *Alexandrien unter Ptolemæus II*; *Vermisch. Schriften*. Th. 1 и 2 M. Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 3-e édition, 8°. Paris, 1840. Saint-Croix, *Lettre a M. du Theil sur une nouvelle édition de tous les ouvrages des philosophes eclectiques*, 8°, Paris, 1797. Meiners, *Beitrag zur Gesch. der Denkart der erst. Jahrhunderte nach Chr. Geburt...* Leipz. 1782. 8. Imm. Fichte *de phi-æ novæ platoniciæ origine*, Berlin, 1818, 8. Bouterweck, *philos-rum alex-orum ac neoplat-rum recensio accuratior*. Въ *Commentt. soc. scient. Goeting.* Olearius, *dissert. de ph-ia eclectica*, въ латин. перев. исторіи философіи Станлея, стр. 1205... Fülleborn, *Beitr. zur Gesch. d. Phi-e*, тетр. 3-я стр. 70... Mosheim, *Diss. hist. eccles.* Vol. 1. стр. 85. Keil, *de causis alieni Platoniorum recentiorum a relig. christ. animi*. Lpz., 1785, 4°.

Алексинъ элейскій (Alexinus Eleus), жилъ въ III столѣт. до Р. Хр. Онъ принадлежалъ къ мегарской школѣ и былъ ученикъ Евбулида. Желая основать собственную школу, онъ называлъ ее заранѣе олимпійскою. Но желаніе его не сбылось; потому ли, что ученики оставили его, или потому, что онъ преждевременно умеръ отъ раны, которую не хотя причинилъ себѣ, купаясь въ рѣкѣ Алафѣ. За страсть къ спорамъ и опроверженіямъ, его прозвали, вѣсто Алексина Еленксиномъ (*ἑλεγκτινός*). Онъ сильно опровергалъ основателя стоической школы; одно изъ его опроверженій передаетъ Секстъ-Эмпирикъ (*ad. Math. lib. IX, p. 108* Genev). На томъ основаніи, что ничего совершеннѣе міра нельзя представить, Зенонъ приписывалъ ему разумъ. Алексинъ, желая осмѣять эту мысль Зенона, спрашивалъ: почему же по той же самой причинѣ нельзя сказать, что міръ есть грамматикъ, поэтъ, или почему, на томъ же основаніи, не приписать ему и другихъ какихъ либо способностей? — По свидѣтельству Евсевія, Алексинъ не съ меньшимъ ожесточеніемъ нападалъ и на аристотелеву философію; но изъ этой критики его до насъ ничего не дошло. См. кромѣ вышепоказан. *Diog. Laërt. lib. II,*

с. 109, 110; Sext. Emp. adv. Math. lib. VII, p. 13. и Дейкса (Deysk) разсужденіе о мегарской школѣ вообще.—

Алькенди или Алькинди (Абу—Юсуфъ—Ебизъ—Ешакъ—Алькенди), арабскій философъ, математикъ и мѣдикъ, родомъ изъ Басры на берегу персидскаго залива Жилъ въ концѣ 8 и въ началѣ 9 стол., во время калифовъ Альрашида и Альмамуна. Онъ писалъ комментаріи на логическія и метафизическія сочиненія Аристотеля. Кромѣ того, Houtinger въ св. Biblioth. oriental. называетъ нѣкоторыя самостоятельныя его сочиненія, какъ то: *Exhortatio ad discendam Philosophiam*; *Tractatus de necessitate Matheseos ad intelligendam Philosophiam*; *Philosophia interior de radiis, sev de specierum omnimodarum rerum uti radiorum a Sole emanatione et de relatione partium universi quasi magnetica*. Подобно другимъ арабскимъ ученымъ, онъ занимался магіею и утверждалъ, что дѣйствія волшебства происходятъ, не отъ злыхъ духовъ, но отъ вліянія звѣздъ. По-этому Іоаннъ Пикусъ думалъ, что Алькенди, Гильгельмъ парижскій и Рожеръ Баконъ первые руководствовались лучшими понятіями о магіи. Неизвѣстно, издано ли хотя одно изъ сочиненій Алькенди.—

Аллегорія (*ἀλληγορία*) иносказаніе, происходитъ отъ греч. словъ: *ἄλλος* иной и *ἀγορεύω* говорю въ собраніи. Въ словесныхъ произведеніяхъ подъ аллегоріею разумѣется такая рѣчь, въ которой, подъ буквальнымъ смысломъ разсказа о какомъ-нибудь предметѣ образномъ, подлежащемъ чувствамъ, скрывается какая либо мысль, большею частію нравственная. Такъ наприм., Мененій Агриппа удачно воспользовался аллегорическимъ разсказомъ о бунтѣ членовъ человѣческаго тѣла противъ желудка, чтобы убѣдить народъ, вышедшій изъ Рима, возвратиться въ городъ. Многіе изъ древнихъ греческихъ философовъ и ученые александрійскаго періода находятъ аллегорическій смыслъ и въ божествахъ Гомера, хотя такое толкованіе міеологіи неосновательно; потому что эти божества произошли не по намѣренному приписыванію образа для готовой и предварительно созрѣвшей мысли: древній грекъ вѣрилъ въ каждое божество въ его непосредственномъ видѣ безъ всякаго отвлеченія. Но есть міеосъ аллегорическимъ значеніемъ; таковы наприм. многіе міеосы у Платона. Аллегорія, подобно баснѣ, принадлежитъ къ числу низшихъ формъ художественныхъ произведеній словесности; потому что въ ней не достаетъ еще живаго внутренняго единства между помысломъ и чувственною формою, требуемаго идеею искусства. Разсмотри-

басенная видъ области искусства, вообще какъ словесное произведение, аллегорія есть плодъ низшаго развитія мыслящей силы, когда она не можетъ еще сознать и излагать понятія безъ примѣси картинъ и образовъ. Но и на высшей степени умственного развитія, аллегорическая рѣчь употребляется иногда, какъ намѣренное средство для легчайшаго объясненія мысли людямъ, мало образованнымъ, или для сообщенія большей занимательности нравоученію. Аллегорія въ словесности относится къ такъ называемымъ *тропамъ* (см. это слово) и есть не что иное, какъ продолженная *метафора* или соединеніе многихъ однородныхъ метафоръ для выраженія одной мысли. Она отличается отъ басни и притчи. Басня и притча всегда выражаютъ какую-нибудь нравоучительную мысль, а аллегорія не стремится къ нравоученію, но можетъ выражать весь кругъ истинъ доступныхъ чувственному изображенію. Басня выражаетъ практическую мысль въ краткомъ инсказательномъ видѣ, энигматически, съ нѣкоторою примѣсью комизма, ироніи, съ быстрымъ обнаруженіемъ результата; аллегорія можетъ быть и краткою и общиною, и не имѣетъ нужды въ такомъ характерѣ занимательности, къ какому прибѣгаетъ басня. Аллегорическій характеръ могутъ имѣть и произведенія пластическихъ искусствъ—ванія, живописи и миники, когда подъ видомъ изображеній, скрывается мысль художника, понимаемая не непосредственно, какъ въ прямыхъ созданіяхъ искусства, но при помощи знанія и размышленія. Такія изображенія были нѣкогда въ большомъ употребленіи при торжественныхъ случаяхъ. Но въ музыкѣ и архитектурѣ аллегорія не возможна. Въ первой нѣтъ такого раздѣленія между орудіемъ для выраженія мысли и самою мыслию, безъ чего это орудіе не можетъ имѣть своего особеннаго, отдѣльнаго значенія; въ ней звуки голоса непосредственно выражаютъ свойство мысли и чувства. Архитектура же, какъ самый низшій видъ искусства, не выражаетъ еще въ собственномъ смыслѣ ни какой идеи; а потому сама по себѣ, безъ придаточныхъ украшеній, не представляетъ поприща аллегоріи. Совершенство ся состоитъ только въ отвлеченной формѣ, въ симметріи размѣровъ, приспособленныхъ къ изыщному удовлетворенію потребности.

Альмарикъ, Амальрикъ (Almaricus, Amavricus, Elmericus), родился въ Бейѣ, въ шартрскомъ округѣ, и по происхожденію вѣроятно былъ мавръ. Жилъ въ 12 и частію въ 13 стол., обучался

въ Парижѣ и тамъ же былъ нѣкоторое время учителемъ богословія — Онъ извѣстенъ пантеистическимъ направленіемъ, прежде не имѣвшимъ другихъ послѣдователей между христіанскими мыслителями среднихъ вѣковъ, кромѣ Іоанна Скотта Эригены. «Все есть единое, все есть Богъ и Богъ есть все,» — такова была формула его пантеизма. Отсюда Альмарикъ выводилъ и другое положеніе, находящееся въ связи съ предыдущимъ, что конецъ всѣхъ вещей въ Богѣ, разумѣя, что всѣ вещи должны возвратиться къ Богу и образовать съ нимъ одно нераздѣльное существо. (Muratori, *Rer. Ital.* t. III, p. 1, col. 481; Gerson, *Opp.*, t. IV; Boulay, *Hist. Acad. Paris*, t. III, p. 23 и 48). Неизвѣстно, откуда Альмарикъ могъ заимствовать подобныя пантеистическія мысли. Нѣкоторые полагаютъ, что — въ сочиненіяхъ Эригены; но вѣроятно, что онъ почерпнулъ этотъ пантеизмъ въ извѣстныхъ въ то время сочиненіяхъ: *De causis* и *Fons vitae*, изъ коихъ последнее приписывалось Авицеброну. (Thomas Orig. *hist. phil.* n. 39; Jourd. *Rech. sur l'age et l'orig. des trad. latines d'Aristote*, in 8°, Paris, 1819, p. 210). — Ученіе Альмарика, противное и здравому разуму и христіанскому вѣроученію, возбудило противъ себя всеобщее гоненіе. Папа Иннокентій III осудилъ его въ 1204 г.; Альмарикъ былъ заточенъ въ монастырь и тамъ умеръ въ 1205 году. Память его была поругана, и въ довершеніе наказанія, понесеннаго имъ при жизни, самыя кости его, по опредѣленію латранскаго собора въ 1209 г. были вырыты изъ могилы и разсѣяны. Но несмотря на всѣ преслѣдованія, ложныя философскія положенія Альмарика не остались безъ послѣдователей, которые не ограничились употребленіемъ ихъ въ кругу одной философіи, но примѣнили ихъ и къ вѣроученію. Лжеученіе послѣдователей Альмарика было въ связи съ ересію альбигенскою, противъ которой былъ вездвигнутъ крестовый походъ, по требованію папы Климента III. Они отвергали всѣ обрядовыя учрежденія церкви, необходимость предлагаемыхъ ею средствъ для спасенія человѣка, и проповѣдывали пантеизмъ и религіозный мистицизмъ со всѣми его крайностями. По ихъ ученію, Іисусъ Христосъ и святыи Духъ обитаютъ и дѣйствуютъ въ сердцѣ каждаго человѣка; а потому наши дѣянія не принадлежатъ и не вѣдѣются намъ; рай и адъ существуютъ также въ душѣ, судя потому, имѣемъ ли мы истинное понятіе о Богѣ, или нѣтъ. — Между учениками Альмарика, упоминается особенно Давидъ — Динаитъ (См. Дав. — Дин.). Замѣтить должно, что около этого же времени было большое броже-

ніе умовъ въ Парижѣ—центрѣ схоластики, и какъ причиною этого броженія считали сочиненія Аристотеля, то папы не однократно запрещали ихъ (1209, 1215, а отчасти и въ 1231 г.) Только авторитетъ Альберта Великаго (Opp. T. XVIII p. 76) и Тома аквината (Opp. T. VI, in magisr. Sentent. lib. II. dist. XVII, quæst. 1. art. 1. Opp. T. IX. contra gentil. 1, 17), пользовавшихся твореніями Аристотеля для защиты вѣроученія и опроверженія Альмарика, былъ причиною смягченія суровыхъ приговоровъ папы противъ стагирскаго мыслителя. (См. еще Diction. litter. de France, Amaury).—

Альфараби (Абу — Назръ — Мугаммедъ — Ебнъ—Тарханъ—аль—Фараби), первый изъ арабскихъ философовъ, начавшихъ изучать творенія Аристотеля и пользоваться ими, родился въ Балагѣ, въ области Фарабъ, отъ чего и получилъ прозваніе. Онъ происходилъ отъ богатыхъ и значительныхъ родителей, и въ молодыхъ лѣтахъ изъ любви къ просвѣщенію, отправился въ Багдадъ, гдѣ обучался у Іоанна Мезуе. Дарованіями и трудолюбіемъ онъ превосходилъ всѣхъ своихъ товарищей и съ необыкновенною ревностію изучалъ всѣ предметы арабскаго образованія: философію, математику, физику, астрономію, астрологію и медицину. По окончаніи курса наукъ, онъ не принялъ предложеній многихъ знатныхъ особъ, приглашавшихъ его къ своему двору и предпочелъ спокойствіе частной жизни и уединенныя занятія науками тревогамъ честолюбія. Умеръ въ 954 г. Сочиненія Альфараби—логическаго, физическаго, метафизическаго и политическаго содержанія, и большею частію состоятъ изъ комментариевъ на сочиненія Аристотеля. Нѣкоторые схоластики приписываютъ ему мистико-пантеистическое сочиненіе *De causis*—извлеченія изъ проклова сочиненія о богословіи Платона. По мнѣнію нѣкоторыхъ, оно имѣло вліяніе на пантеистическое ученіе схолистическаго богослова и философа Альмарика въ 12 вѣкѣ.—

Амаэаній или Амаэний, Кацій и Габирій, извѣстны въ исторіи философіи только тѣмъ, что первые стали излагать эпикурейскую философію на латинскомъ языкѣ, и познакомили съ нею своихъ соотечественниковъ. Вѣроятно ихъ сочиненія были причиною ранняго появленія между римлянами многихъ послѣдователей (Альбуцій, Аттикъ, Торкватъ, Требацій, Веллей и др.) этой философіи, предпочитавшихъ впрочемъ практическое примѣненіе ея началъ теоретическому изученію. Объ Амаэаніѣ упоминаетъ Цицеронъ (Cic. Acad. 1, 2. Ер. ad famil. XV, 16. 19. Tuscul. IV, 3),—и говорить, что его

сочиненія были очень несовершенны со стороны языка и логики, но, несмотря на то, обращали вниманіе современниковъ по новости предмета.—

Амелій или Америкъ, родомъ изъ Этруріи или изъ Тусціи, (Порфир. *vita Plot.* с. 7), жилъ въ III стол. послѣ Р. Хр. и былъ ученикъ Плотина. Собственное имя его было Гентилианъ (*Gentilianus*). Неизвѣстно, по какой причинѣ онъ принялъ потомъ названіе Амелія. Быть можетъ онъ желалъ этимъ именемъ выразить свое пренебреженіе къ благамъ міра (*ἀμελής* небрежный). Но онъ самъ лучше желалъ называться Америкъ (*ἀμερής*, неповрежденный, честный, цѣльный, *integer*); такъ называетъ его и Евнапій. Сначала онъ слушалъ стоика Лизимаха; но нечаянно попавшіяся ему сочиненія (новоплатоника) Нуменія увлекли его до такой степени, что онъ списалъ ихъ собственною рукою и выучилъ наизусть. Съ того времени Амелій сдѣлался послѣдователемъ александрійской школы, и какъ Плотинъ былъ тогда лучшимъ представителемъ ея, отправился въ Римъ, гдѣ этотъ философъ преподавалъ свою философію. Тамъ, съ рѣдкимъ усердіемъ онъ слушалъ уроки Плотина въ продолженіе 24-хъ лѣтъ, съ 246 по 270-й годъ, записывалъ все, что слышалъ изъ устъ своего учителя, прибавлялъ къ его урокамъ свои комментаріи и, такимъ образомъ, составилъ, по словамъ Порфірія, (*Vita Plot.* с. 5), около ста отдѣльныхъ трактатовъ. Къ сожалѣнію, до насъ не дошло ни одно изъ его сочиненій, а между тѣмъ этими сочиненіями можно было бы пополнить и объяснить многіе пробѣлы въ философіи Плотина; потому что Плотинъ самъ говоритъ, что Амелій былъ одинъ изъ учениковъ, наилучше понимавшихъ его. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій Амелій разсматривалъ различіе между Плотиномъ и Нумениемъ и опровергалъ ложно распространенное мнѣніе, будто Плотинъ былъ только подражатель Нуменія и его мысли выдавалъ за собственныя. Онъ писалъ и критическія сочиненія, какъ можно заключать изъ сорока книгъ, написанныхъ имъ противъ Зостріана, котораго обличалъ въ подлогъ нѣкоторыхъ весьма древнихъ и уважаемыхъ твореній. Объ этомъ говорятъ Порфірій и Евнапій. Послѣ смерти Плотина въ 270 году, Амелій удалился въ Апамею, что въ Сиріи, и тамъ провелъ остальную жизнь. Подобно другимъ послѣдователямъ этой школы, онъ употреблялъ всѣ усилія къ опроверженію христіанства. См. Eunap. *Vit. Sophist. et fragment. hist. et cœt.*— Suidas, *Amelius. Porphyg. vit. Plotini.*—

Аммоній *александрійскій*, жившій въ 1 столѣтїи послѣ Р. Хр., извѣстенъ какъ перипатетическій философъ. Онъ преподавалъ философію въ Афинахъ. Плутархъ былъ ученикъ его и не только часто упоминаетъ объ немъ (Opp. ed. Reisk T. VI. p. 260. T. VII. p. 512), но и написалъ объ немъ цѣлое сочиненіе, въ которомъ разсматриваетъ его ученіе. Это сочиненіе не дошло до насъ. Изъ словъ Плутарха видно только, что Аммоній необходимымъ условіемъ философіи признавалъ изслѣдованіе, удивленіе (мысль Платона) и сомнѣніе (*τὸ φιλοσοφεῖν εἶναι τὸ ζῆτεῖν, τὸ θαυμάζειν καὶ τὸ ἀπορρεῖν*). Полагаютъ, что Аммоній александрійскій первый изъ перипатетиковъ старался о соединеніи философіи Платона и Аристотеля. По-крайней-мѣрѣ такъ говоритъ Патрицій (Diss. peripat. t. 1, lib. III, p. 139). Изъ того должно заключать, что Аммоній александрійскій не былъ чистый перипатетикъ, но принадлежалъ къ школѣ синкретической, которая начала появляться около этого времени. Что касается его сочиненій, то они не дошли до насъ; неизвѣстно даже, оставилъ ли онъ какія нибудь сочиненія. Объ ученіи его также нигдѣ не говорится.—

Аммоній Гермій, сынъ Гермія и Эдезіи (Ammonius Hermiæ), жилъ во 2-й половинѣ V столѣт. и былъ ученикъ Прокла. Послѣ смерти своего учителя оставилъ Афины и возвратился въ свой отечественный городъ Александрію, гдѣ обучалъ математикѣ и философію — Подобно другимъ новоплатоникамъ, онъ старался соединить философію Платона и Аристотеля. Изъ многочисленныхъ комментариевъ его сохранилось только два или три; по-крайней-мѣрѣ столько издано. (См. Comment. in Arist. categor. et Porphyrc. Isagogen, text. graec. in 8°, Venet. 1545 и Comment. in Arist. librum de interpret. text. Graec., in 8° lib., 1545). Эти комментаріи часто были издаваемы отдѣльно. Всѣхъ изданы въ Венеціи въ 1503 году.—

Аммоній Саккосъ, Саккофоръ (*σακκος* мѣшокъ, плащъ), родился въ Александріи въ концѣ II или въ началѣ III стол. послѣ Р. Христова. Тамъ же онъ проводилъ жизнь и обучалъ философію. Родители Аммонія Саккоса были христіане, и сыну своему дали воспитаніе христіанское; но онъ увлекся философіею языческихъ мудрецовъ и оставилъ христіанство. Такъ по-крайней-мѣрѣ говоритъ Порфирій въ одномъ отрывкѣ, сохраннымъ у Евсевія (Hist. eccles., lib., VI). Впрочемъ самъ Евсевій утверждаетъ, что Аммоній не былъ

отступникомъ христіанства, и въ доказательство ссылается на одно сочиненіе, написанное будто бы имъ, для соглашенія закона моусеева съ ученіемъ Иисуса Христа. Но очевидно, что Евсевій ошибается и смѣшиваетъ съ Аммоніемъ Саккосомъ какого нибудь другаго Аммоня; потому что Саккосъ ничего не писалъ, и уроки его, по словамъ учениковъ, были только устные.—

Увлеченный философіею Платона, въ томъ видѣ, какъ она извѣстна была въ Александріи, Аммоній преподавалъ ее съ такимъ успѣхомъ, что многіе считали его основателемъ новоплатонизма, стремившагося къ соединенію философіи Платона, Аристотеля и Пифагора съ идеями восточными. Но это справедливо только отчасти въ томъ смыслѣ, что Аммоній Саккосъ первый содѣйствовалъ блистательному успѣху этого направленія философіи и оставилъ послѣ себя цѣлую школу послѣдователей, затмившихъ прѣія философскія ученія.—Что касается самого направленія этой школы, то оно существовало прежде Аммонія Саккоса. Аммоній выдавалъ свое ученіе за таинственный остатокъ премудрости отдаленныхъ временъ и преподавалъ его, какъ глубочайшую тайну, только небольшому количеству избранныхъ учениковъ.—

Мистическій энтузіазмъ, съ которымъ онъ читалъ уроки философіи, приобрѣли ему названіе боговдохновеннаго, *Θεοδιδάκτος*. Въ числѣ учениковъ его были: Лонгинъ, Эренній, Оригенъ и Плотинъ, извѣстный болѣе другихъ, какъ преемникъ своего учителя. Трое изъ нихъ—Эренній, Оригенъ и Плотинъ—дали обѣтъ хранить въ тайнѣ уроки Аммонія; но такъ какъ Эренній и Оригенъ нарушили этотъ обѣтъ, то и Плотинъ считалъ себя свободнымъ отъ своего слова, и сообщилъ нѣкоторыя свѣдѣнія объ его ученіи. Но отчетливаго понятія объ этомъ ученіи нельзя составить, потому что въ подробностяхъ оно смѣшано у Плотина съ его собственнымъ.—

АММОНЪ и Фонъ—Аммонъ (Хрестф. Фрдр.), родился въ 1760 г. въ Бейрутѣ. Съ 1790 былъ экстраординарнымъ профессоромъ философіи въ Эрлангенѣ, съ 1792 тамъ же ординар. профессоромъ богословія и университетскимъ проповѣдникомъ—съ 1794—въ Геттингенѣ, а съ 1804 снова въ Эрлангенѣ; съ 1813 главнымъ придворнымъ проповѣдникомъ и главнымъ совѣтникомъ консисторіи въ Дрезденѣ. Кромѣ многихъ филологическихъ и богословскихъ, издалъ слѣдующія философскія сочиненія: *Brevis argumentationum pro summi numinis existentia recognitionis PP. II. Erl. 1793-4. 4.*—*De*

notione miraculi PP. II Götting. 1795-7. 4.— Ueber die Aehnlichkeit des innern Wortes einiger neuern Mystiker mit dem moralischen Worte der kantischen Schriftauslegung. Götting. 1796. 4.— Von dem Ursprunge und der Beschaffenheit einer unmittelb. göttl. Offenb. Götting. 1797. 4.— Pr. in quo vindicatur morum doctrinae arbitrium liberum, resecta libertate stoica ethicae Kantianae. Götting. 1799. 4.— Ueb. das moralische Fundament der Eheverbote. Abth. 1—3. Götting. 1798—1801 4. Также въ Gött. mus. de Theol. Litter. Horn's, B. I. st. 1.— Von dem Gesetze der Wahrheit als höchstem Moralprincipe. Abh. 1 und 2. Gött. 1803-4. 4. Кроме того, онъ помѣщалъ въ періодическихъ изданіяхъ много статей философскаго содержанія, въ которыхъ замѣтно колебаніе между рационализмомъ и супранатурализмомъ. Впрочемъ въ позднѣйшихъ его сочиненіяхъ наклонность къ рационализму гораздо менѣе замѣтна.—

Амфиболія (*ἀμφιβολία*, *амфи* около и *βάλλω* бросаю), есть двусмысленность какого нибудь сужденія или умозаключенія, происходящая отъ употребленія такихъ понятій, которыя могутъ имѣть различное значеніе. — Полагая какое нибудь понятіе въ одномъ смыслѣ за основаніе, мы выводимъ слѣдствіе, какъ бы это понятіе взято было въ другомъ значеніи. Отъ употребленія амфиболій происходятъ ложныя умозаключенія, софизмы; таково, напр. слѣдующее умозаключеніе: *Лисицы (животныя) имѣютъ четыре ноги; Иродъ лисица (по нравственнымъ качествамъ), слѣдов. Иродъ имѣлъ четыре ноги.* Кантъ въ своей критикѣ чистаго разума, обозначаетъ этимъ названіемъ смѣшеніе понятій, въ которомъ мы приписываемъ предметамъ опыта такія свойства, которыя принадлежатъ только понятіямъ чистаго разсудка или отвлеченностямъ, а не какимъ нибудь дѣйствительнымъ существамъ. По Канту, это смѣшеніе происходитъ отъ того, что мы забываемъ значеніе и кругъ примѣненія коренныхъ понятій, формъ разсудка или, какъ Кантъ говорить, подражая Аристотелю, категорій Эти формы разсудка имѣютъ значеніе только формальное, служатъ только для объединенія предметовъ опыта; но если мы, не довольствуясь этимъ формальнымъ значеніемъ категорій, желаемъ по нимъ опредѣлять предметы вышеопытные, то происходитъ амфиболія: въ ней мы не замѣчаемъ двусмысленности одного и тогоже понятія, однажды употребленнаго только въ примѣненіи къ чувственному, наблюдаемому міру, а другой разъ—къ міру сверхчувственному. На такой амфиболіи осковы-

вается наше умозаключеніе по Канту, когда мы напр. понятіямъ о *внутреннемъ* и *внѣшнемъ*, имѣющимъ мѣсто только въ отвлеченной области разсудка, приписываемъ дѣйствительное значеніе (т. е. примѣняемъ ихъ прямо къ дѣйствительнымъ существамъ, въ томъ безотчетномъ для насъ самыхъ убѣжденіи, что понятіе отвлеченнаго, тоже что дѣйствительность), и думаемъ, что на дѣлѣ такое же отношеніе между внутреннимъ и внѣшнимъ, какое—въ отвлеченіи. Изъ этого смѣшенія Кантъ объясняетъ ученіе Лейбница о монадахъ (аналит. нач. арр. гл. 3), утверждая, что Лейбницъ неосновательно примѣняетъ къ чувственнымъ предметамъ понятіе монады, которое, какъ плодъ отвлеченія, какъ мысленное представленіе, не имѣетъ ничего соотвѣтственнаго въ дѣйствительности. Отъ амфиболіи можно отличить *амфибологію*, или обоюдность смысла, происшедшую не отъ двусмысленности, но отъ разстановки словъ. Напр. *Онъ прислалъ для покупки лошадей управителя*; вѣсто: *онъ прислалъ управителя для покупки лошадей*.—

Анаксагоръ. греческій философъ, родился въ LXX олимпіадѣ, или за 500 лѣтъ до Р. Хр., въ городѣ Клазоменѣ, что въ малой Азіи на берегу эгейскаго моря (архипелага), между Эфесомъ и Колофономъ, и былъ нѣсколькими годами старше Эмпедокла, хотя этотъ послѣдній раньше его приобрѣлъ извѣстность. Несмотря на знатное происхожденіе и богатство, дававшія ему право на участіе въ общественныхъ дѣлахъ, онъ оставилъ свой отечественный городъ, и раздавъ родственникамъ значительную часть имущества, путешествовалъ по разнымъ странамъ, и особенно по Египту, съ тою цѣлю, чтобы обогатить себя познаніями. На 40 или 45, а по другимъ на 25 году жизни, онъ прибылъ въ Аѣны. Это было самое цвѣтущее время аѣнской республики. Правителемъ ея былъ въ это время Периклъ: все, что было лучшаго и образованнѣйшаго въ Греціи, сосредоточивалось тогда въ Аѣнахъ. Здѣсь и Анаксагоръ основалъ первую философскую школу, и въ числѣ учениковъ имѣлъ первыя знаменитости Греціи—Перикла и Эврипида. Къ ученикамъ его причисляютъ еще Фукидида, Демокрита, Метродора лампсакскаго и даже Сократа иThemistoclea. У кого именно изъ греческихъ философовъ обучался самъ Анаксагоръ—не извѣстно. Нѣкоторые полагаютъ, что онъ былъ ученикъ Анаксимена; но съ этимъ мнѣніемъ трудно согласиться, потому что и ученіе ихъ глашкомъ не сходно, и невозможно доказать, былили они современники. Внутренними достоинствами онъ приобрѣлъ

себѣ искреннее расположеніе Перикла, а своими совѣтами имѣлъ на него самое благотѣльное вліяніе. Но дружба съ Перикломъ, вѣроятно была главною причиною гоненій, воздвигнутыхъ противъ него народомъ, хотя, быть можетъ, и предлогъ этихъ гоненій не лишенъ былъ нѣкотораго основанія. Судя по словамъ Діогена лаэртскаго и Плутарха, его обвиняли въ неуваженіи къ богамъ и въ тайномъ содѣйствіи персидскому царю. За эти преступленія Анаксагоръ былъ приговоренъ къ смерти; но избавленный Перикломъ, онъ былъ изгнанъ изъ Аѳинъ и удалился въ Лампсакъ, гдѣ умеръ на 72 году жизни, за 428 лѣтъ до Р. Хр. Говорятъ, что когда ему объявили о приговорѣ аѳинянъ, онъ равнодушно сказалъ: «Природа давно уже произнесла одинъ смертный приговоръ какъ мнѣ, такъ и моимъ судьямъ.» —

Анаксагоръ принадлежитъ къ числу мыслителей, составляющихъ переходное звено между матеріализмомъ прежней іонійской философской школы и идеализмомъ послѣдующихъ за нимъ мыслителей пѣвтущей эпохи греческой философій, — между философіею, ограничавшеюся стихійнымъ ученіемъ о природѣ и другимъ, обширѣйшимъ ея направленіемъ, объемлющимъ многообразные вопросы разума, какъ теоретическіе, такъ и практическіе, въ ученіи Сократа, Платона и Аристотеля. Нѣтъ слова, что по многимъ чертамъ ученія, въ Анаксагорѣ видѣтъ еще іонянину; но съ другой стороны, по идѣе о разумной причинѣ міроустройства, онъ уже возвышается надъ философскими понятіями своихъ предшественниковъ. До Анаксагора греческіе мыслители не только заняты были преимущественно природою, но и самое происхожденіе и образованіе ея состава объясняли только случайнымъ сочетаніемъ стихій или различными естественными силами, придавая имъ, только по аналогіи съ душевными отправленіями, черты психическія; а у Анаксагора къ этой совокупности физическаго образованія міра приводить уже понятіе о дѣйствіи разума, какъ начала духовнаго, которымъ объясняется образованіе видимаго міра. И предшествующими понятіями греческихъ мыслителей и самымъ развитіемъ общественной жизни, у грековъ уже все было подготовлено къ признанію этого высшаго дѣятеля въ мірѣ.

Сходно съ міровоззрѣніемъ всей древности, Анаксагоръ училъ, что ничто не можетъ въ собственномъ смыслѣ ни происходить, ни гибнуть; слѣдовательно, на матерію онъ смотрѣлъ, какъ на вѣчную

основу вещей, только подверженную различнымъ видоизмѣненіямъ; но свойствами матеріи онъ считалъ невозможнымъ объяснить гармонію и движеніе въ мірѣ. Случай или, что все равно, безпричинное происхожденіе благоустроеннаго міра, на которомъ часто оставались другіе мыслители, не могъ быть причиною такого ряда образованія, въ которомъ замѣтно присутствіе какого-то соображенія и цѣли. *Всѣ вещи, или сѣмена всѣхъ вещей были въ смѣшеніи, потомъ начало дѣйствовать разумъ и все привело въ движеніе и въ порядокъ* (*Eita pōte ἔλθον ἀπὸ διέκοσμις*). Но каково именно понятіе Анаксагора о матеріальной основѣ міра, о разумѣ и его свойствахъ и наконецъ о самомъ познаніи, какъ орудіи истины, къ которой стремится каждая философія и каждый мыслитель?—

Матеріальную основу міра Анаксагоръ представлялъ себѣ не въ видѣ однородной, всеобщей стихіи, которая по ученію Фалеса, Анаксимена, Гераклита, постоянно измѣняется въ составѣ и въ формѣ, но какъ смѣшенную совокупность безконечнаго множества элементарныхъ частицъ. Эти частицы различны между собою; но по самой смѣшенности ихъ различіе не было опредѣленно и явственно; не было ни влажнаго, ни сухаго, ни теплаго, ни холоднаго, свѣтлаго и темнаго: все было—одно. Полноту бытія, скрытаго въ смѣшеніи, Анаксагоръ называлъ *оміомеріями* (*ὁμοιομερίαι*), т. е. равночастными элементами, разумѣя не то, что эти элементы совершенно сходны по существу, но что для возникновенія опредѣленнаго свойства вещи, нужно соединеніе подобныхъ частицъ. Отъ преобладанія элементарныхъ частицъ одного рода, зависитъ опредѣленное частное свойство вещи. Сами по себѣ элементарныя частицы будучи малы, не могли, въ отдѣльности, безъ опредѣленныхъ сочетаній, выявить своихъ частныхъ свойствъ (*καὶ γὰρ τὸ μικρὸν ἄπειρον ἔνν. Καὶ πάντων ὁμοῖόντων οὐδὲν ἑνὸν ἔνν. ἢ ἐπὶ μικρότητος*). Въ этомъ смѣшенномъ состояніи онъ доступны не чувству, не наблюденію, а разуму (*Arist. de coelo lib. III. c. 3*)—Нѣкоторые изъ оміомерій будучи соединены, образуютъ изъ себя цвѣтъ, другія—самую субстанцію тѣла. По этому напр. въ составѣ золота преобладаютъ однѣ изъ нихъ, въ составѣ крови—другія (*Arist. Physic. lib. I. c. 5*).—

Анаксагорово смѣшенное единство оміомерій есть только возможность будущаго опредѣленнаго бытія вещей или вселенной въ полномъ ея устройствѣ. Эта возможность сама собою не могла бы вытти изъ хаотическаго состоянія, если бы не привзошло дѣйствіе

разума. Разумъ проникаетъ въ это единство, разрѣшаетъ его и распредѣляетъ сочетаніе оміомерій для образованія всѣхъ частей міра. Разумъ, такъ описываетъ его Анаксагоръ, есть начало безпредѣльное, самовладѣющее, ни съ чѣмъ несмѣшанное, но само изъ себя сущее. Если бы разумъ существовалъ не самъ въ себѣ, но въ чемъ нибудь другомъ; то онъ смѣшивался бы съ вещами и не могъ бы дѣйствовать на самое смѣшеніе, для образованія міра. Разумъ есть нѣчто чистѣйшее и совершеннѣйшее, надъ всѣмъ имѣетъ могущество и все знаетъ (Frag. VI. Schorn).—

Изъ понятія Анаксагора объ элементахъ міра и о разумѣ видно, какъ онъ представлялъ себѣ отношеніе между міромъ и разумомъ. Разумъ все знаетъ, все образуетъ, однакоже ничего не творитъ; онъ есть только образовательное начало міра. — Вещество міра хотя и подлежитъ дѣйствию разума, однакоже въ смѣшенномъ состояніи своемъ, какъ возможность, есть нѣчто отдѣльное и независящее отъ него. Какъ смѣшеніе элементовъ, предшествовавшее стройному распредѣленію ихъ, міръ, по представленію Анаксагора, не имѣетъ начала. Въ этомъ отношеніи Симпликій правъ, утверждая, что Анаксагоръ признавалъ существованіе міра вѣчнымъ; но міръ въ его благоустройствѣ и движеніи, имѣетъ начало во времени (*Ἐπεὶ ἤρξατο ὁ τοῦ κόσμου κίνησις*). Въ этомъ отношеніи правъ Аристотель, полагая, что Анаксагоръ училъ о происхожденіи міра во времени.—

Самое образованіе міра подъ вліяніемъ разума, Анаксагоръ представлялъ себѣ постепеннымъ. Движеніе, такъ выражается Анаксагоръ, сначала обнаружилось въ малой части цѣлаго, а потомъ постепенно распространялось далѣе и далѣе. Сначала образовались изъ этого смѣшенія массы еще безформенныя:—тяжелое, влажное, холодное; темное заняло пространства низшія, въ которыхъ находится земля; а легкое, сухое и теплое—устремилось вверхъ, туда гдѣ эфиръ. Потомъ произошли четыре стихіи, изъ которыхъ состоитъ міръ. Изъ массы, собравшейся внизу, произошла вода, изъ воды земля, а изъ земли выдѣляются камни. Въ высшихъ сферахъ находится эфиръ, однозначущій у Анаксагора, по словамъ Аристотеля (*de coel. lib. 1. c. 3. Meteor. lib. II. c. 7*), съ огнемъ. Проникая въ скважины земли, эфиръ бываетъ причиною землетрясеній. Поднимая съ земли каменные массы, онъ воспаляетъ ихъ; такимъ образомъ происходятъ звѣзды (*Diog. Laert. lib. 3. c. 12, 13*). Такъ какъ Анаксагору извѣстно было, что луна заимствуетъ свой свѣтъ отъ солнца, то онъ

признавалъ ее тѣломъ, подобнымъ нашей землѣ, невоспламененнымъ. Онъ первый, по словамъ Платона, нашелъ истинную причину затмѣній, и, стараясь замѣнять суевѣрныя представленія естественными причинами, утверждалъ, что млечный путь есть не что иное, какъ свѣтъ нѣкоторыхъ звѣздъ, дѣлающійся чувствительнымъ для насъ, когда земля преломляетъ солнечные лучи. (Arist. *Meteorol. lib. 1. c. 8*). Но ему еще не извѣстно было круговращеніе земли; онъ представлялъ ея положеніе неподвижнымъ въ центрѣ міра. (Arist. *de coelo, lib. 1, c. 35*). — Растѣнія могли, по его понятію, произойти только послѣ тѣхъ небесныхъ; потому что вліяніе ихъ необходимо для растительнаго царства: земля участвуетъ въ происхожденіи растѣній, какъ мать, а солнце, какъ отецъ. За растѣніями слѣдуютъ животныя. Они происходятъ изъ ила, согрѣтаго солнечными лучами и получаютъ потомъ способность къ воспроизведенію. Послѣ образованія этого высшаго разряда существъ дѣйствіемъ верховнаго разума, совершился поворотъ земли къ югу, что необходимо было, по представленію Анаксагора, для того, дабы на землѣ могло быть разнообразіе температуръ и климатовъ, необходимое для существованія различныхъ животныхъ и растѣній. Неизвѣстно, какъ Анаксагоръ думалъ о концѣ постепенно образовавшагося міра. Анаксагоровъ міръ, получившій послѣдовательное образованіе изъ хаотическаго смѣшенія элементовъ подъ вліяніемъ зеира или огня, долженъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ, снова силою того же огня превратиться въ хаосъ. Но, по свидѣтельству Аристотеля (*Phys., lib. 1. c. 5*), Анаксагоръ думалъ иначе, именно, что міръ однажды устроенный, не можетъ притти въ прежнее смѣшеніе элементовъ; потому что силою верховнаго разума вещественные элементы, однажды выведенные изъ прежняго слитнаго состоянія, постоянно должны повиноваться этому толчку и стремиться къ совершеннѣйшему распредѣленію.—

Вопросъ о познаніи, не раздѣльный въ философіи съ вопросомъ о предметахъ познанія, Анаксагоръ, подобно другимъ древнѣйшимъ мыслителямъ греческимъ, едва удостоиваетъ вниманія. Но на основаніи самого понятія о верховномъ разумѣ, существованіе котораго Анаксагоръ признаетъ необходимымъ не по внушенію чувственныхъ впечатлѣній, но въ слѣдствіе размышленія, можно думать, что и въ насъ онъ признавалъ разумъ высшею познавательною способностію. Это подтверждается словами Секста Эмпирика; онъ говоритъ, что Анаксагоръ признавалъ разумъ (*λόγος*) критеріемъ истины.

(Sext. Emp. Hypoth. 1, 33. adv. Math. VII, 90). Далѣе къ этой мысли приводитъ еще и то, что по Анаксагору, первоначальные матеріальныя элементы въ ихъ простотѣ неудобны для нашихъ чувствъ; если же мы приобретаемъ объ нихъ понятіе, то кромѣ чувствъ, нужно предполагать другой высшій органъ познанія. На основаніи своего понятія о недоступности стихій міра чувственному познанію, онъ не могъ утверждать, подобно Демокриту, что истина заключается въ показаніяхъ чувствъ, но, на оборотъ, долженъ былъ признать обманчивость ихъ. Снѣгъ, говорилъ Анаксагоръ, кажется намъ бѣлымъ, и однакоже онъ черенъ; потому что происходитъ изъ воды, а вода имѣетъ темный цвѣтъ (Sextus Emp. ibid. Cic. Tusc. Quaest. IV, 23, 31). Въ этомъ понятіи Анаксагора о недостаточности чувствъ въ дѣлѣ познанія, хотя эта недостаточность имъ еще не доказана, было уже весьма важное основаніе для дальнѣйшихъ успѣховъ въ распредѣленіи и оцѣнкѣ разныхъ родовъ познанія. Впрочемъ Аристотель говорить, будто Анаксагоръ училъ, что вещи суть для насъ то самое, за что мы ихъ принимаемъ. (Metaph. IV, 5). Но можно думать, что Анаксагоръ хотѣлъ этими словами выразить только ту практическую мысль, что счастье и несчастье людей зависятъ большею частію отъ ихъ собственныхъ понятій о вещахъ.—

Таково ученіе Анаксагора, одного изъ греческихъ мыслителей, относящихся къ до-сократовскому періоду. И по количеству вопросовъ и по самому рѣшенію ихъ, оно еще крайне скудно; потому что мышленіе только съ постепенностію историческаго развитія, подобно слитному составу анаксагоровыхъ элементовъ, выходить изъ состоянія слитности, увеличиваетъ количество вопросовъ, углубляется въ ихъ смыслъ и проникаетъ въ ихъ внутреннее взаимное отношеніе.—

Анаксагоръ первый изъ греческихъ философовъ письменно излагалъ свое ученіе. Но его сочиненія не дошли до насъ. Приводятся только нѣкоторыя мысли его отрывочно въ твореніяхъ Аристотеля, Платона, Цицерона, Діогена лаэртскаго, въ комментаріяхъ Симпликія на физику Аристотеля, у Стобея и въ книгѣ неизвѣстнаго автора: *de placitis Philosophorum*. Эти отрывки были собраны и критически разобраны слѣдующими писателями: *Plouckel, de dogmatibus Thaletis et Anaxagoræ, principum Scholæ Ionicae Philosophorum*. Tübing., 1765. 4. *Heinius, Dissertat. sur Anaxagore*, въ *Mem. de l'Académie de Berlin*, B. 8 и 9.— *Lomeri dias. Anaxagoras ejusque Physiologia*.—

Jena, 1688. 4. — *De Uries*. Exercitatu. de homoeomeria Anaxagorae. Utrecht, 1692, 4. — *Batheux*, conjectures sur le systeme de homeomerie ou parties similaires d'Anaxagore; *ego же* Developpement d'un principe fondamental de la Physique des anciens, d'où naissent les reponses aux objections d'Aristote, de Lucrece et de Bayle contre le systeme d'Anaxagore, въ Mem. de l' Acad. des inscript. B. 25. — *De Ramsay*, Anaxagoras en systeme, qui prouve l'immortalité de l'ame par la matiere du chaos, qui fait le magnetisme de la terre. Haag, 1778, 8. — *Fr. Aug. Carus*: Anaxagoras aus Clazom. und s. Zeitgeist... въ Beiträgen Филеборна X тетр. — *Ego же* Dissert. de Cosmologiae Anaxagoræ fontibus. Lips. 1797. 4^o — *Hemsen I. T.*, Anaxagoras Clazom. sive de vita ejus atque Philosophia, disquisitio Philosoph. hist. Gotting. 1821, 8^o. — *Ritter* въ своей исторіи древней философіи и въ исторіи іонійской философіи. — *Ed. Schaubach*, Anaxagorae Claz. fragmenta, quæ supersunt omnia, collecta commentarioque illustrata. Accedunt de vita et Philosophia Anaxagoræ commentationes duæ. Leipz. 1827. 8. — *Guil. Schorn*, Anaxagorae Clazom. et Diogenis Apollon. fragmenta, quæ supersunt omnia, disposita et illustrata. Bonn., 1830. Два послѣднія весьма полезны по своей полнотѣ. —

Анаксархъ *абдерскій* (Anaxarchus Abderites), по однимъ, ученикъ своего соотечественника Демокрита, по другимъ — Митродора хіосскаго и Диомена смирнскаго. Онъ былъ учителемъ Пиррона и другомъ Александра великаго, и сопровождалъ его въ походахъ, слѣдовательно жилъ въ IV вѣкѣ до Р. Хр. Какъ ученикъ Демокрита, онъ вполнѣ слѣдовалъ его философіи не только въ теоретическихъ понятіяхъ, но и въ жизни, — любилъ всевозможныя удовольствія, за что и прозванъ былъ *Эвдемонистомъ*, т. е., послѣдователемъ школы философской, полагавшей все благо челоука въ наслажденіяхъ. (Diog. Laërt lib. IX. cap. 60). —

Анаксилъ или Анаксилай *ларисскій* (Anaxilaus Larysseus), послѣдователь Пифагора времянъ Августа, менѣе пользующійся извѣстностію за философское ученіе, нежели за свѣдѣнія въ магіи. Онъ писалъ объ этомъ искусствѣ въ сочиненіи *παιγνια seu Ludicra*. Нѣкоторыя извлеченія изъ этого сочиненія находятся у Плинія (Hist. natur., lib. XIX, cap. 1; lib. XXVIII, cap. 2; lib. XXXV, cap. 15). По словамъ Евсевія, занятіе магіею навлекло на Анаксила гоненія, отъ которыхъ онъ долженъ былъ бѣжать изъ Италіи. —

Анаксимандръ милетскій (Anax. Milesius), подобно Фалесу, Анаксимену и Гераклиту, принадлежитъ къ числу древѣйшихъ мыслителей греческихъ іонійской школы. Онъ родился въ Милетѣ, — принадлежавшемъ къ іонійскимъ колоніямъ въ малой Азіи, гдѣ открытая торговая жизнь, мореплаваніе, постоянное общеніе съ жителями другихъ странъ способствовали и пробужденію самостоятельнаго мышленія, и тому матеріальному направленію, которое приняла философія въ первой школѣ греческихъ мыслителей, отрѣшавшихся отъ традиціональной основы. Время его рожденія можно полагать во второмъ году 42 олимпіады, потому что Аполлодоръ у Діогена лаэртскаго говоритъ, что Анаксимандръ былъ 64 лѣтъ во второй годъ 58-й олимпіады. О времени его смерти тотъ же писатель говоритъ, что онъ умеръ скоро послѣ того, т. е. послѣ второго года 58 олимпіады.

Анаксимандръ, какъ и другіе мыслители іонійской школы, занимается уже не движеніями небесныхъ сферъ, ихъ численными формами, заимствованными въ космологическихъ сказаніяхъ, но объясненіемъ стихійнаго образованія міра. Фалесъ первый пытался сдѣлать это объясненіе, и основною стихіею, изъ которой все образовалось, признавалъ воду. (Arist., Met., lib. 1, c. 3); но не видно, чтобы онъ занимался опредѣленіемъ того движенія, посредствомъ котораго все образуется изъ воды. — Анаксимандръ признаетъ основною всего не воду, и не другую какую либо опредѣленную стихію, но нѣчто *безграницное* (*ἄπειρον*), неопредѣленное. Онъ же первый обозначилъ эту основу именемъ начала, какъ это видно изъ свидетельства Діогена лаэртскаго (*ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον*). Трудно опредѣлить, что именно разумѣлъ Анаксимандръ подъ именемъ *безграницнаго*, какъ основы, изъ которой образуется все сущее. По словамъ Аристотеля, Анаксимандръ понималъ подъ этимъ началомъ первоначальный хаосъ, смѣшенное состояніе всего сущаго. — Такъ же понимаетъ мысль Анаксимандра и блаженный Августинъ (Civ. Dei lib. VIII, c. 2). По описанію Анаксимандра, оно есть нѣчто нестарѣющее, не гибнущее и все-обдерживающее. Но какъ бы ни объясняли это безпредѣльное начало іонійскаго мудреца, для насъ важно то, что онъ признаетъ его пассивнымъ, неопредѣленнымъ, изъ котораго должно образоваться все опредѣленное и дѣйствительное. Пассивное, неопредѣленное свойство этого начала само собою вело Анаксимандра къ представленію процесса или движенія, посредствомъ

котораго все изъ него происходитъ; потому что изъ неподвижнаго состоянія ничто не могло бы произойти. Въ чемъ же состоитъ это движеніе?—Анаксимандръ объясняетъ его изъ двойственнаго характера, приписываемаго имъ этому безграничному началу, неопредѣленному въ основаніи, но разнообразному въ частяхъ. (Arist. Phys. 1, 4. III, 4—7; Simplic. Comment. ad. h. locc. Diog. Laërt. lib. II, cap. 2).—Въ силу этого втораго свойства, рядъ видоизмѣненій происходитъ не въ самомъ составѣ частей этого начала, которыя всегда остаются одинаковы, но въ ихъ разнообразныхъ сочетаніяхъ. Силою движенія въ безграничномъ выдѣляются противоположности и тяготѣнія сходныхъ элементовъ одного къ другому. Самыя высшія и общія противоположности суть теплое и холодное, сухое и влажное. Въ первомъ выражается стремленіе идеальной силы сохранить свой эфирный характеръ, во второмъ сила, низводящая его на степень матеріи. Дѣйствіемъ этого выдѣленія и тяготѣнія подобныхъ элементовъ къ подобнымъ, происходятъ всѣ вещи. Но это образованіе происходитъ не вдругъ, но постепенно, по эпохамъ. Ученіе Анаксимандра можно назвать матеріальнымъ пантеизмомъ. Евсевій и Плутархъ замѣчаютъ, что Анаксимандръ изъ-за матеріальной причины міра, забылъ причину дѣятельную, творящую (*causa efficiens*). Анаксагоръ, будучи отчасти сходенъ съ нимъ, въ понятіи о первой основѣ всего сущаго, превышаетъ его понятіемъ о причинѣ благоустроенія міра, превышающей все матеріальное.—

Анаксимандръ извѣстенъ еще нѣкоторыми свѣдѣніями астрономическими и полезными изобрѣтеніями. Объ этомъ говоритъ Фаворинъ у Діогена лаэртскаго и Евсевій. По свидѣтельству Фаворина, онъ полагалъ, что земля имѣетъ фигуру сферическую и находится въ центрѣ міра, что луна не есть тѣло самосвѣтящее, но заимствуетъ свой свѣтъ отъ солнца, что солнце величиною не превышаетъ землю и состоитъ изъ огненной стихіи чистѣйшаго свойства. Ссылаясь на слова того же Фаворина, Діогенъ лаэртскій прибавляетъ, что Анаксимандръ изобрѣлъ солнечные часы, сваряды для означенія солнцестояній и равноденствій, и первый начерталъ видъ земли и моря. По всей вѣроятности, это были самые несовершенные опыты, усовершенствованные только въ послѣдствіи времени. Впрочемъ подобныя изобрѣтенія приписывали потомъ и Анаксимену, другому мыслителю той-же іонійской школы.—

Древнія свидѣтельства касательно философіи Анаксимандра, можно найти въ значительномъ количествѣ у Діогена лаэртскаго (lib. II, с. 1.), Аристотеля (Phyf. lib. 1, с. 4; lib. III, с. 4. 17.) и Симпликія (Comment. in Physic. Aristot. f^o 6; de Coelo f^o 161). Кромѣ того, есть изслѣдованія новыхъ временъ объ этой философіи: — 1) *Recherches sur Anaximandre, l'Abbé de Canaye* въ *Memoires de l'Academ., des Inscript.* tom. X. 2) *Schleiermacher*, Abhandl. über Anaximander's Philosophia, въ *Abhh. d. Acad. d. Wiss. zu Berlin*, 1815.— 3) *Hist. de la Philosophie Ionienne (Anaximander) par Mallet*, 8^o Paris, 1842. 4) *Bouterweck*, de primis ph-orum Graecorum decretis, *Mem. d. Gesell. Götting.* t. II. 1. 811. Кромѣ того, см. курсы исторіи философіи: Теннемана, Тидмана, Бруккера, Риттера, Гегеля и друг. См. еще очеркъ греческой философіи, Проппен, кн. I и III, 1851 и 1853.

Анаксименъ милетскій (Anax. Milesius), родился въ городѣ Милетѣ, мѣстѣ рожденія Фалеса и Анаксимандра и былъ преемникомъ ихъ въ управленіи іонійскою школою. По свидѣтельству Діогена лаэртскаго, онъ былъ ученикъ Анаксимандра и Парменида, философа элейской школы. Время его жизни можно полагать около 56 и 70 олимпіады или между 550 и 500 годомъ до Р. Хр. Другихъ свѣдѣній о его жизни не имѣемъ. Тотъ же Діогенъ лаэртскій говоритъ только о двухъ письмахъ его къ Пиеагору, изъ которыхъ въ одномъ онъ извѣщаетъ будтобы о смерти Фалеса, а въ другомъ сообщаетъ политическія извѣстія о своемъ отечествѣ.—

По ученію Анаксимена, начало всѣхъ вещей есть воздухъ; но подъ этимъ воздухомъ Анаксименъ разумѣлъ не стихійный воздухъ, которымъ мы дышемъ, но первоначальный, недоступный чувствамъ. Воздухъ, какъ начало, изъ котораго все происходитъ, есть вѣчно-движущаяся, безпредѣльная сущность (Orig. Philos. с. 7; Cic de nat. Deor. lib. 1, с. 10.), и становится явкою для чувствъ, когда ходомъ измѣненій превращается во влажность.—

Процессъ, посредствомъ котораго воздухъ, какъ начало міра, производитъ изъ себя всѣ вещи, состоитъ не въ противоположныхъ тяготѣніяхъ, выдѣляющихся въ лонѣ одного начала, какъ думалъ Анаксимандръ, но въ измѣненіи, въ переходѣ субстанціи изъ одного состоянія въ другое (*ἀλλ' ἵλωσι τοῦ ὑποκειμένου*), которая не утрачивая впрочемъ своего первоначальнаго свойства, остается и въ самыхъ измѣненіяхъ тождественною. Этотъ характеръ тож-

дественности анаксименова начала видѣтъ изъ того, что оно сперва нисходитъ, матеріализируется въ разныхъ превращеніяхъ, а потомъ снова возвращается обратными превращеніями въ первобытное состояніе. Воздухъ первобытный есть какъ бы среднее нѣчто между разжиженнымъ и сгущеннымъ его состояніемъ. Отъ разжиженія происходятъ теплота, огонь; отъ сгущенія—холодъ, вѣтръ, вода, земля и т. д.—

Полагая воздухъ началомъ, изъ котораго все происходитъ, Анаксименъ имѣлъ въ виду объяснить не только физическую природу, но всю жизнь вселенной, и подобно другимъ мыслителямъ іонійской школы, вовсе не замѣчаетъ односторонности своего начала, которое онъ называлъ *τὸ θεῖον*, божественнымъ. Въ мышленіи представителей іонійской школы, философія оставила прежній традиціональный характеръ, и предавшись собственнымъ силамъ, долго не видитъ еще внутренняго міра, но занимается только тѣмъ, что поражаетъ наши чувства. Но наступить другое время,—и она снова будетъ возвышать и расширять горизонтъ своихъ умозрѣній.—

Анаксимену, также какъ и Анаксимандру, приписываютъ нѣкоторыя свѣдѣнія астрономическія. Небо, по его понятію, есть твердая поверхность, на которой пригвождены звѣзды, оно движется около земли съ востока на западъ. Полагаютъ, что онъ усовершилъ сомнечные часы.—

Кромѣ курс. исторіи философіи, см. *Bouterwek*, de primis Philosophiæ Græcæ decretis physicis, Mem. d. Gesell. Götting. 1811. *Schmidt*, diss. de Anaximenis Psychologia, Iena, 1689.—*Mallet*, Histoire de la Philosophie Ionienne, Anaximenes, 8^e Paris, 1842.—*Grothii*, diss. de Anaximenis vita et Physiologia, Iena, 1689, 4^e.—Изъ древнихъ писателей—*Diag. Laërt*, lib. 11, c. 2.—*Arist.*, Metaph., lib. 1, c. 3.—*Simpl.* in Phys. *Arist.* f^o 6, 9.—*Cic.* Acad. quaest. lib. 11. c. 37.—*Plut.* de Placit. Philos., lib. 1. c. 3.—*Stob.*, Eclog. lib. 1.—*Sext. Empir.* Hypoth. *Pyrrh.*, lib. III. c. 30; adv. *Mathem.* lib. VII, IX. — Очеркъ греческой философіи, *Пропил.*, 1851 и 1853 года.

Анализъ (*ἀνάλυσις*, разрѣшать). Анализъ и синтезъ составляютъ два основныя отправления всякаго метода или правильнаго, наукообразнаго изслѣдованія и изложенія какого нибудь предмета знанія. Они вытекаютъ изъ самой природы нашего познающаго духа. Сначала разсудокъ наблюдаетъ вещи смѣшенно; но стремясь, въ силу прирожденнаго намъ самосознанія, къ составленію опредѣленнаго

понятія, онъ останавливаетъ свое вниманіе на каждомъ изъ нихъ порознь, разлагаетъ ихъ и доискивается ихъ частей и свойствъ. Этотъ путь разложенія предмета познанія, называется анализомъ. Но однимъ разложеніемъ предмета нельзя еще составить себѣ полнаго знанія; нужно составить еще понятіе и о томъ, какъ одинъ или многія предметы относятся къ другимъ предметамъ, какое мѣсто и положеніе они занимаютъ въ цѣломъ, въ общемъ. Этотъ второй путь познавательной дѣятельности называется синтезомъ. Онъ находится въ обратномъ отношеніи къ предыдущему, возстановляетъ цѣлость предмета, изслѣдуетъ взаимное отношеніе его частей, на основаніи понятія о цѣломъ. Разложеніе и сочетаніе, анализъ и синтезъ,— вотъ два хода всякой познавательной дѣятельности, всякаго правильного развитія мысли.—

Но понятныя въ общихъ чертахъ, эти два способа изслѣдованія и изложенія не такъ легко разграничить и объяснить, когда дѣло доходитъ до распознанія и примѣненія ихъ въ сложныхъ отправленіяхъ познавательной дѣятельности, въ разнообразныхъ приѣмахъ науки. Не рѣдко одни называютъ анализомъ то, что другіе называютъ синтезомъ и наоборотъ. Причина такого смѣшенія заключается частію въ томъ, что роды познаній еще недостаточно разграничены, но преимущественно въ томъ, что оба хода—аналитическій и синтетическій,—въ большей или меньшей степени присущи въ каждомъ, особенно обширномъ и многосложномъ изслѣдованіи и научномъ изложеніи предмета. Для предохраненія отъ подобнаго смѣшенія, можно постановить общимъ правиломъ, что всякая познавательная дѣятельность, разлагающая предметъ на его части или свойства и рассматривающая ихъ порознь, съ цѣлію достигнуть потомъ общаго понятія, закона, силы, есть аналитическая, и на оборотъ—дѣятельность познавательная, имѣющая цѣлію объясненіе, доказываніе и изложеніе всѣхъ частныхъ на основаніи дознанныхъ общихъ понятій и законовъ,—есть синтетическая. И въ томъ и въ другомъ познавательномъ отправленіи, есть, говоря вообще, и сочетаніе и разложеніе; но тамъ разложеніе, изслѣдованіе частныхъ есть основаніе, а общее понятіе есть выводъ; здѣсь же общее служитъ основаніемъ, а понятіе о частномъ есть его выводъ. Но анализъ бываетъ разныхъ родовъ, судя по предмету изслѣдованія и познанія, и какъ познанія наши бываютъ или чувственные, т. е. основываются на наблюденіи внутренняго и внѣшняго міра, или касаются формальныхъ законовъ

и бывают чисто-логическія, то по этому прежде всего можно различать и два главных рода анализа: одинъ анализъ экспериментальный, другой формальный или логическій. Тоже самое должно разумѣть и о синтезѣ, который рассмотримъ вмѣстѣ съ анализомъ для большей ясности.—

Когда мы желаемъ познать дѣйствительный предметъ, относящійся къ міру физическому или нравственному, то должно разсматривать всѣ его составныя стороны постепенно, изучая каждую отдѣльно. Когда это дѣло частнаго обслѣдованія кончено, тогда мы соединяемъ эти познанія въ одно цѣльное, общее понятіе о предметѣ и объ отношеніи всѣхъ его сторонъ. Первый ходъ познавательной дѣятельности есть анализъ, второй—синтезъ. Каждый изъ нихъ равно необходимъ и существенно различаются одинъ отъ другаго. Но не будетъ ли въ такомъ случаѣ синтезъ только дополненіемъ анализа, а не другимъ отдѣльнымъ ходомъ познанія?—Синтезъ во всѣхъ познаніяхъ, основывающихся на наблюденіи, утверждается на тѣхъ данныхъ, которыя добыты опытомъ, частнымъ изученіемъ составныхъ сторонъ предмета; по этому быть можетъ синтезъ есть только повтореніе того самого, что найдено анализомъ, только совершающееся въ обратномъ порядкѣ, т. е. не отъ частей къ понятію о цѣломъ, но отъ понятія о цѣломъ къ понятію о частяхъ? Такъ точно думали нѣкоторые мыслители, напр. Кондильякъ, утверждавшій (*Logique, 1 partie*) на этомъ основаніи, что есть одинъ только ходъ познавательной дѣятельности, именно, аналитическій. — Быть можетъ синтезъ есть особенный, отдѣльный отъ анализа, ходъ только изложенія, а не познанія? Это замѣчаніе было бы справедливо, если бы въ самомъ дѣлѣ, *во-первыхъ*, самое основаніе, на которомъ мы дѣлаемъ синтезъ, было вполнѣ результатомъ анализа, и еслибы, *во-вторыхъ*, во всѣхъ выводахъ синтеза заключалось всегда только то самое, тѣже понятія о предметахъ, объ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, какія открыты путемъ анализа. Но ближайшее разсмотрѣніе взаимнаго отношенія между синтезомъ и анализомъ приведетъ насъ къ другому заключенію. Фактическая возможность синтеза бываетъ всегда въ зависимости отъ анализа, по-крайней-мѣрѣ значительною частію своего содержанія; но синтезъ, какъ синтезъ, вообще былъ бы невозможенъ, сколько бы мы ни разсматривали частныхъ явленій и фактовъ помощію анализа, если бы онъ не предшествовалъ всякому анализу, какъ внутреннее, прирожденное нашему духу единство самосознанія,

въ силу котораго мы вездѣ, во всѣхъ явленіяхъ отыскиваемъ единство, гармонію и внутреннюю зависимость. — Даже анализъ, не въ смыслѣ безотчетнаго механическаго, но какъ ходъ познавательной дѣятельности, какъ отправленія разума, не возможенъ безъ нѣкотораго участія, по-крайней-мѣрѣ не яснаго, темнаго чувства синтеза. Прежде нежели мы начнемъ изслѣдывать извѣстный предметъ, каковы законы его жизни, мы уже спрашиваемъ себя мысленно: *что это такое?* — Этотъ мысленный вопросъ — *что?* и есть уже синтезъ, который мы имѣемъ въ виду, еще до начала анализа. — Значеніе синтеза отъ того представляется гораздо ниже, что внутреннее единство, за которымъ онъ слѣдитъ, гораздо менѣе поражаетъ наше вниманіе, между тѣмъ, какъ разнообразіе явленій, фактовъ, какъ точка отправленія анализа, имѣетъ осязаемую, доступную и незрѣлому пониманію дѣйствительность — Далѣе синтезъ еще и потому кажется не представляющимъ ничего новаго въ сравненіи съ анализомъ, кромѣ пустой формы, что мы полагаемъ, будто общее, напр. законы, силы и т. под., что добыто анализомъ, только примѣняется потомъ въ синтезѣ къ явленіямъ, и будто оно только по видимому подтверждаетъ и объясняетъ ихъ собою, тогда какъ на самомъ дѣлѣ будто само подтверждается и объясняется анализомъ. Но синтезъ не всегда ограничивается только тѣми общими понятіями о взаимныхъ отношеніяхъ между предметами, которыя добыты анализомъ, и такимъ образомъ не всегда различіе его отъ синтеза состоитъ только въ формѣ, то есть, въ обратномъ отношеніи къ анализу, порядкѣ изложенія и развитія приобретеннаго познанія. И посредствомъ синтетическаго приѣма изслѣдованія, хотя бы онъ отправился отъ общихъ понятій, добытыхъ анализомъ, можно доходить до открытія новыхъ сторонъ въ предметахъ, новыхъ отношеній между ними, даже нерѣдко этимъ ходомъ изслѣдованія открываются новыя задачи для самого анализа. —

Последнее обстоятельство показываетъ само собою, что какъ анализъ, такъ и синтезъ не всегда бываютъ одинаковы.

Когда мы, изучая предметъ, рассматриваемъ не составныя его стороны и взаимное отношеніе ихъ, но его свойства и удерживаемъ нѣкоторыя изъ нихъ, какъ нѣчто отдѣльное отъ предмета и общее многимъ изъ нихъ, то это отправленіе познавательныхъ способностей называется *отвлеченіемъ* (abstraction). Отвлеченіе есть анализъ; потому что не иначе можно получить этотъ общій признакъ многимъ предметамъ, какъ чрезъ рассмотрѣніе cadaго изъ нихъ порознь. Но

отвлеченіе тѣмъ отличается отъ анализа въ собственномъ смыслѣ, что оно удерживаетъ свойства предмета не существующія сами по себѣ, отдѣльно. Пріемъ познавательной дѣятельности обратный есть *классификація*. Разсматривать предметы познанія въ порядкѣ, свойственномъ классификаціи, значитъ соединять, сближать предметы въ известномъ отношеніи. По этому классификація есть синтезъ. Классификація бываетъ также двухъ родовъ: когда съ самого начала мы полагаемъ въ основаніе самое высшее свойство, общее всѣмъ предметамъ изслѣдованія, и потомъ нисходимъ до отвлеченія частныхъ свойствъ нѣкоторыхъ предметовъ, заключающихся въ этомъ высшемъ родовомъ свойствѣ и т. д., пока не дойдемъ до недѣлимыхъ, то въ этой классификаціи преобладаетъ синтезъ. Но можно составлять классификацію и другимъ способомъ, наблюдая общія свойства сперва для составленія видовъ, потомъ—для составленія родовъ и т. д. — Такъ какъ въ этой классификаціи мы приводимъ въ единство предметы изслѣдованія путемъ восхожденія отъ сложнаго къ простому, отъ конкретнаго къ отвлеченному, то въ ней преобладаетъ анализъ. Классификацію аналитическую называютъ естественною, а синтетическую—искусственною. (См. Классификація).—

Наведеніе (Inductio), особенный родъ умозаключенія отъ частей къ цѣлому, тоже можно назвать анализомъ; потому что въ немъ основаніемъ служить наблюденіе частныхъ явленій, и потомъ чрезъ соединеніе существеннаго и отдѣленіе не существеннаго, случайнаго въ какомъ нибудь предметѣ, или во многихъ, выводится заключеніе о постоянномъ ихъ характерѣ, законѣ.—

Обратный ходъ умозаключенія есть *выводъ* (deductio). Выводъ бываетъ въ то время, когда мы, основываясь на синтезѣ, т. е. на понятіи объ общемъ законѣ, свойствѣ, познанномъ наблюденіемъ и опытомъ, или представленномъ разумомъ, заключаемъ о самыхъ явленіяхъ, или свойства, признанныя общими, примѣняемъ ко всѣмъ недѣлимымъ. Сократъ и Платонъ по большей части пользуются наведеніемъ;—первый въ своихъ наведеніяхъ—въ заключеніи отъ частей къ цѣлому, а второй—въ своей діалектикѣ или въ опроверженіи мнѣній, не согласныхъ съ его философіею. Аристотель и Кантъ употребляютъ анализъ и синтезъ,—анализъ въ выдѣленіи чистыхъ понятій разсудка отъ всего чувственно—даннаго, частнаго, а синтезъ—въ распорядкѣ этихъ понятій по внутреннимъ отношеніямъ ихъ и въ примѣненіи къ самымъ умозаключеніямъ.—

Анализъ и синтезъ употребляются еще и въ *доказательствахъ*, или въ цѣломъ ходѣ умозаключеній, направленныхъ къ утверженію какой либо истины. Когда мы выражая какую нибудь теорему или проблему, рассматриваемъ понятія, заключающіяся въ ея формулѣ и потомъ отыскиваемъ, можно ли помощію посредствующихъ понятій дойти до общаго положенія, которое бы служило опорой истинѣ или несправедливости проблемы, тогда мы употребляемъ въ доказательство методъ аналитическій. Въ семъ случаѣ послѣдовательно разрѣшаютъ сложную идею, составляющую вопросъ на свои составныя стороны, показываютъ ея связь съ простою и очевидною истинною. Такой методъ употребляется въ алгебрѣ. Обратный или синтетическій способъ доказыванія состоитъ въ томъ, что исходною точкою его полагаютъ общую истину и посредствомъ извлекаемыхъ изъ нея выводовъ доходятъ до окончательнаго вывода, въ которомъ заключается уже рѣшеніе задачи. — Въ этомъ способѣ отъ общаго и простаго заключаютъ къ частному и сложному. Такой методъ доказыванія, употребляется наприм. въ геометріи. Очевидно, что въ обоихъ случаяхъ дѣло доказательства заключается въ томъ, чтобы показать связь двухъ положеній—общаго и частнаго, несомнѣннаго (или того, которое должно сдѣлаться несомнѣннымъ) и требующаго доказательства помощію среднихъ понятій и сужденій; различіе же ихъ состоитъ только въ точкѣ отправленія—или отъ вопроса къ началу, или отъ начала къ вопросу.—

На томъ основаніи, что каждый изъ двухъ методовъ, синтетическій и аналитическій, недостаточенъ и дополняется одинъ другимъ, Гегель пытался ввести въ философію высшій методъ, получившій у него названіе *абсолютнаго діалектическаго метода*, въ томъ предположеніи, что наше мышленіе собственною силою полагаетъ и единство законовъ, какъ основаніе въ синтезѣ и исходное начало анализа. Но такое мышленіе не сообразно съ ограниченностію нашего духа и не оправдывается психологическимъ наблюденіемъ. Вообще, какъ ни многоплодно развитіе всей системы знанія изъ одного начала, но это не даетъ еще права думать, что синтетическое построеніе можетъ обойтись безъ анализа. Только при помощи анализа синтезъ получаетъ прочность и достовѣрность. (См. Методъ).—

Аналитика. Такъ называютъ нѣкоторые мыслители тѣ части своей системы, въ которыхъ посредствомъ аналитическаго разбора (См. Анализъ) показываются составные элементы ея предмета,

дабы потомъ можно было на основаніи ихъ сдѣлать безошибочные выводы и примѣненія. Въ первый разъ это слово, какъ названіе части науки, употреблено было во 2 столѣтіи послѣ Р. Хр., во времена Галена, для обозначенія двухъ отдѣловъ одной изъ частей аристотелевой логики или *органо*. Первый отдѣлъ, въ которомъ разсматриваются составные элементы и фигуры силлогизма, названъ былъ *первою аналитикою* (*Analitica priora*); а второй, въ которомъ излагаются правила и условія доказательствъ—*слѣдующею* или *второю аналитикою* (*Analitica posteriora*). По словамъ Галена, надѣ обоими изъ этихъ отдѣловъ въ логикѣ Аристотеля, до того времени были другія заглавія: надѣ первымъ—*περί συλλογισμῶν* (о силлогизмѣ), а надѣ вторымъ — *περί ἀποδείξεως* (о доказательствѣ). У Канта въ каждой изъ трехъ его критикъ,—въ *критикѣ чистаго и практическаго разума* и въ *критикѣ способности сужденія*,—такъ называется обыкновенно первая часть, предшествующая діалектикѣ и методологіи. — Въ аналитической части Кантъ обыкновенно разсматриваетъ основныя стихіи предмета каждой критики. Аналитическая часть критики чистаго разума называется у него трансцендентальною; потому что она ничего не заимствуетъ изъ опыта, но разсматриваетъ только основныя формы и идеи познавательной способности.—

Аналитическій (См. Методъ и Сужденіе).—

Аналогія (*ἀναλογία*) соразмѣрность, отношеніе, сходство; (*ἀνά* по и *λόγος* слово, смыслъ, отношеніе). Этимъ словомъ выражается, вообще, сходство предметовъ.—

Когда два явленія представляютъ въ себѣ черты одинаковыя или такія, которыя мы выражаемъ однимъ понятіемъ и однимъ словомъ, тогда мы утверждаемъ, что они одинаковы, что въ этомъ отношеніи они тождественны. Такое тождество существуетъ между вещами одного рода, по родовымъ ихъ свойствамъ, наприм. между одною птицею и другою. Когда же для обозначенія двухъ явленій нужны два различныя понятія и два различныя слова, когда между двумя родами, къ которымъ они относятся, мы находимъ большое разстояніе и не можемъ ихъ соединить въ нашемъ представленіи, тогда мы говоримъ, что они различны. Такое различіе существуетъ, напр. между полынью и райскою птичкою, между камнемъ и духомъ. Наконецъ два явленія могутъ съ общими сходными свойствами со-

единять частныя качества, которыми они отличаются одно отъ другаго, могутъ въ извѣстной мѣрѣ быть и сходны и различны. Такое сходство ихъ при различіи, мы называемъ аналогіею, а самыя явленія, сходныя въ нѣкоторыхъ чертахъ, не смотря на различіе, зависящее отъ разности родовъ или видовъ, къ которымъ они относятся,—аналогическими.—

Аналогія вообще, не смотря на всю трудность въ частныхъ примѣненіяхъ ея, имѣетъ основаніе въ самыхъ законахъ бытія, въ самомъ существѣ вещей. Въ природѣ и въ мѣрѣ духовномъ все подчинено нѣкоторымъ общимъ законамъ, которые должны открываться и въ отдѣльныхъ явленіяхъ ихъ. По этому, ни мало не нарушая существеннаго различія между царствами бытія, можно сказать, что въ мѣрѣ нѣтъ ни совершеннаго тождества, ни совершеннаго различія, раздѣляющаго одно явленіе отъ другаго непреходимою бездною. Вездѣ, на всѣхъ ступеняхъ жизни, внимательное наблюденіе можетъ открыть аналогію,—этотъ дивный въ мѣрѣ отзвукъ божественной гармоніи. Есть аналогія между химическимъ сѣщеніемъ и симпатіею, между временами года и возрастами нашей жизни, между организмомъ растительнымъ и животнымъ.—

И въ области нашего внутренняго міра, въ развитіи умственнаго образованія, аналогія служить часто незамѣтнымъ, но тѣмъ не менѣе, важнымъ двигателемъ. Для сближенія и сочетанія представленій и понятій, пріобрѣтённыхъ наблюденіемъ и анализомъ, часто нѣтъ другаго средства, кромѣ аналогіи. Сначала шаткая и неопредѣленная, она мало по малу уясняется, и, подобно тяготѣнью, сближающему вещественныя атомы, соединяетъ разрозненныя массы познаній въ одинъ гармоническій организмъ знанія. Аналогія пособляетъ также образованію слова. Языкъ, какъ система слышимыхъ и видимыхъ знаковъ, выражающихъ нашъ внутренній мѣръ, во многомъ зависитъ отъ человѣческой свободы и отъ случайныхъ причинъ; но въ образованіи первоначальныхъ основныхъ рѣченій весьма много дѣйствуетъ аналогическая звукоподражательность нашего голоса звукамъ и дѣйствіямъ, наблюдаемымъ въ природѣ. Наконецъ и памяти весьма много пособляетъ аналогія. Мы лучше заиѣчаемъ связный рядъ представленій, нежели безсвязный; а между тѣмъ есть предметы заучиванія, между которыми нѣтъ внутренней связи, таковы напр. ряды словъ. Разсудокъ не заиѣчая внутренней связи въ предметѣ заучиванія, не можетъ оказывать прямаго пособія памяти, но

онъ оказываетъ ей пособіе косвенное посредствомъ аналогіи или помощію приблизительнаго, часто произвольно-придуманнаго сѣпленія словъ и представленій. На этой аналогіи основываются нѣкоторыя средства для облегченія памяти, предлагаемыя мнемоникою.—

На аналогіи основывается аналогическое умозаключеніе, въ которомъ отъ того, что дознано въ одномъ видѣ или родѣ, заключаютъ, что и другой видъ или родъ, сходный въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ съ первымъ, заключаетъ въ себѣ нѣчто подобное. Мы не всегда можемъ наблюдать вещь непосредственно, или во всѣхъ отношеніяхъ, а между тѣмъ разумъ стремится познать истинныя свойства вещей для того, чтобы свести всѣ предметы знанія къ единству законовъ и открыть между ними гармонию. Средствомъ къ дополненію этого недостатка служитъ аналогія: когда нѣтъ возможности знать вещь вполне и непосредственно, тогда мы приписываемъ ей свойство другого рода или вида вещей, съ которыми она сходна въ какихъ нибудь отношеніяхъ. Такъ, напр. наше умозаключеніе будетъ аналогическое, если отъ сходства между землею и луною въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, будемъ заключать, что и на лунѣ есть жители, какъ и на землѣ. Очевидно, что этому умозаключенію, не смотря на пользу нѣкоторыхъ сближеній, къ которымъ оно приводитъ, нельзя приписать аподиктического достоинства: результатомъ его можетъ быть только вѣроятность, которая возрастаетъ по мѣрѣ того, какъ увеличивается количество сходныхъ признаковъ въ сравниваемыхъ предметахъ. Формулу аналогического умозаключенія можно выразить слѣдующимъ образомъ: *A* есть *ж*, *з*, *к*; *П* также заключаетъ въ себѣ *ж*, *з*; стало быть *П* сходно съ *A* и въ *к*. Можно также выразить это умозаключеніе арифметическою пропорціею: $2:4=3:X$, когда въ ней и третій членъ не извѣстенъ или мало извѣстенъ. Если три первыхъ члена совершенно извѣстны, то съ полною достовѣрностію можно опредѣлить членъ четвертый; но когда вполне извѣстны только два первые члена, а третій—только отчасти, то и заключеніе о четвертомъ будетъ только вѣроятное, или гадательное. Пусть первый членъ 2 означаетъ землю, второй 4—всѣ тѣ свойства земли и ея поверхности, по которымъ мы не можемъ сомнѣваться въ присутствіи на ней человека, а третій членъ—3—луну. Если бы мы могли знать подробно всѣ свойства луны и ея поверхности, тогда мы могли бы опредѣлить и четвертый членъ, т. е. сказать, что есть жители на лунѣ, какъ и на землѣ; аналогія имѣла бы достовѣрность. Но какъ

всѣ свойства дуи намъ не извѣстны, то и четвертый членъ аналогической пропорціи не имѣетъ аподиктической достовѣрности.—

Употребленіе аналогіи, въ области философіи, сдѣлалось особенно замѣтнымъ, со времени появленія системы абсолютнаго тождества Шеллинга. Параллель, которую проводитъ Шеллингъ между формами идеальной и реальной жизни, подала поводъ его послѣдователямъ нарушить мѣру въ отыскиваніи сходства какъ между жизнію духа и природы, такъ и между всѣми царствами природы. Окенъ примѣняетъ аналогію преимущественно къ природѣ, а Шубертъ — къ природѣ и духу.—

При употребленіи аналогіи нужна большая осторожность, что бы не впасть въ заблужденіе. Лучшее средство противъ погрѣшностей аналогического умозаключенія, состоитъ въ наблюденіи основанія, на которомъ оно утверждается; потому что всякое умозаключеніе есть тождество органъ истины и заблужденія, а причина того и другаго въ началѣ, которое полагаемъ мы въ основаніе умозаключенія. Поэтому нужно наблюдать, существенны ли, и въ какомъ количествѣ представляются сходные признаки между предметами, которые мы сближаемъ посредствомъ аналогического умозаключенія. Чѣмъ въ большемъ числѣ существенныхъ признаковъ сходны сравниваемые предметы, тѣмъ вѣроятнѣе одинаковость и въ законахъ ихъ жизни. Чѣмъ короче мы знакомы съ особеннымъ устройствомъ этихъ предметовъ, тѣмъ выводы наши по аналогіи бываютъ основательнѣе и болѣе приближаются къ истинѣ. Благоразумное употребленіе этого способа умозаключенія можетъ быть полезно въ наукахъ опытныхъ, въ которыхъ отъ познанія отдѣльныхъ частей восходимъ къ общему, отъ понятій видовыхъ или родовыхъ къ другимъ видовымъ или родовымъ. Сколько блистательныхъ указаній сдѣлалъ гениальный Кювье примѣненіемъ аналогіи къ скуднымъ остаткамъ организмовъ первобытныхъ животныхъ?—

Въ математикѣ — аналогія есть равенство двухъ однородныхъ отношеній между величинами — *Пропорція*.—

Аналогія права состоитъ въ томъ, что въ случаѣ недостатка постановленій, нужныхъ для обсужденія извѣстнаго случая, принимаются за основаніе рѣшенія, законы, относящіеся къ другимъ подобнымъ случаямъ. Этотъ способъ пополнять законодательство уиѣстенъ только тамъ, гдѣ право не успѣло развиваться въ систему подробныхъ и опредѣленныхъ законовъ.—

Аналогія вѣры въ богословской герменевтицѣ состоитъ въ объясненіи какого либо мѣста священнаго писанія, кажущагося невразумительнымъ или неяснымъ, на основаніи другаго мѣста, котораго смыслъ совершенно ясенъ. См. *Locke* Essay sur l'entend. humain, trad. Coste, liv. IV, c. 15, § 12.—*Beattie*, An essay on truth. part. 1, c. 2, Sect. 2.—*Dug.-Stewart*, Elements de la Philosophie de l'esprit humain.—

Ангель Силезій или *силезскій* (Іоаннъ), поэтъ-философъ, род. 1624 въ Гладѣ, или въ Бреславлѣ, въ которомъ и умеръ въ 1677 г. Это названіе, подъ которымъ онъ пріобрѣлъ себѣ извѣстность въ Германіи, выдуманное; собственное же имя его было Шеффлеръ. Онъ былъ воспитанъ въ протестанствѣ, учился медицинѣ и былъ медикомъ при одномъ виртембергскомъ принцѣ; но потомъ принялъ католичество, вступилъ въ духовное званіе и сдѣланъ совѣтникомъ при епископѣ бреславскомъ. Въ самой ранней молодости онъ особенно любилъ читать Таулера, Беа и другихъ мистическихъ писателей. Собственныя его мысли также проникнуты духомъ мистицизма и пантеизма, основаннаго на одномъ чувствѣ любви. Сущность Божія, по его понятію, состоитъ въ любви; но какъ Богъ не можетъ любить ничего, что ниже его, а между тѣмъ—предметъ любви необходимъ и сущность его не перестаетъ быть любовію, то Богъ какъ бы выходитъ изъ глубины своего существа, чтобы сдѣлаться предметомъ своей любви, словомъ, становится человѣкомъ. Богъ и человѣкъ въ сущности составляютъ одно существо. Единство ихъ въ любви возвышается по мѣрѣ развитія и возвышенія человѣка. Человѣкъ безъ этой любви не могъ бы и существовать. Такимъ образомъ въ ученіи Ангела Силезія проповѣдуется послѣдовательное обоготвореніе человѣка. На этомъ основаніи многіе въ Германіи считаютъ Ангела Силезія предшественникомъ Фихте. Ангель Силезій не излагалъ своихъ философскихъ мыслей въ системѣ; онъ содержится большею частію въ его духовныхъ пѣсняхъ и въ стихотвореніяхъ дидактическаго содержанія.

Судя по эксцентрическому духу Ангела Силезія, можно предполагать, что на него имѣли вліяніе каббалисты, сочиненія которыхъ пущены были въ ходъ около этого времени Рейхлиномъ и Пикомъ Мпрандолою. См. *Cant. geist. Breslau, 1857. Psych. beküm. ib. 1664. Kostb. Perl. evang. Glatz, 1667.—Cherubin. Wunder., Glatz. 1674, München, 1827. 8.* Сверхъ того, изданы были извлеченія изъ

сочиненій Ангела Силезія: *Sent. pœtiques d'Angelus Sil.* in 8. Berlin, 1820. *Collier de perles, ou sentences et coet.* in 8, München, 1831. — *Ang. Sil. et St. Martin*, in 8°, Berlin, 1853, par Rachel de Uarnhague — *Müller*, *Bibliothèque des pœtes allemands du XVII siècle*, Leipzig. 1826. —

Англійская философія. Подъ именемъ англійской философіи должно разумѣть рядъ тѣхъ только философскихъ ученій, которыя слѣдуютъ въ Англіи, начиная съ Бакона, и притомъ независимо отъ представителей и послѣдователей такъ называемой шотландской школы. Это ограниченіе имѣетъ свои основанія. Схоластическіе мыслители среднихъ вѣковъ, и вѣстные въ Англіи до временъ Бакона, не входятъ въ кругъ англійской философіи; потому что ихъ ученіе не имѣетъ еще почти никакого національнаго оттѣнка въ сравненіи съ направленіемъ схоластической философіи въ другихъ странахъ западной Европы. Преподаваемая духовными лицами, схоластика во веѣхъ странахъ слѣдовала однимъ началамъ, и пользовалась даже однимъ языкомъ—латинскимъ. Что касается шотландской философской школы, то она отдѣляется отъ англійской философіи и мѣстомъ происхожденія и направленіемъ —

Историческое развитіе англійской философіи продолжается болѣе двухъ сотъ лѣтъ. Къ ней относятся: Баконъ, Гобсъ, Галь, Моръ, Кудвортъ, Локъ, Кларке, Бровнъ, Воластонъ, Шефтсбюри, Гютчesonъ, Берклей, Юмъ, Гертлей, Пристлей, Прейсъ, Бентемъ и другіе—менѣе замѣчательные. —

Англійская философія во все продолженіе своего существованія отъ Бакона до начала нынѣшняго столѣтія, не имѣла того послѣдовательнаго развитія, которое мы замѣчаемъ въ философіи французской XVIII и XIX стол., и особенно въ германской философіи новыхъ временъ. Въ ней нѣтъ, кромѣ того, и философскихъ школъ, которыя, слѣдуя однимъ началамъ, постепенно объясняли бы ихъ поднимъ развитіемъ въ философскихъ системахъ и примѣненіемъ ко всѣмъ отраслямъ знанія. Можно сказать только, что между разнообразными сужденіями англійскихъ мыслителей о разныхъ вопросахъ философскихъ, наиболѣе замѣтно вліяніе эмпиризма или такого направленія философіи, которое основываетъ начала теоретической или познавательной и нравственной дѣятельности на ощущеніи, не находя въ нихъ ничего умопроизводнаго. Быть можетъ преобладаніе этого эмпирическаго направленія было причиною, что философія въ Англіи не могла получить обширнаго систематическаго развитія. — Призывая,

что все въ составѣ началъ, идей и понятій разума происходитъ отъ вѣшнихъ впечатлѣній, эмпиризмъ тѣмъ самымъ уже отказывался отъ внутренняго ихъ развитія силою мысли, и другія науки предоставлялъ руководству одного наблюденія, личнаго вкуса и настроенія. Но и въ эмпирическомъ направленіи англійской философіи замѣтны нѣкоторыя видоизмѣненія. Тѣ самые мыслители, которые, съ одной стороны не отстаютъ отъ направленія, данного философіи Бакономъ и Локкомъ, опровергаютъ ихъ начала въ другихъ отношеніяхъ. Это особенно можно замѣтить объ англійскихъ моралистахъ; они возстаютъ только противъ опредѣленнаго эмпирическаго начала, которое Локкъ признаетъ основаніемъ нравственности; но въ своихъ собственныхъ началахъ нравоученія, ни мало не выступаютъ изъ общаго круга эмпиріи, и подвержены тѣмъ же недостаткамъ, которыхъ не можетъ избѣгнуть эмпиризмъ въ дѣлѣ науки. Другія философскія ученія, направленные противъ эмпирической философіи и ея послѣдователей, не имѣли дальнѣйшаго развитія, частію по тѣмъ крайностямъ, которыя противорѣчатъ общему здравому смыслу, а частію по разнородности началъ, которыхъ слѣдовали ихъ представители и по самой формѣ развитія, направленной болѣе къ обыкновенному убѣжденію, назиданію, нежели къ систематической установкѣ ихъ новаго начала, выступающаго за предѣлы прежней эмпиріи. Къ числу первыхъ относится идеализмъ Берклея, (или правильнѣе—спиритуализмъ, потому что онъ отвергалъ бытіе матеріи), и скептицизмъ Юма; къ разряду другихъ противниковъ эмпиризма можно отнести Кларка, Додвеля, Рея, Дергама и другихъ. Сюда же должно отнести Галя, Мора и Кудворта, послѣдователей мистическаго направленія. Изъ всѣхъ мыслителей англійскихъ, возстававшихъ противъ локкова эмпиризма и его послѣдователей, можно сказать, одинъ только Прейсъ отличается оригинальностію полемики, и въ своихъ взглядахъ на теоретическій эмпиризмъ и нравственный сенсуализмъ, быть можетъ, даже сообщилъ Канту нѣкоторыя идеи его критической философіи.—Разсмотримъ кратко послѣдовательный ходъ главнѣйшихъ разнородныхъ направленій англійской философіи, предоставляя частности тѣмъ статьямъ, въ которыхъ ученіе каждаго мыслителя излагается отдѣльно —

Бакономъ начинается новый періодъ исторіи философіи не только англійской, но и обще-европейской. Вмѣсто прежняго силлогистическаго метода, господствовавшаго въ схоластикѣ и состоявшаго въ

сочетаніи умозаключеній безъ вниманія къ внутреннему и вѣшнему опыту, Баконъ въ своемъ органонѣ рекомендуетъ, какъ единственно-вѣрный, методъ наблюденія и опыта. Силлогизмы, по его понятію, не могутъ имѣть мѣста въ изслѣдованіи природы: потому что ими предполагаются уже готовыя, образовавшіяся понятія, какъ основаніе для умозаключенія. На эти-то понятія, какъ основы силлогизмовъ, и на способъ ихъ приобрѣтенія должно обращать особенное вниманіе. Такъ-какъ они приобрѣтаются наблюденіемъ и опытомъ, то наблюденіе и опытъ должны быть основаніемъ истиннаго метода, а наведеніе или умозаключеніе отъ частнаго, опытно—дознаннаго къ цѣлому, составить его форму. Какъ ни односторонне это понятіе Бакона о философскомъ методѣ, ограничивающее предметъ философіи только чувственнымъ міромъ, но въ свое время оно было очень важно; потому что сообщило ей, по-крайней-мѣрѣ отчасти, прочный способъ и предметъ изслѣдованія.—Притомъ же у Бакона, рядомъ съ положеніями эмпиризма, есть мысли, предполагающія другой, высшій способъ познанія, только неуспѣвшій ясно обозначиться въ его сознаніи. Что касается эмпиризма, свойственнаго Бакону, то въ его твореніяхъ еще не высказываются дальнѣйшія понятія, къ которымъ неминуемо приводитъ это направленіе философіи. Слѣдствія его обнаружили нѣсколько позже. Новый органонъ (*Novum organon*), въ которомъ Баконъ излагаетъ свои мысли о методѣ, вышелъ въ свѣтъ въ 1620 году; а между 1640 и 1660 годами Гобсъ, другъ Бакона, уже выразилъ въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ духъ полнаго матеріализма, къ которому обыкновенно приводитъ эмпиризмъ, если только вѣрно и послѣдовательно развиваетъ свои начала. Предметъ философіи, по его понятію, есть вещественный міръ или тѣло, не потому, что нашему познанію доступенъ только вещественный міръ, но потому, что нѣтъ ничего не-вещественнаго; душа наша есть также матеріальное существо; умственная дѣятельность ея не заключаетъ въ себѣ ничего болѣе, кромѣ напряженія нервовъ; вся нравственная дѣятельность человѣка основывается только на самолюбіи и пользѣ: таковы были основныя положенія философіи Гобса. Современнѣе этому эмпирическому направленію философіи, идетъ другое направленіе философіи—мистическое, происшедшее подъ вліяніемъ частію схоластики, а частію Платона, Плотина, каббалы и современныхъ идей переходной эпохи философіи, занимавшейся изученіемъ малозвѣстныхъ до того времени школъ греческой философіи. Кромѣ Галля

(Феофила 1628 — 1676), Мора Генриха (1614 — 1687) и Кудворта (Ральфъ 1617—1688) сюда можно отнести Паркера (1688) и Пордежа (1625—1698). Нѣкоторые изъ нихъ старались противодѣйствовать въ особенности философскому эмпиризму и матеріализму, а другіе — началамъ новыхъ тогда философскихъ системъ Декарта и Спинозы. Галъ утверждалъ, что истинная философія искони заключалась въ словѣ Божіемъ къ избранному народу, и что изъ этого источника заимствовали ее различными путями другіе народы. На этомъ основаніи философія, по ученію Галя, должна ити по слѣдамъ богословія, и полезнымъ пособіемъ для нея онъ признаетъ эклектическую александрійскую философію. Кудвортъ слѣдуетъ однимъ началамъ съ Галемъ, но съ большею силою и оригинальною защищаетъ ученіе вѣры противъ матеріалистовъ и атеистовъ, и большую часть философскихъ вопросовъ рѣшаетъ въ духѣ Платона. Сходенъ съ ними отчасти и Морзъ; но онъ обнаруживаетъ гораздо болѣе мистицизма, мечтательности и менѣе основательности и единства въ своихъ началахъ, увлекаясь разными философскими ученіями. Паркеръ, современникъ и товарищъ двухъ предшествующихъ мыслителей, занимался критическимъ разборомъ философіи Декарта, и сильно опровергалъ современный атеизмъ. Пордежъ, медикъ и проповѣдникъ, былъ ревностный поборникъ крайняго мистицизма, и даже усиливался привести въ систему мысли германскаго мистика Бема. Среднее мѣсто между послѣдователями эмпиризма и противниками его занимаетъ Гланвиль. Догматическому тону философіи Аристотеля и Декарта, пользовавшагося тогда большою славою, онъ противопоставляетъ начала скептическія, воздерживаясь впрочемъ отъ совершеннаго недовѣрія къ человѣческому познанію, и имѣя въ виду только очищеніе философіи отъ неосновательныхъ предположеній. —

Несмотря на то, что въ противникахъ эмпирической философіи не было недостатка, она постепенно усиливалась, количество ея послѣдователей въ Англіи возрастало, пока наконецъ во Франціи, преимущественною послѣдовательною отъ одного вывода къ другому, достигла крайнихъ предѣловъ матеріализма и невѣрія. Мыслитель, давшій эмпирической философіи въ Англіи новую форму и силу, былъ Локкъ (1632—1704 г.). Биконъ отдавая наведенію преимущество предъ методомъ силлогистическимъ, основывающимся на предвзятыхъ понятіяхъ, не утверждаетъ еще прямо и положительно, что въ нашихъ познаніяхъ нѣтъ ничего предъпытнаго; нужно, говоритъ онъ, со-

единять мышленіе съ наблюденіемъ, избѣгая крайностей грубаго эмпиризма, останавливающагося на матеріалахъ,—и догматизма, высказывающаго положенія, не имѣющія никакой опоры; но онъ не разграничиваетъ двухъ сторонъ въ составѣ познанія предъ—опытной и чувственной. — Эмпиризмъ Бакона былъ еще нерѣшительный, недосказанный. Локкъ даетъ ему направленіе болѣе твердое и рѣшительное. По его ученію, все въ составѣ нашего познанія происходитъ изъ опыта—я представленія впечатлѣній, и формы и законы мышленія. Въ немъ нѣтъ ничего умопроизводнаго, самодѣятельнаго. Познаніе, по его понятію, состоитъ только въ наблюденіи согласія, или несогласія, въ сочетаніи, или раздѣленіи извѣстныхъ идей. Говоря о предметномъ достоинствѣ нашихъ познаній, о духѣ и матеріи, онъ явно отдастъ предпочтеніе познанію чувственнаго міра, и даже готовъ допустить, что и матеріальной субстанціи не противорѣчатъ способности мышленія. Наконецъ и въ основаніи нравственной дѣятельности человѣка онъ не находитъ ничего болѣе, кромѣ чувства недостатка, которое требуетъ восполненія и служитъ единственнымъ кобужденіемъ, которое приводитъ нашу волю въ движеніе. Таковы въ немногихъ словахъ основныя мысли Локка.—

Несмотря на всю неосновательность въ рѣшеніи коренныхъ философскихъ вопросовъ, философія Локка скоро нашла себѣ и долго еще потомъ имѣла огромное количество послѣдователей. Легкость изложенія, поверхностныя сужденія, не требовавшія особеннаго труда и напряженія умственнаго, самое отсутствіе высшаго, духовнаго принципа въ его философіи,—все пришлось по духу эпохи, увлеченной духомъ матеріализма.— Впрочемъ въ Англіи не многіе изъ послѣдователей Локка имѣютъ значеніе въ исторіи философіи. Они не привнесли къ ней ничего новаго, и если занимались дальнѣйшимъ развитіемъ его началъ, то только въ примѣненіи къ частнымъ вопросамъ философскимъ, но не въ цѣломъ составѣ науки философіи. Такъ Локкъ говорилъ нерѣшительно о свободѣ человѣческой воли, а *Коллеж* и *Гартлей* совершенно отвергли возможность свободы воли, основывая всю нравственную дѣятельность человѣка на случайности чувственныхъ влеченій.— Локкъ думалъ, что хотя матерія не обнаруживаетъ въ себѣ способности мышленія, однакоже для Бога возможно создать ее съ этою способностью, а *Додвель* превратилъ эту возможность въ дѣйствительность и сталъ доказывать матеріальность души. Изъ эгоистическаго правоучительнаго локкова начала,

Мандевиль вывелъ заключеніе, что нѣтъ существеннаго различія между добродѣтелию и порокомъ, на томъ основаніи, что и порокъ бываетъ источникомъ многихъ открытій, искусствъ, талантовъ, которые безъ него часто были бы не возможны. *Пристлей*, по началамъ эмпирической философіи Локка, рѣшалъ вопросъ объ отношеніи между духомъ и тѣломъ, *Дервингъ* примѣнилъ ее къ своей зоономіи, и еще въ недавнее время извѣстный социалистъ *Бентемъ* въ духѣ той же философіи утверждалъ, что идея пользы есть единственное начало, на основаніи котораго можно опредѣлять достоинство нашихъ поступковъ.—

Эмпирическія начала философіи до такой степени преобладали въ Англіи, что даже противники Локка, за исключеніемъ весьма не многихъ, не выступали изъ ихъ круга. Особенно моралисты, возстававшіе противъ Гобса и Локка, постоянно противопоставляли имъ начала нравственныя, основанныя на чувствѣ, въ томъ предположеніи, что чувство вообще есть главный органъ познанія истины. *Кумберландъ* полагалъ основаніе нравственности въ благожеланіи, *Шеетсбюри*, другъ Локка, вопреки интересу и эгоизму нравственному, утверждалъ, что въ человѣкѣ есть склонность къ общительности и что началомъ нравственности должно признать не стремленіе къ пользѣ, но гармонію склонностей эгоистическихъ съ общежительными. *Гутчесонъ*, подобно Кумберланду, также признавалъ началомъ нравственной дѣятельности благожелательность. Словомъ, моралисты видѣли всю несообразность эгоистическаго нравоученія; но противодѣйствія ихъ ограничивались въ сущности только указаніемъ другаго противоположнаго начала въ томъ же чувствѣ, въ тѣхъ же непосредственныхъ склонностяхъ человѣка, и какъ чувство не свободно отъ частнаго настроенія и произвола, то и нравоученіе ихъ, несмотря на то, что много способствовало лучшему уразумѣнію нравственной природы человѣка, также не было свободно отъ произволовъ и эгоизма.—

Вредныя послѣдствія локкова эмпиризма были причиною, что *Самуиль Кларке*, одинъ изъ извѣстнѣйшихъ мыслителей англійскихъ послѣ Бэкона и Локка, подвергъ его критическому разбору со всѣхъ сторонъ, обращая впрочемъ особенное вниманіе на теоретическіе вопросы; доказывалъ бытіе Божіе, безсмертіе души, опровергалъ, подобно моралистамъ, эгоистическое нравоученіе эмпириковъ и матеріалистовъ, и главнымъ условіемъ истинной философіи признавалъ

согласіе ея съ божественнымъ откровеніемъ. По слѣдамъ Кларка шли другіе мыслители англійскіе: *Кайнгз*, *Іоаннз Кларке*, *Рей* и *Дергамз*. Всѣ они занимались главнымъ вопросомъ естественнаго богословія, — вопросомъ о бытіи Божіемъ и объ отношеніи Бога къ міру. —

Самыми замѣчательными явленіями въ историческомъ ходѣ англійской философіи, послѣ Бакона и Локка, можно считать ученіе *Берклея*, *Юма* и *Прейса* по тому существенно-новому направленію, которое они хотѣли сообщить современной имъ философіи въ Англіи. —

Первый изъ нихъ, пользуясь противорѣчіями локковой философіи, старался доказать, что на основаніи наблюденія и опыта, мы знаемъ только о свойствахъ предметовъ, дѣйствующихъ на насъ, но отнюдь не о бытіи чувственнаго міра, и что если въ насъ есть это понятіе о бытіи предметовъ чувственныхъ и увѣренность въ немъ, то этимъ мы обязаны отнюдь не опыту и наблюденію, а творческой силѣ нашего духа, которому свойственно творить этотъ міръ. — Только духъ есть существо дѣятельное, природа же есть нѣчто недѣятельное, производимое и понимаемое. Но это творчество нашего духа — только относительное; оно потому только принадлежитъ нашему духу, что есть верховный Духъ или Богъ, коего каждая идея есть слово, воспринимаемое нами. Здѣсь не мѣсто входить въ изложеніе вѣрныхъ и невѣрныхъ сторонъ философіи Берклея; можно замѣтить только, что самая крайность въ понятіяхъ Берклея, излишество въ представленіи творчества нашего духа, были причиною, что идеализмъ его остался почти безъ всякаго вліянія. —

Иной результатъ вывелъ изъ локкова эмпиризма *Давидъ Юмъ*. Берклея не отвергалъ дѣйствительности нашего познанія, считая невозможнымъ только отдѣльное самостоятельное бытіе вещественнаго міра; а Юмъ, основываясь на эмпиризмѣ Локка, утверждаетъ, что познаніе причинъ явленій, къ которому стремятся естественныя науки и философія, вовсе не возможно; потому что опытъ ничего не говоритъ намъ о связи причинъ и дѣйствій. Въ немъ мы наблюдаемъ только послѣдовательность явленій; заключеніе же наше о томъ, что одно явленіе есть дѣйствіе, а другое причина, совершенно произвольно и ни на чемъ не основано. Такимъ образомъ, если причины явленій намъ неизвѣстны, то не возможно знаніе, не возможна метафизика, не возможна наука. —

Гораздо выше Берклея и Юма *Preyса*, по глубокости взгляда на происхождение нашего познания и на основание нравственности. Въ его учении можно видѣть уже начала новаго направленія философіи въ Европѣ, освободившейся отъ оковъ грубаго эмпиризма. Двѣ главные мысли Прейса заслуживаютъ особеннаго вниманія: первая—что наше мыслящее начало существенно отлично отъ чувственности, что въ мыслящемъ началѣ заключаются предѣлопытные элементы знанія, а чувственность доставляетъ намъ только впечатлѣнія явленій, дѣйствующихъ на наши органы; вторая—что нравственная дѣятельность, по своимъ началамъ и законамъ, существенно отлична отъ дѣятельности, направленной къ пользѣ, къ благополучію. Направление шотландской философской школы, составляющей отдѣльное звено англійской философіи, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ сходно съ началами Прейса. Какъ ни основательны мысли Прейса, но преобладаніе эмпирии въ Англіи было такъ сильно, что онъ не могли оказать тамъ важнаго вліянія на общее направленіе умовъ. Это вліяніе тѣмъ менѣе было возможно, что Прейсъ изложилъ свои мысли не въ полной системѣ философіи, но въ частномъ разборѣ только нѣкоторыхъ вопросовъ философскихъ. Во всякомъ случаѣ, отъ чего бы въ частности ни происходило это скудное вліяніе Прейса на философію въ Англіи, но общая и главная причина его скрывается въ самомъ духѣ и направленіи страны, которой вниманіе поглощено матеріальными интересами. Совсѣмъ иное было слѣдствіе подобнаго направленія въ Германіи, съ первымъ появленіемъ его въ учении Канта: тамъ оно производитъ цѣлый рядъ самыхъ возвышенныхъ и оригинальныхъ философскихъ системъ, сокрушившихъ владычество корифеевъ эмпиризма и матеріализма,—по крайней мѣрѣ въ философіи и въ наукахъ, ближе къ ней примыкающихъ.—

Подобно философіи, и эстетика въ Англіи вращалась постоянно около впечатлѣній изящнаго на наши чувства, занималась правилами вкуса, но самой идеи и законовъ изящнаго въ явленіяхъ не касалась, такъ что напр. Боркъ высокое полагалъ въ потрясеніи нервовъ, въ ужасѣ. На поприщѣ эстетики, находящейся въ связи съ англійскою философіею, извѣстны въ Англіи, кромѣ Борка, Гомъ, Ализонъ и Гераръ.—

Въ настоящее время философія въ Англіи не имѣетъ замѣчательныхъ дѣятелей. На кафедрахъ и донынѣ слѣдуютъ отчасти опытной философіи Локка; но преимущественнымъ вниманіемъ въ школахъ

пользуется такъ называемая шотландская философія. (См. это слово).—

Андаль Руаръ (Andala Ruard), родился въ Фризій 1665 г., умеръ 1727 г. Какъ мыслитель, онъ не замѣчательнъ въ исторіи философіи и извѣстенъ только, какъ одинъ изъ самыхъ ревностныхъ толкователей и защитниковъ декартовой философіи, которую онъ старался примѣнить къ богословію. Главныя сочиненія его: *Exercit. acad. in Philos. primam et naturalem, in quibus Philos. Cartesii explicatur, confirm. et vind.*, in 4°, Frankof. 1709. — *Syntagma theol.-phys.-metaphysicum*, in 4°, *ibid.* 1710. — *Cartesius verus Spinosismi eversor et Physicae experimentalis architectus*, in 4°, *ibid.* 1719. — *Examen Ethicae Geulinxii*, in 4°, 1716.—

Андре (Yves — Marie, le père André), иезуитъ, род. 1675, ум. 1764. Жизнь его замѣчательна, какъ рядъ превратностей и гонѣній, которыя онъ претерпѣлъ отъ иезуитскаго ордена за прямоудіе и отступленіе отъ лукавыхъ правилъ этого ордена. Въ первый разъ общество иезуитовъ обратило противъ него свои суровыя мѣры въ 1706 г. за приверженность къ философіи Декарта, признанной нечестивою, противною вѣрѣ и разуму. Андре былъ переведенъ для окончанія курса богословскихъ наукъ во Флешъ. Изъ Флеша его перевели для испытанія въ терпѣніи въ Руэнъ, гдѣ ему поручена была, несмотря на его познанія и способности, самая незначительная должность. Въ 1709 г. ему поручена была кафедра философіи въ аміенской коллегіи. Но въ 1711 г. онъ былъ уже обвиненъ за одно свое положеніе въ духѣ Мальбранша, которое воспитанники должны были защищать, по обычаю того времени, на торжественномъ актѣ. На этотъ разъ дѣло кончилось письменнымъ объясненіемъ и обѣщаніемъ — не слѣдовать впредь другой философіи, кромѣ схоластической, принятой за руководство въ иезуитскихъ коллегіяхъ. Андре былъ только переведенъ на кафедру философіи въ руэнскую коллегію. Въ 1713 г. за отступленіе отъ нѣкоторыхъ схоластическихъ положеній — онъ былъ снова обвиненъ, лишенъ кафедры, и въ качествѣ духовника, переведенъ въ Алансонъ. Но и здѣсь Андре не долго оставался въ покоѣ. — Въ 1713 г. Сочиненіе Янсена надѣлало много шума. Принимая вполнѣ вмѣстѣ съ другими членами ордена обвиненіе, изреченное папскою буллою на послѣдователей Янсена, онъ не раздѣлялъ только злобнаго духа судей. Его кротость сочли холодностію, а потомъ самую холодность — враждою противъ като-

лицизма. Въ 1718 г. онъ былъ удаленъ начальникомъ іезуитовъ въ Аррасъ.—

Въ 1719 г. ему снова дали должность въ аміенской коллегіи. Первые два года онъ провелъ спокойно; но въ 1720 г., когда ненависть противъ янсенистовъ достигла высшей степени, его умѣренность опять была принята за сочувствіе къ еретикамъ. Къ несчастію его, въ это время появилась брошюра, въ которой описаны были злоупотребленія іезуитовъ. По какому-то подозрѣнію стали приписывать ее Андре, и для удостовѣренія, подвергли всѣ его бумаги внезапному обыску. Между ними была найдена одна рукопись, въ которой Андре оправдывалъ философію Декарта и откровенно описывалъ безнравственные начала іезуитскаго ордена. Послѣ такой улики, подъ разными предлогами, онъ былъ преданъ гражданскому суду, и какъ преступникъ, заключенъ въ Бастилію. Страданія, сопряженныя съ тюремною жизнью, смутили душу Андре: онъ рѣшился написать письмо къ начальнику ордена, выражалъ живое раскаяніе въ своей необдуманности и просилъ помилованія. Вѣроятно просьба и раскаяніе Андре подѣйствовали; потому что скоро потомъ онъ снова возвратился въ Аміенъ на свою должность, а въ 1726 г. сдѣланъ былъ учителемъ математики въ Каенѣ. Здѣсь Андре въ мирѣ и спокойствіи, всѣми любимый и уважаемый, провелъ остальную жизнь и незадолго до смерти, когда іезуитская коллегія въ Каенѣ была закрыта, порешель въ Руэнъ, гдѣ и скончался въ 1764 году.

Андре писалъ много, но не многія изъ его сочиненій напечатаны. Лучшее изъ напечатанныхъ сочиненій его есть *Опытъ объ изидионѣ*. (*Essai sur le beau*), вышедшее въ первый разъ въ свѣтъ 1741 г.; ниже этого сочиненія *Трактатъ о человекѣ* (*Traité de l'homme*), въ которомъ онъ говоритъ о главныхъ тѣлесныхъ отправленияхъ, о свойствахъ души и связи души съ тѣломъ. Кромѣ того, между разными его рукописями въ публичной каенской библіотекѣ хранятся его записки по философіи: *Metaphysica sive Theologia naturalis* и *Physica*.—

Андре принадлежитъ къ числу тѣхъ прекрасныхъ писателей, которые соединяютъ духъ ученаго изслѣдованія съ теплотою живой вѣры. — Въ философіи онъ придерживается Мальбранша и Декарта, особенно послѣдняго, хотя и увѣряетъ, что не слѣдуетъ его называть. Вотъ мысли Андре о нѣкоторыхъ философахъ: «Баконъ дѣлаетъ часто высокіе взгляды, но какъ бы мимоходомъ; онъ часто впадаетъ

въ самыя грубыя ошибки, не соблюдаетъ никакого порядка и метода; его мысль подобна хаосу. Локкъ пишетъ пріятно, но плохой мыслитель. Лейбницъ—великій геометръ, посредственный физикъ и плохой метафизикъ. — У Спинозы — слогъ тяжелый; у него нѣтъ ни духа (Esprit), ни смысла. Какимъ образомъ іезуиты могли притти къ мысли, что спинозизмъ вышелъ изъ философіи Декарта? —

См. 1) Les oeuvres du Père André, publiées par l'Abbé Guyot, 4 vol. in 12, Paris, 1766. — 2) Les Oeuvres du Père André, de la compagnie de Jesus, avec notes et introduction, par M. Vic. Cousin in 12, Paris, 1843, — 3) Le Père André ou Documents inédits sur l'Histoire philosophique, relig. et litter. du XVIII siècle, publiés par MM. A. Charma et G. Marcel, 2 vol. in 8°, Caen, 1845, 1844. —

Андроникъ родосскій (Andronicus Rhodius), названный такъ по мѣсту рожденія, признается обыкновенно десятымъ между преемниками Аристотеля, хотя изъ числа ихъ намъ извѣстны только шесть. Онъ родился почти за 50 лѣтъ до Р. Хр., и большую часть жизни провелъ въ Римѣ, гдѣ постоянно занимался преподаваніемъ перипатетической философіи. Онъ пользовался большою извѣстностію не какъ мыслитель, но какъ издатель твореній Аристотеля и Теофраста, которыя Сулла привезъ изъ Аѳинъ въ Римъ и которыя до того времени мало были извѣстны. — На основаніи новѣйшихъ изслѣдованій, можно опредѣлить, въ чемъ состоялъ главный трудъ Андроника при этомъ изданіи. 1) Онъ распредѣлялъ сочиненія Аристотеля и Теофраста по содержанію, раздѣлялъ ихъ на различные трактаты (*πραγματειας*) и соединялъ въ одинъ составъ отрывки, относящіеся къ одному предмету. Кромѣ этого общаго распредѣленія, онъ старался опредѣлить внутренній порядокъ и составъ каждаго сочиненія въ частности. 2) Составилъ таблицы и оглавленія къ изданнымъ имъ рукописямъ. — 3) Изложилъ результаты своихъ занятій по этому изданію въ особенномъ сочиненіи, состоявшемъ изъ нѣсколькихъ книгъ, въ которыхъ онъ, кромѣ описанія жизни Аристотеля и Теофраста, критически рассмотрѣлъ порядокъ и подлинность ихъ сочиненій. Въ этомъ-то сочиненіи вѣроятно были изложены причины, по которымъ онъ не хотѣлъ приписать Аристотелю сочиненіе объ истолкованіи (*de interpretatione*) и прибавленіе къ трактату о категоріяхъ (*postpraedicamenta*). Мнѣніе его о первомъ изъ этихъ сочиненій было опровергнуто Александромъ афродизскимъ, а о вто-

ромъ—Порфиріемъ (Боец. lib. de interpretatione). Андроникъ издалъ еще, по свидѣтельству, древнихъ, два комментарія: одинъ—на физику Аристотеля, а другой—на его же трактатъ о категоріяхъ,—и кромѣ того, одну книгу о раздѣленіи, которую такъ много цѣнилъ Плотинъ. Но всѣ эти сочиненія Андроника затеряны, и теперь даже трудно съ точностію опредѣлить, въ какомъ именно порядкѣ онъ распредѣлялъ сочиненія Аристотеля. Ему приписываютъ еще трактатъ о страстяхъ (*περί παθῶν*), напечатанный въ Авгсбургѣ въ 1594 г. и комментарий на аристотелеву Иеику къ Никомаху, (изд. съ латинскимъ переводомъ въ Лейденѣ въ 1617 г., въ Кембриджѣ 1679 г.). См. *Stahr, Aristotelia*, 2-я ч. стр. 222... — *Brandis Mus. Rhein.*, T. 1. — *Ravaisson, essais sur la Metaphysique d'Aristote*, 8°, Paris, 1837, liv. 1, c. 2. — *Buhle.*, edit. d'Arist. 5 vol. in 8° Zweibr., 1791, T. 1.—

Анникерисъ киренскій (изъ Кирены, Anniceris Cyrenaeus), жившій почти за 300 лѣтъ до Р. Хр. въ Александріи, гдѣ и основалъ философскую школу, которая впрочемъ очень мало извѣстна и не долго существовала. Его ученіе составляетъ нѣчто среднее между ученіемъ Аристиппа и Эпикура. Диогенъ лаэртскій (II. 96, 97) говоритъ, что онъ хотѣлъ очистить нравоученіе Аристиппа. На этомъ основаніи нѣкоторые изъ древнихъ писателей относятъ его къ эпикуровой школѣ.—

По ученію Анникериса, жизнь человѣческая не имѣетъ одной общей, верховной цѣли; каждое дѣяніе, каждое напряженіе воли имѣетъ свою цѣль частную, а именно удовольствіе, простирающееся изъ него. Онъ не соглашался съ Эпикуромъ въ понятіи объ удовольствіи, какъ объ отсутствіи злы; потому что въ такомъ случаѣ и смерть или прекращеніе нашего существованія была бы удовольствіемъ. Въ удовольствіи, по его мнѣнію, должно быть нѣчто положительное; оно должно состоять въ дѣятельности, въ движеніи (*ἡδονὴ ἐν κινήσει*). Впрочемъ Анникерисъ старался смягчить грубыя слѣдствія, которыя можно вывести изъ этого понятія. Не слѣдуетъ думать, говорить онъ, что удовольствіе есть непосредственный плодъ нашихъ дѣяній; иногда необходимо себѣ и отказывать въ какомъ либо удовольствіи, или переносить что нибудь непріятное, дабы въ будущемъ достигнуть прочнаго наслажденія. На этомъ только основаніи, цѣною пожертвованій, можно поддерживать дружбу, приобрѣтать благорасположеніе ближнихъ. Кромѣ того, Анникерисъ уважалъ умственные на-

слаженія, училъ, что достоинство человека состоитъ не въ повиновеніи своимъ страстямъ, а въ искорененіи ихъ, и вмѣнялъ въ обязанность уваженіе къ памяти предковъ, любовь къ отечеству и чувство чести. Его ученіе по духу приближается къ эпикурову, но не имѣетъ такихъ обширныхъ, общихъ основаній и систематической формы. См. Diog. Laërt. lib. 11, с. 96, 97, 98. — Suidas s. v. Anniceris. — Clem. Alex., Strom. lib 11, с. 417. —

Не слѣдуетъ смѣшивать Авликериса киренскаго съ другимъ Анникерисомъ, который выкупилъ Платона изъ рабства —

Ансельмъ кентерберійскій, (Anselmus Cantuariensis), пользовавшійся большимъ авторитетомъ въ церковныхъ дѣлахъ, подъ конецъ XI вѣка, род. въ пиемонтскомъ городѣ Аостѣ 1033 г., ум. въ санѣ кентерберійскаго архіепископа 1109 г. — Воспитанный подъ вліяніемъ благочестивой матери, Ансельмъ съ раннихъ лѣтъ возмѣлъ твердое намѣреніе вступить въ монашество, и хотя отецъ сначала противился его желанію, но потомъ, не только не препятствовалъ, но и самъ послѣдовалъ его примѣру. Подвиги иноческой жизни Ансельмъ началъ на 27 году въ бекскомъ монастырѣ (въ Нормандіи), въ которомъ пріоромъ былъ въ то время знаменитый Ланфранкъ, и, когда этотъ послѣдній сдѣланъ былъ начальникомъ квекаго монастыря, поступилъ на его мѣсто. Кротостію и твердостію характера онъ приобрѣлъ себѣ такое уваженіе въ Нормандіи, Фландріи и во Франціи, что иноки бекскаго монастыря, послѣ смерти своего аббата, единодушно избрали его своимъ начальникомъ. Здѣсь, несмотря на постоянныя умозрительныя занятія, онъ посвящалъ свои труды воспитанію юношества, исправленію и назиданію братіи. Спустя немного времени, Ансельмъ отправился въ Англію, гдѣ и сдѣланъ былъ кентерберійскимъ архіепископомъ въ 1089 г. Отсюда, по поводу несогласія сперва съ Вильгельмомъ рыжимъ (le Roux) а потомъ съ Генрихомъ I, онъ ѣздилъ два раза въ Испанію, но прихирившись наконецъ съ послѣднимъ, возвратился на архіепископскую кафедру и спокойно продолжалъ свои ученые и пастырскіе труды до самой смерти.

Ансельмъ, кромѣ многихъ сочиненій богословскаго содержанія, оставилъ нѣсколько философскихъ трактатовъ. Изъ числа послѣднихъ — два особенно замѣчательны, это *Monologium, seu exemplum meditandi de ratione fidei* и *Proslogium, seu fides quaerens intellectum*, въ которыхъ онъ излагаетъ доказательства бытія Божія, составлен-

ныя имъ еще въ то время, когда онъ былъ пріоромъ въ бенскомъ аббатствѣ. Доказательства, изложенныя имъ въ первомъ изъ этихъ сочиненій, не новы; они встрѣчаются у нѣкоторыхъ изъ прежнихъ мыслителей; но Ансельмъ сообщилъ имъ болѣе точности и силы. Эти доказательства составлены въ формѣ наведенія. Представляемъ для примѣра одно изъ нихъ: »Безконечное разнообразіе совершенствъ, которыя въ разныхъ степеняхъ мы замѣчаемъ на разныхъ ступеняхъ бытія, можетъ существовать не иначе, какъ только въ силу одного, всеобщаго начала благодѣи, которое удѣляетъ имъ извѣстную мѣру жизни. Хотя верховное благо можетъ представляться и быть мыслимо нами въ разныхъ видахъ, напр. подъ видомъ доброты въ человѣкѣ, растительности въ растѣніи, подвижности въ животномъ и т. д.; но всѣ эти частныя качества, которыя мы относимъ къ нему, сводятся къ двумъ главнымъ — красотѣ и благодѣи. Это верховное благо есть то, что есть; оно существуетъ только само чрезъ себя, и ни одно изъ другихъ существъ, заключающихъ въ себѣ эти качества въ какой нибудь степени, не получаетъ ихъ отъ себя и не существуетъ такъ, какъ это верховное начало. И такъ должно быть верховное благо; а какъ съ идеею верховнаго блага сопряжена необходимо и идея верховнаго совершенства, то слѣдуетъ, что существо верховно-благое не можетъ не быть вѣстѣ и всесовершеннымъ». —

Сущность доказательства, какъ видно изъ этого сокращеннаго отрывка, состоитъ въ томъ, что разумъ необходимо предполагаетъ существо всесовершенное, наблюдая въ мірѣ совершенства относительныя. Оно было высказано съ послѣдовательностію; но Ансельмъ былъ не доволенъ его многосложностію. Въ глубинѣ своего благоговѣйнаго чувства, онъ сознавалъ близость Бога къ духу человѣческому, и искалъ доказательства, которое бы своею безыскусственною силою, ненуждающеюся въ длинномъ ряду посредствующихъ понятій, приближалось къ этой силѣ непосредственнаго убѣжденія. Долго томилась мысль его, долго предавался онъ уединеннымъ размышленіямъ и молилъ Бога вразумить его; наконецъ однажды во время священнодѣйствія, счастливая мысль осязала его. Всѣ прежнія доказательства онъ сосредоточилъ въ одно, и изложилъ его въ другомъ сочиненіи *Proslogium*. Это доказательство извѣстно подъ именемъ онтологическаго и наиболѣе прославило его. Содержаніе его слѣдующее:

«Богъ есть высочайшее существо, какое только можно помыслить. Даже безумецъ, говоря въ сердцѣ своемъ, что нѣтъ Бога, имѣетъ однако эту мысль о Богѣ, какъ о верховномъ существѣ, выше котораго ничего нельзя представить. Онъ понимаетъ это слово и соединяетъ съ нимъ понятіе; полагая только, что это верховное существо не существуетъ. Но этимъ отрицаніемъ его бытія онъ самъ себѣ противорѣчитъ; потому что верховное существо, которому онъ приписываетъ всевозможныя совершенства, а между тѣмъ отрицаетъ его бытіе, было бы, по самому недостатку въ немъ бытія, ниже того существа, въ которомъ, кромѣ другихъ высшихъ совершенствъ, сомѣщалось бы и существованіе. — Поэтому, мысль его необходимо должна допустить бытіе этого существа уже потому, что бытіе составляетъ необходимую принадлежность мыслимыхъ имъ совершенствъ. (Prolog. с. 2. 3)». Всесовершенное существо представляемое, должно быть не только въ нашей мысли, но и въ дѣйствительности; потому что, еслибы оно существовало только въ представленіи, то было бы несовершеннѣе того существа, которое мы мыслимъ, какъ всесовершенное; ибо не имѣло бы бытія. А какъ всесовершенное, мыслимое нами, не можетъ быть виѣсть несовершеннымъ, то оно должно необходимо существовать, дабы могло быть всесовершеннымъ, какъ мы себѣ его представляемъ». — Несмотря на то, что еще современникъ Ансельма Гавнилонъ, указывалъ на недостаточность этого доказательства, оно пользовалось особенною славой. — Кантъ снова подвергнулъ его критическому разбору; но Гегель справедливо защищаетъ его достоинство. —

Въ другихъ сочиненіяхъ своихъ Ансельмъ отличается глубоко-мысленнымъ изложеніемъ истинъ вѣры, основываясь большею частію на твореніяхъ блаженнаго Августина, пользовавшагося особеннымъ уваженіемъ на западѣ. За силу ума современники называли его вторымъ Августиномъ; подобно этому знаменитому учителю церкви, онъ желалъ совмѣстить живую вѣру сердца съ разумнымъ убѣжденіемъ, и считалъ нерадѣніемъ, если кто, будучи утвержденъ въ вѣрѣ, не заботится потомъ объ уразумѣніи истинъ, воспринятыхъ по вѣрѣ. (Сир Deus homo?). Впрочемъ должно присовокупить, что въ твореніяхъ Ансельма появляются уже двѣ особенности, которыя потомъ усиливаются и проходятъ сквозь весь періодъ философіи среднихъ вѣковъ: это наклонность къ діалектическимъ тонкостямъ, и такъ называемый реализмъ среднихъ вѣковъ, доказывавшій существованіе

идей и общихъ понятій. Первое замѣтно въ большей или меньшей степени во всѣхъ его сочиненіяхъ, второе—въ трактатѣ о пресвятой Троицѣ и о грамматикѣ.—

Ансельмъ начинается собою рядъ мыслителей среднихъ вѣковъ, занимающихся догматами вѣры съ примѣненіемъ къ нимъ метафизическихъ и логическихъ изслѣдованій. Хотя ни въ одномъ изъ его сочиненій нѣтъ изслѣдованій психологическихъ, составляющихъ въ настоящее время такую важную часть философіи, но изъ свидѣтельства Гильберта (Guilbert, Abbé de Notre Dame de Nogent) можно заключать, что Ансельмъ чувствовалъ потребность этихъ изслѣдованій; потому что въ бесѣдахъ своихъ онъ часто касался человеческой души, и различалъ въ ней четыре отличныя способности—чувствительность, волю, разумокъ и разумъ.—

Свѣдѣнія объ Ансельмѣ можно заимствовать: въ *Acta Sānctorum*. Apr. T. II, p. 685. ss. Joh. Sarish. de vita Anselmi; *Whartoni* Anglia sacra. P. II. p. 149. ss. — *Rainer*, istoria panegyrica di S. Anselmo, Modena, 1693—1706. 4, Bde. 4.— *Guillelm. Malmesb.*, de gestis pontificum anglorum. Изданія сочиненій Ансельма: 1) in f^o, Nüremberg, 1491; 2) in f^o Anselmi Cant. Opp. lab. et stud. D. Gabr. Gerberon, Paris. 1675; 3) тамъ же 1721; 4) in f^o, Venet., 2 vol., 1744. Многие манускрипты Ансельма хранятся въ библіотекахъ.—

Ансельмъ лаонскій (Anselmus Laonensis), прозванный схоластикомъ (Scholasticus), обучался въ бекскомъ аббатствѣ у Ансельма кентерберійскаго. Около 1076 г. онъ прибылъ въ Парижъ, гдѣ долго проходилъ должность учителя, а потомъ переселился въ Лаонъ. Открытая здѣсь имъ школа скоро приобрѣла огромную извѣстность. Въ числѣ посѣтителей ея упоминаются имена Гильберта Пуаре, Гуга амиенскаго, Гуга Метала, Альберика реймскаго, Абелара и даже Вильгельма Шампо, уже пожилаго въ то время. Впрочемъ преподаваніе Ансельма, судя по словамъ современныхъ ему писателей, не совсѣмъ достойно было такого стеченія слушателей. Онъ не углублялся въ вопросы уже извѣстные и избѣгалъ новыхъ, придерживаясь болѣе буквального смысла сочиненій отцевъ церкви. Абеларъ въ одномъ письмѣ говоритъ, что Ансельмъ не отличался ни особенною памятію, ни основательнымъ сужденіемъ, болѣе производилъ дыму, нежели свѣта, и похожъ былъ на дерево, имѣющее нѣсколько листьевъ, но не приносящее плода. Онъ умеръ 1117 г. Ему приписываютъ

глоссы и комментарий на ветхий и новый Заветъ. См. Hist. litter. de France. Т. X.—

Ансильтонъ (Jean—Pierre—Frederic), род. 1766, въ Берлинѣ, и происходилъ отъ одного французскаго протестантскаго семейства, которое переселилось изъ Меца въ Пруссію, послѣ уничтоженія навтскаго эдикта. Отецъ его, священникъ, отличный проповѣдникъ и богословъ, оставилъ нѣсколько сочиненій философскаго содержанія и руководствовалъ своего сына въ его первоначальныхъ учебныхъ занятіяхъ. По окончаніи курса наукъ, Ансильтонъ получилъ мѣсто профессора въ военной академіи и проповѣдника при французской протестантской церкви въ Берлинѣ. Лекціи и проповѣди его отличались умомъ и краснорѣчіемъ. Будучи членомъ Берлинской академіи наукъ и исторіографомъ, онъ съ 1786 года находился въ качествѣ наставника при наследномъ принцѣ. Дѣйствуя неутомимо какъ патріотъ, онъ принималъ живѣйшее участіе во всемъ томъ, что могло способствовать славы и благоденствію его новаго отечества. Въ 1814 году онъ сопровождалъ наследнаго принца въ Парижъ. По возвращеніи изъ Франціи, онъ назначенъ былъ дѣйствительнымъ совѣтникомъ посольства въ министерствѣ иностранныхъ дѣлъ, а потомъ министромъ иностранныхъ дѣлъ. Сверхъ того, онъ былъ причисленъ къ комиссіи государственнаго совѣта, занимавшейся составленіемъ государственныхъ учреждений.—

Кромѣ богословскихъ трактатовъ, Ансильтонъ написалъ нѣсколько сочиненій объ исторіи и политикѣ, изъ коихъ замѣчательнѣйшее: *Tableau des revolutions du Systeme politique de l'Europe, depuis le XV siecle*, 4 pag. Berlin, 1803, 1824. Это сочиненіе отличается правильностію взгляда и чистотою слога —

Въ области философіи Ансильтонъ не относится къ числу оригинальныхъ мыслителей. Онъ отличается больше простымъ, популярнымъ изложеніемъ философскихъ вопросовъ, часто недоступныхъ общему разумію въ системахъ. Кромѣ того, въ философской литературѣ онъ занимаетъ видное мѣсто по вліянію, оказанному имъ на развитіе идеальнаго, спиритуалистическаго направленія философіи, сдвинувшаго въ XIX вѣкѣ прежній матеріализмъ. Онъ много способствовалъ распространенію здравыхъ и возвышенныхъ понятій въ философіи, литературѣ и политикѣ. Основная мысль всѣхъ его сочиненій есть сродина, соблюденіе мѣры между крайностями. Это

начало, въ смыслъ общаго правила жизни и умственной дѣятельности, имѣть высокія достоинства, по самому духу примиренія и кротости. Но въ философскихъ сочиненіяхъ Ансильова оно не имѣетъ той опредѣленности, законченности, безъ которой философское рѣшеніе вопроса невозможно, и которую желательно было бы видѣть въ сочиненіяхъ мужа, владѣвшаго обширною ученостію и имѣвшаго значительное вліяніе въ свое время. Не рѣшаемся утверждать, чтобы эта неопредѣленность происходила отъ неумѣнья самого автора возвести свой взглядъ въ опредѣленную формулу. Скорѣе она зависѣла отъ свойства самого начала, полезнаго въ извѣстномъ кругу идей и непримѣнимаго въ области философій, если только станемъ употреблять его для удовлетворительнаго примиренія противоположныхъ ученій. Ибо какое значеніе будетъ имѣть понятіе середины въ этомъ случаѣ? Когда мы говоримъ о срединѣ данной линіи, о центрѣ круга, о средней пропорціи между двумя качествами, тогда самыми этими крайними предѣлами устанавливается положеніе середины. Она въ этомъ случаѣ есть нѣчто чувственно—данное. Но возможна ли въ такомъ же смыслѣ середина между двумя философскими направленіями, изъ коихъ одно утверждаетъ то самое, что въ другомъ отрицается, наприм. между матеріализмомъ и спиритуализмомъ, между ученіемъ, проповѣдующимъ фатализмъ и другимъ ученіемъ, признающимъ свободу воли?—Мысль наша не получить еще никакого опредѣленнаго средняго понятія, если мы скажемъ, что не слѣдуетъ быть ни матеріалистомъ, ни спиритуалистомъ, не должно увлекаться ни фатализмомъ, ни ученіемъ о безусловной свободѣ воли. Конечно въ житейскомъ быту, до извѣстной степени можно удовлетвориться и этимъ отвѣтомъ; но въ области философій онъ не даетъ никакого начала, никакой точки опоры. Для того, чтобы середина между двумя направленіями получила явственный опредѣленный характеръ, нужно точно показать значеніе, взаимное отношеніе крайностей и способъ примиренія ихъ. Но тогда середина не будетъ состоять въ одномъ безразличіи: она превратится уже въ опредѣленное, высшее понятіе въ отношеніи къ прежнимъ односторонностямъ. Для мыслителя мало не отрицать бытія духа вопреки матеріалистамъ, и не отрицать существованія матеріи вопреки одностороннимъ спиритуалистамъ. На основаніи опредѣленнаго понятія о матеріи и духѣ, онъ долженъ показать, какое значеніе имѣютъ эти двѣ стороны бытія, и въ какомъ именно взаимномъ отношеніи состоитъ самое бытіе ихъ. Словомъ,

направленіе философіи, какъ полной системы вѣдѣнія, чуждое односторонностей, возможно только подѣ условіемъ высшаго опредѣленнаго начала не обезразличивающаго, но владычественною силою перетворяющаго односторонности и крайности въ рѣшеніи философскихъ вопросовъ. Отдавая справедливую дань уваженія дарованіямъ и прекрасному образу мыслей Ансильона, нельзя не присовокупить, что эта именно зыбкость и неопредѣленность примирительнаго начала въ его умныхъ статьяхъ философскаго содержанія, отнимаетъ у нихъ много достоинствъ. Впрочемъ понятіе о срединѣ, какъ руководящемъ началѣ философіи, не ново. Еще Аристотель по-крайней-мѣрѣ въ нравоученіи утверждалъ, что добродѣтель состоитъ въ срединѣ между двумя крайностями, а до него Пифагоръ, примѣняя къ нравственному міру математическіе законы, представлялъ добродѣтели въ видѣ квадратнаго числа, а правосудіе—въ формѣ геометрической пропорціи. И въ новыя времена, въ эклектизмѣ Кузена есть много сходнаго съ направленіемъ Ансильона. Въ ряду новыхъ учевій философскихъ, такъ быстро смѣнявшихся, Ансильонъ относится къ послѣдователямъ Якоби, и подобно ему возвышенное начало вѣры и чувства признаетъ за первое основаніе убѣжденія въ дѣйствительности познанія; но во многомъ онъ сходится и съ эклектико-психологическою школою Кузена, принимая анализъ нашего сознанія за исходную точку философскаго изслѣдованія. Самое понятіе о срединѣ между крайностями, какъ руководящее начало Ансильона, въ сущности весьма близко къ духу эклектической философіи. Одно изъ самыхъ важныхъ преимуществъ Ансильона въ области философіи, заключается въ тонкомъ и вѣрномъ психологическомъ чувствѣ; по внушенію этого чувства, словомъ яснымъ и краснорѣчивымъ, онъ развилъ многіе занимательные вопросы психологіи, нравственности, эстетики и политики. Кто желаетъ, безъ утомительной борьбы съ философскою терминологіею, получить достаточное понятіе о нѣкоторыхъ новѣйшихъ системахъ философскихъ, и о движеніи философскихъ идей подѣ конецъ XVIII и въ началѣ XIX вѣка тотъ не безъ пользы можетъ читать философскія сочиненія Ансильона.—

Главныя философскія сочиненія Ансильона суть слѣдующія: *Melanges de litterature et de Philosophie*, 2 vol. in 8°, Paris, 2-e edit., 1809;— *Essais philosophiques, ou Nouveaux melanges de litterature et de philosophie*, 2 vol. in 8°, Genève et Paris, 1817;— *Nouveaux essais de politique et de philosophie*, 2 vol. in 8°. Paris, 1824; — *Zur Ver-*

mittelung der beiden Extremen in den Meinungen, I. Th. Gesch. und Politik, in 8^o Berlin, 1828, 2-te Th. Philos. und Poesie, in 8^o, Berlin, 1831. Pensées sur l'homme, ses rapports et ses intérêts, 2 p., Berlin, 1829.—

Антиномія (*anti* противъ и *nomos* законъ), означаетъ собственно противорѣчіе закону, когда, напр., одинъ законъ заключаетъ въ себѣ постановленія, противоположныя постановленіямъ другого закона. Кантъ называетъ этимъ словомъ противорѣчія, въ которыя не по ошибкѣ, но необходимо впадаетъ нашъ разумъ, когда стремится къ составленію идеи о мірѣ, какъ о цѣлой совокупности бытія. Эти противорѣчія онъ излагаетъ въ такъ называемой имъ *Трансцендентальной діалектикѣ*, или во второй части *Трансцендентальной логики*. Происхожденіе и сущность ихъ можно представить слѣдующимъ образомъ: познавательнымъ способностямъ нашимъ свойственно стремиться къ составленію точнаго понятія о мірѣ. Но это познаніе можетъ быть двоякое: или мы можемъ наблюдать міръ какъ явленіе (*phänomenon*), какъ нѣчто подлежащее наблюденію и опыту, или мы выступаемъ за предѣлы, доступные опыту и недовольствуясь ограниченностію понятій о мірѣ, добытыхъ на основаніи опыта, образуемъ идею міра, какъ цѣлой совокупности, которая не достижима никакому наблюденію и опыту, и однако же имѣла бы характеръ безусловный (см. *абсолютный*) и совершенно удовлетворяла нашъ разумъ, ищущій такой законченной идеи о мірѣ, о значеніи его и назначеніи. Такой міръ, представляемый по идеѣ, Кантъ называетъ *noumenon*.—Между тѣмъ, для составленія идеи міра необходимо участіе прирожденныхъ разсудку формъ или категорій (по Канту), въ которые обыкновенно облачается каждое наше изслѣдованіе, т. е. мы необходимо должны разсматривать міръ или со стороны *количества*, какъ состоящій въ пространствѣ и времени, или со стороны *качества*, какъ рядъ частей, которые составляютъ нѣчто вещественное въ пространствѣ, или со стороны *отношенія вещей между собою*, какъ рядъ данныхъ причинъ и дѣйствій, или со стороны ихъ *отношенія къ намъ* (*modalitas*), какъ рядъ случайно или необходимо существующихъ вещей. Пока мы останавливаемся на изслѣдованіи міра, какъ явленія, пока мы разсматриваемъ его только по частямъ, не имѣя въ виду идеальнаго, метафизическаго о немъ понятія, до тѣхъ поръ неизбежное примѣненіе категорій къ изслѣдованію міра не ведетъ къ противорѣчіямъ; но коль скоро не довольст-

вудя этимъ относительнымъ разрозненнымъ познаніемъ міра, желаемъ составить метафизическое понятіе о немъ, тогда нашъ разумъ отъ примѣненія къ этому познанію формъ, или категорій разсудка, приспособленныхъ только къ явленіямъ, подвергается противорѣчіямъ въ сужденіяхъ о мірѣ. Эти противорѣчія состоятъ въ томъ, что нашъ разумъ поставленъ въ необходимости и допускать и отвергать два противоположныя сужденія о мірѣ по каждой категоріи разсудка. Такъ по категоріи *количества*, онъ можетъ доказывать, что міръ ограниченъ и неограниченъ по пространству и времени; по категоріи *качества* можетъ доказывать, что всякая вещь состоитъ изъ простыхъ частей, (т. е. не дѣлится до безконечности), и на оборотъ, что всякая вещь состоитъ изъ сложнаго и дѣлится въ безконечность; по категоріи *отношенія вещей между собою* — что кромѣ ряда причинъ и дѣйствій, необходимо условливающихъ другъ друга, есть причина первая, самостоятельная, свободная, и на оборотъ, что нѣтъ первой, свободной причины, а все дѣйствуетъ по необходимости; по категоріи *отношенія вещей къ нашему разумію*, — что есть существо безусловное, само-по-себѣ сущее, или — что его нѣтъ ни въ мірѣ, ни внѣ міра. Эти-то четыре противорѣчащія сужденія разума о мірѣ по четыремъ категоріямъ разсудка, Кантъ называетъ *антиноміями чистаго разума*. Каждое изъ нихъ заключаетъ въ себѣ *тезисъ* и *антитезисъ*: въ тезисѣ выражается сужденіе разума, стремящагося къ безусловному, или къ познанію міра со стороны метафизической, со стороны перваго, безотносительнаго начала, а въ *антитезисѣ* разсудокъ представляетъ противоположныя сужденія, опровергающія возможность этого метафизическаго существа міра. *Тезисъ* возноситъ насъ къ міру духовному, умоизрительному, *антитезисъ* удерживаетъ въ мірѣ чувственномъ, преходящемъ. —

Кромѣ антиномій чистаго разума, Кантъ находитъ еще *антиномію практическаго разума*. Происхожденіе этой антиноміи такое же, какъ и предыдущихъ. Какъ разумъ теоретическій доискивается безусловнаго основанія міра; такъ разумъ практический стремится къ познанію верховной, безусловной цѣли всей нашей нравственной дѣятельности. Безусловною цѣлію нравственной дѣятельности практической разумъ признаетъ *верховное благо*, т. е. единство добродѣтели и счастья, или иными словами: соотвѣтствіе внѣшняго состоянія внутреннимъ совершенствамъ, торжество и владычество духа надъ случайностію и слѣпотою чувственной природы. Предполагая

эту безусловную цѣль нравственной дѣятельности, практической разумъ, по Канту, впадаетъ въ противорѣчія; потому что, хотя этотъ разумъ по идеѣ требуетъ единства добродѣтели и счастья, какъ составныхъ элементовъ верховнаго блага и предполагаетъ его, какъ нѣчто безусловное, превыше-чувственное, но въ мірѣ явленій нѣтъ гармоніи между добродѣтелію и счастьемъ, между внутренними совершенствами нашего духа и внѣшнею средою его настоящей жизни. Но рѣшеніе этой антиноміи не представляетъ такой трудности, какъ предыдущее. Справедливо, что въ чувственномъ мірѣ нѣтъ нераздѣльнаго единства между добродѣтелію и счастьемъ; но за то нравственный законъ, съ которымъ наша воля безусловно должна сообразоваться и въ этомъ чувственномъ мірѣ, принадлежитъ къ міру умственному, духовному и даетъ намъ право переносить свое существованіе за предѣлы чувственного міра, въ міръ духовный, и предполагать, что это противорѣчіе (между добродѣтелію и счастьемъ), встрѣчаемое во временномъ мірѣ, будетъ примирено въ области высшаго, духовнаго міра. Проще, разрѣшеніе антиномій практическаго разума удобно потому, что нераздѣльность нравственнаго закона, какъ закона духовнаго, а не чувственного, съ нашимъ существомъ заставляетъ видѣть въ человѣкѣ члена міра духовнаго, безконечнаго и предполагать, что въ будущемъ мірѣ всемогущество Божіе воссоединитъ то, что раздѣлено въ мірѣ настоящемъ.—

Кантъ пытается разрѣшать и антиноміи чистаго разума, но это разрѣшеніе ни мало не устраняетъ скептическаго духа его философіи. Философскія системы, появившіяся послѣ критической философіи, были преимущественно направлены къ восстановленію положительнаго значенія философскаго вѣдѣнія. Гегель въ особенности истощилъ всю силу своего глубокаго ума для разрѣшенія антиномій Канта, такъ что вся діалектическая система, представляетъ, можно сказать, въ самомъ развитіи своемъ разрѣшеніе антиномій. Разсматриваемое со стороны формы или логическаго искусства гегелево рѣшеніе антиномій, служитъ памятникомъ умственаго величія его системы, но вѣрно ли основаніе, на которомъ утверждается у него примиреніе противоположностей, неразлучныхъ съ жизнію и знаніемъ?— См. кромѣ системы Гегеля, его чтенія über die Beweise vom Dasein Gottes.

Антипатія (*ἀντί* противъ и *πάθος* страсть, противострастіе), означаетъ вообще отвращеніе одного живаго существа отъ другаго и противопоставляется симпатіи. Говоря о человѣкѣ, подѣ

именем антипатіи разумѣютъ испріятное и невольное чувство, возбуждаемое въ насъ какою либо особою, въ происхожденіи котораго мы не можемъ дать себѣ отчета. Всякая другая нерасположенность къ кому либо, если мы сознаемъ причину ея, не можетъ быть названа антипатіею. Для выраженія такого сознательнаго чувства, есть другія названія—ненависти, зависти, гнѣва и т. д., судя по свойству и степени его. По причинѣ безотчетности антипатіи, трудно съ достовѣрностію опредѣлить ея основаніе. Отнести ли антипатію къ ощущеніямъ тѣлеснымъ, или къ душевнымъ чувствованіямъ?— Въ существѣ ли души, или въ физическомъ организмѣ причина этого чувства?— Можно думать, что большею частію причина его заключается въ тѣлѣ; это доказывается отвращеніемъ, которое питаютъ одни роды животныхъ къ другимъ. Но не рѣдко антипатія имѣетъ свое основаніе въ самой душѣ и бываетъ слѣдствіемъ опытности человѣка, навывкашаго по наружнымъ чертамъ узнавать внутреннія свойства людей. Душевное состояніе отражается въ чертахъ физиогноміи, въ поступи, въ пріемахъ, въ голосѣ, и чѣмъ чаще и продолжительнѣе извѣстное внутреннее состояніе повторяется, тѣмъ явственнѣе оно отпечатлѣвается во внѣшнемъ видѣ человѣка. Въ такомъ случаѣ чувство отвращенія, вызванное отпечаткомъ качествъ одного, противныхъ качествамъ другаго, имѣетъ нѣкоторое основаніе; но оно не всегда сопровождается одинаковою ясностію сознанія. Часто по мимоетности впечатлѣнія и происшедшаго чувствованія, мы считаемъ чувство отвращенія безотчетнымъ, между тѣмъ какъ ему предшествовали неоднократные подобные опыты. Впрочемъ не одно только предположеніе непріятныхъ намъ внутреннихъ качествъ въ другомъ, возбуждаемое въ насъ внѣшнимъ его видомъ, бываетъ причиною антипатіи; часто она происходитъ и отъ быстрой ассоціаціи идей, въ слѣдствіе впечатлѣнія какихъ нибудь предметовъ, возобновляющаго въ насъ представленіе другихъ предметовъ, намъ непріятныхъ. Антипатія къ нѣкоторымъ животнымъ и къ неодушевленнымъ предметамъ, также происходитъ частію прямо отъ ихъ безобразія или вреднаго дѣйствія на насъ, частію по причинѣ возобновленія въ насъ какихъ нибудь непріятныхъ представленій. У нѣкоторыхъ людей антипатія зависитъ отъ особеннаго настроенія и болѣзненнаго состоянія организма (идіосинкрасія). Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ судить о другихъ не по безотчетному чувству антипатіи, но по ихъ поступкамъ.—

На душевномъ и тѣлесномъ сходствѣ и различіи между живыми существами, которое бываетъ причиною ихъ взаимнаго притяженія или отторженія, основывается не рѣдко въ высшей степени суевѣрное употребленіе нѣкоторыхъ средствъ, напр. травъ, питья, амулетовъ, заклинаній, для возбужденія симпатіи или антипатіи и для излѣченія болѣзней. Такъ какъ нашъ разумъ не можетъ быть единственною мѣрою дѣйствительности,—то для избѣжанія какихъ-нибудь крайностей въ подобныхъ случаяхъ, лучше всего руководствоваться сомнѣніемъ, пока предметъ сомнѣнія будетъ доказанъ.—

Антипатръ киренскій, (A. Cyrenæus), ученикъ Аристиппа, основателя киренской школы. Онъ жилъ въ IV стол. до Р. Хр. Изъ словъ Цицерона (Tuscul. lib. V, с. 38) можно заключать, что во всѣхъ мнѣніяхъ своихъ онъ слѣдовалъ своему учителю и не отличался ничѣмъ особеннымъ.

Антипатръ сидонскій или **тарскій**, (A. Sidonius, seu Tarsensis), стоическій философъ, жившій во II стол. до Р. Хр., былъ ученикъ Діогена вавилонскаго, учитель Панетія и современникъ Карнеада. Онъ постоянно опровергалъ ученіе этого послѣдователя академіи, и какъ опроверженія свои онъ излагалъ всегда письменно, то и прозвалъ его *Каламовоасъ* (*κάλamos* перо, трость и *βοάω* кричу). Не только противники, но и послѣдователи стоической философіи признаютъ его опроверженія недостаточными, потому что онъ ограничивается только указаніемъ непослѣдовательности въ ученіи Карнеада, не касаясь самыхъ началъ его. (Cic. Acad. lib. II, с. b, 9, 34). Сочиненія его не дошли до насъ; извѣстно только, (Cic., de Divinat., lib. I, с. 4), что онъ былъ авторомъ одного сочиненія: *de iis, quæ mirabiliter a Socrate divinata sunt*. По свидѣтельству Плутарха (*de Stoic. rep. Opp. T. X. p. 346-7, Ed. Reisk.*),—онъ признавалъ въ Борѣ три свойства: блаженство, неизмѣняемость и благость. Въ рѣшеніи нѣкоторыхъ вопросовъ нравоучительной философіи, онъ не согласенъ съ другими послѣдователями стоицизма. Признавая подобно всѣмъ стоикамъ, что начало нравственной жизни состоитъ въ сообразности съ природою, онъ не соглашался съ ними въ томъ, чтобы наши желанія можно было признать свободными, на томъ основаніи, что они происходят по необходимости природы: онъ различалъ нравственную свободу и физическую необходимость. Далѣе, Антипатръ не признавалъ вѣншихъ благъ совершенно безразличными, подобно другимъ стоикамъ, проповѣдывавшимъ, что вѣншія блага ничтожны. Не

смотря на это отступление, въ рѣшеніи другихъ вопросовъ, Антипатръ, по свидѣтельству Плутарха, былъ гораздо строже другихъ стоиковъ (Cic. de offic. III, 12). По причинѣ этихъ несогласій между учениемъ стоическимъ и Антипатра, отъ него выдѣлилась особенная стоическая школа, послѣдователи которой названы были, по имени ея основателя, — *антипатристами*. —

Антипатръ тирскій, (An. Tyrius), уроженецъ Тира. Извѣстно только, что онъ также былъ стоикъ и жилъ въ I стол. до Р. Хр. Но другихъ свѣдѣній о немъ исторія не сохранила. —

Антисеенъ афинскій (Ant. Atheniensis), основатель кинической философской школы, род. въ Афинахъ за 422 г. до Р. Хр., и происходилъ отъ отца афинянина и матери фригійки, или еракіянки. Сначала онъ слушалъ Горгія и даже открылъ риторическую школу; но послѣ одной бесѣды съ Сократомъ, до такой степени увлекся его свѣтлымъ умомъ, что съ того времени сдѣлался однимъ изъ ревностнѣйшихъ учениковъ его. Каждый день онъ дѣлалъ 40 стадій пути изъ Пирей въ Афины — мѣстопробываніе Сократа для того, чтобы только слушать его бесѣды. Въ личности Сократа его поражадо наиболѣе равнодушіе къ богатству, спокойствіе въ превратностяхъ жизни и героическое самообладаніе. Мѣра и гармонія этихъ высокихъ нравственныхъ достоинствъ происходила въ Сократѣ отъ полноты и совершенства внутренняго начала, которое одушевляло великаго мыслителя, руководило и уравнивавало всѣ нравственныя черты его. Между тѣмъ Антисеенъ, не усвоившій себѣ полноты его внутренней жизни, захотѣлъ слѣдовать только нѣкоторымъ правиламъ его во всей ихъ односторонней силѣ. Чуждый нравственной гармоніи, одушевлявшей Сократа, Антисеенъ впалъ въ крайности, доходившія перѣдко до смѣшнаго и нелѣпаго. Уже Сократъ замѣтилъ эти крайности въ Антисеенѣ и говорилъ ему: «сквозь дыры твоего плаща я вижу только твою гордость,» — давая ему знать, что подъ наружнымъ видомъ его доблестей, кроется только желаніе выказать свою личность. — Послѣ смерти Сократа, никто уже не обуздывалъ ложной оригинальности Антисеена. Пренебрегая всѣми приличіями въ одеждѣ и въ образѣ жизни, Антисеенъ началъ проповѣдывать свое ученіе, и думалъ своими странностями научить естественной простотѣ жизни. Долгое время самыя странности привлекали къ нему большое количество учениковъ, которымъ онъ читалъ свои уроки въ Киносаргѣ — въ гимназіи, близъ геркулесова храма. За пренебреженіе къ при-

личіямъ, школа антисеенова названа была киническою (*κίνη* собака), хотя ученики антисееновы называли себя антисеенистами. Подъ конецъ жизни Антисеенъ вѣроятно за свои странности былъ оставленъ своими учениками, и вся его школа ограничивалась почти однимъ только Діогеномъ синопскимъ.—

Въ правоученіи Антисеена, на которое онъ обращалъ преимущественное вниманіе, можно различать двѣ стороны. Нѣкоторыя положенія его, разсматриваемыя отрѣшенно отъ тѣхъ выводовъ, которыя дѣлалъ Антисеенъ, и отъ его частнаго истолкованія, заключаютъ въ себѣ много здраваго и доблестнаго, особенно въ сравненіи съ ученіемъ Аристиппа, основателя киренской школы. Къ такимъ положеніямъ Антисеена, относятся слѣдующія: что добродѣтель выше всего, и въ ней заключается верховное благо челоуѣка, что все прочее, не относящееся къ добродѣтели, не имѣетъ значенія, что на удовольствія и наслажденія не должно обращать вниманія, что должно вести жизнь, соотвѣтственную природѣ, избѣгая потребностей противоестественныхъ. Но Антисеенъ не остановился на здоровомъ пониманіи этихъ нравственныхъ правилъ, и, по убѣжденію ли, или изъ одного желанія противоудѣйствовать правоученію киренской школы, преувеличиваетъ ихъ значеніе и впадаетъ въ крайности, несообразныя съ самою нравственностію. Удовольствія и виѣшнія преимущества онъ считаетъ не только безразличными, но и положительнымъ зломъ, а въ страданіи, которое должно признать добромъ только подъ условіемъ, если оно служитъ средствомъ нравственнаго усовершенствованія, онъ находитъ безотносительное нравственное достоинство. У добродѣтели Антисеенъ отнимаетъ положительное значеніе, утверждая, что она состоитъ только въ избѣжаніи лишнихъ нуждъ. »Чѣмъ менѣе мы будемъ имѣть нуждъ, говоритъ онъ, тѣмъ болѣе станемъ уподобляться богамъ, которые также ни въ чемъ не нуждаются.« Сократъ училъ, что добродѣтель должна быть высшею цѣлю философіи, или иначе, что любуудріе потому имѣетъ достоинство, что приводитъ къ нравственному совершенству, а основатель кинической школы видитъ уже въ наукѣ не только относительное значеніе, но и прямой вредъ. По словамъ Діогена лаэртскаго, Антисеенъ полагалъ, что даже не слѣдуетъ учиться читать, подъ тѣмъ предлогомъ, что ученіе удаляетъ насъ отъ естественной, безыскусственной жизни. Откуда происходитъ другое преувеличеніе: такъ-какъ на добродѣтель Антисеенъ смотритъ только съ отрицательной точки зрѣнія,

какъ на образъ жизни чуждой всякихъ потребностей, а этотъ образъ жизни, однажды принятый мыслителемъ, не подлежитъ измѣненіямъ, то и мудрецъ, по причинѣ мудрости, которая равносильна добродѣтели, есть существо вполне совершенное и выше всякихъ погрѣшностей (*τὸν σοφὸν ἀναμάρτητον*, Diog. Laërt. VII. 3. 10—12. 103.). Превратное понятіе Антисеенъ имѣлъ и о свободѣ воли. Представляя себѣ человѣка существомъ самодовлѣющимъ, онъ утверждалъ, что свобода состоитъ въ удаленіи отъ всѣхъ общественныхъ отношеній, неразлучныхъ съ извѣстными обязанностями. Такимъ образомъ онъ разрушалъ не только связь, соединяющую насъ съ обществомъ и съ другими людьми, но и ту форму жизни, которая охраняетъ нашу нравственную свободу и дѣлаетъ возможнымъ взаимное нравственное усовершеніе. Подъ влияніемъ этого-то ложнаго понятія о свободѣ, Антисеенъ отрицалъ нравственное значеніе брачнаго союза и любви дѣтей къ родителямъ, требовалъ отъ своихъ послѣдователей пренебреженія ко всѣмъ формамъ общежитія, думая съ нелѣпою самоувѣренностію, что мудрецъ долженъ повиноваться только самому себѣ, или своимъ произволамъ, забывая, что формы общежитія происходятъ изъ тойже всеобщей разумной природы человѣка.

Изъ метафизики или физики (потому что метафизику или науку о первыхъ причинахъ міра смѣшивали въ то время съ физикою) Антисеена ничего неизвѣстно, кромѣ слѣдующихъ словъ, что «много есть боговъ, чтимыхъ народами, но что въ природѣ одинъ только Богъ» (*populares deos multos, naturalem unum*, Cic. de nat. Deor. lib. 1, с. 13). Очень мало также извѣстно ученіе Антисеена о познаніи. По тѣмъ свидѣтельствамъ, которыя находимъ у Платона и Аристотеля (Plat. Soph. p. 251. Ed. Serr. Arist. met. V. 29, VIII, 5), Антисеенъ былъ склоненъ отчасти къ скептицизму. По призыву Сократа и всѣхъ почти его послѣдователей, Антисеенъ придаетъ въ дѣлѣ познанія особенное значеніе опредѣленію, хотя опредѣленіе самого существа вещи (*τὸ τί ἦστι*), по его понятію, не возможно; оно ограничивается только качествами ея (*ποιόν*), обнаруживаемыми въ отношеніи къ другимъ вещамъ. Такъ напр. опредѣлить серебро мы не иначе можемъ, какъ указавши сходство его съ другими металлами и различіе. (Arist. Metaph. lib. VIII, с. 5; lib. XIV, с. 5).—Онъ училъ также, что каждый субъектъ въ предложеніи можетъ имѣть только одинъ атрибутъ, и что этотъ атрибутъ долженъ быть равносильнъ субъекту, т. е. Антисеенъ допускалъ только предложенія тожде-

словныя (См. выше, lib. V, с. 29) или такія, которыя въ предикатѣ заключаютъ тоже самое, что и въ субъектѣ. Скептическія слѣдствія этихъ положеній очевидны; но какимъ образомъ этотъ скептицизмъ могъ идти объ руку съ догматическимъ тономъ антисоенова нравоученія? Теннеманъ, который на всѣ ученія философскія смотрѣлъ сквозь призму кантовой философіи, полагаетъ, что Антисоенъ съ намѣреніемъ сокрушаетъ зданіе теоретической философіи, чтобы тѣмъ удобнѣе создать систему правоучительной философіи. Но гораздо естественнѣе думать, что это было еще безсознательное противорѣчіе въ философіи Антисоена, — что весьма часто встрѣчается и у другихъ греческихъ мыслителей, особенно до-сократовскаго періода, незнавшихъ систематическаго развитія философскихъ вопросовъ, вѣрнѣе однимъ началомъ. —

По свидѣтельству Діогена лаэртскаго, Антисоенъ написалъ весьма много сочиненій (lib. VI, с. 18). Но до насъ дошли только самыя незначительныя отрывки. См. исторію философіи Теннемана и Рихтера. *Richteri Glo. Ludov. dissert. de vita, moribus ac placitis Antisthenis Cynici. Jenae, 1724. 4^o. — Crellii progr. de Antist. Cynico. Lips., 1728. 8^o. —*

Антиципация (происходитъ отъ латинскаго *anticipare* = *antecapere*, прежде взять, предвосхитить, и есть буквальный переводъ греческаго слова *προληψις* предвзятіе, отъ *προλαμβάνειν* прежде взять). Это слово употребляется иногда для обозначенія такихъ понятій, которыя составлены кѣмъ нибудь, прежде нежели мы успѣли безпристрастно и основательно изслѣдовать предметъ. Эпикуръ, греческій мыслитель первый употребилъ это слово, но въ смыслѣ не совсѣмъ сходномъ съ предыдущимъ. Цицеронъ, въ сочиненіи о естествѣ боговъ, упоминаетъ объ этомъ словѣ *προληψις*, и въ одномъ мѣстѣ переводитъ его латинскимъ словомъ *anticipatio*, понимая подъ этимъ словомъ понятіе или свѣдѣніе о предметѣ, прежде—составленное (*anteccepta animo rei quædam informatio; De natura Deor. 1, 16*); въ другомъ же мѣстѣ подъ этимъ словомъ понимаетъ врожденное понятіе о предметѣ, или такъ называемыя прирожденные идеи (*inæpotio insita vel potius innata cognitio, ibid. 1, 17*). Это второе объясненіе цицероново совершенно невѣрно, но и первое не точно выражаетъ мысль Эпикура. Эпикуръ подъ словомъ *προληψις* разумѣетъ понятіе не врожденное и не предъопытное или такое, которое происходитъ а priori, но которое мы составили себѣ на основаніи преж-

нихъ наблюденій самого предмета, или по-крайней-мѣрѣ, соприкосновенныхъ съ нимъ другихъ предметовъ. У позднѣйшихъ стоиковъ слово *πρόληψις* означало естественное познаніе о Богѣ или объ абсолютномъ, т. е. познаніе, составленное на основаніи началъ разума. Кантъ, въ своей критикѣ чистаго разума, даетъ этому слову значеніе нѣсколько ограниченное, именно только въ примѣненіи къ познанію опытному, и подъ предвзятымъ понятіемъ или антиципаціею наблюденія (*Anticipation der Wahrnehmung*) разумѣетъ такое понятіе, посредствомъ котораго мы опредѣляемъ какую нибудь вещь прежде, нежели успѣли подвергнуть ее полному наблюденію, таково напр. слѣдующее сужденіе, что все, подлежащее ощущенію, должно имѣть интенсивную величину или какую нибудь степень, или что степень интенсивной величины, наблюдаемой нами, можетъ быть и больше. Такъ, напр. наблюдая извѣстную степень свѣта, можемъ утверждать, что свѣтъ, не смотря на эту степень, нами наблюдаемую, можетъ быть слабѣе и сильнѣе. Такое же сужденіе можно составить о теплотѣ и о другихъ качествахъ. Основаніе подобныхъ сужденій заключается въ томъ, что наше сужденіе вообще всегда бываетъ относительно, и что ему нельзя назначить ни высшей, ни низшей окончательной степени. См. *Kernii Dissert. in Epicuri πρόληψις et cæt.* Gotting, 1756.— Kant. *Krit. d. rein. Vern.* 7 ed., p. 151.—

Антиохъ аскалонскій (*Ant. Ascalonita*), философъ академической школы, жившій въ послѣднемъ стол. до Р. Хр., съ большимъ успѣхомъ преподавалъ философію въ Аѳинахъ, Александріи и Римѣ, гдѣ и Цицеронъ былъ въ числѣ его слушателей. Антиоха почитали иногда основателемъ пятой академіи. Сначала онъ завѣдывалъ академіею какъ ученикъ и преемникъ Филона; но потомъ сдѣлался противникомъ своего учителя и опровергалъ его ученіе какъ устно, такъ и письменно въ сочиненіи подъ заглавіемъ: *Σοῦζα* (*Sosus*). Но ни это, ни другія сочиненія его не дошли до насъ. Стоикъ Мнесархъ, котораго Антиохъ также слушалъ, вѣроятно имѣлъ преимущественное вліяніе на переѣзду въ его философіи. Онъ сознавалъ, что ни скептицизмъ, ни академическое ученіе о вѣроятности знанія не благоприятствуютъ нравственнымъ вопросамъ, а потому склонился на сторону стоической школы, стараясь согласить ея ученіе съ философіею Аристотеля и Платона. Соединеніе этихъ философскихъ ученій казалось ему тѣмъ удобнѣе, что по его мнѣнію, они различаются только по формѣ, а не въ сущности. Такимъ образомъ Антиохъ ввелъ въ

академію, на мѣсто прежняго направленія, синкретическое, и былъ посредникомъ между древнею платоническою и новою платоническою школами. Объ этомъ философѣ часто упоминають древніе писатели, особенно Цицеронъ, съ которымъ онъ былъ въ тѣсной дружбѣ. Cic., Acad., lib. 1, c. 4; lib. II, c. 4. 9, 22, 34, 35, 43; Epist. ad fam., lib. IX. ep. 8; de Fin., lib. V, c. 3, 5, 25; de Nat. deor., lib. VII; Plutar., vita Ciceronis.—Sext Emp. Hypoth. pyrrh. lib. I, c. 220, 225.—Euseb., Præp. Evang., lib. XIV, c. 9.—Augustin., contra Acad., lib. III, c. 18.—Zwanziger, Theorie d. Stoik. und Academ... in 8^o, Leipzig, 1788.—

АНТІОХЪ лаодикійскій (Ant. Laodiceus), послѣдователь позднѣйшей скептической школы, жившій въ I или во II столѣтіи до Р. Хр., былъ ученикъ Зевкиса и учитель Менодота. Другихъ свѣдѣній объ немъ не сохранилось.—

АНТОНИНЪ философъ, Маркъ Аврелій, (Marcus Aurelius Antoninus philosophus), родъ въ 119 или 121 году, ум. въ 180 по Р. Хр. Онъ получилъ отличное, по тому времени, воспитаніе и обученъ былъ всѣмъ искусствамъ и наукамъ, входившимъ въ составъ воспитанія благороднаго римлянина. Въ ранней молодости онъ началъ изучать и философію разныхъ школъ, въ особенности стоическую, въ которой учителемъ его былъ Секстъ херонейскій, родственникъ Плутарха, и слѣдовалъ ей не только въ образѣ мыслей, но и въ жизни. Даже среди заботъ, сопряженныхъ съ управленіемъ обширной римской имперіи, среди утомительныхъ трудовъ воинской жизни, онъ не преставаъ въ часы досуга заниматься любимую имъ наукою. Памятникомъ его ума и духа служить дошедшее до насъ его саморазмышленіе или самоувѣщаніе (*εἰς ἑαυτὸν*, то есть, *ὑποδήκαι*), въ 12 книгахъ. Оно проникнуто началами стоической философіи, значительно смягченными въ сравненіи съ древнимъ ея духомъ, и во многихъ мѣстахъ дышитъ глубокимъ религіознымъ чувствомъ. Главная идея этого сочиненія та, что человѣкъ долженъ сознать себя не отдѣльнымъ существомъ, но членомъ великаго цѣлаго или міра, управляемаго премудрымъ и всеблагимъ существомъ. На этомъ основаніи на всѣ перемѣны и превратности въ нашей жизни, должно смотрѣть какъ на премудрыя и любвеобильныя указанія верховнаго существа и волю его, какъ законодателя, всецѣло подчинять свою волю. Возвышенный, религіозный характеръ философіи Антонина заставлялъ многихъ думать, что онъ заимствовалъ свои основныя мысли изъ христіанскаго вѣроученія,—предположеніе весьма вѣроятное, но не

основанное ни на какихъ историческихъ доказательствахъ. Кромѣ саморазмышленія, Антонину философу приписываютъ еще нѣкоторыя письма; но и на это нѣтъ никакихъ доказательствъ. Изд. саморазмышленія: *Gataker* Cambr. 1653. 4. A. 3. Lond. 1707. 4. съ жизнеопис. Антонина, — *Wolle*, Leipzig, 1739, 8. *De Joly*, Par. 1774, 22. — *Morus*, Leipzig, 1775. 8 и *Schulz*, на греч. и латин. язык. Schlesw., 1802, 8. Перев. на рус. языкъ; см. учебную книгу русск. яз. изд. Греча. На нѣм. съ примѣч. *Schulthess*, Zürich, 1779, 8, *Reche*, Frankf. 1797, 8. Перев. франц. *Dacier*, Paris, 1691. Справ. *Meiners*, Comment. de M. A. Antonini ingenio, moribus et scriptis, въ comm. soc. scienti. Gotting. 1783—84. — *Kölers*, diss. de philos. M. A. Antonini in theoria et praxi, Altdorf, 1717, 4. — *Buddei*, introductio ad Phil. Stoicam ex mente M. Antonini. — *Walchii* comment. de relig. M. A. Antonini in nummis celebrata, въ Act. soc. lat. jen. 1752. p. 209. ss. — Elog. de Marc-Aurele, par M. Thomas, Paris, 1773, 12. — *Fessler*, Marc-Aurel, N. A. Breslau, 1799. 4. В-де. 8. — Незвѣст. автора М-Ауреle, ou histoire philosophique de l'Empereur Marc-Antonin, ouvrage, ou l'on presente dans leur entier et selon un ordre nouveau les maximes de ce prince... Paris, 1820. 4 t. 8°. *Nik. Bach*, über die Philosophie des M. Av. Antoninus. —

АНТОНИНЪ философъ, жившій въ IV стол. послѣ Р. Хр., о которомъ извѣстно только то, что онъ, подобно своимъ родителямъ, Евстафію и Сосипатрѣ, былъ самымъ пламеннымъ послѣдователемъ новолатинической философіи. —

АНТРОПОЛОГІЯ (отъ *άνθρωπος* человекъ и *λόγος* слово), въ кругу естественныхъ наукъ означаетъ собственно естественную исторію человѣческаго рода. Въ этомъ смыслѣ она составляетъ часть зоологіи. Но нѣкоторые мыслители, особенно со времени Канта, стали придавать этой части зоологіи гораздо обширнѣйшее значеніе, и сдѣлали изъ нея родъ отдѣльной науки, на томъ основаніи, что человекъ не только по духу, но и по тѣлу превосходитъ всѣхъ существъ, населяющихъ землю, или иначе на томъ основаніи, что человекъ есть такой членъ, въ цѣпи существъ населяющихъ землю, въ которомъ какъ въ маломъ мірѣ (микрокосмѣ), повторяется все предыдущее съ присоединеніемъ разума и свободнаго духа. Въ этомъ второмъ смыслѣ антропологія заключаетъ въ себѣ соматологію, описывающую строеніе человѣческаго тѣла, опытную психологію или науку о человѣческой душѣ въ ея проявленіяхъ и антропологію въ тѣсномъ смыслѣ, которая изображаетъ всю жизнь чело-

лѣка не только внѣшнюю, но и внутреннюю, въ той мѣрѣ, какъ она обнаруживается подѣ влияніемъ природы и общества съ другими. Германскіе ученые различаютъ еще иногда нравственную (или практическую) и прагматическую антропологию. Первая изображаетъ практическій бытъ или нравственную жизнь человѣка, какъ она обнаруживается въ дѣйствительности, а вторая направляетъ описаніе человѣка къ тому, чтобы научить его вести жизнь по правиламъ благоразумія. Называютъ иногда антропологическими всѣ тѣ науки, въ которыхъ обширно и въ отдѣльномъ систематическомъ видѣ, излагается одна какая либо сторона человѣческаго существа и его жизни; къ числу такихъ наукъ, относится напр. физиогномика, педагогика, экономія, политика и проч. Во всѣхъ этихъ понятіяхъ объ антропологій, разширеніе и ограниченіе ея содержанія заключаетъ много произвольнаго. Основательнѣе мнѣніе тѣхъ, которые отдѣляютъ антропологию отъ психологій и нравственныхъ или практическихъ наукъ, и задачу ея полагаютъ только въ изображеніи постепенныхъ видоизмѣненій, которыя получаетъ душа человѣческая подѣ влияніемъ чувственной природы, какъ напр. отъ перемѣнъ, происходящихъ на землѣ, какъ планетѣ, отъ свойствъ племенныхъ, мѣстныхъ, половыхъ, отъ темпераментовъ и т. д., предоставляя другимъ частямъ философій, въ которыхъ разсматривается природа нашего духа, слѣдить за способностями и законами его идеальной, самосознательной и самодѣятельной жизни. Антропологию въ этомъ видѣ изображаетъ какъ бы низшую сторону или ступень въ жизни нашей души—подѣ влияніемъ вещественной природы, а психологія—высшую. Такое назначеніе антропологій даетъ Гегель и его послѣдователи въ системѣ философскихъ наукъ. Германская литература богата курсами антропологій и въ обширномъ и въ тѣсномъ ея значеніи. Перечисляемъ главнѣйшіе изъ нихъ: *Platner Anthropologie für Aerzte u. Weltweise.* Lpz. 1772, 8. и 1790.—*Tetens philos. Versuche über d. menschl. Natur u. ihre Entwickl.* Lpz. 1777, 2 B. 8.—*Irwing Erfahrungen u. Untersuchungen üb. d. Menschen.* Berl. 1777—85. 4 B. 8.—*Tiedeman, Untersuchungen üb. d. Menschen.* Lpz. 1777—8. 3. Th. 8.—*Maass, Ideen zu einer physiognomischen Anthropologie.* Lpz. 1791. 8.—*Kant, Anthropol. in pragmat. Hinsicht.* Königsb. 1798. 8. A. 2. 1800.—*Егоже Menschenkunde od. philosoph. Anthropol. herausgeg. v. Fr. Ch. Starke.* Lpz. 1831. 8.—*Abicht, Grundriss d. Anthr. physiologisch bearbeitet.* Gött. 1806 — 8. 2 B. 8.—*Troxler Blicke in das*

Wesen des Menschen. Aarau, 1812, 8. — *Snabedissen*, Betrachtung d. Mensch. B. 1. u. 2. Betracht. des geist. Leb. d. Menschen. Kassel, 1815. 8. B. 3. Betracht. d. leibl. Leb. d. Menschen 1818. 8. — Grundzüge d. Lehre v. d. Menschen. Marb. u. Kassel, 1829. 8. — *Steffens*, Anthr. Breslau, 1822. 2 B. 8. — *Heinroth*, Lehrbuch d. Anthropologie. Lpz. 1822. 8. — *Hillebrand*, Anthr. als Wissenschaft. Mainz, 1822—3. 3 Th. 8. — *Sigwart*, Grundzüge der Anthr. Tübing. 1827. — *Heisinger* C. F. Grundriss d. Phys. u. Psych. Anthropol. Eisenach, 1829. 8. — *Karl Fr. Lessing*, die Lehre v. Mensch. Bresl. u. Lpz. 1832—33. 2 B. 8". — *M. B. Kittel*, Grundz. d. Anthr. als Basis d. Philos. B. 1. Somatologie Nürnberg, 1833. 8. — *K. Fr. Burdach*, Anthr. od. d. Mensch nach d. verschied. Seiten seiner Natur dargestellt. Stuttg. 1836—7. 3 Abth. 8. — *Jos. Beraz*, der Mensch nach Leib, Seele und Geist. Anthropologie für gebild. Leser aus allen Ständen. Lpz. 1836. 8. Th. 1. — *I. M. Scholand*, Der Mensch nach sein. geistig. und körperl. Natur. ... Magdeb. 1836. 8. — Кроме того, во многихъ психологическихъ курсахъ германскихъ ученыхъ заключаются и антропологическія изслѣдованія; сюда относятся: *Schulze*, Psychol. Anthr. Götting. 1816. A. 3 — 1826, 8. — *Fries* Handbuch der Psychol. Anthropol. Iena, 1820—1. 1 B. 8. *Salat* Psychol. Anthropol. Münch. 1820. 8. A. 2. 1826. — *Töpfer*, anthrop. Generalcharte aller Naturanlagen und Vermögen d. Menschen, Lpz. 1 Bog. Regfol. — Антроп. сочиненія на англ. языкѣ: *Sims*, essai of the nature and constitution of man. Lond. 1795. 8. — *Thom. Hope*, Essay on the origin and prospects of man. Lond. 1831. 3 B. d. 8. — На франц. *Helvetius*, de l'homme etc. Lond. 1773, 2 p., 8. 1794, 4 p., 12. — *Bartez*, nouveaux elemens de la science de l'homme. Paris, 1778. 8. — *L. H. Jacob*. Essais phil. sur l'homme... Halle, 1818. 8. — *Ancillon*, Pensées sur l'homme, ses rapports et ses interets, Berlin, 1829, 2 B. 12. — На русск., *А. Галича*, картина человѣка, опытъ наставительнаго чтенія о предметахъ самопознанія для всѣхъ образованныхъ сословій. Санкт. 1834. 8. — *Сидонскаго*, антропология Шульце, перев. съ нѣмец. Санкт. 1836, 8. — Въ прежнія времена, особенно въ XVII ст., французскіе богословы и философы называли этимъ словомъ челоѣкообразное представленіе о Богѣ. См. Dict. des Scienc. philos. par une Société de professeurs. de phie. T. 1. p. 149 —

Антропоморфизмъ, вообще есть челоѣкообразное представленіе верховнаго существа. Но антропоморфизмъ возможенъ двойнаго рода: одинъ болѣе грубый, матеріальный, приписывающій

божеству человѣческую наружность, другой признавая ви́шній видъ человѣка, не свойственнымъ божеству, приписываетъ однако ему не только высшія, но и низшія качества нашей души, наши страсти, чувствованія, умозаключенія и т. под. Антропоморфизмъ второго рода называется еще иногда антропатією (*άνθρωπος* — человѣкъ и *πάθος* — страсть). Матеріальный антропоморфизмъ существовалъ у всѣхъ языческихъ народовъ, для которыхъ чувственный образъ божества служить не только символомъ, напоминающимъ идею безконечно-превышающую скудельное изображеніе, но и дѣйствительнымъ представителемъ, копією изображеннаго высшаго существа. Такой характеръ имѣлъ и антропоморфизмъ греческой мифологіи съ олимпійскимъ сонмомъ боговъ, такъ что съ появленіемъ аллегорическихъ толкованій можно начинать уже паденіе ея. И между христіанами въ IV вѣкѣ существовала секта антропоморфистовъ въ Египтѣ и въ другихъ африканскихъ областяхъ, приписывавшихъ Богу человѣческую наружность; но въ этой сектѣ выразилось, наоборотъ, явное уклоненіе отъ чистоты евангельскаго ученія о Богѣ. Грубость подобнаго антропоморфическаго понятія о божествѣ такъ очевидна, и такъ очевидно противорѣчить идеѣ верховнаго существа, что достаточно самого незначительнаго образованія для убѣжденія въ нелѣпости его. Глубже лежитъ въ душѣ нашей основаніе антропоморфизма внутренняго, а потому медленнѣе и труднѣе очистить его отъ примѣся, недостойной величія Божія. Какое же именно основаніе чело́вѣкообразности нашихъ понятій о Богѣ, какіе можно различать въ ней виды и какое главное средство для избѣжанія вредныхъ послѣдствій ея?—

Разумъ чело́вѣческій только постепенно возвышается отъ предметовъ ограниченныхъ къ сознанію безусловнаго существа, не подлежащаго формамъ пространства и времени и совмѣщающаго въ себѣ все совершенство безъ всякихъ ограниченій. Прежде нежели эта высшая познавательная способность начнетъ дѣйствовать въ чело́вѣкѣ, въ немъ преобладаютъ низшія познавательныя способности:—ощущеніе, представленіе и воображеніе. Занятая частію воспріятіемъ ви́шнихъ впечатлѣній, частію новымъ сочетаніемъ образовъ предметовъ чувственныхъ, эти способности сообщаютъ и духовнымъ предметамъ чувственный образъ. Преобладаніе этихъ способностей бываетъ въ насъ такъ сильно, ихъ дѣятельность такъ неразрывно сопряжена съ нашимъ существованіемъ въ этомъ мірѣ, что и люди съ самымъ высшимъ духовнымъ развитіемъ не всегда могутъ удержи-

вать чистоту духовнаго созерцанія и облачают свои понятія о Богѣ въ формы, заимствованныя отъ предметовъ видимыхъ, изъ міра чело-вѣческаго. Даже въ то время, когда за развитіемъ этихъ низшихъ познавательныхъ способностей, наступить дѣятельность мышленія, не всегда и не у всѣхъ въ равной степени разумъ, какъ высшая познавательная способность, направленная преимущественно къ міру сверхчувственному, идеальному, имѣетъ достаточную силу для возвышенія отъ міра ограниченаго къ безконечному. — При томъ же нерѣдко еще и разсудокъ, какъ познавательная способность, обращенная къ познанію ограниченныхъ или относительныхъ причинъ и дѣйствій, заслоняетъ собою эту высшую у насъ способность; тѣмъ труднѣе возвыситься къ чистому понятію о Богѣ, какъ о существѣ всесовершенномъ и всеблагомъ, челоѣку, привыкшему вращаться въ кругу грубыхъ, матеріальныхъ представленій, не сознающему противорѣчія между идеею верховнаго существа и тѣми чувственными качествами, которыя онъ приписываетъ ему въ своемъ воображеніи. Такимъ образомъ источникъ антропоморфическихъ понятій о Богѣ заключается въ неразрывной связи низшихъ познавательныхъ способностей съ высшею или съ разумомъ, и еще болѣе въ томъ, что низшія познавательныя способности—представленіе и воображеніе,—гораздо раньше и легче развиваются, нежели высшая познавательная способность разума, и что по большей части люди остаются подъ преимущественнымъ вліяніемъ первыхъ.—

Но не всѣ антропоморфическія представленія о Божествѣ равно далеки отъ чистой идеи о верховномъ существѣ, свойственной духу, очищенному отъ грубыхъ и тонкихъ заблужденій. Ни одно самое грубое представленіе о Богѣ не возможно было бы, если бы въ основаніи его не лежала потемнѣвшая первоначальная идея Бога; каждое изъ нихъ утверждается безсознательно на этой идеѣ и только видоизмѣняетъ, или и совсѣмъ обезображиваетъ ее, судя по тому, въ какія формы представленіе облачаетъ эту идею для того, дабы приблизить ее къ общему разумѣнію. А потому хотя всѣ антропоморфическія представленія о Богѣ не выражаютъ божественнаго существа, однакоже одни изъ нихъ могутъ быть въ гармоніи съ чистою идеею разума о Богѣ и какъ необходимое слѣдствіе ограниченности нашего разумѣнія неизбежны и умѣстны; въ нихъ божество какъ бы нисходитъ къ нашему духу и даетъ намъ разумѣть себя по мѣрѣ силъ нашихъ; другія совершенно противорѣчатъ идеѣ Бога и какъ

плодъ низшаго, чувственнаго разумѣнія, примѣненныя къ жизни человека, питають въ немъ, въ свою очередь, чувственное настроеніе. Какія же именно антропоморфическія понятія о Богѣ можно отнести къ первому и какія ко второму разряду?—

Существо Божіе, во глубинѣ своего естества, недоступно разумѣнію человѣческому; между тѣмъ для того, чтобы возможно было отчетливое познаніе какого-бы-то ни было предмета, необходимо дать ему извѣстные предѣлы, ввести въ извѣстныя формы. Какимъ же образомъ ввести въ предѣлы безпредѣльное, безконечное—въ формы?—Съ первымъ покушеніемъ подобнаго познанія, безпредѣльное существо измѣнилось бы въ предметъ ограниченный, конечный. А потому, желая возвыситься къ понятію о божествѣ, мы хотя и приписываемъ ему различныя свойства; но въ то же время, руководимые идею безусловнаго совершенства, раздвигаемъ предѣлы этихъ свойствъ до размѣровъ безконечныхъ. Тѣ предикаты, въ которыхъ мы выражаемъ идею безусловности, безконечности божества, суть умопроизводнаго происхожденія; потому что опытъ свидѣтельствуєтъ намъ только объ относительномъ, ограниченномъ, но нигдѣ не представляетъ безусловнаго, безотносительнаго. Какъ умопроизводныя, выражающія безконечность, безусловность божества, они отдаляютъ идею его въ нашемъ представленіи отъ всякаго образа и подобія на землѣ, какъ бы напоминають намъ, что форма понятія о божествѣ не должна ограничивать идеи безусловной и тѣмъ предохраняють отъ человѣкообразности. Эти свойства называютъ метафизическими. Но другія, въ которыхъ мы желаемъ опредѣленно выразить самое содержаніе въ идеѣ безусловнаго существа, заимствуются нами изъ наблюденія нашего духа. Съ первымъ прикосновеніемъ идеи безусловнаго къ этимъ свойствамъ, мы уже вступаемъ въ область антропоморфизма: это первая, самая высшая ступень человѣкообразности въ лѣствицѣ нашихъ представленій о божествѣ. Духовныя черты, замѣчаемыя во внутренней жизни нашего духа, мы возвышаемъ, очищаемъ подъ вліяніемъ идеи безусловнаго совершенства и образуемъ чистыя и возвышенныя понятія о свойствахъ Божіихъ. Къ такимъ свойствамъ принадлежать—премудрость, благодать, правосудіе и такъ далѣе. Подобный антропоморфизмъ, приближающій къ нашему разумѣнію идею божества, какъ необходимая дань нашей ограниченности, не заключаетъ въ себѣ противорѣчія ни этой идеѣ, ни внутреннему совершенствованію человека. Проникнутые благо-

говѣйною мыслію о неисповѣдимои глубинѣ божескаго естества, мы удаляемъ отъ представленія этихъ свойствъ всякую примѣсь недостатка и ограниченности. Но есть другая, низшая ступень антропоморфизма въ представленіяхъ о Богѣ. На эту ступень духъ человѣческій нисходитъ, когда приписываетъ божеству не только свои высшія духовныя способности въ безконечноѣ совершенствѣ, но и различныя дѣйствія этихъ способностей, неразлучныя съ его развитіемъ и жизнію въ чувственномъ мірѣ. На этой ступени идея верховнаго и всесовершеннаго существа, едва отрѣшенная разумомъ отъ всякаго ограниченія, снова низводится съ высоты неизмѣннаго величія въ область измѣненія и ограниченности. Таково, напрямѣръ, представленіе въ Богѣ соображенія, намѣренія, противодѣйствія чему-либо и такъ далѣе. Съ этимъ антропоморфизмомъ бываетъ въ связи *антропатія* или такое представленіе о Богѣ, которое приписываетъ ему способность вкнутреннихъ движеній и страданій (въ обширномъ смыслѣ слова), происходящихъ отъ какого-либо сторонняго дѣйствія. Такъ—какъ въ человѣкѣ подобная способность (*affici*) можетъ принимать двоякое направленіе, или высшее, или низшее, судя по предметамъ, въ которыхъ она принимаетъ участіе, то и антропатическое представленіе божества бываетъ менѣе, или болѣе грубымъ. Въ первомъ случаѣ антропоморфизмъ приписываетъ верховному существу гнѣвъ, мщеніе за пороки, олицетворяя въ этомъ представленіи неразлучное съ нарушеніемъ воли Божіей наказаніе, во-вторыхъ—самыя страсти и пороки свойственныя людямъ. Антропоморфизмъ послѣдняго рода есть самый низшій и придумываетъ цѣлый сонмъ боговъ съ человѣческою наружностію. Это не что иное, какъ міръ обоготворенныхъ людей съ ихъ страстями. Таковы всѣ боги мифологическіе. Въ заключеніе должно замѣтить что изображеніе божества въ человѣческой наружности можетъ быть двоякаго рода: или какъ символъ, за которымъ скрывается идея, безконечно его превышающая, какъ средство напоминанія этой идеи, или какъ вполне тождественная съ божествомъ его форма. Первое уместно при самомъ возвышенномъ понятіи о Богѣ, вторымъ прямо искажается это понятіе о Богѣ и истинное значеніе религіи.

Средство для очищенія понятій о Богѣ отъ человѣкообразныхъ представленій, недостойныхъ его существа, заключается въ повѣркѣ этихъ представленій съ идеею Бога, какъ существа всесовершеннаго, не подлежащаго ограниченіямъ нашего духа, которыя об-

наруживаются во всѣхъ его силахъ и дѣйствіяхъ. Кромѣ того, необходимымъ условіемъ чистаго понятія о Богѣ, есть чистота духа, чистота мысли и сердца. Но не всегда понятіе о Богѣ, которое многіе въ самомнѣніи считаютъ совершенно свободнымъ отъ примѣси антропоморфизма, бываетъ чище и возвышеннѣе всякаго понятія антропоморфическаго. Не рѣдко думая отрѣшиться отъ всего антропоморфическаго, впадаютъ лишь въ противоположную крайность, и вмѣсто верховнаго нравственнаго, духовнаго существа, изображаютъ въ тонкихъ, идеальныхъ чертахъ только слѣпую, неразумную физическую силу, подлежащую законамъ необходимаго саморазвитія. Таково свойство противоположныхъ крайностей, что онѣ взаимно соприкасаются.—

Антропоморфиты. Въ IV вѣкѣ послѣ Р. Хр. существовала секта антропоморфитовъ, приписывавшихъ Богу человѣческую наружность. Принимая буквально слова въ книгѣ Бытія: *и сотвори Богъ человека по образу Божію*, думали, что Богъ долженъ имѣть тѣлесные члены, подобно человѣку. Этотъ грубый расколъ былъ опровергнутъ св. Эпифаніемъ; но остатки его въ нѣкоторой степени продолжались еще и послѣ; это видно изъ того, что объ антропоморфитахъ упоминается еще въ X вѣкѣ. Къ числу послѣдователей этой секты принадлежалъ нѣкоторое время и св. Серапіонъ, искупившій потомъ свое заблужденіе живымъ раскаяніемъ. Такъ, по-крайней-мѣрѣ, говоритъ Кассіанъ. См. Gibbon Gesch. d. Verf. und Unterg. des römisch. Reichs. B. 11. S. 15.—

Анагогическое доказательство (*ἀναγωγή* уводить, отводить, *ἀπαγωγή* уведение, deductio или точнѣе, deductio ad absurdum), есть непрямое, или какъ бы въ сторону направленное доказательство. Сущность этого доказательства состоитъ въ томъ, что вмѣсто причинъ, прямо и положительно подтверждающихъ какое нибудь положеніе, обращается вниманіе на слѣдствія, или основанія противорѣчащаго положенія, и потомъ отъ ложности и неумѣстности этихъ слѣдствій или основаній, дѣлается заключеніе къ истинѣ доказываемаго положенія. Когда въ непрямомъ доказательствѣ обнаруживаются слѣдствія антитезиса или противоположнаго положенія, тогда приводятъ ихъ къ какой нибудь нелѣпости (ad absurdum), или къ такимъ положеніямъ, которыя противорѣчатъ яснымъ и несомнѣннымъ истинамъ. Какъ ни полезно это доказательство, но при неосмотрительномъ употребленіи оно можетъ вести къ ложнымъ за-

ключеніямъ.— Основательность его требуетъ, чтобы *во-первыхъ* одно изъ положеній противопоставленныхъ было истинно, а другое ложно; потому что если ложность одного положенія не ведетъ еще къ заключенію объ истинѣ другаго положенія, то и самое доказательство бесполезно; *во-вторыхъ*, чтобы основанія другаго положенія дѣйствительно были обманчивы и слѣдствія точно нелѣпы; въ противномъ случаѣ цѣль доказательства также не достигается.—

A parte ante, a parte post,— два выраженія, употреблявшіяся въ философской терминологіи среднихъ вѣковъ, для означенія вѣчности приблизительно къ человѣческому разумію. Вѣчность мы представляемъ себѣ безконечнымъ продолженіемъ времени въ прошедшемъ и въ будущемъ, раздѣляя ее такимъ образомъ какъ бы на двѣ половины настоящимъ мгновеніемъ. Безконечное продолженіе времени по направленію къ прошедшему схоластики называли вѣчностью *a parte ante*, а безконечность будущаго—вѣчностью *a parte post*. Богу схоластики приписывали вѣчность въ томъ и въ другомъ смыслѣ, а душѣ—только вѣчность втораго рода.—

Апатія (*α* отрицательная (*privativa*) частица и *πάθος* страсть), означаетъ собственно безстрастіе, отсутствіе способности чувствовать удовольствіе и страданіе, и какъ чувство удовольствія и неудовольствія выводитъ насъ изъ состоянія бездѣйствія и побуждаетъ къ дѣятельности, то подъ апатіею по большей части разуміють и нравственное бездѣйствіе, отсутствіе нравственной энергіи, нужной для дѣятельности. Подобное полное безстрастіе, если оно дѣйствительно, происходитъ отъ болѣзненнаго состоянія нервной системы, которое въ свою очередь зависитъ или отъ тѣлесныхъ болѣзней, или отъ внутреннихъ страданій, душевныхъ скорбей, несчастій, или наконецъ отъ чрезмѣрныхъ физическихъ и нравственныхъ злоупотребленій. Кажущееся или временное безстрастіе бываетъ часто слѣдствіемъ сильнаго дѣйствія воли и разсудка, и происходитъ отъ напряженія воображенія и вниманія, устремленнаго къ одному предмету съ забвеніемъ всего прочаго. Въ такомъ случаѣ причина безстрастія заключается не рѣдко въ самомъ высокомъ увлеченіи, занятомъ внутреннею дѣятельностію и равнодушномъ къ обыкновеннымъ предметамъ людскаго пристрастія. Такая апатія или подавленіе страстей силою разума, произвольная нечувствительность къ чувственнымъ влеченіямъ, не только не вредна для нравственной дѣятельности, но напротивъ составляетъ ея совершенство. Изъ древнихъ школъ филоф-

скихъ стойки проповѣдывали апатію, и при томъ въ самомъ преувеличенномъ смыслѣ. По ученію ихъ, всякая страсть, всякое увлеченіе есть душевное зло, препятствіе къ осуществленію добра, слабость, недостойная мудреца. На основаніи такого понятія объ апатіи, стоическіе мыслители только нравственное зло считали дѣйствительнымъ, всѣ же прочіе роды золь, какъ то: тѣлесныя страданія, душевныя скорби, по ихъ понятію, совершенно безразличны и недостойны вниманія. Стоическая апатія требовала, чтобы нравственная дѣятельность происходила только подъ вліяніемъ разума и чуждалась всякихъ другихъ побужденій, какъ недостойныхъ истинной нравственности. При всей кажущейся возвышенности, ученіе стоиковъ о значеніи апатіи въ нравственной дѣятельности, имѣетъ свою ложную сторону. Признавая внушенія нравственного закона плодомъ одного разума человеческого, они вводятъ апатію эгоистическую, требуютъ, чтобы человекъ смотрѣлъ на себя, какъ на средоточіе духовнаго міра и до такой степени предавался бы этому убѣжденію, чтобы и самыя страданія для него не существовали, между тѣмъ, какъ самая всеобщность законовъ разума и требованій нравственнаго закона указываетъ на высшее свое происхожденіе, на верховнаго законодателя міра, а съ сознаніемъ этого происхожденія духовныхъ законовъ, должно измѣниться самое значеніе апатіи. Устраняя всякое палеологическое измѣненіе, свойственное страстямъ, оно тѣмъ не менѣе предполагаетъ живое стремленіе человеческого духа къ истинному средоточію нравственнаго міра, проникновеніе духа мыслию о верховномъ началѣ жизни, чуждое эгоистической, неестественной апатіи стоиковъ. Впрочемъ ученіе объ апатіи принадлежитъ не только стоикамъ, но и другимъ древнимъ мыслителямъ, хотя не всегда ихъ понятіе объ апатіи согласно съ стоическимъ. Ближе къ истинѣ и чище было понятіе объ апатіи Стилпона, одного изъ знаменитѣйшихъ послѣдователей мегарской философской школы. Признавая, что истинное бытіе свойственно только безусловному существу, единому и неизмѣнному, онъ училъ, что и человекъ долженъ уподобляться ему, или точнѣе, соединяться съ нимъ, подавленіемъ въ себя всѣхъ страстей и влеченій (Senec. Epist). Ученіе Пиррона объ апатіи было ниже не только стилипонова, но и стоическаго. Сомнѣваясь, какъ скептикъ, въ возможности познанія истины и лжи, добра и зла, онъ училъ, что апатія, какъ совершенное безразличіе духа въ отношеніи къ добру и злу, къ истинѣ и лжи, удовольствію и страданіямъ, есть

единственное состояніе духа, достойное мудреца. (Cic. Acad. lib. I. c. 42; Diog. Laërt. lib. IX, c. 42). — По свидѣтельству Цицерона, и индійскіе гимнософисты учили объ апатіи, какъ о высшей степени нравственнаго совершенства (Cic. Tuscul. V. 27). Но можно думать, что цicerонова мысль не исчерпываетъ вполне значенія гимнософистической апатіи. По ученію индійскихъ мудрецовъ, высшая цѣль мудрости есть самозабвеніе, погруженіе духа въ Брамъ или въ Богъ, а апатія имѣетъ значеніе не сама по себѣ, какъ у скептиковъ, но какъ средство, какъ необходимое условіе для достиженія этой цѣли. Объ апатіи, особенно стоической, см. *Nemeieri* (Ioh. Barth). Dissert. de Stoic. ἀπαθία, exhibens eorum de affectibus doctrinam, et cæl. 4^o, Helmst. 1679. — *Beenii*, dispp., lib. III. ἀπαθία sapientis Stoici, 4^o, Kopenh., 1695. — *Fischeri* (Joh. Henr.), dissert. de Stoicis ἀπαθίας falso suspectis. Lips. 1716. 4. — *Quodii*, disput. tritum illud stoicorum paradoxon περί τῆς ἀπαθίας expendens 4^o, Sedini, 1720. — *Meiners*, über die Apathie d. Stoiker; Vermisch. philos. Schrift. 4 11. p. 130.....

АПОДИКТИЧЕСКІЙ (отъ глаг. ἀποδεικνύω доказывать, ἀποδикτικός доказательный). Это слово, съ тѣмъ значеніемъ, въ какомъ оно употребляется иногда въ философіи, первый разъ встрѣчается у Канта и заимствовано у Аристотеля. Аристотель (Analyt. prior. lib. 1, c. 1). раздѣляя предложенія на три разряда: одни — въ которыхъ можно найти противорѣчіе, другія — которыя можно и должно еще доказывать, а третія — не требующія доказательствъ, служащія основаніемъ или слѣдствіемъ доказательствъ. Кантъ разграничивалъ подобно Аристотелю наши сужденія, называетъ аподиктическими тѣ изъ нихъ, которыя несомнѣнны и выше всякаго противорѣчія. Аподиктическимъ вѣдѣніемъ называется то, которое сопряжено съ сознаніемъ его всеобщности и необходимости, а аподиктикою называли иногда (напр., Бутервекъ) теорію познанія или ту часть философіи, въ которой доказывается дѣйствительность философскаго познанія противъ скептицизма. —

АПОЛЛОДОРЪ грамматикъ, авторъ дошедшей до насъ *миѳологической библіотеки*, въ 3 книгахъ, жилъ въ Аѳинахъ почти за 140 лѣтъ до Р. Хр.

АПОЛЛОДОРЪ, греческій философъ эпикурейской школы, упоминаемый Діогеномъ лаэртскимъ (lib. X. c. 25). Ни жизнь его, ни сочиненія, ни даже время жизни не извѣстны. На томъ основаніи,

что онъ владѣлъ садомъ, въ которомъ училъ Эпикуръ (отъ чего и прозванъ былъ *кепотирани*, *владелецъ сада*), заключаютъ, что онъ пользовался большимъ авторитетомъ въ школѣ эпикурейской. Говорятъ, (Diog. Laërt. X, 25), что онъ написалъ около 400 книгъ, но до насъ не дошло ни одно изъ его сочиненій.—

Апологъ, см. Притча.—

Апологетъ, съ греческаго (*ἀπολογητής*), значитъ защитникъ. Такъ назывались преимущественно въ первые вѣка христіанства, писатели, защищавшіе христіанскую вѣру отъ нападеній языческихъ философовъ и предъ императорами и правителями римскими. Въ послѣдствіи времени, въ средніе вѣки апологеты писали сочиненія въ доказательство божественности христіанства противъ лжеученій магометанъ и іудеевъ.

Апологетика. Такъ называется иногда систематическое изложеніе доводовъ божественности христіанской вѣры.

Апология съ греческаго (*ἀπολογία*), значитъ защищеніе обвиняемаго. Такъ назывались въ древности судебныя защитительныя рѣчи, которыя или записывались въ продолженіи самого судебного производства, или послѣ тщательнѣе отдѣлывались и раздавались всякому, кто желалъ ихъ имѣть. Таковы апологіи Сократа, написанныя Платономъ и Ксенофонтонъ. Въ первыя времена христіанства, апологіями назывались сочиненія, написанныя въ защиту христіанства; таковы, напр., апологіи Іустина мученика и Тертуліана. Въ послѣдствіи времени учителя риторики сочиняли апологіи для упражненія, и учениковъ своихъ заставляли писать подобныя рѣчи. Такого рода апологіи писалъ риторъ Либавій.—

Аполлоній киренскій (Apol. Cronus), прозванный Кроносомъ (*κρόνος*), очень малоизвѣстный философъ мегарской школы, слышущій за учителя Діодора Кроноса, одинъ изъ самыхъ даровитыхъ и знаменитыхъ діалектиковъ тойже школы Жилъ въ III вѣкѣ до Р. Хр.—

Аполлоній тіанскій (Ap. Tyaneus s. Tyznensis), былъ не только философъ, но и знаменитѣйшій въ началѣ христіанской эры провозвѣстникъ язычества, употреблявшій всѣ усилія къ поддержанію его авторитета. Онъ былъ предметомъ глубочайшаго уваженія для язычниковъ, не только современныхъ ему, но и послѣдующихъ трехъ или четырехъ вѣковъ. Сограждане воздвигли ему храмъ; въ

другихъ странахъ его статуи помѣщали между изваяніями боговъ. Вездѣ воздавали ему почти божескія почести, и имя его призывали для совершенія чудесъ и испрошенія небесныхъ милостей. Одинъ языческій писатель называетъ его богомъ нисшедшимъ съ неба, а послѣдніе защитники язычества, не рѣдно противопоставляютъ его божественному основателю христіанства. Но не смотря на чрезвычайное уваженіе язычниковъ къ Аполлонію т., не смотря на то, что онъ жилъ во времена высшаго образованія, въ жизни его трудно отличить истину отъ лжи, дѣйствительность отъ выдумокъ. Изъ сочиненій Аполлонія дошли до насъ только письма, сохраненныя Филостратомъ, подлинность которыхъ впрочемъ еще не доказана; а жизнь его описана риторомъ Филостратомъ уже спустя его двадцать лѣтъ послѣ его смерти и при томъ подъ вліяніемъ Юліи, жены императора Севера, поклонницы Аполлонія. Кромѣ того и источники, изъ которыхъ Филостратъ заимствовалъ матеріалъ для біографіи Аполлонія т., не заслуживаютъ полнаго довѣрія. По собственному его признанію, онъ заимствовалъ свои свѣдѣнія объ Аполлоніи изъ разсказовъ жрецовъ, изъ преданій и легендъ, сохранившихся въ храмахъ, особенно же изъ записокъ, имѣя затерянныхъ, нѣкоего Дамиса, одного изъ самыхъ суевѣрныхъ послѣдователей Аполлонія, спутника его въ странствованіяхъ по Халдеѣ и Индіи.— Приводимъ здѣсь главныя свѣдѣнія о жизни и ученіи его.—

Годъ рожденія Аполлонія не извѣстенъ. Но можно полагать, что онъ родился въ самомъ началѣ христіанской эры; потому что онъ умеръ въ 96 г. по Р. Хр., имѣя около ста лѣтъ отъ роду. Онъ происходилъ отъ богатой и всѣми уважаемой фамиліи въ Тіанѣ, главномъ городѣ Каппадокіи. Отецъ отправилъ его на четырнадцатомъ году въ городъ Тарсъ къ финикійцу Евндему, для обученія грамматикѣ и риторикѣ.—Послѣ, онъ сталъ изучать, подъ руководствомъ Евксина гераклейскаго, философію Пифагора, и съ того времени стараясь слѣдовать всѣмъ его наставленіямъ; питался, подобно Пифагору, одними травами и плодами, не пилъ вина, ходилъ въ одеждѣ изъ древесныхъ тканей, босикомъ, отпустивъ длинную бороду. Жрецы эскулапова храма посвятили его въ свои таинства и научили искусству врачеванія. Онъ исполнилъ даже правило Пифагора о пятилѣтнемъ безмолвіи, котораго онъ требовалъ и отъ своихъ послѣдователей. Желая лучше узнать разные религіозныя ученія, и особенно древнее пифагорово, онъ посѣтилъ Памфицію, Киликію, Антіохію,

Ефесъ и другіе города, а потомъ отправился въ Вавилонъ и въ Индію для изученія мудрости браминовъ. Когда ученики не согласились слѣдовать за нимъ, то онъ отправился одинъ. Дорогою присоединился къ нему Дамисъ, тотъ самый, который описалъ потомъ его жизнь. Въ Вавилонѣ бесѣдовалъ съ тамошними мудрецами и потомъ провелъ четыре мѣсяца въ Индіи. Послѣ того онъ возвратился въ Іонію. Въ Ефесѣ онъ, говорятъ, предсказалъ землетрясеніе и моровую язву. Въ гробницѣ Ахиллеса онъ провелъ ночь и потомъ утверждалъ, что бесѣдовалъ съ тѣнію древняго героя. Наконецъ онъ прибылъ въ Римъ, но не долго тамъ оставался и за колдовство былъ изгнанъ по указу Нерона, изданному противъ волшебниковъ. Изъ Рима онъ посѣтилъ Италію, воротился въ Грецію чрезъ Испанію и потомъ отправился въ Египетъ, гдѣ Веспасіанъ совѣтовался съ нимъ объ утвержденіи своей власти. Послѣ странствія въ Эіопію, онъ былъ ласково принятъ Тигомъ и даже, какъ говорятъ, давалъ ему совѣты по дѣламъ государственнымъ. Въ началѣ царствованія Домиціана, обвиняли Аполлонія т. въ томъ, что онъ провозвѣстывалъ бунтъ въ Египтѣ; но онъ самъ явился въ судъ и былъ оправданъ. Подъ конецъ жизни Аполлоній побывалъ еще въ Греціи, и, возвратившись въ Ефесъ, по прежнему продолжалъ изучать и преподавать пифагорову философію и умеръ въ глубокой старости. Не извѣстно, гдѣ и какъ онъ умеръ; эта неизвѣстность еще болѣе питала суевѣрное уваженіе къ нему его послѣдователей, утверждавшихъ, что онъ оставилъ землю внезапно.—

Образъ жизни Аполлонія тѣанскаго и чудесность, которую приписывали многимъ его дѣйствіямъ, показываютъ, что онъ былъ болѣе жрецъ, преобразователь языческихъ вѣрованій, нежели философъ. Хотя онъ слѣдовалъ философіи Пифагора, но мало занимался его теоріею чиселъ (Philostr. lib. III. c. 30), и менѣе, нежели другіе послѣдователи Пифагора, уважалъ математику, астрономію и музыку. Вниманіе его было занято преимущественно изъясненіемъ языческихъ символовъ, обрядовъ и вѣрованій. Съ этою цѣлію онъ такъ часто проводилъ время въ храмахъ, бесѣдовалъ съ жрецами, и какъ можно полагать, написалъ свои сочиненія, изъ коихъ въ одномъ, по свидѣтельству Филострата, разсматривалъ языческое священнослуженіе, а въ другомъ—гаданія по теченію звѣздъ (Philostr. lib. III. c. 41; lib. IV. c. 19). — Подобно Платону, онъ обличалъ жрецовъ въ развращеніи людей, въ истребленіи любви къ добродѣтели и идеи Бога, и чтобы

исправить это зло, доискивался первобытных преданій рода чело-
вѣческаго между восточными народами. Не смотря однако на явст-
венность этихъ намѣреній Аполлонія тіанскаго, не возможно опре-
дѣлить, каково было его собственное ученіе, которымъ онъ хотѣлъ
замѣнить прежнее поврежденное, по его мнѣнію, жрецами. Судя по
нѣкоторымъ словамъ его, которыя передаетъ Дамисъ его ученикъ,
мечтательный, общинный характеръ пнеагоровой школы, онъ примѣ-
нялъ къ цѣлому роду человѣческому и училъ, что земля есть одно
отечество для всѣхъ, и что люди, какъ братья, должны раздѣлять
между собою дары, предлагаемыя имъ природою. Въ нравоученіи
и нравственности, какъ можно замѣчать изъ его жизни и взгляда на
языческія жертвоприношенія, Аполлоній усиливался возвыситься надъ
современными заблужденіями. Онъ чуждался кровопролитія и убіе-
нія животныхъ въ жертву богамъ; потому что Богъ, по его выраже-
нію, не имѣетъ ни въ чемъ нужды, и что все, выходящее изъ земли,
есть скверна предъ Богомъ; только слово нашего духа достойно
величія Божія. (Eus. praepar. Evang., lib. IV, c. 13. — Philostr., Vit.
Apolli., lib. III, c. 35; lib. IV, c. 30). Не извѣстно, предлагалъ ли
Аполлоній какую нибудь мистическую теорію въ основаніе тѣмъ таин-
ственнымъ языческимъ гаданіямъ, предсказаніямъ и другимъ религіоз-
нымъ дѣйствіямъ, которыя онъ всѣми силами старался поддерживать.

Вліяніе Аполлонія т. на современную философію было не такъ
значительно, но тѣмъ не менѣе довольно замѣтно. Подобно Филону,
онъ старался расширить предѣлы философіи, сближая идеи востока
съ ученіемъ греческихъ мыслителей. Съ этою цѣлію онъ тщательно
собиралъ остатки древнѣйшихъ преданій на востокѣ, желая открыть
навсегда утраченную для язычниковъ внутреннюю нить вѣрованій отъ
самого ихъ начала. Въ этомъ отношеніи на Аполлонія т. можно
смотрѣть, какъ на предшественника александрійскихъ философовъ,
подобно ему заботившихся объ оживленіи падавшихъ языческихъ
вѣрованій и приведеніи ихъ въ систему. Таковы были общія стрем-
ленія Аполлонія т. Но философское ученіе его достовѣрно неиз-
вѣстно. Если письма, приписываемыя Аполлонію т., точно ему при-
надлежать, то можно сказать, что онъ соединялъ въ своемъ ученіи
іонійскій матеріализмъ съ восточнымъ пантеизмомъ. Всѣ ограниченныя
существа, по его понятію (58 письмо), суть только видоизмѣненія
одной общей субстанціи не духовной, но матеріальной. Рожденіе и
смерть служатъ только переходомъ для этой матеріи изъ состоянія

тонкаго въ сгущенное, и на оборотъ; но не смотря на эти преобразованія, матеріальная перносубстанція остается единою и тождественною по сущности и количеству. Трудно рѣшить, точно ли это ученіе принадлежитъ Аполлонію; по крайней мѣрѣ нельзя прямо и отвергать это предположеніе на томъ основаніи, что оно противорѣчитъ идеальному направленію его нравоученія и взглядамъ на изыческія вѣрованія; потому что подобныхъ противорѣчій можно встрѣтить нерѣдко и въ системахъ другихъ гораздо замѣчательнѣйшихъ мыслителей. Они доказываютъ только то, что нравственные правила жизни не всегда ждутъ для себя оправданія въ теоретическихъ построеніяхъ разума, и что въ то время, когда разумъ съ полною торжественностію приводитъ въ систему все свое міровоззрѣніе, многія убѣжденія и правила возникаютъ изъ другаго основанія, глубоко заглаженнаго въ наше сердце. Философемы Аполлонія т. очень сходны съ ученіемъ новой стоической школы, которая тоже проповѣдывала пантеистическій матеріализмъ. Частію на этомъ основаніи, а частію по другимъ соображеніямъ, новѣйшая критика отрицаетъ подлинность писемъ Аполлонія тѣанск. См. *Flavii Philostrati de vita Apoll. Tyanaei lib. VIII. Venet. 1501, 1502.* эта біографія была издана еще въ Кельнѣ и въ Парижѣ. *Apollonii Tyan. LXXX. gr. c. vers. Eilhardi Lubini. Ap. Commelin. 1601, 8.* — *Mosheimi, diss. de existim. Apoll. Tyan. вѣ его comment. et orat. var. arg. 8^o Hambur. 1751, p. 347....* — *Klose, dissert. de Apollonio Tyan. et de Philostrato, Wittenb., 1725—4. 4^o* — *Zimmerman, de miraculis Apollonii Tyan. Ebimb. 1755.* — *Herzog, Philos. practica Apoll. Tyan. in sciographia. 4^o Lips. 1719.* — *Bayle, Dict. crit. art. Apollonius.* — *Encyclopedie Méthodique, art. Pythagore.* — *Baur, Apollonius von Tyana und Christus. 8^o Tübing. 1852.* Кромѣ того, см. *Encycl. von Ersch und Gruber* и курсы исторіи древней философіи Риттера и Теннемана. —

АПОНО Петръ, медикъ и мыслитель, пользовавшійся извѣстностію въ свое время, род. въ 1250 г. въ деревнѣ близъ Падуи, называющейся нынѣ Абано, отъ чего всѣ новѣйшіе біографы называютъ его Петромъ Абано. Окончивъ курсъ наукъ съ блестящимъ успѣхомъ въ парижскомъ университетѣ, онъ поселился въ Падуѣ, гдѣ занимался медициною съ большимъ успѣхомъ и еще съ большою пользою для себя, что можно заключить изъ большой цѣны, которую онъ назначалъ за свое лѣченіе. Ревностный приверженецъ любимыхъ въ то время тайныхъ наукъ, онъ ревностно занимался хиромантіею,

физиогномією и астрологією, кромѣ того, изучалъ философію схоластическую и арабскую, и въ главномъ сочиненіи своемъ, (*conciiliatio differentiarum Philosophicarum et praeceptae medicarum*) старался примирить мнѣнія главныхъ философовъ и особенно медиковъ, отъ чего современные писатели обыкновенно называютъ его примирителемъ (*conciiliator*). За свои изслѣдованія Апоно, подобно Рожеру Бакону и другимъ ученымъ мужамъ подвергся преслѣдованію. Обвиненный предъ судомъ инквизиціи въ волшебствѣ, онъ по всей вѣроятности не избѣжалъ бы костра, еслибы внезапная смерть не прекратила его жизни во время самого судопроизводства въ 1316 г. на 66 г. жизни. Но инквизиція, вѣсто тѣла апонова, которое скрыто было его друзьями, сожгла его портретъ. Сочиненіе Апоно: *conciiliatio differentiar. et praeceptae medicarum*, напечатано было въ Мантуѣ въ 1472 г. и въ Венеціи въ 1485, in f°. — См. Bayle, Dic. cr. Art. Apone, et Naudé, Apologie des grands hommes. —

A posteriori, a priori. (съ латинскаго *a, ab* отъ, *posterior* позднѣйшій, послѣдующій; *prior* предыдущій, первый), два выраженія въ философской терминологіи новыхъ временъ, указывающія на происхожденіе нашихъ представленій и познаній. Первымъ изъ этихъ выраженій означаются тѣ элементы познанія, которыя разумъ заимствуетъ не изъ себя самаго, но изъ опыта, изъ наблюденія внутреннихъ и вѣншнихъ явленій, а вторымъ означаютъ такія понятія и сужденія, которыя происходятъ изъ самого разума и которыя онъ находитъ въ себѣ и употребляетъ въ дѣло, когда опытъ представляетъ ему данныя для сужденій и умозаключеній. Эти понятія и сужденія какъ бы предшествуютъ опыту, потому и называются *a priori*. Элементы познанія, называемыя *a priori*ными, можно иначе назвать условіями опыта; потому что безъ нихъ рѣшительно не возможенъ былъ бы самый опытъ. Такъ, напр. понятіе о тѣлѣ образуется *a posteriori*; но понятіе пространства или количества вообще — *a priori*. Если бы въ нашемъ разумѣ не было предъопытныхъ понятій пространства и количества вообще, то не возможно было бы составленіе опредѣленнаго, частнаго понятія о тѣлѣ. Животныя видятъ такія же тѣла, какъ и люди, и однако не могутъ составить понятія о тѣлѣ; потому что не имѣютъ тѣхъ общихъ формъ представленія, которыя непременно входятъ въ составъ каждаго понятія. Познаніе *a posteriori* есть тоже самое, что *приобрѣтенное* познаніе. Но выраженіе *a priori* не тождественно съ выраженіемъ *врожден-*

мый. Понятіе врожденности означаетъ совершенную независимость отъ опыта и существованіе въ готовой, совершенной формѣ до начала опыта; между тѣмъ элементы познанія *a priori* или формы разсудка, хотя не происходятъ изъ опыта, потому что опытъ представляетъ только случайное и частное, требуютъ однако возбужденія отънѣ, и сознаются нами по поводу наблюденія и опыта. Представленія и понятія *a priori* суть только условія всякаго познанія. Понятія *a posteriori* называются еще иногда эмпирическими, а понятія *a priori*, — чистыми, умопроизводными, трансцендентальными. (См. это слово).—

Апулей (Lucius Apuleius или Appuleius), род. въ Мадаврѣ, небольшомъ городѣ Нуидіи, въ 120 г. по Р. Хр. Учился сначала въ Карфагенѣ, потомъ для довершенія своего образованія отправился въ Аѳины, гдѣ познакомился съ греческою литературою и философіею, преимущественно же съ системою Платона. Изъ Аѳинъ онъ отправился въ Римъ, гдѣ безъ помощи учителя, выучился латинскому языку, и нѣкоторое время исполнялъ должность ходатаея по дѣламъ. Когда по смерти отца досталось ему значительное наслѣдство, то онъ заблагоразсудилъ употребить его на путешествіе, и подобно другимъ древнимъ искателямъ мудрости, посѣтилъ Востокъ и Египетъ, изучая повсюду языческія вѣроученія и мистеріи. Изъ путешествія Апулей возвратился въ свое отечество въ крайней бѣдности, женился на богатой вдовѣ, былъ обвиненъ ея родственниками въ чародѣйствѣ, и только послѣ краснорѣчивой рѣчи, которую онъ сказалъ въ свою защиту, былъ оправданъ (*Oratio pro Mägia*). Апулей жилъ въ царствованіе Антонина и Марка Аврелія; но время смерти его неизвѣстно.—

Апулей принадлежитъ къ той эпохѣ древней философій, которая смѣшеніемъ идей восточныхъ съ греческими, религіозныхъ вѣрованій съ философіею, предшествовала школѣ александрійской философій. Хотя по своимъ сочиненіямъ онъ относится болѣе къ исторіи римской словесности, однако же въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ заслуживаетъ вниманіе и въ исторіи древней философій. Сатирическій романъ Апулея «золотой осель», доставившій ему большую извѣстность, не принадлежитъ къ философій; краткое изложеніе платоновой философій и латинскій переводъ ложно приписываемаго Аристотелю сочиненія о мірѣ слишкомъ скудны по своему содержанію, и не заключаютъ въ себѣ ничего особеннаго. По новости мечтательнаго направленія, начинавшаго обнаруживаться въ то время въ философій, замѣчательно только одно сочиненіе Апулея о *Геніи*

Сократа (de deo Socratis). Въ немъ Апулей является провозвѣстникомъ демонологіи. По его понятію, Богу, какъ верховному существу, несвойственно дѣйствовать непосредственно на предметы чувственнаго міра; для этого необходимы разные роды посредниковъ, которые выполняли бы волю Божию въ чувственномъ мірѣ. Эти посредники суть демоны или духи, надѣленные эфирнымъ тѣломъ, населяющіе пространство между небомъ и землею. Отъ нихъ не сокрыто ничто—ни въ природѣ, ни въ нашемъ сердцѣ; не рѣдко Богъ посылаетъ ихъ къ людямъ для изъясненія своей воли, и тогда они незримо внушаютъ нашему духу мысли, которыя мы должны исполнить. Къ числу такихъ демоновъ Апулей относитъ и геній Сократа. Изъ этой демонологіи Апулей объясняетъ все языческое богослуженіе и обряды какъ у грековъ, такъ и у восточныхъ народовъ. Впрочемъ въ этомъ сочиненіи Апулей вовсе не заботится ни о стройномъ изложеніи, ни о философскихъ основаніяхъ демонологіи.—

Апулей былъ пылокъ, остроуменъ и неутомимо дѣятеленъ; но склонность къ туманности, къ мечтательности и магіи препятствовали ему вполне развить свои способности и достигнуть основательнаго образованія. Слогъ его нечистъ; онъ употребляетъ вычурные обороты, множество прилагательныхъ именъ и часто пишетъ слишкомъ пестро и высокопарно. Сочиненія Апулея: *de Philosophia, seu de habitudine doctrinarum et nativitate Platonis. lib. III*;— *de Mundo* (соч. вышеупомянутое); *De deo Socratis*;— *Fabulae Milesiae, seu Metamorphos. lib. XI. Hermet. Trismeg., de natura deorum ad Asclepium alloquuta.*— См. *Apuleji opp. (cum notis Varr.). Lugd. 1614. 2 Vol. 8* (с. n. *Iuliani Floridi*) *in usum Delphini. Par. 1688. 2 vol. 4.*— *Apuleji theologia exhibita a Falstero, въ cogitata Philosophica, p. 37....*— *De Apuleji vita et scriptis, et cæt. auct. Bosscha 1786 Lugd. 4^o въ 3-мъ томѣ. стр. 501....* Отдѣльныя его сочиненія были нѣсколько разъ изданы и объяснены. Золотый Оселъ переведенъ на русскій языкъ Костровымъ. Москва. 2 ч. 1780—81. Эпизодомъ въ «золотомъ ослѣ» Апулея объ Амурѣ и Психеѣ воспользовался Богдановичъ и создалъ изъ него свою «Душеньку», доставившую ему большую извѣстность въ нашей литературѣ.—

Арабская философія. Памятники арабской литературы не восходятъ далѣе шестаго вѣка христіанской эры, и сами арабы такъ мало уважаютъ времена своей исторіи до появленія магометанства, что называютъ ихъ временами невѣжества.—

Въ первыя времена магометанства свирѣпый фанатизмъ послѣдователей Магомета рѣшительно не благопріятствовалъ успѣхамъ философіи и просвѣщенія между ними. Но спустя около ста лѣтъ, начали появляться между ними любознательные умы, желавшіе объяснить себѣ смыслъ ученія, изложеннаго въ коранѣ, и своими мнѣніями положившіе начало религіознымъ сектамъ исламизма. Мало-по-малу между арабами образовались теологическія школы, которыя съ постояннымъ стремленіемъ къ основательнѣйшему развитію своихъ понятій, незаметно преобразовались въ школы философскія. Такимъ образомъ, среди народа, сначала совершенно чуждаго философіи, появились первыя сѣмена философскаго изслѣдованія, и потомъ подъ вліяніемъ другихъ причинъ, принесли значительные плоды не только для самыхъ арабовъ, но и для образованія западной Европы.—

Кадриты, или послѣдователи ученія *кадръ* (сила, свобода воли), доказывавшіе свободу человѣческой воли, составляли первую, уклонившуюся отъ магометова ученія, теологическую школу. Основателемъ ея признають Маабедъ—оенъ—Каледъ—аль—Джогни. Противниками кадритовъ, или защитниковъ свободы воли въ человѣкѣ, были *джабариты*, защитники фатализма, утверждавшіе, что всѣ дѣянія человѣка суть плодъ вѣшняго вліянія, понужденія (джабаръ). Это ученіе, раскрытое особенно подъ конецъ династіи омайядовъ Джамъ—Бенъ—Сафваномъ, было согласно съ кораномъ; но Джамъ—Бенъ—Сафванъ возбудилъ противъ себя гоненіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и потребность дальнѣйшихъ изслѣдованій своимъ ученіемъ о Богѣ, не согласнымъ съ кораномъ: онъ отрицалъ въ Богѣ свойства, которыя мы приписываемъ ему по наблюденію окружающихъ насъ предметовъ. Противъ него возстали *кифатиты*, или защитники божественныхъ атрибутовъ, впавшіе въ самый грубый антропоморфизмъ.

Во 2-мъ вѣкѣ Эгиръ, изъ школы *Гасана—аль—Баери* возникла секта *мотазаловъ* или *разномыслящихъ*; начало ея скрывается въ предыдущихъ сектахъ. *Васель—бенъ—Ата* (род. около 700 г. послѣ Р. Хр. и ум. около 749), ученикъ Гасана, изгнанный изъ школы учителя за разномысліе въ одномъ религіозномъ догматѣ, основалъ школу и началъ приводить въ систему мнѣнія прежнихъ сектъ, особенно же *кадритовъ*. *Мотазалы* также раздѣлялись на многія секты; но всѣ они были сходны между собою въ ученіи о единствѣ Божіемъ и о свободной воли человѣка: они занимали среднее мѣсто между правовѣрными магометанами и еретиками. Чтобы защитить себя отъ

нападений тѣхъ и другихъ, они должны были прибѣгнуть къ оружію діалектики и первые положили основаніе *наукѣ слова* (ильмъ—аль—каламъ) или магометанской схоластической догматикѣ; послѣдователи ея назывались *мотекаллежинъ*, и въ послѣдствіи времени образовали значительную религіозно-философскую школу; сами же мотазалы составляли только отдѣльную вѣтвь при этой новой, изъ нея же вышедшей школѣ.—

Изъ сказаннаго видно, что арабамъ были уже извѣстны многіе метафизическіе вопросы и діалектическія тонкости въ то время, когда аббасиды заняли престолъ калифовъ. Но кромѣ внутреннихъ причинъ, приготовившихъ между арабами расположеніе къ философіи, самое сношеніе ихъ съ христіанами Сиріи и Халдеи, которые продолжали заниматься греческою литературою, имѣло значительное вліяніе на внутреннее развитіе арабовъ и на ходъ ихъ религіозныхъ сектъ. Этому сношенію съ учеными христіанами, особенно съ восторіанами, арабы весьма много были обязаны своимъ образованіемъ. Когда властитель Медины долженъ былъ уступить власть омайядамъ, и бѣжалъ въ Персію, то поклонники Магомета нашли тамъ много ученыхъ грековъ и основанныя ими школы. Уже при дворѣ Нуширвана персидскаго царя (531—537) было много греческихъ ученыхъ и философовъ; но количество ихъ умножилось въ Персіи съ того времени, какъ Юстиніанъ приказалъ закрыть школы языческихъ философовъ въ предѣлахъ своей имперіи. Эта связь между образованіемъ арабовъ и греческими учеными, жившими въ Персіи, видна изъ того, что со времени возаренія династіи аббасидовъ начинается рядъ калифовъ, покровительствовавшихъ учености и философіи. Многіе изъ нихъ пригласили къ себѣ ученыхъ грековъ и содѣйствовали переводу разныхъ сочиненій съ греческаго на арабскій языкъ. Между ними въ особенности отличался любовью къ греческому образованію Аль—Мамунъ (813—833). Въ самомъ началѣ арабы особенно занимались произведеніями греческой учености, общавшими ближайшее практическое приѣненіе; но и практическія науки, напр. медицина, физика, астрономія,—были въ то время такъ тѣсно соединены съ философіею, что занимаясь ими, арабы невольно должны были почувствовать нужду въ изученіи философіи. Изъ всѣхъ греческихъ философовъ арабы предпочитали Аристотеля, частію потому, что его эмпирическое направленіе наиболѣе согласовалось съ ихъ практическимъ направленіемъ, а частію потому, что философій

Аристотеля ученые греки преимущественно примѣняли къ реальнымъ наукамъ, которыми, въ какомъ-бы-то ни было видѣ, много занимались арабы.—

Большую частію переводовъ твореній Аристотеля и другихъ ученыхъ произведеній греческой литературы на арабскій языкъ, арабы обязаны были сирийскимъ христіанамъ, и особенно несторіанцамъ, изъ коихъ многіе жили при дворѣ калифовъ, и будучи знакомы съ греческою литературою, могли и арабамъ указывать на сочиненія, особенно для нихъ полезныя.—Творенія Аристотеля переводили, большую частію, не съ греческаго языка, но съ сирийскаго перевода. На нѣкоторыхъ арабскихъ переводахъ Аристотеля, хранящихся въ парижской королевской библіотекѣ, есть даже надпись: *переведено съ сирийскаго*, что не оставляетъ никакого сомнѣнія въ происхожденіи арабскихъ переводовъ. Множество прибавленныхъ къ нимъ критическихъ примѣчаній и различные переводы нѣкоторыхъ твореній служатъ доказательствомъ, что арабы много заботились о точной передачѣ ихъ на свой языкъ, и что нельзя, по-крайней-мѣрѣ, безъ ограниченія упрекать ихъ въ небрежности переводовъ. Нѣкоторые ученые (Bruckner, Hist. crit. Phil. t. III. p. 106, 107, 149 150) дѣлали подобныя заключенія, основываясь на латинскихъ переводахъ схоластическихъ временъ; но многіе изъ этихъ переводовъ сдѣланы были не съ арабскихъ, но съ еврейскихъ переводовъ твореній Аристотеля.—

Знаменитѣйшіе изъ первыхъ арабскихъ переводчиковъ Аристотеля были: *Гонаимъ—бенъ—Ишакъ* (ум. 873), медикъ несторіанецъ и его сынъ *Ишакъ*; особенно послѣдній славился переводами. Въ X вѣкѣ, *Іагіа—бенъ—Ади* и *Иса—бенъ—Зараа* частію сдѣлали новые переводы, частію исправили старые. Кромѣ сочиненій Аристотеля, переводили еще комментаторовъ его, какъ то: Порфирія, Александра афродизскаго, Фемистія и Іоанна филопона. При помощи этихъ комментаторовъ, арабскіе ученые ознакомились отчасти и съ философіею Платона, сочиненія котораго далеко не въ такой степени распространены были между арабами, за исключеніемъ развѣ одной *республики*, на которую Аверроэсъ позднѣе написалъ даже комментарий. Быть можетъ они не могли достать *политики* Аристотеля и замѣнили ее *республикою* Платона. По-крайней-мѣрѣ извѣстно, что *политика* Аристотеля не была въ ходу въ Испаніи, хотя на востокъ была извѣстна, какъ это можно видѣть изъ приписки, сдѣ-

ланной Аверроэсомъ къ своему комментарию на некую Аристотеля. Какъ-бы-то ни было, съ достовѣрностію можно сказать, что одна только философія Аристотеля была подробно знакома арабамъ. Творенія Аристотеля и его комментаторовъ распространились во всѣхъ школахъ арабскихъ и всѣ секты изучали ихъ съ жадностію.—

Вскорѣ появились между арабами ученые, которые послѣ тщательнаго изученія твореній Аристотеля, сами начали писать комментаріи и развивать начала его философіи: на Аристотеля они смотрѣли, какъ на философа по преимуществу; своими методомъ онъ имѣлъ на нихъ особенное вліяніе. Самый древній и знаменитый комментаторъ Аристотеля между арабами былъ *Абу-юсуфъ — Якубъ — бенъ — Ишакъ — аль — Кенди*, жившій въ IX вѣкѣ. *Гасанъ бенъ — Сагаръ*, христіанинъ, жившій въ X вѣкѣ, ученикъ *Ягіо — бенъ — Ади*, также извѣстенъ былъ своими комментаріями. *Абу — Нафъ — аль — Фарابی* въ X вѣкѣ, пріобрѣлъ извѣстность преимущественно изъясненіями аристотелевой логики. *Абу — Али Ибнъ — Сина* или *Авиценна* въ XI вѣкѣ, написалъ большое количество сочиненій по главамъ и плану сочиненій Аристотеля. *Ибнъ — Рошдъ* или *Аверроэсъ*, былъ для западныхъ арабовъ тѣмъ же, что *Ибнъ — Сина* для восточныхъ. Комментаріи на Аристотеля доставили ему огромную извѣстность и заставили забыть всѣхъ другихъ дѣятелей на этомъ поприщѣ.—

Впрочемъ, не смотря на большое уваженіе арабскихъ философовъ къ Аристотелю, они не безусловно слѣдовали его мнѣніямъ. Такъ, напр. Авиценна, говоря, что онъ не знаетъ о происхожденіи цвѣтовъ въ радугѣ, прибавляетъ, что мнѣніе Аристотеля объ этомъ предметѣ, ложно. (См. R. Schem—Tob beo—Palkéira, *Moré hammoré*, Presb., 1837, p. 109. — Dict. Phil. T. 1. p. 174. Paris, 1842, 8°). Наболѣе поражалъ арабскихъ философовъ дуализмъ, оставленный Аристотелемъ безъ объясненія въ главныхъ философскихъ вопросахъ: объ отношеніи Бога, какъ движителя, къ міру, о взаимномъ отношеніи между душою и тѣломъ, между формою и матеріею, между возможностью и дѣйствительностію. Нѣкоторые философы арабскіе, какъ наприм. *Ибнъ — Базжа* и *Ибнъ — Рошдъ* (Аверроэсъ), писали цѣлые трактаты о способѣ рѣшенія этихъ неразрѣшенныхъ Аристотелемъ вопросовъ. Судя по оставшимся памятникамъ арабской философіи, оно весьма сильно занимало ихъ умы. Но для успокоенія ума, возбужденнаго трудными сторонами философіи стагирскаго мыслителя,

арабскіе философы начали примѣшивать къ его философіи мысли ему чуждыя. Отсюда, на основаніи такого или иного пониманія и объясненія мыслей Аристотеля, образовалось между ними много философскихъ школъ, кромѣ религіозныхъ или теологическихъ.—

Въ трехъ преимущественно метафизическихъ вопросахъ расходились философскія школы у арабовъ съ ихъ религіозными школами, именно, въ понятіи о матеріи, которую арабскіе философы большею частію признавали вѣчною, потому что иначе по ихъ понятію должно было допустить различныя состоянія въ Богѣ— до творенія, и послѣ сотворенія міра; въ понятіи о божественномъ вѣдѣніи, простирающемся, по ихъ мнѣнію, только на общіе законы міра, по не на частные предметы, которые по измѣняемости своей также вносили бы перемѣны и въ сознаніе божественное; наконецъ, въ самомъ понятіи о душѣ, которую они представляли, сходно отчасти съ Аристотелемъ, страдательнымъ разумомъ, утверждая, что чрезъ постепенное развитіе она соединяется съ дѣятельнымъ разумомъ божественнымъ и въ этомъ соединеніи, независимо отъ всякой религіи, достигаетъ верховнаго блаженства. Что касается философскихъ вопросовъ, касающихся логики и физики, то въ этомъ отношеніи мнѣе было разногласія между школами философскими и теологическими,— или по-крайней-мѣрѣ, на него мнѣе обращали вниманія.—

Это ученіе арабскихъ философовъ естественно должно было вызвать противодѣйствіе въ ревностныхъ послѣдователяхъ корана, и какъ опроверженіе ложнаго ученія требовало также знанія философіи, то отсюда,— отъ этого противодѣйствія философскимъ школамъ, получали дальнѣйшее развитіе и школы теологическія между арабами.—

Самая замѣчательная изъ теологическихъ школъ, пользовавшихся философіею для утвержденія ученія корана, была — *каламъ* (слово), послѣдователи которой назывались *мотекаллемины*, или провозвѣстники слова, что іудейскіе раввины замѣнили у себя словомъ: *медабберимъ*. Главный философскій предметъ, рѣшеніемъ котораго занимается эта школа, въ противоположность ученію нѣкоторыхъ философовъ о вѣчности матеріи, есть твореніе міра, единство и нематеріальность существа Божія. Но для доказательства этой высшей истины, мотекаллемины прибѣгали къ такимъ умозаключеніямъ, которыя вели къ другимъ крайностямъ, именно къ отрицанію причинной связи между частями міра, къ невозможности внутренняго

отношенія между знаніемъ и предметами знанія. Какъ весь міръ, по ихъ ученію, сложенъ изъ созданныхъ Богомъ атомовъ, не имѣющихъ никакой внутренней зависимости, такъ и всякая перемѣна, всякое новое состояніе какого-бы-то ни было предмета, есть такой же атомъ, безъ всякой причинной связи съ другими состояніями, и утверждается единственно на всемогущей волѣ Божіей. Но этотъ кадамъ не слѣдуетъ смѣшивать съ прежнимъ древнимъ, чисто теологическимъ. Въ отличіе отъ древняго, послѣдователи корана называютъ его новымъ.—

Другое замѣчательное теологическое направленіе между арабами, возникшее подъ вліяніемъ философіи, принадлежитъ школѣ *ашаритовъ*, названной такъ по имени основателя ея *Абулз—Гасана: Али—бенъ—Исмаила—аль Ашари* (р. 860, ум. 940 г. по Р. Хр.). Это направленіе можно признать дальнѣйшимъ развитіемъ новой школы *каламъ*. Послѣдователи его въ ученіи о Богѣ и о свободѣ воли, желали соблюсти средину между *джабаритами* и *кифатитами*. Они различаютъ атрибуты, приписываемые Богу, отъ самого существа Божія—единого и несложнаго; а душѣ нашей вѣсто свободы воли, приписываютъ только нѣкоторое участіе въ произведеніи какого либо поступка—*пріобрѣтеніе* (Касбъ), желая такимъ образомъ также соблюсти средину между послѣдователями фатализма и indeterminистами (см. *Детерминизмъ*). Но отрицаніе причинной связи, которымъ извѣстна школа *мотекаллемитовъ*, они простерли до послѣдней крайности, утверждая, что всѣ видоизмѣненія въ субстанціяхъ не происходятъ изъ самой субстанціи, по внутренней связи съ нею, но каждый разъ привходятъ отъвне, или какъ бы творятся волею Божіею (см. *Рососке, Specimen hist. Arab.*, р. 239, 240, 249. *Moré, lib. 1. c. 73, propos. 6 и 7*).

Эти теологическія школы, пользовавшіяся философіею для объясненія и утвержденія магометова лжеученія, имѣли много видоизмѣненій. Что касается названія *мотекаллемитовъ*, то оно употреблялось не только въ приищеніи къ частной атомистической школѣ, о которой говорено было выше, но въ обширномъ смыслѣ для обозначенія всѣхъ тѣхъ вѣроучителей магометанскихъ, которые въ изложеніи догматовъ пользовались философскими изслѣдованіями. Въ такомъ смыслѣ этимъ названіемъ отличались магометанскіе вѣроучители отъ *факигъ* или казуистовъ — вѣроучителей, придерживавшихся буквы алкорана и чуждавшихся всякаго пособія науки.—

Въ X вѣкѣ *каламъ* былъ въ особенномъ ходу между арабами. Въ Бассорѣ образовалось даже ученое общество, подѣ названіемъ *братьевъ чистоты или искренности* (Икванъ—альсафа), желавшее распространить образованіе, основанное на философіи и алкоранѣ. Съ этою цѣлю было издано имъ собраніе разныхъ статей, написанныхъ приблизительно къ общему разумѣнію, языкомъ понятнымъ для жителя востока. Но по наклонности къ философіи, несправившейся правдоѣрымъ поклонникамъ Магомета, и по легкости, неудовлетворявшей философамъ, оно не произвело особеннаго дѣйствія и не пользовалось уваженіемъ.

Между философами арабскими, независимо отъ сектъ вѣроучителей, также существовали различныя школы. Хотя преимущественнымъ авторитетомъ между ними пользовалась философія Аристотеля; но въ рѣшеніи многихъ философскихъ вопросовъ они не чуждались идей и другихъ древнихъ мыслителей. Два направленія философіи особенно замѣтны между арабами, кромѣ общей между ними школы перипатетической: скептическое и платоновское, или точнѣе новоплатоническое.

Скептическое направленіе примыкаетъ къ теологической школѣ *мотекаллеминовъ* и *ашаритовъ*. Одинъ изъ знаменитѣйшихъ учителей школы послѣднихъ, *Абу—Гамедъ аль—Газали*, философъ и вѣроучитель, недовольный теоріями *мотекаллеминовъ*, наклонный къ мистицизму суфистовъ, развилъ скептическія начала съ тою цѣлю, чтобы ослабить силу философіи въ пользу корана. Въ своемъ сочиненіи: *Тегафотъ—аль—фалазифа* (разрушеніе или опроверженіе философамъ), онъ доказываетъ, что философы не могутъ удовлетворительнымъ образомъ разрѣшить ни одного изъ главныхъ вопросовъ философіи (онъ насчитываетъ ихъ двадцать), въ которыхъ они вступаютъ въ противорѣчіе съ кораномъ.—Въ послѣдствіи времени *Ибнъ—Рошдъ* (Аверроэсъ) написалъ *опроверженіе опроверженія* (*destructio destructionis*) противъ *Аль—Газали*.

Къ платоническому или новоплатоническому направленію относятся такъ называемые между арабскими философами *ишракиинъ* или *созерцательные мыслители*, главою которыхъ они признаютъ Платона, отличая ихъ отъ *машаиновъ* или послѣдователей Аристотеля. Послѣдователи новоплатонизма занимались особенно вопросомъ о соединеніи человѣка съ первоначальнымъ, дѣятельнымъ разумомъ (*воѣъ поитиновъ*) или съ Богомъ. Къ числу послѣдователей этого

направленія можно отнести *Ибнз — Баджу* (Авенпаса) и *Ибнз — Тофаила*. Но такъ велико было уваженіе къ Аристотелю даже этихъ мистиковъ или новоплатониковъ арабскихъ, что они желали поставить свое ученіе хотя въ какую нибудь связь съ философіею Аристотеля и утверждали, что философія послѣдователей *ширакъ* или мистической восточной философій есть также философія Аристотеля, только не экзотерическая (внѣшняя), но эзотерическая (внутренняя). Подобная мысль о философій Аристотеля встрѣчается потомъ между послѣдователями Платона въ Италіи.

Кромѣ того, и перипатетическая философія далеко не сохранила между арабами того однохарактернаго, первоначальнаго направленія, которое она имѣла между ближайшими учениками Аристотеля. Въ развитіи главныхъ ея вопросовъ арабскіе философы повторили, можно сказать, снова тѣ многоразличныя видоизмѣненія, которыя она неоднократно испытывала отъ послѣдователей другихъ философскихъ школъ. Даже выдававшіе себя за чистыхъ перипатетиковъ, для того, чтобы объяснить отношеніе чистой энергіи или силы къ матеріи, изъ конихъ ту и другую Аристотель разсматривалъ какъ данныя, прибѣгали къ новоплатоническому ученію объ истеченіи, и среднимъ звеномъ между божествомъ и міромъ признавали сферы разумныхъ существъ.

Цвѣтущее состояніе арабской философій оканчивается XII вѣкомъ. Въ XIII вѣкѣ уже не встрѣчаемъ между арабами замѣчательныхъ мыслителей, которые занимались бы философіею, какъ самостоятельною наукою отдѣльно отъ толкованій корана. Послѣдователи *калама* или *мотекаллемины* этого періода уже не похожи на прежнихъ, и пользуются только нѣкоторыми философскими свѣдѣніями, которыя они считали нужными для доказательства и объясненія корана. Извѣстнѣйшій между этими позднѣйшими мотекаллеминами былъ *Абдъ—аль—раманъ ибнъ—Ахмедъ—аль—Аиджу* (ум. 1355 г.), написавшій систему *калама* (подъ названіемъ *Китабъ—аль—Мавакифъ*, книга остановокъ), напечатанную въ Константинополѣ въ 1824 году.

Упадокъ арабской философій произошелъ, вѣроятно, отъ усиленія школы *ашаритова*, которая началась раньше и потомъ въ XII вѣкѣ распространилась по всемъ почти мусульманскимъ владѣніямъ. Во время Саладина и его преемниковъ, ашаризмъ нашелъ себѣ огромное количество послѣдователей въ Египтѣ, и въ то же время онъ

преобладалъ въ западныхъ владѣніяхъ арабовъ, въ правленіе фанатической династіи альмогадовъ. Во время Альмансура (Абу—Юсуфъ—Якубъ), третьяго калифа изъ этой династіи, Аверроэсъ подвергся жестокому гоненію, а Альманушъ, сынъ и преемникъ Альмансура, осудилъ даже на смерть нѣкоего Бенъ—Габиба за изученіе философіи (Dict. Philos. Par. 1844. T. I. p. 178). Повсюду въ мечетяхъ проповѣдывали противъ Аристотеля, Альфараби и Авиценны. Въ 1192 г. сочиненія философа *Аль—Раона—Абдъ—аль—Салама* были публично сожжены въ Багдадѣ. Вѣроятно эти гоненія въ послѣднія времена арабскаго могущества были причиною такой рѣдкости арабскихъ рукописей философскаго содержанія. Большая часть твореній арабскихъ философовъ нашла себѣ пріютъ у ученыхъ евреевъ, которые или переводили ихъ на свой языкъ, или иногда списывали арабскій текстъ еврейскими буквами. Даже творенія скептическаго философа Аль—Газеля не были пощажены; арабскій текстъ его философскихъ сочиненій: *Макасидъ аль Фаласифа* (стремленія философовъ) и *опроверженіе философовъ*, извѣстны въ Европѣ только по еврейскому тексту, переведенному на латинскій языкъ. *Ибнъ—Тиббонъ, Леви бенъ—Герсонъ, Калонимъ бенъ—Калонимъ, Моисей—Нарбонскій*, были между евреями главными переводчиками и комментаторами сочиненій арабскихъ философовъ. Они же были какъ бы преемниками арабской философіи. При ихъ—то посредствѣ, изъ ихъ еврейскихъ переводовъ, переданныхъ потомъ на латинскомъ языкѣ, творенія арабскихъ философовъ, и большею частію творенія Аристотеля дошли до схоластиковъ, за исключеніемъ развѣ одного органа, присланнаго еще Карлу великому въ подарокъ изъ Византии. По крайней мѣрѣ долгое время творенія Аристотеля извѣстны были схоластикамъ только по этимъ переводамъ. Изъ этихъ же источниковъ почерпали свои свѣдѣнія о философіи Аристотеля и арабскихъ философовъ Альбертъ великій и Тома Аквинатъ.

Въ заключеніе должно замѣтить, что арабская философія не отличалась оригинальностію. Все разнообразіе ея направленій состояло только въ различномъ толкованіи сочиненій Аристотеля, по однимъ или другимъ комментаторамъ греческимъ, согласно, или не согласно съ ученіемъ корана. На нѣкоторыя части философіи напр. на физику, метафизику и логику арабскіе мыслители обращали особенное вниманіе, а другія, какъ—то нѣнку, естеств. право и политику, оставляли почти безъ вниманія. Это безжизненное состояніе фило-

софиі было въ тѣсной связи у арабовъ съ характеромъ ихъ жизни. Чуждые благороднѣйшихъ понятій о человѣкѣ и уваженія къ потребностямъ внутренней природы его, проникнутые воинственнымъ, изувѣрнымъ духомъ религій Магомета, они не могли усвоить себѣ мирнаго духа науки. У нихъ она была только слѣдствіемъ случайныхъ историческихъ обстоятельствъ и личнаго вкуса немногихъ. См. *Olai Celsii* Hist. linguæ et eruditionis arabum. Upsala, 1594, 8.— *Fabricii*, diss. de studio Philosophiæ Græcæ inter arabos. Altdorf., 1745. 8.— *Buhlii*, comment. de studiū Græcar. litter. inter arabes initiis et rationibus; въ comment. Soc. Gotting. vol. XI, p. 216.— *Solandri*, diss. de Logica arabum. Upsala, 1721, 8°. — *Renaudoti*, de barbaricis Aristotelis librorum versionibus disquis., въ Fabr. bibl. gr. T. XII — *Jourdain*, recherches critiques sur l'age et origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs et arabes. Paris, 1819, 8° — *M. Schmolders*, Essai sur les ecoles Philosophiques chez les arabes. Paris, 1842, 8°, не пользующеся впрочемъ выгоднымъ отзывомъ французскихъ критиковъ, по мнѣнію которыхъ сочинитель не читалъ въ подлинникѣ многихъ сочиненій арабскихъ философовъ. Кромѣ того, см. *Brucker* Hist. crit. Philosophiæ, T. III, и другіе курсы исторіи философіи.

Аргиропулъ Іоаннъ (Iohannes Argyropulus), одинъ изъ ученыхъ грековъ, прибывшихъ изъ Константинополя въ Италію, въ XV вѣкѣ, и распространявшихъ тамъ знаніе греческой словесности и философіи. Во Флоренціи онъ пользовался большимъ уваженіемъ Козьмы Медичи и преподавалъ греческую словесность его сыну Петру, внуку Лаврентію и нѣкоторымъ другимъ италіянцамъ знатнаго происхожденія. Въ 1480 г. онъ оставилъ Флоренцію и отправился въ Римъ, гдѣ получилъ кафедру философіи. Умеръ въ Римѣ 1486 года. Переводомъ на латинскій языкъ физики и нѣкии Аристотеля, далеко превосходившимъ прежніе варварскіе переводы схоластические съ третьихъ рукъ, онъ приобрѣлъ всеобщее уваженіе; но повредилъ своей славѣ презрительными отзывами о латинскихъ писателяхъ, особенно же о Цицеронѣ, котораго онъ обличалъ въ незнаніи греческой философіи.

Арей, ошибочно называемый Аріемъ, родомъ изъ Александріи, принадлежалъ къ новопифагоровской школѣ. По словамъ Светонія (Suet. Aug. c. 89), онъ былъ учителемъ Августа и пользовался такимъ расположеніемъ его, что когда послѣ бѣгства Антонія Александрія сдалась, то Августъ объявилъ жителямъ ея прощеніе.

ніе изъ уваженія къ своему бывшему учителю. Сочиненія этого философа не дошли до насъ; но Сенека много хвалитъ его краснорѣчіе.

Арей Дидимъ (Aereus Didymus), философъ неоплатоническій, жилъ почти въ одно время съ предыдущимъ и много писалъ о философіи Платона и другихъ мыслителей греческихъ; но ни одно изъ его сочиненій не извѣстно. См. *Euseb.* Praepar. Evang. lib. XI, c. 23.—*Suid.* ad v. *Alidymos*.—*Ionsius*, de scriptor. hist. Philae., lib. III, c. 1, 3.

Арета, дочь Аристиппа старшаго и сестра младшаго, жила въ IV ст. до Р. Хр. Отецъ ознакомилъ ее съ началами своей философіи до такой степени, что она могла объяснить ихъ потомъ своему сыну. Ее считаютъ преемницею Аристиппа старшаго въ завѣдываніи основанною имъ киренскою школою; но ни сочиненія, ни мысли ея не извѣстны.—См. *Diog. Laërt.* lib. II, c. 72, 86.—*Menag.* Hist. mulier. philosophantium, § 61.—*Eck*, de Arete Philosopha. 8^a, Leipz., 1775 г.

Аретиинскій Александръ, въ монашествѣ Серафимъ, нынѣ архимандритъ и рект. одесской духовной семинаріи. Написалъ весьма хорошее разсужденіе о томъ, что истинная философія можетъ быть почерпнута только изъ откровенія. Въ этомъ разсужденіи онъ сперва разсматриваетъ тѣ источники, къ которымъ доселѣ большею частію обращались философы, а потомъ весьма основательно доказываетъ, что всѣ существенныя требованія истинной философіи могутъ быть выполнены только при пособіи божественнаго откровенія. См. собраніе сочин. студ. кiev. дух. академіи, Кіевъ, 1839.

Аржансъ (Argens), Жанъ — Баптистъ Бойеръ, Маркизь, принадлежитъ къ числу такъ называемыхъ философовъ, или правильнѣе, къ числу тѣхъ легкомысленныхъ писателей прошлаго столѣтія, которые гораздо болѣе заботились о блестящихъ остроуміи, нежели объ основательномъ изслѣдованіи истины. Онъ род. 1704 г. въ городѣ Э или Эксѣ (Aix), въ Провансѣ. Отецъ его, генеральный прокуроръ городоваго парламента, хотѣлъ приготовить своего сына къ гражданской службѣ; но онъ, еще на пятнадцатомъ году предпочелъ этой службѣ воинское поприще. Скоро послѣ поступленія въ военную службу, онъ влюбился въ одну актрису и бѣжалъ съ нею въ Испанію, но былъ пойманъ, привезенъ къ отцу и отправленъ въ

Константинополь въ свѣтъ французскаго посланника. Посѣтивши Алжиръ, Тунисъ, Триполи, Аржансъ возвратился въ отечество и снова вступилъ въ военную службу. Въ 1734 г. онъ былъ раненъ при осадѣ Кея, а потомъ, въ высадкѣ подъ Филипсбургомъ, упалъ съ лошади и ушибся; это заставило его выйти въ отставку. Лишенный отцемъ наслѣдства, онъ сдѣлался сочинителемъ, и чтобы писать съ большею свободою, переѣхалъ въ Голландію, гдѣ издалъ свои *китайскія письма, еврейскія письма и письма каббалистическія*, отличающіяся антирелигіознымъ духомъ, бойкостію изложенія и пустотою мысли. Въ то время, когда, по смѣшному заблужденію, антирелигіозное направленіе считалось непремѣннымъ условіемъ литературной извѣстности, подобныя сочиненія очень нравились. Въроятно, по этой же причинѣ, письма Аржанса такъ понравились Фридриху II, тогда еще принцу, что онъ вызвалъ его къ своему двору, и потомъ, когда вступилъ на престолъ, сдѣлалъ его камергеромъ и директоромъ академіи художествъ съ 6000 франк. жалованья. И въ этомъ новомъ званіи Аржансъ не преставаъ трудиться на литературномъ поприщѣ, написалъ *философію здраваго смысла* (*Phie du bon sens..... à l'usage des cavaliers et beau sexe. Lond. 1737. 12*),—и многія другія мелкія сочиненія. Кромѣ того, перевелъ сочиненіе Юліана противъ христіанъ и два греческія сочиненія, изъ коихъ одно о естествѣ вселенной, ошибкою приписывали Океλλу Лукану, а другое о душѣ міра—Тимею локрскому. Изъ всѣхъ его сочиненій, наиболѣе замѣчательна переписка съ Фридрихомъ. Что касается философіи здраваго смысла, то въ ней повторяются бывшія въ то время въ большомъ ходу положенія эмпириі и скептицизма. Такъ какъ чувства часто вводятъ насъ въ обманъ, а другой опоры познанія Аржансъ не признаетъ, то онъ выводитъ отсюда заключеніе, что познаніе не возможно, и на этомъ основаніи отрицаетъ всѣ истины логическія, историческія, физическія и метафизическія. Нравственныя и религіозныя истины, по его близорукому понятію, имѣютъ значеніе только условное, какъ необходимыя для порядка общественной жизни. Но если въ этихъ истинахъ заключается источникъ порядка и благоустройства въ жизни человѣчества, то только ослѣпленію свойственно не видѣть ихъ глубокаго основанія въ верховномъ началѣ гармоніи и порядка, стало-быть и ихъ безусловнаго значенія. Замѣчательно, что Аржансъ при самомъ легкомысленномъ невѣріи въ высшія истины, съ которыми неразлучна жизнь нашего

духа, былъ въ высшей степени суевѣренъ, считалъ, напр. пятницу несчастнымъ днемъ, ни за что не хотѣлъ сидѣть тринадцатымъ за обѣденнымъ столомъ и т. под. Будучи 60 лѣтъ, онъ снова влюбился въ актрису—Кошу и женился на ней безъ позволенія короля, который никогда не могъ простить ему этого поступка. Возвратившись изъ Франціи, Аржансъ много терпѣлъ отъ насмѣшекъ Фридриха, но всегда пользовался его расположеніемъ. Послѣ двадцатилѣтняго пребывания въ Пруссіи, онъ выпросилъ себѣ позволеніе съѣздить на родину—въ Провансъ, откуда уже не возвращался: смерть постигла его 11 Января 1771 года. Фридрихъ воздвигъ ему памятникъ въ Эксѣ, въ церкви миноритовъ.

Аристей кротонскій (Ar. Crotoniates). Объ немъ извѣстно только то, что онъ былъ ученикъ, зять и преемникъ Пифагора, въ завѣдываніи его школою. (Iambli., vita Pythag. cap. ult.). Нѣкоторые впрочемъ полагаютъ, что онъ жилъ уже въ IV вѣкѣ до Р. Хр., былъ ученикъ Платона и Эвклида, и написалъ два сочиненія: одно — о *коническихъ сѣченіяхъ*, другое—о *мѣстахъ тѣлесныхъ* (Loca solida). Оба сочиненія потеряны; но второе, по-крайней-мѣрѣ, восстановлено извѣстнымъ Вивіани по выпискамъ Паппа. Не слѣдуетъ смѣшивать Аристей кротонскаго съ другимъ Аристеемъ, греческимъ писателемъ, которому приписываютъ повѣствованіе о производствѣ александрійскаго перевода ветхаго Завета, прилагаемое обыкновенно къ твореніямъ Іосифа Флавія. (Ant. lud. lib. XII. c. 2). Это сочиненіе извѣстно было уже въ I ст. и издано въ первый разъ въ Базелѣ, въ 1561 г. Въ новѣйшія времена оно признано подложнымъ.

Аристидъ, аѣинскій философъ, жившій во 2 стол. по Р. Хр., оставилъ язычество, обратился къ христіанству и принялъ св. крещеніе. Въ 131, или въ 125 г. онъ представилъ императору Адріану твореніе, написанное въ защиту христіанъ. Эта знаменитая въ свое время апологія не дошла до насъ; но отчасти можетъ заключать о ней по апологіи св. Іустина мученика, который пользовался этимъ твореніемъ Аристиды и подражалъ ему. См. Eus. Hist. eccles. lib. IV, c. 3. и у др. церк. писат.

Аристиппъ киренскій (Ar. Cyrenaenus), род. въ Киренѣ, греческой колоніи на берегахъ Африки, извѣстной торговлею и богатствомъ, и прибылъ въ Грецію для состязанія, отъ имени отца своего, на играхъ олимпійскихъ. Вскорѣ потомъ слава Сократа при-

влекла его въ Аѳины; плѣненный высокимъ умомъ аѳинскаго мудреца, онъ присоединился къ числу его учениковъ, но не въ точности слѣдовалъ наставленіямъ своего учителя. Нѣкоторые писатели утверждаютъ, что онъ присутствовалъ при смерти Сократа; но Бартедеи доказываетъ, что онъ уклонился отъ этого печальнаго зрѣлища. Онъ отличался наклонностію къ чувственнымъ наслажденіямъ; но съ этою наклонностію, обузданною нѣскольکو нравоученіемъ Сократа, онъ соединялъ особенную любезность характера и гибкость въ приспособленіяхъ къ обстоятельствамъ жизни и характерамъ другихъ лицъ. Это видно особенно изъ его пребыванія при дворѣ Діонисія тирана сиракузскаго, котораго онъ очаровалъ умильемъ жить и тонкою лестию. Когда друзья упрекали его за эту угодливость, то онъ отвѣчалъ, что при дворѣ нужно говорить языкомъ придворнымъ, и что онъ самую лесть употребляетъ для пользы истины и справедливости. Однажды, для испрошенія какой-то милости, онъ бросился въ ноги Діонисію. Когда его спросили, для чего онъ это сдѣлалъ, то онъ отвѣчалъ: «потому что у Діонисія уши въ ногахъ.» Впрочемъ не смотря на расположеніе къ удовольствіямъ, онъ отличался значительнымъ самообладаніемъ «Я владѣю, говорилъ онъ Лаисою, но она не владѣетъ мною» (*ἔχω Λαΐδα, ἀλλ' οὐκ ἔχομαι*). Говорятъ, что въ послѣдствіи времени онъ основалъ философскую школу, названную по имени его отечества киренскою; но невозможно опредѣлить, какое именно участіе принималъ онъ и ближайшіе преемники его въ продолженіи школы. Несомнѣнно только то, что онъ давалъ уроки; потому что его упрекали въ томъ, будто онъ первый бралъ плату за обученіе. (Diog. Laërt. II, 65. 72, 74). Аристиппъ умеръ въ Липарѣ, готовясь отплыть въ Кирену, по просьбѣ дочери своей, Ареты. Время его жизни относится къ первой полов. IV ст. до Р. Хр.

Неизвѣстно, писалъ ли что нибудь Аристиппъ. Діогенъ лаэртскій (Diog. Laërt. II, 83—85) перечисляетъ большое количество его сочиненій; но тутъ же дѣлаетъ примѣчаніе, что по мнѣнію другихъ, онъ не оставилъ никакихъ сочиненій. Изъ сочиненій, о которыхъ упоминаетъ Діогенъ лаэртскій, одни—нравоучительнаго содержанія, а другія не имѣютъ никакого отношенія къ философіи. Ни тѣ, ни другія не дошли до насъ.

Киренская философская школа относится къ числу школъ, основанныхъ послѣ смерти Сократа его учениками. Аристиппъ не обращалъ вниманія на теоретическія части философій; онъ имѣлъ въ виду

только практическую жизнь и благополучіе человѣка, а теоретическія науки не имѣютъ, по его мнѣнію, отношенія къ нашей жизни. (Arist. metaph. III, 2). По этому, главная цѣль его философіи состояла въ опредѣленіи истиннаго человѣческаго блага и средствъ къ его достиженію. Сократъ, учитель Аристиппа, утверждалъ, что благо, независимо отъ вѣшняго счастья или несчастья, составляетъ цѣль человѣческой жизни, и что истинно—мудрый находитъ для себя истинное счастье, а Аристиппъ, забывая нравственное благо, какъ истинное начало счастья, останавливается только на одномъ счастьи, смѣшивая его съ благомъ. Такимъ образомъ истинное благо, по ученію Аристиппа, состоитъ только въ умѣнн стремиться къ своему личному удовольствію. На этомъ понятіи объ удовольствіи, какъ верховной цѣли человѣческой жизни, основывается все дальнѣйшее развитіе философіи киренской школы. Есть два главные ощущенія: удовольствіе (*ἡδονή*) и скорбь или неудовольствіе (*πόνος*); среднее между этими двумя состояніями (*ἀνδονία, ἀπονία*) подобно сну и совершенно безразлично для души. Въ удовольствіи заключается истинное благо человѣка, а въ неудовольствіи, въ скорби—истинное несчастье. Если Аристиппъ и требуетъ, чтобы мы иногда ограничивали свое стремленіе къ наслажденіямъ, то основаніе этого ограниченія заключается, по его мнѣнію, не въ идеѣ блага, внушающей намъ ограниченіе желаній, а въ самомъ удовольствіи; потому что излишество удовольствій ведетъ къ непріятнымъ для насъ послѣдствіямъ (*τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττάσθαι ἡδονῶν ἀριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι*). Истинное удовольствіе должно быть настоящее, дѣйствительное, сопряженное съ движеніемъ (*ἡδονή ἐν κινήσει*), а не съ празднымъ ожиданіемъ будущаго. Ожиданіе будущаго удовольствія всегда сопряжено съ нѣкоторымъ страхомъ, а потому мудрецъ, стремясь къ удовольствію, долженъ жить въ настоящемъ и быть выше всякаго страха и ожиданія. Такъ какъ чувство удовольствія составляетъ высшую цѣль жизни, то познаніе и оцѣнка вещей основывается также на этомъ чувствѣ, а не на предлежательномъ ихъ значеніи, независимо отъ нашего личнаго ощущенія. Единственный критерій истины и блага, познанія и дѣятельности—есть чувство удовольствія.

Таково ученіе Аристиппа и его школы о верховномъ благѣ. Оно сходно отчасти съ ученіемъ Эпикура; но Эпикуръ полагалъ его въ расчетливомъ направленіи всѣхъ обстоятельствъ жизни къ благополучію (*εὐδαιμονία*), а Аристиппъ—въ умѣнн пользоваться каждою

настоящею минутою жизни съ беззаботностію о будущемъ, въ прямомъ чувственномъ наслажденіи. Неосновательность этого ученія очевидна; оно изводитъ человѣка на степень низшихъ животныхъ, забывая, что въ человѣкѣ есть стремленіе къ высшему, внутреннему благу и къ высшему духовному совершенству. Кромѣ того, въ этомъ ученіи есть внутреннее противорѣчіе, которымъ оно само себѣ подрываетъ. Искать безусловнаго, неизблемаго блага въ пріятныхъ ощущеніяхъ, или иначе, въ павологическомъ (*πάθη*) состояніи души, значитъ утверждать, что измѣняемое, условное есть тоже самое, что неизмѣнное, безусловное. — Коль скоро въ человѣкѣ есть сила къ сохраненію непоколебимой внутренней гармоніи и довольства, среди самой переменчивости его чувственной природы, то очевидно, что эта сила непоколебимости, неизмѣнности его блага, должна заключаться не въ природѣ чувственной, не въ переходчивости ея влеченій, но выше и глубже—въ живомъ сознаніи идеи истиннаго совершенства и въ живомъ стремленіи къ этому совершенству, а это сознаніе и стремленіе свойственно только духу и его духовной дѣятельности, правящей и вѣдѣющей жизнь человѣка. — Грубая начала киреяской и эпикуровской школы господствовали особенно въ философіи прошлаго столѣтія. См. *Sext. Emp. adv. Mathem.* VII, 11, 15. 191—200. — *Diog. Laërt.* 11, 86, 89, 90, 92. — *Cic. acad.* 11, 7, 24. 46. — *Cic. de fin.* 11, 6, 7, 13, 34., *de offic.* 3, 53. — *Lactant. instit.* III, 7. — *Mentzii, Aristippus phil. Socraticus* 3. de ejus vita, moribus et dogmatibus commentarius. — *Halle*, 1719, 4. — *Wieland, Aristipp. und Einige seiner Zeitgenossen.* Leipz. 1800 — 2. 4 Bd. 8°; переведено на Русскій языкъ Татищевымъ. Москва. 1807—8. VIII 7. 8°. — *Batteux, Développement de la morale d'Aristippe*; въ *Memoir. de l'Academie des inser.* Tom. XXVII. — *Kunhardt diss. (praes. Wiedeburg) de Aristipp. philos. mor.* 4°. Helmst. 1796. — Четыре посланія аристипповы, очевидно подложныя, напечатаны Леономъ Алячи въ *Epistola Socraticorum.* Paris. 1637, 4°. — См. еще объ Аристиппѣ въ Анахарсисѣ Бартеlemi.

Аристиппъ младшій, внукъ предыдущаго и сынъ Ареты. Онъ ознакомился съ философіею дѣда посредствомъ матери, отъ чего и прозванъ былъ *Μητροδιδάσκος*—наученный матерію. Не извѣстно, оставилъ ли онъ какія-нибудь сочиненія; на основаніи нѣкоторыхъ свидѣтельствъ (*Diog. Laërt. lib. II, c. 86, 87; Euseb. Praep. Evang. lib. XIV, c. 18*), можно полагать, что онъ занимался объясненіемъ и

преподаваніемъ философіи, по началамъ своего дѣла. Онъ различалъ удовольствіе въ покоѣ и удовольствіе въ движеніи (*καταστηρικὴ ἡδονή κατὰ κίνησιν*). Первое, по его мнѣнію, состоитъ только въ удаленіи скорби; второе есть результатъ пріятныхъ ощущеній и составляетъ верховное благо и цѣль человѣческихъ стремленій.

Аристовуль, братъ Эпикура, основателя философской школы, подобно другимъ братьямъ своимъ, Неоклу и Херодему, принадлежалъ къ этой же школѣ. Можно полагать, что всѣ трое жили вмѣстѣ съ своимъ братомъ—главою школы. Но ни одинъ изъ нихъ ничѣмъ не извѣстенъ въ исторіи философіи. *Diog. Laërt. lib. X, c. 3, 21.*

Аристовуль, іудейскій философъ, жившій, по свидѣтельству Евсевія и Климента александрійскаго, въ царствованіе Птолемея филометора, или около 150 г. до Р. Хр. По свидѣтельству тѣхъ же отцевъ церкви, онъ сочинилъ толкованіе на пятикнижіе Моисеево; но до насъ дошли только не большія извлеченія, сохраненныя этими отцами церкви. Онъ старался доказать, что греческіе философы и поэты лучшія мысли заимствовали изъ книгъ Моисея. Въ философіи онъ слѣдовалъ перипатетической школѣ, но принималъ многія идеи Платона, Пифагора и Филона. См. *Euseb. Praep. Evang., lib. VIII, c. 9; lib. XIII, c. 5. Hist. Eccles. lib. VII, c. 32.—Clem. Alex., Strom. lib. I, c. 12, 25; lib. V, c. 20; lib. VI, c. 37.*—Свидѣнія объ этомъ писателѣ собраны въ слѣд. сочин. *Walckenaer, Diatribi de Aristobulo Iudæo, et cæt., 4°, Lugd. Batav. 1806.—Gfroerer, Gesch. d. Christ. 2 B., 8°, Stuttgart, 1835, lib. II, p. 71.—Daehne, Gesch. d. relig. Phie d. Iud. 2 B., 8°, Halle, 1834; 2-й т., p. 72.*

Аристокль, перипатетическій философъ II или III-го вѣка послѣ Р. Хр. Иные считаютъ его новоплатоникомъ, на томъ основаніи, что онъ жилъ во время смѣшенія философіи платоновской и перипатетической. Онъ былъ мессинскій уроженецъ. По сходству его имени съ именемъ Аристотеля, его часто въ древнихъ рукописяхъ смѣшивали съ основателемъ перипатетической философіи.

Аристоксепъ тарентскій (A. Tarentinus), ученикъ Аристотеля, былъ сынъ музыканта, самъ долгое время занимался музыкою и оставилъ одинъ трактатъ о музыкѣ, изданный Меурсіемъ и Мейбомомъ. Въ послѣдствіи времени онъ обучался философіи у Аристотеля; и, какъ говорятъ, былъ недоволенъ на своего учителя и старался отмстить ему клеветами за то, что онъ избралъ себѣ

въ преемники Теофраста, а не его. Философскія сочиненія Аристоксена не дошли до насъ. По свидѣтельствѣ Цицерона и Секста Эмпирика (Cic., Tusc., lib. I, c. 10, 18, 22. Sex. Emp. adv. Math., lib. VI, c. 1), онъ училъ, что душа человѣческая есть не что иное, какъ гармонія всѣхъ частей тѣла. См. Mahne, de Aristoxeno, philosopho peripatetico, in 8°, Amst., 1795.

Аристонъ хіосскій (Ar. Chius), прозванный такъ, быть можетъ, въ отличіе отъ другаго Аристона сирскаго. Въ древности его часто смѣшивали съ Аристономъ кеосскимъ. (Diog. Laërt. VII, 37. 160—4). Аристонъ хіосскій былъ стоическій философъ и непосредственный ученикъ Зенона, основателя этой школы; но кромѣ его слушалъ еще Полемона. Онъ пытался проложить самостоятельный путь философскаго изслѣдованія. Упоминается даже незамѣчательная и кратковременная философская школа его, къ которой относятся ничѣмъ неизвѣстные ученики его Мильтіадъ и Дифиль. (Cic. leg. I, B. fin. 11, B. IV, 17. — Diog. Laërt. VII, 161).

Аристонъ кеосскій, перипатетическій философъ, жившій въ III вѣкѣ до Р. Хр., былъ ученикъ и преемникъ Ликона Цицеронъ не одобряетъ его сочиненій, которыя не дошли до насъ, да и философское ученіе его неизвѣстно. См. Cic. fin. lib. V, c. 5 — Diod. Laërt. lib. V, c. 70, 74; lib. VII, c. 164. — Strabo, Geogr., lib. X, — Другой Аристонъ, перипатетическій философъ, современный Августу, жилъ въ Александріи; но подобно первому, ничѣмъ не извѣстенъ.

Аристонъ исключалъ изъ философіи логику и физику на томъ основаніи, что первая занимается предметами, вовсе не касающимися насъ (*μη πρὸς ἡμᾶς ὄντα*), а вторая — предметами недоступными нашему разумѣнію (*ὑπὲρ ἡμᾶς ὄντα*). Одна только нравоучительная философія, по его мнѣнію, должна войти въ составъ философіи; потому что предметъ ея имѣетъ прямое отношеніе къ нашей жизни (*πρὸς ἡμᾶς ὄντα*). Эта часть философіи начертываетъ только идею верховнаго блага и общіе законы нравственной жизни, но не касается частныхъ нравственныхъ правилъ, предоставляя ихъ воспитателямъ и кормилицамъ. Sex. Emp. adv. Math. VII, 12. Diog. Laërt. VII, 160. — Stob. serm. 78. — Cic. Acad. II, 39, 42. — Senec. epist. 89, 94). По ученію его, нѣтъ другаго блага, кромѣ добродѣтели, и другаго зла, кромѣ порока; все среднее, что не относится ни къ тому, ни къ другому, совершенно безразлично (*ἀδιαφορία*); поэтому онъ даже не занимается разграниченіемъ этихъ среднихъ предметовъ, чѣмъ от-

личается отъ стоической школы, которая находила нѣкоторыя степени въ нравственномъ состояніи человѣка, среднія между добрымъ и злымъ. Такъ какъ существо Божіе, подобно другимъ предметамъ теоретической философіи не доступно нашему познанію, то по мнѣнію Аристона, оно также не относится къ философіи. Въ этомъ отношеніи Аристонъ также отличается отъ прямыхъ послѣдователей стоической философіи. Несмотря впрочемъ на эти небольшія отступленія, онъ остается, по духу ученія, стоическимъ философомъ и не имѣетъ ничего общаго со скептическими. Ученіе свое онъ преподавалъ не въ Стоѣ, но въ Киносаргѣ—въ Афинахъ. Если справедливо, что Аристонъ уподоблялъ философа комедіанту, на томъ основаніи, что для него безразличны всѣ вишіи отношенія жизни, и что онъ можетъ съ одинаковымъ участіемъ играть роль Агамемнона и Ферсита (*Epict. Enchir. 17, 50; 1. 8*); то эти слова гораздо болѣе удаляютъ его отъ серьезнаго направленія прямыхъ послѣдователей Зенона, нежели предъидущія отступленія отъ его школы. Сочиненія Аристона не дошли до насъ.

Аристотель, одинъ изъ знаменитѣйшихъ философовъ древней греціи, какъ по своимъ трудамъ въ области философіи и по всеобъемлющей учености, такъ въ особенности по безпримѣрной въ исторіи образованія обширности вліянія на умственное развитіе не только древняго, но и новаго міра, род. въ первомъ году ХСІХ олимпіады, или за 384 г. до Р. Христ. въ городѣ Стагирѣ, греческой колоніи, основанной жителями Халкиды, во Фракіи, при устьѣ Стримона, отъ чего часто называли его *Стагиритомъ*. Мѣсто, на которомъ стояла древняя Стагира, есть то самое, по мнѣнію однихъ, которое называется теперь Макрея или Никалія, а по другимъ—гдѣ нынѣ Ставро. Трудно рѣшить, которое изъ двухъ мѣстъ вѣрнѣе; вѣроятность втораго имѣетъ на своей сторонѣ перевѣсъ, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторомъ созвучіи названій—древняго и новаго. По матери Аристотель происходилъ отъ одной халкидской фамиліи, а отецъ его Никомахъ, придворный врачъ и другъ Аминты II, царствовавшего въ Македоніи съ 393 по 369 годъ, принадлежалъ къ роду асклепидовъ и написалъ нѣсколько медицинскихъ сочиненій. Онъ назначалъ и сына своего въ это званіе, и самъ нѣсколько времени обучалъ его медицинѣ. По всей вѣроятности, этому первоначальному обученію Аристотель много обязанъ не только своими успѣхами въ естественной исторіи, но и опытнымъ направленіямъ своихъ фило-

софских изслѣдованій. Филиппъ, самый младшій сынъ Аминты, былъ почти однихъ лѣтъ съ Аристотелемъ, и можно думать, что еще въ отроческомъ возрастѣ начались между ними дружественныя отношенія, по которымъ въ послѣдствіи Филиппъ избралъ его въ воспитатели своему сыну. Аристотель рано лишился отца; по крайней мѣрѣ еще до семнадцатилѣтняго возраста онъ виѣстъ съ братомъ и сестрою отданъ былъ на попеченіе нѣкоему Проксену, другу его отца, уроженцу атарнейскому, жившему въ то время въ Стагирѣ. Благодаренія своего воспитателя и жены его, великій философъ не забывалъ во всю жизнь, и умирая, завѣщалъ, по словамъ Діогена лаэртскаго, воздвигнуть статуи въ честь обоихъ. Кромѣ того, въ воздаяніе за попеченія, онъ усыновилъ проксенова сына и выдалъ за него въ замужество дочь свою Писию. Это доказываетъ несправедливость упрековъ, дѣлаемыхъ Аристотелю нѣкоторыми древними писателями, въ неблагодарности своему благодѣтелю. Нѣкоторые говорятъ еще, ссылаясь на свидѣтельство Эпикура, будто Аристотель велъ въ молодости безпорядочную жизнь, расточалъ все свое состояніе и для снисканія средствъ къ пропитанію, торговалъ ветошью. До какой степени и этотъ рассказъ невѣроятенъ, видно изъ того, что семнадцати лѣтъ Аристотель прибылъ въ Аѣины учиться и поступилъ въ школу Платона. Трудно предположить, чтобы Аристотель, каковъ бы ни былъ его характеръ, могъ во время обученія дойти до такой расточительности и сдѣлаться продавцемъ ветоши. По-крайней-мѣрѣ, если въ этомъ рассказѣ и есть что нибудь справедливое, то должно быть также много преувеличеннаго. Гораздо вѣроятнѣе, что самъ попечитель, заботившійся объ его воспитаніи, нарочно послалъ его въ столицу греческаго образованія, дабы онъ тамъ довершилъ свое образованіе, начатое подъ руководствомъ отца и самого Проксена. — По прибытіи въ Аѣины, Аристотель не долго могъ пользоваться бесѣдами Платона; потому что въ томъ же году, т. е. во второмъ году СIII олимпіады, или въ 367 г. до Р. Хр., Платонъ отправился въ Сицилію, пробылъ тамъ около трехъ лѣтъ и возвратился уже въ четвертый годъ той же олимпіады. Итакъ Аристотель могъ приступить къ настоящему слушанію уроковъ Платона только на двадцатомъ году жизни. Кажется Платонъ отдавалъ справедливость дарованіямъ своего ученика, называя его «разумомъ своей школы.» — Онъ упрекалъ его только въ ѣдкости характера и въ суетной заботливости о себѣ. За то нѣкоторые изъ древнихъ писателей, жив-

шихъ впрочемъ гораздо позже, старались всячески доказать, что Аристотель запятналъ себя неблагодарностію къ своему учителю. Несправедливость этой выдумки лучше всего доказывается тѣмъ, что, по свидѣтельству другихъ, Аристотель посвятилъ жертвенникъ въ память своего учителя и превозносилъ добродѣтели мужа, «котораго даже и злые люди не могли ненавидѣть.» — Что же могло быть поводомъ къ невыгодному для Аристотеля мнѣнію, объ отношеніи его къ своему учителю?—Всего вѣроятнѣе—аристотелева полемика противъ платоновой теоріи идей, которую недалые люди сочли за одно съ личною неприязнію. Но одно мѣсто въ *поникѣ къ Никомаху* (lib. I, с. 4) доказываетъ, что Аристотель не принадлежалъ къ числу тѣхъ посредственныхъ людей, которые не умѣютъ отличить несогласія умовъ, часто необходимаго въ умственномъ развитіи, отъ мелочнаго личнаго разлада, и что не смотря на отступленіе отъ платоновыхъ понятій, онъ питалъ полное уваженіе къ великой личности своего учителя. На основаніи этого мѣста, можно даже на оборотъ заключать о величинѣ души Аристотеля, который съ нѣкоторою скорбію выражаетъ необходимость принести свою личную привязанность (*φίλος ἄνδρας*) въ жертву любви къ истинѣ (*ὁσιον προτιμᾶν τῇ ἀλήθειαν*). Изъ самой умѣренности тона, съ которою Аристотель разбираетъ платонову теорію идей, видно, что Аристотель не выходитъ изъ границъ спокойной умственной борьбы, въ область личныхъ произволовъ. Не такъ умѣренна была, можетъ быть, Аристотеля полемика противъ знаменитаго въ то время и престарѣлаго риторика и оратора Исократы, котораго онъ опровергалъ своими уроками о риторикѣ, въ нарочно открытой для того школѣ. Такъ, по крайней-мѣрѣ, можно заключать изъ словъ Цицерона; но въ дошедшихъ до насъ твореніяхъ Аристотеля нѣтъ никакихъ слѣдовъ этой полемики. Не слѣдуетъ также придавать большаго значенія и спору его съ Ксенократомъ, вторымъ преемникомъ Платона, въ основанной имъ академической школѣ. Аристотель, извѣстный еще при жизни Платона отступленіемъ отъ его понятія о происхожденіи идей, никогда не рассчитывалъ на это преемство, всегда былъ въ самыхъ пріязненныхъ отношеніяхъ съ Ксенократомъ и скоро послѣ смерти Платона путешествовалъ вмѣстѣ съ нимъ въ Малой Азіи. Изъ разсказовъ объ отношеніяхъ Аристотеля къ Платону, Исократу и Ксенократу, можно только видѣть, что до смерти Платона онъ не открывалъ еще своей философской школы, и извѣстенъ былъ только

своими уроками о краснорѣчїи. Эти-то уроки, должно полагать, обратили на него вниманіе Филиппа, съ которымъ онъ еще въ дѣтствѣ былъ въ дружественныхъ отношеніяхъ. Близкія отношенія Аристотеля ко двору македонскаго царя были причиною, если вѣрить свидѣтельству Діогена лаэртскаго, что Аѳиняне избрали его посланникомъ къ царю македонскому, прося о возстановленіи разрушенныхъ имъ греческихъ колоній во Фракіи. Не извѣстно, достигло ли цѣли это посольство. Какъ бы-то ни было, по возвращеніи въ Аѳины, Аристотель не засталъ уже въ живыхъ Платона (онъ ум. 348 г. до Р. Хр.), и спѣшилъ оставить Аѳины, гдѣ македонская партія, къ которой и его причисляли, не пользовалась расположеніемъ. Онъ отправился, въ сопровожденіи Ксенократа, въ малую Азію къ Гермію, атарнейскому тирану, который, какъ говорятъ, былъ нѣкогда однимъ изъ усердѣйшихъ слушателей его уроковъ о риторикѣ. Когда Гермій измѣною былъ выданъ персамъ и по повелѣнію Артаксеркса умерщвленъ, то Аристотель, женившись на дочери или племянницѣ своего друга, оставилъ Атарнею и отправился на островъ Лесбосъ въ городъ Митилену. Смерть Гермія глубоко тронула Аристотеля, что выражено имъ въ двухъ стихотвореніяхъ, написанныхъ въ память друга. Нѣтъ никакихъ основаній думать, чтобы Аристотель самъ былъ предателемъ Гермія, въ чемъ укоряютъ его нѣкоторые позднѣйшіе писатели (Тертуліанъ). Аристотель, какъ видно, былъ счастливъ супружествомъ съ дочерію Гермія; потому что въ завѣщаніи своемъ онъ просилъ похоронять его вмѣстѣ съ женою. Не извѣстно, гдѣ былъ Аристотель, въ то время когда Филиппъ пригласилъ его въ наставники своему сыну (343 г. до Р. Христ.), которому было тогда тринадцать лѣтъ. Сомнительна также, несмотря на свидѣтельство Авлія—Геллія и Діона Хрисостома, подлинность письма, писаннаго будто Филиппомъ, вскорѣ послѣ рожденія сына, къ Аристотелю. Гораздо вѣроятнѣе, что это письмо составлено позднѣе. Вотъ что царь македонскій, какъ гласитъ преданіе, писалъ къ Аристотелю въ 356 г. «царь македонскій привѣтствуетъ Аристотеля. Извѣщаю тебя, что у меня родился сынъ; но я благодарю боговъ не столько за то, что они даровали мнѣ сына, сколько за рожденіе его во время Аристотеля; потому что, какъ я надѣюсь, твои наставленія сдѣлаютъ его достойнымъ наследовать мнѣ и повелѣвать македонянами». По-крайней-мѣрѣ это письмо доказываетъ убѣжденіе древности въ дружественномъ расположеніи Филиппа македон-

скаго къ Аристотелю. По прибытіи ко двору, Аристотель не забылъ своего отечественнаго города и испросилъ у Филиппа позволеніе возстановить разрушенныя стѣны Стагиры, завелъ въ ней гимназіи и училище, и даже, какъ говорятъ, составилъ для жителей ея законы. Благодарные стагиряне въ память благодарія, оказаннаго имъ знаменитымъ соотечественникомъ, назвали его именемъ одинъ мѣсяцъ въ году, и ежегодно торжествовали праздникъ, названный въ честь его — *аристотеліею*. Во время Плутарха, путешественникамъ пріѣзжавшимъ въ Стагиру, показывали еще общественные бульвары съ каменными скамьями, устроенными Аристотелемъ. Хотя воспитаніе Александра подъ руководствомъ Аристотеля продолжалось не болѣе чотырехъ лѣтъ, однако же онъ оставилъ прекрасныя слѣды своего вліянія на царственнаго воспитанника и много способствовалъ образованію его высокой личности. Онъ умѣлъ дѣйствовать на пылкій характеръ Александра и мудрыми наставленіями навсегда снискалъ его привязанность и уваженіе. Если Александръ въ первые годы своего царствованія умѣлъ обуздывать свои страсти, обнаруживалъ примѣры великодушія и стремленіе ко всему высокому и прекрасному, то въ этихъ достоинствахъ его мы должны видѣть плоды сѣменъ, посѣянныхъ великимъ философомъ. Главныя науки, которыми Аристотель обучалъ своего царственнаго питомца, были: нравоучительная философія, политика, риторика и пѣтика. Музыка, естественная исторія, физика и даже медицина, также входили въ составъ занятій Александра, на-сколько это нужно и полезно было знать въ его положеніи. Авлъ—Геллій и Плутархъ говорятъ еще, что Александръ весьма уважалъ уроки метафизики, потому что даже среди побѣдъ писалъ объ этомъ къ своему учителю, изъявляя свое неудовольствіе за то, что онъ обнаруговалъ тѣ уроки, которые Александръ считалъ ему одному преподаанными. Аристотель написалъ нѣкоторыя сочиненія, приспособленныя прямо къ воспитанію Александра; но къ числу ихъ нельзя отнести дошедшую до насъ риторику для Александра, которая очевидно поддѣлана. По свидѣтельству Діогена левртскаго, онъ составилъ еще для Александра трактатъ о государствѣ. Вмѣстѣ съ Александромъ слушали уроки Аристотеля: Каллисѣенъ, племянникъ Аристотеля, павшій потомъ жертвою подозрѣній Александра, Теофрастъ и Марсій, въ послѣдствіи полководецъ и историкъ, написавшій сочиненіе о воспитаніи Александра. Аристотель жилъ съ своимъ питомцемъ и преподавалъ ему уроки

преимущественно въ Пеллѣ, а иногда въ Стагирѣ. Александру не было еще и 17 лѣтъ, когда Филиппъ, отправляясь въ походъ противъ Византіи, поручилъ ему временное управленіе государствомъ. Съ этого времени ходъ учебныхъ занятій Александра часто прерывался. По-крайней-мѣрѣ въ 338 году, Александръ, будучи 18 лѣтъ, сражался уже въ херонейской битвѣ, рѣшившей судьбу Греціи. По вступленіи Александра македонскаго на престолъ, Аристотель оставался еще при немъ около года и потомъ отправился въ Аѣины; но одинъ біографъ Аристотеля, Аммоній, говоритъ, что онъ сопровождалъ Александра въ нѣкоторыхъ походахъ и это свидѣтельство очень правдоподобно, если принять во вниманіе огромное количество животныхъ анатомированныхъ и описанныхъ Аристотелемъ, которыхъ нужно было бы пересылать въ Аѣины, если бы Аристотель такъ скоро отправился туда, по окончаніи своихъ педагогическихъ занятій при дворѣ македонскаго царя. Вѣроятно Аристотель обучалъ еще нѣкоторое время своего питомца, и потомъ около 335 г. до Р. Хр., предъ походомъ Александра противъ Персіи, переселился въ Аѣины. Здѣсь онъ открылъ школу философій въ лицѣ, бывшемъ недалеко отъ города и названномъ такъ отъ храма, посвященнаго Аполлону ликейскому. Послѣдователи аристотелевой школы получили названіе *перипатетиковъ* оттого, что Аристотель имѣлъ обыкновеніе читать свои уроки ходя, а не сидя. Отсюда же и самую философію Аристотеля и его послѣдователей стали называть *перипатетическою*. Онъ преподавалъ свои уроки два раза въ день: до полудня (*περίπατος ἑωθινός*) и по полудни (*δελτινός*); до полудня занимался съ лучшими своими учениками толкованіемъ труднѣйшихъ частей науки (*ἀκροαματικοί*); послѣ обѣда допускалъ и другихъ слушателей и говорилъ приблизительно къ общему разумѣнію о предметахъ, болѣе касавшихся обыкновенной жизни (*ἐξωτερικοὶ λόγοι, ἐυχύκλιοι λόγοι, λόγοι ἐν κοινῷ*). Первые уроки назывались *acroamatическими* или *эсotericическими*, вторые *экстерическими* или *общенародными*. На основаніи этого раздѣленія уроковъ на два рода, образовалась потомъ мысль, будто самое содержаніе ихъ было различное, и будто одни изъ нихъ были тайные, а другіе — популярныя. Подобное раздѣленіе едва ли было нужно въ современной Аристотелю Греціи, когда свобода образованія достигла полного развитія. Нужно, конечно внимательно различать *acroamatическія* творенія Аристотеля отъ *экстерическихъ*; но имѣть никакого основанія думать, что это

опроверженіе софистовъ. Всѣ эти сочиненія извѣстны обыкновенно подъ названіемъ *органа*; но самъ Аристотель не давалъ имъ одного общаго названія.

2., *Физика*, понимаемая въ смыслъ общемъ, какъ совокупность всѣхъ наукъ, занимающихся изслѣдованіемъ міра физическаго. Сюда относятся: а.) *физика* въ частности, въ восьми книгахъ; б.) трактатъ о *небѣ* въ 4-хъ книгахъ; в.) Трактатъ о *рожденіи и разрушеніи* въ двухъ книгахъ; г.) *метеорологія*, въ четырехъ книгахъ; д.) о *мірѣ* (къ Александру, соч. апокрифическое); е.) о *душѣ*, въ трехъ книгахъ; ж.) нѣсколько небольшихъ сочиненій, не имѣвшихъ въ древности общаго названія, и названныхъ схоластиками *parva naturalia*: о *чувствованіи и предметахъ чувственныхъ*; о *памяти и воспоминаніи*; о *снѣ и бодрствованіи*; о *сновидѣніяхъ и о гаданіяхъ во снѣ*; о *долговѣчности и краткости жизни*; о *молодости и старости*; о *жизни и смерти*; о *дыханіи*. Нѣкоторые относятъ эти сочиненія къ предыдущему трактату о душѣ. з.) *Исторія животныхъ*, въ десяти книгахъ, изъ коихъ послѣднюю признаютъ подложною; и.) о *частяхъ животныхъ*, въ четырехъ книгахъ; і.) о *движеніи животныхъ*; к.) о *поступи животныхъ*; л.) о *рожденіи животныхъ*, въ пяти книгахъ; м.) о *цвѣтахъ*, н) извлеченіе изъ трактата объ *акустикѣ* о.) о *фізіономіи*; п.) о *растительныхъ*, въ двухъ книгахъ. (Греческій текстъ этого сочиненія составленъ въ Константинополѣ, по тексту арабскому и латинскому. р.) о *чудесныхъ разказахъ*; с.) о *механикѣ*, въ формѣ вопросовъ, озаглавленное: *проблемы, въ пятидесяти семи отдѣленіяхъ*; у.) о *несколькохъ линіяхъ*; ф.) о *направленіяхъ и названіяхъ вѣтровъ*, отрывокъ изъ большаго сочиненія.

3., *Метафизика*, названіе послѣ происшедшее, въ четырнадцати книгахъ, къ которой нужно присовокупить небольшое и очень темное сочиненіе о Ксенофанѣ, Законѣ и Горгіѣ. Первая двѣ книги можно считать вступительными понятіями о философіи вообще.

4., *Практическая философія*, или какъ называетъ ее иногда Аристотель, *философія человеческихъ дѣлъ* Сюда относятся: *иѣтика*, состоящая изъ трехъ частей, изъ коихъ двѣ послѣднія, какъ полагаютъ, написаны учениками Аристотеля, по его урокамъ; а.) *иѣтика къ Никомаху* въ десяти книгахъ; б.) *большая иѣтика*, въ двухъ книгахъ; в.) *иѣтика къ Эвдему*, въ семи книгахъ; г.) отрывокъ о *добродѣтеляхъ и порокахъ*; д.) *политика*, въ осьми книгахъ; е.)

экономика, въ двухъ книгахъ, изъ коихъ вторая признается подложною; ж.) *о риторикѣ*, въ трехъ книгахъ, за которою слѣдуетъ *риторика къ Александру*, подложная з.) *о политикѣ*, не большой отрывокъ.

5., Къ этимъ сочиненіямъ нужно присовокупить: а.) отрывки, разбросанныя у нѣкоторыхъ древнихъ писателей; б.) стихотворенія и в.) письма, хотя многія изъ нихъ, быть можетъ, подложны.

Ни одинъ изъ древнихъ философовъ не изложилъ философскихъ вопросовъ въ такой полнотѣ, съ такою точностію и подробностію анализа, какъ Аристотель. Въ его философіи сосредоточено, можно сказать, все, что только знали въ древнемъ классическомъ мірѣ. Но при составленіи общей идеи философіи Аристотеля, много встрѣчается затрудненій оттого, что не извѣстно въ какомъ порядкѣ онъ излагалъ всѣ части философіи.

Въ философіи Аристотеля, нужно прежде всего различать критическій разборъ главнѣйшихъ философскихъ ученій его предшественниковъ и развитіе собственной системы философіи.

Хотя въ критическомъ разборѣ прежнихъ философскихъ ученій, Аристотель не всегда вѣрно отличаетъ истинное отъ ложнаго, но тѣмъ не менѣе онъ обнаруживаетъ много проицательности и силы анализа. Несправедливо было бы думать, что Аристотель только воспользовался сокровищами знанія, разбросанными въ прежнихъ школахъ философскихъ, и собралъ ихъ въ одинъ огромный составъ. Кромѣ многихъ свѣдѣній новыхъ, не встрѣчаемыхъ у прежнихъ мыслителей, мы находимъ въ Аристотелѣ и новый принципъ, новый лучший взглядъ, для объясненія жизни, подлежащей наблюденію, отъ котораго самый матеріалъ собранныхъ имъ свѣдѣній получаетъ иной характеръ. И Демокритъ отличался между всѣми философами до Аристотеля обширною ученостію; однако же несмотря на то, онъ далеко не можетъ сравниться съ Аристотелемъ, и по скудному, матеріальному началу, положенному въ основаніе философіи, и по отсутствію живой мысли, организующей всѣ свѣдѣнія въ умахъ первостепенныхъ. По этому несправедливо Риттеръ находитъ въ Аристотелѣ только одну эрудицію. Аристотель не могъ самъ создать всю систему философіи, во всѣхъ ея частяхъ; но какъ мыслитель, стремившійся, прежде всего, къ основательному развитію своего взгляда, не могъ отказаться и отъ разсмотрѣнія прежнихъ ученій, которое послужило бы ему основою собственной теоріи. Еще не-

основательнѣе утверждалъ Баконъ, будто Аристотель разбиралъ мысли прежнихъ философовъ единственно для того, чтобы поразить ихъ, не раздѣлять потомъ ни съ кѣмъ своего владычества въ наукѣ. Критическіе разборы Аристотеля имѣютъ для насъ и историческое значеніе, какъ одинъ изъ лучшихъ источниковъ, изъ которыхъ почерпаются свѣдѣнія о греческихъ философахъ предшествовавшаго времени.

Аристотель, подобно своему предшественнику и учителю, имѣлъ самое возвышенное понятіе о философіи. Въ первыхъ книгахъ метафизики онъ говоритъ, что философія есть наука, имѣющая предметомъ изслѣдованіе первыхъ началъ и причинъ вещей, или существа самого въ себѣ, истинно-сущаго, что хотя многія науки нужнѣе философіи, но она выше всѣхъ наукъ, что наконецъ дѣятельность философствующей мысли происходитъ отъ удивленія, т. е. отъ стремленія нашего духа къ преодолѣнію поразительнаго и непонятнаго силою мысли.— Другія знанія имѣютъ цѣлю удовлетвореніе нужды, приобрѣтеніе; а философія чужда всякой корысти; она и происходитъ въ то время, когда добыты средства къ удовлетворенію физическихъ потребностей.

Не извѣстно, какъ именно Аристотель примѣнялъ это общее понятіе о философіи къ развитію ея частей, и какъ именно онъ раздѣлялъ всю систему философіи. По однимъ, онъ раздѣлялъ систему философіи на логику, физику и неику, по другимъ — на теоретическую и практическую, относя къ первой логику и физику (съ метафизикою), а ко второй — неику и политику (*Diog. Laërt. V, 28.*—*Plutar. de plac. Philos. 1. prooem. Coll.*—*Cic. de fin. V. 4.*)—Слѣды обоихъ дѣленій можно находить въ дошедшихъ до насъ философскихъ сочиненіяхъ Аристотеля; но сочиненіе о философіи вообще, въ которомъ Аристотель вѣроятно излагалъ подробно свои общія понятія о философіи и о развитіи ея частей, потеряно.

Полагая сходно съ Платономъ предметомъ философіи, существо вещей или истинно-сущее, Аристотель расходится съ нимъ въ самомъ понятіи объ этомъ существѣ и о способѣ философскаго познанія. У Платона сущность вещей, истинное, дѣйствительное бытіе обитаетъ какъ-бы внѣ явленій, въ царствѣ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ идей; по Аристотелю, сущность вещей заключается въ самыхъ явленіяхъ, въ индивидуальныхъ вещахъ; изслѣдывая эти явленія, наука составляетъ общія понятія, устанавливаетъ начала, и чрезъ сочетанія ихъ образуетъ свои теоріи и доказательства. По Платону, явленія

имѣютъ отрицательное отношеніе къ идеѣ, т. е. затемняютъ ее; по Аристотелю, всякое явленіе, каждое индивидуальное существо проникнуто идеей и служитъ живымъ ея выраженіемъ. Платонъ мало обращалъ вниманія на объясненіе самыхъ явленій идеями; предметъ его философіи — міръ идеальный. И Аристотель утверждаетъ, что предметъ философіи есть общая сущность вещей, ихъ первыя причины и цѣли; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ даетъ ей и другую, дальнѣйшую задачу, которая состоитъ въ объясненіи, въ доказательствѣ явленія изъ общихъ началъ, законовъ и понятій (*ἀποδείξεις*): наука начинается свой ходъ съ общаго, но потомъ постепенно нисходитъ до необъятной массы частнаго или явленій. Наковецъ у Платона философія, по своему объему, есть совокупность умственнаго и нравственнаго совершенства и отличается отъ всякой другой дѣятельности нашего духа; Аристотель же отдѣляетъ философію, какъ теоретическую дѣятельность, отъ нравственной жизни, и въ замѣтъ того, сближаетъ ее со всѣми опытными изслѣдованіями.

Средство, орудіе для осуществленія этого понятія о философіи, Аристотель представляетъ въ своихъ логическихъ сочиненіяхъ. Ихъ можно раздѣлить на два разряда: въ однихъ (о *категоріяхъ*, объ *истолкованіи*, *первая аналитика*) онъ разсматриваетъ формы нашего мышленія, а во *второй аналитикѣ* — способы доказательствъ или логическій методъ.

Какъ ни много Аристотель сдѣлалъ услугъ въ первой части логики; но она не имѣетъ существеннаго отношенія къ его философіи, и не выражаетъ характеристическихъ свойствъ ея. Въ ней онъ подробно объясняетъ образованіе понятій, сужденій и умозаключеній и разные виды ихъ. Каждая вещь или имѣетъ извѣстныя свойства, или не имѣетъ ихъ. Эти свойства, или общія понятія, которыя мы непременно или сказываемъ объ извѣстной вещи, или отрицаемъ, Аристотель называетъ *категоріями* (*κατηγορίαι*, обличаю, сказываю, возвѣщаю), и насчитываетъ ихъ десять, именно: категорію *бытія*, *количества*, *качества*, *отношенія*, *времени*, *мѣста*, *положенія*, *власти*, *дѣйствія* и *страданія*. Первая изъ этихъ категорій служитъ условіемъ, безъ котораго субъектъ и предикатъ не имѣютъ никакого значенія, соединяемъ ли мы ихъ, или раздѣляемъ, полагаемъ ли мы что нибудь ими, или отрицаемъ. Отсюда, отъ этого утвердительнаго или отрицательнаго соединенія субъекта и предиката, происходитъ вся теорія сужденій и умозаключеній или силлогизмовъ, въ которыхъ два

предложенія соединяются среднимъ терминомъ (содержимымъ въ сказуемомъ или въ предикатѣ, въ атрибутѣ и содержащимъ субъектъ, о которомъ идетъ рѣчь) и ведутъ къ заключенію, въ которомъ субъектъ соединяется съ сказуемымъ по логической необходимости.

Сущесвеннѣйшее отношеніе къ философіи у Аристотеля имѣетъ его ученіе о доказательствахъ, на которое можно смотрѣть, какъ на вторую часть его логики, какъ на цѣль первой части и какъ на орудіе знанія. Оно служитъ какъ-бы узломъ, связующимъ законъ съ явленіемъ, общее понятіе съ индивидуальною жизнію, идею съ чувственнымъ бытіемъ, — двѣ стороны, раздѣленные въ философіи Платона. Задача науки, по Аристотелю, есть познаніе причинъ и основаній вещей; а какъ выводить и объяснять предметъ изъ необходимыхъ причинъ, служащихъ имъ основаніемъ, значить доказывать; то наука есть не что иное, какъ знаніе, основанное на доказательствахъ, въ которомъ субъекту приписывается извѣстное сказуемое, на основаніи причины, соединяющей ихъ и подтверждающей ихъ единство, уже не по одной логической необходимости, но по необходимости дѣйствительной, основанной на наблюденіи. Но какъ знаніе, основывающееся на доказательствахъ, требуетъ наконецъ чего нибудь несомнѣннаго и безъ доказательствъ, — иначе доказываніе должно продолжаться въ безконечность, — то Аристотель различаетъ знаніе непосредственное отъ посредственнаго: первое знаніе касается высшихъ началъ и чувственного наблюденія самыхъ явленій, а второе состоитъ въ доказываніи посредствомъ умозаключеній. Впрочемъ, хотя эти высшія начала не могутъ быть доказываемы помощію чего нибудь болѣе несомнѣннаго, иначе они не были бы началами; но и для нихъ можно находить нѣкоторое основаніе, закрѣпляющее доказательство — въ наведеніи, или въ восхожденіи отъ частнаго къ общему, отъ извѣстнаго *намъ* къ извѣстному *въ себя самого*. Такимъ образомъ, посредствомъ доказыванія и наведенія, образуется научное знаніе; потому что посредствомъ этихъ обоихъ пріемовъ, мы или восходимъ отъ частнаго къ общему, или нисходимъ отъ общаго къ частному. Въ этомъ знаніи наблюденіе хотя и не доставляетъ нормы истины, — потому что она заключается въ мышленіи, въ разумѣ; но за то служитъ непремѣннымъ условіемъ ея дѣйствительности, ея присутствія для насъ въ явленіяхъ. Высшія начала извѣстны непосредственно и достовѣрны для разума непосредственно, сами по себѣ; но къ этому познанію разума можно возвыситься посредствомъ опыта и наведенія.

Съ этимъ ученіемъ Аристотеля о доказательствѣ согласно его ученіе о происхожденіи знанія. Платонъ объяснялъ происхождение знанія воспоминаніемъ идей, или тѣхъ высшихъ представленій и понятій, на которыхъ основывается философское знаніе. Аристотель не соглашается съ мнѣніемъ своего учителя, по той преимущественно причинѣ, что мы не сознаемъ въ насъ присутствія этихъ идей до того времени, когда они еще не образовались въ нашемъ умѣ. Для объясненія способа, по которому происходитъ въ насъ знаніе, нужно, по мнѣнію Аристотеля, различать возможность и дѣйствительность знанія. По возможности, по способности наше мышленіе содержитъ въ себѣ общія понятія, потому что оно должно объяснить ихъ изъ себя самого, изъ своей природы; но въ дѣйствительности оно имѣетъ ихъ только въ то время, когда успѣло сознать ихъ. Отношеніе между возможнымъ и дѣйствительнымъ знаніемъ, Аристотель объясняетъ примѣромъ, сравнивая знаніе въ возможности съ чистою доскою, а знаніе дѣйствительное съ таблицею исписанною. Такъ какъ примѣръ никогда не объясняетъ мысли вполне, то очевидно, что нужно дополнять недостаточность этого сравненія самою мыслию Аристотеля о происхожденіи идей и общихъ понятій. Аристотель утверждалъ, что идеи и понятія происходятъ изъ самой внутренней возможности въ душѣ, только подъ вліяніемъ вѣшнихъ впечатлѣній; а послѣдователи, не понявшіе мысли учителя, стали думать, что по Аристотелю все въ дѣлѣ познанія привходитъ отъ вѣ, какъ письма на доскѣ.

Начала знанія Аристотель различаетъ двоякія: формальныя и реальныя. Главное между формальными началами или аксіомами, есть начало противорѣчія, съ которымъ сопряжено, такъ называемое начало исключеннаго третьяго. Но какъ изъ формальныхъ началъ нельзя вывести опредѣленнаго содержанія изслѣдованія или особенныхъ наукъ, то должны быть особенныя или реальныя начала, свойственныя каждому особенному роду предметовъ изслѣдованія, безъ которыхъ формальныя начала были бы безплодны. Каждое доказательство должно имѣть двѣ стороны: общее основаніе, на которомъ утверждается доказательство, и опредѣленный предметъ, съ которымъ мы что-нибудь доказываемъ. Общія, формальныя начала во всѣхъ наукахъ одни и тѣ же; но предметъ ихъ не одинаковъ, равно и начала реальныя различны.

Изъ этого обозрѣнія можно отчасти замѣтить, во-первыхъ, что

Аристотель имѣлъ въ виду не столько чистую, сколько прикладную логику, занимающуюся начертаніемъ метода изслѣдованія или способами доказыванія; во-вторыхъ — и это очень важно — что онъ считалъ логику не источникомъ, но только орудіемъ, средствомъ для познанія истины. Только отъ превратнаго пониманія его логическихъ сочиненій — могло произойти стремленіе мыслителей среднихъ вѣковъ къ логическому выводу и доказыванію предметовъ опыта. По Аристотелю, сила мышленія приспособлена къ жизни міра и находится съ нею въ гармоніи; первая сама въ себѣ выше второй, но безъ наблюденія не можетъ сама собою произвести знанія.

Предпославъ такое понятіе объ отношеніи мышленія къ самымъ предметамъ знанія, Аристотель изъясняетъ сущность, законы и ступени бытія въ своей метафизикѣ или въ *πρῶτῃ φιλοσοφίᾳ*. Платонъ признавалъ истинно-сущимъ только идею; вся задача философіи у него направлена только къ тому, чтобы отличить идею отъ явленія. Сообразно съ этимъ направленіемъ, часть его философіи, соотвѣтствующая метафизикѣ — *διλεκτικά*, — занимается только идеями; ученіе же о матеріи относится къ явленію, къ тому, что не имѣетъ истиннаго бытія. Напротивъ у Аристотеля идея и явленіе съ самого начала поставлены въ такое отношеніе, какъ живые члены одного цѣлаго, изъ коихъ одинъ указываетъ на другой. Поэтому, вопросъ объ основныхъ законахъ и ступеняхъ чувственнаго бытія входитъ у Аристотеля въ науку объ общихъ началахъ чистаго бытія; и эта послѣдняя имѣетъ дѣло не съ одною идеею, но съ двойствомъ взаимно предполагающихъ себя началъ. Изслѣдованіе ихъ составляетъ предметъ метафизики. Какимъ же образомъ понимаетъ Аристотель эту общую сущность, если она не есть что-либо отдѣльное отъ явленій, отъ недѣлимыхъ? — Сущность заключается въ томъ самомъ, въ чемъ она и содержится, какъ сущность. Сущность или существенныя черты особнаго бытія заключаются въ его опредѣленной формѣ, а общее заключается въ неразвитой еще возможности или въ матеріи. Каждое живое существо заключаетъ въ себѣ эти двѣ стороны: опредѣленную дѣйствительную *форму* (*ἐνέργεια*) и возможность или *матерію*. Но не во всѣхъ существахъ матерія или возможность достигаетъ полнаго осуществленія формы; въ однихъ изъ нихъ преобладаетъ матерія надъ формою, въ другихъ — форма достигаетъ лучшаго обнаруженія. Весь міръ такимъ образомъ, составляетъ какъ бы лѣствицу твореній, которая опредѣляется постепеннымъ возрастаніемъ перевѣса формы

надъ матерію. Совершенѣйшее же осуществленіе формы, для которой ничто не существуетъ въ одной возможности, но все дѣйствительно,—заключается только въ верховномъ существѣ или въ Богѣ.—Необходимость перехода нашей мысли отъ существъ, заключающихъ въ себѣ только относительную степень осуществленія формы въ матеріи или въ возможности, къ бытію верховнаго существа, Аристотель находитъ въ понятіи о движеніи. Матерія или возможность не иначе можетъ принимать опредѣленную форму, какъ посредствомъ движенія. Но такъ-какъ движенія не можетъ произвести ни форма, ни матерія; то должно предположить кромѣ ряда существъ, постепенно осуществляющихъ возможность въ дѣйствительной формѣ, верховное существо, которое заключаетъ въ себѣ самомъ начало своего движенія, и все другое приводитъ въ движеніе. Отсюда происходитъ понятіе Аристотеля о верховномъ движителѣ міра. Нельзя отрицать, что въ аристотелевомъ описаніи верховнаго существа, есть много возвышенныхъ идей. Верховный движитель, по ученію Аристотеля, есть единый; ему не свойственна матеріальность; потому что въ немъ нѣтъ ничего только возможнаго, страдательнаго, но все есть самая дѣйствительность. И какъ изъ всѣхъ родовъ дѣятельности мышленіе всего лучше выражаетъ это единство возможности и формы, начала дѣйствующаго и пріемлющаго дѣйствіе, то верховный движитель есть чистѣйшій и совершенѣйшій разумъ. Наконецъ верховному движителю свойственно верховное блаженство; потому что въ немъ, въ его существѣ нѣтъ процесса движенія отъ возможности къ дѣйствительности, нѣтъ ничего недостижнаго; въ немъ полнота всякаго дѣйствительнаго совершенства. Но въ этомъ же понятіи Аристотеля о верховномъ существѣ, есть существенное противорѣчіе, въ которомъ онъ испровергаетъ то самое, что въ началѣ полагаетъ. Признавая Бога только движителемъ міра, ограничивая его отношеніе къ міру только движеніемъ, Аристотель допускаетъ нѣчто независящее отъ верховнаго существа, стало-быть, ограничиваетъ его всемогущую, всесовершенную дѣятельность. Аристотель, краса и гордость языческой учености, не могъ придти къ сознанію, что только идея Бога, какъ Творца міра, достойна верховнаго существа, не ограничивая ничѣмъ его всемогущества; между тѣмъ, какъ просто и ясно высказывается эта высокая идея Бога—Творца міра въ нѣсколькихъ словахъ св. писанія: *Въ началѣ сотвори Богъ небо и землю.* Быт. 1, 1.

Въ физикѣ Аристотеля, подъ которою онъ разумѣетъ все ученіе о мірѣ, со включеніемъ и существа человѣческаго, не все имѣетъ прямое отношеніе къ основной мысли его системы. — Содержаніе ея по большей части заимствовано изъ опыта и не подведено подъ общія начала системы. Въ ней можно различать три части: изслѣдованіе о *существѣ природы*, *физику* (въ частности) и *антропологию* или ученіе о человѣкѣ.

Въ первой части Аристотель разсматриваетъ понятіе о движеніи, виды его и общія условія его — пространство и время. Отъ механическаго движенія Аристотель отличаетъ внутреннее, зависящее отъ силы формы, какъ цѣли, присущей движенію. На этомъ основаніи всякое бытіе имѣетъ свою цѣль; но какъ въ мірѣ форма не всегда одолеваетъ матерію, то отсюда происходятъ разныя случайныя, не имѣющія основанія въ законѣ формы, отступленія, которыми объясняются разныя виды уродливостей въ природѣ. Не смотря однакоже на эти отступленія, вся природа есть органическое, послѣдовательное цѣлое, и не похожа, по выраженію Аристотеля на плохую трагедію (*ὅτι ὅτις δ' ἡ φύσις ἐπισκοπιῖται ὅσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὅσπερ ποιεῖται τραγῳδίαι*. Metaph. XIV, 5. 1090, 6, 19.).

Къ частной физикѣ или во второй части общей физики Аристотеля можно отнести ученіе объ устройствѣ неопредѣленной въ себѣ матеріи, происходящее отъ распредѣленія и сочетанія элементовъ или стихій міра, объ устройствѣ цѣлаго мірозданія и наконецъ о жизни органической, какъ высшемъ развитіи естества. И въ этой части аристотелевой физики весьма многое не имѣетъ никакой связи съ началами его философій, и состоитъ или изъ выводовъ, основанныхъ на наблюденіи, или изъ предположеній, къ которымъ особенно прибѣгали въ древности, по недостатку внимательнаго изученія природы и по младенческому состоянію естественныхъ наукъ. Въ большей связи находится съ философіею Аристотеля, а потому и болѣе имѣетъ значенія для насъ, его ученіе объ органической природѣ.

Органическая природа отличается отъ неорганической жизненною силою или, какъ выражается Аристотель, душою, въ которой заключается внутренняя причина и конечная цѣль всякаго органическаго движенія или развитія. На этомъ основаніи *степень тѣлеснаго совершенства въ каждомъ органическомъ существѣ, условливается степенью совершенства жизненной силы или души*, а не на обороть, какъ это утверждали нѣкоторые изъ прежнихъ греческихъ мы-

слителей, напр., *Анаксагора*. Образованіе органически устроенныхъ тѣлъ идетъ послѣдовательно, по тремъ степенямъ, отъ общаго къ особенному, къ видовому; разрушеніе же происходитъ въ обратномъ порядкѣ—отъ особаго къ общему, къ элементарному. Органическая природа есть какъ бы точка поворота, въ которой восходящая лѣстница жизни и бытія переходитъ въ нисходящую. Но и въ неорганической природѣ Аристотель допускаетъ нѣкоторую степень жизни. Степеней души, отъ которыхъ зависитъ извѣстная степень совершенства въ развитіи органической природы, Аристотель различаетъ три, а именно, душу растительную, животную и разумную или человѣческую.

Предметъ Антропологіи есть человѣкъ, какъ высшая степень въ развитіи органической жизни. Что осталая природа есть какъ бы приготовленіе къ происхожденію человѣка, что цѣль ея въ человѣкѣ,—это доказывается, по мнѣнію Аристотеля, отчасти тѣмъ, что все въ природѣ служитъ человѣку, преимущественно же совершеннѣйшею формою его жизни, къ которой видимо стремится вся органическая жизнь по предыдущимъ ступенямъ живыхъ существъ.

Физиологическая часть аристотелева ученія о человѣкѣ не имѣетъ особеннаго интереса, какъ по отсутствію систематическаго изложенія, такъ и потому, что въ ней Аристотель описываетъ только свойства тѣлесной жизни человѣка, не имѣя въ виду проведенія одной основной мысли своей философской системы. Философія въ древнія времена была универсальною наукою и обнимала часто не только теоретическое построеніе міра, но различныя понятія и представленія о частяхъ его, совсѣмъ независѣвшія отъ основныхъ мыслей теорій. Въ философіи Аристотеля тѣмъ естественнѣе это смѣшеніе содержанія, что онъ былъ всеобъемлющій ученый въ свое время.

Замѣчательнѣе ученіе Аристотеля о человѣческой душѣ, какъ первый, хотя еще несовершенный, систематическій опытъ, основанный на наблюденіи и умозрѣніи. Душа, какъ во всей природѣ, такъ и въ человѣкѣ, есть форма и жизненное начало его тѣлесной жизни, такъ что отъ совершенства души зависитъ совершенство его тѣлоустройства (*ψυχή ἔστιν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σῶματος ζωῆς ἕχοντος δύναμις*. de anim. 11, 1.).—Она отлична отъ тѣла; но какъ форма (*εἶδος, ἐντελέχεια*) не раздѣльна съ нимъ (de anim. 1, 1—4).—Хотя Аристотель признаетъ единство человѣческой души, однакоже находитъ въ ней, какъ

мы видѣли, разныя степени, которыя повторяются въ человѣкѣ, какъ въ высшемъ проявленіи органической жизни. На низшей степени душа является растительною; свойство ея состоитъ въ питаніи (плототвореніи) и воспроизводительности. Вторая степень души есть душа животная, одаренная чувствительностію и способностію произвольнаго движенія. Къ этимъ двумъ низшимъ степенямъ жизненнаго начала въ чело- вѣкѣ привходитъ еще разумъ или душа разумная. Въ сущности этотъ разумъ есть одно съ разумомъ божественнымъ: ему свойственна простота, несмѣшенность и чистая дѣйствительность, чуждая всякой страдательности; потому что съ такими только свойствами разумъ можетъ овладѣвать предметами познанія, не разрушаясь виѣшними впечатлѣніями. Вступая въ человѣческомъ существѣ въ область раз- вѣтїя, этотъ разумъ подчиняется его условіямъ или переходу изъ состо- янія не развитаго въ развитое, изъ возможнаго въ дѣйствительное. От- сюда происходитъ двоякій разумъ въ человѣкѣ: разумъ *страдательный* и разумъ *дѣятельный* (*νοῦς παθητικός, в. ποιητικός*). Трудно съ досто- вѣрностію опредѣлить, что именно понимаетъ Аристотель подъ име- немъ разума страдательнаго и дѣятельнаго. Все потенциальное, гово- рить Аристотель, осуществляется вліяніемъ того, что уже стало дѣй- ствительностію; потому что изъ одной возможности безъ возбужденія не можетъ произойти никакое дѣйствительное развитіе (Ап. III, 4, pag. 428.,.). Разматриваемый во всей полнотѣ и цѣлости, разумъ есть непрерывная дѣятельность мышленія; но въ особномъ, въ душѣ человѣческой, дѣйствительному мышленію предшествуетъ по времени способность мышленія (de anim. III, 5). Если для осуществленія въ дѣйствительности потенциальнаго разума не- обходимо вліяніе дѣйствительнаго же разума, а между тѣмъ въ на- шей душѣ потенциальное предшествуетъ дѣйствительному, то, на осно- ваніи вышеприведенныхъ словъ, можно полагать, что Аристотель по- нимаетъ дѣйствительный разумъ въ двоякомъ смыслѣ: подъ дѣй- ствующимъ на нашъ разумъ въ возможности, быть можетъ онъ по- нимаетъ разумъ божественный, выраженный въ природѣ и въ нрав- ственной средѣ, окружающей насъ. Къ такой мысли приходилъ Авер- розъ въ объясненіи этого ученія аристотелева о разумѣ. Сходно отчасти думали о разумѣ, какъ бы разлитомъ въ мірѣ, стоики. Далѣе дѣйствительнымъ же разумомъ, возникающимъ изъ возможности, за- ключающейся въ нашей душѣ, подъ вліяніемъ виѣшняго міра, быть можетъ, должно признать, по ученію Аристотеля, разумъ человѣческій,

достигшіи совершеннаго развитія и сознанія тѣхъ законовъ и формъ, въ которыхъ онъ видитъ отраженіе божественнаго разума. Въ такомъ случаѣ, подъ разумомъ страдательнымъ должно понимать общую способность разума, которая не успѣла еще достигнуть развитія и самосознанія. Съ этимъ понятіемъ о страдательномъ разумѣ можно согласить и мнѣніе Теннемана (*Man. de l'hist. de la Phie. Brux. I. p. 150*) и Тренделенбурга (*ar. d. anim. § 493*), которые полагаютъ, что подъ страдательнымъ разумомъ должно понимать низшую познавательную дѣятельность души (въ воспріятіи, представленіи, воображеніи), имѣющую дѣло только съ чувственными предметами и образами ихъ; а подъ дѣятельнымъ — чистое мышленіе, воплотившее гармонію законовъ жизни съ своими собственными законами. Въ разумѣ дѣятельномъ, какъ соединенномъ съ божественною жизнью и сознающемъ это единство, Аристотель полагаетъ безсмертную часть нашей души. Всѣ степени проявленія души находятся въ живомъ единствѣ, такъ что каждая низшая заключается въ высшей (*de anim. 11. 3. 414. 6, 28. с. 2. 413, а 15*). Аристотель объясняетъ это единство всѣхъ степеней души подробнымъ описаніемъ — какъ въ низшихъ способностяхъ души заключаются условія происхожденія высшихъ. Только ученіе о разумѣ нѣсколько противорѣчитъ этому единству души.

Аристотель оказалъ важныя услуги психологіи довольно подробнымъ и систематическимъ изложеніемъ ея содержанія: онъ первый установилъ ее, какъ часть философіи. Онъ же первый положилъ основаніе систематическому, опытному изученію души въ связи съ тѣломъ и объясненію ея силъ послѣдовательнымъ развитіемъ отъ низшаго къ высшему. Наконецъ, Аристотель разсматриваетъ душу человѣческую, какъ микрокосмъ, въ которомъ отражается весь міръ. Но съ этими достоинствами психологической наблюдательности, съ проникновеннымъ и животворнымъ для науки о человѣкѣ взглядомъ на душу, какъ на энтелехію тѣла, у него рядомъ идетъ слабое рѣшеніе вопросовъ о высшихъ свойствахъ духа человѣческаго — о его безсмертіи и силѣ нравственной воли. Въ этомъ отношеніи гораздо выше ученіе Платона.

И въ правоучительной философіи Аристотель остается вѣренъ своимъ эмпирическимъ началамъ. Тогда какъ Платонъ полагаетъ въ основаніе ея начала идеальныя, Аристотель слѣдуетъ за условіями нравственной и общественной жизни въ дѣйствительности. Въ пра-

воучительной философіи Аристотеля нужно различать двѣ части: *исиху* или ученіе о нравственной дѣятельности каждаго въ частности, и *политику* или ученіе о государствѣ.

Въ *исихѣ* Аристотель преимущественно занимается изслѣдованіемъ понятія о нравственной дѣятельности, о верховномъ благѣ, какъ цѣли этой дѣятельности и о добродѣтеляхъ.

Нравственная дѣятельность предполагаетъ влеченіе, свойственное чувственной природѣ и разумное сознаніе, и состоитъ въ повиновеніи перваго послѣднему (Eth. N. I, 13, g. E.). Опора, на которой утверждается возможность нравственнаго дѣянія, есть воля, какъ способность, рѣшающаяся на выборъ между разумными и чувственными побужденіями. Правильность этого выбора есть дѣло нравственной свободы, а потому совершенная нравственность возможна только тамъ, гдѣ свобода нравственная превратилась какъ бы во вторую природу. Добродѣтель состоитъ въ этомъ постоянномъ настроеніи, въ навыкъ воли (*ἔξες*), происходящемъ отъ часто-повторяющейся дѣятельности (*ἡθος*). Она зависитъ не отъ природы и не отъ обученія, но отъ упражненія, такъ что, кто желаетъ съ пользою слушать уроки о нравственности, долженъ уже имѣть нѣкоторый навыкъ въ добродѣтели и нѣкоторую духовную зрѣлость. Дѣти и—прибавляетъ Аристотель совершенно въ духѣ древнихъ грековъ—рабы не способны къ добродѣтели въ собственномъ смыслѣ; потому что не имѣютъ еще совершенной воли. Если же добродѣтель состоитъ въ постоянномъ нравственномъ настроеніи воли, въ нравственномъ навыкѣ, то какое же именно настроеніе воли, какой навыкъ нужно признать нравственнымъ? — Аристотель отвѣчаетъ: волю мы приписываемъ нравственное совершенство, когда человѣкъ не только бываетъ добръ самъ въ себѣ, но и каждое дѣло исполняетъ правильно; а правильная дѣятельность состоитъ въ соблюденіи такой середины между крайностями, которая свойственна нашей природѣ. (Eth. N. VI, 6. *ἐν μέσότητι* — *τῇ πρὸς ἡμᾶς*).

Это неопредѣленное понятіе Аристотеля о нравственной дѣятельности, точнѣе устанавливается въ его ученіи о конечной цѣли нравственной дѣятельности. Цѣль ея есть благо или такое совершенство человѣка, по которому онъ наилучше можетъ исполнять свое дѣло; а такая совершеннѣйшая дѣятельность есть разумная дѣятельность души, которая бываетъ двоякаго рода: теоретическая и практическая. Первая, какъ дѣятельность одного чистаго разума (*διανοητική*), есть чистѣйшая дѣятельность и свойственна только Богу.

Совершенство другого рода, которое Аристотель называет практическим или нравственным (*ἡθικόν*), свойственно преимущественно человеку; оно состоитъ въ томъ, что наши пожеланія, сами по себѣ неразумныя, могутъ быть причастны разуму, повинаясь его внушеніямъ. При удовлетвореніи естественныхъ пожеланій, душа должна имѣть навыкъ соблюдать средину. Впрочемъ Аристотель не ограничиваетъ человѣческаго совершенства только нравственными совершенствами. Сколько разумъ выше желательной силы, столько совершенства первого, напр. мудрость, благоразуміе и т. д. выше совершенствъ послѣдней; мудрость же, какъ совершенство разума, обращеннаго къ созерцанію божественнаго, вѣчнаго, есть высочайшее совершенство души. Съ другой стороны, Аристотель не устраняетъ отъ нравственнаго совершенства идеи благополучія и нѣкоторыхъ вѣншихъ преимуществъ, не имѣющихъ прямого отношенія къ нравственности, напр. богатства, здоровья, удовольствія и проч. Удовольствіе Аристотель понимаетъ какъ слѣдствіе разумной и нравственной дѣятельности. Еслибы правильная дѣятельность могла быть безъ удовольствія, то нравственный человѣкъ предпочелъ бы одну такую дѣятельность безъ удовольствія удовольствію безъ дѣятельности. Аристотель видимо желаетъ сблизить идеальную нравственность Платона съ чувственнымъ существованіемъ человѣка.

Изъ всѣхъ видовъ добродѣтели, Аристотель наиболѣе занимается идеею правды (3 кн. *иѳ.* Ником.), разсматриваемою въ приложеніи ея къ взаимнымъ отношеніямъ между людьми. Особенное вниманіе къ этой добродѣтели пронстекаетъ изъ общаго духа древняго иравоученія, разсматривавшаго человѣка преимущественно въ общественной жизни. Правду онъ раздѣляетъ на *распредѣляющую* равнымъ разное и *исправительную* или возстановляющую нарушеніе правильнаго распредѣленія. (*Eth. Nic. V. 3, 4*), и находитъ въ ней первую основу человѣческихъ обществъ. Другое основаніе нравственной связи между людьми—Аристотель полагаетъ въ дружбѣ.

Во второй части иравоучительной философіи Аристотеля замѣчательны мысли его о происхожденіи, цѣли и устройствѣ государства.

Государство, по ученію Аристотеля, есть общество, обладающее всѣмъ нужнымъ для добродѣтельной жизни его членовъ. Оно происходитъ не по дѣйствию вѣншихъ причинъ, но само собою и носитъ въ самомъ себѣ причину своего существованія; потому что человѣкъ есть отъ природы существо, созданное для сообщества

(*ζῶον πολιτικόν*), и совершенствованіе его возможно только въ обществѣ. Первое общество есть домъ или семейство; изъ многихъ семействъ образуется селеніе,—изъ многихъ селеній—общество гражданское или государство (*πόλις*). Государство есть совершеннѣйшее выраженіе нравственной жизни человѣка, и какъ цѣль жизни человѣческой есть добродѣтельная жизнь, то въ этомъ же заключается и цѣль государства. Оно достигаетъ этой цѣли не случайнымъ образомъ, но необходимо, по самому существу и устройству своему. Аристотель подробно описываетъ государство со стороны условий, необходимыхъ для его совершенства. Однимъ изъ самыхъ важныхъ и нераздѣльных съ государственною жизнью достоинствъ, Аристотель полагаетъ то, что оно имѣетъ въ себѣ средства для обезпеченія благосостоянія внѣшняго и внутренняго. Средствами внутренняго благосостоянія или добродѣтельной жизни Аристотель, подобно Платону, полагаетъ нравственный порядокъ въ рожденіи и воспитаніи дѣтей. Что касается воспитанія, то, по Аристотелю, оно должно начинаться съ первыхъ дней жизни дитяти и состоятъ въ извѣстной заботливости не только о физической, но и нравственной природѣ его.—На седьмомъ году дитя должно подчинять уже правиламъ общественнаго воспитанія, которое продолжается до двадцати перваго года. Къ средствамъ воспитанія и образованія, Аристотель относитъ, кромѣ нравственнаго надзора, музыку (см. это слово) и гимнастику. Высшее умственное образованіе Аристотель предоставляетъ частному усмотрѣнію. Цѣль воспитанія состоитъ въ томъ, чтобы въ членахъ гражданского общества заранѣе развить навыкъ къ нравственной жизни. И это, по понятію Аристотеля, составляетъ одно изъ преимуществъ государства, что въ немъ посредствомъ воспитанія можно приготовить людей къ нравственной жизни, безъ котораго и утѣщанія и законы не достигли бы цѣли. (*Eth. N. X. 10*).

Нравоучительная философія Аристотеля проникнута духомъ древняго ограниченнаго понятія о назначеніи человѣческой жизни. Это видно, напр., изъ его мыслей о воспитаніи дѣтей, о подчиненіи нравственнаго развитія случайнымъ условіямъ природы и обстоятельствъ, о рабахъ и т. п. Но въ его ученіи о теоретическомъ или умственномъ совершенствѣ, былъ уже зародышъ усилившагося въ послѣдствіи субъективнаго направленія въ нравоученіи. Признавая мудрость или умственное, созерцательное совершенство самымъ высшимъ, Аристотель хотя и утверждаетъ, что для достиженія этого со-

вершенства необходимы выгоды общественной жизни; но съ другой стороны, отдѣляя мудрость отъ прежняго отношенія къ обществу, тѣмъ самымъ допускаетъ совершенство человѣка, выступающее за предѣлы общественной жизни.

Въ понятіяхъ объ изящномъ и объ искусствѣ, дошедшихъ до насъ въ небольшомъ отрывкѣ пѣтики, Аристотель тоже слѣдуетъ эмпирическимъ началамъ, но не такъ грубымъ, какъ думали многие изъ его послѣдователей. Изящное, по смыслу пѣтики Аристотеля, состоитъ въ изображеніи всего дѣйствительнаго, въ подражаніи предметамъ природы. Но чтобы это подраженіе природѣ въ искусствѣ было изящно, не достаточно одного списыванія. И историкъ изображаетъ то, что происходило; но его произведенія не относятся къ изящному. Поэтъ долженъ представить вещи въ общихъ чертахъ, какъ онѣ возможны и должны быть. Къ познанію общихъ, возможныхъ свойствъ предметовъ должно доходить помощью отвлеченія отъ вишняго, видимаго бытія къ общему, представляемому (Роет. с. IV. IX, XXV, XII). Необходимость общихъ, возможныхъ свойствъ въ изображеніяхъ каждаго художественнаго произведенія, о которой такъ опредѣленно говоритъ Аристотель, ясно доказываетъ, что онъ не былъ грубымъ эмпирикомъ въ ученіи о поэзи; но тѣмъ не менѣе сужденія его объ искусствѣ далеко не имѣютъ того совершенства, о которомъ твердилъ нѣкогда съ такою увѣренностію Лессингъ.

Ниодна философская система не пользовалась такъ долго и такимъ огромнымъ уваженіемъ, какъ аристотелева. Были эпохи, когда онъ ни съ кѣмъ не раздѣлялъ своего владычества не только въ философіи, но и въ другихъ наукахъ. Причина этого господства заключается уже во всеобъемлющемъ умѣ Аристотеля, въ энциклопедическомъ характерѣ его философіи, въ которой онъ сосредоточиваетъ всѣ сокровища древняго образованія. Въ началѣ среднихъ вѣковъ, когда такъ скудны были средства образованія, ни одно изъ древнихъ произведеній не могло замѣнить въ этомъ отношеніи твореній Аристотеля. Другая причина уваженія къ Аристотелю, была въ самой формѣ изложенія. Платонъ возвышенными мыслями, изложенными въ разговорной формѣ, поэтическою восторженностію могъ производить высокое настроеніе духа; ко строгой научной любознательности предстояло еще много труда, для отдѣленія существеннаго въ его разговорахъ отъ несущественнаго. Между тѣмъ Аристотель подробностію анализа, строгостію наблюденія, научнымъ изложеніемъ,

чуждымъ всякихъ украшеній, обыкновенно прикрывающихъ предметъ изслѣдованія, несравненно болѣе удовлетворялъ требованіямъ школы и знанія. Прибавимъ къ тому, что изъ древнихъ мыслителей одинъ Аристотель изложилъ съ такою подробностію логическое строеніе мышленія,— это первое формальное условіе всякаго знанія, одинаково примѣняемое ко всѣмъ наукамъ и равно необходимое для ученаго іудея, грека, римлянина и араба.

Исторія аристотелевой философіи требуетъ внимательнаго изученія, не только по вліянію ея на ходъ образованія, но и по причинѣ многообразныхъ толкованій, которымъ она подвергалась въ разные времена. Перипатетическая философія ближайшихъ преемниковъ Аристотеля отличается во многомъ отъ перипатетизма времени Цицерона; равно и перипатетики, современныя Цицерону, не сходны съ арабскими и схоластическими комментаторами Аристотеля; а эти въ свою очередь, часто неправильно понимая, не пользуются вниманіемъ новѣйшихъ ученыхъ, прилежно изучавшихъ его творенія. Въ первые три вѣка философія Аристотеля не пользовалась еще исключительнымъ уваженіемъ. Особенное вниманіе къ философіи, или по-крайней-мѣрѣ къ логическимъ сочиненіямъ его, начинается, можно сказать, только съ появленіемъ христіанства. Многіе отцы церкви изучали его творенія. Августину приписываютъ извлеченіе изъ аристотелева творенія о категоріяхъ; Боэцій занимался переводомъ органа. Между греками всегда было много комментаторовъ Аристотеля даже послѣ того, какъ философскія школы въ Аѳинахъ были закрыты Юстиніаномъ. Особенно изученіе органа постоянно продолжалось на востокъ и на западъ. Беда, Исидоръ севильскій, Алкунъ, Абеларъ изучали это твореніе стагирскаго мыслителя, и начало спора между номиналистами и реалистами скрывается въ органѣ. Въ 12 вѣкѣ входятъ въ употребленіе метафизическія и физическія сочиненія Аристотеля. Публичное чтеніе ихъ на время было прекращено по повелѣнію папы; но потомъ снова начали изучать ихъ съ большимъ жаромъ. Альбертъ и Тома аквинатъ, знаменитѣйшіе изъ схоластическихъ мыслителей, пользовавшіеся большимъ авторитетомъ въ христіанскомъ мірѣ на западѣ, прилежно читали ихъ и изъясняли. Въ слѣдъ за ними, всѣ почти ученые схоластики видѣли въ Аристотелѣ почти единственный источникъ знанія. Наконецъ уваженіе къ нему дошло до того, что вмѣсто прежняго преслѣдованія за чтеніе Аристотеля, стали считать преступленіемъ несогласіе съ нимъ. Довольно

припомнить, что Петръ Рамъ погибъ жертвою несогласія съ положеніями перипатетической философіи, и даже еще въ 1629 г. въ царствованіе Людовика XIII, французскій парламентъ запретилъ опровергать философію Аристотеля. Таково было значеніе Аристотеля въ католическихъ странахъ Европы. Между протестантами Аристотель также пользовался большимъ уваженіемъ, и въ началѣ былъ главнымъ руководителемъ въ дѣлѣ умственного образованія. Первымъ и главнымъ защитникомъ его между протестантами былъ Меланхтонъ. Но замѣтить должно, что между ними пониманіе аристотелевыхъ твореній было вѣсколько правильнѣе, и самое пристрастіе къ нему не было проникнуто такою исключительностію. Отъ конца среднихъ вѣковъ, до второй половины XVIII вѣка самыми жаркими приверженцами, аристотелизма были іезуиты, пользовавшіеся имъ по-своему для опроверженія и преслѣдованія Мальбранша и въ особенности Декарта. Въ XVIII вѣкѣ, стремленіе къ разумному изслѣдованію замѣнило прежнія неподвижныя формы ложно-понимаемаго аристотелизма и только нѣкоторые слѣды его еще видны были въ нѣкоторыхъ учебникахъ и въ теоріяхъ изящной словесности. Въ новѣйшія времена основательными изслѣдованіями уяснены начала аристотелевой философіи и очищены отъ прежнихъ наростовъ произвольнаго толкованія. Аристотелева философія снова начала пользоваться уваженіемъ, но безъ прежняго слѣпаго, преувеличеннаго понятія о достоинствѣ ея. Возстановленію общаго вниманія къ ней много способствовали: Кантъ, Гегель, Брандисъ, Кузень и многіе другіе. Гегель особенно расположенъ къ философіи Аристотеля.

Для изученія великой личности Аристотеля и его твореній, могутъ быть полезны слѣдующія сочиненія, относящіяся къ *біографіи Аристотеля*: *Диог. лаэрт. lib. V.* Біографія Ар-ля въ концѣ *аммоніева* комментарія къ категоріямъ, изданная *Нумезіемъ* 1621, Leiden; 1666, Helmst. in 4^o.—*Буле* въ 1-мъ томѣ предпринятаго имъ изданія Ар. сочиненій.—*Патрици* (Францискъ) 1-й томъ *discussionum peripateticarum*... Basel, 1581.... *Шотта*, сравнит. жизнеоп. Аристотеля и Демосфена, 1805, Augsb. in 4^o.—*Ад. Штара* Aristotelia, 1 Th. Leb. des Ar-lis, 1830—32, Halle, in 8^o.—Курсы исторіи философіи: Бруккера, Теннемана, Риттера и другихъ.

Къ логикѣ: комментаріи, преимущественно *Порфирія*, *Симплиція*, *Аммонія*, *Филопона*, *Давида армянска* къ категоріямъ; комментаріи Аммонія, Филопона къ отдѣлу объ *истолкованіи*; Александра

афрод. и Филопона къ *первой аналитикѣ*, Филопона и парафраза Темистія, къ *отдѣлу второй аналитики*. — Александра афрод., коммент. къ топики и опроверженію софистовъ. — Изъ новыхъ: коммент. *Пація*, Женева, 1605 г. in 4°. — *Люція*, Базеля, 1619, in 4°; — коммент. *Зарабеллы*, на втор. аналитику и нѣмец. перев. *Целля*, штутг. 1836, — *Сент-Илера*, франц. перев. *аналитики, топики* и опроверж. софистовъ; сочин. *Франка*, Esquisse d'une histoire de la logique.... in 8°, Paris. 1838; — *Сент-Илера* Memoire.... 2 vol. 8°, Paris, 1858. — *Trendelenburg*, Elementa Logices Arist. 8° — Berlin, 1856. — Доказательствва, что Аристотель не заимствовалъ своей логики у индійцевъ, смот. mem. de St-Hilaire sur le Nyâya, въ mem. de l'Acad. d. scienc. mor. et polit. 3-me vol. —

Къ *физикѣ*: коммент. Симплиція; іезуитовъ коимбр., 4°, 1593. — *Забареллы*, f, 1600 г.; *Пація*, 8°, Ганноверъ; нѣмецкій переводъ съ прилѣж. Вейсса, Лейпцигъ, 1829. — Въ новѣйшія времена очень мало занимались изученіемъ физики Аристотеля, по причинѣ малозначительности свѣдѣній древнихъ по этому предмету въ сравненіи съ нынѣшними успѣхами естествознанія.

Къ сочиненію *о небѣ*: коммент. Симплиція и Пація. Для *метеорологіи*, коммент. Олимпіодора и Филопона; коим. іезуитовъ коимбр. 4°; 1596 г. и изданіе Иделера. 2 том. 8°, Лейпцигъ, 1834 года.

О *душѣ*: коммент. Симплиція и Филопона, парафраза Темистія и Александр. афродиз. — Изъ новыхъ: изд. Тренделенбурга, 8°, Йена, 1833 г. переводы на нѣмец. яз. Voigt'a 1803 и Вейсса, 1829 года.

Къ *исторіи животныхъ*: франц. изд. Камуса, 2 vol. 4°, Paris. 1789; знамен. изд. Шнейдера, 4°, vol., 8°. — Leipzig, 1811. —

Къ *механикѣ*: Капелла изд. и переводъ, 8°, Amsterd. 1812.

Къ *метафизикѣ*: коммент. Александр. афрод. Филопона, Темистія (лат. перев. съ еврейскаго; греч. текстъ потерянъ), фрагменты коимен. Асклепія тральскаго, фрагм. Сиріана, Авиценны, Θомы аквината и Альберта В. — Излож. де-Дюваль въ его полн. изданіи Ар-ял. Въ нов. вр. издан. Брандиса, 8°, Berlin, 1825; его же сочиненіе: de perditis Ar-lis libr. de ideis et de bono...., 8°, Bonn, 1823. — Rapp. do Cousin. съ перев. 1-й и 12-й кн., 8°, 1836. — *Mischelet*: Exam. crit. de l'ouvr. d'Arist. intit. Metaphys.. Berlin, Paris, 1836. 8°. — *M. F. Ravaisson*, Essai sur la Metaph. d'Aristote. T. I-er. Paris, 1837. — Нѣм. перев. Мет-кн, *Генкстенберга*, 8. Bonn, 1824. — Франц. перев.

Пьеррона и Зефорта, уѣич. прем., 2 vol., 8°, Paris, 1840.—Сочиненія меньшаго объема: *M. E. Vacherot*: Theorie des premiers. princip. selon. Arist. 8°, Paris, 1836;—*M. A. Jacques*, Aristotele, consideré comme historien de la phie, 8°, Paris, 1837. — *J. Simon*., du Dieu d'Arist., 8°, Paris, 1840; *Albert Schweigler*, Die Metaphysik d. Aristot., Grundtext, Uebersetzung und Commentar, Tübingen T. IV, 1847 и 1848.

Къ правоучительной философіи: франц. переводъ *Тюро* 2 vol., Paris, 8°, 1823; по изданію *Корая*, 8°, Paris, 1822 и изданіе *Мишеле*, Берлинъ, 2 vol., 8°, 1829-1835. — *Pansch*, de Ethica Nicom., Bonn, 1833.

Къ политикѣ: изд. *Шнейдера*, 2 vol. 8°, Франкфур. на Одерѣ, 1809; превосх. изд. *Гетлинга*, 8°, Іена, 1824 г.; *Штара*, 4°, Лейпцигъ, 1836—39, съ иѣм. перев; изданіе *Б. Сента-Илера*, 2 vol. 8°. Paris, 1837, съ франц. переводомъ. Франц. переводы безъ текста. *Ник. Орезма* 1489; *Луи Леруа*, 1848; *Шампаня* въ XVIII ст. 8°, 2 vol.; *Миллона*, 3 vol; 8°, 1803; *Тюро*, 8°, 1824. — Кромѣ того, *Нейманъ* 1827 и *Штаръ* при политикѣ издали собранныя ими фрагменты потеряннаго аристотелева сочиненія *о правленіяхъ*. На польскомъ: *Petrycy*: Polityki Arist. Ksiąg., 8°, Kraków; 1605;—*Ethyki Arist. Ksiąg. 10*, Krakow, 1618; *Ekonom. Arist. Ksiegi dwoię. 1618*, Krakow.

Къ риторикѣ и ѣмстикѣ, было писано весьма много на иѣм. и франц. языкахъ. *Spengel*, de arte rhetorica, München, 1839;—*De arte rhetorica*, *Heidelberg*, 1844; — *Мерзляковъ* перевелъ на русс. языкъ арист. ѣмтику. *Ордымскій*, о поэзи, сочиненіе Аристотеля. Москва, 1854.

Къ исторіи аристотелевой философіи, см. *Іоан. Лаунол*, de varia Aristotelis in Academia parisiensi fortuna и *Ельсвица* о судьбѣ Аристотелевой философіи въ протест. учебн. заведеніяхъ, Виттенбергъ, 8°, 1720; съ дополненіями *Юксія*;—*Журдена*, Recherches critiques sur l'age et sur l'orig. d. traduct. latines d'Aristote, 8°, Paris, 1819.

Къ исторіи логики, соч. *Франка* и *Мемуары Сента-Илера*, т. 11.

О различіи акроамат. и эсотерич. книгъ Ар-ля. см. *Ф. Штара*, т. 11 въ его *Aristotelia* p. 239;—*Равессона*, Essai sur la Metaphys. t. 1, p. 210.—*Buhle* de libr. Arist. distributione in exotericos et acroamaticos, Göttingen, 1788.

Кромѣ того, о судьбѣ сочиненій Ар-ля можно заимствовать свѣдѣнія у *Шнейдера* (*Epimetra* с. 2 и 3), *Брандиса* Ueber die

Schicksale d. Ar. Bücher, 1827, im Rhein. Mus. 1. B. H. 3. 4. съ прибавленіями Коппа тамъ-же, 1 Heft;—Штара, Aristotelia, p. 1—169, Halle 1, 1830, 11, 1832 и въ его же Arist bey d. Röm, Lpz., 1834;—Бартел. Сентъ—Илера, предисл. къ политикъ p. Ivij...; Равессона: Essai sur la Metaphysique t. 1, p. 5... Paris, 1838;—Шьеррона и Зефорта, La metaphysique, Paris, 1840, T. 1, p. 92.—Лучшимъ авторитетомъ пользуется по этому предмету сочиненіе Штара.

О философіи Аристотеля вообще см. изданіе *Альдовз* 5 том., f°, Венец. 1595—98;—изд. *Сильбургія*, 11 том., 4°, Франк., 1584—87; это изд. также безъ перевода, но снабжено примѣчаціями; *Дювала*, 1619 (повтор. нѣсколько разъ); *Буле*, остановившееся на 5-мъ томѣ, Vironi et Argent., 1791—8, 8°;—Берлинской академіи наукъ, 4°, 1831—1837, 4 том. съ перевод., объясненіями и вариантами. Послѣ изданій полезны для изученія твореній Аристотеля комментаріи Аверроэса, переведенныя съ араб. на латин., II том., 8°, Венец. 1540 и Альберта в., 5 том. f°, Лионъ, 1651;—Переводы полные: на латин. языкъ: кардинала Виссаріона (этотъ переводъ крайне тѣмъ и наполненъ ошибками противъ латинскаго языка). Венец. f°, 1487.; на англійс. Тайлора, 10 том., 4°. Кромѣ того два полные перевода продолжаются въ Штутгартѣ—на нѣмецкій языкъ, и Сентъ—Илеромъ на французскій. Свѣдѣнія объ аристотелевой фил. можно получить еще изъ сочиненія *Бизе*, который перифразируетъ текстъ и присоединяетъ много весьма хорошихъ примѣчаній, *Равессона*, Essai sur la Metaphysique, M Tütze, 8°, Leipzig, 1826, *Целлера*, 2-аго тома die Philo d. Griechen, Tübingen 1844—46, и наконецъ изъ курсовъ исторіи философіи. Изъ новыхъ мыслителей Гегель особенно уважаетъ Аристотеля. См. различн. изд. Ар-ля въ алфавит. указат. книгъ библ. Импер. Унив-та С. Владиміра. выпускъ 1-й, 1854.

Арнольдъ (Arnauld) Антоній, извѣстный во Франціи подъ именемъ великаго Арно, родился въ Парижѣ, 6 февраля, 1612 г. и былъ двадцатымъ сыномъ одного адвоката, прославившагося въ 1594 г. сильнымъ защищеніемъ парижскаго университета отъ нападеній іезуитовъ. Сначала онъ желалъ посвятить себя гражданской службѣ; но потомъ, по совѣту и подъ руководствомъ сентъ-сиранскаго аббата, Іоанна Лювержье-де-Горанна, перваго начальника янсенистовъ, началъ заниматься богословіемъ, поступилъ въ духовное званіе, и въ 1645 г. былъ принятъ въ число докторовъ сорбонны. Въ томъ же году онъ издалъ сочиненіе о частомъ приобщеніи (de la frequente

communion). Это сочинение, направленное противъ іезуитовъ, а отчасти еще и другое—о *нравственномъ богословіи іезуитовъ* (la Theologie morale des Jésuites), возбуждало противъ него такіа гоненія, что несмотря на защиту со стороны парламента, университета и епископа, онъ долженъ былъ бѣжать и скрываться. Съ этого времени Арнольдъ былъ предметомъ ненависти для однихъ и уваженія для другихъ и влачилъ жизнь, исполненную тревогъ и несчастій. Въ 1650 г., когда янсенизмъ приобрѣлъ много послѣдователей, Арнольдъ явился всенароднымъ органомъ французскихъ янсенистовъ, въ ихъ спорахъ съ іезуитами. Въ 1656 г. сорбонна, увлеченная интригами враговъ Арнольда, исключила его изъ числа своихъ членовъ. Участіе, принятое папою Климентомъ VII 1669 г. въ примиреніи враждовавшихъ партій, доставило ему нѣскольکو лѣтъ спокойной жизни; въ это время онъ написалъ сочиненіе въ защиту католицизма противъ протестантовъ. Въ Римѣ желали наградить его за это сочиненіе званіемъ кардинала, но не извѣстно, почему не исполнилась мысль ватикана. Въ 1679 г. онъ снова подвергся преслѣдованію іезуитовъ, парижскаго епископа и двора, долженъ былъ оставить Францію и бѣжать въ Нидерланды. Тамъ онъ жилъ попеременно то въ Монсѣ, то въ Брюсселѣ, въ Анверѣ и занимался по прежнему сочиненіями противъ іезуитовъ и протестантовъ. Умеръ на 83 году, 6 Августа 1694 г. въ крайней бѣдности, въ одной деревнѣ, близъ Люттиха.

Какъ мыслитель, по духу и методу, Арнольдъ принадлежитъ къ школѣ Декарта. Подобно Декарту, онъ отдѣляетъ богословіе отъ философіи. Утверждая, что есть предметы, непостижимые разуму и доступные его изслѣдованіямъ, Арнольдъ въ отношеніи къ первымъ требуетъ живой и смиренной вѣры, въ отношеніи ко вторымъ—неутомимаго изслѣдованія и довѣрія къ силамъ нашего духа.

Изъ философскихъ сочиненій Арнольда, самое замѣчательное, неизвѣстное впрочемъ подъ его именемъ и составленное, быть можетъ, при помощи Николя, есть *L'art de penser ou Logique*, Парижъ, 1664 г., 12°. — Авторъ раздѣляетъ логику по четыремъ главнымъ отвлеченіямъ мыслящаго духа, на четыре части: на ученіе о понятіяхъ, о сужденіи, объ умозаключеніи и о методѣ. Хотя его ученіе о понятіяхъ и умозаключеніяхъ, по содержанію не заключаетъ въ себѣ ничего новаго въ сравненіи съ логикою Аристотеля, но отличается особенною точностію анализа и ясностію изложенія. Въ ученіи о методѣ онъ слѣдуетъ Декарту, и даже заимствуетъ у него цѣлый

отдѣль о синтезѣ и анализѣ. Существенный недостатокъ логики Арнольда состоитъ въ томъ, что онъ оставилъ безъ вниманія правила наблюденія и наведенія, такъ важнаго въ примѣненіи формъ мышленія къ изслѣдованію. Ученый міръ скоро оцѣнилъ этотъ классическій трудъ Арнольда: его логика принята была въ учебное руководство въ школахъ Франціи и Англіи, и вытѣснила прежнія темныя и массивныя компіляціи схоластиковъ.

Въ метафизикѣ Арнольдъ по большей части также слѣдуетъ Декарту, и отдѣляется отъ него преимущественно въ трактатѣ объ истинныхъ и ложныхъ идеяхъ автора «Изслѣдованія истины» (Мальбранша), гдѣ онъ опровергаетъ древнюю гипотезу о представительныхъ идеяхъ и ученіе Мальбранша о видѣніи въ Богѣ, какъ попытку къ объясненію способа происхожденія въ нашей душѣ представленій. Онъ противопоставляетъ имъ свою теорію внѣшняго или чувственнаго воспріятія (сходную съ ученіемъ Аристотеля de influxu physico). Арнольдъ соглашается допустить существованіе идей въ смыслѣ видоизмѣненій нашей души, имѣющихъ отношеніе къ предметамъ; но отвергаетъ существованіе ихъ въ смыслѣ образовъ, отличныхъ отъ внутренняго воспріятія, среднихъ между нашимъ духомъ и предметами. Основанія, на которыхъ онъ утверждаетъ эту мысль, суть слѣдующія: 1., Опытъ не подтверждаетъ бытія существъ среднихъ между умственною дѣятельностію нашей души и тѣлами; 2., Опытъ же доказываетъ, что мѣстное присутствіе или, такъ сказать, прикосновеніе предмета къ духу не всегда необходимо для произведенія въ насъ представленія; оно можетъ быть и о предметахъ отдаленныхъ, напр: представленіе солнца. 3., Если справедливо, что Богъ избираетъ кратчайшіе пути, то необходимо признать, что наши представленія происходятъ безъ посредства этихъ среднихъ существъ; 4., Если мы не иначе можемъ сознать внѣшніе предметы, какъ при помощи среднихъ образовъ; то нужно допустить что мы не видимъ предметовъ, даже не можемъ утверждать, что они существуютъ. — Мысль Мальбранша, что мы *все видимъ въ Богѣ*, Арнольдъ опровергаетъ слѣдующимъ образомъ: или каждый предметъ природы производится въ насъ особенною божественною идеею—идеею животнаго, растѣнія и т. д., чего не принимаетъ и самъ Мальбраншъ; если мы воспринимаемъ всѣ предметы въ какомъ-то безконечномъ мысленномъ протяженіи (etendu); но съ этимъ предположеніемъ нельзя согласиться; потому что оно ведетъ къ мате-

ріальному представленію божества и притомъ касается только общаго объема предметовъ, но не объясняетъ происхожденія каждого представленія порознь. Гораздо основательнѣе думать, что наша душа образуетъ свои представленія о вещахъ непосредственно, безъ помощи среднихъ образовъ, какъ представителей (*εἰδωλον*) предметовъ. Таковъ окончательный выводъ въ сочиненіи Арнольда о *ложныхъ и истинныхъ идеяхъ*. Не отрицая большей примѣнимости этой теоріи въ сравненіи съ двумя разсмотрѣнными имъ теоріями, по-крайней-мѣрѣ въ отношеніи къ чувственнымъ представленіямъ, къ способу ихъ происхожденія, можно однакожъ думать, что Арнольдъ не совершенно выразумѣлъ положеніе Мальбранша, отрицая его безъ всякаго ограниченія. Положеніе Мальбранша имѣетъ нѣкоторое основаніе, по-крайней-мѣрѣ въ отношеніи къ послѣднему основанію нашихъ идей, какъ познанія, хотя самъ Мальбраншъ смѣшиваетъ вопросъ о психологическомъ происхожденіи идей предметовъ, съ самымъ основаніемъ возможности ихъ. Если между духомъ и тѣломъ не можетъ быть непосредственнаго взаимодействія, — положеніе принятое въ школѣ Декарта, — или иначе, если нашъ духъ не производитъ самъ собою гармоніи между мыслию и дѣйствительнымъ бытіемъ, то нельзя не признать, что единственнымъ основаніемъ, на которомъ утверждается сближеніе и гармонія двухъ міровъ заключается единственно въ идеѣ Бога, — какъ единой верховной причинѣ ихъ. Арнольдъ не остановился на этомъ выводѣ и сталъ еще доказывать, что всѣ необходимыя, неизмѣнныя истины, начала, аксіомы происходятъ единственно изъ сравненій и умозаключеній, — мысль, которую поддерживалъ потомъ Локкъ и рѣшительно опровергнувъ Кантъ. Арнольдъ смѣшиваетъ основаніе, причину общихъ истинъ съ поводомъ, условіемъ, которое необходимо для сознанія ихъ. Основаніе этихъ истинъ въ самомъ духѣ, а наблюденіе и сравненіе вѣншихъ предметовъ служитъ только условіемъ, при которомъ мы начинаемъ ихъ уяснять въ себѣ и сознать.

Арнольдъ написалъ еще и другое сочиненіе противъ Мальбранша: *Reflexions philosophiques sur le nouveau système de la nature et de la grace*, въ которомъ онъ излагаетъ свои мысли о божественномъ міроуправленіи. Въ исторіи философіи онъ замѣчательнъ особенно въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ своею логикою, замѣнившюю прежніе схоластическіе компендіи; во-вторыхъ — вліяніемъ на ученіе шотландской школы о происхожденіи идей, извѣстной по

противодѣйствию грубому эмпиризму французской философіи XVIII вѣка. Дарованія его принесли бы еще болѣе пользы, если бы онъ не былъ постоянно замѣшанъ въ споры, по большей части бесполезныя для современниковъ и безплодныя для потомства. Арнольдъ былъ человѣкъ строгой жизни, съ большимъ умомъ и глубокими познаніями; сочиненія его отличаются живостію изложенія.

Сочиненія Арнольда, напечатанныя въ Лозаннѣ 1780 г., состоятъ изъ 42 том. in 4°.—Къ нимъ нужно еще присовокупить 2 том. de la perpetuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie и жизнь автора въ 1 том.—Философскія сочиненія его заключаются въ XXXVIII, XXXIX и XL том.—Нѣкоторыя философ. сочиненія его въ 1843 г. изданы въ Парижѣ отдѣльно Журденомъ, 1 vol. 12°. Объ Арнольдѣ см. Brucker, Hist. Phil.-ca doctrinae de ideis. 8°, Augsb., 1723 и Reid. Essays on the intellectual powers of man, ess. 11, с. 13.

Арріа, послѣдовательница Платона, прославленная Галеномъ, ея современникомъ, жила во втор. стол. послѣ Р. Хр.—Говорятъ, что Диогенъ лаэртскій, по ея совѣту написалъ сочиненіе о жизни и ученіи древнихъ философовъ, хотя онъ ничего объ этомъ не упоминаетъ. Она не оставила никакихъ сочиненій. Не слѣдуетъ смѣшивать ее съ другою Арріею, мужественною женою Пета, жившею въ I стол. послѣ Р. Хр.

Арріанъ Флавій (Flavius Arrianus Nicomediensis), родившійся въ вифинскомъ городѣ Никоидіи, подъ конецъ I ст. послѣ Р. Хр. Онъ слушалъ философію у Эпиктета, потомъ служилъ въ римскомъ войскѣ, и за свои заслуги получилъ въ 154 г. въ управленіе Каппадокію. Въ царствованіе Адріана, прогнавъ алановъ, нахлынувшихъ на малую Азію, Арріанъ возведенъ былъ въ консульское достоинство. Онъ извѣстенъ какъ полководецъ, военный писатель, географъ и философъ. Изъ сочиненій его пользуются уваженіемъ описаніе похода Александра въ Азію, исторія Индіи и нѣкоторые отрывки, касающіеся мореплаванія и военного искусства. Въ исторіи философіи онъ упоминается, какъ послѣдователь стоическаго философа Эпиктета, мысли котораго онъ собралъ и изложилъ въ сочиненіи, извѣстномъ подъ названіемъ *ручной книги* (*ἑρμῆς*), или руководства. Кромѣ того, онъ издалъ въ осьми книгахъ уроки своего учителя, которые тотъ преподавалъ въ Никополь. Изъ нихъ дошли до насъ только первыя четыре книги. См. *Эпиктета*.

Архей (*Ἀρχαῖος, Ἀρχαίος*). Этимъ словомъ Парацельсъ называлъ жизненный духъ или силу, дѣйствующую въ процессы питанія и въ постоянномъ поддержаніи жизни живыхъ существъ. По мнѣнію Парацельса архей обитаетъ въ желудкѣ. Главное назначеніе его состоитъ въ отдѣленіи отъ принятой пищи питательныхъ веществъ, и проникновеніи ихъ извѣстною жидкостію, въ слѣдствіе чего они уподобляются тѣлу. Жизненный духъ Парацельса не есть существо духовное, но относится къ числу тончайшихъ тѣлесныхъ существъ. Парацельсъ называетъ его *тѣломъ звѣзднымъ, астральнымъ*, которое истекаетъ изъ звѣздъ, проникаетъ наше тѣло и противодѣйствуетъ вредному вліянію вѣшнихъ силъ до конца жизни (*Rapatum, lib. 17, incipiam*). Ж. Б. Ванъ-Гельмонтъ даетъ этой гипотезѣ обширнѣйшее значеніе. По мнѣнію В.—Гельмонта, *архей* обитаетъ во всѣхъ тѣлахъ, даже во всѣхъ частяхъ органическаго тѣла. Онъ не только дѣйствуетъ въ органическихъ отправленіяхъ его, но и сообщаетъ тѣламъ форму, по свойству сѣмени, изъ котораго они происходятъ. — Изъ этого чувственного, пластическаго образа (*imago seminalis*) въ соединеніи со всеобщимъ жизненнымъ дыханіемъ (*aurea vitalis*) или съ производительною матеріею происходитъ, по его мнѣнію, *архей*. Количество археевъ безконечно, по безконечному разнообразію органическихъ тѣлъ и ихъ частей. Иногда послѣдователи этого мистическаго естествознанія называютъ архей правящимъ духомъ (*spiritus rector*). Слово *Архей* заимствовано изъ каббалистики и алхиміи, послѣдователи которой много занимались изслѣдованіемъ архея или жизненнаго начала всѣхъ вещей и средствъ, помощію которыхъ можно было бы превращать одно вещество въ другое. Geo. Wolff. Wedel, disput, de Archeo. Iena, 1678 4°. — См. *Парацельса, Ванъ-Гельмонта*.

Архелай (*Archel Psysicus*), греческій философъ, іонійской школы, жившій въ концѣ V и въ началѣ IV ст. до Р. Хр., былъ вмѣстѣ съ Перикломъ и Еврипидомъ ученикомъ Анаксагора. — Время его рожденія неизвѣстно. Діогенъ лаэртскій говоритъ только, что онъ родился или въ Аѣинахъ, или въ Милетѣ. Архелай былъ преемникомъ Анаксагора въ управленіи школою, основанною имъ въ Лампсакѣ, послѣ удаленія его изъ Аѣинъ. Спустя немного времени, Архелай снова перенесъ эту школу въ Аѣины, гдѣ такъ долго преподавалъ философію его учитель. Діогенъ лаэртскій говоритъ, что Архелай первый сталъ преподавать въ Аѣинахъ *философію природы* іонійской школы, осно-

ванной за 150 лѣтъ Фалесомъ. Это не совѣсть вѣрно. Еще Анаксагоръ, ученикъ Анаксимена (ученика Анаксимандра, преемника Фалесова) началъ преподавать въ Аѣинахъ іонійскую философію. Архелай способствовалъ только распространенію этой философіи, и какъ послѣ него космологическое направленіе философіи ослабло и уступило мѣсто нравственному, то онъ прозванъ былъ, какъ послѣдній въ Аѣинахъ представитель натурализма, *физикомъ* (*φυσικός*, Archelaus Physicus). Впрочемъ Архелай занимался не одними только физическими вопросами о происхожденіи міра. По словамъ Діогена лаэртскаго онъ часто бесѣдовалъ о законахъ, о прекрасномъ и добромъ, и ученику своему Сократу сообщилъ начала нравственной философіи.

Ученіе Архелая о происхожденіи міра нѣсколько отличается отъ ученія его предшественниковъ. Одни изъ нихъ, какъ Фалесъ, Гераклитъ, Анаксименъ и Діогенъ признавали началомъ міра одну какую либо стихію — воду, землю, воздухъ и огонь, другіе, какъ Анаксимандръ и Анаксагоръ (*ἄπειρον*) — нѣчто безграничное, однородное, или разнородное, хаотическое (*ἐν ἀρχῇ πάντα ὁμοῦ*), въ которомъ потомъ уже возникаютъ противоположныя тяготѣнія. Архелай же, по словамъ Діогена лаэртскаго признаетъ первымъ стихійнымъ началомъ міра множество элементовъ опредѣленное, искони носящее въ себѣ двойственность, *δύο ἀκτίες γενέσκειν*. Одна изъ этихъ стихій есть теплота, другая — холодъ. Отъ взаимодействія ихъ произошло выдѣленіе или образованіе опредѣленныхъ матеріальныхъ частей міра. Отъ дѣйствія теплаго начала на холодное, дѣятельнаго на пассивное, произошла земля и воздухъ, и каждая изъ образовавшихся составныхъ частей міра заняла мѣсто, соотвѣтственное ея относительной тяжести, или легкости. Земля и вода заняли мѣсто низшее, воздухъ — среднее, огонь — высшее. Изъ установившейся такимъ образомъ земной матеріи, подъ вліяніемъ огня или теплоты, образовались люди, для которыхъ первою пищею служилъ млекообразный иль, источенный землею. Море онъ считалъ частію воды, заключающейся въ полостяхъ земли и выступающей наружу. Кромѣ того онъ, какъ говорятъ, полагалъ, что земля имѣетъ форму не плоскую, а круглую, на томъ основаніи, что солнце не вездѣ восходитъ въ одно время. См. Diog. Laërt lib. 11, c. 16. — Sext. Emp. adv. Math. VII, 135. — Simpl. in phys. Arist. p. 6. — Stob. ed. 1, p. 36, 298, 454. ed. Heer. — Tiedemann, Griechenl. erste Philosophen... 8^o, Leipz. 1780. —

Bouterweck, de primis philos. græcæ decretis physicis, t. 11. въ Comment. soc. Gott. recent. 1811.— *Ritter*, Gesch. der Ion. Phil., 8°, Berlin, 1821 и 1 т. Gesch. d. Phil.— *C. Mallet*, Hist. de la Phil. Ionienne, 8°, Paris, 1842, art. Archelaus.

Архетипъ (*ἀρχή* начало и *τύπος* образъ) первообразъ. Это слово значить тоже, что *идея*, и въ школѣ древнихъ идеалистовъ употреблялось для выраженія неизмѣнныхъ, вѣчныхъ мыслей божественнаго разума о существенныхъ свойствахъ или формахъ вещей (см. *Платонъ, идея*). Локкъ въ своемъ *опытѣ о человеческомъ разумѣ*, часто употребляетъ это слово, но совѣсть въ другомъ смыслѣ. По его понятію, архетипы суть такія идеи или представленія, которыя не соотвѣтствуютъ ничему дѣйствительному ни въ насъ, ни внѣ насъ. Духъ нашъ образуетъ ихъ чрезъ произвольное сочетаніе простыхъ понятій. На томъ только основаніи, что они не соотвѣтствуютъ дѣйствительнымъ предметамъ, должно признать ихъ, по мнѣнію Локка, первоначальными формами или архетипами (*Essay concerning hum. understanding*. В. II, с. 31, § 74; В. IV, с. II). Нѣкоторые философы, напр. Корн. Агриппа, называютъ архетипомъ верховное существо, на томъ основаніи, что въ немъ заключается первообразъ всѣхъ вещей и всѣхъ совершенствъ.

Архидемъ, уроженецъ Тарсскій (Ar. Tarsensis), стоическій философъ, жившій во 2 столѣтіи до Р. Хр., извѣстенъ страстію къ діалектическимъ словопреніямъ, что особенно обнаружилъ въ спорахъ съ другимъ философомъ стоической школы, Антипатромъ (*Cic. Ac. quæst. lib. II, с. 47*). По его ученію, верховное благо, — главный предметъ разсужденій стоической школы, состоитъ въ совершенномъ исполненіи всѣхъ обязанностей. См. *Diog. Laërt. lib. VII, с. 88*. — *Stob., Ecl. 2, p. 154. ed. Heer.*

Архитъ тарентскій (Ar. Tarentinus), философъ пифагоровской школы и другъ Платона, родъ въ Тарентѣ около 430 г. до Р. Хр., а потому не могъ быть непосредственнымъ ученикомъ Пифагора. Онъ извѣстенъ какъ государственный мужъ и полководецъ, а также изобрѣтеніемъ въ геометріи и механикѣ. Въ исторіи философіи онъ заслуживаетъ вниманіе, по нѣкоторымъ отрывкамъ философскаго содержанія, изъ коихъ впрочемъ не всѣ историческая критика признаетъ его собственными. По разрушеніи (около 400 г. до Р. Хр.) школы Пифагора участниками килонова заговора, Архитъ былъ въ

числѣ тѣхъ немногихъ ея членовъ, которые спаслись отъ угрожавшей имъ опасности. Послѣ того мы находимъ его въ Тарентѣ около 396 г., когда Платонъ прибылъ въ Итацію. Если вѣрить одному мѣсту въ сочиненіи *еротика*, приписываемомъ Демосеену, то онъ обязанъ былъ единственно знакомству съ Платономъ быстрымъ возвышеніемъ въ своемъ отечественномъ городѣ. Достоверно по-крайней-мѣрѣ то, что онъ былъ шесть (по Эліану) или семь разъ (по Диог. лаэрт.) предводителемъ тарентинцевъ и ихъ союзниковъ, и всегда побѣдно-носно оканчивалъ свои походы. Ко времени возвращенія изъ похода противъ мессинцевъ, относятся слова, сказанныя имъ одному провинившемуся землевладѣльцу: *«счастіе твое, что я теперь въ гнѣвъ»*. — Есть и другія свѣдѣнія о нѣкоторыхъ обстоятельствахъ его жизни, но не всѣ эти свѣдѣнія достоверны. Такъ Цець писатель, на свидѣтельства котораго не всегда можно полагаться, говоритъ, что Архитъ выкупилъ Платона, когда онъ былъ проданъ въ рабство Діонисіемъ старшимъ. Гораздо правдоподобнѣе свидѣтельство Диогена лаэртскаго о томъ, что Архитъ виѣсть съ Платономъ жилъ нѣкоторое время при дворѣ Діонисія младшаго, и потомъ, со времени третьяго путешествія Платона ко двору сиракузскаго тирана, былъ посредникомъ между философомъ и тираномъ во время возникшихъ между ними неудовольствій и спасъ первого отъ угрожавшей ему опасности. О смерти его во время кораблекрушенія у береговъ Апуліи упоминается въ прекрасной одѣ Горация. Онъ умеръ нѣсколько прежде Платона (348 г.). — Архиту приписываютъ: 1) способъ удвоенія куба, устройство летающаго голубя и другія произведенія древней механики; 2) многія сочиненія, изъ которыхъ сохранилось шестьдесятъ отрывковъ. Къ отрывкамъ философскаго содержанія относятся: одинъ о *бытіи*, шесть о *мудрости*, одинъ о *духѣ* и *чувствѣ*, два о *началахъ вещей*, пять о *законѣ* и *правдѣ*, три о *нравственномъ образованіи*, двѣнадцать о *счастіи* и *добродѣтели*, четыре о *возраженіяхъ*, двадцать шесть объ *общихъ понятіяхъ* или *категоріяхъ*. Послѣдніе сохранены Симпликіемъ въ комментарий на *категоріи* Аристотеля; ихъ должно отличать отъ меньшаго сочиненія, изданнаго сперва Пиццименти, а потомъ Камераріемъ, подъ тѣмъ же названіемъ и заключающаго въ себѣ только извлеченіе изъ подобнаго же сочиненія Аристотеля. Подъ именемъ же Архита, извѣстны еще отрывки: о *флейтахъ*, о *механикѣ*, объ *астрономіи*, о *земледѣліи* и *воспитаніи дѣтей*, и нѣкоторыя письма,

изъ коихъ два касаются третьяго путешествія Платона въ Сидилію, и находятся у Діогена лаэртскаго. Безъ сомнѣнія, многіе изъ этихъ отрывковъ принадлежатъ Архиту; но по темнотѣ, покрывающей школу Пифагора, трудно отличить между ними подлинныя отъ подложныхъ. Діогенъ лаэртскій и нѣкоторые комментаторы упоминаютъ еще о другихъ Архитахъ, что вѣроятно подало поводъ комментаторамъ, начиная съ IV стол. христіанской эры, предполагать двухъ Архитовъ философовъ пифагоровской школы, младшаго и старшаго. Въ нѣкоторыхъ изъ упомянутыхъ отрывковъ содержатся метафизическія понятія, явно обнаруживающія вліяніе философіи Аристотеля; такъ напр. *Богъ*, по ученію Архита, есть разумный и движущій зиждитель, *субстанція* или движимый субстратъ, есть движимая матерія, а *форма* есть искусство или способъ, которымъ движитель приводитъ матерію въ движеніе. См. ист. фил. Бруккера и Риттера. E. Egger, de Archytæ Tarentini pythagorici vita, operibus et philosophia disquisitio, 8^o, Paris, 1833. — Hartenstein, de fragmentis Archytæ philosophicis, 8^o, Leipzig, 1833. Gruppe, üb. d. Bruchst. d. Arch., сочиненіе, удост. 1839 преміи берл. акад. — Bardili, disquis. de Archyta Tar. въ N. Act. soc. lat. len. Vol. I. p. 1... — Ten'am, de Archytæ Tar. vita atque opp. a Jos. Navarro conscript. Kopenhag. 1820, 4^o.

Аскетизмъ (*ἀσκήν* упражнять, *ἀσκησις* упражненіе, *ἀσκητής* упражняющійся), понимаемый въ самомъ общемъ смыслѣ, есть или такое нравственное ученіе, которое требуетъ отъ человѣка постоянного упражненія воли въ побѣжденіи всѣхъ препятствій къ совершеннѣйшему исполненію нравственнаго закона, къ полной чистотѣ духа, или самая дѣятельность, направленная къ этой цѣли. Отъ различнаго понятія объ этихъ препятствіяхъ и о верховной цѣли нравственности, происходятъ различные виды аскетизма въ историческомъ его развитіи. Посему нужно строго и зрѣло различать эти понятія для правильнаго сужденія объ аскетизмѣ и для избѣжанія поверхностнаго и легкомысленнаго заключенія отъ нѣкоторыхъ неправильныхъ видовъ его къ высокому духу истиннаго аскетизма.

Слѣдя за историческимъ развитіемъ философіи, замѣчаемъ, что у народовъ самой отдаленной древности всегда оставалось нѣкоторое сознаніе о томъ, что въ нашей природѣ есть двѣ стороны, часто противодѣйствующія другъ другу, — одна высшая, другая низшая; одна устремленная къ тому, что истинно и праведно само въ себѣ, другая — къ противоположной области лжи, своекорыстія и плотоу-

годія. Отсюда многіе мудрецы приходили къ мысли о необходимости подавленія этой низшей стороны для того, чтобы можно было достигнуть высшаго духовнаго совершенства. Но отъ неправильнаго понятія о началѣ зла въ нашей природѣ и верховномъ благѣ, какъ цѣли стремленія, какъ идеалѣ нравственнаго совершенства, происходили неправильныя виды аскетизма, въ которыхъ къ самымъ чистымъ чертамъ часто примѣшивались и грубыя. Во всѣхъ почти формахъ этого аскетизма, главное начало зла въ нашей природѣ относится къ матеріи, и по связи всего матеріальнаго съ разнообразіемъ явленій, съ разными развлеченіями жизни,—къ жизни виѣшней, общественной, къ житейскому быту, какъ бы ни были совершенны его формы и какъ бы они ни благопріятствовали внутреннему совершенствованію чловѣка. Съ этимъ понятіемъ о началѣ зла, сопряжено было соотвѣтственное понятіе объ идеалѣ совершенства и о верховномъ благѣ. Полагая, что злое начало заключается въ матеріи и въ разнообразіи матеріальныхъ предметовъ, естественно пришли къ другому, не менѣе ложному заключенію, что высшее нравственное совершенство состоитъ въ пустотѣ, апатическомъ безразличіи ко всему насъ окружающему, въ безпредметномъ созерцаніи, въ погруженіи въ ничто, словомъ, какъ бы въ испареніи и исчезновеніи нашего существа въ лонѣ единой міровой субстанціи. Отсюда, самое обнаруженіе этого аскетическаго совершенства состояло не въ дѣятельности, а въ примомъ уродованіи и поврежденіи нашего тѣла, какъ положительно злой, матеріальной субстанціи. Первыя явленія этого неправильнаго аскетизма встрѣчаются въ древней Индіи, въ ученіи и жизни ея гимносифистовъ. Цѣль индійскаго аскетизма есть погруженіе въ браму, превращеніе чловѣческой личности въ ничто. — Чѣмъ же достигается эта безплодная въ своемъ результатѣ цѣль? Средствами, совершенно ей соотвѣтственными. Эти средства состоятъ не въ дѣятельномъ упражненіи воли въ отношеніи къ міру, окружающему насъ, но въ бессмысленномъ самозабвеніи и сокрушеніи тѣла, хотя это дѣйствіе на наше тѣло не имѣетъ связи съ внутреннимъ преуспѣяніемъ, и не вытекаетъ изъ дѣятельной борьбы сознанія безусловнаго закона съ эгоистическими влеченіями. Это аскетизмъ оталеченный, односторонній; потому что онъ оставляетъ въ сторонѣ всю нравственную дѣятельность, и кромѣ того желаетъ достигнуть цѣли духовной какимъ-то физическимъ, факирскимъ уродованіемъ тѣла, въ томъ предположеніи, что совершенство духа не-

посредственно возникает из разрушенной плоти, как зерно из разбитой скорлупы, созрѣвшаго орѣха, какъ фениксъ изъ пепла.

Аскетическія правила пифагоровской школы не имѣютъ индійской изступленности и убійственной для внутренней жизни апатіи; но горизонтъ ихъ еще слишкомъ ограниченъ тѣснымъ кругомъ религіозно-философской школы; равно и средства, съ одной стороны, слишкомъ односторонни, не благоприятствуютъ полному развитію человѣческаго духа, съ другой — не имѣютъ внутренней связи съ этимъ развитіемъ и выражаютъ не столько служеніе естества нравственной природѣ человѣка, сколько человѣка — естеству. Пифагоръ и школа его до того простирали уваженіе къ жизненному началу всѣхъ низшихъ твореній земли, смѣшивая его съ началомъ духовнымъ, что предписывали воздерживаться не только отъ мясной пищи, но и отъ раствѣній, если только они напоминали собою какое нибудь живое существо.

Иная идея лежитъ въ основаніи кинического аскетизма. Цѣлю самоумерщвленія индійскихъ гимнософистовъ было погруженіе въ безразличную пучину браны, самозабвеніе, потеря личности; а у киниковъ вся нравственная дѣятельность направлена къ отвлеченной, подлежательной свободѣ лица. Для нихъ такъ важна эта мечтательная, односторонняя свобода, что они приносили ей въ жертву всѣ, самыя существенныя потребности природы, какъ духовной, такъ и физической и всѣ обязанности общежитія — Здѣсь мы находимъ уже не индійское самозабвеніе, самоистязаніе, но только пренебреженіе всѣми законами общежитія, всѣми правилами приличія, для отрѣшенной жизни лица. Въ этомъ аскетизмѣ сквозь оболочку самоотверженія проглядываетъ самый утонченный эгоизмъ и самоугожденіе.

Стоики придали только болѣе умѣренности и спціентифическаго развитія нравовѣнію киниковъ. Но и въ ихъ безусловной безчувственности ко всѣмъ видамъ благъ и золъ въ жизни, въ пренебреженіи къ формамъ общежитія, замѣтенъ тотъ-же утонченный эгоизмъ, который считаетъ свою самость и самозаконіе выше нравственного порядка, выражающагося въ формахъ общежитія. Съ прекращеніемъ гармоническаго развитія всѣхъ сторонъ человѣческаго существа, и здѣсь не достигается цѣль нравственной жизни: съ уничтоженіемъ всякаго чувства, служащаго побужденіемъ къ сближенію людей и взаимному вспоможенію, съ пренебреженіемъ къ дѣйствительному положенію человѣка, достиженіе этой цѣли не возможно.

Но нигдѣ односторонній аскетизмъ не получилъ такого сильнаго развитія, какъ въ школахъ александрійскихъ философовъ. Тамъ онъ снова приблизился къ характеру аскетизма индѣйскаго. Разсматривая божественное существо только какъ единую, общую субстанцію міра, а самый міръ физическій и нравственный признавая только отрицаніемъ или эфемернымъ проявленіемъ этой субстанции, александрійскіе мыслители естественно дошли до той ложной мысли, что высшее совершенство нравственной дѣятельности чловѣка состоитъ не въ усовершенствованіи своихъ силъ и всѣхъ сторонъ своего земнаго существованія, но въ пренебреженіи къ природѣ и ко всѣмъ видамъ общежитія, для того, чтобы погрузиться и исчезнуть въ лонѣ божественнаго существа. Александрійская школа не только устанавливаетъ неправильную цѣль нравственной дѣятельности, но отнимаетъ самыя средства усовершенствованія, пренебрегая чловѣкомъ и его дѣятельностію. Вмѣсто средствъ дѣятельныхъ, усовершенствующихъ нравственную волю чловѣка, она вводитъ средство мечтательное, — это эксцентрическое настроеніе духа, постоянное пребываніе въ мірѣ воображенія, вводящее застой, мѣшающее дѣятельному усовершенствованію нашей внутренней и внѣшней жизни.

Но злоупотребленія не могутъ помрачить самого предмета злоупотребленій: высокій смыслъ истиннаго аскетизма, какъ живаго стремленія къ высшему духовному совершенству, тѣмъ ярче высказывается среди заблужденій и по основной идеѣ, на которой онъ утверждается, и по самимъ средствамъ для достиженія цѣли. Основная идея аскетизма состоитъ не въ бессознательномъ погруженіи въ измышленную воображеніемъ общую жизнь или всемірную субстанцію, не въ тщеславномъ превознесеніи своей самости надъ всѣми условіями жизни, не въ праздномъ удаленіи отъ дѣятельности для блага ближняго, но въ исполненіи воли верховнаго законодателя міра, начертанной въ словѣ Божіемъ и въ нашемъ собственномъ духѣ. Препятствія къ исполненію воли Божіей заключаются не въ матеріи, не въ мірѣ чувственномъ, безразличномъ въ отношеніи къ нравственной жизни, но въ тѣхъ чувственныхъ, эгоистическихъ влеченіяхъ, которыя заставляютъ насъ предпочитать собственное удовольствіе и своекорыстныя желанія божественному закону. Къ устраненію сихъ препятствій, начиная отъ самыхъ сильныхъ, до самыхъ по видимому безразличныхъ, направлена вся сила героической воли аскета. Они могутъ быть вездѣ, и въ уединеніи, и въ сообществѣ, и въ насъ и въ

другихъ, а потому истинный аскетизмъ не только чуждъ пренебреженія къ участи ближнихъ, но напротивъ—проникнуть живѣйшею любовію къ человечеству, и въ духѣ этой любви не только стремится къ своему внутреннему усовершенствованію, но и способствуетъ истинному, существенному благу другихъ своими трудами и подвигами. Аскетизмъ не исключаетъ никакого добраго труда, направленаго къ нравственному совершенству человѣка, къ утвержденію царства духа, царства Божія на землѣ. Видимъ ли мы ему въ недостатокъ стремленіе къ возможной чистотѣ и свободѣ отъ чувственныхъ потребностей нашей природы? — Но это должно считать, на оборотъ, признакомъ духовной высоты. И какъ иначе думать о тѣхъ великихъ личностяхъ, въ которыхъ предъ повелительною силою нравственной воли умолкаетъ голосъ страстей, и весь интересъ собственныхъ желаній сосредоточенъ въ исполненіи святаго закона божественной истины и правды? — Въ этомъ—то живомъ единствѣ личной воли аскета съ божественными велѣніями закона—единствѣ образующемъ отъ времени до времени своимъ принятіемъ міръ, погружающій въ страстяхъ, заключается самое глубокое опроверженіе того пошлаго мнѣнія, будто всякій *аскетизмъ есть пустая абстракція*. Истинный аскетизмъ не есть абстракція или мечтательная односторонность, но живая дѣятельность стремящаяся къ осуществленію высокихъ велѣній закона истины, правды и любви въ жизни, къ полной гармоніи всего нашего существа съ идеею нравственнаго совершенства. Но строгость аскетизма можетъ быть слабѣе, или сильнѣе, судя по силѣ препятствій, испытываемыхъ на пути къ духовному совершенству. Сочтемъ ли неумѣстнымъ въ аскетизмъ или въ строгомъ нравственномъ упражненіи воли уединенную жизнь, удаленіе отъ свѣта? — Но уединеніе въ глазахъ истиннаго аскета имѣетъ нравственное достоинство не само по себѣ, не какъ одно удаленіе отъ ближнихъ, но какъ временное средство для укрѣпленія духа, какъ приготовленіе, которымъ нерѣдко пользуются великіе характеры, къ великимъ дѣламъ.

Въ первые вѣки христіанства многіе подвергались упражненіямъ самого строгаго подвижничества, и для того нерѣдко избирали глубокое уединеніе, частію по влеченію собственнаго духа, частію по причинѣ глубокаго нравственнаго разстройства въ языческомъ мірѣ, а частію для приготовленія себя на служеніе церкви, для распространенія духовнаго царства Божія на землѣ. — По самой особен-

ности аскетической дѣятельности, духъ евангельскій не поставляетъ ее въ безусловную обязанность всѣхъ христіанъ, но соразмѣряетъ со степенью внутренней зрѣлости. Аскетизмъ положилъ начало иночеству. На востокъ *аскитиріями* назывались уединенныя обители иноковъ, а особенно инокинъ. Отъ этого происходитъ наше слово — *скитъ*.

Аскитическимъ богословіемъ называется христіанское ученіе о средствахъ къ противодѣйствию чувственнымъ влеченіямъ, къ соблюденію добродѣтельнаго житія и укрѣпленію себя въ добръ.

Асклепигенія, дочь новоплатоника Плутарха аѳинскаго, сестра Герія и жена Арліада. Она до такой степени была свѣдуша въ новоплатонической философіи, что могла ознакомить съ нею Прокла, когда онъ прибылъ въ Аѳины для слушанія отца ея.

Асклепіадъ фліунтскій, философъ эретрійской школы, извѣстенъ только по тѣсной дружбѣ съ основателемъ этой школы Менедемомъ. Другой Асклепіадъ былъ послѣдователемъ новоплатонической школы и ученикъ Прокла. Другихъ свѣдѣній о немъ нѣтъ.

Асклепіады. Такъ назывались въ древней греціи послѣдователи Эскулапа (*Ἀσκληπιάδης*), древнѣйшаго греческаго врача, которому воздавали божескія почести, сперва въ греціи, а потомъ и въ Римѣ. Асклепіады составляли особенную касту жрецовъ, жившихъ въ капищахъ, посвященныхъ Эскулапу, и завѣдывали врачеваніемъ искусствомъ того времени. Въ древнѣйшія времена греціи, асклепіадами были прямые потомки Эскулапа; но потомъ въ ихъ касту принимали и другихъ, отъ Эскулапа не происходившихъ. Аристотель по отцу своему былъ изъ рода вторыхъ асклепіадовъ; потому что еще Иппократъ, жившій въ V ст. до Р. Хр., былъ послѣднимъ изъ настоящаго рода асклепіадовъ.

Асклепій тралльскій, одинокъ изъ древнѣйшихъ комментаторовъ Аристотеля. Его комментаріи не дошли до насъ.

Асклепіодотъ. О немъ извѣстно только то, что онъ былъ послѣдователь новоплатонической школы и ученикъ Прокла.

Аспазій, древній комментаторъ Аристотеля. Его комментаріи также не дошли до насъ.

Аспазія, славившаяся въ древности дарованіями, умомъ и красотою, извѣстна въ исторіи преимущественно по тѣсной дружбѣ съ Перикломъ, который въ послѣдствіи женился на ней. Въ домѣ

ея собиравлось лучшее и образованнѣйшее общество аѳинское, къ которому принадлежалъ Сократъ и Платонъ. Сократъ такъ часто посѣщалъ ее, что даже подозрѣвали его въ любви къ ней. Нѣодъ по ненависти къ Периклу, возбужденный поэтомъ Гериппомъ, обвинилъ Аспазію въ безбожнн вѣстѣ съ философомъ Анаксагоромъ. Но Периклъ, трогательно рѣчью предъ судьями, испросилъ ей прощеніе.

Ассерторическій, (Assertorisch отъ лат. глаг. Asserere утверждать). Такъ называется Кантъ тѣ сужденія, въ которыхъ что-нибудь утверждается или отрицается просто, не какъ что либо необходимое или только возможное, но какъ дѣйствительное. Таково, напр. сужденіе: Иванъ ученъ, Иванъ не ученъ. Это сужденіе занимаетъ среднее мѣсто между *аподиктическими*, заключающими въ себѣ неоспоримую, безусловную достовѣрность и *проблематическими*, требующими еще подтвержденія. См. *Сужденіе*.

Ассоціація идей или сцѣпленіе представленій (Associatio idearum). Духъ нашъ, одаренный способностію мышленія, стремится къ познанію верховнаго 'начала міра и основныхъ законовъ, по которымъ происходятъ явленія міра физическаго и нравственнаго. Уясняя эти законы жизни, онъ созидаетъ цѣлую систему представленій и понятій, и во взаимномъ ихъ подчиненіи и сподчиненіи какъ бы воспроизводитъ мысленно ту самую внутреннюю связь, которая существуетъ на самомъ дѣлѣ между вещами. Эта связь представленій основывается на самыхъ законахъ мышленія и бытія, постигаемыхъ нами. Познаніе ея есть цѣль высшей самодѣятельности разума; наблюденіе явленій посредствомъ внутренняго и вѣшняго чувства, есть только условіе проявленія этой самодѣятельности. Но силы нашего духа развиваются послѣдовательно. Способность сознать впечатлѣнія, не переходитъ непосредственно въ способность мышленія, соединяющаго ихъ на основаніи дознанныхъ законовъ бытія. Есть переходъ отъ воспріятія или простаго сознанія впечатлѣній, въ которомъ преобладаетъ еще страдательность, къ силѣ мышленія, одареннаго самодѣятельностію. Этимъ переходнымъ звеномъ отъ первой къ послѣднему служитъ способность воспроизведенія представленій. Въ ней гораздо болѣе самодѣятельности, нежели въ способности воспріятія впечатлѣній; потому что она вызываетъ представленіе не въ силу матеріальнаго впечатлѣнія, но на основаніи какой нибудь связи его

съ другимъ представленіемъ или состояніемъ духа; но гораздо не-
нѣе, — нежели въ мышленіи; потому что она соединяетъ представленія
не по разумной необходимости, но по какому нибудь случайному ихъ
сцѣпленію. Представленія пѣсьма часто вызываются одно другимъ въ
нашемъ сознаніи даже противъ нашей воли, такъ что когда одно
явилось въ сознаніи, то въ слѣдъ за нимъ является и другое, хотя
бы мы и не имѣли намѣренія соединять ихъ въ этой послѣдователь-
ности. Такъ, напр. при взглядѣ на мѣсто, гдѣ мы нѣкогда пріятно
проводили время съ друзьями, припоминаемъ самыхъ друзей; при
взглядѣ на море представляемъ себѣ опасности, которымъ подвер-
жено мореплаваніе и т. д. — Это — то случайное, субъективное со-
прикосновеніе представлений въ нашей душѣ, называется *ассоціаціею*
идей (см. Идея). Оно составляетъ одно изъ самыхъ замѣчатель-
ныхъ явленій нашей внутренней жизни. Часто оно нарушаетъ логи-
ческую послѣдовательность мыслей и мѣшаетъ сочетанію ихъ на
основаніи разумной идеи, которая должна соединять ихъ; но за то,
съ другой стороны, иногда пособляетъ силѣ мышленія, представляя
ему мгновенно обильные матеріалы для сужденій и умозаключеній.
Соприкосновеніе представлений пѣсьма важно для дѣятельности худо-
жественной. Коль скоро поэтъ представилъ себѣ живо идеаль лица,
который онъ желаетъ выразить въ цѣломъ ряду событій и обстоя-
тельствъ жизни, тогда воображеніе по соприкосновенію идей, тот-
часъ группируетъ около него все въ какомъ либо отношеніи близкія
къ нему представленія мѣстъ, лицъ, событій и т. д. Фантазіи остается
только, при помощи разума, избирать лучшія и составлять изъ нихъ
одно цѣлое твореніе для изображенія идеи. Духъ нашъ въ этомъ
случаѣ обнаруживаетъ нѣкоторую способность творчества. Какъ во
внѣшнемъ мірѣ отъ сцѣпленія частицъ, взаимно притягивающихъ себя,
образуется какое либо тѣло; такъ и въ духѣ это взаимное притя-
женіе представлений способствуетъ образованію мысленнаго цѣлаго.

Хотя воображеніе въ соприкосновеніи опредѣленныхъ пред-
ставленій, въ вызовѣ однихъ другими, не слѣдуетъ никакому со-
знательному закону, по которому бы у всѣхъ людей за извѣстнымъ
представленіемъ слѣдовалъ одинаковый рядъ другихъ представлений;
однако наблюденіе и въ этой случайности ихъ сцѣпленія, открываетъ
нѣсколько главныхъ видовъ соотношенія, называемыхъ *законами*
сцѣпленія представлений, по которымъ оно происходитъ. Такихъ
главныхъ видовъ соотношенія между представленіями можно по-

лагать два: одинъ изъ нихъ основывается на ви́шнемъ сродствѣ представлений, другой—на внутреннемъ.

Ви́шнее соприкосновеніе представлений происходитъ отъ ви́шнихъ, чувствами наблюдаемыхъ соотношеній между предметами. Оно основывается, во-первыхъ, на *современности представлений* (*lex simultaneitatis*). По этому закону, если одно изъ двухъ, или нѣсколькихъ представлений, бывшихъ прежде въ одно время въ нашемъ сознаніи, снова входитъ въ него, то и другія являются въ слѣдъ за нимъ. Такъ, напр. при имени Перикла, приходятъ на мысль современные ему знаменитые писатели греческіе; при имени Александра македонскаго— имя Аристотеля, и такъ далѣе.— Съ этимъ же соотношеніемъ современности представлений, соединено соотношеніе послѣдовательности во времени. Память при имени одного лица, или событія, можетъ припоминать рядъ или слѣдовавшихъ, или предшествовавшихъ лицъ и событій и рядъ словъ въ порядкѣ, необходимомъ для выраженія мысли. Второй законъ ви́шняго соприкосновенія представлений, есть законъ *совмѣстности*, или иначе, *послѣдовательности въ пространствѣ* (*lex successionis*). Одна полоса, одинъ видъ земли, забытый нами, легко припоминается если въ насъ возобновляется представленіе смежной полосы, которую прежде мы видѣли, или представляли ви́стѣ съ нею. На этомъ основывается память *мѣста*. Отъ этого же происходитъ пережѣна въ настроеніи духа при взглядѣ на мѣсто, съ которымъ сопряжено для насъ воспоминаніе какого нибудь событія въ нашей жизни. Третій законъ ви́шняго соприкосновенія представлений состоитъ въ сходствѣ ихъ (*lex similitudinis*), по которому одно представленіе вызываетъ въ нашемъ воображеніи другое, сходное съ нимъ. На соприкосновеніи сходныхъ представлений, основывается дѣйствіе на нашу душу подражательныхъ искусствъ, метафоръ и аллегорій, въ которыхъ мы находимъ намекъ на что-нибудь сходное въ дѣйствительности. Но не одни сходныя представленія возобновляются въ нашемъ воображеніи; даже несходныя и противоположныя могутъ взаимно вызывать другъ друга. Это четвертый законъ соприкосновенія представлений — по *противоположности* (*lex oppositionis*). Такъ при видѣ счастья и изобилія приходимъ къ представленію нищеты и бѣдствія, и на-оборотъ. Отсюда происходятъ иронія и названія предметовъ, противоположныя ихъ свойствамъ. Такъ у древнихъ

Фурія називались змєнидами, черное море, часто неблагопріятное мореплавателямъ, понтомъ эвксинскимъ.

Другое сближеніе представленій происходитъ отъ *внутренняго* средства ихъ, основаннаго на соотношеніяхъ вещей, открытыхъ разуміемъ. Подобное сближеніе есть уже результатъ нѣкотораго образованія познавательныхъ способностей. Сюда относится соприкосновеніе *причины и дѣйствія, цѣли и средства, цѣлаго и частей, предмета и его свойствъ, видовъ и его рода, знаковъ и означаемаго* и т. под. Такъ напр. при взглядѣ на домъ, припоминаемъ строителя, при разсматриваніи орудій, представляемъ цѣль, для которой онѣ устроены. Вообще во внутреннемъ сближеніи представленій можетъ быть почти столько же видовъ соприкосновенія, сколько нашъ разумъ открываетъ видовъ отношенія между понятіями и вещами. Только разумъ разсматриваетъ эти отношенія въ систематическомъ порядкѣ, на основаніи законовъ мышленія, а воображеніе сближаетъ представленія по случайнымъ причинамъ, заключающимся въ свойствахъ и обстоятельствахъ представляющаго лица.

Отъ случайныхъ причинъ зависить безконечное разнообразіе соприкосновенія представленій, по которому одинъ, при взглядѣ на лавѣстный предметъ, представляетъ одно, а другой — другое. Главныя изъ этихъ причинъ суть: 1) естественное настроеніе лица; 2) частыя упражненія воли; 3) живость, продолжительность и многократность впечатлѣній.

Ассоціація идей имѣетъ значительное вліяніе на внутреннюю жизнь человѣка. Въ связи съ развитіемъ логическаго мышленія, съ пріобрѣтеніемъ правильныхъ познаній, она бываетъ весьма полезна, доставляя много матеріаловъ для соображенія, приводитъ къ остроумнымъ сближеніямъ противоположнаго и раздѣленію сходнаго, доставляетъ живость, разнообразіе и увлекательность бесѣдъ, наконецъ можетъ оказывать пособіе памяти при заучиваніи длиннаго ряда представленій, не имѣющихъ внутренней связи. Мнемоническое искусство опирается именно на этихъ законахъ соприкосновенія представленій. Тамъ, гдѣ нѣтъ внутренней связи, напр., между цифрами, или словами, мнемоника отыскиваетъ какое-нибудь случайное сближеніе и, этимъ соединеніемъ разобщеннаго, доставляетъ болѣе возможности удержать въ памяти предметъ заучиванія. Но не управляемая силою мышленія, лишенная опредѣленныхъ точекъ опоръ въ правильныхъ понятіяхъ и правилахъ жизни, она можетъ вести иногда, особенно

при живости воображенія, при воспріимчивости характера, къ вреднымъ слѣдствіямъ. Соединеніе представленій, по одному случайному соприкосновенію ихъ, происходитъ безъ порядка; а безпорядочное теченіе представленій производитъ безпорядочныя перемены въ чувствованіяхъ; переимчивость чувствованій производитъ непостоянство въ рѣшеніяхъ воли, неровность въ поступкахъ, наконецъ нерѣдко безхарактерность. Подобныя вредныя послѣдствія могутъ обнаружиться и въ познавательныхъ способностяхъ отъ преобладанія случайности въ сближеніяхъ представленій. Въ слѣдствіе частаго упражненія въ безпорядочномъ, ирравящемся воображенію, сочетаніи представленій, можно наконецъ ослабить въ себѣ способность къ послѣдовательности понятій: въ стройный логическій ходъ мыслей, ассоціація постоянно будетъ вылетать представленія, не имѣющія никакого существеннаго отношенія къ предмету.

Законы соприкосновенія представленій или ассоціація идей были уже отчасти извѣстны древнимъ мыслителямъ, особенно Платону и Аристотелю. Аристотель упоминаетъ о нѣкоторыхъ изъ нихъ въ статьѣ о *воспоминаніи*. Въ новыя времена многіе занимались изслѣдованіемъ этого предмета. См: *Locke*, Essay concerning human understanding... В. VII, с. 23. — *Hume*, Essay and treatises on several subjects... Lond. 1770. 8° vol. 11.—*Hartley*, Observations on man, 2 vol. 8°, Lond. 1749.—*Reid*, Essays on the intellectual powers of man. Edinb. 1785. 4. 4. IV, ess. IV.—*Dugald-Stewart*, Elements of the philosophy of the human mind. Lond. 1792, 4, t. 11. с. 5.—*Thomas Brown*, Lectures on the Philosophy of the human mind, 4 vol. 8°. Edimb. 1827, lect. XXXIII..... *Bardili* über die Gesetze Ideenassoc. Halle, 1796. 8°.—*Hissman* Geschichte d. Lehre von d. Associac. d. Ideen. Götting. 1776. 8°.—*Gorenzii*, vestigia doctrinae de associatione, quam vocant idearum, libris veterum impressa. Wittenb. 1791. 4°.—*Maassii*, poralipomena ad historiam doctrinae de associatione idearum. Halle. 1787. 8°.—*de Cardaillac*, Etudes elementaires de phie, 8°, Paris, 1830, t. II.—*Damiron*, Psychologie, Paris, 1837, 8°, 4. 1, p. 196. См: еще курсы психол. отд. о воображеніи, или частіе о воспроизводительномъ воображеніи.

АСТЪ Фридрихъ, род. въ Готѣ 1778 г., окончилъ курсъ наукъ и былъ приватъ-доцентомъ въ іенскомъ университетѣ. Должность профессора проходилъ сперва въ Іенѣ, потомъ въ Ландсгутѣ и Мюнхенѣ. Онъ слѣдовалъ началамъ философіи Шеллинга, принявъ

ихъ особенно къ эстетикѣ. Главныя сочиненія его: *System d. Kunstlehre, oder Lehr- und Handbuch d. Aesthet.* Leipz., 1805, 8°.—*Grundriss d. Aesth. Landsh.* 1807. 8°.—*Grundlinien d. Aesth. Landsh.* 1813, 8°.—*Grundlinien d. Phie. Landsh.* 1807, 8. 1809. *Grundlin. einer Geschichte d. Phie, Landsh.* 1807, 8, 1825. Это сочиненіе переведено на русскій языкъ. *Hauptmomente der Geschich. d. Phie.* München, 1829, 8°.

Кромѣ того, Астъ перевелъ нѣкоторые разговоры Платона и написалъ о жизни и сочиненіяхъ его, Лейпцигъ, 1816, 8°, и издалъ сочиненіи Теофраста о характерахъ. Въ эстетикѣ Астъ ограничивается только общностями, а въ сочиненіи о Платонѣ—слишкомъ увлекается критическимъ духомъ и признаетъ подложными даже такіа сочиненія, которыя по общему сужденію несомнѣнно принадлежатъ Платону, напр: Алкивиадъ I, Менонъ, Законы и пр.

Атеизмъ (α отрицат. частица, Θεός Богъ) или безбожіе есть такой образъ мыслей, которымъ отрицается бытіе Божіе, или верховнаго создателя и промыслителя міра. Нѣкоторые раздѣляютъ атеизмъ на *отрицательный* и *положительный*. Первый состоитъ въ совершенномъ невѣдѣніи о божествѣ и происходитъ отъ огрубѣнія челоуѣка, потерявшаго всякое сознаніе о другихъ потребностяхъ своей природы, кромѣ чувственныхъ. Такой атеизмъ предполагають у многихъ дикарей. Другой, положительный, состоитъ въ сознательномъ, намѣренномъ отрицаніи бытія верховнаго существа. По разлічію происхожденія втораго рода атеизма, находятъ въ немъ еще два вида: *теоретическій* и *практическій*. Теоретическій атеизмъ зависитъ отъ ложныхъ началъ, положенныхъ въ основаніе умозаключеній; а практическій—отъ животной, чувственной жизни, помрачающей въ челоуѣкѣ нравственное сознаніе до такой степени, что онъ частію теряетъ внутреннее расположеніе ко всему святому и праведному, частію же намѣренно отвергаетъ вѣру въ Бога, верховнаго законодателя міра; потому что она смущаетъ его совѣсть. Это раздѣленіе касается не столько сущности, сколько источниковъ, причинъ этого жалкаго заблужденія, и не объясняетъ существенныхъ видовъ его. Положимъ, что теоретическое безбожіе возможно безъ практическаго, то есть, при жизни нравственной; но практическое, т. е. происходящее отъ беззаконной, животной жизни, все такія требуетъ отрицательнаго акта самаго сознанія, или непризнанія бытія Божія со стороны мысли, и, стало бытъ, должно отчасти совпадать съ теорети-

ческимъ. Что касается безбожія, происходящаго отъ совершеннаго невѣдѣнія, то хотя нѣкоторые допускаютъ возможность его, однакоже трудно согласиться съ этимъ мнѣніемъ; потому, что путешественники не находили такого народа, который былъ бы совершенно чуждъ всякихъ представленій о Богѣ, и не имѣлъ бы хотя какихъ нибудь религіозныхъ вѣрованій.

Гораздо вѣрнѣе можно основывать виды безбожія на степени и обширности атеистическаго направленія мысли. Такъ—какъ верховная причина или создатель и промыслитель міра только одинъ, то въ сущности и полное отрицаніе бытія верховнаго существа, можетъ быть одно. Но оно можетъ быть кроиъ того сильнѣе или слабѣе, прямѣе или косвеннѣе, судя по тому, какія свойства существа Логія оно допускаетъ, и какія именно отрицаетъ.

Идея существа божественнаго, идея безкончнаго разума не разлучна съ существомъ нашего духа, какъ не разлучно съ нимъ и сознаніе предѣла или ограниченности явленій: какъ явленія внутренней и внѣшней жизни, служащія условіемъ пробужденія этой идеи, не производятъ самаго сознанія предѣла, а потому, какъ—бы ни многократно они повторялись, не произвели бы въ насъ сознанія о бытіи безпредѣльномъ; то и самая идея верховнаго существа въ неопредѣленномъ ея видѣ, быстро и неотразимо пробуждается въ насъ духъ извнутри его; но самая опредѣленность этой идеи или полнота ея содержанія уразумѣвается только при помощи нашего внутренняго развитія и созерцанія міра, какъ творенія Божія, въ которомъ отражается безконечная премудрость и благость. И человекъ простой — неразвращенный, и образованный, съ правильнымъ развитіемъ умственныхъ способностей, легко доходитъ до мысли о верховномъ зиждителѣ міра, потому что эта идея не разлучна съ ихъ духомъ. Все вызываетъ ее въ насъ—и явленія внѣшняго міра, и внутреннія состоянія духа и обстоятельства жизни. Между тѣмъ иногда, или отъ совершеннаго развращенія нравовъ и легкомыслія, или отъ постоянного занятія матеріальными предметами, вниманіе человека всецѣло поглощается ими; какъ заколдованное, оно не простирается за горизонтъ относительныхъ законовъ и причинъ. Тогда тотъ же самый конечный міръ, который въ самой ограниченности своей для неповрежденной мысли представляетъ явные слѣды безусловнаго и премірнаго существа, заслоняетъ отъ внутренняго взора высшую идею божества: божественный инстинктъ духа замолкаетъ, мысль

и сердце, переполненные ограниченнымъ, не даютъ въ собѣ мѣста идеѣ безконечнаго, — и человѣкъ не сознаетъ внутренней необходимости въ идеѣ божества, отрицаетъ то самое, на чемъ утверждается жизнь его и міра. Это—полное безвѣріе, полный атеизмъ по содержанію и по формѣ. Какъ ни жалко, какъ ни чудовищно подобное настроеніе духа человѣческаго, но исторія образованія иногда находитъ его въ эпохи крайняго развращенія народовъ. Это атеизмъ какъ-бы полусознательный, плодъ цѣлой жизни человѣка; но есть атеизмъ другого рода, происходящій отъ одностороннихъ и противныхъ идеѣ божественнаго существа началъ, полагаемыхъ въ основаніи метафизическихъ изслѣдованій. Въ мірѣ, созерцаніе котораго приводитъ насъ къ идеѣ Бога, мы отличаемъ жизнь матеріальную съ ея законами отъ жизни и законовъ духовныхъ. И какъ духъ по своей разумности и нравственной свободѣ выше матеріи, которой свойственна безсознательность и необходимость, то мы приходимъ къ необходимому заключенію, что Богъ есть существо духовное, безконечно—разумное, всесвободное и всемогущее. Но это простое и необходимое заключеніе не возможно для тѣхъ, кто останавливается только на мірѣ матеріальномъ и думаетъ, что и вся наша духовная жизнь есть плодъ той-же матеріи. По этому, матеріализмъ, самое низшее и безмысленное направленіе философіи, находится въ прямомъ противорѣчій съ идеєю верховнаго существа и неминуемо ведетъ къ атеизму. Кто утверждаетъ, что существуетъ только матерія или субстанція безсознательная и подверженная законамъ необходимости, что изъ нея и отъ нея происходятъ всѣ законы міра, не только физическаго, но и нравственнаго, тотъ не можетъ избѣгнуть результатовъ атеизма. Таковъ, напр., атеизмъ Эпикура, Гоббса, Ламетри и новѣйшихъ провозвѣстниковъ матеріализма Фохта, Молешо (Moleschot) и Бихнера. Эпикуръ упоминаетъ о Богѣ; но если міръ образуется самъ собою, отъ случайнаго происхожденія или движенія вѣчно-существующихъ атомовъ въ пустотѣ, если божество находится только въ состояніи покоя—въ средоточіи пустоты, то оно не существуетъ для міра. Богъ Эпикура, какъ говорили еще древніе, живетъ развѣ только для того, чтобы защитить Эпикура отъ мщенія разъяренной толпы за богохульство. Матеріализмъ Гоббса, Ламетри и новѣйшихъ матеріалистовъ едва ли не грубѣе эпикурова матеріализма. Гоббсъ не признаетъ другихъ причинъ во вселенной, кромѣ движенія матеріальнаго и матеріальныхъ движителей; и какъ міръ духовный, по

его понятію, не возможенъ, то самой идѣ Бога ничто не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности: она служитъ только полезнымъ, придуманнымъ орудіемъ для достиженія разныхъ общественныхъ цѣлей, для обузданія произволовъ, могущихъ нарушить гармонію общественной жизни. Таковъ же характеръ матеріализма Ламетри и нынѣшнихъ матеріалистовъ. Утверждая, что существуетъ только матерія съ ея безсознательною, подчиненною законамъ необходимости связію причинъ и дѣйствій, они чужды идеи Бога, какъ верховнаго разумнаго существа, въ которомъ начало всѣхъ ограниченныхъ причинъ и цѣлей міра. Матеріализмъ составляетъ самую низшую, самую грубую ступень философіи и заключаетъ въ себѣ всѣ свойства атеизма. Весьма близокъ къ матеріализму, по характеру и слѣдствіямъ, сенсуализмъ. Матеріализмъ, доискиваясь свойствъ и законовъ истиннаго бытія, находитъ его только въ матеріи; а сенсуализмъ, занимаясь изслѣдованіемъ происхожденія нашихъ идей и понятій, утверждаетъ, что источникъ всѣхъ нашихъ познаній заключается единственно въ ощущеніи, или, что все равно, что ощущеніе есть единственный критерій бытія и знанія. Между тѣмъ, такъ-какъ ощущеніе само по себѣ не можетъ ни произвести, ни подтвердить идей и понятій, то и всѣ идеи, касающіяся существа божественнаго и нашего отношенія къ нему, по смыслу сенсуализма и при послѣдовательномъ развитіи его началъ, не имѣютъ абсолютнаго значенія и дѣйствительности: они суть только плодъ воображенія, или отвлеченія; а дѣйствительность принадлежитъ только тѣмъ предметамъ, которые можно наблюдать органами чувствъ. Кромѣ матеріализма и сенсуализма, есть и другія направленія философскихъ системъ, которыя, по формѣ, хотя не заключаютъ въ себѣ атеизма, признавая бытіе верховнаго существа, но въ сущности заключаютъ въ себѣ сѣмена атеизма; потому что отрицаютъ въ существѣ Божіемъ такія свойства, безъ которыхъ истинная идея Бога не возможна. Къ такимъ системамъ должно отнести преимущественно пантеистическія. (См. Пантеизмъ). Такова, напр., система Спинозы. Признавая явленія міра только видоизмѣненіемъ божественной субстанціи, нераздѣльнымъ съ ея существомъ, пантеисты сдѣлываютъ божество съ міромъ, подчиняютъ его законамъ необходимости, господствующимъ въ мірѣ, и тѣмъ самымъ дѣлаютъ невозможною истинную идею Бога, какъ существа личнаго, съ тѣми нравственными или духовными качествами, безъ которыхъ всѣ законы нравственнаго міра исчезаютъ и превращаются въ законы

физическіе. Какъ бы ни былъ возвышенъ по виѣшнему виду пантеизмъ, но онъ неизбѣжно ведетъ къ атеизму и матеріализму; потому что, прямо или косвенно, отрицаетъ духовныя свойства божества, его личность, свободу и всемогущее творчество, а въ человѣкѣ—способность самоопредѣленія и нравственное значеніе поступковъ. Такимъ образомъ, хотя въ сущности атеизмъ одинъ и тотъ же, но форма его часто измѣняется, судя по тому, изъ какихъ началъ онъ вытекаетъ, и въ какой степени отрицаетъ истинную идею Бога.

Въ самомъ началѣ историческаго развитія философіи, когда господствовали грубыя языческія представленія о божествѣ, атеизмъ происходилъ отъ исключительнаго вниманія къ вещественному міру и матеріальнаго взгляда на міръ. Сюда относится атомистическая школа Левкиппа и Демокрита и, отчасти, физическая—іонійской философіи. Къ первой примыкаетъ Діагоръ делосскій, прозванный безбожникомъ, ко второй—софистъ Протагоръ. Въ послѣдствіи безбожный образъ мыслей находитъ себѣ исходное начало, по большей части, въ превратномъ понятіи о внутренней, духовной жизни человѣка. Слѣды такого безбожія появляются въ древней школѣ такъ называемой киренской философіи, ограничивавшей всѣ законы и цѣли дѣятельности человѣка только чувственностію. Къ этой школѣ относятся Теоdorf и Евемерь. Еще утонченнѣйшую и обширнѣйшую форму получаетъ атеизмъ въ ученіи Стратона лампсакскаго, извратившаго ученіе перипатетической школы. Въ философіи новыхъ временъ, духъ отрицанія и невѣрія получаетъ первую и главную точку опоры въ односторонней теоріи номинализма о происхожденіи составныхъ сторонъ умственнаго познанія, въ схоластическомъ спорѣ о такъ называемыхъ *универсалияхъ*. Изъ этой ложной теоріи происходитъ матеріализмъ и атеизмъ Гоббса. Но заблужденіе разума, касающееся такой высокой идеи, какъ идея бытія Божія, само по себѣ никогда не могло бы быть ни продолжительнымъ, ни обширнымъ, если бы не получало для себя пищи въ другомъ элементѣ—въ самомъ сердцѣ и въ характерѣ жизни. Сознаніе бытія Божія находится не въ такомъ безразличномъ отношеніи къ внутренней жизни нашего духа, какъ сознаніе явленій, какъ представленія чувственныхъ предметовъ, окружающихъ насъ. Присутствіе идеи Бога въ нашемъ сознаніи неразрывно сопряжено со всею полнотою нашей внутренней жизни; а потому по мѣрѣ того, какъ она помирается

нечистыми помыслами своекорыстія и плотоугодія, постепенно слабѣть и изсякаетъ въ духѣ, переполненномъ страстями, сознаніе о верховномъ источникѣ жизни, о первой причинѣ міра и послѣдней цѣли нашего существованія. —Такъ было въ Греціи во времена Перикла, когда легкомысленное ученіе софистовъ нашло себѣ опору въ сластолюбіи и порокахъ того времени. Такъ было въ Римѣ во времена имперіи, когда вкоренилось ученіе Эпикура, видѣвшее въ природѣ одну игру слѣплого случая, и полагавшее чувственыя наслажденія верховнымъ благомъ и верховною цѣлюю человѣческой жизни. Такъ было, наконецъ, во Франціи, предъ началомъ и во время революціи, когда литература и жизнь увлечены были потокомъ унижительною для человѣка чувственности и плотоугодія. — Но сколько бы ни распространялось подобное заблужденіе въ такіа плачевныя времена, философія всегда признаетъ, что оно не можетъ быть плодомъ истиннаго образованія. Только пустотѣ и легкомыслію свойственно увлекаться лжеученіемъ атеизма. *Levis haustus Philosophiæ*, говоритъ Баконъ, *ducit ad atheismum, plenus—ad Deum* (поверхностное знаніе философіи ведетъ къ атеизму, основательное же—приводитъ къ Богу). Нужно только помнить, что истинное, полное образованіе, какъ живое противодѣйствіе духу невѣрія и отрицанія, заключается не въ одномъ развитіи разума, но въ чистотѣ и полнотѣ всей нашей внутренней жизни.

Атеизмъ, будучи плодомъ легкомыслія и нравственнаго разстройства, въ свою очередь разрушаетъ гармонію внутренней и ви́шней жизни человѣка, производитъ и питаетъ въ ней хаотическій беспорядокъ. Подрывая живое тяготѣніе нашего духа къ нравственному средоточію міра, атеизмъ истребляетъ благоговѣніе ко всеобщимъ, нравственнымъ законамъ жизни, и предоставляетъ всѣхъ и каждого влеченіямъ произвола и самоугожденія. И это одно изъ самыхъ важныхъ доказательствъ, которымъ обнаруживается его безусловное противорѣчіе истиннымъ началамъ знанія и жизни. Истина по природѣ своей есть гармонія, а потому она вездѣ вноситъ миръ и гармонію. Только лжи свойственно производить беспорядокъ и хаосъ.

Впрочемъ не всегда люди, которыхъ обвиняли въ безбожьи, были дѣйствительными безбожниками. Не рѣдко это обвиненіе происходило отъ того, что ихъ ученіе не соотвѣтствовало только господствующему образу мыслей: такимъ образомъ греки обвиняли въ

безбожій Анаксгора и Сократа, хотя главною идеею ихъ ученія есть идея Бога; такъ поступали и съ нѣкоторыми мыслителями въ концѣ средне-вѣковаго періода.

Литер: *Pritius*, Dissert. de Atheismo in se foedo et humano generi noxio, 4^o, Lpzg., 1695.— *Grapius*, an Atheismus necessario ducat ad corruptionem morum, 4^o, Rostok, 1697. *Abicht*, de damno Atheismi in republica, 8^o, Lpzg., 1703. *Buddeus*, Thes. de Atheismo et superstitione, 8^o, Iena, 1717. *Jablonski*, Stultitia et irrationabilitas Atheismi, 8^o, Magdeb., 1696. *Leclerc*, Histoire des systèmes des anciens athées, въ Biblioth. choisie. *Müller*, Atheismus devictus, 8^o. Hamb., 1672.— *Theoph. Spizelii*, scrutinium Atheismi historico-theologicum, 8^o. Augsburg., 1663.— *Heidenreich*, Briefe über den Atheismus, 8^o, Lpzg., 1796. — *Reimann*, Historia Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum etc., 8^o, Hildesh., 1725. — *Sylvain Maréchal*, Dictionnaire des Athées, 8^o. Paris, 1799.—Сочиненіе это, исправленное и дополненное астрономомъ Лаландомъ, отличается особеннымъ безсмысліемъ и рѣдкою пошлостію сужденій. Такъ-какъ атеизмъ находится въ тѣсной связи съ матеріализмомъ, то въ опроверженіе атеизма, можно читать и сочиненія, написанныя противъ матеріализма. См. *Материализмъ*.

АТОМИЗМЪ (Атомическая философія). Такъ называются философскія системы, объясняющія происхожденіе, строеніе и жизнь міра изъ сочетанія и разложенія простыхъ, недѣлимыхъ частицъ матеріи, называемыхъ атомами (*τέμνω* рѣжу, разрѣзываю и отриц. частица *α*; *ἄτομος* неразрѣцаемый, недѣлимый, атомъ). Такова общая мысль всѣхъ атомическихъ системъ; въ сочетаніи и разложеніи недѣлимыхъ частицъ они находятъ причину всѣхъ явленій міра. Какъ бы ни была полезна атомическая теорія для объясненія законовъ и пропорцій, въ которыхъ соединяются основныя вещества; но не основательность ея, не только въ примѣненіи къ вопросамъ философіи о верховной причинѣ міра, но и въ примѣненіи ко многимъ явленіямъ матеріальнаго міра, такъ очевидна, что сами послѣдователи ея чувствовали необходимость въ видоизмѣненіи и усовершеніи атомической теоріи. Историческій ходъ этихъ видоизмѣненій пособить уразумѣнію существенныхъ недостатковъ самой теоріи.

Атомическая философія получила начало не въ Греціи, но на востокѣ Посидоній, по словамъ Страбона, (lib. XVI.) и Секста Эмпирика (adv. Mathem.), приписываетъ ее какому-то финикіянину Мосху или Оху, жившему еще до троянской войны, хотя и не передаетъ,

въ чемъ именно состояло его атомическое ученіе. Являхъ въ жизнеописаніи Пифагора говорить, что зналъ послѣдователей этого Мосха. Въ Индіи также встрѣчается атомическое ученіе, и при томъ съ характеромъ значительно развитымъ и опредѣленнымъ. Оно изложено въ философской системѣ Вайсешика. Канада, авторъ этой системы, находитъ атомическую сложность только въ матеріальномъ мірѣ; но отличаетъ душу отъ тѣла и безконечный разумъ отъ міра. Еслибы каждое тѣло, говоритъ онъ было сложено изъ безконечнаго количества частицъ, или иначе, если бы было дѣлимо до безконечности, то не было бы никакого различія между маленькимъ зерномъ и огромною горою; потому что безконечное въ одномъ равно было бы безконечному въ другомъ. На этомъ основаніи онъ признаетъ матерію вообще сложною изъ недѣлимыхъ, неразрушаемыхъ и вѣчныхъ частицъ или изъ атомовъ. Атомы не могутъ быть предметомъ чувственнаго наблюденія; иначе они не были бы истинными началами, но подобно другимъ вещественнымъ предметамъ, дѣйствующимъ на наши органы, подлежали бы измѣненію и разрушенію. Каждая изъ главныхъ стихій природы состоитъ изъ атомовъ особеннаго рода; есть атомы земляные, водяные, воздушные, свѣтоносные и т. д. Сочетаніе атомовъ при образованіи и раздѣленіе ихъ при разрушеніи тѣлъ, происходитъ не случайно, но по опредѣленнымъ законамъ, по неизмѣнной прогрессіи. Первое сочетаніе двойно, т. е. образуется двумя атомами; второе — состоитъ изъ трехъ атомовъ двойныхъ, четвертое изъ четырехъ атомовъ, изъ коихъ каждый составляетъ изъ трехъ атомовъ двойныхъ и т. д. Разрушеніе тѣлеснаго состава слѣдуетъ обратному порядку.

Принимая въ соображеніе, что атомическое ученіе Анаксагора такъ сходно съ ученіемъ Канады, что Демокритъ другой греческій атомистъ и Пифагоръ, по общему преданію древности, путешествовали на востокъ для пріобрѣтенія мудрости, и что въ ученіи сего послѣдняго о монадахъ и ихъ прогрессіи въ составленіи тѣлъ есть сходство съ атомами Канады и ихъ прогрессіею, нельзя не придти къ заключенію, что греческіе мудрецы не были изобрѣтателями атомической теоріи. Одинъ изъ пифагоровыхъ учениковъ Екфанта сиракузскій, положительно утверждаетъ, что ученіе о монадахъ произошло изъ атомической философіи. (Stob. Ecl. I). И другой послѣдователь пифагоровской философіи, или, по-крайней-мѣрѣ, проникнутый ея началами, Эмпедоклъ признаетъ атомы за составныя начала

всѣхъ вещей, но допускаетъ еще другое, высшее начало движенія и жизни. Это начало есть любовь, все соединяющая и ненависть, или сила отторженія, все раздѣляющая. Анаксагоръ также учитъ о двухъ началахъ міра, — изъ коихъ одно разумное, начало движенія, другое матеріальное или совокупность простыхъ недѣлимыхъ частицъ, но полагаетъ, что этихъ атомовъ не четыре вида, но не исчислимое множество, по разнымъ свойствамъ тѣлъ. Такъ, одни изъ этихъ атомовъ, по его мнѣнію, служатъ для составленія золота, другіе — серебра, третьи — крови и такъ далѣе. Въ этомъ ученіи заключается зародышъ химіи и механической физики.

Ученіе Канады, Емпедокла и Анаксагора относится къ первоначальной формѣ атомической философіи; рядомъ съ атомами, какъ матеріальными началами вещей, они признаютъ другое, разумное начало, какъ причину движенія атомовъ, безъ котораго не возможно было бы самое сочетаніе ихъ и разложеніе. Съ Левкиппомъ и Демокритомъ начинается другая форма атомизма. По ихъ ученію, атомы суть единственные начала всего міра, которыя движутся сами собою; потому что ихъ раздѣляетъ пустота. Атомы движутся, соединяются и раздѣляются по слѣпому случаю. Отъ случая произошло строеніе міра; отъ случая же онъ можетъ и разрушиться. Не только весь міръ, по ученію Левкиппа и Демокрита, есть механическая игра недѣлимыхъ матеріальныхъ частицъ, но и душа, съ ея нравственными силами, также состоитъ изъ атомовъ. Ученіе Эпикура въ сущности не различается отъ ученія Левкиппа и Демокрита; онъ только развилъ на основаніи атомической философіи свое нравоученіе. Лукрецій, римскій поэтъ, написалъ цѣлую поэму въ духѣ эпикуровой философіи *о естествѣ вещей* (*de natura rerum*). Послѣ того, атомическая философія долгое время не имѣла послѣдователей. Въ XVII ст. старался возстановить ее въ философіи Гассенди; но попытка его не имѣла успѣха. Можно сказать даже, что Гассенди самъ способствовалъ упадку своей атомической теоріи. Онъ совершенно справедливо полагалъ, что атомы не могутъ ни произойти сами собою, ни существовать отъ вѣчности, ни притти въ движеніе, а тѣмъ самымъ отнявъ у нихъ значеніе метафизическихъ началъ бытія и превратилъ ихъ въ простые, физическія составныя начала вещей. Въ такомъ смыслѣ атомы вошли въ новѣйшую химію и отчасти въ физику. Нужно замѣтить еще, что самую недѣлимость атомовъ (въ этомъ послѣднемъ смыслѣ) нѣкоторые совершенно отвергаютъ, а другіе считаютъ

ее только предположеніемъ, принимаемымъ для объясненія атомическаго состава матеріальныхъ предметовъ (эквивалентовъ) Даже Декартъ, не смотря на то, что силится объяснить всю лѣтвицу матеріальныхъ предметовъ недвижимою матеріею и привходящимъ къ ней отъ движеніемъ или законами чисто — механическими, отрицая и въ животныхъ внутреннее жизненное начало, даже Декартъ считалъ атомы несбыточнымъ представленіемъ. Въ настоящее время, благодаря открытіямъ Ньютона, и въ естественныхъ наукахъ уже не ограничиваются одною атомическою теоріею, и для основательнаго объясненія явленій матеріальнаго міра сознають необходимость другихъ началъ, въ системѣ міра — признають его подъ именемъ тяготѣнія, въ физикѣ и въ химіи подъ именемъ тяжести, притяженія, сродства, въ физиологій подъ названіемъ жизненнаго начала. Такимъ образомъ историческое движеніе атомической теоріи привело къ сознанію недостаточности ея не только въ области философіи, но, отчасти, и въ естествознаніи.

Атомическая теорія въ смыслѣ метафизическомъ нелѣпа, въ смыслѣ физическомъ неудовлетворительна, и ведетъ къ противорѣчіямъ. Первая причина бытія не можетъ имѣть въ себѣ ничего множественнаго, не можетъ подвергаться сложенію и разложенію, или быть страдательнымъ орудіемъ, которое только приводится въ движеніе чѣмъ-то другимъ; а между тѣмъ атомизмъ, по крайней мѣрѣ метафизическій, признаніемъ атомовъ за первое начало вещей, возводитъ ихъ недвижную массу на степень существа самодвижнаго и самодѣтельнаго. Признавать, подобно Эпикуру, кромѣ вѣчно существующихъ атомовъ, бытіе верховнаго существа, не творящаго и не устрояющаго ихъ, значить къ прежнимъ нелѣпостямъ присовокуплять еще нелѣпости дуализма. Наконецъ, если даже, подобно Гассенди, признать, кромѣ атомовъ, какъ составныхъ частей міра, бытіе верховнаго существа, творящаго атомы и изъ сложенія ихъ зиждущаго всѣ предметы міра, то и тогда атомическая теорія не избѣгнетъ непримиримыхъ противорѣчій. Мы должны будемъ или допустить, что Богъ чудодѣйственною силою каждый разъ творить изъ атомовъ такіе предметы, которыхъ происхожденія, по законамъ нашего мышленія, мы не можемъ объяснить составомъ атомовъ, или приписать имъ свойства, которыхъ они не имѣютъ и допустить, что изъ одного сложенія самостоятельныхъ частицъ можетъ произойти живое, органическое существо, и что еще нелѣпѣе, разумный человѣческій духъ,

чуждый множества сознаний, но всѣ виды своей дѣятельности проникающій единствомъ самосознанія, т. е., нужно будетъ снова повторить рядъ противорѣчій, къ которымъ ведетъ атомическая теорія, превращая дѣлимую матерію въ существо неделимое, простое со всѣми другими силами, которыхъ матеріальныя частицы, по существу своему, имѣть не могутъ. Вообще, атомическая теорія, независимо отъ примѣненія къ міру матеріальному, заключаетъ въ себѣ ту несообразность, что она предполагаетъ предшествовавшее появленію атомовъ дѣйствіе силы притяженія и отторженія: сосредоточенный атомъ—это чувственное представленіе притяженія; отдаленность ихъ, пустота—это явленіе отторженія. Такимъ образомъ дѣйствіе она признаетъ причиною, а слѣдствіе—началомъ. Въ настоящее время Молешио и Бихнеръ снова пытались объяснить жизнь не только матеріальную, но и духовную атомами; но попытка ихъ встрѣтила сильное противодѣйствіе. См. Анаксагоръ, Гассенди, Демокритъ, Динамика, Емпедоклъ, Епикуръ.

Атталъ, философъ стоической школы, жившій въ 1 ст. по Р. Хр. Объ немъ извѣстно только то, что онъ былъ учителемъ Сенеки.

Аттикъ, платоническій философъ 2-го ст. послѣ Р. Хр. Его происхожденіе и жизнь вовсе неизвѣстны; изъ твореній его дошли до насъ самыя скудныя и немногіе отрывки, сохраненные Евсевіемъ. Изъ уваженія къ философін Платона и изъ желанія сохранить ея чистоту и первоначальный смыслъ, Аттикъ сильно возставалъ противъ александрійскаго синкретизма, не слѣдовавшаго исключительно ни одной философской системѣ. Особенно онъ опровергалъ начала философін Аристотеля, который, по его мнѣнію, уклонился отъ философін своего учителя единственно изъ тщеславія и изъ стремленія къ оригинальности. Это уклоненіе Аристотеля Аттикъ находитъ въ рѣшеніи трехъ вопросовъ, а именно: о добродѣтели, о безсмертіи души и о Богѣ и мірѣ. Въ ученіи о добродѣтели, Аристотель, по Аттику, уклоняется отъ Платона и заблуждается, потому что признаетъ ее недостаточною для счастья; въ понятіи о душѣ,—потому что не признаетъ ея существованія послѣ смерти; наконецъ въ ученіи о Богѣ и мірѣ, Аттикъ обвиняетъ Аристотеля на томъ основаніи, что онъ отрицаетъ происхожденіе міра, дѣйствіе провидѣнія на міръ и всемогущество Божіе, для котораго возможно предохранить міръ отъ разрушенія. Несмотря на то, что эти обвиненія не во всѣхъ отношеніяхъ справедливы, однако они доказываютъ возвышенный об-

разъ мыслей Аттика. По этой причинѣ Плотинъ питалъ особенное уваженіе къ сочиненіямъ Аттика, и хотя въ его время, общее мнѣніе не было увлечено ни одною школою греческой философіи, не только рекомендовалъ ихъ своимъ ученикамъ, но и самъ изучалъ. См: Porphyg. vit. Plot. с. 14. — Euseb. præpar. evang. lib. XI, с. 1. lib. XV, с. 4, 6 — Не слѣдуетъ смѣшивать Аттика, послѣдователя платоновой философіи, съ Титомъ Помпоніемъ Аттикомъ, другомъ Цицерона, послѣдователемъ эпикуровской философіи и съ Иродомъ Аттикомъ (Tiberius Claudius Atticus Herodes), софистомъ и декламаторомъ, жившимъ также во 2-мъ ст. послѣ Р. Хрис. Объ Иродѣ Аттикѣ см. Ed. Raph. Fiorillo, Her. Attici quæ supersunt. Lpz. 1801, 8°. — Philostr. vit. Sophist. II, 1. — cum not. J. Olearii.

Аттрибутъ (attribuere приписывать), вообще означаетъ какое нибудь свойство, качество (*κατηγορούμενον*), которое можно приписать (*κατηγορεῖν*) какой нибудь вещи. Нужно различать атрибуты *логическіе* отъ *метафизическихъ*. Подъ логическимъ атрибутомъ разумѣется вообще все, что выражается сказуемымъ въ предложеніи или въ сужденіи; имѣетъ ли сказуемое существенное отношеніе къ подлежащему, или нѣтъ, оно есть атрибутъ въ логическомъ смыслѣ, потому что относится къ подлежащему. Въ атрибутахъ же метафизическихъ всегда выражаются существенныя, неотъемлемыя свойства предмета, относящіяся къ самой сущности его. Такъ, напр., единство, тождественность и дѣятельность—суть атрибуты души; потому что не признавая ихъ, мы отрицаемъ душу или, что все равно, превращаемъ ее мысленно во что-то другое, несоотвѣтствующее ея существу. Чувствительность же, наприм. и разсудокъ—суть способности. Богу можно приписывать свойства, атрибуты, но не способности; потому что въ Богѣ все божественно, все проникнуто всецѣло Его божественнымъ существомъ, между тѣмъ, какъ способность есть нѣчто неполное, подлежащее развитію и измѣненію. Въ школахъ, подъ именемъ *діалектическихъ атрибутовъ*, разумѣли общія точки зрѣнія, съ которыхъ должно разсматривать каждый философскій вопросъ. Такихъ общихъ точекъ зрѣнія полагали, слѣдун Аристотелю (Тор. III. 6), четыре: *опредѣленіе* (definitio), *родъ* (genus), *особенность* (proprium) и *случайность* (accidens).

Въ миеологіи и въ эстетикѣ атрибутъ имѣетъ двойное значеніе: 1) отличительнаго свойства какого нибудь божества и 2)

символическихъ принадлежностей, приписываемыхъ каждому изъ нихъ. Такъ, напр. мужество, героизмъ, есть атрибутъ въ первомъ смыслѣ Геркулеса; атрибутъ его во второмъ значеніи—есть булава. Можно думать, что атрибуты втораго рода составляли первоначально самостоятельные знаки какихъ нибудь предметовъ, которые были обоготворяемы человекомъ; но потомъ, когда поэзія и другія искусства облекли боговъ въ изящные человѣческіе образы, остались въ качествѣ дополненія или чего-то придаточнаго, объясняющаго смыслъ изображенной миѳической личности.

Аѳинагоръ, аѳинскій (Athenag. Atheniensis), жилъ во 2-мъ ст. по Р. Хр., и до принятія св. крещенія былъ ревностнымъ послѣдователемъ платоновской философіи, которую преподавалъ въ Аѳинахъ. По принятіи св. крещенія, Аѳинагоръ кажется отправился въ Александрію и тамъ занимался обученіемъ юношества въ христіанскомъ училищѣ. Онъ принадлежитъ къ числу первыхъ христіанскихъ писателей, пользовавшихся философіею при изложеніи истинъ христіанскаго вѣроученія, какъ это видно изъ двухъ его сочиненій: защитительнаго посланія о христіанахъ къ Марку Аврелію и сыну его Коммоду и изъ сочиненія о воскресеніи мертвыхъ. См. *Athenagorae legatio* (*πρὸς βασιλῆα περὶ χριστιανῶν*) *pro Christianis et resurrectione mortuorum*. Græc. et lat. ed. Adam Rechenberg, Lpzg. 1684-5. 2, T. 8°.—2-е изд. Edu. Dechair. Oxford, 1706. — Слич. Brucker, *Hist. crit. philæ* c. 3. Объ Аѳинагорѣ очень рѣдко упоминають древніе писатели.

Аѳиннаторъ солійскій (Athenod. Solensis), стоическій философъ, о которомъ извѣстно только то, что онъ былъ непосредственный ученикъ Зенона.

Аѳиннаторъ таресскій (Ath. Tarsensis). Подъ этимъ именемъ извѣстны два философа стоической школы. Одинъ изъ нихъ Кордионъ, былъ современникъ Катона младшаго и завѣдывалъ знаменитою въ древности пергамскою библіотекою. Рассказываютъ (Diog. Laërt. lib. VII), что онъ въ избыткѣ ревности къ стоической философіи, старался истребить въ стоическихъ сочиненіяхъ все, что по его мнѣнію, было не сообразно съ честію этой школы, и что потомъ, когда открытъ былъ этотъ подлогъ, все было снова исправлено. Другой, по прозванію кананитскій (или по нѣкоторымъ александрійскій), былъ современникъ Августа, обучалъ его, и, какъ

говорять, имѣлъ на него благотѣльное вліяніе. Онъ издалъ много сочиненій, которыя впрочемъ не дошли до насъ. *Recherch. sur la vie et les ouvrages d'Athenodore par M. l'Abbé Sevin* (*Mem. de l'Acad. des inscrip.* t. XIII). — *Hoffmanni Dissert. de Athenodoro Tarsensi philosopho stoico*, 4^o Lpzg., 1752.

Б.

Бадеръ или Баадеръ (*Franz Xaver Baader*), возведенный въ послѣдствіи въ дворянское званіе, род. 27 Марта, 1765 г. и долгое время проживалъ въ Мюнхенѣ. Сначала онъ занимался преимущественно естественными науками, и еще въ 1786 г. издалъ нѣсколько брошюръ, касающихся физики. Послѣ того для усовершенствованія своихъ свѣдѣній, онъ путешествовалъ и послѣ одиннадцатилѣтняго отсутствія, въ продолженіи котораго около четырехъ лѣтъ прожилъ въ Англіи и Шотландіи, возвратился въ Мюнхенъ, гдѣ съ того времени постоянно продолжалъ свои ученые труды. Въ 1797 г. онъ сдѣланъ былъ курфирстскимъ монетнымъ горнымъ совѣтникомъ, въ 1799 г. совѣтникомъ окружнаго управленія; въ началѣ 1800 г. — управителемъ перлага горнаго округа. Апрѣля 5-го, въ томъ же году, сдѣланъ былъ главнымъ горнымъ начальникомъ (*Oberbergmeister*); наконецъ въ 1808 — главнымъ горнымъ совѣтникомъ. Кромѣ того, Бадеръ былъ членомъ мюнхенской академіи наукъ и преподавалъ съ 1826 г. въ мюнхенскомъ университетѣ. Умеръ 1844 года.

Бадеръ принадлежитъ къ числу замѣчательнѣйшихъ мыслителей новыхъ временъ по рѣдкому глубокомыслию и обширной, основательной учености. Но онъ не относится ни къ одной изъ школъ новѣйшей германской философіи; напротивъ сильно возстаетъ противъ философскихъ системъ первостепенныхъ мыслителей — Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, и, что всего достроить вниманія, на многіе, самые существенные вопросы философіи, которые были такъ превратно рѣшася этии мыслителями. Бадеръ представляетъ отвѣты самые возвышенныя, отличающіеся гениальною проникательностію. Достойны особеннаго вниманія мысли, которыя онъ противопоставляетъ рационализму и пантеизму. Его можно причислить отчасти къ мистическимъ философамъ. Послѣдователи гегелевой школы готовы, даже въ одномъ этомъ характерѣ его сочиненій, видѣть достаточное

опроверженіе его достоинствъ и доказательство малозначительности его ученія, въ сравненіи съ логическою силою ихъ учителя. — Но несмотря на нѣкоторыя мистическія излишества, которыми иногда увлекается Бадеръ, его мысли отличаются глубокою разумностію, и всегда почти опираются на основательномъ знаніи природы и исторіи. Мистицизмъ Бадера совсѣмъ не то, что мистицизмъ Парацельса или Беа; его сочиненія изобилуютъ богатыми сокровищами мысли, и каждому, кто захочетъ воспользоваться, могутъ доставить истинную точку зрѣнія на главныя новѣйшія системы философскія. — Баадеръ не представилъ полной системы своего ученія; но какъ ученый и выѣстъ практическій человѣкъ, излагалъ свои мысли о разныхъ вопросахъ, по разнымъ представлявшимся ему случаямъ въ жизни. Это обстоятельство можно считать едва ли не главною причиною, что начала его до сихъ поръ не нашли такого обширнаго примѣненія, какъ начала философіи Гегеля, который самъ подробно развѣялъ ихъ въ примѣненіи не только ко всѣмъ частямъ философіи, но и къ соприкосновеннымъ философіи наукамъ, и тѣмъ облегчилъ трудъ сціентифическаго изложенія ихъ своимъ послѣдователямъ. Кромѣ того, быстрый ходъ мыслей, мгновенныя сближенія самыхъ отдаленныхъ понятій, частыя аллюзіи много затрудняютъ пониманіе его сочиненій. Трудность эта еще увеличивается темнотою языка, въ которомъ съ оригинальнію и выразительностію часто встрѣчаютъ цѣлыя страницы темныхъ, причудливыхъ фразъ и выраженій.

Бадеръ сильно возстаеъ противъ современнаго ему рационализма, ограничивающаго истину только предѣлами нашей познавательной способности и противъ пантеизма, смѣшивающаго твореніе съ творцомъ. Тому и другому онъ противопоставляетъ свои глубокомысленныя понятія о знаніи и объ отношеніи человѣка къ Богу. Въ томъ и другомъ случаѣ онъ весьма основательно развиваеъ ту мысль, что есть царственное средоточіе истины, выступающее за предѣлы нашего сознанія и мышленія, прикасающееся ему, дѣйствующее на него, но не совпадающее съ нимъ, и что поэтому нравственная жизнь человѣчества не есть, какъ неслѣпо утверждаютъ пантеисты, развитіе самого божества, но жизнь разумаго творенія подъ вліяніемъ присущаго ему божества.

Несправедливо думаютъ, говоритъ Бадеръ, что человѣкъ можетъ обойтись безъ дѣйствія на него свыше, безъ присутствія духовнаго солнца, что онъ и держится и достигаетъ развитаго сознанія

собственной силою, какъ многіе мечтали, и потомъ повторилъ эту мечту Кантъ (*Fermenta cognitionis*, Н. II, р. III.; Н. I, р. V.; Н. III, р. 3—4). Философія не обладаетъ истинною, но пріемлетъ ее. Какъ любовь къ мудрости, она не творитъ истины, но состоитъ въ признаніи готовой, сущей истины, въ сознаніи необходимости повиновенія ей, проникновенія и празумленія ею. То мудрствованіе совершенно ошибочно, которое желаетъ отторгнуться отъ первобытнаго преданія и тѣмъ самымъ вредитъ только истинному развитію разумѣнія (*Vorles. üb. relig. Phil.*, S. 4, 9—10). Всякое познаніе есть такое произведеніе (*Hervorbringen*), въ которомъ истина, удѣляя себя знанію, переселяется въ познающее существо, виѣдряется и продолжается въ немъ, будетъ ли это единеніе производящаго и производимаго происходить извнутри, имманентно, или извнѣ. Познаніе первоначальное, совершенное приличествуетъ одному Богу. Сотворенный духъ никогда не достигъ бы изслѣдованіемъ міра истиннаго познанія о Богѣ, если бы этого знанія не произвелъ въ немъ самъ Богъ. Знаніе по своему началу есть даръ, хотя оно и развивается въ нашихъ, дарованныхъ намъ Богомъ, силахъ. А потому, продолжаетъ Бадеръ, всякое просвѣщеніе, озареніе (*Erleuchtung*) есть внутреннее слово, нисхождение высшаго, божественнаго разума въ низшій. Люди сами собою или предоставленные себѣ самими, безъ высшей, божественной помощи, безъ соприсутствія (*Assistenz*) и авторитета божественнаго, не могли бы притти ко взаимному согласію въ жизни. Тоже самое должно сказать и о взаимномъ ихъ пониманіи: то и другое происходитъ изъ одного, общаго ихъ подчиненія высшему началу жизни. Познаніе, разсматриваемое въ нисхожденіи отъ высшаго къ низшему, есть утвержденіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ пониманіе, т. е., образованіе (*Gestalten*) познанныго, а въ обратномъ направленіи, отъ низшаго къ высшему,—образуемость познанныго. Но несмотря на эту внутреннюю глубокую связь человѣка съ Богомъ, Богъ не соединенъ, какъ утверждаютъ пантеисты, узами необходимости съ міромъ. Въ Богѣ можетъ совершаться самосознаніе и самовыраженіе независимо отъ созданнаго Его всемогуществомъ міра. (*Vorles. üb. relig. Phil.*, Vorl. VIII и IX).

Съ высокими понятіемъ объ источникѣ, началѣ и происхожденіи познанія въ человѣческомъ духѣ, Бадеръ соединяетъ другой взглядъ и на всю жизнь человѣка и на отношеніе ея къ божеству. Смѣшивая божество съ міромъ, пантеисты пришли къ заключенію, что вся

исторія человечества, съ ея немощами и уклоненіями, есть только обнаруженіе божественной жизни. Бадеръ, можно сказать прежде, и при томъ глубже, нежели другіе мыслители, началъ противопоставлять другой, лучший взглядъ на исторію человѣка, видя въ ней обнаруженіе свободныхъ силъ человѣческихъ, но подъ верховнымъ смотрѣніемъ божества, и тѣмъ много ослабилъ вліяніе пантеистическихъ системъ въ Германіи.

Сущность бадерова ученія состоитъ въ слѣдующемъ: нужно различать три момента въ исторіи человечества. Богъ создалъ человѣка невиннымъ, хотя это невинное состояніе человѣка не было окончательнымъ совершенствомъ. Человѣкъ созданъ для единенія съ Богомъ, для любви къ Богу. Между тѣмъ эта любовь не есть первоначальный инстинктъ добра, внушаемый самою природою; она предполагаетъ согласіе и требуетъ его; она есть какъ бы свободный даръ самой себя. Но свобода не то, что произволъ, свободный выборъ между добромъ и зломъ. Свобода состоитъ только въ добрѣ, а зло есть уже рабство; потому что преступная воля состоитъ въ подчиненіи себя своимъ частнымъ влеченіямъ; за проступки ее караютъ божественные законы, парализируютъ ее и поражаютъ безсиліемъ. Итакъ, свободный выборъ не есть свобода, но только выборъ между свободою и рабствомъ; свободный выборъ не есть еще совершенство, оно дѣлаетъ его только возможнымъ; не есть и любовь, но какъ бы дверь, которая можетъ вести къ любви. Изъ этого состоянія должно было вытти; но для того чтобы вытти изъ него, слѣдовало употребить самую способность свободного выбора; потому что свободно можно пріобрѣсть только то, отъ чего можно и отказаться. Такимъ образомъ былъ моментъ, когда человѣкъ былъ призванъ вступить въ союзъ съ Богомъ, или отторгнуться отъ Него; это былъ моментъ выбора, испытанія. Отсюда вытекаютъ слѣдующіе три момента въ исторіи человѣка: невинное состояніе, состояніе выбора или испытаніе и любовь къ Богу. Испытаніе необходимо для человѣка, какъ и для всякаго свободного творенія; но это не значитъ, что и паденіе необходимо. Внутренній взоръ на себя самого въ минуты выбора не заключаетъ въ себѣ еще возстанія, противодѣйствія божеству, какъ утверждаютъ пантеисты. И они признаютъ три момента въ исторіи человѣка, но вторымъ они полагаютъ паденіе, вмѣсто того, чтобы признать такимъ испытаніе, какъ того требуетъ правильное разсужденіе.

Исполнившійся результатъ выбора не можетъ быть въ системѣ философской дѣломъ вывода, уже потому самому, что не онъ одинъ только могъ произойти, стало-быть, онъ и не произошелъ по необходимости; а потому паденіе, какъ фактъ, познается наблюденіемъ, опытомъ, но не выводится логически, а ригорі, какъ необходимое слѣдствіе начала. Здѣсь мѣсто опыта во всякой философіи, которая признаетъ свободу человѣческой воли и не смѣшиваетъ жизни міра съ божественною жизнію. А опытъ или наблюденіе, свидѣтельство св. писанія и преданія народовъ удостовѣряютъ, что паденіе свершилось. Какое же слѣдствіе паденія?— Потеря прежняго состоянія— между зломъ и верховнымъ совершенствомъ, увлеченіе и пребываніе во злѣ, а зло есть скорбь, мука и ничтожество: въ одномъ Богъ жизнь и радость; а потому слѣдствіемъ паденія должны быть мука и ничтожество. Безконечная благодѣть не попустила исполнѣ совершиться этому слѣдствію. Но человѣкъ не могъ уже принять снова потеряннаго нѣтъ начала жизни. Для этого нужно было низойти божеству съ высоты своего величія въ глубину падшаго естества человѣческаго и совершить въ немъ внутреннее преобразование. Это преобразование совершается снова при свободномъ выборѣ, который возстановленъ въ немъ Богомъ; не какъ въ человѣкѣ вкоренилось зло, то онъ долженъ какъ бы умереть для себя, дабы жить въ Богѣ. Крестъ есть единственное средство обновленія человѣка послѣ паденія.

Примыкая къ этому взгляду на исторію человечества, Бадеръ рассматриваетъ всю исторію разныхъ вѣрованій, какъ остатокъ первобытныхъ преданій о происхожденіи и назначеніи человѣка, смѣшанный съ произвольными вымыслами воображенія.

Деясты, или рационалисты и пантеисты, по словамъ Бадера, не понимаютъ сущности зла. Тѣ и другіе видятъ въ злѣ только неизбежное слѣдствіе ограниченности творенія; но понятіемъ ограниченности не исчерпывается сущность зла. Зло стремится поставить и утвердить себя на мѣсто безконечнаго; во злѣ твореніе усиливается сдѣлать себя средоточіемъ міра. Оно не есть одно отрицаніе добра, какъ конечное безконечнаго, но положительно противно ему.

Но скажутъ, что мы впадаемъ въ неразрѣшимое противорѣчіе, что зло въ такомъ смыслѣ не возможно, потому что нѣтъ Бога нѣтъ что не возможно; а между тѣмъ признавая дѣйствительность зла, совершившагося въ паденіи, мы вводимъ его, какъ нѣчто положительное, противодѣйствующее добру. Это противорѣчіе Бадеръ раз-

рѣшаетъ глубоко и остроумно. Богъ есть истинное бытіе и въ одномъ Богъ утверждается всякое бытіе; внѣ его одно ничтожество. Человѣкъ можетъ по способности свободнаго выбора избрать добро или зло; но избравши зло, его воля—ничтожна. Она не можетъ осуществить окончательной цѣли своихъ желаній и достигаетъ въ цѣломъ результатовъ, противоположныхъ своимъ желаніямъ. Таково свойство всего преступнаго, что оно само себя противорѣчитъ, само себя уничтожаетъ. Страсти разрушаютъ здоровье и внѣсто наслажденія—приносятъ страданія недуговъ; эгоизмъ, жаждущій только собственной пользы, достигаетъ только вреда себя же самому. Такимъ образомъ, зло какъ бы наказывается ироніею незримаго порядка, невидимымъ присутствіемъ всемогущихъ божественныхъ законовъ. Есть различіе или двойство въ направленіяхъ воли; но нѣтъ двойства въ послѣднихъ результатахъ ихъ дѣятельности. Доброе употребленіе нашихъ силъ положительно осуществляетъ волю Божію, но и зло не можетъ ей противодѣйствовать: оно приходитъ къ той-же цѣли, но другимъ путемъ и противъ нашей воли. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.*

Разсматриваемая съ этой точки зрѣнія исторія представляется въ другомъ свѣтѣ. Человѣкъ, несмотря на заблужденія своей воли, не можетъ противодѣйствовать премудрому плану промысла Божія и отклонить его. Этотъ планъ, въ отношеніи къ падшему человѣчеству, состоитъ въ искупленіи и возстановленіи человѣка. Все въ исторіи человѣка, начиная съ его паденія, направлено сперва къ исполненію любвеобильной воли Божіей въ отношеніи къ человѣку, а потомъ къ примѣненію и всемірному распространенію ея.

Такимъ образомъ, осуществленіе верховной воли Божіей въ мірѣ и въ исторіи человѣчества, совсѣмъ не имѣетъ нужды въ безсмысленномъ фатализмѣ, придуманномъ провозвѣстниками пантеизма.—(Vorles. üb. specul. Dogmatik. Stuttg. und Tübing., 1828).

На основаніи этихъ понятій, Бадеръ приходитъ къ высшему взгляду на взаимное отношеніе между познавательными и желательными способностями нашей души. — Нравственныя уклоненія и безпорядки, увлеченія животными наклонностями, гораздо больше имѣютъ вліянія на способности познавательныя, нежели какъ обыкновенно думаютъ. Отъ порочной жизни не только помрачаются и ослабѣваютъ способности, но самыя мысли и убѣжденія принимаютъ другое направленіе. Что доступно духу очищенному, просвѣтленному правиль-

нимъ употребленіемъ своихъ силъ, то недоступно, чуждо и непонятно человѣку, вращающемуся въ области зла, корысти и эгоизма. Для того, чтобы быть способнымъ правильно и чисто мыслить, нужно правильно жить и поступать.

Въ такомъ же духѣ Бадеръ говоритъ о гармоніи между нравственною и неповрежденною физическою природою въ человѣкѣ (см. *ib. d. Begr. d. Eth. d. d. Phys.*). Несмотря на странности въ языкѣ и нѣкоторыя поспѣшныя, болѣе остроумныя, нежели основательныя сближенія, мысли его заслуживаютъ особеннаго вниманія и изученія.

Замѣчательно еще, что Бадеръ, хотя принадлежалъ къ римскому исповѣданію, но безпристрастнымъ изученіемъ исторіи церкви первыхъ вѣковъ христіанства дошелъ до убѣжденія, что ученіе римской церкви о папствѣ, есть нововведеніе, и что православная восточная церковь есть вѣрнѣйшая хранительница христіанскаго ученія первыхъ вѣковъ. На основаніи этого убѣжденія, онъ былъ провозвѣстникомъ такъ называемаго ново-католицизма. И это обстоятельство не мало могло ослабить вліяніе Бадера, несмотря на всѣ его достоинства. Послѣдователи раціонализма и вообще протестанты, чуждались его за такъ называемый мистицизмъ, а послѣдователи римскаго католицизма—за правдивыя сужденія объ одномъ изъ главнѣйшихъ догматовъ, бывшихъ причиною отпаденія римской церкви отъ вселенской, православно-католической.

Бадеръ писалъ очень много. Сочиненія его, не имѣвшія впрочемъ полнаго изданія, суть слѣдующія: *Absolute Blindheit der von Kant deducirten praktischen Vernunft*, an F. H. Jacobi. 1797. 8°.—*Beiträge z. Elementarphysiologie, ein Gegenstück zu Kant's metaphys. Anfangsründen d. Naturwissenschaft*. Hamb., 1797. 8°.—*Ueb. das Pythagor. Quadrat in der Natur, oder die vier Weltgegenden*. Tübing. 1798. 8°.—*Begründung der Ethik durch die Physik*. München, 1813. 8°.—*Ueber die Vierzahl des Lebens*. Berl. 1819. 18.—*Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens*. Berlin, 1820. 8.—*Elementa cognitionis*. Berl. 1822-23. 5 Heft. Въ первой части Бадеръ говоритъ о началѣ добра и зла въ человѣкѣ.—*Ueber die Freiheit der Intelligenz*, München. 1826. 8°.—*Vorlesungen über religiöse Philosophie im Gegensatze der irreligiösen älterer und neuerer Zeit*. Münch. 1827. 8°. H. 1.—*Vorlesungen über speculative Dogmatik*. Stuttg. und Tübing 1828, 8. H. 1. Münster, 1830. H. 2.—*Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*. München, 1831. 8°.—*Von Segen und Fluch der Creatur*. Strasb., 1826,

8°.—Ueber das Revolutioniren des positiv. Rechtsbestands. Münch. 1832.
8°.—Idée chretienne de l' immortalité en opposition avec les doctrines non chretiennes, Würtzb. 1835, 8.—Leçons sur une théorie future du sacrifice et du culte. Münch., 1836., 8°.—Кромѣ того, Бадеръ написалъ еще нѣсколько небольшихъ сочиненій политическаго и богословскаго содержанія. — Къ числу послѣднихъ относится небольшая брошюра о напствѣ, какъ главномъ предметѣ разногласія между православно-восточною и римскою церковію. См о Бадерѣ въ курс. ист. философіи Мишеле, Вильма и сочиненіе Гоффмана: die Vorhalle zu Baader.

Базедовъ, Іоаннъ Бернгардъ, одинъ изъ извѣстѣйшихъ педагоговъ XVIII вѣка, стремившійся къ осуществленію идей Руссо о воспитаніи основаніемъ педагогическаго заведенія, извѣстнаго подъ именемъ филантропіина и педагогическою практикою, род. 1723 г. въ Гамбургѣ. Отецъ его былъ парикмахеръ, а мать отличалась чрезвычайною мечтательностію, доходившею нерѣдко до помѣшательства. Суровое обращеніе отца заставило его бѣжать изъ родительскаго дома и поступить въ услуженіе къ одному естествоиспытателю въ Гольштейнѣ. Впрочемъ по истеченіи года, онъ возвратился по увѣщанію отца домой и началъ ходить въ школу. Въ 1741 году онъ поступилъ въ гимназію, а въ 1744 въ лейпцигскій университетъ. По окончаніи университетскаго курса наукъ, нѣкоторое время онъ проходилъ частныя должности. Въ 1757 г. сдѣланъ былъ профессоромъ философіи и изящныхъ наукъ въ дворянской академіи въ Сорэе (Soroe); но за свободный образъ мыслей (Praktische Philosophie für alle Stände), былъ перемѣщенъ въ 1761 г. учителемъ въ гимназію альтонскую. Но и тамъ возбудилъ противъ себя гоненіе свободнымъ образомъ мыслей. Съ 1763 по 1768 годъ Базедовъ написалъ еще нѣсколько полемическихъ богословскихъ сочиненій, а въ 1768 году педагогическое сочиненіе: «о школахъ, наукахъ и вліяніи ихъ на общественное благосостояніе». За это сочиненіе и для поощренія Базедова къ дальнѣйшимъ трудамъ на педагогическомъ поприщѣ, датскій министръ Берншторфъ назначилъ ему пенсію въ 800 талеровъ. Потомъ Базедовъ издалъ сочиненіе «о методѣ обученія для отцовъ и матерей» и въ слѣдъ за тѣмъ «элементарную книгу съ картинками для дѣтей» (Elementarwerk, 1774 г. 4 части). Въ этомъ изданіи Базедовъ, по собственнымъ словамъ его, старался представить легчайшій способъ при помощи изображеній 1) ознакомить дѣтей съ предметами окружающими человека и съ значеніемъ словъ; 2) научить ихъ

чтенію какъ можно скорѣе; 3) сообщить имъ нравственныя правила, понятія о душѣ и о разумѣ человѣческомъ; 4) о природѣ; 5) о религіи, разсматриваемой въ разногласіи, свойственныхъ вѣроисповѣданіямъ; 6) о жизни общественной, торговлѣ и промышленности и т. д. Это былъ родъ дѣтской энциклопедіи, которою Базедовъ хотѣлъ замѣнить прежнее подобное сочиненіе Аммоса Коменія — *Orbis pictus*. Скоро элементарная книга Базедова переведена была на языки латинскій, французскій и русскій. Кромѣ того нѣсколько прежде, именно въ 1771 Базедовъ издалъ сочиненіе «Агатораторъ или о воспитаніи будущихъ правителей,» въ которомъ онъ описываетъ важность попеченія о воспитаніи народа, и неоднократно обращался ко многимъ царственнымъ особамъ, ученымъ мужамъ и академіямъ, испрашивая содѣйствія въ его полезныхъ для человѣчества трудахъ. Дессаусскій принцъ Леопольдъ обратилъ на него вниманіе и пригласилъ его въ Дессау съ назначеніемъ ему 1,100 талеровъ ежегоднаго пенсіона, и сверхъ того пожаловалъ 12,000 талеровъ и строеніе съ садомъ для новаго учебнаго заведенія по идеѣ Базедова, которое наконецъ было имъ устроено въ городѣ Дессау, въ 1774 году. По образцу этого заведенія были устроены подобныя заведенія другими педагогами, между которыми извѣстно особенно Зальцмана въ Шнепфенталь.

Несмотря на многіе недостатки и крайности, быть можетъ вынужденные отчасти даже противодѣйствіемъ прежнимъ недостаткамъ въ области педагогіи, школа педагогическая, основанная Базедовымъ, заключала въ себѣ много добраго и принесла много пользы. До времени появленія педагогической филантропической школы въ обученіи господствовалъ способъ механическій, принудительный. О возбужденіи охоты и любви къ наукѣ, о облегченіи труда, сопряженнаго съ заучиваніемъ, мало еще заботились въ практикѣ. Преимущественное вниманіе было обращено на заучиваніе словъ, изреченій и грамматическихъ правилъ. Учебныя комнаты были мрачны, и самымъ видомъ своимъ возбуждали страхъ и отвращеніе въ дѣтяхъ. Въ высшихъ сословіяхъ воспитаніе частію стѣсняло дѣтей безъ всякой нужды, а частію питало въ нихъ суетность церемонными прическами, пудрами и неестественною дѣтскому возрасту одеждою. Противъ этихъ недостатковъ дѣйствовала педагогическая школа, основанная Базедовымъ. Въ его школѣ стали заботиться, чтобы одежда была простая, естественная, которая не стѣсняла бы свободныхъ движеній и упражненій дѣтей, и не препятствовала ихъ физическому развитію.

Не менѣе обращали вниманія при воспитаніи дѣтей и на другія необходимыя условія ихъ здоровья. При обученіи дѣтей филантропическая школа обращала главное, почти единственное вниманіе на то, чтобы какъ можно облегчить имъ трудъ заучиванія. Можно сказать, что это начало было единственнымъ въ способѣ обученія, принятомъ этою школою. Наконецъ на весь процессъ воспитанія филантропическая школа смотрѣла какъ на развитіе общечеловѣческой природы въ каждомъ воспитанникѣ. Что касается самыхъ предметовъ обученія и метода обученія каждому изъ нихъ, то заслуга ея состоитъ въ особенномъ вниманіи къ реальнымъ предметамъ и въ наглядности обученія. Даже при обученіи языкамъ наблюдали методъ практический и заставляли учить слова и фразы не иначе, какъ въ связи съ созерцаніемъ самыхъ предметовъ обозначаемыхъ словомъ, или ихъ изображеній. Главные недостатки филантропической школы, основанной Базедовымъ, были въ тѣсной связи съ идеями Руссо. Имѣя въ виду образованіе идеальнаго челоуѣка, эта школа забывала, что отвлеченное понятіе челоуѣка не можетъ быть иначе развито какъ только въ опредѣленныхъ формахъ народной жизни. Далѣе, противоуѣйствуя прежнему механическому умственному и нравственному способу воспитанія, перешедшему отъ схоластическихъ временъ, Базедовъ и его послѣдователи впади въ противоположную крайность. Отъ ложнаго предположенія, что челоуѣкъ отъ природы есть существо совершенно доброе, они слишкомъ потворствовали физическимъ влеченіямъ челоуѣка, превратно понимали значеніе дисциплины, и въ самомъ обученіи мало обращали вниманія на необходимость нравственнаго элемента, на усилія воли, полагая, что достаточно одного удовольствія и игры природы для правильнаго развитія и образованія челоуѣка. Наконецъ, въ связи съ основнымъ понятіемъ Базедова о воспитаніи были ложныя понятія его о воспитаніи религіозномъ, которое онъ ограничивалъ только сухими и скудными истинами деизма, употребляя для того произвольную, мечтательную символику и обстановку, и вовсе не понималъ значенія ни истинъ христіанства, ни свойства внутренней жизни христіанской.

Въ области философіи Базедовъ очень мало извѣстенъ, хотя и оставилъ нѣсколько философскихъ сочиненій, отличающихся яснымъ популярнымъ изложеніемъ. Онъ относится къ числу тѣхъ мыслителей прошлаго столѣтія, для которыхъ область истины ограничивается только показаніями чувствъ и ощущеній, а нравственность—

благополучіемъ человѣка. Философія, по понятію Базедова, состоитъ въ основательномъ изложеніи общепользныхъ познаній, а цѣль ея—въ общепользости или въ счастіи существованія благополучію человѣка. Но какъ чувственному познанію недоступны истины сверхчувственыя, то Базедовъ находитъ для нихъ единственное основаніе въ вѣрѣ разума. Въ признаніи этихъ истинъ она руководствуется аналогіею, которая, по его мнѣнію, служитъ единственнымъ умозаключеніемъ, умѣстнымъ въ сужденіи объ истинахъ сверхъопытныхъ. Руководствуясь такимъ взглядомъ на философію, Базедовъ опровергаетъ современный ему идеализмъ, монадологію, ученіе о предуготовленной гармоніи Лейбница и другія философскія гипотезы. Въ опроверженіи этихъ гипотезъ Базедовъ правъ; но неосновательность чужихъ гипотезъ еще нимало не доказываетъ основательности понятій самого Базедова о философіи. Философскія сочиненія Базедова: *Philalethie oder neue Aussichten der Offenbarung*, Altona, 1764, 2 Th. 8°; — *Theoret. Syst. der gesund. Vernunft* Alt. 1765, 8°, — *Praktische Philosophie für alle Stände*, Dessau, 1777, 2 Bde, 8°. О жизни и сочин. Базедова см. *Rathmann's Beiträge zur Lebensgeschichte Basedow's*... Magdeburg, 1797; *Meyer's Leben, Character und Schriften Basedow's*. Hamburg, 1791—92; 3-ю часть сочин. Гете въ статьѣ: *aus meinem Leben*; *Karl v. Raumer, Gesch. d. Pädagogik*, 2-ter Theil. Stuttgart, 1843.

Байеръ Іоаннъ, родился въ Венгріи въ первой половинѣ XVI стол. и обучался въ Туль, гдѣ потомъ и самъ занимался обученіемъ. Въ послѣдствіи былъ вызванъ въ свое отечество, сдѣлавъ начальникомъ одного училища и вступилъ въ духовное званіе. Байеръ извѣстенъ особенно мечтательною теоріею природы. Неудовлетворяясь господствовавшею долгое время философіею Аристотеля, онъ предпочелъ идеи извѣстнаго своимъ заслугами въ педагогіи Аммоса Коменія, и хотѣлъ по-видимому придерживаться мовсеева повѣствованія о твореніи міра. Говоримъ—по-видимому, потому что въ сущности байерова теорія природы совершенно произвольна: онъ выдумываетъ особенныхъ дѣятелей природы, которые или вовсе чужды простому, безыскусственному разсказу Мовсея, или получаютъ совсѣмъ другое значеніе, и такимъ образомъ не имѣютъ ничего общаго ни съ священнымъ бытописаніемъ, ни съ философіею природы, ни наконецъ съ естествознаніемъ, основаннымъ на наблюденіи. Подобно Коменію, Байеръ полагаетъ три начала жизни міра: *матерію*, *духъ* и *свѣтъ*. Чтобы не употреблять слова *матерія*, которымъ и Аристотель обо-

значалъ одну изъ сторонъ въ составъ вещей, Байеръ называетъ ее *моссеевою массою* (*Massa Mosaica*). Подъ духомъ Байеръ понимаетъ не одинъ только божественный духъ, но и жизненный духъ, созданный Богомъ, называемый у него *Mosaicus plasmator*. Свѣтъ есть начало вспомогательное и занимаетъ среднее мѣсто между матеріею и жизненнымъ духомъ. Ученіе Байера о природѣ служить доказательствомъ, до какихъ нецѣлостей можетъ дойти произвольное употребленіе онтологическихъ понятій, не руководствуемое внѣшнимъ и внутреннимъ опытомъ, наблюденіемъ природы и дѣйствій души. Оно не имѣетъ никакого разумнаго основанія, а потому не относится ни къ физикѣ экспериментальной, которая занимается объясненіемъ природы на основаніи точнаго наблюденія, ни къ такъ называемой философіи природы, какъ части философіи; потому что философія природы всегдѣ пользуется результатами, добытыми опытнымъ естествознаніемъ, и на этомъ основаніи показываетъ, говоря вообще, какое отношеніе имѣютъ законы природы къ законамъ духа, сводя такимъ образомъ все ученіе о мірѣ къ одному величественному гармоническому цѣлому. Ничего подобнаго нѣтъ въ теоріи Байера; это жалкій, запоздалый отголосокъ схоластики, уступавшей уже поле дѣятельности естественнымъ наукамъ и философіи, основанной на внимательномъ изученіи природы и человѣческой души.

Байеръ написалъ слѣд. сочиненія: *Ostium vel atrium naturæ iconographice delineatum, id est, fundamenta, interpretationis et administrationis generalia, ex mundo, mente et scripturis jacta*. Cassov. 1662., 8°.—*Filo labyrinthi, vel Cynosura seu luec mentium universali, cognoscendis, expendendis et communicandis universis rebus accensa*. Lipsiæ, 1685, 8°.

Баконъ (Васо) Францискъ веруламскій, знаменитый мыслитель англійскій, основатель опытной философіи, вмѣсто прежней логической или онтологической, родил. въ Лондонѣ, 23 Генв 1560 года. Отецъ его Николай Баконъ, былъ адвокатомъ и хранителемъ печати въ правленіе Елисаветы, а мать Авца Кукъ отличалась высокимъ образованіемъ и прекрасными качествами души. Съ самого дѣтства Баконъ отличался быстрыми способностями и на тринадцатомъ году помѣщенъ былъ въ кембриджской коллегіи, гдѣ оказалъ значительные успѣхи въ наукахъ. Ему не было еще и шестнадцати лѣтъ, когда онъ сталъ чувствовать бесплодность и неосновательность схоластической философіи, о чемъ онъ самъ рассказывалъ въ послѣдствіи сво-

сму секретарю В. Ревлею, издавшему, послѣ его смерти, нѣкоторыя изъ его сочиненій. По окончаніи курса наукъ, онъ былъ отправленъ при посольствѣ во Францію; но лишившись въ скоромъ времени отца, когда наиболѣе нибѣль нужду въ его пособіи, возвратился въ отечество и занялся изученіемъ законовѣднія, дабы приобрѣсть какія нибудь средства къ жизни. Въ скоромъ времени онъ доказалъ свои юридическія свѣдѣнія, въ 1580 г. сдѣланъ былъ королевскимъ стряпчимъ, и кромѣ того, по приглашенію одного общества (Gray's Inn), читалъ уроки правовѣднія. Несмотря на эти труды, онъ не терялъ изъ виду философіи,—главнаго предмета своихъ занятій. На 25 году онъ написалъ небольшое сочиненіе: *Instauratio magna* (великое преобразование). Недовольный впрочемъ своимъ положеніемъ, Баконъ не преставаъ искать лучшаго поприща своимъ дарованіямъ посредствомъ связей съ значительными особами того времени; но никто не оказывалъ ему вниманія; только графъ Эссексъ былъ къ нему внимательнѣе другихъ. Сверхъ того, графство Мидльсексъ, изъ уваженія къ его трудамъ и дарованіямъ, избрало его своимъ представителемъ въ нижнемъ парламентѣ. На 37 г. жизни, Баконъ въ первый разъ рѣшительно выступилъ на поприще авторское. Въ 1597 г. онъ издалъ свои *нравственныя и политическія опыты* на англійскомъ языкѣ;—сочиненіе, отличающееся основательностію сужденій и практическими достоинствами: оно доставило ему видное мѣсто между отечественными писателями и мыслителями. Въ послѣдствіи времени (1625 г.) Баконъ издалъ это сочиненіе въ латинскомъ переводѣ подъ названіемъ: *Sermones fideles sive Interiora rerum* (1625 г.). Когда потомъ графъ Эссексъ составилъ безразсудный заговоръ, то Елисавета поручила Бакоу присутствовать въ засѣданіяхъ комисіи, занимавшейся изслѣдованіемъ дѣла. Онъ исполнилъ повелѣніе и былъ въ числѣ обвинителей своего благодѣтеля; но несмотря на то, во все продолженіе царствованія не получилъ никакихъ отличій.

Въ царствованіе Іакова I Баконъ былъ счастливѣе: онъ обратилъ на себя вниманіе Короля своими дарованіями и трудолюбіемъ. Къ числу заслугъ, Бакона, достойно оцѣненныхъ королемъ, преимущественно относятся его сильныя рѣчи, въ которыхъ онъ защищалъ проэктъ Іакова о соединеніи Шотландіи съ Англіею, сочиненія для примиренія религіозныхъ партій и знаменитое сочиненіе, изданное имъ сперва на англійскомъ языкѣ подъ заглавіемъ: *of the proficiencie and advancement of learning divine and human* (1603), а потомъ

передѣланное и напечатанное на латинскомъ языкѣ подѣ заглавіемъ: *de dignitate et augmentis scientiarum* (о достоинствахъ и приращеніи наукъ 1623 г.). Этимъ сочиненіемъ Баконъ положилъ первое основаніе своей славѣ въ области философіи. Но среди ученыхъ трудовъ, надѣленный отъ природы блестящими дарованіями, пользуясь благосклонностію короля, Баконъ не переставалъ заботиться о благосклонности могущественныхъ особъ, и изъ угожденія имъ, не рѣдко жертвовалъ совѣстію. У него не было той высшей любви къ истинѣ, которая чувствуетъ себя неполною безъ соотвѣтственной жизни, озаряетъ ее своимъ свѣтомъ и на-оборотъ, въ ней же получаетъ для себя отраду и крѣпость. И онъ достигъ, по-видимому, цѣли своихъ стремленій, онъ осыпанъ былъ почестями и наградами; но судъ правды ожидалъ его впереди. Скоро по возшествіи на престолъ Іакова (1603), онъ возведенъ былъ въ званіе кавалера. Въ 1604 Іаковъ сдѣлалъ его *постояннымъ* совѣтникомъ или стряпчимъ королевскимъ и пожаловалъ ему сто фунтовъ стерлинговъ ежегоднаго пансіона. Въ 1607 Баконъ сдѣланъ былъ главнымъ стряпчимъ; въ 1613—главнымъ прокуроромъ; въ 1616—членомъ частнаго совѣта; въ 1617—хранителемъ государственной печати; въ 1618—лордомъ великимъ канцлеромъ и барономъ веруламскимъ, а въ 1621—виконтомъ сентъ-албанскимъ съ богатымъ пенсіономъ. Среди трудовъ и занятій по своимъ общественнымъ должностямъ Баконъ не преставаля трудиться и для науки. Въ 1609 г. онъ издалъ не большое, но замѣчательное по тому времени, сочиненіе *de sapientia veterum* (о мудрости древнихъ), въ которомъ доказывалъ, что подѣ баснословными сказаніями древности скрываются истины теоретической и нравственной философіи. Въ 1620 г. онъ издалъ *Novum organum sive Indicia de interpretatione naturae et regno hominis* (новый органонъ (въ отличіе отъ аристотелева) или руководство къ изъясненію природы и владычеству человѣка), сочиненіе, которое онъ обдумывалъ издавна, и еще въ 1606 г. изложилъ въ нѣкоторыхъ очеркахъ, оставшихся неизданными подѣ заглавіемъ: *Cogitata et visa de interpretatione naturae, sive de inventione rerum et artium*. Въ этомъ сочиненіи Баконъ развилъ идею новой логики, болѣе приспособленной къ изслѣдованіямъ природы, нежели органонъ Аристотеля, обезображенный въ періодъ схоластики. Какъ государственный человѣкъ, какъ первостепенный ученый, Баконъ былъ на верху славы и почестей; онъ былъ окруженъ блескомъ роскоши и богатства. Все улыбалось

любимцу природы и счастья. Между тѣмъ почти въ то самое время, когда Баконъ торжествовалъ исполненіе своихъ честолюбивыхъ желаній, рука правосудія приподняла завѣсу, прикрывавшую незаконныя дѣла его суетности и малодушія. Въ 1621 году, вскорѣ послѣ праздника, которымъ онъ торжествовалъ свое возвышеніе въ званіе виконта, созванъ былъ парламентъ. Слухи о злоупотребленіяхъ Бакона, виновника и покровителя подкуповъ, были уже такъ громки, общее неудовольствіе достигло такихъ размѣровъ, что новый парламентъ тотчасъ нарядилъ комиссію для изслѣдованія судопроизводства въ Англіи. Послѣ строгихъ розысканій Баконъ былъ обвиненъ нижнимъ парламентомъ во взяточничествѣ и въ приложеніи королевской печати къ незаконнымъ привилегіямъ и монополіямъ. Когда къ нему явились слѣдователи отъ палаты лордовъ за изустными показаніями, то онъ, въ слѣдствіе ли совѣта самого короля, которому непріятно было бы продленіе изслѣдованій, или по собственному чувству отвращенія къ новому преступленію постыднаго укрывательства, призналъ справедливость большей части обвиненій. Достойно примѣчанія, что друзья графа Эссекса, баконова благодѣтеля, съ которыми онъ поступилъ такъ неблагодарно, не обнаружили къ нему чувства непріязни, несмотря на то, что засѣдали въ палатѣ лордовъ. 3 Мая 1621 г. состоялся приговоръ. Верховный судья англійскаго королевства былъ объявленъ лихонимцемъ, лишенъ всѣхъ почестей и званій. Сверхъ того, онъ приговоренъ былъ къ уплатѣ 40,000 фунт. стерл. пени и къ заключенію въ лондонской башнѣ. Король, помня заслуги Бакона, смягчилъ строгость приговора, возвратилъ ему свободу и даже часть утраченныхъ почестей, но удалилъ отъ должностей.

Въ удаленіи Баконъ прожилъ еще пять лѣтъ, и въ этотъ небольшой промежутокъ времени, пользуясь тишиною частной жизни, съ удвоенною резностію предался ученымъ занятіямъ. Окончивъ исторію Генриха VII, которую началъ писать по желанію короля, онъ возвратился къ своей главной задачѣ преобразованія наукъ (*Instauratio magna*). Чтобы лучше доказать справедливость и пользу своего индуктивнаго (*inductio* наведеніе, см. это слово) метода, Баконъ занялся примѣненіемъ его къ изслѣдованію различныхъ предметовъ, которые приходились ему по вкусу. Съ этою цѣлію въ продолженіи 1622 года, онъ написалъ, — *исторію вѣтровъ, исторію жизни и смерти*, а въ слѣдующіе годы, *о плотности и жидкости, тяжести и легко-*

сти, о звуках, и сверхъ того предпринялъ еще изслѣдованіе *теплоты, свѣта, магнетизма* и нѣкоторыхъ другихъ вопросовъ естествознанія. Кромѣ изслѣдованій, направленныхъ къ практическому оправданію своего метода, Баконъ не пропускалъ безъ вниманія и записывалъ все, что могло имѣть какое нибудь отношеніе къ наукѣ. Всѣ эти замѣтки были изданы послѣ смерти Бакона его секретаремъ Вильямомъ Ревлеемъ, подѣ названіемъ *смыси* (*Sylvæ sylvarum sive Historia Naturalis*). Въ тоже время при помощи способныхъ сотрудниковъ, между которыми былъ и Гоббсъ, онъ пересматривалъ, исправлялъ и переводилъ на латинскій языкъ свое сочиненіе о достоинствѣ и приращеніи наукъ (*de dignitate et augmentis scientiarum*), нравственные опыты и исторію Генриха VII. Онъ умеръ 9 Апрѣля 1626 года жертвою любознательности. Возвращаясь изъ Лондона въ помѣстье, онъ хотѣлъ испытать, какъ долго можно предотвратить разложеніе организма посредствомъ холода и вышелъ изъ экипажа, чтобы набить снѣгомъ только что убитую утку. Черезъ нѣсколько минутъ, во время этого опыта, онъ почувствовалъ ознобъ, не могъ далѣе ѣхать и долженъ былъ остановиться неподалеку въ сосѣднемъ домѣ, гдѣ и скончался.

Баконъ есть одно изъ самыхъ замѣчательныхъ лицъ въ исторіи образованія по блестящимъ дарованіямъ, разнороднымъ свѣдѣніямъ и быстрому, артистическому приимѣненію ихъ къ дѣлу; онъ занимаетъ между современниками высокое мѣсто какъ писатель, какъ законовѣдъ и политикъ, какъ историкъ и ораторъ. Ограничиваемся здѣсь краткимъ изложеніемъ его значенія въ исторіи философіи. Баконъ недовольный современнымъ ему состояніемъ философіи и другихъ наукъ, предпринялъ частію исправить и пересоздать ихъ, а частію указать другимъ планъ и способъ исправленія. Къ этому были направлены всѣ его ученые труды; таковаже общая цѣль его главнаго въ области философіи сочиненія: *Instauratio magna*. По плану Бакона, оно должно было состоять изъ 6 частей, изъ которыхъ окончены только первая и значительная часть второй. Въ первой части Баконъ сперва разбираетъ невыгодныя понятія людей о наукахъ, доказываетъ неосновательность подобныхъ понятій, необходимость исправленія недостатковъ философіи для того, чтобы можно было дать лучшее развитіе другимъ наукамъ, и дѣлаетъ полное систематическое распредѣленіе всѣхъ наукъ, при чемъ показываетъ содержаніе, задачу и недостатки каждой изъ нихъ. Эта часть названа у него *de dignitate et augmentis scientiarum*. Вторая часть посвящена изложенію понятія

объ истинномъ методѣ, какъ главномъ средствѣ къ исправленію недостатковъ и ложнаго направленія въ наукахъ. Эту часть Баконъ назвалъ *Novum organum* (новый органонъ), въ противоположность прежнему органону Аристотеля, бывшему въ употребленіи у схоластиковъ. Въ третьей и четвертой частяхъ Баконъ предполагалъ, во-первыхъ собрать возможно-большее количество фактовъ, помощію наблюденія и опытовъ, для доказательства вѣрности метода; во-вторыхъ, показать на дѣлѣ, какъ чрезъ примѣненіе новаго метода къ фактамъ, можно восходить къ открытію ихъ причинъ и законовъ, и нисходить отъ этихъ причинъ и законовъ къ частнымъ примѣненіямъ. Третья часть называется *естественною и экспериментальною философіею*. Четвертая—*лѣстницею разума* (*Scala intellectus*). Пятая и шестая должны были заключать полную систему истинъ, добытыхъ употребленіемъ новаго метода; но такъ-какъ эта задача превышала силы одного человѣка, то Баконъ полагалъ, что должно ограничиться только временною системою, въ которую входили бы результаты, добытые прежде и другими методами. Первую изъ этихъ двухъ частей Баконъ называетъ—*Prodromi s. Anticipationes phiæ* (предвареніе фii), а вторую — *Phiæ secunda s. scientia activa* (философія вторая или дѣятельное знаніе). Баконъ не успѣлъ исполнить огромнаго плана преобразования наукъ. Изъ шести частей онъ успѣлъ написать только первую и значительную часть второй. Для полноты послѣдней не достаетъ правилъ нисхожденія въ умозаключеніяхъ отъ общаго къ частному или примѣненія теорiи къ практикѣ. Покажемъ кратко содержаніе первыхъ двухъ частей.

Баконъ предположилъ устранить изъ философіи, равно какъ и изъ другихъ наукъ предметы, измышленные мечтательностію или утонченнымъ логическимъ формализмомъ, и вмѣсто того указать имъ, какъ предметы близкіе къ жизни человѣка, такъ и правильный способъ ихъ изслѣдованія.

Цѣль знанія, говоритъ Баконъ, есть практическая польза. Вмѣсто того, чтобы предаваться празднымъ и безплоднымъ умствованіямъ, науки должна заниматься такими предметами, изъ которыхъ можно сдѣлать какое нибудь употребленіе для улучшенія жизни. Вмѣсто того, чтобы заботиться о логическомъ пораженіи противника въ диспутахъ, лучше позаботиться о приобрѣтеніи могущества надъ природою, о торжествѣ надъ ея силами, не предоставляя успѣховъ знанія и искусства одному случаю. Такой смыслъ имѣютъ слова Бакона:

знаніе и могущество составляютъ одно и тоже (*Scientia et potentia humana in idem coincidunt*), потому что незнаніе причинъ дѣлаетъ невозможнымъ употребленіе силъ природы (*quia ignoratio causae destituit effectum*); природу же мы можемъ покорить только идя по слѣдамъ ея (*Natura nonnisi parendo vincitur*). Съ такимъ же высокимъ понятіемъ о значеніи науки, Баконъ во второмъ заглавіи своего новаго органона къ словамъ: *sive de Interpretatione naturae* (объ истолкованіи природы), прибавилъ: *et regno hominis* (и о владычествѣ чловѣка), и окончательное знаніе, къ которому должны стремиться всѣ науки, назвалъ—*Scientia activa* (дѣятельная наука или знаніе).

За этимъ понятіемъ о значеніи науки вообще, слѣдуетъ у Бакона систематическое распредѣленіе всѣхъ наукъ, въ которомъ онъ указываетъ недостатки ихъ и задачи ученымъ трудамъ будущихъ временъ. Дѣятельное начало науки—въ разумной душѣ чловѣка, а потому распредѣленіе наукъ должно основываться на способностяхъ души. Такъ—какъ главныхъ способностей нашей души есть три—память, фантазія и разумъ, то и всѣ науки раздѣляются, по мнѣнію Бакона, на три разряда: на исторію, поэзію и философію.

Предметомъ исторіи, утверждающейся на памяти, бываетъ природа и чловѣкъ. Естественная исторія, по понятію Бакона, имѣетъ три главныя части: одна слѣдитъ за нормальными формами естественныхъ произведеній, другая—занимается уклоненіями, происходящими отъ противодѣйствія матеріи формѣ или уродами въ природѣ, третья—слѣдитъ за художественнымъ преобразованіемъ природы силою чловѣческаго разума и труда. Исторія искусства, по мнѣнію Бакона, составляетъ часть естественной исторіи, потому что производительная дѣятельность чловѣка касается только перестановки и движенія вещей, а не самого существа ихъ. Цѣль естественной исторіи двояка: показать явленія и доставить матеріалъ философскимъ изслѣдованіямъ.

Исторію чловѣка Баконъ раздѣляетъ на церковную, гражданскую и литературную.

Поэзія основывается на фантазіи, и бываетъ повѣствовательная, драматическая и параболическая.

Философія утверждается на разумѣ. Предметъ ея состоитъ въ познаніи Бога, природы и чловѣка; отсюда происходитъ естественное богословіе, естественная философія или философія природы и философія чловѣка.

Естественное богословіе отличается отъ священнаго или откровеннаго. — Назначеніе перваго только отрицательное, но не положительное, т. е., естественное богословіе можетъ опровергать атеизмъ, но не въ состояніи основать самую религію. Отношеніе естественнаго богословія къ откровенному состоитъ въ повиновеніи его ученію, въ формальномъ объясненіи божественныхъ законовъ и въ выводѣ слѣдствій изъ нихъ.

Философія природы, по Бакону, раздѣляется на теоретическую и практическую. Первая состоитъ изъ физики и метафизики. Физика изслѣдуетъ матерію и дѣятельныя причины явленій (*causas materiales et efficientes*), а метафизика — причины формальныя и конечныя (*causas formales et finales*). Предметъ физики — измѣняемое, а метафизики — неизмѣняемое, постоянное. Баконъ говоритъ, что тотъ заблуждается, кто думаетъ, что познаніе внутреннихъ формъ вещей невозможно; нужно только представлять ихъ внутренно и нераздѣльно присущими матеріи, а не отдѣлять отъ нея, какъ поступилъ Платонъ въ ученіи объ идеяхъ. Второй предметъ метафизики составляютъ такъ называемыя конечныя причины или тѣ цѣли, по которымъ устроены явленія природы. Баконъ говоритъ, что хотя въ физикѣ конечныя причины не могутъ быть основаніемъ изслѣдованія вещей; однакоже не слѣдуетъ думать, что можно обойтись безъ причинъ конечныхъ и удовлетвориться одними матеріальными причинами. Мыслители, занимающіеся естественными причинами, хотя и могутъ на время удовлетвориться ими; но когда наступитъ необходимость объяснить гармонію всѣхъ дѣйствующихъ причинъ, то нужно прибѣгнуть къ мысли о Богѣ, о планѣ промысла Божія, все направляющаго къ премудрымъ цѣлямъ (*de dign. et augm. scient.* III. 3). Практическая философія естества также имѣетъ двѣ части: механику и магію. Первая относится къ физикѣ, а вторая — къ метафизикѣ. Механика научаетъ употреблять въ пользу человѣка вещества, какъ массы, а магія — ихъ сокровенныя сущности или силы. Такъ какъ до сихъ поръ нѣтъ, по мнѣнію Бакона, метафизики въ полномъ смыслѣ слова, то и магія еще не возможна, хотя она, за исключеніемъ мечтательныхъ предположеній, не есть что нибудь несбыточное. Что касается математики, то, по мнѣнію Бакона, она составляетъ только вспомогательную науку физики.

Философія человѣка или человѣческая есть наука о природѣ и состояніи человѣка. Она раздѣляется на двѣ части: на ученіе о

человѣкъ вообще, разсматриваемомъ въ его отдѣльномъ, индивидуальномъ бытіи, и ученіе о человѣкъ въ обществѣ или о гражданскихъ обществахъ. Особенно богата содержаніемъ первая часть или философія человѣка. Она раздѣляется на ученіе о тѣлѣ человѣка и о душѣ его. Къ ученію о тѣлѣ относится: медицина, косметика, атлетика и наука (*voluptaria*) объ удовольствіяхъ жизни (*luxus egiditus*). Ученіе о душѣ Баконъ раздѣляетъ на двѣ части, изъ коихъ въ одной разсматриваетъ душу неразумную, чувственную, въ другой—разумную со стороны ея способностей. Въ душѣ разумной Баконъ различаетъ способности таинственныя, рѣдко обваруживающіяся, отъ способностей постоянно дѣйствующихъ. На первыхъ онъ основываетъ гаданіе и ворожбу. На двухъ главныхъ способностяхъ души—разумѣ и волѣ, основывается логика и этика. Первая говоритъ объ изобрѣтеніи, сужденіи, удерживаніи и передачѣ предмета изслѣдованія. Въ этомъ же отдѣлѣ, въ родѣ прибавленія, Баконъ помѣщаетъ критику и педагогію. Этика разсматриваетъ сперва идеалъ нравственнаго совершенства, а потомъ средства образованія души по этому идеалу. Последнюю часть Баконъ называетъ георгикою. Философія гражданская, по троякому назначенію общественной жизни, раздѣляется на три части. Въ обществѣ человѣкъ находитъ для себя средства противъ одиночества, помощь въ трудахъ (*negotіis*) и защиту отъ неправды; отсюда первая часть говоритъ объ общительности, вторая—о государственной жизни и видахъ правленія.

Мы изложили содержаніе баконова сочиненія *de dignitate et augmentis scientiarum* въ самомъ сжатомъ видѣ. Но Баконъ не только устанавливаетъ подробно задачи каждой науки, но и представляетъ планъ и мысли для выполненія ихъ. Во введеніи къ этому сочиненію, Баконъ не забываетъ даже всѣхъ виѣшнихъ средствъ, помощію которыхъ можно улучшить состояніе наукъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и благосостояніе человѣчества. Главное, внутреннее средство для достиженія этой цѣли заключается въ методѣ изслѣдованія, что составляетъ предметъ второй части *Instauracionis magnae* или *новаго органа*.

Новый органонъ раздѣляется на двѣ части. Въ первой говорится о причинахъ, препятствующихъ успѣхамъ наукъ или о предрасудкахъ, которые онъ называетъ идолами, во второй—о методѣ. Для насъ преимущественное значеніе имѣетъ вторая часть. Доселѣ, говоритъ Баконъ, всѣ занимавшіеся науками, были или грубыми эм-

приказами, или догматиками (подъ догматиками Баконъ разумѣетъ схоластиковъ).—Ни тѣ, ни другіе не достигали цѣли. Одни подобны муравьямъ, которые собираютъ только матеріалъ, другіе—паукамъ, ткущимъ изъ себя паутину на воздухѣ, которую разрываетъ первый порывъ вѣтра (N. O. I., 95). Единственно—вѣрный способъ изслѣдованія природы есть *мыслительное наблюденіе* или соединеніе мышленія съ наблюденіемъ, а порознь ни то ни другое не ведетъ къ истинѣ (N. O. XCV). До сихъ поръ на это соединеніе не обращали вниманія. Отъ чувствъ сокрыты невидимые дѣятели или, какъ Баконъ выражается, слѣдуя еще терминологіи схоластико-аристотелевской, формы природы, а одно мышленіе, не наблюдая явленій шагъ за шагомъ, торопится къ общимъ понятіямъ, и вмѣсто того, чтобы объяснить природу, производитъ только гипотезы и антиципаціи (смот. это слово). Силлогизмы не имѣютъ значенія и бесполезны сами по себѣ. Въ силлогизмахъ основныя понятія уже предполагаются извѣстными; понятія же выражаются словами а слова очень часто образуются безотчетно. По этому, вмѣсто того, чтобы заниматься праздною игрою силлогизмовъ, опирающихся на гипотезахъ и словахъ, слѣдуетъ употребить такой методъ, въ которомъ соединялось бы размышленіе и наблюденіе. Такой методъ состоитъ въ правильномъ наведеніи. Этотъ родъ умозаключенія можно сравнить съ лѣстницею, по которой мы всегда восходимъ отъ дѣйствій къ причинамъ, отъ случаевъ, фактовъ къ общимъ законамъ природы, а потомъ обратно примѣняемъ общіе законы и причины къ случаямъ и явленіямъ. Для открытія причины и закона явленія посредствомъ наведенія, нужно соблюдать слѣдующія три правила: нужно тщательнымъ наблюденіемъ собрать и сличить всѣ факты, которые предшествуютъ явленію, занимающему насъ, или сопровождаютъ его; оставить всѣ тѣ обстоятельства, безъ которыхъ явленіе можетъ повториться, замѣтивъ тѣ изъ нихъ, которыя постоянно повторяются; наконецъ, между сими послѣдними должно замѣтить тѣ, которыя видоизмѣняются съ самымъ видоизмѣненіемъ явленія, т. е., возрастаютъ или умаляются, по мѣрѣ усиленія или умаленія самого явленія. По этимъ-то признакамъ, соединеннымъ въ одно, мы узнаемъ посредствомъ наведенія, внутреннее свойство или форму предмета, какъ причину явленій; способъ, по которому постоянно дѣйствуетъ извѣстная причина, и будетъ искомымъ закономъ. Потомъ, этотъ же методъ можно употребить для познанія начала этой познанной причины, для изслѣдованія закона познаннаго закона, вос-

ходя такимъ образомъ постепенно до самыхъ высшихъ причинъ, до всеобщихъ законовъ. Не ограничиваясь общею идеею новаго метода, Баконъ подробно излагаетъ во второй книгѣ новаго органа правила, касающіяся опыта и наведенія. Онъ описываетъ сперва всѣ приемы наблюденія, а потомъ излагаетъ способъ наведенія, различая въ немъ три акта или инстанціи; 1., указанія инстанцій сходныхъ (*Instantiae convenientes*), или предъявление разсудку всѣхъ явленій или предметовъ, въ которыхъ мы предполагаемъ дѣйствіе искомыхъ причинъ (*Tabulae praesentiae*); 2., указаніе явленій, которыя при видимомъ сходствѣ съ первыми, не имѣютъ искомаго свойства и въ которыхъ искомыя причины не обнаруживаются (*Tabulae absentiae*); 3., показаніе соответственныхъ видоизмѣненій въ причинахъ и дѣйствіяхъ (*Tabulae graduum*).

Баконъ не извѣстенъ въ исторіи философіи систематическимъ развитіемъ одного начала, одного воззрѣнія; онъ не написалъ философской системы; но тѣмъ не менѣе заслуги его въ исторіи образованія и философіи велики; его вліяніе на умственное развитіе было въ высокой степени благотворно. Въ его время схоластическое направленіе философіи, занятой безплодными логическими вопросами и еще болѣе безплодными софистическими словопреніями, имѣло еще весьма много послѣдователей. Многіе между италіанскими мыслителями, ознакомившіеся съ образцовыми произведеніями философіи классической древности, чувствовали уже безплодность схоластики; но ихъ противодѣйствіе прежнему логическому формализму обнаруживалось какими-то судорожными явленіями раздраженнаго недовольства, и выпадало нерѣдко въ противоположную крайность туманной мистики и мечтательности. Ихъ мысль еще не сознала ясно и опредѣленно прямого средства противъ общаго умственного недуга. Баконъ умѣлъ въ совершавшихся предъ нимъ явленіяхъ мысли уловить ту задачу, которую нужно было дать умственному движенію, для исцѣленія его отъ недуговъ прошлаго времени. Истинное достоинство философіи и всей умственной дѣятельности онъ полагаетъ не въ словопреніи, не въ безконечной борьбѣ логическихъ возраженій, но въ приѣвленіи къ человѣческой жизни, въ пользѣ, въ улучшеніи нашего существованія, въ содѣйствіи могуществу человѣка надъ силами природы—*in regno hominis*. Истинное назначеніе всѣхъ наукъ состоитъ въ надѣленіи человѣческой жизни всевозможными приобрѣтеніями и богатствами. Это было лучшимъ врачевствомъ противъ недостатковъ современной

науки. Примѣненіе этой мысли требовало вниманія къ нравственной и физической средѣ, окружающей насъ, а внимательность къ ней вызывала къ здоровымъ сужденіямъ и здоровой дѣятельности. Такова первая заслуга Бакона. Но онъ не остановился на голословномъ указаніи общей цѣли науки, которое могло бы исчезнуть какъ голось въ пустыни. Онъ далъ силу своему призыву къ полезной дѣятельности на попріщѣ жизни, можно сказать, всеобъемлющимъ обзорѣмъ результатовъ, добытыхъ прежними изслѣдованіями, и трудныхъ, обширныхъ задачъ, рѣшеніемъ которыхъ нужно было заняться разуму человѣческому въ будущемъ. Сосредоточеннымъ изображеніемъ всѣхъ отраслей знанія, какъ лучами солнца, собранными въ одномъ центрѣ, Баконъ возбуждалъ любознательность, возжигалъ стремленіе къ изслѣдованію и одушевилъ его живою, торжественною вѣрою въ могущество человѣческаго духа надъ природою, такъ блистательно оправданное рядомъ слѣдовавшихъ потомъ открытій и изобрѣтеній. Такова другая заслуга великаго мыслителя веруламскаго. Наконецъ, Баконъ оказалъ благотѣльное вліяніе на философію и другія, преимущественно же естественныя науки, самымъ методомъ изслѣдованія, состоящимъ въ наведеніи. Мы не говоримъ, что Баконъ изобрѣлъ или открылъ методъ наведенія; потому что этотъ родъ умозаключенія былъ извѣстенъ еще Аристотелю и другимъ древнимъ мыслителямъ; но онъ обратилъ особенное вниманіе современниковъ на этотъ забытый способъ изслѣдованія въ наукѣ, опредѣленно развилъ его приемы и безсознательному употребленію сообщилъ ясность и сознательность. Здѣсь заслуга опредѣляется не открытіемъ въ собственномъ смыслѣ, но указаніемъ первостепеннаго значенія въ томъ, что прежде въ систематическомъ начертаніи логики занимало отдаленное, невидное мѣсто. Усиленіемъ умозаключенія по наведенію Баконъ сообщилъ наукамъ прочное основаніе и обильную, сочную пищу для развитія ихъ. Не входимъ въ разсмотрѣніе частныхъ, полезныхъ открытій Бакона; и въ этомъ отношеніи онъ занимаетъ значительное мѣсто между своими современниками. Такъ, напримѣръ, онъ наблюдалъ плотность тѣлъ, тяжесть воздуха, подозрѣвалъ уже силу тяготѣнія (архон. 35, 36, 45), понималъ причины прилива и отлива моря, причину цвѣтовъ и тому подобное. Конечно собственные его открытія не могутъ быть мѣриломъ его заслугъ въ исторіи образованія. Нѣкоторые, напр. Деменстръ, основываясь на скудости его собственныхъ открытій, и еще болѣе на нѣкото-

рыхъ ошибочныхъ заключенійхъ, къ числу которыхъ относится, напримѣръ, его унизительное понятіе о системѣ Коперника, даже отрицають высокое значеніе Бакона въ исторіи просвѣщенія. Но подобное сужденіе о великомъ человѣкѣ было бы несправедливо. Баконъ самъ говоритъ о себѣ неоднократно, что онъ имѣетъ въ виду не дѣлать открытія, но испытывать и объяснять способъ, какъ ихъ должно дѣлать, и сравниваетъ себя съ изваяніями Меркурія, которыя сами неподвижны, но указываютъ дорогу другимъ. Чего не могъ сдѣлать самъ Баконъ для полного опредѣленія своего метода, то сдѣлано потомъ учеными естествоиспытателями послѣдующихъ временъ, признавшими всю важность и преимущество его метода предъ бесполезными попытками прежнихъ временъ къ объясненію явленій природы, на основаніи однихъ логическихъ началъ.

Но для самой точности понятія о благотворномъ вліяніи Бакона на развитіе философіи и другихъ наукъ должно присовокупить, что значеніе этихъ заслугъ его далеко не безусловно. Достойно полного уваженія высокое сочувствіе Бакона къ пробуждавшемуся въ то время реальному труду, его желаніе, чтобы наука стремилась къ пользѣ, къ обогащенію человѣка всѣми сокровищами изобрѣтеній. Особенно важно и благотворно было это положеніе въ то время, когда нерѣдко самыя богатые дарованія, даже въ виду совершавшихся открытій, истощали свои силы на составленіе огромныхъ и бесполезныхъ фоліантовъ, на безконечные споры о логическихъ терминахъ. Однакоже неосновательно было бы утверждать, что въ достиженіи пользы заключается вся цѣль нашей дѣятельности, цѣль науки и образованія. Идея пользы составляетъ только часть и при томъ подчиненную того торжества духа надъ природою, о которомъ съ такимъ восторгомъ говоритъ Баконъ; а выдвигая одну часть, одно звено изъ высшаго, обширнѣйшаго назначенія науки и образованія, мы достигли бы только результатовъ вредныхъ и противныхъ предположенной цѣли; потому что таково свойство всякаго превращенія частной и условной истины въ общую и безусловную, что она въ результатъ развитія теоретическаго и практическаго сама себѣ противорѣчитъ и сама себя подрываетъ. Какъ бы мы ни понимали пользу, съ нею неразлучна мысль объ удовлетвореніи потребностей, которое мы сознаемъ и чувствуемъ въ нашемъ личномъ состояніи; а въ стремленіи къ удовлетворенію своихъ потребностей, разсматриваемомъ отрѣшенно отъ другихъ побужденій дѣятельности, нѣтъ уже

начала, которое давало бы ему мѣру и разумное, нравственное, гармоническое направленіе; оно дѣйствуетъ исключительно, а потому, предоставленное себѣ самому водворило бы только эгоизмъ и вражду. Какое въ самомъ дѣлѣ противодѣйствіе въ идеѣ пользы найдетъ казнокрадъ и взяточникъ противъ своего гнуснаго ремесла, или грабитель противъ своего желанія наживаться со вредомъ для ближняго, если это ведетъ ихъ къ ощутительной для нихъ пользѣ? Не говоримъ уже о такихъ взаимныхъ отношеніяхъ, въ которыхъ нѣтъ рѣзкихъ признаковъ эгоизма и низости, которыя такъ легко извиняются совѣстію, пропитанною стремленіемъ къ пользѣ. Скажутъ, что идея пользы не только не исключаетъ общаго блага, но даже требуетъ, чтобы каждый искалъ своей выгоды не иначе, какъ въ связи съ благомъ общимъ; потому что подрывая пользу другихъ, мы тѣмъ самымъ лишаемъ ихъ возможности воздать намъ въ зачетъ полученнаго отъ насъ. Но можно ли однимъ только этимъ ожиданіемъ для себя выгоды отъ другихъ, часто отдаленной, а иногда и совѣтъ несбыточной, побудить каждаго отказаться отъ своей собственной такъ близкой и естественной пользы, хотя бы она была съ ущербомъ для ближняго и для общества? Слишкомъ ограниченное предоставили бы мы поприще правдѣ, любви и всякой нравственной доблести, утверждаясь только на обмѣнѣ взаимной пользы. Стремленіе къ пользѣ, даже при этомъ признаніи необходимости для нашихъ выгодъ пользы другихъ, всегда искало бы средствъ извлечь для себя отъ другихъ больше, нежели сколько мы дали имъ сами. Это потому, что мѣрою пользы заключается только въ нашемъ самоощущеніи, въ личномъ испытаніи выгоды; безъ этого условія польза не существуетъ для того, кто знаетъ только одно руководительное начало въ жизни—идею пользы. Утилитаристы сами не замѣчаютъ, что въ приводящемъ у нихъ понятіи о пользѣ *общей*, какъ необходимой для выгоды частной, уже высказывается отчасти если не самое начало, то по-крайней-мѣрѣ слѣдствіе другаго высшаго начала—идея нравственнаго блага, или возможно-полнаго совершенства человѣческой природы. Утверждаясь само на себѣ, или на сознаніи общаго и единого во всѣхъ насъ человѣческаго существа, оно изъясно отъ произволовъ личнаго усмотрѣнія; обнимая все существо человѣческое, оно предполагаетъ и долгъ самосохраненія и самоусовершенія со стороны виѣшней, но уже не какъ цѣлое, но какъ одно звено; не какъ цѣль, но какъ одно изъ выявленій и средствъ осмы-

сяемое идеею полного совершенства. Ограничивать такимъ образомъ идею пользы, совѣтъ не значить впадать въ односторонность мечтательнаго идеализма, который угодно было Маколею выставить задачею философіи. Вольно же не знать, или притворяться незнающимъ цѣли и высокаго, благотворнаго значенія философіи, какъ теоретическаго, такъ и практическаго. (См. Библ. для чтенія, 1856, Дек., стат. Маколея о Баконѣ). Если же Маколей разумѣетъ только философію древнихъ, то и въ этомъ случаѣ его обвиненіе справедливо только отчасти; потому что и ихъ философія имѣла полезное вліяніе на жизнь; притомъ же это обвиненіе должно пасть не на философію и не на древнихъ философовъ, а на весь складъ жизни у грековъ и римлянъ, у которыхъ свободнорожденные пренебрегали матеріальною производительностію и предоставляли ее однимъ рабамъ. Нѣтъ, идея возможно-полнаго, всесторонняго совершенства, о которомъ говоритъ здравая философія, нимало не исключаетъ матеріальнаго благосостоянія; она заключаетъ и его въ себѣ, но какъ часть, организуемую цѣлымъ и въ другомъ, преобразованномъ, облагороженномъ видѣ; потому что проникаетъ ее другимъ, высшимъ и, если угодно, гуманнымъ духомъ. Только подъ вліяніемъ этого духа возможенъ нравственный героизмъ, безтрепетно встрѣчающій опасности жизни, жертвующій жизнью, если того требуетъ спасеніе убѣждений, или благо народа. Только подъ вліяніемъ внутренняго образованія, важнѣйшимъ органомъ котораго служитъ наука философіи, облагороживается мысль о пользѣ. Снягчая жесткость эгоизма и ненасытимость плотоугодія любовію къ истинѣ и правдѣ, сочувствіемъ къ благу подобныхъ намъ людей, оно, какъ противодѣйствіе, предохраняетъ стремленіе къ пользѣ отъ гибельныхъ послѣдствій, неизбежныхъ тамъ, гдѣ оно предоставлено только самому себѣ. Такимъ образомъ для самого торжества духа надъ природою въ насъ и внѣ насъ, о которомъ говоритъ Баконъ, нужно торжество духа надъ одностороннею плесью пользы. Скажутъ еще, что занимаясь науками и искусствами даже независимо отъ мысли о пріобрѣтеніи, мы все-таки имѣемъ въ виду пользу по-крайней-мѣрѣ внутреннюю. Но и эта польза тогда только получить истинный характеръ, когда будетъ предстоять намъ, какъ результатъ, а не какъ цѣль. Цѣлю должна быть сама истина и правда, а не эгоистическое наслажденіе внутреннимъ пріобрѣтеніемъ; самое наслажденіе это должно состоять не въ узкомъ чувствѣ самодовольства, но въ чувствѣ единства нашего сознанія и дѣятельности со

всеобщимъ, божественнымъ призваніемъ человѣка. Быть можетъ замѣтять наконецъ, что у насъ разногласіе только въ словахъ, а сущность остается таже. Нѣтъ; употребляя понятія частныя и подчиненныя вмѣсто главныхъ и общихъ, мы можемъ дать ложное и вредное направленіе всей дѣятельности, обнаруживающееся потомъ въ частномъ и общественномъ быту. Дѣлать къ нимъ вѣщныя дополненія, или подразумѣвать то, что не заключается въ нихъ, еще не значитъ предохранять отъ односторонностей и вредныхъ послѣдствій. Никакіе авторитеты Маколеевъ не могутъ сдѣлать мысли ложной истинною. Утверждать, подобно ему, что только стремленіе къ пользѣ ведетъ къ открытіямъ, значитъ только доказывать, что можно съ основательными сужденіями объ однихъ предметахъ соединять поверхностныя понятія о другихъ; потому что стремленіе къ пользѣ можетъ столько же благопріятствовать, сколько и препятствовать открытіямъ, научая насъ—щадить себя только для наслажденія тѣмъ, что добыто трудомъ другихъ. Да и часто ли въ самомъ дѣлѣ виновники открытій имѣли въ виду какія нибудь выгоды—обогащеніе, почести и тому подобное?... Къ чести Бакона, мы готовы думать, что онъ неудачно выразилъ свою мысль о пользѣ, за которую ухватилось потомъ узкое пониманіе. Въ противномъ случаѣ, эта мысль можетъ имѣть значеніе только относительное, какъ реакція прежнему схоластическому направленію образованія. Не станемъ утверждать, что односторонняя мысль о пользѣ была въ прямой, сознательной связи съ несчастною слабостію и участію англійскаго мыслителя; но тѣмъ не менѣе это соотвѣтствіе между жизнію и идеею Бакона позволяетъ думать, что въ душѣ его по-крайней-мѣрѣ не выработалось вполне и не противодѣйствовало корыстному духу высшее, чистѣйшее начало жизни и знанія. Въ этой-то односторонности направленія, даннаго Бакономъ философіи, заключается исходное начало слѣдующихъ за нимъ правоучительныхъ системъ англійскихъ, основанныхъ на эгоизмѣ, которымъ другой рядъ мыслителей противопоставлялъ другія начала нравственныя, основанныя на общительности, симпатіи, благожеланіи и т. д.

Какъ ни новъ былъ взглядъ Бакона на весь органическій составъ наукъ, какъ ни полезно было въ это отдаленное время живое сосредоточенное изображеніе многообразныхъ задачъ и выгодъ знанія; но въ основаніи его обозрѣнія положено начало также ложное, которое вело къ ложному взгляду на содержаніе каждой науки и къ ошибочному развитію нѣкоторыхъ изъ нихъ. Основаніемъ систе-

матического распределенія Баконъ полагаетъ три способности души: разумъ, фантазію и память, между тѣмъ какъ во всѣхъ наукахъ главнымъ дѣятелемъ можетъ быть только разумъ. Память и фантазія не могутъ создать ни одной науки. Развѣтвленіе знанія на многія отрасли наукъ зависитъ отъ самыхъ ступеней бытія и знанія, или иначе, отъ точки нашего зрѣнія,—преслѣдуемъ ли мы только низшіе законы жизни, или высшіе. Отъ того одинъ и тотъ же предметъ, на прим., тѣлесный организмъ, можетъ быть предметомъ различныхъ наукъ. Отъ ложнаго начала произошли не только многія неправильныя понятія о задачахъ каждой науки, но и смѣшеніе ихъ съ искусствами. Повеія не относятся къ числу наукъ, хотя и можетъ быть предметомъ научнаго изслѣдованія въ эстетикѣ. Быть можетъ Баконъ не придавалъ особенной важности самой систематикѣ наукъ и пользовался своимъ распределеніемъ только для послѣдовательнаго изложенія своихъ взглядовъ на каждую науку порознь; но примѣръ его не даетъ права въ слѣдъ за нимъ думать, что такое или другое основаніе распределенія наукъ дѣйствительно безразлично, что оно дастъ только одну виѣшнюю форму и не приноситъ существенно ни пользы, ни вреда. Систематическое распределеніе наукъ состоитъ не во виѣшнемъ расположеніи ихъ по клѣткамъ, но въ органическомъ развитіи одной основной идеи знанія; развѣтвляясь потомъ примѣнительно къ разнымъ сторонамъ жизни, она вноситъ изъ себя особенную задачу, какъ животворное начало, въ каждую отдѣльную вѣтвь знанія. Такимъ образомъ отъ вѣрности или невѣрности основной идеи знанія и отъ самого развитія ея зависитъ вѣрное или ложное, плодотворное или безплодное развитіе каждой отдѣльной науки. Это ложное распределеніе наукъ господствовало, можно сказать, до временъ новѣйшей философіи. Послѣдній отзвукъ его былъ во введеніи Даламбера къ французской энциклопедіи XVIII вѣка. Тѣже недостатки повторяются у Бакона и въ развитіи частей философіи. На томъ основаніи, что философія не ограничивается какимъ-нибудь однимъ разрядомъ явленій, подобно другимъ наукамъ, но обнимаетъ всю совокупность явленій, общіе законы бытія, Баконъ, по своему эмпирическому взгляду на объемъ философіи, вноситъ въ нее всѣ почти предметы знанія, и отъ того, съ одной стороны, смѣшиваетъ ее съ другими науками, а съ другой—подрываетъ самостоятельность ея предмета. Такъ напр. у него входитъ въ философію экспериментальное изслѣдованіе природы, ученіе о тѣлѣ человѣческомъ или медицина,

косметика, механика и т. д. Философія разсматриваетъ все бытіе не въ массѣ, но въ отношеніи его къ безусловному началу бытія, въ гармоніи законовъ движущихъ міръ.

Важность умозаключенія по *наведенію*, о которомъ такъ много говоритъ Баконъ въ новомъ органонѣ, не подлежитъ сомнѣнію. Но Баконъ забываетъ, что наведеніе не составляетъ единственнаго метода для всѣхъ наукъ: въ математикѣ, по самому свойству ея предмета, не только возможно, но и необходимо употребленіе другого метода. Кромѣ того, методъ наведенія отчасти и самъ по себѣ, разсматриваемый внѣ примѣненія къ той или другой наукѣ, недостаточенъ. Цѣль этого метода состоитъ въ познаніи общей, неизмѣнной сущности, закона явленій, а между тѣмъ процессъ наведенія не можетъ ручаться, что общее, существенное дѣйствительно познано; потому что въ началѣ и въ концѣ утверждается единственно на произволъ наблюдающаго лица. Въ началѣ наведенія неизвѣстно, на какомъ именно ряду явленій нужно остановить вниманіе. Если, предположимъ что этотъ рядъ найденъ, то опять не извѣстно, когда и гдѣ прекратить процессъ перечисленія и испытанія фактовъ; каждый разъ съ прекращеніемъ его можно усомниться, точно ли мы достигли до познанія внутренней формы или сущности вещи, или только до нѣкотораго общаго свойства нѣкоторыхъ явленій. Стало-быть, тамъ именно, гдѣ нужно бы соблюсти всю строгость закона, именно въ переходѣ отъ частнаго, случайнаго къ общему, къ существенному, этотъ методъ зависитъ отъ произвола и дѣлаетъ скачокъ, т. е., противорѣчитъ требованію метода. Такая несообразность въ прославленномъ методѣ Бакона происходитъ отъ того, что онъ не касается вопроса о значеніи мышленія въ дѣлѣ философскаго изслѣдованія вообще, что должно бы быть первымъ необходимымъ вопросомъ при изслѣдованіи способа познанія. Онъ говоритъ, что нужно соединять мышленіе съ наблюденіемъ, но не опредѣляетъ, въ чемъ именно состоитъ участіе мышленія, и въ чемъ—наблюденія и опыта въ дѣлѣ познанія общихъ законовъ бытія, между тѣмъ какъ мышленіе есть главный дѣятель всякаго изслѣдованія, а тѣмъ болѣе—изслѣдованія философскаго. Не въ этомъ простомъ, инстинктивномъ соединеніи мышленія съ наблюденіемъ, которыя и безъ того въ каждомъ человѣкѣ нераздѣльны, состоитъ задача философін о познаніи и о методѣ, ведущемъ къ познанію, но въ уразумѣніи самой гармоніи и основа-

ній гармоніи между законами мышленія и законами бытія, между духомъ и природою.

Въ заключеніе должно замѣтить, что Баконъ не сообщилъ философiи самостоятельнаго содержанія, отличающаго ее отъ другихъ наукъ, теряя изъ виду, что прямая задача философiи состоитъ не въ изслѣдованіи причинъ и законовъ явленій со стороны ихъ ограниченного взаимодѣйствія, но въ познаніи отношенія этихъ законовъ къ законамъ мысли и духа.

Обыкновенно полагаютъ, что Баконъ положилъ начало эмпирическому направленію философiи новыхъ временъ. Это справедливо, но не въ томъ смыслѣ, будто Баконъ самъ сообщилъ основаніе эмпиризму, ограничивая всѣ предметы философiи и самыя формы познанія только опытомъ и содержаніемъ, заимствованнымъ отъ вѣдѣній впечатлѣній. Эмпирическое направленіе философiи утвердилось и развилось уже въ послѣдствіи времени. Баконъ подалъ больше поводъ этому направленію исключительнымъ вниманіемъ къ естествознанію и къ наведенію, утверждающемуся исходною точкою на наблюденіи и опытѣ. Еще менѣе можно находить въ философскихъ сочиненіяхъ Бакона начала сенсуализма, или того ученія, которое производитъ всѣ наши понятія, идеи и законы мышленія изъ ощущенія. Баконъ нигдѣ не защищаетъ подобной теоріи; онъ даже не задаетъ себѣ подобнаго вопроса. Что касается обвиненія въ безбожii, которымъ хотѣлъ заклеить его память Деместръ, то оно совершенно несправедливо. Трудно даже представить, откуда могъ заимствовать Деместръ основаніе для такого обвиненія, когда многія мѣста въ сочиненіяхъ Бакона и многія статьи его доказываютъ живую вѣру его въ бытіе Божіе и глубокое благочестивое настроеніе духа. Къ числу такихъ доказательствъ относится его статья противъ безбожниковъ (*Serm. fid. 16*), благочестивыя размышленія и исповѣданіе вѣры, найденное въ его бумагахъ. Аббатъ Еймери даже представлялъ въ примѣръ благочестіе Бакона своимъ современникамъ, зараженнымъ духомъ невѣрія. Баконъ не только былъ чуждъ безвѣрія, но даже думалъ, что оно возможно только въ людяхъ недоученыхъ: *Levis haustus Philosophiae*, говоритъ онъ, *ducit ad atheismum, plenus—ad Deum*.

Сочиненія Бакона очень часто были издаваемы. Первое изъ такихъ изданій сдѣлано было *Реслеемъ*, секр. Бакона 1663 г., Амст. 6 т. 12. Къ лучшимъ изданіямъ относится *Блакбурна*, 1730, Лонд. 4

том. in f.; 1740, Лонд. 4 т. in f., книгопр. *Миллера, Стефенса, Локкера и Бирха*, 1765, Лонд. 5 том. 4°; Монтегю 1825—1836, Лонд. 12 том. in 8°. Последнее издание—самое полное съ английскими переводомъ всѣхъ сочиненій Бакона, писанныхъ на латинскомъ языкѣ и съ объясненіями. Франц. перев. Bouillet. 1834—35, Paris 3 vol. 8°.

Многія сочиненія Бакона переведены на другіе языки еще при жизни его. Въ концѣ прошлаго столѣтія Ант. Лясалль издалъ въ 1800—1803 въ 15 том. 8° творенія Бакона на франц. языкѣ. Это изданіе неполно и невѣрно; потому что издатель, по безразсудному увлеченію пошлою философіею XVIII вѣка, позволилъ себѣ выбросить тѣ мѣста, въ которыхъ Баконъ защищаетъ достоинство религіи. Снова изданы были творенія Бакона въ *Pantheon litteraire* въ одномъ большомъ томѣ 1840, 8° и въ сборникѣ *Charpentier* 1842, въ 2 том. in 12° съ нѣкоторыми вариантами. Это последнее изданіе совершенно трудами Рио, заимствовавшаго многія примѣчанія въ изданіи Буилле. — На нѣмец. языкѣ *de dignit. et augmentis scientiarum Pfingsten*, Pesth, 1783, 8°; *Novum Organon... Bartholdy*, Berlin, 1793, 2 B. 8; *Ant. Theob. Brück*, Leipzig, 1830, 8°.

Жизнь Бакона описана *Вильям. Ревлеемъ*, его секретаремъ, въ 1658; *В. Дугдалемъ* въ *Vasconiana* Тенизона 1679 г; *Робер. Стеффенсомъ*, Лонд. 1734, *Дав. Маллетомъ*, 1740 (это жизнеописаніе переведено на франц. языкъ Пуильо 1755 и Бертенюмъ 1788, на русскій — В. К. Тредьяковскимъ, Москва, 1760), *М. де-Возеллемъ* 1833. Paris и *Васил. Монтегю*, Лонд. 1825. На нѣмец. язык. *Ulrich*, 1780, Berlin, 8°, *Sprengel* in d. Biographien, Halle, B. 8. St. 1.

О философіи Бакона писали: *Deleyre*, l'Analyse de la phie de Bacon, 1755, Paris, 2 vol. in 12°; *I. A. Deluc*, Précis de la Phie de Bacon, 1801, Genève, 2 vol., in 8.; *Abbé Eymery*, le Christianisme de Bacon, 1799, Paris, 2 vol. in 12.; *Jos. de-Maistre*, l'Examen de la Phie de Bacon, 1836, Paris, 2 vol. in 8.—Журнальныя статьи о философіи Бакона *Revue d'Edimbourg*, 1837, Juillet, par *Macaulay*, (сибл. для чтенія 1856 Дек.) и отвѣтъ на нее *Бенж. Lafaye* въ *Revue française et étrangère*; *Heidenreich* въ нѣмецкомъ переводѣ *Krit. Gesch. d. Revolutionen in der Phie v. Cromaziano*, B. 1, S. 306... Кромѣ того, свѣдѣнія о Баконѣ можно заимствовать въ логикѣ Гасоенди, въ *Lettres sur les Anglais* Вольтера, въ *l'Histoire d'Angleterre* Юма, во введеніи къ французской энциклопедіи XVIII вѣка, въ *Essai sur les connais-*

sances humaines de Condillac, въ логикѣ де-Тю де-Траси и въ курсахъ исторіи философіи.

Баконъ Рожеръ, прозванный дивнымъ докторомъ (Doctor admirabilis), род. въ 1214 г. недалеко отъ города Илчестера, въ коммерсетскомъ графствѣ и происходилъ изъ древняго и почтеннаго семейства. Обучался сперва въ Оксфордъ, а потомъ въ Парижъ, откуда возвратился на родину по окончаніи курса наукъ со степенью доктора. Въ 1240 г. онъ былъ уже монахомъ францисканскаго ордена, жилъ въ одномъ монастырѣ не подалеку отъ Оксфорда, и всѣ часы досуга посвящалъ наукамъ. Сперва онъ занимался арабскимъ, греческимъ и еврейскимъ языками, дабы лучше понимать Аристотеля и арабскихъ философовъ, неправильно переведенныхъ схоластиками. Потомъ онъ предался естественнымъ наукамъ. Мало надѣясь на книги, онъ самъ сталъ дѣлать опыты помощію самодѣльныхъ инструментовъ. Многіе любители наукъ пособляли ему въ расходахъ, необходимыхъ для устройства инструментовъ, но не могли избавить его отъ преслѣдованія со стороны начальниковъ. Они запретили ему подъ страхомъ наказанія, продолжать свои занятія естественными науками и обнаруживать свои сочиненія. Нечаянное обстоятельство облегчило на нѣкоторое время бѣдственную участь достойнаго труженика науки. Фулькоди, папскій легатъ, нѣкогда юрисконсультъ и секретарь Лудовика святаго, проживавшій нѣсколько времени въ Англіи, услышалъ объ ученомъ отшельникѣ францисканскаго ордена. Сдѣлавшись потомъ папою подъ именемъ Климента IV, онъ послалъ легата Раймунда де-Лодена и потребовалъ, чтобы Баконъ представилъ какое нибудь свое сочиненіе. Баконъ сначала не соглашался, но потомъ, уступая настояніямъ легата, послалъ одного изъ своихъ учениковъ Іоанна парижскаго, для представленія папѣ сочиненія *Opus majus* (сочиненіе большее) и математическихъ инструментовъ. Вниманіе папы подѣйствовало на гонителей Бакона: его перестали подозревать и преслѣдовать. Но послѣ смерти Климента IV, гоненія возобновились. Баконъ былъ осужденъ, преданъ анаемѣ на парижскомъ соборѣ въ 1278 г. подъ предсѣдательствомъ начальника ордена Іоанна Ескуло, и брошенъ въ темницу. Заключение Бакона продолжалось нѣсколь лѣтъ. Когда Ескуло возшелъ на папскій престолъ, то Баконъ представилъ ему небольшое сочиненіе: *о средствахъ, замедляющихъ приближеніе старости*. Это ли сочиненіе, или ходатайство сильныхъ друзей Бакона подѣйствовало на папу, только онъ

забылъ старую вражду и велѣлъ освободить Бакоя. Баконъ былъ тогда уже въ глубокой старости и не могъ долго пользоваться дарованною ему свободою. Вскорѣ послѣ того онъ умеръ, на 78 году.

Рожеръ Баконъ неизвѣстенъ положительными трудами въ исторіи философіи; даже свѣдѣнія его въ естественныхъ наукахъ, рѣдкія въ то время, не оказали, по обстоятельствамъ его жизни, особеннаго дѣйствія на современниковъ; но онъ замѣчателенъ по вѣрному взгляду на бесполезный формализмъ схоластики, по любви къ естествознанію, въ которой выражалось гаданіе о необходимости живаго дѣйствительнаго содержанія философіи, наконецъ по терпѣнію, съ которымъ онъ продолжалъ свои труды въ области естествознанія, не смотря на всѣ гоненія и обиды со стороны ненавистниковъ просвѣщенія.

Главное сочиненіе Бакона есть *Opus majus*. Оно совсѣмъ не принадлежитъ къ числу тѣхъ схоластическихъ твореній, въ которыхъ мыслители среднихъ вѣковъ обыкновенно старались излагать какъ можно обстоятельнѣе свое ученіе съ приведеніемъ всевозможныхъ возраженій и опроверженій, со всею роскошью логическихъ тонкостей. Баконъ считалъ подобное дѣло бесполезнымъ, и въ своемъ сочиненіи *Opus majus* касается другихъ вопросовъ. Въ немъ онъ описываетъ сперва невѣжество современниковъ, и причины этого невѣжества находитъ въ предрасудкахъ, въ самолюбіи и въ стремленіи къ преобладанію, препятствующихъ самостоятельнымъ и благотворнымъ изслѣдованіямъ разума. Истина, по его мнѣнію, не заключается вся ни въ одномъ твореніи человѣческомъ, а потому немѣстно слѣпое пристрастіе ни къ Аристотелю, ни къ другимъ философскимъ авторитетамъ. Потомъ, онъ защищаетъ пользу наукъ, и совѣтуетъ не пренебрегать ни одного изъ нихъ; потому что каждая непремѣнно окажетъ полезное дѣйствіе въ какомъ либо отношеніи. Развитію этихъ вопросовъ посвящены первые четыре книги *Opus majus*. Послѣ общихъ похвалъ въ пользу наукъ, Баконъ доказываетъ въ пятой части необходимость особеннаго вниманія къ грамматикѣ и математикѣ. Къ такому заключенію привело Бакона вѣрное наблюденіе современнаго ему состоянія схоластическаго образованія. Священное писаніе никому почти неизвѣстно было въ еврейскомъ и греческомъ текстахъ; Аристотеля и арабскихъ философовъ также весьма немногіе даже въ его время знали въ подлинникѣ, хотя схоластики часто ссылались на нихъ; а потому къ исправленію превратныхъ толкованій, самымъ лучшимъ средствомъ оставалось изученіе

ихъ сочиненій въ подлинникѣ. Особенно же Баконъ распространяется въ похвалахъ математикѣ, преувеличивая отчасти ея значеніе, что впрочемъ было даже необходимо въ его время, какъ противодѣйствіе одностороннему направленію схоластики и суевѣрнымъ понятіямъ о силахъ и явленіяхъ природы. По его мнѣнію, математика необходима: 1) потому что служить основаніемъ всякой другой науки; 2) способствуетъ рѣшенію многихъ вопросовъ естествознанія и философіи природы; 3) наконецъ помогаетъ богослову при изученіи лѣтосчисленія и многихъ мѣстъ священнаго писанія. Потомъ Рожеръ Баконъ перечисляетъ вопросы естествознанія, въ которыхъ особенно нужно знаніе математики. Количество ихъ очень скудно въ сравненіи съ тѣми, которые извѣстны въ настоящее, цвѣтущее время естественныхъ наукъ, и самый характеръ многихъ изъ нихъ обнаруживаетъ еще явно слѣды схоластическаго формализма. Заключеніемъ этого отдѣла служатъ правила перспективы. Сюда же относится небольшой трактатъ объ умноженіи видовъ (*de multiplicatione specierum*).

Въ шестой и послѣдней части *de scientia experimentalі* Рожеръ Баконъ занимается планомъ изслѣдованія вопросовъ, относящихся къ такъ-называемой естественной философіи или къ философіи природы. Онъ различаетъ два способа составленія понятій о силахъ и законахъ природы, умозрительный и опытный, и даетъ рѣшительное преимущество послѣднему.

Изъ этого краткаго очерка нельзя не замѣтить сходства въ направленіи между уединеннымъ, малозвѣстнымъ инокомъ XIII вѣка и знаменитымъ мыслителемъ веруламскимъ. Оба проникнуты живою любовью къ наукѣ, вникаютъ въ причины невѣжества и одинаково судятъ о нихъ; оба внушаютъ любовь къ самостоятельности изслѣдованія, какъ необходимому условію успѣховъ образованія; наконецъ оба одинаково убѣждены въ необходимости исключительнаго вниманія къ методу изслѣдованія опытному. Въ обоихъ рано высказался практическій, утилитарный духъ англійской націи, остающійся донынѣ главнымъ двигателемъ ея силъ. Но Баконъ веруламскій отличается блестящимъ даромъ слова, нерѣдко переполненнымъ метафорами и остроумными сближеніями; Рожеръ Баконъ еще не свободенъ отъ тяжести и безцвѣтности языка схоластической философіи. Въ твореніяхъ Бакона веруламскаго не замѣтно осрбенинато знанія исторіи и памятниковъ науки; Рожеръ Баконъ основательно знаетъ то, что можно было ему знать въ то время; онъ въ совершенствѣ изучалъ Птолемея,

Аристотеля, Евклида и философовъ арабскихъ, и гораздо лучше соединяетъ правило съ примѣромъ. Онъ излагаетъ основательное понятіе о радугѣ, о полярной звѣздѣ, о соляхъ, знаетъ теорію вогнутыхъ и выпуклыхъ стеколъ для приближенія и увеличенія предметовъ, упоминаетъ уже о составѣ огнестрѣльнаго пороха, и говоря о невѣрности календаря, предлагаетъ тѣ же средства къ исправленію его, которыми воспользовались потомъ во время папы Григорія XIII. Въ ученыхъ изслѣдованіяхъ Рожера есть и другой отпечатокъ времени—наклонность къ таинственности въ самыхъ естественныхъ предметахъ и смѣшеніе науки съ знахарствомъ. Не смотря на свои высокія преимущества, Рожеръ Баконъ не имѣлъ особеннаго вліянія на развитіе наукъ, и далеко не пользовался такою извѣстностію, какъ Баконъ веруламскій. Причина этой безвѣстности Рожера Бакона заключается преимущественно въ томъ, что современники его еще не были приготовлены къ достойной оцѣнкѣ его трудовъ, а отчасти быть можетъ въ самой жесткости выраженій, въ которыхъ онъ описывалъ современное ему невѣжество и въ неразборчивости, съ какою онъ подводилъ подъ одинъ уровень великихъ дѣтелей мысли съ грубыми представителями обскурантизма.

Opus majus въ первый разъ издано было Самуилъ Jebb, 1733, Lond. in f. Второе изданіе, съ прологомъ къ другимъ сочиненіямъ Рожера Бакона было въ 1750, Венеція. Отдѣльно напечатаны два небольшія сочиненія Рож. Бакона: *de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae* 1542, Paris, 4^o, 1593, Basel, 8^o, 1608, 1618 Hamburg, 8^o; *de retardandis senectutis accidentibus*, 1590, Oxford, 4^o, переведенное на англ. языкъ Ришардомъ Бровномъ и напечатанное 1768 въ Лондонѣ. Сочиненіе *de Perspectiva*, напечатанное отдѣльно 1614, Francfurt, 4^o, составляетъ только часть большаго сочиненія *Opus majus*. Къ неизданнымъ сочиненіямъ Рожера Бакона относится *Opus minus* и *Opus tertium*; какъ два продолженія *Opus majus*, хранившіяся прежде въ котовской библіотекѣ; часть ихъ находится въ мазариновской библіотекѣ.—Бель, Леландъ и Питсъ (Pits) утверждаютъ, что Рожеръ Баконъ написалъ болѣе ста сочиненій о грамматикѣ, математикѣ, физикѣ, оптикѣ, географіи, астрономіи, хронологіи, химіи, метафизикѣ, морали, богословіи. Но Самуиль Jebb доказалъ преувеличенность этого количества, происшедшую частію отъ того, что нѣкоторыя сочиненія его извѣстны подъ разными названіями, а нѣкоторыя содержатъ въ себѣ только скудные отрывки и замѣча-

нія. Быть можетъ трудолюбивымъ изыскателямъ удастся еще открыть какія нибудь изъ затерянныхъ сочиненій Рожера Бакона. Въ аміенской бібліотекѣ хранится рукопись, подъ названіемъ: *Philosophia Baconis*; объ ней упоминаетъ Генель (*Catal. libr. manuscr. 4°, 1830*).— М. Журденъ приводитъ значительныя извлеченія изъ *Opus majus* въ своемъ сочиненіи: *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*. Делеклюзъ напечаталъ разборъ ученыхъ трудовъ Рожера Бакона въ *Revue française*, 1839. Особенно замѣчательная статья о Баконѣ, помѣщенная Дону и Деклеркомъ въ XX томѣ исторіи литературы во Франціи (*l'Histoire littéraire de la France*).

Бамалинъ (*BaMaljr*), схоластич. названіе 1-го вида умозаключеній 4-й фигуры. См. логика О. Новицкаго 1846 г. стр. 135.

Барбара (*BarbAra*), схоластическое названіе перваго вида умозаключеній первой фигуры. Большая буква А, дважды встрѣчающаяся въ этомъ словѣ, показываетъ, что каждая изъ двухъ посылокъ, большая и меньшая, заключаетъ въ себѣ общее утвердительное сужденіе. Тамъ-же.

Бардили, Христофоръ Готфридъ, род. 1761 въ Бляубейернѣ, и съ 1786 года былъ репетиторомъ богословія въ богословскомъ факультетѣ тибингенскаго университета, потомъ съ 1790 профессоромъ философіи въ карловскомъ училищѣ въ Штутгартѣ, а съ 1795—въ тамошней гимназій. Ум. 5 Іюня, 1808 года.

Бардили извѣстенъ особенно противодѣйствіемъ критической философіи Канта. Кантъ утверждалъ, что сущность вещей намъ неизвѣстна, потому что наше мышленіе, составляя понятія о ней на основаніи явленій, не можетъ освободиться отъ своихъ подлежательныхъ формъ и безъ всякаго основанія приписываетъ дѣйствительность своимъ идеямъ о вѣшнемъ мірѣ. Бардили же пытается доказать дѣйствительность идеальнаго, умомыслимаго міра, на основаніи самого существа нашей мысли, носящей въ себѣ несомнѣнный залогъ дѣйствительности идей. По гаданію о значеніи мышленія, Бардили выступаетъ изъ разряда послѣдователей Канта и приближается къ философіи Гегеля; но по самому рѣшенію своего основнаго вопроса, по результату своей системы, возвращается къ подлежательному духу критической философіи и не составляетъ важнаго звена въ историческомъ развитіи новѣйшей германской философіи.

Бардили излагаетъ очеркъ своей философской системы въ логикѣ (*Grundriss der ersten Logik*), гдѣ говоритъ сперва о тожде-

ствѣ, какъ логическомъ началѣ философіи, потомъ принимаетъ это начало къ самому содержанію ея и наконецъ показываетъ, какъ философія возвышаясь къ подлежательному началу всякаго бытія или къ Богу, съ логическимъ характеромъ этого возвышенія соединяетъ доказательство несомнѣнной дѣйствительности его метафизическаго содержанія.

Мышленіе, по понятію Бардили, есть, не что иное, какъ безконечное повтореніе одного и того же въ безконечномъ разнообразіи; на этой тождественности повторенія основывается самая возможность мышленія, такъ что если бы въ мышленіи могло быть что нибудь качественно отличное отъ него, то оно перестало бы существовать. И всякое понятіе, всякая мысль исключаетъ качественную разность. Мышленіе совершенно тождественно. Въ логической связи, соединяющей субъектъ и предикатъ, заключается самая сущность мышленія. Когда мы судимъ, то въ каждомъ сужденіи выражается законъ этого тождества мышленія. Между тѣмъ Кантъ, говоритъ Бардили, погрѣшилъ и сдѣлалъ невозможнымъ познаніе именно потому, что ввелъ въ мышленіе разнообразность самого содержанія — категоріи качества, количества, отношенія и т. д. — Бардили также утверждаетъ, что предметъ мышленія есть безусловное; но не согласенъ съ Кантомъ, что это безусловное, или идеи Бога, міра и души могутъ быть вещью, предметомъ *ex se* или какъ бы отънѣ приводящимъ къ мышленію.

Какимъ же образомъ мышленіе, по мнѣнію Бардили, примѣняется къ предмету, къ содержанію, не нарушая своей тождественности и какъ предметъ мышленія, не выступая ни мало изъ круга его собственной производительности, получаетъ характеръ несомнѣнной истины, подлежательности. На оба эти вопроса Бардили отвѣчаетъ неудовлетворительно.

Примѣненіе мышленія къ содержанію происходитъ въ сужденіи, а сужденіе, по словамъ Бардили, есть какъ-бы первоначальное, коренное раздѣленіе предмета (*quasi divisio primaria objecti*), которое ведетъ за собою нарушеніе тождества.

Когда мышленію представляется предметъ или матерія, то, дабы оно могло образовать опредѣленную мысль или понятіе, необходимо уничтожить, разрѣшить въ мышленіи его матеріальную многосложность (*Materiatur*). Всякое соединеніе матеріальнаго въ мышленіи есть его разрушеніе. Но одно разрѣшеніе, уничтоженіе ни къ чему

не привело бы. Дабы могло произойти что нибудь мыслимое, нужно, быть въ матеріи чему нибудь такому, что не можетъ разрушиться посредствомъ мышленія, но сохраняется и удерживается имъ. Безъ перваго не возможна никакая мысль, безъ послѣдняго—не возможно ничто мыслимое. Этотъ процессъ мышленія, обращеннаго на матерію, предполагаетъ какое-то первораздѣленіе (*Urtheilung*) въ мыслимомъ (*im Gedachten*). Мышленіе или А получаетъ въ матеріи или въ Спредметъ, но разрушивши его, оставляетъ только предметъ чисто-мысленный.

Мышленіе не можетъ уничтожить въ предметахъ только ихъ основныхъ формъ, потому что оно само есть чистая форма. Задача ученія о разумѣ состоитъ въ развитіи этихъ постоянныхъ формъ мышленія, или постоянного повторенія въ многообразномъ единого. Но чтобы возможно было самое примѣненіе мышленія къ матеріи, нужно побужденіе отвѣтъ.

Этому-то логическому, отлеченному тождеству мышленія Бардили усиливается придать метафизическое значеніе, утверждая, что оно собственно и есть искомое философами абсолютное существо. Спрашивать—существуетъ ли дѣйствительно это существо или соответствуетъ ли ему что нибудь во вѣншей дѣйствительности, по мнѣнію Бардили, неумѣстно; потому что въ такомъ случаѣ мы предпочитаемъ реальность чувственную—истинной, духовной. Впрочемъ сознавая, что логическое тождество мышленія еще не выражаетъ всей полноты жизни и бытія, онъ сталъ утверждать, что это совершенное, мысленное тождество, возвышенное надъ міромъ матеріальнымъ, предполагаетъ бытіе матеріи: она дѣлаетъ возможнымъ самое мышленіе наше и не теряетъ своей дѣйствительности, хотя и разрушается нашимъ мышленіемъ.

Система Бардили принадлежитъ къ числу тѣхъ философскихъ системъ, въ которыхъ безуспѣшно пытались объяснить происхожденіе міра и познаніе дѣйствительности изъ одного такъ называемаго чистаго мышленія. Неосновательность этой попытки доказывается самою системою Бардили. Онъ утверждаетъ, что нашему мышленію свойственна только совершенная тождественность; такъ-какъ эта тождественность не можетъ сама притти въ движеніе, то онъ допускаетъ еще дѣйствіе вѣншняго предмета или матеріи на мышленіе, и кромѣ того въ самомъ мышленіи—этомъ совершенномъ, безразличномъ тождествѣ и единствѣ, разнообразныя формы. Это первая несообразность. Далѣе такъ-какъ присутствіе матеріи, дѣйствующей на мышленіе,

нельзя произвести изъ самого мышленія, потому что оно совершенно тождественно; то Бардили впадаетъ въ другую еще большую несообразность и признаетъ матерію какъ-бы современною (Coexistenz) божественному мышленію утвѣряя, что для философіи совершенно безразлично, создана ли эта матерія всемогуществомъ Божиимъ, или привходитъ отъ-внѣ. Только при такихъ отступленіяхъ отъ своего логическаго начала Бардили могъ говорить въ своей системѣ о познаніи и предметахъ познанія; но сама въ себѣ не выступая изъ круга основныхъ мыслей, она остается только логикою, или наукою о законахъ и формахъ мышленія; теорія познанія и метафизика въ его системѣ не возможны.

Сочиненія Бардили: *Epochen d. vorzüglichst. philoss. Begriffe*, Th. 1. Halle, 1788, 8°; *Sophylus od. Sittlichk. u. Natur, als Fundamente d. Weltweisheit*, Stuttg. 1794, 8°; *Allgem. practische Phie*, Stuttg. 1795, 8°; *Ueber die Geseze d. Ideenassociation*, Tübingen, 1796, 8°; *Ursprung der Begriffe von Unsterblichkeit u. Seelenwanderung*, Berl. Monatschr. 1792, St. 2; *Ueber d. Ursprung. d. Begriffs u. d. Willensfreiheit*, Stuttg. 1796, 8°; *Briefe üb. d. Ursprung d. Metaphysik*, Altona, 1798, 8°; *Philos. Elementarlehre*, Landshut, 1802—6. 2. Hefte, 8°; *Beiträge zur Beurtheil. d. gegenwärtig. Zustandes d. Vernunftlehre*, Landsh. 1803, 8°; *B-s u. Reinhold's Briefwechsel üb. das Wesen d. Phie u. das Unwesen der Speculation*, München, 1804, 8°;—Главное сочиненіе Бардили есть—*Grundriss d. ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern der bisherigen Logiken.....* Stuttgart, 1800, 8°.

Бароко (BArOko). Этимъ словомъ принято было у схоластиковъ обозначать четвертый видъ умозаключеній второй фигуры. Въ немъ буква А показываетъ, что большая посылка должна быть общая утвердительная, а буква О—что въ меньшей посылкѣ выражается частное отрицаніе. См. логика Новицк. стр. 135.

Бассъ Авфидій (Bassus Aufidius), эпикурейскій философъ, современникъ Сенеки. Объ немъ упоминаетъ только Сенека въ одномъ изъ своихъ писемъ (Epist. XXX), гдѣ выхваляетъ его терпѣніе и мужество передъ смертію. Ученіе Басса не извѣстно.

Баумгартенъ, Алекс. Готтлибъ, род. 1714 въ Берлинѣ, учился богословію и философіи въ Галлѣ, гдѣ и началъ свое учебное

поприще. Въ послѣдствіи времени онъ былъ ординарнымъ профессоромъ философіи во Франкфуртѣ на Одерѣ, и умеръ 1762 г. Баумгартенъ былъ ученикъ Лейбница, и его ученію о монадахъ и представленной гармоніи (между душою и тѣломъ) слѣдовалъ рѣшительнѣе, нежели Вольфъ, другой послѣдователь Лейбница. Впрочемъ ученіе о представленной гармоніи, Баумгартенъ пытался соединить съ ученіемъ Аристотеля о физическомъ вліяніи (*influxus physicus*). Баумгартенъ особенно замѣчательнъ потому, что отдѣлялъ теорію изящнаго отъ философіи и пытался составить изъ нея отдѣльную науку. — Съ этого времени наука объ изящномъ или эстетика существуетъ, какъ отдѣльная наука. Но понятіе Баумгартена о содержаніи эстетики было еще такъ ошибочно, такъ сбивчиво и недостаточно, что рѣшительно нельзя признать его основателемъ эстетики въ нынѣшнемъ смыслѣ, не смотря на то, что исторія ея какъ отдѣльной науки, начинается только съ Баумгартена.

Основные мысли для своей эстетики Баумгартенъ заимствовалъ изъ философіи Вольфа, именно, изъ его нравоведенія. Нравственность, по ученію Вольфа, основывается на понятіи совершенства, а совершенство состоитъ въ соотвѣствіи предмета опредѣленной идеѣ или понятію. Это понятіе о нравственномъ совершенствѣ Баумгартенъ примѣняетъ и къ изящному. Въ изящномъ, по понятію Баумгартена, также заключается совершенство или согласіе предмета съ своимъ понятіемъ; но какъ это понятіе выражается въ чувственномъ предметѣ, то и совершенство изящнаго чувственное, и познается, воспринимается только чувственнымъ образомъ. Такимъ образомъ произошла у него эстетика (си. *Эстетика*) или чувственное познаніе чувственно-совершеннаго, и противопоставляется высшему, умственному познанію или логикѣ, занимающейся правилами высшей познавательной способности. *Aesthetica est scientia cognitionis sensitivae. Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae; haec autem est pulchritudo.* Въ этомъ смыслѣ Баумгартенъ называлъ науку изящнаго эстетикою или наукою чувства, чувственною (*αισθητική* т. е. *ἐπιστήμη*). Сбивчивость этого понятія объ изящномъ очевидна; оно не выходитъ еще изъ круга прежнихъ одностороннихъ ученій, ограничивавшихъ изящное только подлежательностью ощущенія, и, что также очень важно, вовсе не касается самого способа той гармоніи, которая существуетъ въ изящномъ между чувственнымъ матеріаломъ и понятіемъ или идеею. Оттого трудно даже опредѣлить съ точностію, въ чемъ именно по-

лагаетъ Баумгартенъ сущность изящнаго? — Въ самомъ ли предметѣ, соотвѣтственномъ идеѣ или понятію, или въ чувственномъ познаніи, въ ощущеніи чувственнаго совершенства? — Если оно заключается въ самомъ предметѣ, въ его соотвѣтствіи понятію, то въ такомъ случаѣ изящное смѣшивается со всякою другою правильно-стью—нравственною, логическою, механическою; было бы только въ ней соотвѣтствіе понятію. Еслиже на оборотъ, изящное состоитъ въ чувственномъ познаніи вышшаго совершенства, то не возможно изящное въ собственномъ смыслѣ, въ его всеобщемъ, объективномъ значеніи; потому что оно будетъ зависѣть отъ случайнаго и частнаго настроенія чувствующаго лица; не возможна и наука объ изящномъ; потому что отличительная черта чувственнаго познанія, о которомъ говоритъ Вольфъ и Баумгартенъ, состоитъ въ сбивчивости и неопредѣленности, стало-быть, оно не можетъ быть основаніемъ науки. Впрочемъ, въ понятіи Баумгартена объ изящномъ, есть и вѣрная сторона, именно въ томъ, что онъ не ограничивалъ идеи изящнаго ни отвлеченною отъ всякой вышней, чувственной формы красотою, подобно Платону или новоплатоникамъ, ни однимъ ощущеніемъ или одною чувственною формою, подобно грубымъ эмпирикамъ. Усовершенствованіе и дальнѣйшее развитіе этой слабо высказанной Баумгартеномъ идеи изящнаго сдѣлано было Кантомъ, а потомъ, частію новѣйшими германскими мыслителями, частію послѣдователями ихъ философіи, заключавшей въ себѣ начала, гораздо обширнѣйшія и болѣе примѣнимыя къ разнымъ сторонамъ нашей внутренней жизни. Должно замѣтить еще, что Баумгартенъ свою идею изящнаго примѣнялъ только къ словесности, и что эстетика его есть въ сущности только теорія словесности или, вѣрнѣе, риторика. По его плану, она должна была состоять изъ двухъ частей, теоретической и практической, изъ которыхъ первая заключала въ себѣ три части: эвристику (объ изобрѣтеніи), методологію (о расположеніи) и семіотику (объ изображеніи). Изъ этихъ частей отдѣлана только эвристика, и введеніе, гдѣ Баумгартенъ изложилъ свое понятіе о цѣлой наукѣ.

Главныя сочиненія Баумгартена, кромѣ эстетики, (Frankfur. a. d. O. 1750—8) суть слѣдующія: *De nonnullis ad poëma pertinentibus* (рѣчь), Halle, 1735, 4°; *Metaphysica*, Halle, 1739, 8°; *Ethica Philosophica*, Halle, 1740, 8°; *Annotationes ad Logicam*, Halle, 1761, 8°; *Jus naturae*, Halle, 1765, in 8°; *Philosophia generalis...* ed. Förster, Halle, 1770, 8°; Биографія Баумгартена издана ученикомъ его Мей-

еромъ. (Halle, 1763, 8°). Баумгартена, автора эстетики, нужно отличать отъ Баумгартена (Якова Сигизмунда), богослова, историка и литератора, бывшего профессоромъ богословія въ Галлѣ, род. 1706, ум. 1757 года.

Баумгартенъ-Крузій, Людвигъ Фридрихъ Оттонъ, извѣстенъ только небольшими брошюрами: *De homine Dei sibi conscio*, Lips. 1813, 4; *De vero Scholasticorum realium et nominalium discrimine*, Iena, 1821, 4°; *Ueber wissenschaftliche Freiheit...* Iena, 1826, 8°.

Баумейстеръ, Фридрихъ Христіанъ, род. 1708 и умеръ ректоромъ училищъ въ Герлицѣ 1785 г. Онъ былъ послѣдователемъ Лейбница и Вольфа; но на ученіе о предуготовленной гармоніи (между душою и тѣломъ) смотрѣлъ какъ на гипотезу и изложилъ доказательства въ пользу и противъ нея. Баумейстеръ извѣстенъ яснымъ, упрощеннымъ изложеніемъ курса философіи Вольфа, и, подобно ему, слѣдуетъ господствовавшему въ то время въ кругу школы доказательному методу, на основаніи котораго обыкновенно предлагаются сперва опредѣленія, потомъ иногда объясненія; далѣе, приводятся частныя положенія и доказательства. Философскую школу, основанную Лейбницемъ, къ которой принадлежалъ Вольфъ и Баумейстеръ, называютъ иногда догматическою, на томъ основаніи, что она принимаетъ нѣкоторыя идеи, какъ готовныя, и подтверждаетъ ихъ потомъ рядомъ доказательствъ. Противъ этой школы, между прочимъ, возставалъ Кантъ въ своей критической философіи. Сочиненія Баумейстера: *Philosophia definitiva h. e. definitiones Philosophiae et systemate libri Baronis a Wolf in unum collectae*, Wittenb. 1735 и 1762, 8°; *Historia doctrinae de mundo optimo*, Goerlitz, 1741, 8°; *Institutiones Philosophiae rationalis*; *Institutiones metaphysicae methodo Wolfii adornatae*, Wittenb. 1738, 1749, 1754, 8°.—Баумейстеръ имѣлъ нѣкоторое вліяніе въ Германіи своими сочиненіями, служившими руководствомъ въ тамошнихъ учебныхъ заведеніяхъ. У насъ курсъ философіи Баумейстера также принятъ былъ въ руководство въ духовныхъ семинаріяхъ (см. *Elem. phiæ...* F. Ch. Baumeist. Petropoli, 1826).

Бахманъ. Карлъ Фридрихъ, ординарный профессоръ философіи въ Іенѣ и веймарскій надворный совѣтникъ, родился во второй половинѣ прошлаго столѣтія. Онъ не слѣдуетъ исключительно ни одной изъ новѣйшихъ системъ философскихъ, поочередно господствовавшихъ въ Германіи, но не чуждается нѣкоторыхъ новыхъ идей

замѣчательнѣйшихъ германскихъ мыслителей, и пользуется съ благо-
разумнымъ выборомъ нѣкоторыми результатами ихъ трудовъ. Впро-
чемъ, въ его сочиненіяхъ наиболѣе замѣтно вліяніе философіи Шел-
линга. По духу философствованія, онъ сходенъ отчасти съ Ансель-
ономъ. Сочиненія Бахмана: *Ueber Philosophie und ihre Geschichte*,
Iena, 1811, 8°; *zweite umgearbeitete Auflage: Ueber Gesch. d. Phie.*,
Iena, 1820, 8°; *Ueber die Phie meiner Zeit*, Iena, 1816, 8°; *Von der*
Sprach- und Begriffverwirrung der deutschen Philosophen, Iena, 1814,
8°; *die Kunstwissenschaft in ihrem allgemeinen Umriss dargestellt*, Iena,
1811, 8°; *Ueber Philosophie u. Kunst*, Iena, 1812, 8°; *von der Ver-*
wandtschaft der Physik und der Psychologie, Utrecht u. Leipzig, 1821,
8°; *System der Logik*, Leipzig, 1828, 8; *Kritische Beurtheilung der*
Hegelschen Philosophie, 1833, 8°.—На Русск. перевод. система логики,
СПБ. 1832; М-ва, 1840; всеобщ. начерт. теоріи иск-въ, М. Чистя-
кова, Москва 1832.

Беда, прозванный достопочтеннымъ (*Venerabilis*), род. 672
или 673 года въ дургамской епархіи. На осьмомъ году родители
отдали его на воспитаніе инокамъ виринутской обители Св. Петра;
на девятнадцатомъ онъ посвященъ былъ въ іеродиакону, на тридца-
томъ—въ іеромонахи, и во всю жизнь свою не оставлялъ мирнаго
убѣжища благочестивыхъ подвиговъ и науки, которому обязанъ былъ
своимъ воспитаніемъ. Говорятъ, что въ 701 году Папа Сергій при-
глашалъ Беду въ Римъ, но что онъ, изъ любви къ уединенію, не со-
гласился оставить свое отечество. Онъ умеръ въ 735, а по свидѣ-
тельству другихъ въ 762 или 766 году отъ чахотки. Последнее
мнѣніе ни на чемъ неосновано. Высшее уваженіе современниковъ
къ Бедѣ выразилось въ торжественномъ погребеніи его бренныхъ
останковъ, которые были перенесены съ джировскаго кладбища и
похоронены въ одномъ мѣстѣ съ останками св. Кааберта. Среди
трудовъ, свойственныхъ строгой иноческой жизни, Беда неутомимо
занимался всѣми отраслями знанія, извѣстными въ его время, все
читалъ, все изучалъ, что только могъ найти въ извѣстныхъ въ то,
время твореніяхъ Аристотеля и у его толкователей—у Цицерона,
Боеція, Августина и у другихъ отцевъ Церкви. Въ каталогъ напи-
санныхъ имъ сочиненій, которыхъ большая часть сохранилась до
нашихъ временъ, находятся первоначальныя руководства или всту-
пительныя понятія о разныхъ наукахъ, трактаты объ ариметикѣ,
физикѣ, астрономіи и географіи, рѣчи и біографическія замѣтки объ

аббатахъ монастыря, въ которомъ онъ жилъ и о другихъ замѣчательныхъ лицахъ, комментаріи на священное писаніе, наконецъ, исторія англійской церкви отъ начала ея до нортумберландскаго короля Силульфа, которую онъ составилъ на основаніи документовъ, частію собранныхъ въ различныхъ англійскихъ епархіяхъ, а частію присланныхъ изъ Рима. Бедѣ приписываютъ, на основаніи ложно распространеннаго преданія, собраніе аксіомъ, извлеченныхъ изъ твореній Аристотеля, а Бартеlemi Сентъ-Илеръ на основаніи этого извлеченія заключилъ, что Бедѣ извѣстна была *политика* Аристотеля; но основательными критическими изслѣдованіями доказано, что это извлеченіе составлено гораздо прежде, и что Бедѣ, какъ и другимъ ученымъ мужамъ среднихъ вѣковъ даже до XIII вѣка, изъ подлинныхъ твореній Аристотеля, забытыхъ на западѣ, извѣстенъ былъ только органонъ или логическія сочиненія Аристотеля (*Recherches sur l'age et l'origine des traductions d'Aristote*, 8°, 2-е edit. p. 21). Въ сочиненіяхъ Беды нѣтъ ничего оригинальнаго; въ исторіи философіи онъ упоминается только потому, что во времена всеобщаго невѣжества на западѣ собиралъ философскіе трактаты изъ Боэція, Цицерона, изъ твореній отцевъ церкви и отчасти изъ Аристотеля. Но несмотря на незанимательность его извлеченій для насъ, они были очень полезны въ свое время, когда такъ скудны были средства образованія, какъ по чистотѣ латинскаго языка, на которомъ писаны, такъ и по содержанію. Ими пользовался Алкуинъ, дѣйствовавшій потомъ съ такою ревностію на пользу просвѣщенія во Франціи и въ Англіи. Сочиненія Беды нѣсколько разъ были издаваемы, сперва въ Парижѣ 1544, въ 3-хъ томахъ, за тѣмъ 1554 въ 8 томахъ тамъ же, въ Базелѣ и въ Кельнѣ 1612 и 1688, въ 8 томахъ in-fol. Въ первыхъ двухъ томахъ содержатся сочиненія о человѣческихъ познаніяхъ, но трактатъ о началѣ философіи во второмъ томѣ принадлежитъ Вильгельму Конхесу. Кромѣ того были издаваемы нѣкоторыя сочиненія Беды отдѣльно: *Вортономъ*, Лонд., 1693, in 4°; *Мартеномъ* Thesaurus Anecdotorum, t. I.; *Мабильономъ*, Analecta. Исторію саксонцевъ, переведенную, какъ полагаютъ, Альфредомъ великимъ на саксонскій языкъ, также часто издавали. О жизни и сочиненіяхъ Беды можно читать: *Oudin*, Commentar. de Scriptoribus ecclesiasticis, t. I. — *Dupin*, Bibliothèque des auteurs eccles., t. VI. — *Mabillon*, Acta sanctor. ordinis S. Benedicti, t. III, p. 1, *Liŋgard*, Antiquités de l'Eglise saxonne (отдѣлъ о памятникахъ англійской исторіи). Примѣчательнѣйшее изъ сочи-

ней Беды есть его исторія англійской церкви. Его всемірная лѣтопись замѣчательна потому, что онъ ввелъ въ ней лѣтосчисленіе отъ Рождества Хр—ва, предложенное аббатомъ Діонисіемъ младшимъ (Dionysius exiguus).

Безбожіе (см. Атеизмъ).

Безсмертіе души. Подъ безсмертіемъ нашей души разумѣется безконечное продолженіе личнаго, сознательнаго ея существованія послѣ смерти тѣла.— Несмотря на окружающія насъ отжесуду явленія разрушенія и смерти, вѣра въ загробную жизнь составляетъ постоянную внутреннюю потребность нашего духа. Народы всѣхъ временъ и мѣстъ признавали эту истину въ такой или другой формѣ: она также неразлучна съ ихъ вѣрованіями, какъ и идея бытія Божія. Ложная образованность могла иногда колебать и затемнять, но никогда не могла истребить ее въ человѣкѣ: подобно живому зерну, развитіе котораго только случайно задержано, она снова развивалась и снова возвышала свой голосъ въ его душѣ. Откуда же происходитъ эта непоколебимая ея сила, которой не могутъ заглушить даже ежедневныя виды прекращенія нашего чувственнаго бытія? Каждое явленіе происходитъ изъ соотвѣтственной ему сущности; а потому и это инстинктивное признаніе истины безсмертія души, стремленіе къ безконечной жизни, какъ одно изъ вывленій нашей души, не было бы даже возможно безъ внутренней, въ основѣ его лежащей и соотвѣтствующей ему сущности. Къ какимъ же разумнымъ сознательнымъ основаніямъ можетъ возвести это всеобщее, безотчетное убѣжденіе сердца здравая и отчетливая мысль? Здравое размышленіе находитъ нѣсколько внутреннихъ свидѣтельствъ или доказательствъ безсмертія души; но всѣ они такъ тѣсно соединены, что одно предполагается другимъ, и всѣ вмѣстѣ окончательно утверждаютъ на одномъ самомъ высшемъ—на идеѣ Бога.

Первое доказательство называется обыкновенно онтологическимъ или метафизическимъ; оно основывается на понятіи о простотѣ или несложности существа души; второе—на свойствахъ дѣятельности главныхъ силъ или способностей ея; третье—на нравственной ея роли; четвертое—на идеѣ Бога, какъ виновника и промыслителя міра.

Все тѣлесное состоитъ изъ частей, изъ коихъ каждая, хотя соединеная съ другими частями, но имѣетъ отдѣльное вѣположенное

бытіе, и какъ-бы относится къ себѣ самой, съ безразличіемъ къ другимъ, соприкосновеннымъ частямъ. На основаніи этой сложности и ви́шняго отношенія между частями тѣла, оно подлежитъ разложенію и разрушенію. Но душѣ нашей, какъ сознательному существу, свойственна простота и внутреннее, неразлагаемое единство. Въ каждой своей дѣятельности, въ каждой такъ-называемой способности душа не выдвигается изъ своего средоточія и не дробится на ви́шнія, отдѣльныя въ пространствѣ части: вся полнота ея внутренняго міра сосредоточивается въ одномъ идеальномъ пунктѣ сознанія. Такимъ образомъ, душа наша, разсматриваемая какъ существо вообще, отличается отъ тѣла; она есть существо простое, не сложное изъ частей; а по сложности и простотѣ не можетъ подлежать разложенію и смерти. По этой же простотѣ своего существа, душа наша и во всѣхъ обнаруженіяхъ своихъ во времени пребываетъ единою и тождественною. Въ окружающемъ насъ мірѣ каждое явленіе исключается другимъ, за нимъ слѣдующимъ; но душа наша и во временномъ обнаруженіи своихъ дѣйствій остается выше ограниченныхъ формъ времени: обнаруживаясь послѣдовательными явленіями дѣятельности, она не переходитъ ни въ одно изъ нихъ всецѣло, но во всѣхъ мгновеніяхъ жизни прошедшей, настоящей и будущей остается однимъ и тѣмъ же самосознательнымъ существомъ. Но это единство сознанія души было-бы невозможно, если бы она была существомъ матеріальнымъ, сложнымъ изъ частей. Каждая часть ея должна бы въ такомъ случаѣ или относиться къ себѣ самой и сознавать себя, что повело бы къ множеству сознаній въ одной душѣ, или одна изъ ея частей не относилась бы къ себѣ, но только къ другой,— и тогда не возможно было бы самое сознаніе. Что же отсюда слѣдуетъ? То, что предполагая матеріальную сложность нашего духа, съ которою неразрывно сопряжено было бы и прекращеніе его жизни послѣ смерти тѣла, мы стали бы только противорѣчить его сознательной природѣ. Скажутъ, что душа наша есть только гармонія, какъ произведеніе цѣлаго, сложнаго изъ частей вѣщественнаго организма, что она подобна гармоніи звуковъ, происходящей отъ искусно-составленнаго инструмента. Но это предположеніе само въ себѣ заключаетъ и опроверженіе; потому что гармонія инструмента не есть произведеніе одного вещества, изъ котораго сложенъ инструментъ; ее производитъ разумная душа чело-вѣческая. Ужелижъ эта самая разумная душа, постигающая дивныя

законы гармоніи, есть произведеніе вещества, изъ котораго состоитъ наше тѣло? Дѣлать такое предположеніе не значитъ ли утверждать самую пошлую нецѣлостность? Ибо какимъ образомъ существо разумное, способное къ сознательной, гармонической дѣятельности можетъ произойти изъ сложенія безсознательныхъ и неодушевленныхъ разумомъ частицъ? Притомъ же, еслибы душа наша была только гармоніею различныхъ отправленій въ частяхъ тѣла, то, съ отнятіемъ какихъ-бы-то ни было членовъ тѣлеснаго организма, эта гармонія или потеряла бы свои созвучія, или совершенно прекратилась бы; но мы знаемъ, что не только дѣятельность души, но и постепенное совершенствованіе ея продолжается, хотя бы тѣлесный организмъ ея лишился многихъ членовъ, кромѣ развѣ тѣхъ случаевъ, когда поврежденіе касается или ближайшихъ органовъ души, или частей тѣла, существенно необходимыхъ для душевной и тѣлесной жизни. Таковъ смыслъ онтологическаго доказательства, которое превосходно развито Платономъ въ разговорѣ «Федонъ». Оно основывается на признаніи простоты нашей души, въ отличіе отъ сложности всего вещественнаго; а простота души утверждаетъ насъ въ томъ убѣжденіи, что она не можетъ подлежать разложенію и смерти. Но такъ—какъ съ существомъ души неразрывно сопряжена разумная и сознательная дѣятельность, которою она существенно отличается отъ другихъ твореній земли; то и онтологическое доказательство ея безсмертія, основанное на понятіи о душѣ, какъ существѣ, незамѣтно препровождаетъ насъ къ другому, которое находимъ мы въ самомъ свойствѣ ея дѣятельности, отличающей ее отъ другихъ низшихъ существъ.

Несложность и простоту души мы постигаемъ не иначе, какъ посредствомъ сознанія: сознаніе содержитъ въ себѣ и обнаруживаетъ для насъ неразлагаемое на части единство ея существа. Что же именно составляетъ необходимую принадлежность сознательной дѣятельности души? Сознательная дѣятельность души происходитъ отъ того, что идея безконечнаго проникаетъ ограниченныя формы ея дѣятельности. Безъ выявленія ея идеальнаго совершенства въ каждомъ изъ опредѣленныхъ состояній, безъ постоянного стремленія, если можно такъ сказать, къ уранненію одного съ другимъ въ своей дѣятельности, безъ пребыванія въ своей всеобщности, или въ области возможнаго, несмотря на опредѣленныя, частныя свои проявленія, невозможно было бы разумное сознаніе человѣка. Такимъ образомъ,

съ нашимъ сознаниемъ неразлучно стремленіе къ безконечному; оно-то и служить также глубокимъ и не ложнымъ внутреннимъ свидѣтельствомъ, что душа наша создана для безконечной жизни и безконечнаго совершенствованія; существо, сознающее въ себѣ идею безконечнаго, не можетъ быть въ такомъ же высшемъ отношеніи къ этой идеѣ, какъ сосудъ — къ заключающемуся въ немъ веществу, но и внутри себя заключаетъ сродное этой идеѣ сѣмь безконечной жизни. Въ этомъ же единствѣ идеи безконечнаго съ ограниченными проявленіями дѣятельности нашей души заключается существенное различіе ея отъ души другихъ низшихъ животныхъ. Въ дивной лѣствицѣ твореній земли послѣдательно выражается идея безконечной премудрости Божіей. Но ни одно живое существо на землѣ, кромѣ человѣка, не достигаетъ до сознанія въ себѣ этой идеи,—и это отсутствіе единства недѣлимаго съ идеею безконечнаго въ самомъ сознаніи, раздѣленіе между этими двумя сторонами, выражается на дѣлѣ разрушеніемъ и смертію недѣлимаго. Не освященное, не оживотворенное внутренне идеею безконечнаго, оно является и гибнетъ какъ предметъ, какъ вещь. Иное свойство души человѣческой. Ею завершается лѣстница земнаго міра. Выбравъ въ душу человѣческую идею безконечнаго, божественная благодѣтельность тѣмъ самымъ какъ бы даетъ знать, что дѣлаетъ ее причастною безконечной жизни и даруетъ ей эту жизнь какъ-бы въ ея собственность. Во всѣхъ главныхъ отправленияхъ нашего духа выражается это стремленіе къ безконечному; въ разумѣ оно выражается стремленіемъ къ безконечной истинѣ, въ волѣ — стремленіемъ къ верховному добру, въ чувствѣ — стремленіемъ къ всесовершенной красотѣ; между тѣмъ ни въ одномъ изъ этихъ частныхъ выраженій оно не находитъ для себя полнаго удовлетворенія въ настоящей жизни. Думать послѣ того, что назначеніе нашего духа ограничивается только предѣлами настоящей жизни, значить допускать самое загадочное противорѣчіе. Всѣ творенія земли выражаютъ въ дѣйствительномъ состояніи своемъ то самое, къ чему природа приготовляетъ въ нихъ заранѣе способности и орудія; еслиже существо, снабжено чѣмъ-нибудь сверхъ запаса силъ, нужныхъ въ одномъ періодѣ и кругѣ жизни, и обнаруживаетъ въ себѣ силы другія, излишнія и указывающія на другой высшій порядокъ бытія, то оно не остается на низшей степени бытія, но поднимается далѣе и достигаетъ полнаго развитія и употребленія своихъ силъ на другой. Такъ наскѣкомое, завертывающееся въ пелену

и отрощающее въ ней крылья, употребляетъ ихъ потомъ въ дѣло; прежде оно ползало, а потомъ летаетъ. Неужелижъ одному только человѣку суждено быть жертвою такого глубокаго и мучительнаго разлада между внутреннимъ стремленіемъ и дѣйствительнымъ бытіемъ его духа? Томиться жаждою безконечной жизни и потомъ всецѣло быть жертвою смерти? Руководствуясь аналогіею неестественно было бы остановиться на этой безотраднѣй мысли; напротивъ, мы въ правѣ заключать, что для высшаго запаса силъ человѣческаго духа, выступающихъ за предѣлы временныхъ потребностей и нуждъ, будетъ и высшее, безконечное поприще новой жизни. Самая скорбь при видѣ смерти скорѣе доказываетъ только болѣзненный переходъ духа изъ одной жизни въ другую,—переходъ въ которомъ прекращеніе чувственной жизни такъ явственно, а начало новой, духовной едва мерцаетъ въ потемненномъ сознаніи, и не можетъ еще одолѣть скорбнаго, земнаго чувства лишенія. Быть можетъ замѣтить, что безконечное совершенствованіе человѣка относится не къ каждому лицу, но къ цѣлому роду человѣческому, что только все человѣчество, существуя непрерывно въ преемственныхъ поколѣніяхъ, можетъ безконечно продолжать свое совершенствованіе. Но откуда взялась бы самая идея безконечнаго усовершенія, еслибы разумная личность человѣка, какъ живой ея органъ, не была причастна безконечной жизни? Не новое ли это противорѣчіе—допускать возвышеніе къ вѣчной истинѣ, правдѣ и красотѣ въ существѣ, жизнь котораго ограничена нѣсколькими десятками лѣтъ? Безъ истины безсмертія души весь миръ нравственныхъ существъ былъ бы скорѣе только скопленіемъ атомовъ, равнодушныхъ ко всякому роду усовершенія, а самая идея безконечнаго совершенствованія—громкимъ словомъ безъ мысли. (См. *Прогрессъ*).

Внутреннее свидѣтельство безсмертія души получаетъ еще большую силу, когда обратимъ вниманіе на нравственную природу ея. Мы не только можемъ, но и должны стремиться къ истинѣ и правдѣ; мы сознаемъ въ себѣ неумолкающій голосъ нравственнаго закона, вѣщающаго намъ въ непреиѣнный долгъ стремленіе къ нравственному совершенству. Но достигаютъ ли самыя великіе подвижники нравственности идеала нравственнаго совершенства?.. И собственное признаніе ихъ, и наблюденіе доказываютъ, что самая зрѣлая нравственная воля не изъята отъ увлеченій слабостями природы, и не имѣетъ достаточной силы для исполненія всѣхъ требованій нрав-

ственного закона. Стремление къ нравственной чистотѣ у нихъ сильнѣе, количество и самый характеръ дѣлій выдвигаетъ ихъ далеко выше уровня людей, увлеченныхъ страстями и разсчетами мелочнаго своекорыстія; но, тѣмъ не менѣе, и ихъ не оставляетъ чувство скорби отъ раздвоенія между идеаломъ совершенства и дѣйствительностію; и для нихъ идеалъ нравственной чистоты остается еще впереди въ недостижимомъ отдаленіи. Итакъ, если требованія нравственнаго закона безусловны, а между тѣмъ, совершенное выполненіе ихъ въ встоящей жизни недостижимо, то не такое ли же безусловное значеніе получаетъ и истина безсмертія нашего духа, съ которою единственно возможно безконечное самоусовершеніе? — Далѣе, по идеѣ того же нравственнаго совершенства, не только требованія нравственнаго закона безусловны, но такъ-же безусловно требованіе гармоніи между внутреннимъ и вѣншимъ бытіемъ, между нравственными совершенствами духа и случайнымъ, неразумнымъ дѣйствіемъ чувственной природы, или частице, между добродѣтелью и счастіемъ (см: *Кантъ, критика практич. разума*). Но представляется ли и эта идея гармоніи полною и законченною въ кругу настоящей жизни? Не видимъ ли мы, что нравственная доблесть часто томится въ нуждѣ и скорби, напротивъ—низость наслаждается всѣми благами міра; что разсчетами самого грубаго и жесткаго своекорыстія, часто гораздо скорѣе достигаютъ благополучія, нежели самую разумною и благожелательною дѣятельностію; словомъ, что нравственное достоинство далеко не достигаетъ здѣсь полной гармоніи съ вѣншею средою жизни. И не въ однихъ только злоупотребленіяхъ человѣческой воли заключается причина этой дисгармоніи; она происходитъ и отъ слѣпоты вещественной природы: волны моря равно топятъ и животныхъ и людей; огонь одинаково пожираетъ и изсохшее быліе, и произведенія гениевъ. Между тѣмъ идея этой гармоніи также составляетъ постоянную, внутреннюю потребность нашего духа. Гдѣ же полное осуществленіе ея, гдѣ полное торжество добродѣтели надъ порокомъ, блага надъ злосчастіемъ, духа надъ веществомъ?.. Итакъ, если видимый міръ не представляетъ полного соотвѣтствія между внутреннимъ и вѣншимъ состояніемъ человѣческаго существа, то въ идеѣ этого соотвѣтствія мы также имѣемъ внутренний залогъ другой жизни, гдѣ каждому будетъ воздано по дѣламъ, гдѣ вѣнняя среда жизни будетъ послушнымъ орудіемъ духа. Скажутъ, что и все благоустройство общественной жизни направлено къ уничтоженію всякаго

рода неправдъ и могущества стихій надъ человѣкомъ, и что, помѣръ историческаго развитія гражданскихъ обществъ, эта цѣль постепенно достигается и будетъ вѣкогда вполне достигнута. Питаемъ глубокое сочувствіе къ благороднымъ трудамъ для уменьшенія золъ и страданій, бремениащихъ жизнь человѣческую; но умаленіе препятствій къ достиженію этой прекрасной цѣли никогда не истребитъ убѣжденія, что насущная жизнь наша слишкомъ немощна для полнаго торжества истины и правды, знанія и доблести надъ всѣми случайностями нашего существованія. Провозвѣстники такъ называемой абсолютной философіи (см. *Гегель, Фихте, Шеллингъ*) особенно усиливается доказать полное осуществленіе этой гармоніи въ предѣлахъ настоящей жизни, не предполагая другаго міра и другаго, высшаго порядка жизни. Есть, какъ-бы такъ говорятъ они, и въ предѣлахъ настоящей жизни такая сфера дѣятельности, въ которой идеальная, безусловная жизнь не встрѣчаетъ уже никакихъ чуждыхъ ей предѣловъ, но предстасть намъ всецѣло въ дѣйствительности, а потому дѣлаетъ неумѣстнымъ всякое стремленіе нашего духа за предѣлы настоящей жизни: эта сфера дѣятельности заключается въ искусствѣ и философіи а). Въ искусствѣ, говорятъ они, вещество насквозь проникается мыслию, и самый міръ страстей во взаимномъ ихъ пораженіи, представляетъ торжество правды и униженіе неправды; а въ философіи наша мысль узнаетъ, какъ въ своемъ собственномъ строеніи, такъ и въ строеніи цѣлаго міра, совершенную гармонію съ существомъ и строеніемъ самого безусловнаго начала бытія. Ни слова, что этотъ взглядъ сообщаетъ высокое значеніе искусству и наукѣ. Но кто безъ увлеченія фантазіею вникнетъ въ свойство этой, будто осуществленной уже, гармоніи между духомъ и вещественнымъ міромъ въ художественной и мыслительной дѣятельности; тотъ не можетъ не замѣтить въ ней поразительнаго преувеличенія. Скорѣе ту и другую дѣятельность можно признать предзнаменованіемъ полной и дѣйствительной гармоніи; потому что въ произведеніяхъ искусства мы находимъ это просвѣтлѣніе чувственности мыслию только по частямъ; она далеко не проникаетъ всего міра и человѣка; а въ наукѣ она также предстасть намъ только от-

а) Сюдаже относятъ они и религію; но мы сдѣлаемъ разборъ ихъ понятія о религіи въ особой статьѣ—*Религія*.

части, притомъ въ мысли, а не въ дѣйствительности. Очевидность преувеличенія ведетъ насъ и къ другимъ заключеніямъ. Идея гармоніи между духомъ и чувственнымъ міромъ есть существенная потребность нашего духа; существенность ея доказывается стремленіемъ искусства и науки. Но, съ другой стороны, недостижимость ея указываетъ на область другой, высшей жизни, на другую, дальнѣйшую среду нашей дѣятельности, за предѣлами гроба.

Наконецъ, всѣ предъидущія свидѣтельства получаютъ окончательную опору въ истинной идеѣ существа Божія. Стремленіе нашего духа къ безконечному совершенству, безусловное значеніе нравственнаго закона и необходимость праведнаго воздаянія, идея гармоніи между духовною и чувственною природою уже предполагаютъ въ основаніи своемъ верховное начало жизни; а верховнымъ началомъ этихъ идей здравая мысль можетъ признать только существо самостоятельное, всемогущее и исполненное безконечныхъ нравственныхъ совершенствъ. Безъ мысли о премудромъ, всеблагомъ и правосудномъ Богѣ, всѣ предъидущія идеи, а равно и начало ихъ превращаются въ одво отвлеченіе мышленія, въ слѣпой и безпричинный порядокъ бытія, — порядокъ равнодушный, подобно всему неразумному, къ личной жизни и судьбамъ человѣка. Напротивъ, въ истинной идеѣ Бога, какъ премудраго создателя, судіи и промыслителя міра, исполненнаго безконечной любви къ своему созданію, и мысль и сердце находятъ полное успокоеніе. Съ идеею премудраго и всеблагаго Бога неизблемо утверждается увѣренность, что свѣтлыя стремленія и чаянія нашего духа не могутъ быть плодомъ самообольщенія, но дарованы намъ виновникомъ бытія, какъ залогъ грядущей, соотвѣтственной имъ среды жизни, что исполненіе нравственнаго закона, какъ воли верховнаго законодателя міра, часто не изъясное въ настоящей жизни отъ бѣдствій и страданій, увѣчивается праведнымъ воздаяніемъ за предѣлами гроба. А потому только тотъ, кто всецѣло проникнуть сознаниемъ всемогущаго, правосуднаго и всеблагаго Бога, найдетъ и живое внутреннее свидѣтельство истины безсмертія души. *Живъ Богъ, жива душа моя*, — таково въ немногихъ словахъ умозаключеніе, въ которомъ выражается высшее убѣжденіе вѣрующаго разума въ этой истинѣ. — Изъ всего, доселѣ сказаннаго, видно, что доказательства безсмертія души, какъ и другихъ сверхчувственныхъ истинъ, несходны со способомъ доказыванія истинъ, добываемыхъ наблюденіемъ или одними умозаключеніями. Этого второй

способъ доказыванія не имѣетъ тѣсной связи съ внутреннею жизнью; напротивъ первыя неразрывно соединены съ развитіемъ нравственнаго сознанія, и требуютъ живаго, гармоническаго участія всѣхъ высшихъ силъ души.

Опровергается ли истина безсмертія души попытками къ объясненію существа и дѣятельности ея матеріальными силами? Не говоря уже о томъ, что намъ неизвѣстно еще существо самой матеріи, что трудно даже рѣшить, служить ли тѣлесный организмъ опорой духовному началу жизни въ насъ, или наоборотъ, этимъ послѣднимъ зиждется и образуется само тѣло, съ достовѣрностію можно по крайней мѣрѣ сказать, что матеріалисты не могутъ представить ни одного неопровержимаго доказательства матеріальности души и прекращенія жизни ея послѣ смерти. Всѣ данныя, приподимыя обыкновенно матеріалистами въ опроверженіе безсмертія души, вполне извѣстны мыслителямъ противоположнаго направленія, и однакоже въ этихъ данныхъ они не находятъ ничего несовѣстнаго съ высшеучувственнымъ существомъ и назначеніемъ человѣческой души. Ссылаемся на множество основательныхъ статей и сочиненій (Шаллера, Ердмана, Тирнега, Каруса, Фишера, Фихте, Туна, Фрауенштейна, Лессена, Шульцъ-Шульценштейна, Вебера и проч.), которыя недавно изданы были въ Германіи, противъ нѣкоторыхъ послѣдователей матеріализма (Molleschotte, Büchner. См. Jürgen Bona Meyer, zum Streit über Leib und Seele. Frankf., 1856, 8°). Никто безъ сомнѣнія не станетъ отрицать зависимости нашего духа отъ условій жизни тѣлеснаго организма; однакоже выводить изъ этой зависимости тождество духовнаго начала жизни въ насъ съ веществомъ можно было бы только въ такомъ случаѣ, если бы вещественными силами удалось вполне объяснить всѣ свойства нашей духовной дѣятельности. Но всѣ попытки къ подобному объясненію были совершенно неудачны. Такъ, наприм., нѣкоторые матеріалисты хотѣли объяснить преимущества нашей души предъ душою животныхъ, то особеннымъ количествомъ, атомомъ, устройствомъ мозга, то устройствомъ и составомъ нервной системы; но при внимательнѣйшемъ исследованіи оказывалось, что сѣти объясненія основывались либо на ошибочныхъ показаніяхъ физиологическихъ, либо на такихъ особенностяхъ ближайшихъ органовъ нашей души, которыя встрѣчаются и у другихъ животныхъ, и однакоже не производятъ въ нихъ ничего равнаго способностямъ человѣческой души (см. послѣд. чтеніе въ вышеупомянутой брошюрѣ

Мейера). Недавно Цольбе (см. Цольбе) также усиливается доказывать, что всѣ наши представленія, понятія и идеи, стало-быть, и вся полнота внутренней жизни, происходятъ чувственнымъ образомъ, единственно отъ вѣшнихъ впечатлѣній на нервы; но и его опытъ ни мало не удовлетворительнѣе прежнихъ въ этомъ родѣ. Неудачность усилій матеріализма къ низведенію нашей души на степень вещественныхъ дѣятелей нимало не будетъ удивительна, если обратимъ вниманіе на то, что душа наша часто обнаруживаетъ и независимость отъ чувственной природы и могущество надъ нею. Откуда, въ самомъ дѣлѣ, происходитъ въ насъ стремленіе къ истинѣ, сознаніе законовъ правды и любви, противоположныхъ эгоистическимъ влеченіямъ чувственности и уваженіе даже порочныхъ людей къ праведной дѣятельности другихъ? Не подлежитъ сомнѣнію, что свѣтлыя мысли и убѣжденія животворятъ наше тѣло, и самыя слабыя силы его одушевляютъ невѣдомымъ токомъ внутренней жизни, и наоборотъ, мрачный, ложный взглядъ на міръ неизвѣтно приводитъ въ разстройство наши физическія силы? Откуда же происходитъ это могущество мысли? Отчего извѣстный строй ея отражается такимъ или другимъ состояніемъ тѣлеснаго организма? Еще могущественнѣе выражается независимость нашего духа отъ чувственности въ силѣ нравственной воли. Часто, когда все увлекается потокомъ страстей и суеты, когда вездѣ господствуетъ только порокъ и корысть, поднимается обличительный голосъ мучениковъ истины и правды, и никакіе ужасы мукъ и страданій не могутъ поколебать ихъ твердой, доблестной рѣшимости. Откуда-же возникаетъ эта внутренняя крѣпость духа? Неужели отъ чувственныхъ впечатлѣній? Неужели отъ вещества? Но чувственность влечетъ именно въ этотъ водоворотъ порока, и для противодѣйствія ему нужны великія усилія со стороны духа... Утверждать, что это противо-дѣйствующее направленіе воли происходитъ, подобно чувственнымъ влеченіямъ, отъ чувственной природы, значитъ тоже самое, что утверждать, будто камень, покотившійся въ извѣстномъ направленіи, можетъ самъ собою принять обратное движеніе. Наконецъ, высшія свойства нашего духа поразительно обнаруживаются въ нѣкоторыхъ особенныхъ состояніяхъ психической жизни такими явленіями, которыя выходятъ изъ разряда обыкновенной его дѣятельности. Къ такимъ явленіямъ относится, наприм., прозрѣніе въ магнетическомъ снѣ во внутреннее состояніе организма, созерцаніе отдаленнаго въ пространствѣ и времени, вліяніе на законы тяготѣнія дѣйствующіе въ тѣлѣ и т.

далѣе. Каковы бы ни-были частныя злоупотребленія этими душевно-тѣлесными состояніями нашего существа, однако нельзя, во-первыхъ, отрицать безъ исключенія достовѣрности ихъ, во-вторыхъ, нельзя не согласиться, что въ нихъ, подобно солнечному свѣту сквозь разорванные облака, отчасти обнаруживаются высшія способности души, не имѣющія въ настоящей жизни полного примѣненія и указывающія на другую, высшую, загробную сферу ея дѣятельности.

Въ заключеніе должно присовокупить, что хотя у всѣхъ народовъ встрѣчается мысль о загробной жизни души, однакоже не у всѣхъ одинаково представленіе этой жизни. На низшей степени образованія, подъ влияніемъ грубыхъ вѣрованій и будущую жизнь люди представляли себѣ въ чувственномъ видѣ. Самое сознаніе внутреннихъ свойствъ и преимуществъ будущей жизни было еще такъ слабо, что не смотря на вѣру въ продолженіе существованія души за гробомъ, лучше желали быть послѣдними изъ рабовъ въ здѣшней жизни, нежели пользоваться какими нибудь преимуществами въ будущей. Кромѣ того нѣкоторые народы представляли себѣ продолженіе жизни души послѣ смерти въ видѣ душепреселенія (см. метемпсихозъ). Достойно примѣчанія, что нѣкоторые мыслители не отрицаютъ безсмертія души, хотя и признаютъ ее особеннаго рода матеріальнымъ атомомъ.

Ученіе о безсмертіи души относится къ *психологiи* (см. это слово). Если отдѣляютъ умозрительную психологію отъ такъ называемой опытной, то въ такомъ случаѣ полное ученіе о безсмертіи души излагается въ первой; во второй же, судя по направленію психологическихъ изслѣдованій, указываются только нѣкоторыя аналогическія доказательства этой истины въ особенныхъ состояніяхъ психической жизни. Послѣдователи діалектической системы Гегеля, признающіе только *имманентное* (см. это слово) бытіе безусловнаго существа, почти не касаются этого вопроса въ своихъ психологическихъ курсахъ; но другіе мыслители, принадлежащіе къ этой школѣ, съ признаніемъ *трансцендентнаго* (см. это слово) бытія Божія, приводятъ основанія и истины безсмертія души.

О безсмертіи души писано весьма много. Указываемъ только на нѣкоторыя сочиненія: платоновъ *Федонъ* или разговоръ о безсмертіи души. Переведенъ В. Н. Карповымъ на русскій языкъ, Прописки, 1836, Москва. Томъ V, стран. 1. *M. Mendelson, Phädo, od. üb. d. Unsterblichkeit d. Seele* (подражаніе Федону Платона). Berl. 1767, 8°, 1776.

Егоже другая статья üb. d. Unsterbl. d. Seele, перев. съ еврейск. Дав. Фридендербъ, Berl., 1788, 8°. *Thümmig*, de immortalitate animæ ex intima eius natura demonstrata, Halle, 172'. *Bonnet*, Palingenesie philosophique, 2 vol. 8°, Genève, 1770. *Abel*, Disquisitio omnium tam pro immortalitate quam pro mortalitate animi argumentorum. Tüb., 1792—3. Егоже, Darstellung d. Grundes unsers Glaubens an Unsterblichkeit. Frkf. a. m. 1826, 8, *Jean Paul* (Frdr. Richter), Campanerthal, od. üb. d. Unsterbl. d. Seele, Erfurt, 1797, 8. Его же неоконченная статья—*Selina*, od. üb. d. Unsterbl., Stuttg., 2827, 8. *Wieland*, Euthanasia; drei Gespräche üb. d. Leben nach d. Tode., Lpz. 1805, 8. *Buhle*, über d. Urspr. u. Leb. d. Menschengeschlechts u. d. künftige Leben nach d. Tode. Braunsch. 1821, 8°. *Dr. M. Ern. Ad. Neumann*, Vers. ein. Beweises f. d. Unsterbl. d. physiol. Standp., als Einleit. in d. Lehre von d. sogg. Geisteskrankheiten, Bonn, 1850, 8°. *Fr. Baader*, см. въ концѣ стат. *Баадера*. Указ. проч. сочинений о безсмертіи души и объ историческомъ развитіи этого ученія см. въ *Круговомъ* Encyclopädisch—philosophisches Lexicon, 1834, 4-ter B. 314—316.

Безстрастіе, см. Апатія.

Безусловный, Безусловное, см. Абсолютный, Абсолютное.

Беккарія, Цесарь (Cesar Bonesana Marchese di Beccaria), философ—правовѣдъ, родился въ Миланѣ въ 1735 году. Съ раннихъ лѣтъ онъ занимался философіею, и первымъ направленіемъ обязанъ былъ персидскимъ письмамъ Монтескьё. Это направленіе довершено было въ немъ сочиненіями Гельвеція, у котораго онъ заимствовалъ матеріальныя понятія о духѣ, имѣвшія значительное вліяніе и на его понятія о правѣ и нравственности. Кромѣ того Беккарія руководствовался Кондильякомъ и другими мыслителями современной ему эпохи. Онъ былъ профессоромъ политической экономіи въ своемъ отечественномъ городѣ съ 1768 года до самой смерти. Умеръ отъ апоплексическаго удара въ Ноябрь 1793 года. Курсъ его лекцій по политической экономіи былъ напечатанъ уже послѣ его смерти, въ 1804 году. Онъ оставилъ также много отдѣльных диссертаций, между прочимъ, о безпорядкахъ монетной системы въ миланскихъ владѣніяхъ, опытъ, написанный имъ въ 1762 году. Въ 1764 году, подъ покровительствомъ австрійскаго губернатора Ломбардіи, составлено общество для изданія ученаго и литературнаго журнала

подъ названіемъ Il Cafe. Посредствомъ этого журнала Беккарія выѣстъ съ своими сотрудниками старался распространять понятія энциклопедистовъ. Въ 1770 онъ издалъ свои изслѣдованія, совершенно забытыя въ послѣдствіи времени, о существѣ слога (ricerche intorno alla natura dello stilo. Mil., 8°). Но прочную извѣстность въ ученomъ мѣрѣ Беккарія приобрѣлъ сочиненіемъ: *о преступленіяхъ и наказаніяхъ* (Del delitti e delle pene), написаннымъ по поводу несчастной смерти Каласа и Сервена, о которой французскіе энциклопедисты тотчасъ извѣстили миланское литературное общество, прося его вооружиться противъ безчеловѣчія и фанатизма. Въ этомъ сочиненіи Беккарія изображаетъ недостатки современнаго ему уголовного законодательства, злоупотребленія судебной власти, убѣждаетъ смягчить жестокости наказаній измышленныхъ только злобою и фанатизмомъ, и представляетъ свой собственный взглядъ на уголовное законодательство.

Съ критической стороны его сочиненіе имѣетъ много преимуществъ: его критика отличается обширностію взгляда и смѣлостію сужденій; но со стороны политической оно подвержено многимъ недостаткамъ, происходящимъ изъ философіи XVIII вѣка, началами которой Беккарія руководствовался въ своемъ взглядѣ на уголовное законодательство. Основное заблужденіе Беккарія состоитъ въ томъ, что онъ, имѣя предъ глазами злоупотребленія церковныхъ судовъ и жестокія наказанія за убѣжденія совѣсти и стараясь отбѣлить нравственность отъ права, не умѣлъ этого сдѣлать какъ должно, и переступилъ надлежащія границы. По его понятію, мѣру преступленія и наказанія должно опредѣлять только идеею пользы, нарушаемой преступленіемъ. Такимъ образомъ право у Беккарія теряетъ духовный, всеобщій характеръ, и принимаетъ характеръ частный, случайный. Впрочемъ Беккарія не могъ незамѣтить, что подобное понятіе о правѣ можетъ вести къ большимъ злоупотребленіямъ произвола, часто прикрывающагося видомъ пользы; а потому въ этомъ же сочиненіи видоизмѣняетъ свою мысль о правѣ, утверждая, что оно основывается на идеѣ не только пользы, но и необходимости. Но польза и необходимость не одно и то же: польза опредѣляется случайными измѣняющимися отношеніями, а необходимость неизмѣнными, всеобщими законами челоуѣческаго духа. Сочиненіе Беккарія о преступленіяхъ и наказаніяхъ было переведено на всѣ почти иностранные языки и имѣло множество изданій особенно въ Франціи и въ Германіи.

Съ французскаго языка на русской оно переведено Д. Языковымъ, и напечатано въ С. Петербургѣ, 1805 года. Нужно отличать Беккарію Цезаря отъ Беккаріи Джованни Баптиста, который род. 1716 г. въ Мондовѣ и былъ сперва профессоромъ философіи въ Римѣ и Палермо, а потомъ профессоромъ физики въ туринскомъ университетѣ.

Беккеръ. Валтасаръ, родился 1634 г. въ селеніи Метсла-вирѣ, въ западной Фризій, гдѣ отецъ его былъ пасторомъ. Съ 1655 года онъ былъ тоже пасторомъ въ Остерлитенѣ; но спустя 10 лѣтъ, въ слѣдствіе привязанности къ декартовой философіи и за опроверженіе суевѣрій, долженъ былъ оставить это званіе. Потомъ, нѣкоторое время снова исполнялъ должность пастора близъ Амстердама, а съ 1679 въ самомъ Амстердамѣ; но и здѣсь за образъ мыслей былъ отрѣшенъ 1692 г. отъ должности и исключенъ изъ общества реформатской церкви. Умеръ въ 1698 г. Беккера преслѣдовали особенно за то, что онъ слѣдовалъ философіи Декарта, которую въ это время во многихъ мѣстахъ считали еретическою, а также и за отрицаніе дѣйствія духовъ на міръ и на людей. Между этими двумя причинами обвиненій была внутренняя связь; потому что Декартъ отрицалъ непосредственное вліяніе души на тѣло, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность вліянія высшихъ духовныхъ существъ на міръ чувственный. Руководствуясь этою основною мыслию Декартовой психологіи, Беккеръ отрицалъ возможность магіи и колдовства; потому что если духи не могутъ дѣйствовать на чувственный міръ, то и чувственные существа также не могутъ вступать въ сношенія съ существами духовными. Беккеръ оставилъ слѣдующія сочиненія: *Candida et sincera admonitio de philosophia cartesiana*, Wesel, 1668, 12°, (когда это сочиненіе Беккера было осуждено, то въ защищеніе онъ написалъ апологію, которая подверглась такой же участи); *De betoverde waereld* (волшебный міръ), Leuwarden, 1690, 4 vol., in 4°; Amsterdam, 1691 — 1693. Последнее сочиненіе Беккеръ написалъ по поводу суевѣрнаго страха соотечественниковъ при появленіи большой кометы въ 1680 году, обратившей также вниманіе другаго мыслителя — Беля. Оба эти философы были преслѣдуемы за одно и тоже дѣло — за то что желали освободить своихъ соотечественниковъ отъ нѣкоторыхъ заблужденій и суевѣрнаго страха. См. O. G. H. Becker, *Schediasma criticolitterarium de controversiis praecipuis B. Beckero motis*, Königsb. Leipz. 1721, 4°; жизнь Беккера описана Швагеромъ 1780, Leipzig, 8°.

Беккеръ, Рудольфъ Захарія, род. въ Ерфуртѣ, 1786 г., и былъ сперва наставникомъ въ Дессау, потомъ профессоромъ въ Готѣ, и способствовалъ популярности нравоучительной философіи своими чтеніями о правахъ и обязанностяхъ человѣка (*Vorlesungen ueber die Pflichten und Rechte der Menschen*) 1791—2, Gotha, 2 Th. 8°. Кромѣ того, Беккеръ издалъ еще сочиненіе, удостоенное преміи берлинскою академіею наукъ, на вопросъ: *можно ли обманывать народъ какимъ нибудь полезнымъ для него способомъ...* (*Kann irgend eine Art Täuschung dem Volke zuträglich sein....*)? Leipzig, 1781, 8°, и о правѣ литературной собственности (*Das Eigenthumsrecht an Geisteswerken...* Frkf, и Lpzg, 1789, 8°).

Бекъ, Іаковъ Сигизмундъ, родился 1761 г., въ Лиссау, близъ Данцига. Съ 1761 г., онъ былъ профессоромъ философіи въ Галлѣ, а съ 1799 въ Ростокѣ, и извѣстенъ изъясненіемъ кантовой критики чистаго разума, близкимъ къ духу философіи Фихте. Кантъ объяснялъ происхожденіе ноуменовъ или идей о Богѣ, душѣ и мірѣ помощью просиллогизмовъ или умозаключеній отъ явленій къ сущности, отъ частей къ цѣлому; а по понятію Бека ноуменъ (см. это слово) есть плодъ творящаго воображенія или самостоятельное, независимое отъ чувственныхъ впечатлѣній произведеніе нашего духа. Это объясненіе такъ нравилось Фихте, что онъ считалъ Бека самымъ вѣрнымъ объяснителемъ критической философіи Канта. Недовольный скептическимъ направленіемъ Шульце и теоріею представленій Рейнгольда, Бекъ рѣшился сдѣлать собственные выводы изъ критической философіи, и впалъ въ идеальный скептицизмъ. Всѣ наши познанія, по смыслу его ученія, не имѣютъ предметнаго достоинства, если мы будемъ его основывать на соответствіи между представленіемъ и предметомъ; потому что предметъ, какъ матерія, и представленіе, какъ форма, постоянно распадаются и отличны другъ отъ друга. Связь представленія и предмета тогда только имѣетъ смыслъ, когда мы будемъ понимать ее иначе, и ограничимъ только областію первопредставленія или первоначальнаго, кореннаго представленія. Поэтому и трансцендентальная философія или умственное познаніе есть только особенное искусство самопониманія, но не познанія существа вещей.

Чтоже разумѣетъ Бекъ подъ первоначальнымъ представленіемъ? По его понятію, это представленіе есть не какое либо определенное представленіе такого или другаго предмета, которое должно называть уже производнымъ; но какъ бы самая способность или актъ

представленія вообще, которое творить предметы опредѣленнаго представленія. Думать, что существуетъ вещь *въ себѣ* (Ding-an-sich) въ представленіи, значитъ утверждать безсмыслицу. Но это предполагаемое коренное представленіе есть только постулатъ; доказать и объяснить его невозможно; каждый долженъ вознестись къ нему самъ собою. Такимъ образомъ, несмотря на предположеніе высшаго представленія, превышающаго обыкновенное наше сознаніе, Бекъ даетъ своей философіи направленіе опытное, исключительно-психологическое, не находя въ основаніи познаній ничего болѣе, кромѣ представленій, которыя отличаются одно отъ другаго только большею, или меньшею степенью сознательности. Несмотря впрочемъ на эту необъяснимость первоначальнаго представленія, Бекъ пытается представить отличительныя черты его отъ производнаго представленія; но эти отличительныя черты такъ зыбки, что всякое различіе между ними почти исчезаетъ. Такъ наприм. пространство, какъ плодъ синтетической дѣятельности первоначальнаго представленія, нужно отличать отъ понятія о пространствѣ опредѣленномъ. Когда мы наблюдаемъ прямую линію, то это значитъ, что мы составимъ о ней понятіе; но когда мы сами проводимъ прямую линію, то это относится уже къ синтетической дѣятельности первопредставленія. Мы потому только можемъ различать пространственную сложность, что въ насъ есть уже первоначальное представленіе, синтезъ пространства.

Въ связи съ первоначальнымъ представленіемъ находятся еще другой первоначальный актъ сознанія, это первоначальное признаніе (*die ursprüngliche Anerkennung*) или почти тоже, что Кантъ называлъ трансцендентальнымъ шематизмомъ категорій, т. е. для первоначальнаго представленія необходимо время или форма времени; въ первоначальномъ удерживаніи, въ первоначальной установкѣ этого времени и состоитъ первоначальное признаніе. Утверждая моментъ времени въ сознаніи, мы устанавливаемъ и этотъ первоначальный синтезъ, и тогда только можно получить опредѣленное понятіе о конкретномъ предметѣ, наприм., о домѣ. Итакъ первоначальный синтезъ—въ связи съ первоначальнымъ признаніемъ; изъ этой связи между ними происходитъ такъ называемое у Бека первоначальное, синтетическое, предметное единство сознанія или первоначальное понятіе о предметѣ. Но понятіе, въ которомъ предметъ обозначается такою или другою чертою, возможно только на основаніи аналитическаго единства сознанія.

Существенное различіе между умишлованіемъ Бека и критическою философіею Канта состоитъ въ томъ, что первый приписываетъ умомыслимому міру (ноуменъ) или по выраженію Канта «вещи въ себѣ» только подлежательное бытіе, а второй—предметное бытіе, только недоступное нашему познанію. Я утверждаю рѣшительно, говоритъ Бекъ, что бытіе и небытіе вещи въ себѣ не имѣетъ значенія, есть *ничто* (Einzig mögl. Standpunkt... стр. 248, 250, 252, 265—266). Несмотря на близость философіи Бека къ философіи Фихте, между системами обоихъ мыслителей есть важное различіе. Бекъ остановился на теоріи представленій и всѣ предметы познанія признаетъ только дѣломъ представленія; напротивъ Фихте, хотя тоже находитъ неумѣстнымъ бытіе существа вещей отдѣльно отъ мыслящаго начала и основаніе бытія его полагаетъ въ духѣ; но не называетъ этого бытія плодомъ одного представленія: по Фихте предметъ мысли есть нѣчто подлежательное только въ томъ смыслѣ, что и наше рефлексивное мышленіе и его предметъ составляютъ развоенное явленіе первоначальнаго творческаго единства высшаго начала или «Я», производящаго изъ себя и наше сознающее начало и его предметъ.

Нравственную свободу Бекъ признаетъ фактомъ и притомъ первоначальнымъ, кореннымъ, а не какимъ нибудь производимъ актомъ нашего представленія. Что касается вѣры въ бытіе Божіе и въ безсмертіе души, то объ эти истины Бекъ признавалъ только предположеніемъ, вытекающимъ изъ соображеній (reflectirender Zustand) здравомыслящихъ людей. Сочиненія: *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schritten Kant's*. Riga, 1783—6. 5 Bde, 8°. 3-й томъ носитъ еще особенное заглавіе: *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die krit. Phil. betrachtet werden muss.—Grundriss der krit. Phil.* Halle, 1796, 8°. *Commentar über Kant's Metaph. der Sitten*, Th. 1. Halle, 1798, 8°.—*Propädeutik zu jedem wissenschaftl. Studium*, Halle, 1799, 8°. *Grundsätze der Gesetzgebung*, Leipzig, 1806, 8°. *Lehrbuch der Logik*, Rost. und Schwer. 1820, 8°.—*Lehrbuch des Naturrechts*, Jena, 1820, 8. Беку приписываютъ еще сочиненіе, вышедшее въ свѣтъ безъ имени автора: *Darstellung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, nebst dem Versuch einer Widerlegung der Einwendungen des Aenesidemus* (сочиненіе Шульце) gegen die Reinholdische Elementarphilosophie. Frankfurt. a. M. 1795, 8°.

Бель. Петръ, род. 18 Ноября 1647 года, въ Карлатъ, въ бывшемъ графствѣ Фуа. Отецъ его протестантскій священникъ самъ занимался воспитаніемъ своего сына, обучалъ его латинскому и греческому языкамъ, и на 19 году послалъ для довершенія образованія въ пюйлоранскій (Puylaurens) коллегіумъ. Тамъ пылкій и любознательный Бель занимался науками съ такою ревностію, что наконецъ повредилъ свое здоровье, и съ того времени постоянно страдалъ грудною болѣзнію. Онъ читалъ чрезвычайно много, но любимыми писателями его были Плутархъ и Монтень. Послѣдній особенно подействовалъ на него своимъ скептическимъ направлениемъ. По окончаніи риторическаго образованія въ пюйлоранскомъ коллегіумѣ, Бель въ 1669 году отправился въ Тулузу, для изученія философіи. Пренія, въ которыхъ онъ вдался съ духовными лицами и діалектическое искусство Іезуитовъ поколебали въ немъ убѣжденіе въ правотѣ рин реформатовъ: онъ принялъ римское вѣроисповѣданіе и началъ къ тому же убѣждать своего брата, бывшаго пасторомъ въ Карлатъ. Впрочемъ ревность Беля къ католицизму скоро остыла; послѣ нѣкотораго размысленія и убѣжденій со стороны родственниковъ, онъ снова обратился къ протестанству, и для избѣжанія непріятностей со стороны патеровъ іезуитовъ поселился въ Женевѣ. Въ Тулузѣ у іезуитовъ Бель изучилъ только старую схоластическую философію, которую выдавали за аристотелевскую. Въ Женевѣ онъ ознакомился съ новою въ то время философіею Декарта. Образъ его мыслей такъ понравился Белю, что съ этого времени онъ навсегда сдѣлался послѣдователемъ Декарта. Здѣсь же Бель познакомился съ знаменитыми профессорами богословія Пиктетомъ (Picet) и Лежеромъ (Leger) и еще съ однимъ молодымъ человекомъ, извѣстнымъ въ послѣдствіи времени писателемъ и пасторомъ, дружба съ которымъ у него не прерывалась до самой смерти: это былъ Баснажъ. Во всю жизнь свою Бель считалъ для себя наибольшимъ счастіемъ независимое состояніе, которое позволяло бы ему безпрепятственно заниматься науками. Но по недостатку въ средствахъ содержанія онъ долженъ былъ занимать должность домашняго наставника, сперва въ домѣ Г. Норманди въ Женевѣ, потомъ у Графа Дока въ Конетѣ, наконецъ въ Парижѣ у нѣкоего Г. Берингена, куда онъ возвратился, полагая, что его двукратное отступничество тамъ никому неизвѣстно.

Въ 1675 г. открылась каведра философіи въ протестантской академіи въ Седанѣ. По совѣту Баснажа, который оканчивалъ въ

этой же академіи курсъ богословскихъ наукъ и рекомендовалъ его одному изъ своихъ профессоровъ—Жюрье, Бель явился соискателемъ этой каведры и получилъ ее. Шесть лѣтъ занималъ онъ эту должность съ честію по сознанию самого Жюрье, завидовавшаго его дарованіямъ и ученой извѣстности. Для науки онъ жертвовалъ всѣми удовольствіями жизни и даже дружественными отношеніями. Желая издать курсъ философій, онъ до такой степени предался этому труду, что прекратилъ всякую переписку съ своими друзьями. Среди этихъ трудовъ онъ находилъ время и для другихъ неменѣ важныхъ занятій и часто вступалъ на поприще полемики, ратуя противъ суевѣрія и свойственной ему злобы. Люксамбургскаго герцога обвиняли въ томъ, будто бы онъ находился въ сношеніяхъ съ діаволомъ и получаетъ отъ него великую силу. Бель написалъ ученое разсужденіе въ защиту герцога. Потомъ онъ написалъ сочиненіе противъ пастора Пуаре, послѣдователя мистическихъ заблужденій дѣвицы Бурданъ и Г-жи Гюиъ, и опровергъ его превратныя понятія о Богѣ, мірѣ и о злѣ (*Cogitationes de Deo, anima et mundo*). Когда появленіе кометы въ 1680 году распространило между народомъ суевѣрный ужасъ, Бель началъ писать мысли о кометѣ (*Pensées sur la comète*)—сочиненіе глубокомысленное, основанное на доводахъ богословскихъ, метафизическихъ, нравственныхъ и физическихъ. Еще Бель не успѣлъ издать этого сочиненія, какъ въ 1684 году Лудовикъ XIV уничтожилъ кальвинскую академію въ Седанѣ. Бель вѣсть съ Жюрье удалился въ городъ Роттердамъ, гдѣ Петъ (Paets) открылъ для нихъ училище (*l'école illustre*). Здѣсь онъ окончилъ начатое имъ сочиненіе о кометѣ. Въ Роттердамѣ Бель, кромѣ преподаванія философій и исторіи, занимался изданіемъ нѣкоторыхъ сочиненій, постоянно вовлекавшихъ его въ полемику съ писателями. Около этого времени извѣстный богословъ Маймбургъ издалъ исторію кальвинизма. Бель въ 1682 г. написалъ критику на это сочиненіе (*Critique générale de l'histoire du Calvinisme de Maimbourg, 1682*): она заслужила одобреніе и католиковъ, и протестантовъ, и даже самаго Маймбурга, но возбудила зависть въ другъ Беля, богословъ Жюрье, который также хотѣлъ опровергнуть Маймбурга, но не имѣлъ успѣха. Потомъ Бель сталъ издавать съ большимъ успѣхомъ *новости литературной республики* (*nouvelles de la république de lettres*), и, по поводу нѣкоторыхъ статей, долженъ былъ вступить въ утомительные споры съ разными лицами. Замѣчательнѣе прочихъ споръ его съ королевою

Христиною. Оскорбившись тѣмъ, что Бель позволилъ себѣ упрекать ее за нѣкоторый остатокъ приверженности къ протестанству, королева поручила написать къ нему два обидныя посланія. Бель умѣлъ отвѣчать на нихъ такъ умно, что заслужилъ одобреніе самой королевы: она завела съ нимъ переписку. Бель достигъ извѣстности первостепеннаго писателя, и пользовался большимъ уваженіемъ современниковъ. Но спокойствіе его было нарушено стеченіемъ нѣкоторыхъ обстоятельствъ и недремавшею зложелательностію завистниковъ. Смерть отца и двухъ братьевъ и усиливавшіяся во Франціи гоненія за вѣру подали Белью поводъ къ сочиненію одной богословской статьи (*Commentaire philosophique sur les paroles de l'évangile: Contrains les d'entrer*). Эта статья далеко не имѣла тѣхъ достоинствъ, конии отличались прежнія сочиненія Беля, и онъ самъ не выдавалъ ее за свое произведеніе; но завистливый Жюрье, выставилъ нѣкоторыя мысли, заключавшіяся въ этой статьѣ, и даже рѣшился приписать ему вышедшую въ то время (1690 г.) брошюру— *савѣтъ изгнанникамъ* (*Avis aux réfugiés*), обвиняя Беля въ преданности Лудовику XIV и во враждѣ противъ протестантскихъ государствъ, особенно противъ Голландіи и Англіи. Бель защищался въ особенномъ сочиненіи, написанномъ по этому случаю (*la cavale' chimerique*); но защищеніе не принесло никакой пользы. Роттердамскій магистратъ повѣрилъ обвинителю, отрѣшилъ Беля отъ должности и запретилъ ему даже частныя уроки (1693 г.). Тогда Бель предался составленію давно задуманнаго имъ историческаго и критическаго словаря (*Dictionnaire historique et critique*). Этотъ словарь, не смотря на огромный успѣхъ, навлекъ на него новыя преслѣдованія со стороны Жюрье, консисторіи валлонской церкви и нѣкоторыхъ богослововъ. Сначала Бель хотѣлъ сдѣлать нѣкоторыя переиѣны въ словарь по указаніямъ консисторіи, но послѣ переиѣнилъ свое намѣреніе. Эти испріятныя споры еще болѣе разстроивали и безъ того слабое здоровье Беля. Къ прежнимъ гонителямъ присоединились два новые врага, Жакело и Лекерекъ. Несмотря на то онъ былъ совершенно доволенъ, что вышелъ изъ профессорскаго круга, постоянно раздражаемаго взаимною враждою (*entremangeries professorales*) и что безпрепятственно могъ жить для науки. Въ слѣдствіе ли любви къ уединенію, или по желанію избѣгнуть новыхъ поводовъ къ какимъ нибудь столкновеніямъ, Бель не пріялъ приглашенія графа д' Альбемарля, когда тотъ предлагалъ ему помѣщеніе въ собственномъ домѣ,

въ Гатѣ. Между тѣмъ грудная болѣзнь Беля, на которую онъ почти не обращалъ вниманія, считая ее незначиною, быстро развивалась. Спокойно ожидая онъ послѣдней минуты своей многотрудной жизни, нисколько не ослабляя своей ученой дѣятельности, и также спокойно, безъ страданій и безъ агоніи, скончался 1706 г. 28 Декабря, на 59 году жизни.

Скептическое направленіе философіи появляется обыкновенно во время, или послѣ борьбы догматическихъ системъ, частью какъ плодъ недовѣрія къ силамъ человѣческаго разума, а частью какъ средство для предохраненія его отъ множества гипотезъ и неопредѣленности системъ. Такъ было и въ XVII столѣтіи. Многіе даже изъ самыхъ благонамѣренныхъ людей старались оказать разуму эту услугу скептическимъ ученіемъ. Къ числу ихъ относится и Бель. Онъ явился какъ ученый и писатель въ то время, когда въ философіи господствовало ученіе Декарта, Спинозы и Гоббса, когда между католиками и протестантами свирѣпствовала самая озлобленная полемика, свойственная тому времени. Посреди этихъ споровъ Бель избѣгалъ сколько возможно пристрастія и старался сохранить спокойную внутреннюю независимость, свойственную мыслителю. Впрочемъ, въ самомъ скептицизмѣ онъ соблюдалъ мѣру, касаясь не столько самыхъ истинъ метафизическихъ и нравственныхъ, сколько логическихъ доводовъ, на которыхъ догматическіе мыслители думали основывать несомнѣемую силу. Съ такимъ недовѣріемъ къ дѣятельности мышленія, Бель мало заботился о систематическомъ развитіи своихъ началъ, и былъ болѣе остроумнымъ, живымъ писателемъ, нежели основательнымъ мыслителемъ, болѣе ученымъ, нежели философомъ. Гораздо сильнѣе развито было скептическое направленіе философіи Сорбьеромъ, аббатомъ Фушеромъ, Іосифомъ Главилемъ и особенно Юмомъ.

Въ сужденіи о главныхъ вопросахъ метафизики Бель отчасти сходится съ Кантомъ. Бель говоритъ, что разрѣшеніе ихъ сопряжено съ непреодолимыми трудностями. Если человѣкъ и можетъ достигнуть полнаго убѣжденія въ бытіи верховнаго существа, то за то, съ другой стороны, его разумъ встрѣчаетъ неразрѣшимыя противорѣчія при опредѣленіи свойствъ божескаго существа. Съ неизмѣнною божественной воли, по мнѣнію Беля, трудно согласить всесовершенную свободу, нематеріальность—съ безпредѣльностью, предвѣдѣнію—съ свободными дѣланіями человѣка и благодѣтельность—съ физическимъ и нравственнымъ зломъ, существующимъ на землѣ. Всѣми на-

шими понятіями о Богѣ мы можемъ опредѣлить только то, *что Богъ не есть*, а не то, *что Онъ есть*. Бель забываетъ, что хотя разумъ не имѣетъ такихъ совершенныхъ формъ, въ которыхъ онъ могъ бы созерцать безконечныя совершенства верховнаго существа; но что съ другой стороны эта ограниченность не мѣшаетъ вѣднію о Богѣ, которое открыто намъ въ Словѣ Божіемъ и что самое ограниченное знаніе наше о Богѣ вполне достаточно для нравственнаго руководства въ жизни (см. ст. *Богъ, Какія*).

И не только существо Божіе, но и природа, говоритъ Бель, непостижима для человѣка. «Я увѣренъ, говоритъ Бель, (*Diction. hist. et crit. art. Pyrrhon*), что въ наше время мало найдется хорошихъ физиковъ, которые не сознались бы, что природа есть неизмѣримая бездна, и что всѣ силы ея извѣстны только тому, кто сотворилъ ихъ и править ими.» Тоже самое говоритъ онъ и о человѣкѣ, существо котораго неразгадано для разума, предоставленнаго самому себѣ. Бель простираетъ свои сомнѣнія еще далѣе и думаетъ, что даже нравственныя начала жизни не имѣютъ ничего твердаго и неизблемаго, что невозможно, съ полною увѣренностію, отличить добродѣтель отъ порока.

Какой же выводъ дѣлаетъ Бель изъ этой зыбкости всѣхъ началъ знанія и правилъ нравственной дѣятельности? Однажды онъ полагаетъ, что единственное средство для успокоенія души, жаждущей и недостигающей истины, заключается въ живой вѣрѣ и въ подчиненіи нашего разума вѣрѣ (*Dict. hist. et crit. art. Pyrrhon*); а другой разъ онъ противорѣчитъ самому себѣ, и доказываетъ могущество человѣческаго разума для утвержденія тѣхъ самыхъ истинъ, которыя считалъ недоступными его силамъ (*Comment. philos... part. 1, c. 1*).

Слѣдствіемъ скептическаго направленія философіи, которое около этого времени имѣло многихъ послѣдователей, было то, что философія въ общемъ развитіи мало по малу стала склоняться къ эмпиризму, пока наконецъ Локкъ и его послѣдователи дали рѣшительный перевѣсъ чувственнымъ началамъ. Таковы по болейшей части неминуемыя слѣдствія скептицизма. Унижая достоинство мыслящей дѣятельности духа, стремящейся къ утвержденію истинъ, превышающихъ горизонтъ чувственной жизни, подвергнута сомнѣнію все духовное, потому что оно невидимо и неослаеемо, скептицизмъ очевидно склоняетъ мало-по-малу все вниманіе человѣка только къ ве-

шественному міру, и живое сочувствіе къ міру духовному думаетъ замѣнить безжизненнымъ равнодушіемъ.

Что касается причинъ белева скептицизма, то одинъ изъ нихъ могли быть общія тому времени, другія частныя, заключающіяся въ обстоятельствахъ его жизни. Еще подъ конецъ періода схоластической философіи, отъ чрезвычайнаго пристрастія къ діалектическимъ спорамъ и примѣненія разсудочныхъ формъ къ сверхчувственнымъ истинамъ вѣры, образовалось значительное количество невѣрующихъ въ самомъ средоточіи схоластической мудрости. Появленіемъ разныхъ религіозныхъ сектъ и религіозныхъ споровъ еще болѣе усилилось это направленіе умовъ. Эти причины не могли остаться безъ вліянія на воспримчивую природу Беля. Къ этому присоединились еще другія обстоятельства. На двадцатомъ году, въ то время, когда всякое впечатлѣніе сильно дѣйствуетъ, Бель съ жадностію читалъ и пересчитывалъ сочиненія скептическаго писателя Монтеня. Шаткость убѣжденій была плодомъ этихъ занятій; она обнаружилась двойнымъ непостоянствомъ его въ самомъ существенномъ вопросѣ жизни—въ дѣлѣ вѣры. Это непостоянство заставило его потомъ стыдиться самого себя, что онъ самъ выразилъ въ письмѣ 1675 г. 3-го Апр. Чтобы избѣгнуть впредь подобныхъ крайностей, онъ рѣшился не увлекаться никакими убѣжденіями, и остановился на точкѣ безразличія, свойственнаго скептическому малодушію.

Бель обладалъ обширною ученостію и логическою силою мысли. Его можно причислить къ тому разряду ученыхъ, у которыхъ сильная память не только не вредитъ, но еще пособляетъ самостоятельности мышленія. Слогъ его исполненъ жизни, естественъ и ясенъ, хотя иногда слишкомъ плодovitъ, не всегда изященъ и исправенъ, что могло происходить и отъ поспѣшности, съ какою онъ писалъ свои сочиненія. Когда я приступаю къ изложенію моихъ мыслей о какомъ нибудь предметѣ, то уже не прерываю моего труда, продолжаю и оканчиваю его безъ перерывовъ. Хотя словарь Беля самъ по себѣ несравненно важнѣе; но въ немъ раскрыта обширная ученость автора и гибкость его діалектики. Успѣхъ этого сочиненія былъ огроменъ и удивлялъ самаго автора. Бель, не смотря на слабость своего здоровья, былъ неутомимо дѣятеленъ; его мысль никогда не знала покоя. Въ предисловіи ко второму тому своего словаря онъ такъ отвѣчаетъ тѣмъ, которые удивлялись быстрому появленію его сочиненій: увеселенія, игры, сельскія прогулки, визиты и другія развлеченія, кото-

рыя обыкновенно считаютъ для себя необходимыми многие ученые, мнѣ неизвѣстны; я не теряю на нихъ времени; не теряю времени и на домашнія хлопоты, на искательства и на всѣ другія подобныя дѣла... При такомъ образѣ жизни, каждый сочинитель можетъ много сдѣлать въ короткое время.

Собраніе разныхъ сочиненій Беля (*oeuvres diverses*) было издано въ Гагѣ 1725—31. 4°. Его *dictionnaire historique et critique*, какъ главное сочиненіе, относящееся къ философіи и исторіи, въ первый разъ вышло въ свѣтъ въ Роттердамѣ 1696 г., въ 2-хъ томахъ, потомъ въ исправленномъ видѣ и съ значительными дополненіями въ 1702. Послѣ его смерти этотъ лексиконъ имѣлъ много изданій. Самое полное сдѣлано Де Мезонъ. Слич. *Des Mezeaux, la vie de P. Bayle*, Amsterd. 1730, 12, Гага, 1732 2 том. *Pfaffii dissert. antibaelianae* III, Tüb., 1719, 4.

Былъ и другой Бель Францъ, профессоръ въ Тулузѣ, жившій въ 17 вѣкѣ и написавшій въ духѣ декартовой философіи—*Systema philosophiae universale* и *Institutiones physicae*.

Бемъ, Беме (*Böhme*), Яковъ, называемый иногда тевтонскимъ философомъ, принадлежитъ къ числу первостепенныхъ представителей мистицизма новыхъ временъ. Онъ родился 1575 г. въ деревнѣ старомъ Зейдебергѣ, недалеко отъ города Горлица, въ верхней Лузации отъ бѣдныхъ поселянъ. До десятилѣтняго возраста онъ ничему не обучался и пасъ стада. Но среди этихъ грубыхъ занятій, по свидѣтельству біографовъ Бема, онъ обнаруживалъ уже живое воображеніе и глубоко-благочестивое настроеніе духа. Поздно обучили его грамотѣ въ деревенской школѣ и потомъ отдали къ одному башмачнику въ Горлицѣ для обученія сапожному мастерству, которымъ онъ постоянно занимался до самой смерти. Вѣщная жизнь Бема была однообразна и не представляетъ въ себѣ ничего особеннаго и занимательнаго. Тѣмъ глубже и дѣятельнѣе была его внутренняя жизнь. Надѣленный отъ природы особенною силою внутреннего созерцанія, ознакомившись, кромѣ того, съ нѣкоторыми предметами религіозныхъ споровъ и съ сочиненіями мистика Парацельса, Бемъ въ свою очередь предался мистическимъ созерцаніямъ, выдавая себя за провозвѣстника неизвѣстныхъ дотошъ таинъ бытія, за истолкователя таинственнаго смысла словъ священнаго писанія. Бемъ рассказываетъ о себѣ, что еще до начала своего авторства, онъ былъ трижды озаренъ внутреннимъ свѣтомъ и имѣлъ

три видѣнія. Первый разъ, по его разсказу, онъ былъ удостоенъ озаренія на 19 году, когда былъ на пути. Это состояніе продолжалось семь дней, но мало оставило слѣдовъ въ его душѣ. Второе озареніе произошло въ 1600 году, на 25 году жизни. Въ это время онъ смотрѣлъ почему-то на оловянную вазу, какъ вдругъ почувствовалъ какое-то особенное восторженное состояніе и особенную способность видѣнія: ему казалось, что онъ перенесенъ въ самое средоточіе духовнаго міра, что ему открыты всѣ силы природы и всѣ изгибы сердца въ каждомъ человѣкѣ. Наконецъ, въ послѣдній разъ, десять лѣтъ спустя, онъ имѣлъ послѣднее видѣніе. Подъ вліяніемъ этого необыкновеннаго состоянія и для сохраненія бывшихъ видѣній, онъ написалъ первое сочиненіе: *Аврора или восходящая заря* (Auroga od. die Morgenröthe im Aufgange). Оно переходило изъ рукъ въ руки, и привлекло къ нему нѣсколько почитателей его мистицизма. Герлицскій пасторъ Іоаннъ Рихтеръ воздвигъ противъ Беа гоненіе; но это нимало не повредило ему въ обществѣ мѣстныхъ. При посредствѣ саксонскаго Гофмаршала Пюльга сочиненіе Беа было напечатано 1612 года, въ Амстердамп. Впрочемъ вслѣдствіе ли запрещенія, или ожиданія новаго вдохновенія, Беа хранилъ молчаніе до 1619 года. Въ этомъ году онъ издалъ второе сочиненіе: *о трехъ началахъ божественной жизни* (üib. d. drei Princ. göul. Leb.), и въ слѣдъ за тѣмъ издалъ еще 13 сочиненій подобнаго содержанія. Изъ этихъ сочиненій ясно можно видѣть, что Беа руководствовался не одною только библіею, какъ это утверждаютъ его приверженцы, но что онъ читалъ еще нѣкоторыя сочиненія подобныхъ ему энтузіастовъ, какъ-то Парацельса, Вагензеля и др., и заимствовалъ у нихъ не только мысли, но и выраженія. Кромѣ того, онъ былъ въ тѣсной дружбѣ съ тремя медиками Вальтеромъ, Вейсснеромъ и Роберомъ, и также вѣроятно пользовался ихъ свѣдѣніями. Они отличались такими же эксцентрическими направленіемъ и, вмѣстѣ съ Беомъ, подъ вліяніемъ его мистическихъ идей составляли родъ религіозной секты. Одинъ изъ этихъ медиковъ, именно Вальтеръ, даже путешествовалъ по востоку, для приобрѣтенія свѣдѣній въ медицинѣ и для отысканія такъ называемаго философскаго камня.

Беа умеръ отъ водяной болѣзни въ 1624 году, по возвращеніи изъ Дрездена, гдѣ онъ успѣшно защищалъ свои вѣрованія въ собраніи богослововъ.

Главною задачею своего ученія Беа полагаетъ раскрытіе не-

постижимой для мыслителей, самой внутренней и сокровенной сущности вещей и ихъ многообразныхъ отношеній. Но какъ начало бытія—въ Богѣ, а Богъ тринченъ, то Бемъ полагаетъ самый источникъ міра въ Богѣ и въ разности лицъ пресвятыя Троицы. Эту основную мысль свою онъ излагаетъ безъ всякаго порядка, безъ послѣдовательности, мѣшая выраженія библейскія съ каббалистическими, медицинскими и алхимическими, въ полной увѣренности, что духъ его находится подѣ влияніемъ божественнаго озаренія. Но подѣ оболочкою странныхъ выраженій и хаотическаго сцѣпленія мыслей и образовъ нельзя не замѣтить въ духѣ его ученія нѣкотораго сходства съ пантеистическими германскими системами новѣйшихъ временъ.

Чтобы представить понятіе объ ученіи Бема, достаточно изложить въ краткомъ видѣ его мысли о Богѣ, о мірѣ и о человѣкѣ. Нѣтъ нужды излагать здѣсь, въ буквальной точности взглядъ Бема на эманативное происхожденіе міра отъ Бога, частью потому, что многія представленія и выраженія его крайне грубы, частью же и потому что изъ основныхъ понятій Бема можно уже выразумѣть и тѣ грубыя слѣдствія, къ которымъ они приводятъ.

Богъ есть начало, сущность и конецъ всѣхъ вещей. Творя міръ, Богъ только открываетъ, выводитъ себя изъ неподвижной вѣчности въ кругъ дѣятельности и движенія. Поэтому для познанія Бога необходимо разсматривать его въ двоякомъ отношеніи: въ немъ самомъ, во глубинѣ Его естества и въ томъ видѣ, какъ Онъ открываетъ себя въ твореніи, въ природѣ.

Разсматриваемый самъ въ себѣ, Богъ есть существо непостижимое нашему ограниченному разумѣнію. Его невозможно опредѣлить никакими качествами, потому что онъ выше качествъ. Самая внутренняя глубина Его бытія есть не какое либо опредѣленное первооснованіе, а безосновность, бездна (Ungrund). Она не есть ни бытіе, ни мышленіе, ни единство ихъ, ни природа, ни духъ, но живой союзъ ихъ. Она не есть и ничто, потому что изъ него происходитъ все (De signatura rerum, lib. III, c. 2.).

Но постигать и изображать то, что заключается въ существѣ Божіемъ, можно не иначе, какъ одно послѣ другаго, т. е. такъ, какъ-бы въ существѣ Божіемъ было время. Оттого послѣдовательное развитіе понятія о Богѣ превращается въ постоянное раскрытіе Бога. Разсматриваемый самъ въ себѣ, въ своемъ недовѣдомомъ существѣ,

или какъ выражается Бемъ, въ этой безднѣ бытія, гдѣ царствуетъ еще ночь, міръ и покой, Богъ есть вѣчный Отецъ. Исходя изъ безразличнаго бытія, открываясь во свѣтѣ сознанія и обрѣтая себя, Богъ есть вѣчный Сынъ. Соединяя же въ себѣ движеніе желанія съ самодовольствомъ обрѣтенія, Богъ есть вѣчный Духъ. Всѣ три акта сливаются въ одинъ, всесовершенный кругъ бытія. Единство божества предполагаетъ триничность лицъ, а триничность лицъ—единство.

Когда вѣчная воля Божія, движимая стремленіемъ къ самообнаруженію, выполняетъ три акта своего круговращенія, то вмѣстѣ съ тѣмъ, духовная сущность его, заключающаяся въ немъ, переходитъ изъ состоянія чистой возможности въ состояніе вѣчной дѣйствительности и порождаетъ вѣчную природу, которую Бемъ отличаетъ отъ явленій или отъ природы видимой. Подъ вѣчною природою Бемъ разумѣетъ природу, непосредственно происходящую отъ Бога, заключающую въ себѣ невидимыя сущности, изъ которыхъ происходятъ видимыя нами вещи. Вѣчная природа у Бема имѣетъ такое-же значеніе, какъ у Спинозы *природа творящая*, *зжидательная* (*natura naturans*). Бемъ описываетъ самый процессъ, по которому происходитъ отъ Бога эта первоначальная природа, заключающая въ себѣ сущности вещей. Созерцая себя во свѣтѣ своей премудрости, въ своемъ безконечномъ совершенствѣ, Богъ есть любовь или неопредѣлимое желаніе, отъ котораго происходитъ въ немъ какъ-бы нѣкоторое раздѣленіе или противоположеніе между его свѣтоносною сущностію и тѣмъ, что не есть она, или тьмою. Раздѣляясь и видоизмѣняясь далѣе, эти двѣ стороны божественной сущности производятъ семь дальнѣйшихъ сущностей или основныхъ формъ, изъ которыхъ происходитъ и на которыхъ утверждается вся вселенная. Первая изъ основныхъ формъ есть желаніе, посредствомъ котораго эта сущность все влечетъ къ себѣ и сосредоточиваетъ въ себѣ. Отсюда происходитъ все твердое, жесткое, холодное, вяжущее. Это желаніе или хотѣніе образовало и вызвало ихъ изъ ничтожества къ бытію. Вторая форма есть движеніе или разширеніе, отъ котораго происходитъ сладость, мягкость или сила раздѣляющая, умиожающая, въ противоположность предыдущей формѣ, все сжимающей. Эта вторая форма выводитъ всѣ стихіи изъ недовѣдомой, таинственной области (*mysterium magnum*), то есть, изъ хаоса. Третья форма даетъ всему разширенію цѣль и направленіе. Уравновѣшивая

и соединяя оба предыдущія движенія, она смыкается въ себѣ, чувствуетъ себя и производитъ естественную волю, инстинктъ, страсти и чувственную жизнь. Общій характеръ этихъ трехъ формъ по Бему есть *гиѣва*; потому что не умиротворяясь тремя послѣдующими, онѣ производятъ только зло, смерть, адъ, вѣчное мученіе (Augoга, с. 23, §. 25). Четвертая форма есть энергія, усиліе, проникнутое надеждою удовлетворенія. Бемъ называетъ ее духовнымъ огнемъ, изъ нѣдръ котораго долженъ произойти свѣтъ. Когда этотъ свѣтъ присоединяется къ огню, то происходитъ любовь; но самъ по себѣ этотъ огонь можетъ быть только орудіемъ разрушенія, огнемъ пожирающимъ, огнемъ гиѣва. Пятая форма сущности есть свѣтъ, перетворяющій огонь гиѣва въ огонь любви, свѣтъ неизмѣнній начала и конца, свѣтъ называемый Сыномъ Божиимъ (Ibid. § 34 — 40). Шестая форма или сущность есть звукъ, голосъ, то есть, смыслъ или ограниченный разумъ, въ которомъ заключается какъ-бы отзвукъ вѣчной премудрости, слово, которымъ она открываетъ себя въ природѣ. Въ седьмой и въ послѣдней формѣ все приходитъ въ покой. Бемъ различно ее описываетъ и называетъ то бытіемъ, то субстанціею, въ которой всѣ предыдущія формы или сущности, вышедшія изъ хаотическаго безсознательнаго единства, снова соединяются. Слѣдуя странной, алхимической терминологіи Парацельса онъ называетъ ее еще *тинкту-рою* (Ibid. е. 25—Schliess. und Erläuter. d. viel. Punc. № 25—73). Такими ступенями бездна божественнаго существа открываетъ себя какъ вѣчная природа. Четыре первыя формы принадлежатъ Отцу, дальнѣйшія двѣ—Сыну, седьмая—Духу. Посему свойство Отца есть правда и гиѣвъ, свойство Сына—любовь и милость, свойство Духа—мудрость и созиданіе. Но ни одну изъ этихъ семи формъ нельзя назвать предыдущею или послѣдующею; всѣ они одновременны, всѣ равно значительны. Но я долженъ былъ, прибавляетъ Бемъ, говорить о нихъ послѣдовательно, примѣняясь къ понятію и языку творенія; иначе меня не понялибы; между тѣмъ божество подобно кругу, состоящему изъ семи круговъ, изъ коихъ одинъ заключается въ другомъ; въ нихъ нѣтъ ни начала, ни конца (Augoга, с. 23, § 18).

Вообще главная мысль Бема о Богѣ та, что существенное свойство Его есть саморазличеніе. Въ этомъ саморазличеніи Бемъ полагаетъ источникъ божественной дѣятельности и свободы, начало творящей и сознающей себя духовной жизни.

За вѣчною природою слѣдуетъ другая, низшая, видимая нами природа, которую Спиноза называетъ *природою созданною* (*natura naturata*). Она есть истечение и образъ первой. Все, что содержитъ въ себѣ вѣчная природа, есть и въ видимой намъ природѣ, но въ другомъ видѣ; тамъ все вѣчно, здѣсь все заключено въ формахъ пространства и времени; тамъ сущность, здѣсь—существованіе; тамъ идеи, здѣсь феномены. Всѣ тѣла, окружающія насъ, суть откровеніе духовнаго міра и, несмотря на разнообразіе, происходятъ изъ одной сущности. «Когда ты видишь, говоритъ Бемъ, звѣзду, растѣніе, животное, или другое что нибудь, то не думай, что создатель ихъ живетъ далеко отъ нихъ, за предѣлами звѣздъ. Нѣтъ, онъ здѣсь—въ твореніи. Разсматривая звѣзды и землю, ты созерцаешь Бога и твою собственную жизнь въ Немъ (Аугста, с. 23, § 3, 4, 6).» Когда мы говоримъ, что Богъ создалъ міръ изъ ничего, то подъ ничтожествомъ не слѣдуетъ понимать ничтожества въ буквальномъ смыслѣ, но собственную сущность Божію до обнаруженія ея въ опредѣленной формѣ. Природа, по понятію Бема, есть тѣло Божіе, извлеченное имъ изъ самаго себя. Разныя части этого тѣла тѣмъ совершеннѣе и неразрушимѣе, чѣмъ ближе къ своему общему источнику, и наоборотъ, чѣмъ они дальше, тѣмъ грубѣе и кратковременнѣе (*Signatura rerum*, с. 8, § 8.).

Изъ превратнаго ученія Бема о Богѣ и отношеніи его къ міру прямо вытекаетъ, что Богъ есть начало зла. По ученію Бема, Богъ, созерцая свое совершенство, производитъ въ себѣ различіе, раздѣленіе свѣта и тьмы; а тьма есть зло, безъ котораго даже безконечному разуму нельзя созерцать и любить добро. Это зло не есть только логическое отрицаніе добра; оно включаетъ въ себѣ положительную силу, энергію, желаніе, огонь гнѣва; безъ мудрости въ немъ содержится самый адъ; потому что нѣтъ болѣе муки, какъ желаніе, раздѣленное съ своимъ предметомъ и пылающее въ мракѣ (*Signatura rerum*, с. 16, § 26). Необходимость зла становится еще очевиднѣе изъ свойствъ природы; потому что безъ противорѣчія, безъ страданій въ жизни невозможны были бы ни чувство, ни воля, ни дѣятельность, ни знаніе (*Gött. Anschau. lib. 4, с. 9*).

Постепенное шестидневное твореніе міра Бемъ объясняетъ соответственно семи формамъ или сущностямъ вѣчной природы. Первая форма сжимательнаго свойства; она сгустила матерію. Вторая—раз-

ширительнаго свойства; отъ нея происходятъ противоположности—вѣчнаго и временнаго, праваго и лѣваго, мужескаго и женскаго. Представителемъ этой формы служить вода. Отъ третьей формы происходитъ сочетаніе предъидущихъ формъ и жизнь, въ которой прекращаются противоположности. Плодомъ этой формы въ мірѣ явленій суть растенія. Четвертая форма, средняя между тремя низшими и тремя высшими, силою огня раскрыла всюду внутреннюю жизнь во вѣдную, и образовала съ одной стороны душу міра, съ другой—свѣтила. Пятая форма внесла въ міръ любовь, но чуждую еще разума. Ея произведеніе—животныя. Шестая форма есть сознаніе всѣхъ предъидущихъ формъ; она производитъ существо, которое все въ себѣ заключаетъ, какъ въ маломъ мірѣ, и все проникаетъ своимъ познаніемъ: это—человѣкъ. Седьмая форма, выражающая покой, завершаетъ все твореніе успокоеніемъ.

Съ ученіемъ о Богѣ и о мірѣ тѣсно соединено у Бема и его понятіе о человѣкѣ. Онъ есть образъ и завершеніе всего міра; потому что примыкаетъ къ тѣмъ тремъ сферамъ, дѣйствіемъ которыхъ образуется: своею душою человѣкъ соединенъ съ Богомъ; сущностію своего тѣла онъ примыкаетъ къ вѣчной природѣ, источнику видимаго міра, а видимое тѣло его принадлежитъ къ міру явленій. На этомъ основаніи Бемъ различаетъ въ существѣ человѣка три составныя части: тѣло, душу и духъ.

Тѣло у человѣка есть двухъ родовъ—вѣдншее и внутреннее. Вѣдншее тѣло зиждется изъ четырехъ стихій земли, и живетъ только растительною жизнью. Въ немъ господствуетъ тьма, но съ постояннымъ стремленіемъ принять въ себя свѣтъ, которое удовлетворяется только во внутреннемъ тѣлѣ. Внутреннее тѣло зиждется звѣздами и жизнь его подобна жизни звѣздной. Посему оно ни вещественно, ни духовно, но выше тѣла вѣдншаго, какъ свѣтъ выше тьмы. Такъ—какъ то и другое тѣло отражаетъ въ себѣ вѣдншій и внутренній міръ съ его двумя сторонами—свѣтлою и темною, то и оно есть образъ вселенной.

Душа сама въ себѣ не состоитъ ни изъ стихій, ни изъ звѣздной субстанции, но есть порожденіе четвертой, т. е. огненной формы или сущности природы. Существенное свойство души есть огонь, но невещественный или стремленіе, воли. Такъ—какъ четвертая форма природы составляетъ среднее переходное звено между тремя высшими и тремя низшими формами, то душа можетъ обратиться къ міру или

темному или свѣтлому. Душа неизмѣнна, однакоже не совсѣмъ противоположна тѣлу; душа есть первообразъ тѣла, и также относится къ нему, какъ бездна — къ основанію. Посредствомъ тѣла она находится въ сношеніи съ вѣшнимъ міромъ, воображаетъ себя въ немъ и воспринимаетъ его въ себя. Въ этомъ отношеніи душа есть естественный духъ. Ему свойственны какъ добрыя, такъ и злыя наблюденія; потому что въ мірѣ вѣшнемъ смѣшано то и другое. На этомъ взаимномъ проникновеніи вѣшняго міра и естественнаго духа основывается вѣшнее чувствованіе: когда глазъ смотритъ, то онъ бываетъ въ предметъ и предметъ въ немъ и т. д. Въ естественномъ духѣ Бемъ различаетъ еще первую волю, свободную и эгоистическую, разумъ (а) и воображеніе. Въ естественномъ духѣ душа опредѣляется вліяніемъ вѣшняго міра, а потому не выражаетъ еще въ немъ своего собственнаго существа. Къ этому самовыраженію она доходитъ тогда, когда одна изъ формъ природы, составляющихъ основу души сама собою возбуждается, безъ всякаго впечатлѣнія со стороны вѣшняго міра. Это самовыраженіе Бемъ называетъ первою волею, первымъ духовнымъ пульсомъ во временномъ твореніи. Первая воля не имѣетъ еще въ себѣ ни содержанія, ни цѣли, но служитъ корнемъ всѣхъ направленій духа и дѣтелемъ исторіи. Когда потомъ душа, нисходя въ свое оскланіе постепенно обнаруживаетъ себя, то въ ней раскрывается свѣтъ и тѣма, любовь и гнѣвъ. Въ такомъ случаѣ душа можетъ склониться либо къ свѣту, либо къ тѣмѣ, либо колебаться между ними. Въ способности избирать одно изъ этихъ направленій дѣйствованія состоитъ свобода или свободная воля. Эта воля содѣлывается эгоистическою, какъ скоро душа говоритъ на себя «Я», когда она считаетъ себя одну цѣлю, а все прочее — средствомъ. Изъ этого превратнаго направленія воли происходитъ неудовлетворимость желаній души, большое воспламененіе, мука, а потомъ постепенное подчиненіе ея царству тѣмы, грѣха и бѣдствія. Когда душа, движимая самостію выходитъ изъ глубины своего внутреннего міра во вѣшній и усваиваетъ себѣ его порядокъ, факты и формы, тогда она есть разумъ (разсудокъ). Разумъ объемлетъ только

(а) Подъ словомъ разумъ, умъ Бемъ и нѣкоторые современные ему мыслители разумѣютъ *разсудокъ* (Verstand), а разсудокъ означать у нихъ тоже, что въ нынѣшней философской терминологіи *умъ* или *разумъ* (Vernunft).

призракъ, а не существо; онъ даже низвращаетъ все божественное, прилагая къ нему время, мѣру и вѣсъ, свойственныя конечному міру. Но въ этомъ-же разумѣ есть и побужденіе вытти изъ своихъ тѣсныхъ предѣловъ, и если онъ поставляетъ себя въ надлежащее отношеніе къ божественному, то бываетъ приличнымъ вспомогательнымъ орудіемъ истиннаго вѣдѣнія. Этому выходу, высвобожденію души изъ подъ могущества виѣшняго міра пособляетъ воображеніе. Оно омрачается чарами виѣшняго міра; но можетъ воспринимать и образы высшаго міра. Въ воображеніи силы бытія не имѣютъ дѣйствительности; но оно возбуждаетъ ихъ и пособляетъ имъ осуществиться въ душѣ. Дѣятельность воображенія, по Бему, есть повтореніе во временной жизни нашей души того акта, которымъ въ вѣчности бездна переходитъ въ основаніе.

Духъ человѣческій у Беа есть, по видимому, дѣйствіе божества въ человѣкѣ или начало сверхъестественное. Существенныя черты духа онъ полагаетъ въ раскаяніи, смиренной волѣ, вѣрѣ, разумѣ, дарѣ слова, дарѣ предвѣдѣнія и въ сердцѣ.

Когда воображеніе представляетъ душѣ свѣтлыя образы высшаго міра, тогда, сравнивая съ ними свое дѣйствительное грѣховное состояніе, оно исполняется стыда и скорби: это признаки раскаянія. Оно не есть преходящій моментъ духовной жизни, но печаль постоянная, простирающаяся сквозь всѣ наши занятія и состоянія и ослабляющая всѣ наши радости земныя. Оно рождается въ самой душѣ изъ ея врожденнаго влеченія горѣ, но не безъ содѣйствія горняго свѣта. Проникнутая раскаяніемъ душа изгоняетъ изъ себя прежніе образы грѣховной жизни, и виѣсто того, чтобы образовать себя собственною волею и виѣшнимъ міромъ, предается образовательному дѣйствію высшаго свѣта. Это расположеніе души есть смиреніе. Оно есть состояніе глубочайшей тишины, подобное той, которою сопровождалось круговращеніе божественной жизни, до раздѣленія въ ней свѣта и тьмы. Прежде душа стремилась всюду внести свое «Я»; теперь она низводитъ себя до ничтожества. Но въ этой тишинѣ ничтожества заключаются могущественныя начала или сѣмена новаго міра, которыя раскрываются отчасти во времени; но полное раскрытіе ихъ наступитъ въ вѣчности. Изъ тишины смиренія душа мало-по-малу возвышается, соединяя свою волю съ волею божественною; виѣсть съ тѣмъ возникаетъ въ ней новая форма жизни—вѣра. Вѣра, по мнѣнію Беа, есть дѣло свободной воли. Она облакаетъ, гово-

рить онъ, нашу душу новымъ (третимъ) духовнымъ тѣломъ, которое возвышаетъ ее надъ всѣми законами природы и даетъ ей власть надъ ними. — Возвышаясь разумною вѣрою надъ вѣшнимъ міромъ, душа вступаетъ во внутренний міръ и получаетъ высшее озареніе, въ которомъ ей открывается безусловное и условное, свобода и необходимость, свѣтъ и тьма, Творецъ и твореніе. Способность такого созерцанія есть разумъ (а). Этотъ разумъ соединяетъ душу человѣческую съ Богомъ: Богъ дѣйствуетъ въ познающей душѣ, а познающая душа—въ Богѣ. Но это взаимное соединеніе Бога и души человѣческой не простирается до такой степени, чтобы Богъ только въ ней сознавалъ себя. Богъ есть самостоятельное, вѣчное, личное существо. Съ познаніемъ истины соединяется слово. Слово не есть дѣло случая или механическаго навыка, но выраженіе познанія, какъ бы звучащая, выражающая себя истина. Поэтому истинный языкъ можетъ быть только одинъ для всѣхъ; разности языка произошли тогда, какъ душа, низвергнутая грѣхомъ изъ внутренняго міра во вѣшній, стала обнимать мыслию только образы вещей, различные по мѣсту, времени и отношеніямъ, а не сущности ихъ, всегда неизмѣнныя. Впрочемъ, первоначальной языкъ носится еще таинственно надъ своими обломками, и всякое знаменательное слово напоминаетъ намъ свою духовную глубину.—Когда душа возносится надъ вѣшнимъ міромъ къ единенію съ Богомъ, то ее вѣдѣніе выходитъ за предѣлы пространства и времени, провидитъ отдаленныя судьбы народовъ, обнимаетъ благословеніе и проклятіе, постигающія извѣстные періоды времени. Пророкъ есть органъ, которымъ Богъ возвышаетъ народамъ свою волю. Но отъ высшаго сверхъ-естественнаго предвѣдѣнія должно отличать нѣшнее, естественное. Всѣ изображенныя доселѣ формы души имѣютъ свое лоно, изъ котораго онѣ выходятъ и въ которомъ скрываются; это лоно есть сердце (Gemüth). Въ сердцѣ дѣйствуютъ всѣ три царства бытія, міръ свѣтлый, темный и вѣшній, каждый съ своими силами и качествами. Если сердце обращается къ міру высшему, то оно полнѣетъ и обогащается; а чѣмъ болѣе обращается назадъ, къ низшему, тѣмъ оно бѣднѣе и безжизненнѣе. Такъ-какъ въ сердцѣ соединяются всѣ три царства, то оно есть образъ безконечнаго всебытія: всемогущій Отецъ, лю-

(а) По терминологіи Бена, *разсудокъ*.

блжій Сынъ и всесвятый Духъ виѣстъ торжествуютъ въ немъ свое откровеніе.

Нельзя отказать Бему въ глубокомыслии и въ нѣкоторыхъ проблескахъ высокаго пониманія метафизическихъ вопросовъ; но чистая струя мысли у него такъ слита съ грубою, чувственною формою представленія, что только вполнѣ зрѣлое разумнѣе можетъ извлечь изъ этой смѣси нѣкоторыя крупныя истины. Мысли Бема тѣмъ опаснѣе, что онъ выдаетъ себѣ за вдоховеннаго истолкователя истинъ христіанства; а между тѣмъ часто совершенно уклоняется отъ духа христіанскаго вѣроученія. По нравственнымъ слѣдствіямъ его ученіе сходно какъ съ системами пантеистическими, такъ и со всѣми изступленными мистическими лжеученіями, созданными подъ вліяніемъ одного воображенія и болѣзненнаго чувства. Совершенное подавленіе вниманія къ настоящей жизни, забвеніе своего личнаго существованія и личной дѣятельности, погруженіе въ бездну всеобщаго божественнаго бытія—такова верховная цѣль человѣческой жизни по смыслу мистическихъ мудрованій Бема. Разсматриваемое въ связи съ историческимъ развитіемъ христіанскаго богословія, его нравственное ученіе примыкаетъ къ протестантскому ученію того времени о благодати и смѣшано съ нѣкоторыми идеями алхимическими и каббалистическими, бывшими въ ходу въ XVI столѣтіи. Несмотря на очевидныя заблужденія, на отсутствіе здраваго смысла во многихъ толкованіяхъ тевтонскаго философа, его мистическая философія имѣла многихъ послѣдователей. Въ Англіи существовала даже бемовская секта и общество подъ именемъ братолюбиваго, филадельфійскаго, занимавшееся объясненіемъ сочиненій Бема. См. *Пордежъ*. Недавно снова нѣкоторые мыслители въ Германіи пытались дать ходъ ученію Бема; но ихъ усилія были безуспѣшны. Къ числу такихъ усилій можно отнести жизнеописаніе Бема, изд. Фридр. Бартол. Де-ла-Моттъ-Фуке. Greiz, 1834, 8, а также и самое изданіе сочиненій Бема К. В. Шейблера, Lpzg. 1831, 8, В. 1.

Всѣ свои сочиненія Бемъ писалъ на нѣмецкомъ языкѣ. Въ первый разъ они были изданы въ Голландіи 1675 года in 4° Генрихомъ Бетке; потомъ гораздо полнѣе въ Амстердамѣ, 1682 г. въ 10 том. in 8°, послѣдователемъ Бема Гихтелемъ. Въ первомъ томѣ этого изданія помѣщена біографія Бема Авраамъ Ф. Франкенбергомъ. Третье (въ 2 том. in 4°) и четвертое изданіе (въ 6 том. in 8) были самыя полныя и оба вышли въ свѣтъ въ 1730 году. Въ 1831 г.

новый последователь Бема Шейблетъ началъ опять новое полное изданіе его сочиненій, въ 1831 г., in 8°.—Сочиненія Бема были переводимы на нѣкоторые иностранные языки. На англ. яз. были изданы Вильгельмомъ Левомъ (Law) въ Лондонѣ, 1765 г., въ 4 т. in 4° и 1772 г. въ 5 т. in 4.—Сенъ-Мартенъ перевелъ на французскій языкъ три сочиненія Бема: восходящая денница, *l'aurore naissante*, 2 vol. in 8°, Paris; о трехъ началахъ божественной сущности, *les trois principes de l'essence divine*, 2 vol. in 8° Paris; путь ко Христу, *le chemin pour aller à Christ*, 1 vol., in 12, Paris 1822.—Въ 1684 г. началъ былъ переводъ сочиненій Бема на итальянскій языкъ; но не шёлъ продолженія. Нѣкоторыя изъ сочиненій Бема переведены также и на русскій языкъ.

Кромѣ того издано было много сочиненій о Бемѣ біографическихъ, критическихъ и апологетическихъ. Замѣчательнѣйшія изъ нихъ суть слѣдующія: *Geschichte Jacob's Böhme's od. Beschreibung der bedeutendsten Begebenheiten et caet.* Hamburg, 1608, in 8° и въ первомъ томѣ гамбур. изд. сочиненій Бема 1682 г.; *Toh. Ad. Calo, Disputatio sistens historiam Jac. Boehmii*, Wittemberg, 1707 и 1715, 8°; *Ius. Wessel Raupaeus, Dissertatio de Jac. Boehmio*, Soest, 1714, in 4°; *Ad. Sig. Bürger, Disputatio de tutoribus fanaticis*, Lpzg, 1730, in 4°; *Jac. Böhme Biographisch. Versuch*, Dresd., 1802, in 8°; *Einleitung in s. wahrh. Verständniss d. Myster. magn...* 1. B. Amsterdam 1718, in 8°; *Henrici Mori, Philosophiae teutonicae Censura*, въ 1 томѣ его сочиненій, Лондонъ 1679, стр. 529 и выше упомянутого Ла-Мотта-Фуке біографическій опытъ о Бемѣ.

Беме или Бемъ, Христіанъ Фридрихъ, философъ и богословъ, род. 1766 г. въ Ейзенбергѣ былъ сперва преподавателемъ въ гимназіи и проповѣдникомъ въ женскомъ монастырѣ въ Алтенбургѣ, потомъ настоятелемъ и инспекторомъ въ Лукау, наконецъ докторомъ богословія и членомъ консисторіи. Онъ относится къ последователямъ философіи Канта, которую и защищалъ своими сочиненіями противъ идеализма Фихте. Философскія сочиненія его суть слѣдующія: *Die Möglichkeit synthethischer Urtheile a priori*, Altenb. 1801 г. in 8°; *Commentar über und gegen den ersten Grundsatz der Fichteschen Wissenschaftslehre nebst einem Epilog wieder das Fichtesche idealist. System*, Altenburg, 1802, in 8°; *Beleuchtung und Beantwortung der Frage: Was ist Wahrheit*, Altenb. 1804, 8°; *De miraculis enchiridion*, 1805; *Die Sache des rationalen Supernaturalismus*, Neust. an

d. Od. 1823, 8°; Ueber die Moralität der Nothlüge, Neust. a. d. Od. 1828, 8°; Последнія два сочиненія относятся къ богословію и философіи. Кромѣ того можно указать еще на одну замѣчательную статью Беме о свойствахъ Божіихъ, помѣщенную въ журналъ Шудероффа: Der Geistliche, B. 6. St. 1. Срав. стат. о непостижимости существа Божія, помѣщенную въ Tschirner's Memorabilien, B. 2, St. 1.; объ этомъ же предметѣ Беме написалъ небольшое сочиненіе, Altenb. 1821, 8.

Бендавидъ, (Bendavid) Лазарь, изъ евреевъ, остроумный математикъ и ревностный послѣдователь философіи Канта, родился въ Берлинѣ 18 Окт. 1762 года, отъ бѣдныхъ родителей, и долгое время содержалъ себя шлифованіемъ стекла. Потомъ, успѣвши приобрести нѣкоторыя средства содержанія, отправился въ геттингенскій университетъ, гдѣ нѣсколько времени успѣшно занимался математикою подъ руководствомъ Лихтенберга и Кестнера. Когда Кантъ обратилъ на себя всеобщее вниманіе германскихъ мыслителей, Бендавидъ посвятилъ себя изученію практической философіи. Изучивъ основательно творенія Канта, онъ открылъ публичныя чтенія въ Берлинѣ о критической философіи, а потомъ отправился въ Вѣну и читалъ тамъ уроки критической философіи сперва въ университетской аудиторіи, а потомъ, когда это было воспрещено,— въ домѣ графа Гарраха. Четыре года Бендавидъ продолжалъ свои чтенія. Но гоненія и неудовольствія, возникшія по поводу этихъ гоненій, не прекращались и заставили его возвратиться въ Берлинъ. Здѣсь своими чтеніями и сочиненіями Бендавидъ много содѣйствовалъ успѣхамъ философіи. Онъ принималъ живое участіе въ изданіи политической газеты, издававшейся въ Берлинѣ во время владычества французовъ, много заботился о просвѣщеніи своихъ единоплеменниковъ, и особенно прославился попеченіемъ о берлинскомъ училищѣ для бѣдныхъ евреевъ. Умеръ 28 Марта, 1832 года, такимъ же поборникомъ критической философіи, безъ малѣйшаго отступленія отъ ея началъ, какимъ былъ въ продолженіе своей жизни. Замѣчательнѣйшія философскія сочиненія Бендавида суть слѣдующія: опытъ объ удовольствіи Versuch über das Vergnügen, Wien, 1794, 2 Th. 8°; лекціи о критикѣ чистаго разума (Vorlesungen über die kritik der reinen Vernunft, Wien, 1795, 8 Berlin 1802); лекціи о критикѣ практическаго разума (Vorlesungen über die Kritik der praktischen Vernunft, Wien 1796, 8); лекціи о критикѣ способности сужденія (Vorlesungen über die Urtheilskraft

nebst einer Rede über den Zweck der kritischen Philosophie, Wien, 1796, 8); материалы для критики вкуса (Beiträge zur Kritik des Geschmacks, Wien, 1797, 8); опыт эстетики или теория вкуса (Versuch einer Geschmackslehre, Berlin, 1798, 8); лекція о метафизических основаніяхъ естествознанія (Vorlesungen über die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften, Wien 1798, 8°); опытъ ученія о правѣ (Versuch einer Rechtslehre, Berlin, 1802, 8°); о происхожденіи нашего познанія, сочиненіе увѣчанное премією (Ueber den Ursprung unserer Erkenntniss, Berlin, 1802, 8°).

Бенеке, Фридрихъ, Эдуардъ былъ приватдоцентомъ философіи сперва въ Берлинѣ, потомъ въ Геттингенѣ, а потомъ снова въ Берлинѣ, гдѣ съ 1832 года исполнялъ должность экстраординарнаго профессора философіи. 1-го Марта, 1854 г., онъ пропалъ безъ вѣсти. Сначала Бенеке слѣдовалъ умозрительнымъ системамъ германской философіи, особенно системѣ Фихте; но потомъ онъ возсталъ противъ умозрительной философіи, и въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ пытался утвердить философію на началахъ внутренняго опыта. Онъ ожидалъ благотворныхъ слѣдствій для всего круга философскихъ наукъ отъ реформы психологіи по этимъ началамъ; жалкое состояніе философіи, въ которомъ она не только не подвигается *впередъ*, но даже не можетъ притти къ своему началу, происходитъ, по мнѣнію Бенеке, отъ *спекулятивной* обработки этой науки. Подобно естественнымъ наукамъ, постепенно развивающимся съ тѣхъ поръ, какъ онѣ стали утверждаться на прочномъ опытѣ, философія должна устранить изъ своей области всякое умозрѣніе, не основанное на опытѣ. Отъ этого она не потеряетъ своего высшаго значенія, какъ наука наукъ; ся опытъ дастъ *спеціально-высшую истину*, потому что внутреннее наблюденіе постигаетъ вещи, не такъ, какъ онѣ являются, а *непосредственно*, какъ онѣ суть въ въ себѣ.—Философы сознавали и прежде потребность такого *пре-образованія* психологіи, а чрезъ нее и всей философіи, но всегда были далеки отъ своей цѣли; потому что изъясняли явленія психическія изъ тѣлесныхъ и утверждали психологію на анатоміи и фізіологіи. Такъ-какъ явленія тѣлесныя и психическія *не однородны, не соизмѣримы и не имѣютъ ни одного общаго сколько-нибудь характеристическаго признака*, то нужно наблюдать психическій принципъ въ его самостоятельности, безъ отношеній къ тѣлеснымъ явленіямъ, и скорѣе послѣднія изъяснять изъ перваго, а не обратно;

только по методу, а не по *объективному принципу*, психологія должна быть сходна съ естественными науками.

Эту методу Бенеке называетъ методою *органическаго естествознанія*, наведеніемъ и *генетическимъ изъясненіемъ* явленій изъ ихъ первоначальныхъ элементовъ; въ индуктивномъ наблюденіи мысль движется по предмету снизу вверхъ, отъ простыхъ зачатковъ явленія до его развитой формы.

Эта метода опредѣляетъ отчасти уже и воззрѣнія Бенеке на существо человѣческой душевной жизни.

Вопреки идеализму, онъ не допускаетъ въ человѣческой душѣ не только врожденныхъ идей, формъ и началъ познанія, но даже отрицаетъ первоначальное бытіе въ душѣ *частныхъ*, запечатлѣнныхъ отличительнымъ характеромъ способностей, каковы, напр., способность мышленія, желанія и т. д.

Все это — воображеніе, разсудокъ, разумъ, способность желательная, вся область сознанія и самосознанія суть только высшія произведенія или слѣдствія душевной жизни, а не ея основы или *элементы*. Душа всѣмъ существомъ своимъ организуется постепенно; первоначальный *психическій субъектъ* ни въ какомъ отношеніи не похожъ на душу развитую, обладающую особенными способностями. Выраженія, что эти частныя способности сначала существуютъ въ душѣ *въ возможности*, что онѣ *предначертаны* (*präformirt*) или *завиты* въ ней, какъ въ сѣмени, что со временемъ онѣ только *пробуждаются*, ничего неясняютъ: 1) дитя въ первые мѣсяцы своей жизни не имѣетъ даже *возможности* образовать понятія; 2) въ сѣмени дерево, съ своими листьями и плодами, съ цвѣтомъ и вкусомъ плодовъ, ни въ какомъ смыслѣ не *предначертано* и *незавито*; 3) выраженіе, что разсудокъ *пробуждается*, есть метафорическое обозначеніе явленія, а не его изъясненіе или выводъ. Слѣдуетъ, понятіе врожденности *опредѣленныхъ* душевныхъ способностей ложно во всѣхъ своихъ видоизмѣненіяхъ. Всѣ такія способности не врождены первоначально въ душѣ, а только *предопредѣлены* въ ней (*prädestinirt*), т. е. природа человѣка такова, что онъ, пришедши въ развитое сознаніе, необходимо проявляетъ извѣстныя способности и производитъ опредѣленные понятія; по отсюда не слѣдуетъ, чтобы нѣчто подобное было дано въ первоначальныхъ психическихъ элементахъ.

Съ другой стороны, вопреки матеріализму, это *психическое*

начало нельзя представлять, какъ нѣчто *чисто-страдательное*, одоженное своими послѣдующими частными способностями и сознаниемъ впечатлѣннмъ на него внѣшняго міра. Душа есть дѣятельнѣйшее изъ всѣхъ существъ, знаемыхъ намъ въ опытѣ.

Въ начальномъ состояніи она подлежитъ наблюденію, какъ простая *перво-сила*, какъ система *чувственно-духовныхъ перво-способностей*, *далее и болѣе ничѣмъ не опредѣленныхъ*, ни изъ чего дальнѣйшаго не выводимыхъ. Эти способности *чувственно-духовнаго свойства*: потому-что хотя психическое начало дѣйствуетъ и раскрывается только подѣ вліяніемъ внѣшнихъ впечатлѣній на тѣлесныя чувства, однако въ раскрытіи приходитъ къ тѣмъ состояніямъ, которыя мы называемъ духовными, каковы напр., мышленіе, сознание и т. д. Существо и основа этой первоначальной духовности заключается въ особенной внутренней *крѣпости* или *силѣ* (Kraftigkeit) перво-способностей, — въ *силѣ* удерживать впечатлѣнія и дѣлать ихъ постояннымъ внутреннимъ сокровищемъ души. Этою болѣею степенію *силы* (Kraftigkeit) отличается психическое начало въ человѣкѣ отъ такого-же начала въ животныхъ. Душевные перво-способности *далее и болѣе ничѣмъ неопредѣлены*, т. е., не имѣютъ такихъ частныхъ направленій дѣятельности, по которымъ бы одну изъ способностей можно было назвать разсудкомъ или его зачаткомъ, другую волею или ея зародышемъ. Поэтому первоначально перво-способности выявляютъ себя просто, какъ неразграниченныя *стремленія* (Strebungen). Отсюда же слѣдуетъ, что тѣ составныя стихіи, изъ которыхъ образуется разсудокъ, могутъ при иныхъ условіяхъ развить волю, т. е., слѣдуетъ элементарная однородность душевныхъ силъ.

Каждое чувственное впечатлѣніе оставляетъ въ перво-способностяхъ *слѣдъ* (Spur), который не есть что-либо *матеріальное*, а простая опредѣленность, настроеніе, происшедшее расположеніе перво-способностей къ принятію и удержанію опредѣленнаго вида дѣйствованія. Вслѣдствіе преимущественной *силы* человѣческихъ душевныхъ перво-способностей, можно сказать, ни одинъ изъ такихъ слѣдовъ не исчезаетъ изъ человѣческой души; а потому душа организуется постепенно въ существо самое *сложное*, надѣленное непримѣтнымъ въ другихъ существахъ множествомъ силъ, способностей и отправленій. Душа человѣческая богаче и *сложнѣе* всего, что мы знаемъ въ опытѣ.

Эти слѣды приходятъ во взаимную связь, сопроникаются, смѣшиваются и такимъ образомъ усиливаютъ и возвышаютъ душевное бытіе, *по закону притяженія однороднаго*, который, какъ основной психическій законъ, дѣйствуетъ съ самыхъ первыхъ мгновеній человѣческой жизни. Изъ слѣдовъ образуются однородныя группы, смѣшенія и частныя системы; ихъ-то популярная психологія называетъ душевными способностями.

Вмѣстѣ съ перво-способностями и внутри ихъ эти слѣды составляютъ (безсознательное) *существо* (Substanz) души или то, что въ теченіи человѣческой жизни возникаетъ изъ глубины души на поверхность сознанія.

Когда на извѣстной степени развитія по указаннымъ законамъ, дѣйствуетъ на душу свѣжее впечатлѣніе; то изъ ана души поднимаются однородные со впечатлѣніемъ слѣды, которые, какъ внутреннее противъ внѣшняго, какъ субъективное противъ объективнаго, суть истинныя познавательныя способности: разумокъ не есть *прежде* и *онъ* представленій; онъ есть въ нихъ какъ ихъ свойство, какъ ихъ естество (Natur). Тоже нужно сказать и о другихъ способностяхъ.

Сообразно съ этимъ Бенеке говоритъ о происхожденіи сознанія слѣд. образомъ: «то, что душа при этомъ (при образованіи сознанія) производитъ, уже дано въ ея чувственной перво-силѣ и слѣдовательно въ ея элементарныхъ чувственныхъ ощущеніяхъ, впрочемъ дано только *элементарно*, т. е. слишкомъ слабо для того, чтобы въ ней могло произойти ясное и опредѣленное сознаніе. Однакоже безъ всякаго прибавленія чего либо *спеціальнаго*, что происходило бы изъ другаго источника, а просто чрезъ однородное множеніе *элементарнаго* происходитъ изъ безсознательнаго сознательное. Ощущенія одного и того-же рода рождаются стократно и тысячекратно и смѣшиваются между собою въ опредѣленные составы (Gebilde), которые содержатъ первоначальное стократно и тысячекратно, и по-сему въ стократной и тысячекратной степени его совершенствъ».

Такъ-какъ душевныя способности условливаются (сперва конечно безсознательными) представленіями, то Бенеке допускаетъ множество внутреннихъ чувствъ, разсудковъ и т. д.

Психологія Бенеке опредѣляетъ для *метафизики* слишкомъ тѣсныя границы. Она требуетъ повѣрки мышленія воззрѣніемъ, раз-

ложенія понятій на ихъ элементы, которые даны непосредственно во внутреннехъ, посредственно во вѣншнемъ опытѣ.

Изслѣдывая существенный метафизическій вопросъ объ отношеніи между мышленіемъ и бытіемъ, между представленіемъ и вещью Бенеке отрицаетъ а) ученіе идеализма о полномъ тождествѣ и всецѣломъ совпаденіи мышленія и бытія, б) ученіе Канта, утверждавшаго, что мышленіе или познаніе ни въ одномъ пунктѣ не встрѣчается съ бытіемъ, съ вещью въ себѣ. Погрѣшность Канта въ этомъ отношеніи состоитъ, по мнѣнію Бенеке, въ томъ, что онъ призналъ *время* формою внутренняго чувства и отсюда пришелъ къ заключенію, что это чувство не открываетъ намъ вещи въ себѣ, безъ субъективной примѣси. Между тѣмъ очевидно, что *время* простирается на психическія событія, а не на ихъ понятія, изъ которыхъ слагается внутреннее чувство: страсть, напр., происходитъ во времени, измѣняется и убываетъ со временемъ, но не понятіе страсти; послѣднему форма времени несвойственна (*немманентна*). Поэтому, внутреннимъ чувствомъ мы постигаемъ вещь въ себѣ, объективное событіе безъ субъективной примѣси. Здѣсь, въ области внутренняго чувства, нѣтъ даже простаго двойства, въ снѣу котораго съ одной стороны было бы мышленіе, а съ другой—бытіе; потому что мы не приписываемъ понятіямъ другаго источника, кромѣ тѣхъ же самыхъ,—въ послѣдствіи воспринятыхъ въ понятія, элементарныхъ психическихъ событій. Каждое психическое развитіе изъ себя же рождаетъ, по указаннымъ выше законамъ, свое представленіе и понятіе, само-собою развивается въ себѣ свое сознаніе. Здѣсь мышленіе относится къ бытію *внутренно, непосредственно*.

Ученіе Канта, что наши познанія о мірѣ вѣншнемъ ограничиваются явленіями и не достигаютъ существа вещей и что теоретическое познаніе о Богѣ совершенно невозможно, Бенеке развиваетъ и доказываетъ съ особенною наглядностію. Впрочемъ здѣсь заслуживаютъ особеннаго вниманія его изслѣдованія о *вѣрѣ*, о практической сторонѣ человѣческаго духа, изъ которой почерпаются чело-вѣкомъ начала, восполняющія ограниченность его теоретическихъ познаній.

По ученію Канта, въ основаніи вѣры лежитъ *одна* духовная потребность, именно, потребность гармоніи между добродѣтелью и счастіемъ, такъ-что вѣра заражается въ *нравственномъ* существѣ чело-вѣка и удовлетворяетъ только *сознанной* потребности. Но точ-

нѣйшее наблюденіе показываетъ, что основанія вѣры лежатъ глубже и шире, что вѣра возникаетъ изъ самыхъ разнородныхъ психическихъ потребностей и дѣйствуетъ въ человѣкѣ даже въ то время, когда эти потребности открываются еще въ качествѣ безсознательныхъ влеченій.

Такъ, увѣренность въ бытіи внѣшняго міра начинается въ человѣкѣ въ первыя мгновенія его жизни, и вырастаетъ постепенно изъ массы его практическихъ стремленій. Дитя признаетъ существованіе матери все болѣе и болѣе по мѣрѣ того, какъ мать удовлетворяетъ его потребностямъ; потому что потребность, часто удовлетворяемая, рождаетъ въ дитяти (субъективное) *ожиданіе* (Erwartung) *этого* другого предмета; а ожиданіе развивается со временемъ до самой сильной увѣренности въ его бытіи.

Прежніе философы старались найти теоретическія или логическія основанія этой *увѣренности*, которая между тѣмъ, не имѣя вовсе такихъ основаній, происходитъ въ дѣйствительности изъ безсознательнаго существа души, изъ элементовъ практическихъ, какъ вѣра, а не какъ знаніе. Такимъ же путемъ приходятъ къ увѣренности въ бытіи внѣшняго міра не только люди, но и животныя.

Изъ этого же источника, изъ разнородныхъ психическихъ нуждъ,—полюлику онъ не находитъ удовлетворенія во внѣшнемъ мірѣ,—изъ потребности *въ поддержкѣ* (Haltung) рождается въ человѣкѣ вѣра въ бытіе верховнаго существа. Бенеке почти рѣшается утверждать, что эта вѣра лежитъ въ обще-человѣческомъ предрасположеніи (Praedetermination). Касательно этой естественной вѣры Бенеке дѣлаетъ слѣдующія положенія:

1) Теоретическое понятіе или ученіе о Богѣ въ области вѣры есть элементъ несущественный, подчиненный, совѣтъ приходящій. Поэтому богословіе всегда было въ зависимости по идеямъ отъ философіи.

2) Положеніе Канта, что эта вѣра безотчетна, совершенно правильно; потому что изъ того, что я имѣю потребность въ предметѣ, не слѣдуетъ дѣйствительное бытіе предмета.

3) Однако же есть степени въ вѣрѣ и въ ея достоинствахъ, наприм., историкъ легковѣрный, и историкъ съ такъ—называемымъ практическимъ тактомъ оба могутъ говорить о какомъ нибудь предметѣ, хотя для познанія этого предмета нѣтъ ни у того, ни у другаго надлежащихъ данныхъ; но при этомъ какъ различны элементы вѣры, которыми опредѣляются сужденія того и другаго!

4) Поэтому достоинство вѣры условливается образованіемъ чловѣчества и степенью его развитія. Отсюда же нужно изъяснять различіе религій въ чловѣчествѣ.—Таково въ немногихъ словахъ ученіе Бенеке, которымъ онъ хотѣлъ замѣнить современныя ему философскія системы.

Замѣчательнѣйшія философскія сочиненія Бенеке: ученіе о душѣ, основанное на опытѣ, какъ основаніе всякаго знанія (*Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens*. Berlin, 1820, 8°);—ученіе о познаніи, по сознанію чистаго разума (*Erkenntnislehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft*, Jena, 1829, 8°); — основанія физики нравовъ, написанное въ опроверженіе кантовой метафизики нравовъ (*Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kant's Grundl. z. Metaph. d. S. Berl. und. Pos.*, 1822, 8). Бенеке былъ обвиненъ за нѣкоторыя мысли въ этомъ сочиненіи и въ оправданіе себя написалъ небольшое сочиненіе, изданное въ Лейпцигѣ 1823 г., 8. матеріалы для начертанія чисто психологической психіатріи (*Beiträge zu einer rein seelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde*. Leipzig, 1814, 8); очерки физики чувствованій (*Skizzen zur Naturlehre der Gefühle*, Götting., 1825 8)—отношеніе между душою и тѣломъ (*Das Verhältniss von Seele und Leib* Götting. 1826, 8)—всеобщее введеніе въ академическое образованіе (*Allgemeine Einleitung in das akademische Studium*. Göttingen, 1826, 8); о способностяхъ чловѣческой души и о постепенномъ развитіи ихъ (*Ueber die Vermögen der Menschlichen Seele und deren allmähliche Ausbildung*. Götting., 1827, 8°). Это сочиненіе составляетъ продолженіе очерковъ физики чувствованій.—Кантъ и философская задача нашего времени (*Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*. Berlin, 1852, 8°). Кроме того Бенеке издалъ курсъ педагогики (*Erziehungs- und Unterrichtslehre*, 2 Th. Berlin, 1855, 8). Бенеке неосновательно признаетъ психологію единственнымъ основаніемъ педагогики. Педагогика тогда только могла бы ограничиться пособіемъ одной психологіи, еслибы вся задача ея состояла въ развитіи и сохраненіи тѣхъ формъ души, которыми занимается психологія. Но задача педагогики гораздо обширнѣе. Такъ называемое естественное развитіе чловѣка часто нужно еще исправлять, нерѣдко нужно даже противодействовать ему. Далѣе, излагая правила развитія способностей души, необходимо сознавать опредѣленную цѣль воспитанія, дабы можно было сообщить чувству и волѣ опредѣленное нравственное настроеніе, а разуму—

опредѣленные убѣжденія и свѣдѣнія. Словомъ, психологія показываетъ только поле, на которомъ дѣйствуетъ педагогика; во сѣмя, нужное для оплодотворенія, способъ и орудіе для удобренія почвы не могутъ быть заимствованы изъ психологіи. Другая односторонность, въ которую впадаетъ Бенеке въ философіи и въ педагогикѣ, состоитъ въ самомъ взглядѣ его на человѣческую душу. По понятію Бенеке въ душѣ нѣтъ никакихъ прирожденныхъ формъ. Душа, разсматриваемая внѣ всякихъ впечатлѣній, есть только неопредѣленная перво-сила, надѣленная извѣстною степенью жизненности и крѣпости. Ея развитіе есть не что иное, какъ умноженіе слѣдовъ, происшедшихъ отъ накопленія и сочетанія впечатлѣній. Кромѣ того, что мысль эта неправильна сама по себѣ, ибо противорѣчитъ опыту, доказывающему одинаковость формъ души у всѣхъ людей, изъ нея вытекаетъ не менѣе ложная мысль, что никакія истины не имѣютъ безусловной обязательной силы для человѣка, и что стало быть, воспитаніе можетъ ограничиться только развитіемъ временныхъ, условныхъ совершенствъ въ человѣкѣ, оставляя безъ вниманія самыя завѣтныя, святѣйшія основы его жизни, если только онѣ не обѣщаютъ временныхъ выгодъ. Несмотря впрочемъ на то, многія педагогическія правила Бенеке имѣютъ высокое практическое достоинство; потому что онѣ основываютъ ихъ на самомъ внимательномъ наблюденіи генетическаго происхожденія многообразныхъ формъ душевной дѣятельности, подѣ влияніемъ различныхъ внѣшнихъ условій, что чрезвычайно важно въ дѣлѣ воспитанія.

Бентамъ (Bentham), Іеремія, одинъ изъ извѣстнѣйшихъ публицистовъ-философовъ, прошлаго столѣтія, род. въ Лондонѣ 1748 г. Сначала онъ готовился къ званію адвоката. Отецъ его, бывшій членомъ общества лондонскихъ нотаріусовъ, особенно желалъ, чтобы сынъ его, отличавшійся замѣчательными дарованіями, вступилъ на адвокатское поприще, обѣщавшее и почести, и богатства. Но къ неудовольствію отца, сынъ не чувствовалъ призванія къ адвокатскимъ занятіямъ; послѣ нѣсколькихъ не совсѣмъ удачныхъ дѣлопроизводствъ, онъ оставилъ сословіе ходатаевъ по дѣламъ и, слѣдуя своей склонности къ уединенной мыслительной дѣятельности, навсегда предался теоретическимъ занятіямъ. Эта переиѣна въ направленіи дѣятельности Бентама произошла частію и отъ другихъ причинъ. Англіійскіе законы этого времени были такъ запутаны, а корыстолюбіе стряпчихъ и злоупотребленія въ судопроизводствѣ были такъ велики,

что онъ рѣшился оставить адвокатское званіе. Ему казалось гораздо лучше употребить свои силы для искорененія злоупотребленій, нежели подобно адвокатамъ, пользоваться запутанностію законовъ для собственнаго обогащенія. Поэтому онъ вознамѣрился посвятить всѣ свои труды рѣшенію одной великой задачи: на основаніи здравыхъ началъ практической философіи исправить судопроизводство и искоренить злоупотребленія, вкравшіяся во многія отрасли управленія. Первый опытъ его въ этомъ родѣ былъ: *отрывокъ о правленіи* (A fragment on government. Lond. 1776 г.), въ которомъ онъ сильно опровергалъ софизмы Блэкстона, пользовавшагося въ то время большимъ авторитетомъ. Это сочиненіе обратило уже вниманіе публики на Бентама, но имѣлъ съ тѣмъ приобрѣло ему много враговъ. Больше вниманія возбудило его сочиненіе: *защита ростовщичества* (Defense of usury. Lond. 1787). Предметы, относящіеся къ государственному управленію, онъ изложилъ во введеніи къ началамъ нравственности и законодательства (Introduction to the principles of moral and legislation, Lond. 1789, 1823, in 8). Подробное изслѣдованіе дѣйствій англійскихъ судебныхъ мѣстъ и теорія доказательствъ содержится въ его сочиненіи *о юридическомъ доказательствѣ* (Rationale of judicial evidence. Lond. 1827). Но самыя важныя сочиненія Бентама, прославившія его въ ученomъ мѣрѣ, и особенно во Франціи, были слѣдующія: *планъ судебного устройства* (Plan of a judicial establishment. Lond. 1792 г. не выпущено въ свѣтъ), *разсужденіе о гражданскомъ и уголовномъ законодательствѣ* (3 тома, Парижъ. 1801 г.) и *теорія наказаній и наградъ* (2 том. Лонд. 1812). Два послѣднія сочиненія не были изданы авторомъ въ полнѣйшій видъ; ихъ издалъ во французскомъ переводѣ другъ Бентама Дюмонъ.

Бентамъ былъ очень хладнокровенъ, простъ, и всегда поступалъ обдуманно; но соблюдалъ постоянно степенность въ словахъ и въ поступкахъ, онъ иногда слишкомъ далеко простиралъ свою довѣрчивость къ другимъ, придавая даже шуткамъ и обыкновеннымъ учтивостямъ серьезное значеніе. Однажды лордъ Лендоувъ въ гостяхъ, гдѣ былъ и Бентамъ, сказалъ во время частнаго, семейнаго разговора, что онъ желалъ бы способствовать выбору Бентама въ депутаты Шельбурна. Принявъ эти слова, сказанныя мимоходомъ, за формальное обѣщаніе, Бентамъ написалъ длинное письмо къ лорду въ полной увѣренности, что онъ непремѣнно исполнитъ свое пред-

положеніе, и имѣлъ неудовольствіе получить отказъ. Такииъ образомъ не сбылась политическая мечта Бентама. Такая же участь была и другой мечты его. Во время пребыванія въ Бовудѣ у Ленсдоуна, гдѣ часто собиралось общество аристократовъ и извѣстныхъ ученыхъ, Бентамъ почувствовалъ привязанность къ одной дѣвицѣ знатнаго рода и велъ иногда съ нею переписку, не употребляя никакихъ усилій къ полученію ея руки. Только спустя двадцать лѣтъ, будучи уже пятидесяти лѣтъ, Бентамъ рѣшился сдѣлать предложеніе, и вмѣсто согласія получилъ самый учтивый отказъ. «Вамъ нужно, отвѣчала ему особа, получившая это предложеніе, снова приняться за труды, которые доставятъ вамъ знаменитость и человечеству пользу.... Я часто слышала, что только холостые люди могутъ совершать великія дѣла, и прошу васъ подавить въ себѣ воспоминаніе о любви; оно можетъ ослабить вашъ геній и уклонить его въ сторону....» Не смотря на такой отвѣтъ Бентамъ навсегда сохранилъ прежнее живое чувство преданности къ женщинѣ, столь сильно подействовавшей на него въ дни молодости. «Мнѣ оканчивается уже восемьдесятый годъ, писалъ Бентамъ къ той же особѣ, и однакоже я по прежнему питаю живое чувство привязанности къ вамъ...» Бентамъ всему предпочиталъ независимое положеніе, чрезвычайно любилъ уединенную жизнь, и съ необыкновеннымъ постоянствомъ каждый день и почти каждый часъ исполнялъ какую нибудь часть задуманнаго имъ труда. Доходъ его, даже послѣ полученія наслѣдства, никогда не превышалъ шестисотъ фунтовъ стерлинговъ, и однакоже онъ вовсе не стремился къ прибыльнымъ должностямъ, хотя легко могъ бы получить подобную должность. Его страсть къ уединенію доходила иногда до странностей. Однажды Фоксъ выразилъ желаніе имѣть свиданіе и побесѣдовать съ Бентамомъ, и просилъ Парра доставить ему это свиданіе съ знаменитымъ публицистомъ. «Какъ, отвѣчалъ Бентамъ, когда Парръ явился къ нему и, послѣ обыкновенныхъ комплиментовъ, высказалъ цѣль своего визита, видѣться съ Фоксомъ, потерять съ нимъ цѣлый часъ? Къ чему это? Фоксъ не можетъ мнѣ сказать ничего важнаго, равно какъ и я Фоксу.» Когда французскій національный конвентъ, изъ уваженія къ славѣ Бентама, предложилъ ему титулъ гражданина Франціи, то онъ хотя и принялъ этотъ титулъ, но съ условіемъ—не слишкомъ лестнымъ для самохвѣлія французскаго конвента, — чтобы эта новая честь не мѣшала ему ни въ чемъ, какъ гражданину Англіи, что онъ предпочитаетъ

всѣмъ почестямъ Бентамъ безпрестанно былъ занятъ развитіемъ своихъ мыслей и писалъ очень много; отъ сосредоточенности умственныхъ способностей, необходимой въ напряженной, мыслительной дѣятельности, а не отъ дикости и ненависти къ людямъ, происходило въ немъ расположеніе къ одиночеству, которое постоянно замѣтно было въ немъ, и особенно усилилось подъ конецъ жизни: вмѣстѣ съ нѣкоторою нетерпимостію къ явленіямъ и поступкамъ значительныхъ государственныхъ особъ. Въ глубокой старости онъ жилъ въ уединенномъ садовомъ домикѣ, украшенномъ изваяніемъ Мильтона, который когда-то также жилъ въ этомъ домѣ. Съ 1830 года Бентамъ сталъ писать гораздо менѣе противъ прежняго, и умеръ 1 Іюня 1832 года. Всѣ его рукописи были переданы для изданія Г. Боуриагу. Въ своей духовной Бентамъ завѣщалъ, чтобъ тѣло его, для пользы науки, было отдано въ анатомическій театръ.

По основнымъ понятіямъ и отчасти по времени жизни, Бентамъ принадлежитъ къ преобладающему количеству тѣхъ мыслителей—публицистовъ прошлаго столѣтія, которые слѣдовали эмпирической философіи. Эти понятія, изложенныя имъ преимущественно въ трактатѣ *о началъ нравственности и законодательства* (Introduction to the principles of moral and legislation) совсѣмъ не новы, какъ думаетъ о нихъ Бентамъ, и еще въ древности были высказаны Эпикуромъ, а въ новыя времена Гоббсомъ и Гельвеціемъ. Разница только въ томъ, что Эпикуръ и Гоббсъ стараются вывести свои начала изъ самой природы человѣка, а Бентамъ предполагаетъ ихъ прямо, какъ аксіомы. Кромѣ того, Бентамъ слѣлалъ обширное развитіе и практическое примѣненіе своихъ началъ, чего не находимъ ни у Эпикура, ни у Гоббса. По понятію Бентама, сходному отчасти съ положеніемъ Беккарія, единственное начало для опредѣленія нравственного достоинства или низости поступка есть сумма его полезныхъ или безполезныхъ послѣдствій. Разсматриваетъ ли онъ какой нибудь вопросъ юридическій или политико-экономическій, говоритъ ли объ исправительной системѣ наказаній—вездѣ у него положена въ основаніе идея пользы. Самую добродѣтель онъ называетъ благомъ потому только, что изъ нея происходитъ удовольствіе, а порокъ—зломъ, потому что въ немъ заключается источникъ огорченій. Въ чемъ же именно, по мнѣнію англійскаго публициста, состоитъ отличное свойство пользы или вреда и, вслѣдъ за тѣмъ, достоинства и низости нашихъ дѣйствій? Въ удовольствіи или огорченіи,

которое мы испытываемъ послѣ совершенія ихъ. Удовольствіе и огорченіе есть масштабъ, которымъ должно руководствоваться, по учению Бентама, въ нравственной философіи, въ законодательствѣ, въ политикѣ, въ управленіи. Даже въ то время, когда кто нибудь, изъ любви къ добродѣтели, избѣгаетъ удовольствія, или рѣшается на что нибудь неспріятное и прискорбное, должно предполагать какое нибудь удовольствіе, могущее произойти въ послѣдствіи. Такимъ образомъ, всякое добро есть не что иное, какъ удовольствіе и всякое зло есть только огорченіе; польза же состоитъ въ удаленіи отъ насъ этого зла, а вредъ въ умноженіи его. Въ отношеніи къ каждому человѣку въ частности, и въ отношеніи къ цѣлому обществу, то, что умножаетъ сумму этого добра и уменьшаетъ сумму этого зла, есть вещь полезная. Прямое сопротивленіе и противодействие случаямъ дѣйствительно вреднымъ, уничтожающимъ удовольствіе, есть предметъ законовъ, а не прямое или косвенное—естъ дѣло политики. Положивъ, это понятіе пользы въ основаніе для опредѣленія нравственности дѣйствій, Бентамъ выводитъ понятіе о нравственномъ законѣ. Все, что нравственно, полезно, а все противное нравственности—вредно. Полезное всегда прекрасно, благо и справедливо, а вредное—безобразно, безнравственно и неправо. И какъ полезно только то, что увеличиваетъ наши удовольствія, а вредно, что умножаетъ огорченія, то и нравственнымъ должно назвать все, умножающее наши удовольствія, а безнравственными то, что умножаетъ наши огорченія. Къ тому же нужно присовокупить, что Бентамъ принимаетъ эти слова *удовольствіе* и *огорченіе* или *непріятность* въ самомъ обыкновенномъ смыслѣ, въ какомъ понимаютъ его не только ученые и образованные, но и самые простые и необразованные люди. Таково основное понятіе Бентама, по которому онъ опредѣляетъ дѣянія человѣческія и на которомъ основываетъ все развитіе своихъ мыслей о правѣ, объ администраціи и о вопросахъ политико-экономическихъ. Его ученіе было только продолженіемъ матеріализма Гоббса, Гельвеція и Дидро. И какъ матеріализмъ преимущественно господствовалъ во Франціи въ XVIII вѣкѣ, то не удивительно, что Бентамъ пріобрѣлъ себѣ въ этой странѣ особенное уваженіе. Не было недостатка и въ противникахъ Бентама. Количество ихъ стало умножаться съ того времени, какъ новѣйшая философія послѣ Канта основательно доказала всю нелѣпость матеріализма.

Бентамъ неограничивается развитіемъ своего начала; онъ старается еще опровергнуть нравственныя начала другихъ мыслителей. Такихъ началъ, противоположныхъ по мнѣнію Бентама его началамъ, есть только два: одно аскетическое, другое основываемое на симпатіи. Послѣдователи перваго, говоритъ Бентамъ, поступаютъ правильно, опредѣляя нравственное значеніе поступковъ удовольствіями или неудовольствіями, происходящими отъ нихъ; но они неправильно полагаютъ будто добрыми поступками должно называть только тѣ, которые ведутъ къ огорченіямъ, и на оборотъ, дурными—дѣянія, ведущія къ удовольствіямъ и наслажденіямъ. Послѣдователи втораго предоставляютъ, по его мнѣнію, нравственную дѣятельность человѣка случайностямъ его настроенія, не заботятся объ отчетливости поведения, и не принимаютъ во вниманіе слѣдствій поступковъ.

Положивъ въ основаніе это шаткое понятіе о нравственномъ достоинствѣ и недостоинствѣ поступковъ, Бентамъ примѣняетъ его потомъ къ самому законодательству, объясняя совершенно произвольно происхожденіе законовъ и смѣшивая поводы къ ризграниченію праведныхъ и неправедныхъ поступковъ и къ установленію законовъ съ самою сущностію знанія и коренною причиною, на которой утверждается нравственное сознаніе человѣка. До изданія законовъ, по мнѣнію Бентама, были только лица, вещи и дѣйствія; отъ нѣкоторыхъ изъ сихъ дѣйствій происходили большія бѣдствія, а отъ другихъ благотѣльныя послѣдствія. Наблюдая то и другое, люди пришли къ понятіямъ о нравственности и о законахъ. Сильнѣйшіе между людьми, желая положить преграду вреднымъ дѣйствіямъ, признали и объявили ихъ преступленіями. Когда это признаніе ихъ было облечено во внѣшнюю форму, тогда оно получило значеніе закона. Такимъ образомъ, какъ зло преступленія опредѣлится не одною только развращенностію воли, но и самыми слѣдствіями его, такъ и наказаніе, какъ зло, можетъ быть оправдано только тѣмъ, что изъ него произтекаетъ извѣстная сумма пользы въ противоположность вреднымъ послѣдствіямъ дѣйствія, признаннаго за преступленіе.

Не отвергая нисколько заслугъ, оказанныхъ Бентамомъ юридическимъ и политическимъ наукамъ, нельзя однакоже не замѣтить, что основныя начала, на которыхъ онъ утверждаетъ свои изслѣдованія, крайне односторонни, а потому и ложны. Начало для опредѣленія какъ нравственнаго достоинства, такъ и безнравственности поступковъ должно быть выше частныхъ произволовъ лица: существеннымъ

свойствомъ его должна быть всеобщность и необходимость. А между тѣмъ начало пользы, предлагаемое Бентамомъ, не имѣетъ и не можетъ имѣть этихъ качествъ. Сила этого начала зависитъ единственно отъ личнаго расположенія и чувствованія; оно измѣряетъ поступки, по словамъ самого Бентама, только удовольствіемъ и неудовольствіемъ, происходящими отъ извѣстныхъ поступковъ. Но не все люди находятся на такой степени духовнаго развитія, чтобы могли испытывать удовольствіе только отъ законныхъ поступковъ и неудовольствіе—отъ незаконныхъ. Основываясь на подобномъ началѣ нравственномъ, можно доходить весьма часто до слѣдствій совершенно обратныхъ. Если кто нибудь скажетъ, что нужно сперва научить человѣка находить удовольствіе въ совершеніи праведныхъ и неудовольствіе въ совершеніи неправедныхъ поступковъ; то на чемъ вы будете основывать самое вразумленіе, для разграниченія правильнаго удовольствія и неудовольствія отъ неправильнаго, если начало обыкновенной чувственной пользы и чувственного удовольствія совершенно согласно съ первоначальнымъ, непосредственнымъ стремленіемъ человѣческой природы къ матеріальной выгодѣ, къ эгоистическому наслажденію. Очевидно, что для этого мы должны возвысить его надъ сферою личнаго самочувствованія и, во-первыхъ, пробудить въ немъ сочувствіе къ общему благу, во-вторыхъ, заставить его понять, что и частное благо или частная польза, безъ сего начала пользы не имѣла бы даже смысла, возможнаго только въ связи съ общею пользою. Какъ бы ни было слабо это объясненіе, но оно уже заключаетъ въ себѣ сѣмя противорѣчія началу пользы, потому что частная польза не всегда бываетъ въ такой близкой связи съ общею пользою, чтобы каждый могъ легко видѣть ее, во-вторыхъ, бываютъ случаи, когда нравственные, доблестные поступки въ отношеніи къ ближнему, къ обществу, къ человѣчеству не доставляютъ намъ личной пользы, въ собственномъ смыслѣ слова, но вносятъ въ насъ только высокое чувство нашей гармоніи съ нравственно-общественнымъ порядкомъ жизни. А для того, чтобы человѣкъ могъ возвыситься къ живому сочувствію общему благу, хотя бы оно и не было въ связи съ его пользою, уже рѣшительно недостаточно одной идеи пользы, но необходимо сознаніе нравственнаго долга, живое стремленіе къ нравственному совершенству, которое заключаетъ свое достоинство въ себѣ самомъ, независимо отъ нашего личнаго вкуса и ощущенія или, иными словами, нужно чтобы мы находили живой интересъ

не во временной личной выгодѣ, но въ выполненіи всеобщаго, обязательнаго для всѣхъ нравственнаго закона. Въ этомъ случаѣ не личною выгодною измѣряется умѣстность и правильность поступковъ, но на-оборотъ, самую правильностію и законностію поступковъ измѣряется умѣстность личного, частнаго довольства. Нѣтъ слова, человѣку свойственна идея гармоніи между внутреннимъ и вѣншимъ совершенствами или идея единства между добродѣтелию и счастіемъ; но это единство мы не можемъ произвести своекорыстными желаніями и дѣяніями. Способствуя всѣми силами воцаренію этой гармоніи на землѣ, мы однакоже должны помнить, что не нравственность должно измѣрять пользою, но на-оборотъ польза получаетъ правильный характеръ отъ идеи нравственности. Не все для насъ полезное бываетъ нравственно, и даже если все нравственное бываетъ полезно, то въ такомъ случаѣ эта польза, проникнутая чувствомъ нравственнаго долга и нравственнаго совершенства, получаетъ совсѣмъ иной благороднѣйшій оттѣнокъ; она уже не походитъ на пользу, о которой говоритъ Бентамъ. Потому-то для чистой и безукоризненной нравственной дѣятельности прежде всего необходимы высшія убѣжденія о бытіи верховнаго законодателя міра и о назначеніи человѣка. Только эти чистыя, святыя убѣжденія могутъ смягчить жесткость эгоизма и своекорыстія, отравляющаго людскія отношенія. Безъ нихъ дѣятельность, основанная на началѣ одной пользы должна вести по большей части къ раздорамъ и зложелательству; благо, если она ограничится однимъ холоднымъ расчетомъ. Самое удовольствіе личное, въ которомъ, по мнѣнію Бентама, заключается возмездіе за доброе дѣло, во-первыхъ, далеко не соответствуетъ понятію пользы, и едвали, руководствуясь этимъ понятіемъ, кто либо согласится ограничиться однимъ внутреннимъ удовольствіемъ, а во-вторыхъ, подобная опора нравственныхъ, доблестныхъ поступковъ ведетъ только къ нравственному дилеттантизму, къ удалству, и слишкомъ далеко отъ истинной нравственной доблести. Вообще, ошибка Бентама состоитъ въ томъ, что онъ думалъ, будто экономическими отношеніями исчерпывается вся практическая жизнь человѣка, между тѣмъ какъ они составляютъ одинъ только видъ этой жизни, и, безъ независимыхъ отъ идеи пользы началъ нравственныхъ, были бы крайне шатки и небезвредны.

Сообразно съ своимъ основнымъ началомъ, Бентамъ показываетъ способъ опредѣленія добрыхъ и дурныхъ поступковъ, пере-

числая систематически сперва различные роды удовольствій и неудовольствій, пристокающихъ отъ извѣстныхъ поступковъ, а потомъ и тѣ многообразныя причины, которыя имѣютъ вліяніе на наши поступки, какъ на прим., болѣзнь и здоровье, слабое или крѣпкое тѣлосложеніе и тому подобное. Но какъ вліяніе нашихъ поступковъ не ограничивается кругомъ частной жизни, но дѣйствуетъ и на общество, то Бентамъ показываетъ еще, какъ именно съ точностію опредѣлять характеръ поступка количествомъ и силою вредныхъ послѣдствій для общества. На основаніи этихъ соображеній, по ученію Бентама, можно и должно отличать поступки добрые отъ дурныхъ, равно какъ и степень относительнаго совершенства поступковъ добрыхъ. Въ этихъ изслѣдованіяхъ Бентама есть много совѣтовъ основательныхъ и полезныхъ; но не всѣ они имѣютъ прямое отношеніе къ началу пользы, на которомъ онъ основываетъ всю нравственно-общественную дѣятельность человѣка, и гораздо лучше и чище могутъ быть развиты на основаніи высшаго нравственнаго начала. Это понятіе о нравственности и безнравственности поступковъ Бентамъ примѣняетъ потомъ къ уголовному законодательству, развиваетъ свою теорію наказаній за преступленія, и показываетъ какими средствами можетъ пользоваться законодатель, дабы побудить людей къ совершенію дѣяній полезныхъ и праведныхъ и отвратить отъ поступковъ вредныхъ и несправедливыхъ. Эти средства онъ находитъ опять въ удовольствіяхъ и огорченіяхъ, получаемыхъ нами отъ извѣстныхъ дѣяній. Одни изъ этихъ удовольствій имѣютъ источникомъ самую природу физическую, другія—нравственное чувство, третья—законность поступковъ, четвертая—религіозную санкцію, Законодатель можетъ пользоваться собственно только однимъ изъ этихъ побужденій, основывающимся на чувствѣ удовольствія, происходящемъ отъ законныхъ поступковъ, но долженъ соблюсти благоразумное отношеніе и къ прочимъ побужденіямъ. Затѣмъ Бентамъ дѣлаетъ очеркъ законовъ гражданскихъ и уголовныхъ. Несмотря на множество остроумныхъ замѣчаній, разбросанныхъ Бентамомъ въ этихъ сочиненіяхъ, основныя мысли его о преступленіяхъ и наказаніяхъ также крайне односторонни. Въ человѣкѣ онъ видитъ только, или почти только, животное. Религія, нравственность и законодательство должны соображаться съ наклонностями и интересами человѣка, такъ что о достоинствѣ его дѣйствій должно судить только по ихъ утилитарнымъ послѣдствіямъ, а не по отношенію ихъ къ нравственному закону.

Кромѣ вышеупомянутыхъ сочиненій Бентамъ написалъ еще: *Памятникъ или домъ наблюденія* (Raport on of the inspection house, 2 т. Лонд. 1796, in—8°) Опытъ о тактикѣ законодательныхъ сословій (Essay on political tactic), напеч. 1791; о злоупотребленіи присяги (Swear not at all. Лонд. 1815); о незаконномъ влияніи присутственныхъ мѣстъ на присяжные суды (The art of packing juries Лонд. 1821); объ англиканской церкви (Church of englandism. Лонд. 1817); о преобразованіи парламента (Plan of parliamentary reform Лонд. 1817); о радикальной реформѣ билля (Radical reform bill. Лонд. 1819); хрестоматія, Лонд. 1818, in 8°; опытъ о номенклатурѣ и классификаціи предметовъ искусства и науки, изданный племянникомъ Бентама въ 1823 г. На русскій языкъ переведено разсужденіе о гражданскомъ и уголовномъ законоположеніи М. К. Михайловымъ и издано 1805—1811 г. въ трехъ томахъ.

Беранже. Беренгарій, Петръ, род. въ Поатье и извѣстенъ апологіею, написанною въ защиту Абелара, своего учителя и наполненною самыми ѣдкими насмѣшками надъ лицами, преслѣдовавшими Абелара. Въ этой апологіи авторъ описываетъ, между прочимъ, какъ члены помѣстнаго собора, среди безчинствъ и оргій, изрекаютъ свой приговоръ надъ Абеларомъ. Въ особенности онъ преслѣдуетъ сарказмами Бернара. Апологія была написана Беренгаріемъ въ молодости. Въ послѣдствіи времени въ одномъ письмѣ къ архіепископу мендскому, не отказываясь ни мало отъ этого сочиненія, онъ объясняетъ, въ какомъ смыслѣ нужно понимать его слова о Бернарѣ: «Я сознаюсь, говоритъ онъ, что писалъ колкости; но эти колкости касаются не благочестиваго богослова, не философа, не исповѣдника, но писателя. Я порпцалъ не намѣреніе, не сердце, но перо «Апологія и письмо къ мендскому епископу напечатаны при твореніяхъ Абелара и Элоизы, Paris, 1614, in 4°.

Беранже или Беренгарій Турскій (Berengarius Turgonensis), родился въ XI столѣтіи отъ знатныхъ и богатыхъ родителей, и проходилъ словесныя и богословскія науки подъ руководствомъ Фульберта шартрскаго, одного изъ знаменитѣйшихъ ученыхъ современниковъ. Возвратившись въ свой отечественный городъ въ 1030 г. онъ слѣдующъ былъ учителемъ въ школѣ, бывшей при монастырѣ св. Мартица, и исполнялъ эту должность до 1039 года, въ которомъ былъ возведенъ въ санъ архидiakона. Около этого времени на западѣ много разсуждали и спорили объ эвхаристіи. Бе-

ренгарій вступилъ въ споръ съ Ланфранкомъ павійскимъ и другими духовными лицами, но за неправомыслие былъ обвиненъ на соборахъ и лишенъ почестей и бенефидій. Два раза онъ отказывался отъ своихъ мнѣній публично на соборахъ, и два раза снова возвращался къ своимъ заблужденіямъ. Въ 1078 онъ отрекся отъ своихъ мыслей въ третій разъ колѣнопреклоненный предъ папою Григоріемъ VII. Нѣкоторые полагають, что это обращеніе его было уже вполнѣ искренно; другіе, — какъ-то Удекъ, Кавъ и большая часть протестантскихъ писателей въ этомъ сомнѣваются. Беренгарій умеръ въ 1088 году. Всѣ современные ему писатели превозносятъ его обширную ученость. Гильдебертъ лаверденскій, ученикъ Беренгарія, говоритъ, что онъ зналъ все, до чего достигла наука и поэзія: *quidquid philosophi, quidquid cecinere poetæ*. Достоинъ примѣчанія, что Беренгарій доказывалъ необходимость самостоятельной мыслительной дѣятельности для знанія истины. Въ этомъ отношеніи онъ былъ преемникомъ Скота Эригены и предшественникомъ Абелара. Нѣкоторыя сочиненія Беренгарія сохранены въ твореніяхъ Ланфранка (f° Paris, 1648), и въ собраніяхъ бенедиктинцевъ. Въ 1770 Леонингъ нашелъ въ брауншвейгской библіотекѣ рукопись его сочиненія *de Sacra scæpa*, и издалъ нѣкоторые отрывки въ Брауншвейгѣ 1770, 4°. — Вполнѣ это сочиненіе было издано М. Фрид. Фишеромъ, въ Берлинѣ, 1834, 8°. — Кромѣ того см. Oudin, *dissert. de vita, scriptis et doctrina Berengarii*, op. *Comment. de scriptor. Eccles.*, t. II, p. 622. *Histoire littéraire de France*, t. VIII. Stäudlin, *Bereng. Tur.*; Чириера *Archiv für alte und neue Kirchengesch.* B. 2. St. 1. — M. Ampère, *Histoire littéraire de France avant le XII siècle*.

Бераръ. Фридрихъ (Berard), родился въ Монпельѣ 1789 г., былъ профессоромъ гігіены при тамошнемъ факультетѣ, и тамъ-же умеръ 1828 г. Кромѣ многихъ статей, относящихся къ фізіологіи и медицинѣ и сочиненія о врачебной системѣ монпельерской школы въ сравненіи ея правилъ съ ученіемъ другихъ школъ въ Европѣ (*Doctrines médicales de l'école de Montpellier et comparaison de ses principes avec ceux des autres écoles de l'Europe*), онъ написалъ довольно замѣчательное сочиненіе о соотношеніи между началомъ вещественнымъ и духовнымъ (*Doctrines des rapports du physique et du moral*. Paris, 1833), въ которомъ вѣрно и здраво разграничиваетъ въ человѣческомъ существѣ отвлеченія духовныя отъ вещественныхъ. Это разграниченіе тѣмъ важнѣе, что оно доказывается почтеннымъ

медикомъ не только умозрительно на основаніи понятія о духѣ, но и помощію собственныхъ, долговременныхъ опытовъ и наблюденій. Въ этомъ сочиненіи Бераръ утверждаетъ, что удовлетворительное знаніе человѣческой природы возможно только подъ тѣмъ условіемъ, когда мы будемъ изучать ее не только въ фізіологическомъ, но и въ психологическомъ отношеніи; потому что физическими силами никакъ нельзя объяснить всѣхъ дѣйствій, свойственныхъ нашей душѣ. Чувствованія нельзя объяснить ни движеніями химическими, ни гальванизмомъ и электричествомъ, ни какою бы то ни было невѣсомю жидкостію. Тѣмъ менѣе можно доказать, что способность сужденій, память, воображеніе суть только обнаруженія органической природы. Гораздо основательнѣе полагать, что причиною духовной дѣятельности есть душа, присущая тѣмъ органамъ, посредствомъ которыхъ обнаруживается извѣстное дѣйствіе. Духъ нашъ есть существо не только пассивное, но и самодѣтельное; онъ можетъ сохранять свою самостоятельность даже въ то время, когда вѣншія чувственные впечатлѣнія располагаютъ и влекутъ его къ чему нибудь, противному его разумной природѣ; между тѣмъ подобная разумная самодѣтельность невозможна была бы въ существѣ съ одною физическою природою. Даже въ инстинктѣ человѣческой природы и въ сомнамбулизмѣ нерѣдко обнаруживаются слѣды духовной самодѣтельности. Такимъ образомъ Берару дѣлаетъ честь то, что онъ не слѣдуетъ легкомысленнымъ умствованіямъ тѣхъ одностороннихъ естествоиспытателей, которые отрицаютъ присутствіе духовнаго начала въ человѣческой природѣ на томъ только основаніи, что оно не подлежитъ чувственному наблюденію, и даже несмотря на то, что никакими силами, подлежащими чувственному наблюденію, нельзя объяснить нравственной и разумной дѣятельности въ человѣкѣ.

Бергъ, Францъ, род. 1753, во Франкенгаузенѣ, что въ виртембергскомъ королевствѣ, и былъ сперва доцентомъ богословія, а потомъ профессоромъ церковной исторіи и совѣтникомъ духовной консисторіи въ Вюрцбургѣ. Онъ принадлежитъ къ числу самыхъ жаркихъ противниковъ Шеллинга, и въ опроверженіе абсолютнаго идеализма его написалъ сочиненіе подъ названіемъ *Sextus* (Секстъ имя древняго скептика) *oder über die absolute Erkenntniss*. Nürnberg. 1804, 8°), въ которомъ разсматриваетъ свойства человѣческаго познанія. Противъ этого сочиненія вышло въ свѣтъ безымянное со-

чинение *Антисекстъ* (*Antisextus od üb. d. absol. Erkennt.*, Heidelberg, 1807, 8). Позднѣ Бергъ пытался сдѣлать собственный очеркъ философіи въ сочиненіи *епикритика* или новая критика философіи (*Epi-kritik der Philosophie*, Arnst. u. Rudolst. 1805, 8^o). По его мнѣнію всѣ недостатки философіи происходятъ оттого, что не даютъ себѣ предварительнаго отчета ни о познающемъ началѣ, ни о способахъ познанія. Единственнымъ средствомъ противъ ложныхъ умозрѣній можетъ быть только органонъ философіи, надъ чѣмъ трудился еще Кантъ. Епикритика, начертанная Бергомъ должна подвергнуть изслѣдованію всѣ возможныя рѣшенія главной проблемы философіи, для того, чтобы наконецъ можно было видѣть, до какой степени возможно рѣшеніе всѣхъ существенныхъ ея вопросовъ. Это сочиненіе Берга, не выходящее изъ предѣловъ посредственности, осталось незамѣченнымъ и не оказало никакого вліянія на дальнѣйшее развитіе философіи.

Бергеръ. Іоаннъ Годфрей Эммануилъ, довольно замѣчательный мыслитель и богословъ, род. 27 Іюля 1773 г., въ Руландѣ, что въ верхней Лузаци. Ум. 20 мая 1803 г. Сочиненія его отличаются возвышеннымъ нравственнымъ настроеніемъ и свободою мыслей. Философія религіи была преимущественнымъ предметомъ размышленій Бергера. Онъ написалъ: *Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion*. Leipz. 1796. 8; — *Geschichte der Religionsphilosophie*. Berl. 1800, 8 — *Ideen zur Philosoph. der Religionsgeschichte*, см. Stäudlin's Beiträge zur Philos. und Gesch. der Relig. B. 4, № 5 Lubeck, 1797—1899. 8; *Ueber Religionsphilosoph. und religiöse Anthropologie*, см. Schuderoff's Journ. zur Veredlung des Prediger-und Schullehrerstandes. B. 2, St. 1. — Богословское сочиненіе Бергера: *Wie ist die Göttlichkeit des Christenthums für die reine Vernunftsreligion zu beweisen* (см. Stäudlin's Beiträge, B. 1.) также проникнуто философскимъ духомъ.

Бергеръ. Іоаннъ Эрикъ, датскій мыслитель, род. 1772 г. ум. 1833 въ Киль, гдѣ онъ былъ профессоромъ философіи и астрономіи. Сперва онъ занимался предметами нравственными и политическими; потомъ посвящалъ себя преимущественно философіи и написалъ на нѣмецкомъ языкѣ два философскія сочиненія, отличающіяся нѣкоторою оригинальностію взгляда: 1) *Philosophische Darstellung des Weltalls*. B. 1. Allgemeine Blicke. Altona, 1808, 8. — 2) *Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft*. Это сочиненіе раздѣляется на четыре

части, изъ коихъ каждая имѣтъ особое заглавіе: 1-я Analyse des Erkenntnisvermögens od. der erscheinenden Erkenntnis im Allgemeinen; 2-я zur Philosoph. Erkenntnis; 3-я zur Anthropologie und Psychologie; 4-я zur Ethik, philosoph. Rechtslehre und Religionsphilosophie. Altona, 1817—1827. 8.

Бергкѣ. Іоаннъ Адамъ, род. 1769 г. въ Гайнихенѣ, близъ Цейца, въ мерзебургской области, ум. 1834 г. въ Лейпцигѣ. Кромѣ многихъ статей, въ которыхъ Бергкѣ прихвѣлялъ философію къ вопросамъ политики и правовѣденія, онъ написалъ много сочиненій, относящихся къ самой наукѣ философіи. Какъ философъ, Бергкѣ не отличается оригинальностью и придерживается философіи Канта. Къ философскимъ сочиненіямъ Бергкѣ относятся: *Unterziehung aus dem Natur-Staats-und Völkerrechte*. Leipzig. 1796, 8°; — *Briefe über Kant's metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre*. Lpz. 1798, 8; — *Die Kunst zu lesen*. Jena, 1799, 8; — *Die Kunst zu denken*. Lpz. 1802, 8°; — *Die Kunst zu philosophiren*. Lpz. 1805, 8°; — *Philosophie des peinlichen Rechts*. Meissen, 1802, 8°; — *Theorie der Gesetzgebung*. Meissen, 1802. 8°; — *Psychologische Lebensverlängerungskunde*. Lpz. 1804, 8°; — *Thierseelenkunde* (сочиненіе частью переведенное, частью передѣланное изъ втораго тома биоглессовыхъ біографій животныхъ) Lpz. 1805, 8°; *Was hat der Staat und was hat die Kirche für einen Zweck? und in welchem Verhältnisse stehen beide zu einander?* Lpz. 1827, 8°; — *Die wahre Religion; zur Beherzigung für Rationalisten und zur Radicalcur für Supernaturalisten, Mystiken etc* Lpz. 1828, 8; — (два послѣднія сочиненія изданы подъ именемъ Юлія Фрея). *Vertheidigung der Rechte der Weiber*. Lpz. 1829, 8°. — Кромѣ того Бергкѣ издалъ въ пѣмецкомъ переводѣ, съ примѣчаніями и объясненіями, сочиненіе Беккарин о преступленіяхъ и наказаніяхъ (Lpz. 1798, 2 Th. 8°).

Бержье, Николай Сильвестръ, богословъ, филологъ и защитникъ христіанства. Онъ извѣстенъ основательными опроверженіями Руссо и другихъ такъ называемыхъ философовъ XVIII вѣка, предпочитавшихъ матеріализмъ всякому другому, высшему направленію философіи. Онъ родился въ Дарне, въ лорренской провинціи, 31 Декабря 1718, и былъ первоначально священникомъ въ небольшомъ городкѣ во Франшъ-Комте, потомъ профессоромъ богословія, начальникомъ безансонской коллегіи, каноникомъ соборной церкви парижской Богоматери и королевскимъ духовникомъ. Ум. въ Парижѣ, 9 апрѣля, 1790. Сначала онъ занимался различными предметами и

довольно успѣшно перевелъ творенія Гезіода; потомъ писалъ опроверженія на творенія вольнодумныхъ мыслителей XVIII вѣка, пользовавшихся особеннымъ вниманіемъ современниковъ. Изъ полемическихъ сочиненій Бержье философскаго содержанія можно упомянуть два: 1., *Le deisme réfuté par lui même* (деизмъ самъ себя опровергающій), 2 vol. Paris. 1765, 1766, 1768, in 12°. Это сочиненіе направлено противъ Руссо, 2. *Examen du matérialisme ou Réfutation du système de la nature*, Paris. 1771, in 12°. — Ему же приписываютъ *метафизическія начала* (*des principes métaphysiques*), напечатанныя въ курсѣ наукъ для употребленія въ военномъ училищѣ. Сочиненія Бержье отличаются ясностію и послѣдовательностію изложенія, но не заключаютъ въ себѣ ничего особеннаго и не имѣютъ важнаго значенія въ исторіи философіи.

Берклей или **Беркли**, Георгій (Barkley), род. 1684 въ Килкниѣ близъ Томастовна, въ Ирландіи. Окончивъ первоначальное образованіе въ школѣ Гиптона, онъ отправился на 15 году въ дублинскій университетъ, гдѣ послѣ осмыслѣнныхъ занятій въ 1707 году, сдѣланъ былъ помощникомъ или товарищемъ (Fellow) по преподаванію. Въ этомъ же году онъ выступилъ на авторское поприще изданіемъ написаннаго нѣсколько прежде сочиненія объ ариѳметикѣ (*Arithmetica absque Algebra, aut Euclide demonstrata*). За ариѳметикою въ непродолжительномъ времени послѣдовало другое—*теорія зрѣнія*. Въ ней Берклей доказываетъ, что посредствомъ зрѣнія мы замѣчаемъ только цвѣты, свѣтъ и тѣнь, а отдаленность и величина видимаго предмета узнается, когда къ чувству зрѣнія присоединяется чувство осязанія. Это сочиненіе важно при изученіи философіи Берклея потому, что объясняетъ въ нѣкоторомъ отношеніи происхожденіе его понятій о субъективномъ значеніи явленій видимаго міра. Не въ чтеніи мечтательныхъ сочиненій заключается зародышъ его философской теоріи, но въ томъ понятіи, какое составилъ себѣ Берклей сперва о чувствахъ зрѣнія, а потомъ и о другихъ чувствахъ. Въ 1710 г. онъ издалъ сочиненіе *о началахъ человѣческихъ познаній* (*Principles of human knowledge*), а въ 1712 году издалъ новое сочиненіе въ защиту своего идеалистическаго ученія противъ возраженій: это три разговора, которые доставили ему еще болѣе извѣстности, нежели прежде изданныя начала человѣческаго знанія. Въ 1713 г. Берклей отправился въ Неаполь съ посланникомъ, графомъ Петербургомъ, который взялъ его съ собою въ каче-

ставъ капеллана и секретаря. По возвращеніи въ Лондонъ, онъ со-
путствовалъ одному молодому ирландцу въ его путешествіи по
Европѣ. На пути Беркелей навѣстилъ Мальбранша, страдавшаго во-
спаленіемъ въ груди. Мальбраншъ надѣялся еще на выздоровленіе;
но жаркій философскій споръ съ Берклеемъ усилилъ болѣзнь до того,
что спустя нѣсколько дней онъ умеръ. Въ это путешествіе Беркелей
посѣтилъ значительную часть Италіи, и особенно внимательно из-
слѣдовалъ Сицилію. Впрочемъ матеріалы, собранныя имъ для описа-
нія этого острова, затеряны. По истеченіи четырехъ лѣтъ Беркелей
возвратился въ Англію, а потомъ въ Дублинъ: тамъ получилъ онъ
за свою ученость степень доктора богословія. Какое живое участіе
принималъ онъ въ политическомъ состояніи своего отечества даже
въ отсутствіи, это видно изъ сочиненія, изданнаго имъ тотчасъ по
возвращеніи въ Англію. Въ 1722 году Беркелей вовсе неожиданно
получилъ наслѣдство. Еще въ 1713 г. онъ познакомился съ г-жею
Вангомрихъ (Vangomrigh), съ которою Свифтъ былъ въ тѣсной связи.
Узнавъ не задолго до смерти, что Свифтъ тайно отъ нея женился,
она завѣщала свое имущество одному близкому родственнику и
Берклею. Это совершенно-случайно полученное наслѣдство и вы-
годное священническое мѣсто обезопасило для него спокойное суще-
ствованіе. Между тѣмъ Беркелей давно уже имѣлъ намереніе об-
ращать дикихъ американцевъ въ христіанскую вѣру, посредствомъ
обученія на бермудскихъ островахъ. Благопріятныя обстоятельства
возобновили теперь въ немъ это желаніе. При содѣйствіи многихъ
особъ, онъ отправился на островъ Родейлендъ. Но послѣ семилѣт-
няго пребыванія за океаномъ, не получивъ обѣщанной парламентомъ
помощи, Беркелей возвратился въ Лондонъ, истративъ большую часть
своего имѣнія. Впрочемъ въ ученомъ отношеніи жизнь его на бер-
мудскихъ островахъ не осталась безъ пользы, что доказываетъ на-
писанное тамъ сочиненіе въ 1732 году. По возвращеніи съ бермуд-
скихъ острововъ, Беркелей привлеченъ былъ въ кругъ ученыхъ, кото-
рыхъ собралъ около себя благодѣтельница Лейбница, королева Каро-
лина. Ея благосклонности онъ обязанъ епископскимъ мѣстомъ въ
Клойнѣ, которое получилъ 1734 г. И здѣсь продолжалъ онъ свои
ученыя занятія, и писалъ еще много сочиненій философскихъ, бого-
словскихъ и по части государственнаго хозяйства. Между этими
сочиненіями замѣчательны: *Alciphron, or the minute philosopher*, въ
родѣ платоновыхъ разговоровъ и *Queris* (вопросы) относительно

благосостоянія Ирландіи. Нападки знаменитаго Галлея на ученіе христіанской религіи послужили для него поводомъ къ сочиненію, въ которомъ онъ старался показать, что безконечное исчисленіе гораздо непонятнѣе, нежели догматы церкви. Среди ученыхъ трудовъ, Берклею былъ еще и ревностнымъ проповѣдникомъ, какъ пастырь церкви, и до того былъ преданъ своей должности, что не хотѣлъ промѣнять ее на выгоднѣйшую, хотя имѣлъ къ тому полную возможность. Частію слабость здоровья, частію желаніе самому воспитать одного изъ своихъ сыновей заставили его въ 1752 году просить увольненія отъ своей должности и отправиться въ Оксфордъ. Король по благосклонности оставилъ ему епископскій санъ и по увольненіи отъ должности, и въ тоже время позволилъ ему избрать для себя любимое мѣстопробываніе. Свою разлуку съ паствою онъ ознаменовалъ благотворительностію. Берклею умеръ Генв. 14, 1753 года, скоропостижно.

Берклею извѣстенъ, какъ мужъ обширной учености, и въ историческомъ развитіи философіи замѣчателенъ по особенному характеру своего скептицизма. Были скептики въ древнемъ и въ новомъ мірѣ, сомнѣвавшіеся въ достовѣрности нашего познанія какъ умственного, такъ и чувственного; были скептики, простиравшіе свои сомнѣнія на ту область бытія, которая недоступна чувственному анализу и требуетъ чистоты духовнаго созерцанія. Берклею не принадлежитъ ни къ тому ни къ другому разряду; онъ подвергаетъ сомнѣнію бытіе чувственныхъ предметовъ или матеріальнаго міра, — явленіе очень многозначительное, особенно потому, что Берклею не былъ мечтатель, но человѣкъ положительный, практическій и свѣдущій во всѣхъ отрасляхъ знанія. По цѣли, къ которой направленъ берклеевъ скептицизмъ, можно назвать его идеальнымъ или спиритуалистическимъ; но по приемамъ изслѣдованія и по нѣкоторымъ слѣдствіямъ, онъ относится къ разряду эмпирическихъ философскихъ ученій.

Двумя причинами можно объяснять образованіе въ умѣ Берклея такого рѣдкаго и страннаго скептическаго направленія. Первая заключается въ личномъ его настроеніи, вторая въ нѣкоторыхъ особенностяхъ теоріи познанія, господствовавшей около этого времени. Послѣдняя болѣе замѣчательна, потому что она объясняетъ въ нѣкоторой степени способъ доказательствъ, на которыхъ Берклею утверждаетъ свое скептическое положеніе. Берклею не раздѣляя эмпирическихъ началъ философіи Локка, которая постепенно приобрѣ-

тала большое количество последователей, и своим скептическим учением желалъ ей противодействовать. Отрицая бытіе матеріальнаго міра, Берклеѣ думалъ, что этимъ самымъ утвердитъ спиритуализмъ на неизблennyxъ основаніяхъ. «Если начала моей философіи будутъ приняты, то слѣдствіемъ ихъ будетъ паденіе атеизма и скептицизма,» т. е. противоположнаго берклееву, отрицающаго идеальное познаніе и бытіе духовнаго міра (Введеніе къ тремъ разговорамъ между Hylas и Philonous). Въ частности направленіе берклеева скептицизма много зависитъ отъ современнаго взгляда на теорію познанія или, правильнѣе, на образованіе въ нашей душѣ представленій о предметахъ матеріальнаго міра. Еще Декартъ, признавая противоположность между духомъ и тѣломъ, утверждалъ, что взаимодействие между ними возможно не иначе, какъ при содѣйствіи Божіемъ (*per concursum divinum*). Такъ-какъ и для образованія нашихъ познаній необходимо это взаимодействие, то очевидно, что мысль Декарта объ отношеніи между духомъ и тѣломъ примѣнялась и къ теоріи познанія. Проводя этотъ взглядъ Декарта далѣе, Мальбраншъ далъ ему частнѣйшее значеніе. Такъ-какъ весь міръ духовный и чувственный существуетъ только силою Божіею и дѣйствуетъ другъ на друга только потому, что ихъ сближаетъ и содержитъ въ гармоніи всемогущество Божіе, то Мальбраншъ полагалъ, что сознаніе предметовъ матеріальнаго міра и представленія о нихъ немнѣе можно объяснить, какъ положеніемъ, что мы все видимъ въ Богѣ; потому что непосредственное взаимодействие между духомъ и тѣломъ не возможно. Съ этимъ-то направленіемъ теоріи образованія нашихъ представленій о предметахъ матеріальнаго міра былъ въ тѣсной связи и идеалистическій скептицизмъ Берклея. Если отношеніе между познающимъ духомъ и внѣшними предметами представленій или идей (какъ понимали тогда это слово мыслители, и какъ понимаютъ его и нынѣ болѣею частію французы) возможно только при посредствѣ верховнаго существа, возбуждающаго въ насъ эти представленія, то дѣйствительное бытіе внѣшняго бытія для насъ безразлично; наше познаніе о немъ нимало не измѣняется — существуетъ ли онъ или нѣтъ: представленія о немъ нашего духа опредѣляются творческимъ всемогуществомъ. Оставалось сдѣлать одинъ шагъ, дабы достигнуть полнаго отрицанія матеріальнаго міра, — и Берклеѣ не остановился на пути къ этому отрицанію. Доказательства своихъ скептическихъ выводовъ онъ заимствуетъ изъ самого

понятія современныхъ идеалистовъ объ отношеніи чувственныхъ предметовъ къ познающему духу. Философы, говоритъ Берклей, допускаютъ бытіе тѣлесныхъ предметовъ; но существованіе ихъ излишне уже потому, что имъ нимаю не объясняется способъ нашего познанія: мы допускаемъ идеи или представленіе, какъ необъяснимый фактъ. Далѣе говорятъ, что вещи существуютъ, что онѣ имѣютъ цвѣтъ, фигуры и тому под.; но поелику мы можемъ утверждать это только на основаніи идей о предметахъ, ибо сами предметы не могутъ быть внутри насъ, въ нашемъ духѣ, а идеи могутъ быть только въ духѣ, или въ существѣ, надѣленномъ способностію представленія; то не-лѣпо было бы безчувственную вещь признавать субстратомъ этихъ идей. Могутъ сказать еще, что предметы по-крайней-мѣрѣ возбуждаютъ въ насъ идеи, даютъ поводы къ образованію идей; но для того, чтобы чувственный міръ могъ возбуждать въ насъ идеи, нужно приписать ему дѣятельность, а духу пассивность, воспримчивость; между тѣмъ гораздо правильнѣе относить дѣятельность къ духу, а не къ матеріи. И такъ, говоритъ Берклей, существуетъ только духъ, существо мыслящее, понимающее. То, что ему противоположно, что составляетъ его предметъ, не имѣетъ энергіи, не имѣетъ силы бытія; оно есть нѣчто несубстанціальное (платоново *τὸ μὴ ὄν*), не дѣятельное само въ себѣ, продуктъ; этотъ предметъ ничего не производитъ; существенное свойство его состоитъ только въ томъ, что бы быть восприняту и поняту (*регсирі*). Самая превратность сѣдствій, вытекающая изъ ученія реалистовъ должна убѣдить, по мнѣнію Берклея, въ правильности его идеалистическаго скептицизма; потому что съ принятіемъ существованія матеріи, дѣйствующей на душу, нужно допустить ея матеріальность и вѣчность матеріи, ибо созданіе матеріи изъ ничего есть понятіе противорѣчащее. Только духу, какъ дѣятельному существу, свойственно производить идеи; и какъ Богъ есть верховный духъ, то его всемогущество производитъ ихъ въ нашемъ духѣ. Каждая идея чувственнаго предмета есть слово Божіе къ намъ. Въ Богѣ эти идеи суть архетипы, въ насъ — эктипы. Къ этому нужно присовокупить, что у Берклея отчасти сходно съ Мальбраншомъ, способъ познанія посредствомъ идей или представлений приимается только къ матеріальному міру. Но о существѣ Божіемъ по его понятію нельзя являть идеи; мы убѣждаемся въ его бытіи и познаемъ его свойства только помощію наблюденій надъ нашимъ духомъ и умозаключеній. Духа человѣческаго также нельзя познавать

посредствомъ идеи; потому что идея какъ нѣчто только страдательное, воспринимаемое, не можетъ быть представителемъ начала дѣятельнаго или духа. Идею о духѣ, говоритъ Берклей, также нельзя имѣть, какъ нельзя видѣть звукъ. Таково въ главныхъ чертахъ ученіе Берклея! Оно ведетъ, во-первыхъ, къ пантеизму, или по-крайней-мѣрѣ къ акосмизму. Берклей отрицаетъ бытіе матеріальнаго міра на томъ основаніи, что матерія не свойственна самодѣятельности, что матерія не можетъ произвести идей, служащихъ посредницами между нашею душою и вѣншимъ міромъ. Но если бытіе вѣшняго міра и дѣйствіе его на нашу душу есть только призракъ, то что же мѣшаетъ утверждать, что бытіе и вся дѣятельность нашего духа, не заключающаго въ себѣ безусловной самодѣятельности, дѣйствующаго только заимствованною отъ Бога силою, есть такъ же призракъ и самообольщеніе? Другое неблагоприятное слѣдствіе философіи Берклея есть именно тотъ самый скептицизмъ подрывающій довѣріе къ нашему познанію, отъ котораго онъ думалъ предохранить мыслителей своимъ ученіемъ. Отрицаая бытіе вѣшняго міра, нельзя не поколебать увѣренности и въ нашемъ существованіи, потому что наша чувственная природа составляетъ часть матеріальнаго міра; но на чемъ же будетъ утверждаться наше убѣжденіе въ бытіи Божіемъ и въ другихъ сверхъ чувственныхъ истинахъ, если бытіе міра, какъ поприще нашей жизни и самая жизнь наша подвержены сомнѣнію? Если вѣннее чувство постоянно подвержено обольщеніямъ, если всѣ его показанія не имѣютъ въ себѣ ничего дѣйствительнаго; то на чемъ основывается достовѣрность внутренняго чувства, находящагося въ связи съ чувствомъ вѣннимъ. Не напрасно поэтому еще Юмъ утверждалъ, что Берклей не только не опровергаетъ обыкновеннаго скептицизма, но прямо ведетъ къ нему. Ученіе Берклея, по причинѣ своей странности, почти не имѣло вліянія на дальнѣйшее движеніе философіи. Скептицизмъ нашелъ себѣ сильнаго представителя въ лицѣ Юма, а эмпиризмъ и матеріализмъ безприпятственно распространялъ свое владычество до временъ Канта, перваго представителя новѣйшей философіи, потрясшей основанія эмпирической философіи. Впрочемъ, достойна примѣчанія мысль Берклея о томъ, что силу бытія и знанія нужно полагать въ духѣ, а не въ матеріи. Въ этомъ отношеніи есть нѣкоторое сходство между Берклеемъ и германскими идеалистами XIX вѣка (наприм. съ Фихте и Гегелемъ), хотя исторической связи между ихъ ученіями не было. Существен-

ное различіе между ними заключается только въ томъ, что германскіе идеалисты не отрицаютъ существованія чувственнаго міра, но умозрачительно и съ соблюденіемъ строгаго метода пытаются объяснить изъ одного верховнаго идеальнаго начала какъ бытіе матеріи, такъ и познаніе наше о мірѣ, а Берклею признаетъ бытіе матеріи невозможнымъ и объясняетъ по-своему только происхожденіе высшихъ представленій о матеріальномъ мірѣ могуществомъ верховнаго начала, и притомъ не входя въ методическое, умозрачительное производство этихъ представленій.

Философское ученіе Берклея содержится въ четырехъ его сочиненіяхъ: 1) *The theory of vision*, 1709; 2) *Treatise on the principles of human knowledge* 1710; 3) *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713; 4) *Alciphron, or the minute philosopher*. Въ первомъ сочиненіи, заключающемъ въ себѣ уже зародышъ скептицизма, Берклею разсматриваетъ въ какой степени заслуживаютъ довѣрія показанія чувствъ и особенно зрѣнія. Въ двухъ дальнѣйшихъ сочиненіяхъ Берклею разсматриваетъ одинъ и тотъ же предметъ, только въ различной формѣ, именно доказываетъ, что всѣ тѣла и вся совокупность видимаго нами міра не существуютъ, внѣ нашего духа. Въ *«Алкифронѣ»* Берклею очерчиваетъ основанія богословія, логики, психологій и нравоучительной философіи, имѣя при этомъ въ виду опроверженіе ученія современныхъ ему матеріалистовъ, атеистовъ, фаталистовъ и скептиковъ. Но въ особенности Берклею доказываетъ нелѣпость ученія Мандевилля, утверждавшаго, что добродѣтель имѣетъ только условное значеніе, основывающееся на политикѣ и суевѣріи. Всѣ сочиненія Берклея изданы были 1784, въ Лондонѣ, 2 тома, 4°, на англійскомъ языкѣ. Философскія сочиненія на нѣмецкомъ языкѣ изд. 1781, В. 1. 8°. — Кромѣ курсовъ исторіи новой философіи см. еще: *Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, welche die Wirklichkeit ihres eignen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen et caet.* Rostok. 1756 г., 8°. — Біографія Берклея, написанная Арбутнотомъ, приложена къ англійскому изданію его сочиненій и, кромѣ того, напечатана отдѣльно подъ заглавіемъ: *An account of the life of F. B.* Lond. 1776, 8°.

Бернардъ шартрскій, прозванный *Sylvesteris*, ученый писатель XII вѣка. Іоаннъ салисбургскій называетъ его совершеннѣйшимъ между современными послѣдователями Платона и приписываетъ ему два сочиненія, изъ коихъ въ одномъ онъ старался примирять

Платона и Аристотеля, а въ другомъ говоритъ объ идеяхъ, о providѣнціи и о кончинѣ матеріальнаго міра, на томъ основаніи, что онъ подверженъ измѣненію (*Metalog. lib. IV. c. 35*). Эти сочиненія теперь неизвѣстны. Но во многихъ библіотекахъ есть философское сочиненіе подъ именемъ Бернарда *Sylvestris*, въ двухъ частяхъ: *Megacosmus* (большой міръ) и *Microcosmus* (малый міръ). Это сочиненіе по духу сходно съ тѣми сочиненіями, о которыхъ говоритъ Іоаннъ салисбургійскій и изложено частію въ прозѣ, а частію въ стихахъ. Въ первой части авторъ говоритъ объ устройствѣ міра, о материн, чуждой дѣятельности и способной только къ воспріятію внѣшняго вліянія и объ идеяхъ, выражающихся въ твореніяхъ міра. Всѣ мысли автора явно заимствованы изъ платонova Тимея, который былъ извѣстенъ съ комментариемъ Халкидія еще въ VIII и въ IX вѣкѣ. Во второй части — въ микрокосмѣ Бернардъ излагаетъ свое ученіе о человѣкѣ, различаетъ въ немъ тѣло и душу, допускаетъ предсуществованіе души и въ нѣкоторомъ отношеніи воспоминаніе идей, о которомъ училъ Платонъ. Замѣчательно, что говоря о человѣкѣ, Бернардъ посвящаетъ нѣсколько страницъ фізіологическимъ разсужденіямъ. Бернардъ шартрскій извѣстенъ еще комментариемъ на виргиліеву энеиду, въ которой онъ различаетъ два смысла — буквальный и аллегорическій: то было время, когда Виргилій пользовался чрезвычайнымъ авторитетомъ на западѣ. Кузенъ присовокупилъ нѣкоторые отрывки этого комментарія къ изданію твореній Абелара. Слич. *Hist. litter. de France, t. XII*.

Берозъ (*Berosus*), вѣроятно халдейскій философъ, о которомъ впрочемъ ничего неизвѣстно. Одни полагаютъ, что онъ былъ жрецъ храма Бела, бога древнихъ вавилонянъ. По мнѣнію другихъ, онъ былъ учителемъ астрономіи и жилъ во времена Александра македонскаго на островѣ Косѣ. Изъ его сочиненій остались только нѣкоторые отрывки, которые можно видѣть въ *Fabricii bibl. graec. T. XIV, p. 173...*, и въ прибавленіи къ *Scaligeri lib. de emendatione temporum*. Эти отрывки заключаютъ въ себѣ смѣсь космогоническихъ понятій восточныхъ и греческихъ. Берозу приписываютъ еще безъ всякаго основанія сочиненіе *libb. V. antiquitatum totius orbis*, не имѣющее впрочемъ никакого отношенія къ философіи (См. *Anni antiquitt. varr. Voll. XVII, Rom. 1498, Heidelb. 1599, Wittenb. 1612 8°*). См. *Berosi Chaldaeorum historiae, quae supersunt, cum comment. de Berosi vita et librorum ejus indole, Auct. Ioh. Dav. Guil. Richtero, Lpz. 1825, 8°*.

Бильфингеръ (Bilfinger, Bülfinger), Георгъ Барнардъ, извѣстенъ какъ богословъ, финансъ и государственный мужъ. Онъ принадлежитъ къ числу второстепенныхъ мыслителей, вышедшихъ изъ школы, основанной Лейбницею. Бильфингеръ родился въ 1693 году, въ Канштадтѣ, на берегахъ Неккара, въ вюртембергскомъ королевствѣ и сначала готовился къ духовному званію. Съ этою цѣлю онъ поступилъ въ богословскую тибингенскую семинарію. Философскія сочиненія Вольфа расположили его до такой степени къ лейбнице-вой философiи, что онъ рѣшился основательно изучить ее, не остав-ляя безъ вниманія и богословскихъ наукъ. Плодомъ этихъ занятій было его сочиненіе: *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima huma-na, mundo et generalibus rerum affectionibus* (1724, 1740, и 1768, Tübing. 4^o). Это сочиненіе доставило Бильфингеру извѣстность и затѣмъ должность проповѣдника въ тибингенскомъ замкѣ и профес-сора философiи и математики. Желая лучше изучать философiю Лейбница онъ отправился въ галльскій университетъ, гдѣ Вольфъ, послѣдователь Лейбница, былъ въ то время профессоромъ философiи. Въ 1725 году, при посредствѣ Вольфа, онъ занялъ должность профессора логики и метафизики въ С.-Петербургѣ. Во время пре-быванія его въ С.-Петербургѣ, парижская академія наукъ задала для полученія преміи тему: *о причинѣ тяжести тѣлъ*, (*de la cause de la pesanteur des corps*). Бильфингеръ написалъ на эту тему со-чиненіе и удостоился преміи. Въ 1731 году вюртембергскій герцогъ, уважая ученые труды Бильфингера, рѣшился вызвать его въ отече-ство, гдѣ онъ могъ быть весьма полезнымъ. По возвращеніи въ оте-чество, онъ возведенъ былъ сперва въ званіе тайнаго совѣтника, по-томъ президента консисторiи и попечителя университета, и сдѣлалъ много полезныхъ преобразованій по части государственнаго управ-ленія и по учебному вѣдомству. Ум. въ Штуттгартѣ, 1750 г. Биль-фингеръ не отличается оригинальностію философскихъ началъ, онъ не прибавилъ ничего новаго къ философской школѣ Лейбница; но много способствовалъ ея вліянію ясностію и основательностію из-ложенія. Философскія сочиненія Бильфингера: *Disputatio de triplici rerum cognitione, historica, philosophica et mathematica*. Tübing. 1722, 4^o;—*Disputatio de harmonia praestabilita*, Tübing. 1721. 4^o;—*Commen-tatio de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente Leibnitzii*. Frnkf. и Lpz. 1723. 8;—1735. 8^o;—*Epistolae amoe-beae Bülfingeri et Holmanni de harmonia praestabilita*, 1728, 4^o—Com-

mentatio philosophica de origine et permissione mali, praecipue moralis. Frnkf. и Lpz., 1724, 8°;—Praecepta logica, curante Vellnagel, 1729, Iena, 8°—Самое замѣчательное изъ философскихъ сочиненій Бильфингера вышеупомянутое: Dilucidationes philosophicae et cael. Въ этомъ сочиненіи онъ подобно Вольфу, раздѣляетъ метафизику на 4 части: *онтологію, космологію, психологію и богословіе.*

Биша, Марія Францискъ Ксаверій, род. 1771 въ Туареттѣ, въ эискомъ (Ain) департаментѣ, извѣстенъ какъ анатомъ и фізіологъ, и можетъ быть упомянутъ между мыслителями по нѣкоторымъ взглядамъ на жизнь, на чувствительность и раздражительность. Биша находитъ два рода жизни: одну животную, другую органическую. Орудіями первой служатъ органы, посредствомъ которыхъ живое существо вступаетъ въ отношеніе къ цѣлому міру. По этой причинѣ животную жизнь называютъ жизнью соотношенія (la vie de relation). Органическая жизнь состоитъ въ развитіи, питаніи и сохраненіи животнаго. Органы ея, служащіе этой тройственной цѣли, заключаются внутри тѣла, но находятся въ связи съ органами животной жизни. Силу производительную, назначенную для сохраненія рода, неправильно относятъ то къ тому, то къ другому роду жизни; она явственно относится къ обонію. Биша полагаетъ, также два рода чувственности, животную и органическую: первая составляетъ источникъ пріятныхъ и непріятныхъ ощущеній, сопровождаемыхъ полными сознаніемъ, вторая не воспринимается сознаніемъ (est muette). Поэтому органическая жизнь заключена въ предѣлахъ организованной матеріи и стремится къ тому, что бы содѣлать ее чувствительною къ впечатлѣніямъ. Отсюда происходятъ два вида сжимаемости (contractilité): животная или произвольная и органическая или непроизвольная. Всѣ отправленія познавательныхъ способностей Биша относитъ къ жизни животной, а отправленія желательныя или страсти къ жизни органической.—Теорія Биша имѣетъ недостатки, не только съ психологической, но и съ фізіологической точки зрѣнія. Онъ не объясняетъ вліянія органической жизни на отправленія животныя, не обращаетъ достаточнаго вниманія на единство этихъ двухъ видовъ жизни, и, наконецъ, признаетъ, ничѣмъ недоказанную органическую чувствительность, свойственную оживленной матеріи. Но самый важный недостатокъ изслѣдованій Биша состоитъ въ поверхностномъ понятіи о познавательной и желательной дѣятельности нашего духа. Биша, подобно Кондильяку и прочимъ послѣдователямъ сенсуализма,

думаетъ, что всѣ познавательныя отправленія происходятъ изъ ощущенія, что основаніе всѣхъ нашихъ желаній и стремленій заключается единственно въ органической жизни. Шаткость и поверхностность этихъ умствованій относится къ статьѣ о *сенсуализмѣ*. Здѣсь можно замѣтить только то, что до сихъ поръ ни одна теорія сенсуалистическая не объяснила, какъ именно изъ ощущенія происходитъ мышленіе и нравственная воля. Способности ощущенія свойственна страдательность; оно можетъ только принимать впечатлѣнія и быть подъ вліяніемъ ихъ пріятности или непріятности; между тѣмъ какъ въ мышленіи, въ разработкѣ, въ соединеніи и раздѣленіи понятій, въ стремленіи къ истинѣ и нравственному добру, независимо отъ пріятности и непріятности ощущеній, явно обнаруживается сила, одаренная самодѣятельностію, превышающая область ощущенія. Въ отношеніи къ философiи сочиненіе Биша *recherches sur la vie et la mort* заслуживаетъ вниманіе только какъ запоздалый отголосокъ сенсуализма и матеріализма XVIII вѣка.

Благо, верховное благо (*Summum bonum*). Каждое существо стремится къ тому, что благопріятствуетъ его жизни. Но существа низшія стремятся къ этой цѣли безсознательно, инстинктно, а человѣкъ имѣетъ способность сознательнаго стремленія къ цѣли жизни. Онъ отличаетъ одно состояніе или дѣяніе, какъ доброе, отъ другого, какъ злаго и между самыми добрыми цѣлями жизни можетъ различать многообразные степени относительнаго достоинства. Но на этихъ частныхъ цѣляхъ жизни, на многообразныхъ видахъ благъ, окружающихъ его, онъ не можетъ остановиться. Движимый стремленіемъ къ единству, къ гармоніи и къ выраженію этой гармоніи въ дѣйствительной жизни, духъ человѣческой неволью приходитъ къ вопросу: что, среди множества частныхъ стремленій къ разнымъ цѣлямъ и благамъ, должно быть безусловнымъ, верховнымъ или такимъ благомъ, которое среди множества средствъ и цѣлей, не было бы уже средствомъ, но высшею цѣлюю всѣхъ стремленій, сводящую все царство разумныхъ существъ въ одно царство духа? Благо вообще, каково бы оно ни было, происходитъ тогда, когда мы прекращаемъ, уничтожаемъ какое нибудь противорѣчіе въ нашей природѣ, пробуждающее въ насъ чувство недостатка, и на мѣсто дисгармоніи вносимъ гармонію и полноту. Но всѣ обыкновенныя блага ограничены; они состоятъ только во временномъ удовлетвореніи одной или нѣсколькихъ потребностей и потомъ снова смѣняются чувствомъ скорби

и недостатка. А съ понятіемъ верховнаго блага соединяется понятіе полной гармоніи въ существѣ человѣка, изъятой отъ всѣхъ случайностей чувственнаго міра, превышающей ограничѣнные условія пространства и времени, водворяющей во всемъ существѣ человѣка на мѣсто чувства отрицанія, недостатка и борьбы, чувство полноты и міра. Какое же именно изъ всѣхъ благъ мы назовемъ верховнымъ благомъ? Много было ученій мыслителей, силившихся разрѣшить этотъ загадочный для разума человѣческаго вопросъ. Но, сличивъ всѣ эти сужденія, можно раздѣлить философовъ на два рода: одни ищутъ верховнаго блага болѣе въ удовлетвореніи чувственныхъ потребностей человѣка, въ умиротвореніи его физической природы, другіе— въ удовлетвореніи внутреннихъ стремленій, въ дѣйствіяхъ разумнаго духа. Эпикурейцы (см. *Эпикуръ и киренская школа*), а за ними всѣ такъ называемые матеріалисты, полагаютъ, что человѣкъ достигаетъ верховнаго блага, когда можетъ наслаждаться непрерывнымъ рядомъ чувственныхъ удовольствій. Но въ этомъ міѣніи есть только самая малая частица истины. Всѣ удовольствія, происходящія отъ удовлетворенія чувственныхъ потребностей, во-первыхъ, не имѣютъ характера всеобщности, потому что не всѣмъ доступны, во-вторыхъ, не заключаютъ внутренней необходимости, не имѣютъ неизбѣжной опоры, но подвержены всѣмъ случайностямъ міра явленій, могутъ быть, могутъ не быть, и дѣлаютъ человѣка жертвою различныхъ, снѣжныхъ противоположныхъ переизмѣнъ въ состояніяхъ душевныхъ и тѣлесныхъ. Для удовольствій чувственныхъ нужно имѣть чувствениныя, матеріальныя орудія; но ихъ истребляетъ огонь и вода,—и вотъ сильное дѣйствіе стихій, вмѣсто удовольствій, заставляетъ насъ испытывать скорѣе и огорченіе. Излишняя, и притомъ неестественная зависимость человѣческаго духа, какъ начала дѣятельнаго, отъ чувственныхъ предметовъ, которые должны бы быть послушнымъ орудіемъ его стремленій къ благу, была такъ очевидна въ эпикурейскомъ ученіи, что нѣкоторые мыслители придумали другую идею верховнаго блага, которая можетъ быть подъ преимущественнымъ влияніемъ или чувственной, или духовной природы человѣка, судя по его настроенію. Они утверждали, что верховное благо состоитъ въ совершенномъ отвлеченіи себя отъ всякаго опредѣленнаго положенія, состоянія внутренняго и внѣшняго, въ совершенномъ безразличіи и невозмущаемости духа. Этотъ идеаль блага довольно остроумно придуманъ, и по-видимому заключаетъ въ себѣ совершенства истины—

наго блага. Онъ освобождаетъ человѣка отъ тѣхъ средствъ удовольствія, которыя подвержены стихійнымъ случайностямъ и вмѣсто того даетъ другое удовольствіе или лучше непрерывное покойное состояніе духа, независящее ни отъ чего внѣшняго, утверждающееся только въ себѣ самомъ. Но эти совершенства только кажущіяся; они заключаются только въ пустой формѣ, лишенной всякого содержанія. Въ самомъ дѣлѣ, что будетъ внутреннею опорою спокойствія и невозмущаемости души? На какой мысли, на какомъ убѣжденіи онъ будетъ утверждаться, если для достиженія верховнаго блага нужно избѣгать всякаго состоянія, всякаго опредѣленнаго напряженія внутреннихъ и внѣшнихъ силъ? Подобное благо совершенно неестественно, противно человѣческой природѣ. Духъ нашъ стремится къ гармоніи и полнотѣ жизни, а вмѣсто того указываютъ ему томительную пустоту безразличія. Существо человѣка, по самой ограниченности, поставлено въ зависимости отъ всего насъ окружающаго и отъ высшаго порядка міра; а по смыслу этого ученія человѣкъ долженъ эгоистически отрѣшиться отъ той самой среды физической и нравственной, въ которой онъ утверждается всѣми корнями своей жизни, и съ тщеславіемъ гордыни играть роль существа самодовольщаго. Такъ учили нѣкоторые индійскіе и греческіе мыслители. Гораздо выше обоихъ предшествовавшихъ ученіе тѣхъ мыслителей, которые полагаютъ, что верховное благо состоитъ въ стремленіи къ совершенствамъ знанія и нравственной дѣятельности или какъ бы въ уравненіи своего разума и воли съ тѣмъ, что истинно существуетъ и должно осуществиться. Внутреннее совершенство, довольство отъ исполненія своихъ обязанностей, полагаютъ эти мыслители, имѣетъ достоинство верховнаго блага, потому что не зависитъ отъ какихъ нибудь случайныхъ чувственныхъ условій, но утверждается въ самомъ духѣ; имѣетъ характеръ внутренней необходимости и всеобщности, и не можетъ превратиться въ орудіе чего либо другаго; оно само служить себѣ цѣлю и средствомъ. Но такъ-ли на самомъ дѣлѣ? Никто не станетъ оспаривать высокаго достоинства того внутреннего довольства, къ которому ведетъ истинное знаніе и нравственная дѣятельность; но не преувеличиваютъ ли его нѣкоторые мыслители, не украшаютъ ли его чертами истинно-верховнаго блага? И въ-первыхъ, точно ли это внутреннее совершенство въ полномъ смыслѣ не зависитъ ни отъ какихъ случайностей, свойственныхъ чувственному міру? Не случается ли весьма часто, что внутренняя доблесть

подвергается всей тяжести вѣдшихъ страданій? Не топятъ ли волны одинаково и добраго, и злаго, и праведнаго, и неправеднаго?.. Если такъ, то и въ этомъ идеалѣ верховнаго блага недостаетъ той гармоніи между мыслию и выраженіемъ, между цѣлю и осуществленіемъ, которой требуетъ его идея. Дѣйствительность этой дисгармоніи выражается непосредственнымъ чувствомъ неполноты внутренняго усовершенствованія, безъ соотвѣстнаго совершенства вѣдшей стороны человѣческаго существа. При томъ же, одно внутреннее усовершенствованіе, безъ возможности соотвѣстнаго развитія вѣдшаго, повело бы къ ущербу и духовное развитіе, которое должно бы въ такомъ случаѣ лишиться и вѣдшей среды, и вѣдшей опоры дѣятельности. Наконецъ, если идея верховнаго блага непремѣнно предполагаетъ совершенную гармонію жизни, а между тѣмъ ее ограничиваютъ только внутренними, теоретическими и практическими дѣйствіями духа, то невольно рождается вопросъ: что это за могущество чувственнаго міра, міра безсознательнаго, неразумнаго, предъ которымъ разумная сила духа должна только отступать въ свою внутреннюю область, не имѣя возможности подчинить его своимъ цѣлямъ, проникнуть своею мыслию?.. Такимъ образомъ надобно допустить, что и эта идея верховнаго блага односторонна, что истина здѣсь только въ срединѣ, въ гармоніи внутренняго и вѣдшаго совершенства, или въ соотвѣтствіи послѣдняго первому. Гдѣ же это царство верховнаго блага? Гдѣ престолъ его? Въ единомъ Богѣ—*Богъ духовъ и всякія плоти*; потому что Онъ одинъ владѣетъ царствомъ духа и природы и можетъ осуществить ту гармонію между внутренними и вѣдшими совершенствами, между добродѣтелію и счастьемъ, необходимость которой духъ человѣческій сознаетъ, къ которой онъ постоянно стремится, но которой не въ состояніи достигнуть собственными силами; потому что опытъ удостовѣряетъ, что никто въ вѣдшей жизни не достигаетъ верховнаго блага и совершеннаго самодовольства. Но и для человѣка есть по-крайней-мѣрѣ доступная доля блага въ настоящей жизни. Въ чемъ же она состоитъ? По ученію вѣры и по внушенію здраваго размысленія оно состоитъ въ стремленіи къ соединенію съ Богомъ. Но это соединеніе не есть слитіе съ божескимъ существомъ, которое проповѣдывали индійскіе и александрійскіе пантеисты. Такое понятіе, нелѣпое само въ себѣ, повело бы къ такимъ же нелѣпымъ послѣдствіямъ въ жизни — къ безотрадному взгляду на міръ и на наше бытіе,

къ прекращенію всякаго движенія и преуспѣянія. Такъ-какъ Богъ есть верховное благо и осуществленіе его воли въ міръ составляетъ истинное благо каждаго творенія въ міръ, то и стремленіе къ соединенію съ Богомъ, къ достиженію верховнаго блага, состоитъ въ исполненіи Его святой воли, Его закона—возвышеніемъ, усовершеніемъ силъ духовныхъ и соотвѣтственнымъ очищеніемъ и облагороженіемъ самой чувственности, какъ сосуда духовныхъ силъ, какъ среды, въ которой онѣ осуществляють опредѣленный кругъ своей дѣятельности. Не только частная, особная, но и общественная жизнь должна выражать въ себѣ это стремленіе къ соединенію совершенства внутренняго и ви́шняго, къ первому какъ главному, господствующему, ко второму, какъ служебному, дополнительному. Но самое стремленіе къ гармоническому осуществленію внутреннихъ совершенствъ въ чувственной жизни не могло бы еще доставить человѣку доступнаго ему блага безъ живой вѣры въ непреложность святыхъ чаяній духа. Отдаленность послѣдней цѣли жизни, несовершенство чувственнаго міра, дѣйствующаго по закону необходимости, колеблуть и смущаютъ душу; вѣра возвращаетъ и утверждаетъ спокойствіе духа, открывая сокрытое, и самое отдаленное отъ предѣловъ пространства и времени дѣлая постоянно присутнимъ. Ученіе о благѣ относится къ нравоучительной философіи. Древніе греч. философы со временъ Сократа (см. Сократъ) особенно занимались вопросомъ о верховномъ благѣ. Въ част. можно чит.: Цицер., *de finibus bonorum et malorum*; бл. Август., *de Summo bono contra Manichæos*; Th. Jouffroy, *du bien et du mal* въ *Mélanges philosophiques* p. 399.

Благодарность есть дѣятельное признаніе оказаннаго намъ добра и принадлежитъ къ числу прекрасныхъ добродѣтелей. Достоинство благодарности тѣмъ выше, что признаніе и выраженіе ея не есть что нибудь вынуждаемое отъ насъ оказывающимъ благодѣяніе. Какъ истинно благодѣющій не имѣетъ въ виду благодарности, такъ на-оборотъ безкорыстное благодѣяніе тѣмъ живѣе должно побуждать облагодѣтельствованнаго къ благодарности. Нѣкоторые моралисты не считаютъ благодарность обязанностію, очевидно смѣшивая въ такомъ случаѣ обязанности нравственныя съ юридическими. Выполненіе юридическихъ обязанностей, разсматриваемое во всей полнотѣ, есть только совокупность приношеній, къ которымъ мы обязаны, и которыя совершаемъ въ различной формѣ для благосо-

стоянія общественнаго и частнаго; а нравственныя обязанности не вытекаютъ прямо изъ гражданскаго отношенія членовъ гражданскаго общества. Самый способъ благодарности зависитъ отъ обстоятельствъ и средствъ благодарящаго; но весьма мало можетъ быть такихъ случаевъ, когда благодарность вовсе бываетъ невозможна. Полная благодарность состоитъ не только въ изустномъ признаніи благодаренія (*gratias agere*), но и въ душевной признательности (*gratias habere*) и въ дѣтельномъ ея выраженіи (*gratias referre*). Неблагодарность есть порокъ и служить признакомъ или грубости характера, или ничтожнаго эгоизма; въ томъ и другомъ случаѣ она противорѣчитъ гармоніи нравственнаго сообщества, къ которой стремится все образованіе человѣка.

Благополучіе. Въ міръ есть два рода причинъ: одинъ относится къ области свободы, другой къ міру чувственному, слѣдующему закону необходимости. Міръ чувственный, слѣдующій закону необходимости только въ малой степени подлежитъ могуществу нашей разумной воли, и не всегда соответствуетъ цѣлямъ нашей нравственной дѣятельности. Но если бы всѣ его дѣйствія вѣ и внутри насъ были совершенно согласны съ нашими разумными желаніями и потребностями, то въ соединеніи съ внутренними совершенствами составили бы полное благополучіе человѣка. Благополучіе, понимаемое въ такомъ безусловномъ смыслѣ, есть непрерывный рядъ наслажденій безъ примѣси скорбей и огорченій, поражаемыхъ чувствомъ недостатка, нарушающаго и отрицающаго полноту и гармонію нашего бытія. Но такое благополучіе принадлежитъ только къ числу недостижимыхъ идеаловъ. Счастливы тѣ, кому доступно благополучіе по-крайней-мѣрѣ относительное, въ нѣкоторой степени. Трудно опредѣлить, въ чемъ именно состоитъ частное или относительное благополучіе; потому что благополучіе вообще заключается въ удачномъ преслѣдованіи добрыхъ цѣлей дѣятельности, въ гармоническомъ, счастливомъ стеченіи всѣхъ обстоятельствъ и самодовольствѣ жизни. Между тѣмъ, каждый можетъ имѣть свои особенныя цѣли дѣятельности и можетъ стремиться къ такому, или другому роду жизни и вѣншей обстановкѣ, словомъ каждый полагаетъ довольство въ различныхъ предметахъ. Поэтому понятіе относительнаго благополучія можно опредѣлить только приблизительно.

Въ благополучіи всегда предполагается внутренний міръ, самодовольство и вѣнствѣ съ тѣмъ гармоническое совпаденіе вѣншнихъ

обстоятельствъ съ нашими мыслями и желаніями. Рассмотримъ подробно объ составныя стороны этой гармоніи — внѣшнюю и внутреннюю, и мы будемъ имѣть приблизительное понятіе о человѣческомъ благополучіи.

Первая ступень чувственной природы, часто противодѣйствующей намъ и препятствующей нашему счастью, есть чувственная природа, вѣкъ насъ существующая. Градъ изливаетъ посѣвы; разлитіе рѣкъ затопляетъ жилища и уноситъ добытые трудомъ пожитки; огонь истребляетъ даже то, что щадитъ вода. Чѣмъ чаще повторяются подобныя бѣдствія отъ дѣйствія стихій, тѣмъ труднѣе достигнуть благополучія, и на-оборотъ, кто имѣетъ счастье, случайно ли, или благо-разумными мѣрами, избѣгнуть подобныхъ несчастій, у того уже однимъ препятствіемъ меньше для достиженія благополучія. Замѣтитъ впрочемъ должно, что дѣйствіе внѣшней природы на нашу душу, на ея расположеніе, не такъ близко, не такъ внутренно, а потому и не такъ неограничено, какъ вліяніе другихъ причинъ.

Другой видъ чувственной природы, гораздо ближе и сильнѣе дѣйствующій на расположеніе духа, это наше собственное тѣло. Чѣмъ болѣе мы подвержены болѣзнямъ и недугамъ, тѣмъ сильнѣе бременить насъ скорбное чувство бѣдствія, и на-оборотъ, цвѣтущее здоровье наполняетъ насъ самодовольствомъ. Но душа наша находится во взаимодействіи не только съ чувственною природою, но и съ другими подобными намъ существами. А потому, кто имѣетъ возможность наслаждаться общежигельными удовольствіями, или всѣми, или по-крайней-мѣрѣ нѣкоторыми, какъ-то супружескимъ, родительскимъ, дружественнымъ, тотъ владѣетъ также однимъ изъ важныхъ условій благополучія. Сюда же относятся всѣ дѣла милосердія, искренніе совѣты, одолженія и тому подобныя благодѣянія, приобретающія намъ любовь и расположеніе ближнихъ. Подобными отношеніями къ ближнимъ душа наша какъ-бы расширяется, чувствуетъ какую-то полноту жизни; напротивъ, эгоистическая замкнутость, отчуждающая насъ отъ другихъ, сжимаетъ душу, бременитъ ее тоскою.

Всѣ наши благопріятныя отношенія къ окружающему насъ міру, какъ ни важны для довольства и счастья, частію были бы невозможны, а частію не произвели бы на насъ благодѣтельнаго дѣйствія, если бы во внутреннемъ состояніи души, въ ея настроеніи, въ упражненіи ея способностей, не было прочной опоры для правильности внѣшнихъ отношеній. Только тотъ, кто имѣетъ въ себѣ источникъ истиннаго

внутренняго самодовольства, кто правильно сознаетъ свое назначеніе и правильно пользуется силами своей природы, только тотъ можетъ поставить себя въ правильное отношеніе къ другимъ, правильно пользоваться внѣшними средствами жизни и вызвать живое участіе къ себѣ другихъ. Чтоже именно относится къ этому внутреннему разряду условій или, правильнѣе, составныхъ сторонъ благополучія?

Самое нисшее мѣсто здѣсь-та сторона души, которая имѣетъ еще свойства непосредственныя, зависящія частію отъ природы, а частію отъ свободнаго употребленія своихъ силъ: сюда относится темпераментъ, характеръ, расположеніе духа и тому подобное. Люди съ свѣтлымъ радушиемъ настроеніемъ духа, съ веселымъ характеромъ, вызываютъ и въ другихъ такое же радушіе, а потому, скорѣе чувствуютъ себя довольными въ сообществѣ съ другими и находятъ довольство въ самихъ себѣ, нежели люди мрачные, подозрительные. Въ слѣдствіе ли природнаго расположенія, на которое не обращено было должнаго вниманія, или въ слѣдствіе часто повторившихся неблагоприятныхъ впечатлѣній, послѣдніе привыкаютъ смотрѣть на всякое непріятное обстоятельство преувеличенно, и оттого умножаютъ только препятствія къ мирной и довольной жизни. Въ этихъ-то свойствахъ души,—въ характерѣ, настроеніи, темпераментѣ, проглядывающихъ сквозь всѣ способы ея выраженія, заключается причина чарующаго вліянія нѣкоторыхъ людей, и чего-то непріятнаго, отталкивающаго—въ другихъ. Внутреннее довольство первыхъ, ихъ радушіе сообщаетъ какую-то особенную пріятность, теплоту обращенія съ ними; мы желали бы продлить наше пребываніе у такихъ людей, нашу бесѣду съ ними, несмотря на всю простоту ихъ обстановки, ихъ какого-нибудь деревенскаго помѣщенія въ домикъ, покрытомъ соломой, въ тѣни не стриженныхъ липъ и клёновъ; между тѣмъ другіе и съ большими средствами жизни, окруженные роскошью, но чуждые внутренняго спокойствія, согласія и довольства, носятъ явные признаки чего-то нестройнаго, или безжизненнаго и напряженнаго.

Наконецъ, послѣдняя самая главная составная часть благополучія состоитъ въ непрерывномъ упражненіи душевныхъ и тѣлесныхъ силъ, особенно если эти упражненія имѣютъ для насъ впереди какую-нибудь замѣчательную цѣль, и самому труду придаютъ занимательность и пріятность. Самая природа призываетъ насъ къ труду. Въ этомъ-то законѣ природы, въ этомъ свойствѣ труда нужно искать объясненія тому явленію, что люди, надѣленные съ избыткомъ всѣми

удобствами жизни, но не имѣющіе надобности трудиться, праздные, страдаютъ дурнымъ расположеніемъ духа, скучаютъ, предаются презрѣннымъ наслажденіямъ, лишь бы наполнить пустоту тягостнаго для нихъ времени, и только умножаютъ потомъ свои страданія душевныя и тѣлесныя; между тѣмъ какъ другіе, имѣющіе нужду въ опредѣленномъ трудѣ и чувствующіе пользу его, бываютъ веселы, бодры духомъ и тѣломъ.

Такимъ образомъ благополучіе не состоитъ ни въ одномъ изъ быткѣ чувственныхъ благъ, среди которыхъ душа можетъ томиться скукою и недовольствомъ, ни въ почестяхъ и знатности, напрягающихъ волю къ честолюбивымъ и часто пустымъ предпріятіямъ, отъ которыхъ можетъ происходить внутреннее раздвоеніе въ духѣ честолюбца, ни въ однихъ успѣхахъ умственной дѣятельности, нерѣдко напрягающей наши силы свыше мѣры и съ ущербомъ для нашего благосостоянія, ни даже въ одной нравственной или добродѣтельной жизни. Дѣятельная любовь къ добру радуетъ наше сердце, наполняетъ его внутреннимъ довольствомъ и миромъ; но она не исключаетъ виѣшнихъ страданій, а нерѣдко и внутреннихъ огорченій, при встрѣчѣ много-различныхъ препятствій добрымъ предпріятіямъ. Но тѣмъ менѣе доступно благополучіе душѣ, занятой злыми помыслами и дѣлами. Въ началѣ безпокойства и опасенія, а потомъ муки совѣсти, неуваженіе со стороны другихъ и собственное внутреннее недовольство своимъ внутреннимъ состояніемъ постоянно отнимаютъ у нея то чувство полноты и мира, которое свойственно благополучію.

Благополучіе есть гармоническое, частію сознательное, а частію случайное, сочетаніе благопріятныхъ виѣшнихъ обстоятельствъ съ внутреннею дѣятельностію, преслѣдующею постоянно соотвѣтственныя, достижимыя нашими силами цѣли, а потому постоянно пребывающею въ мирѣ съ собою и съ міромъ, насъ окружающимъ.

Такъ-какъ благополучіе зависитъ между прочимъ и отъ случайностей виѣшней природы, то хотя желаніе виѣшняго благосостоянія имѣетъ свое основаніе, однакоже необходимо стараться о приобрѣтеніи правильнаго внутренняго образованія, особенно нравственнаго и религіознаго. Оно будетъ руководствовать въ приобрѣтеніи и употребленіи средствъ матеріальнаго благосостоянія, и доставитъ духу внутреннюю опору и утѣшеніе даже въ то время, когда случайности не будутъ благопріятствовать полному благополучію. На основаніи тойже случайности многихъ условій, входящихъ

въ составъ благополучія, оно не можетъ быть главнымъ руководителнымъ началомъ нравственной дѣятельности.

Бляше, Б. Г., былъ преподавателемъ въ педагогическомъ заведеніи Зальцмана въ Готѣ и шварцбургъ-рудольштатскимъ со-
вѣтникомъ по части воспитанія. Онъ написалъ слѣдующія философ-
скія сочиненія въ духѣ Шеллинга: *Das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt, oder neuer Versuch, über den Ursprung, die Bedeutung, die Gesetze und Verwandtschaften des Uebels.* Leipz., 1827, 8°. — *Philosophie der Offenbarung als Grundlage und Bedingung einer höhern Ausbildung der Theologie.* Gotha, 1829, 8°. — *Kritik des modernen Geisterglaubens.* Gotha, 1830, 8°. — *Die Göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargestellt.* Erf. und Gotha, 1831, 8°. — *Philosophische Unsterblichkeitslehre, oder wie offenbart sich das ewige Leben?* Gotha, 8°. — Кроме того Бляше из-
вѣстенъ въ педагогической литературѣ сочиненіемъ: *Handbuch der Erziehungswissenschaft*, 1828 (Руководство къ наукѣ воспитанія), въ которомъ онъ собралъ въ одно цѣлое все, что прежде было
ниже напечатано въ разныхъ періодическихъ изданіяхъ. Впрочемъ оно
заключаетъ въ себѣ не систему педагогики, но идеи и матеріалы
для начертанія подобной системы. Въ педагогическомъ сочиненіи,
какъ и въ философскихъ, Бляше является умѣреннымъ послѣдова-
телемъ Шеллинга. Въ этомъ сочиненіи достойно примѣчанія во-
первыхъ самое понятіе сочинителя о воспитаніи. Авторъ думаетъ,
что цѣль воспитанія состоитъ въ образованіи, а сущность и форма
образованія заключается въ наукахъ и искусствахъ. Въ воспитаніи
по мнѣнію Бляше, идея творчества или производительности дости-
гаетъ самого высшаго выраженія, такъ что поэтому самая наука
воспитанія превращается въ теорію духовной производительности и
не иначе можетъ быть развита, какъ въ связи съ начертаніемъ всей
системы наукъ и искусствъ, достигающихъ полнаго развѣтвленія и со-
вершенства чрезъ развѣтвленіе самаго воспитанія. Мысль довольно
основательная, но быть можетъ односторонняя; по той причинѣ, что
авторъ, показывая связь образованія и развитія всей системы наукъ
съ воспитаніемъ, оставляетъ въ типъ нравственное образованіе
человѣка или образованіе характера. Вторая замѣчательная черта
педагогическаго сочиненія Бляше заключается въ религіозности на-
правленія. Сочинитель весьма основательно утверждаетъ, что безъ
религіознаго образованія и внутренней религіозной жизни не должно

приступать къ изученію философскихъ наукъ. Педагогическое сочиненіе Бляше будетъ не бесполезно каждому, кто желаетъ пріобрѣсть основательное научное понятіе о воспитаніи.

Богъ. Богомъ называемъ мы верховное существо, создавшее міръ и промышляющее о немъ. Идея Бога неразрывно соединена съ разумнымъ существомъ нашего духа: идею Бога проникнуты въ такой или другой формѣ всѣ, даже самыя грубыя вѣрованія народовъ; на ней окончательно утверждаются истины знанія и законы дѣятельности. Но таково свойство нашей разумной природы, что внутренній голосъ сердца мы стремимся уяснить себѣ силою мысли и открыть по возможности тѣ законы, на которыхъ безотчетно утверждаются естественная вѣра и чувство. Случалось, что разумъ, положивъ одностороннія и ложныя начала въ основаніи своихъ размышлений о верховномъ существѣ, приходилъ къ такимъ же одностороннимъ и ложнымъ понятіямъ о Богѣ; но самыя крайнія заблужденія его, кромѣ того, что очень рѣдки, никогда не могутъ быть сравнены съ грубыми и часто зѣвскими формами культовъ. Напротивъ, всѣ мыслители, разсуждавшіе о началахъ бытія и знанія, вмѣстѣ съ тѣмъ стремились къ очищенію грубыхъ представленій о божествѣ: примѣры такой дѣятельности мыслителей можно встрѣтить у всѣхъ сколько—нибудь образованныхъ народовъ древности. И несмотря на всѣ недостатки философскихъ ученій, на медленность въ усовершенствованіи знанія, усилія ихъ не оставались безъ благотворныхъ послѣдствій: мало-по-малу разъяснялись какъ основанія, на которыхъ мыслящій духъ нашъ утверждаетъ въ убѣжденіи касательно бытія Божія, такъ и самая идея Бога постепенно очищалась отъ грубой примѣси чувственныхъ представленій. Эти двѣ задачи—утвержденіе разумнаго убѣжденія въ истинѣ бытія Божія и развитіе правильныхъ понятій о существѣ Божіемъ—всегда были и будутъ главными и существенными въ кругу (такъ называемаго) естественнаго боговѣденія. Остановимъ наше вниманіе на каждомъ изъ нихъ порознь.

Первый вопросъ касается истины бытія Божія. И такъ возможно ли разумное убѣжденіе въ истинѣ бытія Божія и каковы доказательства, на которыхъ утверждается эта истина?

Истина бытія Божія составляетъ, можно сказать, жизнь и душу философскаго вѣдѣнія: устранять первую—значить уничтожать самую возможность человѣческаго знанія, и на-оборотъ, отрицать возможность философскаго вѣдѣнія—значить колебать ту первую,

высокую и святую истину, на которой единственно утверждается здоровое размышление о мірѣ и человѣкѣ. Внутренняя, неразрывная связь между этою коренною истинною вѣдѣніемъ и наукою философій какъ нельзя лучше доказывается историческимъ развитіемъ самой философій: разумное убѣжденіе въ истинѣ бытія Божія колебалось обыкновенно или въ то время, когда мыслящій духъ терялъ внутренняго опору вѣдѣнія и впадалъ въ скептицизмъ, или когда омраченіе разума доходило до такой степени, что онъ отрицалъ все, что выступаетъ за горизонтъ матеріальнаго міра и матеріальной жизни; ибо матеріализмъ есть тотъ-же скептицизмъ, только высказывающій свое отрицательное направленіе положительнымъ образомъ. А потому, не входя здѣсь въ подробный разборъ этого вопроса и относя его къ другимъ статьямъ (см. *познаніе, разума, скептицизма*), можемъ знать только, что самое стремленіе разумной мысли къ познанію верховнаго существа уже доказываетъ нѣкоторую доступность его изслѣдованіямъ разума. Въ возвышеніи нашего духа къ познанію всеобщей истины и правды, верховной красоты и добра, мы имѣемъ уже залогъ возможности какъ разумнаго убѣжденія въ бытіи Божіемъ, такъ и нѣкотораго постиженія свойствъ верховнаго существа. Отрицать вѣчную дѣйствительность этихъ высокихъ идей, значитъ вводить скептицизмъ, отрицать все, что есть лучшаго и благороднѣйшаго въ человѣкѣ; принимая же ихъ, сочувствуя имъ, мы неминуемо признаемъ и вѣчное бытіе безусловнаго существа, какъ основанія ихъ.

Но иногда отрицаютъ возможность разумнаго, мыслительнаго признанія бытія Божія и познанія существа Божія на томъ основаніи, что то и другое составляетъ предметъ исторической или положительной вѣры. Но самая положительная вѣра не была бы возможна безъ вѣры внутренней или естественной, заключающейся въ самомъ расположеніи духа, а эта послѣдняя составляетъ живую и необходимую часть высшаго вѣдѣнія. Ни слова, что внутреннее признаніе бытія верховнаго виновника міра не можетъ быть плодомъ умозаключеній отъ даннаго ряда явленій; потому что доказывать въ такомъ смыслѣ можно только равнымъ равное, или ограниченными предметами то, что также относится къ области ограниченаго бытія. Въ этомъ отношеніи правъ Якоби (см. *Якоби*). Но непосредственный характеръ идеи бытія Божія не даетъ еще основанія думать, что также непосредственно происходитъ въ насъ и вся опредѣленная, доступ-

ная собственнымъ нашимъ силамъ мѣра вѣдѣнія о Богѣ. Непосредственное признаніе бытія Божія, какъ безусловнаго и безконечнаго, составляетъ въ нашемъ сознаніи какъ-бы мгновенный, безусловный идеальный узелъ, въ которомъ идея безконечнаго предстаетъ разомъ съ опредѣленною мыслию о конечномъ или ограниченномъ бытіи: выходя изъ недовѣдомой глубины нашего духа и прикасаясь къ средѣ ограниченаго бытія въ нашемъ сознаніи, эта идея какъ-бы сама себя въ немъ вскрываетъ и опредѣляетъ. Въ этомъ смыслѣ, заключеніе отъ ограниченаго бытія къ безконечному возможно и исполнимо основательно; потому что въ такомъ случаѣ оно уже совѣстнѣ несходно съ обыкновеннымъ умозаключеніемъ, съ выводомъ чего либо одного изъ другаго, безконечнаго изъ ограниченаго. Мысль объ ограниченномъ бытіи, какъ ограниченномъ, вскрывается прежде-присущею и еще не уясненною идеею безконечнаго, но потомъ, въ слѣдствіе обозрѣнія многоразличныхъ видовъ ограниченаго бытія, эта идея, въ свою очередь, получаетъ болѣе ясный и опредѣленный видъ. Поэтому, хотя въ самоубѣжденіи о существѣ Божіемъ идея Его отнюдь не выводится изъ сознанной суммы явленій; однако же мы по крайней-мѣрѣ всматриваемся въ этотъ мысленный узелъ и постепенно анализируемъ его, дабы видѣть и выразить опредѣленный характеръ идеи Бога, по наблюденію многоразличнаго порядка явленій. Разлагая рефлексомъ мысли это совмѣстное въ религіозномъ чувствѣ присутствіе идеи безконечнаго и конечнаго на составныя стороны, мы сначала какъ-бы отодвигаемъ первую за кругъ нашего сознанія и, всматриваясь только въ міръ явленій, разъясняемъ тѣ точки кажущагося отправления, а на самомъ дѣлѣ точки ихъ соприкосновенія, съ которыхъ начинаются для насъ пути благоговѣйнаго возвышенія духа отъ міра къ Богу. Судя потому, какое исходное начало мы приняли въ кругу ограниченаго бытія для возвышенія духа къ Богу, такой опредѣленный характеръ принимаетъ и это возвышеніе или, что все равно, такъ называемое доказательство бытія Божія и опредѣленіе Его несповѣднаго существа. Отсюда сама собою обличается странная крайность Гегеля, который, опровергая Якоби, сталъ доказывать, что въ дѣлѣ познанія о Богѣ, нѣтъ ничего непосредственнаго, что все оно происходитъ только при посредствѣ чего-нибудь другаго, а именно, ограниченаго, а потому и называется это вѣдѣніе *посредственнымъ* (mittelbar). Но посредственное знаніе въ строгомъ смыслѣ бываетъ только тогда, если одинъ пред-

метъ, на основаніи котораго мы узнали другой, сталъ намъ извѣстенъ безъ помощи этого послѣдняго, а знаніе объ этомъ послѣднемъ, наоборотъ, произошло при посредствѣ перваго. Но не таково отношеніе между идеею бытія безконечнаго и ограниченнаго въ нашемъ сознаніи. Когда мы, всматриваясь въ водоворотъ явленій, отрицаемъ его мысленно, иными словами, не можемъ на немъ успокоиться, не признаемъ бытіемъ истиннымъ, непреходящимъ, и приходимъ къ мысли о бытіи другомъ безконечномъ и вѣчномъ, то это совсѣмъ не значитъ, что идея безконечнаго происходитъ и осуществляется въ насъ только въ слѣдствіе отрицанія ограниченнаго бытія; потому что самое отрицаніе въ мысли и тоженіе въ чувствѣ были бы невозможны, если бы мы не были уже проникнуты присущею намъ идеею, или, если угодно, чувствомъ безконечнаго. Первый лучъ этой идеи въ нашей душѣ, обнижающій суетность міра явленій, не творится нами; онъ зависитъ не отъ нашей умственной работы, но отъ безконечнаго могущества и перваго основанія всякаго бытія. Отсюда выходятъ два несомнѣнныя положенія: 1) что идея безконечнаго есть плодъ непосредственнаго воспріятія; 2) что наша разумная мыслящая сила, выходя въ различныя преломленія этой идеи, уясняетъ ее и придаетъ ей возможную полноту, опредѣленность и отчетливость.

Былъ еще одинъ мыслитель, который утверждалъ, что разумъ не можетъ достигнуть сознательнаго убѣжденія въ бытіи Божіемъ, хотя это отрицаніе имѣетъ у него другое направленіе и происходитъ изъ другаго источника: разумѣемъ Канта. Руководствуясь мышленіемъ, мы должны, по его мнѣнію, признать существо Божіе только идеаломъ, въ которомъ мы соединяемъ всѣ совершенства, наприм., безконечное могущество, премудрость, благость, правосудіе и т. д., олицетворяемъ его и приписываемъ ему дѣйствительное бытіе только потому, что имѣемъ нужду въ безусловномъ началѣ при изслѣдованіи міра явленій. Но теоретическій разумъ, говоритъ Кантъ, не въ состояніи доказать дѣйствительность этого идеала; потому что не возможенъ переходъ въ умозаключеніи, или отъ ограниченнаго бытія къ бытію мыслимой нами безконечной причины міра, или наоборотъ, отъ мыслимаго бытія этого идеала въ нашемъ разумѣ — къ дѣйствительному существованію его. Единственную опору убѣжденію въ бытіи Божіемъ представляетъ требованіе практическаго разума. Сущность этого требованія заключается въ слѣдующемъ: практический разумъ, по мысли Канта, не имѣетъ нужды въ умо-

заключеніяхъ теоретическаго разума отъ явленій (phänomenon) къ бытію умомыслимому, безусловному (noumenon), для самоубѣжденія въ бытіи Божіемъ; потому что человѣкъ, со стороны воли, какъ существо нравственное, самою безусловностію нравственнаго закона, превышающаго эгоистическій законъ чувственности, уже принадлежитъ къ этому умомыслимому міру, и сознаетъ его дѣйствительность въ себѣ самомъ. Такъ-какъ требованія нравственнаго закона имѣютъ безусловное значеніе, а между тѣмъ гармоніи между счастіемъ и нравственнымъ совершенствомъ въ этомъ мірѣ мы не находимъ, то практическій разумъ правильно заключаетъ о бытіи верховнаго существа, которое осуществить недоступную въ настоящей жизни гармонію между внутренними и вѣшними состояніями человѣка. Мысль Канта о нравственной природѣ человѣка, какъ опорѣ убѣжденія въ бытіи Божіемъ, правильна; но съ принятіемъ ея необходимо дать иное значеніе и такъ названному у него разуму теоретическому и теоретическимъ доказательствамъ бытія Божія. Нельзя отдѣлять ни теоретическаго разума отъ практическаго, ни однихъ свойствъ божественнаго существа отъ другихъ, какъ предмета того и другаго разума. Разумъ въ нашемъ духѣ одинъ, какъ одна въ немъ сила мыслящая, и двухъ разумовъ съ двумя видами достовѣрности не можетъ быть. Если разумъ необходимо предполагаетъ бытіе верховнаго существа, какъ законодателя нашей воли, какъ судіи, приводящаго въ гармонію нравственное совершенство или добродѣтель со счастіемъ, то почему не съ такоюже необходимостію должно заключать къ бытію верховнаго существа, какъ верховнаго основанія истины и знанія? Далѣе, идея Бога, признаваемая практическимъ разумомъ, непременно предполагаетъ и тѣ его свойства, которыя открываетъ разумъ теоретическій; въ противномъ случаѣ первая идея невозможна и превращается только въ мечту: если верховный законодатель и судія нравственнаго міра не есть всемогущій зиждитель вселенной, то практическій разумъ не можетъ предполагать въ Немъ могущества, необходимаго для возстановленія гармоніи между добродѣтію и счастіемъ; одно безъ другаго нельзя мыслить. Такимъ образомъ, должно согласиться, что идея Бога, какъ творца и промыслителя вселенной, также дѣйствительна, какъ идея Бога-законодателя и судіи нравственнаго міра. Такова несообразность въ сужденіяхъ Канта, если допустить его раздѣленіе между разумомъ теоретическимъ и практическимъ. Но этого мало. Онъ неправильно понимаетъ самый характеръ доказа-

тельствъ бытія Божія или теоретическаго возвышенія мысли къ Богу. Если бы несомнѣнность признанія бытія Божія утверждалась единственно на умозаключеніи, то дѣйствительно мы никогда не достигли бы ея: потому что въ слѣдствіи умозаключенія можно вывести только то, что заключается уже въ посылкахъ, а между тѣмъ, въ нихъ положена только мысль объ ограниченномъ бытіи. Понимая въ такомъ смыслѣ сознательное убѣжденіе мысли въ бытіи Божіемъ, мы неправильно дѣлаемъ самую постановку этого убѣжденія; потому что мы устанавливаемъ сперва положеніе объ ограниченномъ бытіи, какъ будто оно въ самомъ дѣлѣ первое и можетъ возникнуть въ насъ само собою, и потомъ усиливаемся сдѣлать невозможное—вывести изъ этого положенія объ ограниченномъ бытіи идею бытія безконечнаго и безусловнаго, тогда какъ на самомъ дѣлѣ способъ признанія идеи безусловнаго бытія не зависитъ отъ подобнаго умозаключенія. Она не только присутствуетъ незамѣтно въ самомъ первомъ положеніи о бытіи случайномъ и ограниченномъ, но даже, можно сказать, даетъ возможность—образоваться въ насъ понятію объ этомъ послѣднемъ. Такъ, наприм., когда мы говоримъ, *«если есть бытіе случайное, т. е., бывающее и небывающее, являющееся и исчезающее, стало быть есть бытіе неизмѣнное и безусловное»*, то въ первомъ положеніи понятіе ограниченности и случайности уже предполагаетъ противоположную ей идею бытія безусловнаго; только она еще не высказана и не опредѣлена по своему существу. Мы только отчасти высказываемъ ее словомъ *«бытіе»*, но опредѣленіе сознаетъ только въ то время, когда, приложивъ къ нему предикаты случайности и ограниченности, находимъ, что онъ не соотвѣтствуетъ идеѣ бытія безконечнаго, и отрицаемъ его. Точно также и въ каждомъ другомъ умозаключеніи мы отнюдь не выводимъ идеи бытія Божія умозаключеніемъ изъ предварительнаго положенія о какомъ—нибудь ограниченномъ бытіи. Сознательное движеніе умозаключенія уже проникнуто неопредѣленною идеею безконечнаго бытія, которая получаетъ потомъ только большую ясность и отчетливость.

На основаніи способа, по которому происходитъ и утверждается въ нашемъ сознаніи идея бытія Божія, можно опредѣлить свойство такъ называемыхъ доказательствъ бытія Божія. Ихъ нельзя сравнивать съ доказательствами, употребляемыми въ кругу ограниченныхъ предметовъ, когда понятіемъ одного предмета устанавливается понятіе

другого. Мы унизили бы только высокое значеніе истины бытія Божія, если бы стали требовать, чтобы какой нибудь рядъ явленій открылъ намъ, или произвелъ въ насъ идею божества. Во всѣхъ доказательствахъ бытія Божія, разсматриваемыхъ въ совокупности, происходитъ только уясненіе присущей нашему духу идеи Бога; а каждое доказательство порознь есть такое же уясненіе одной какой либо стороны доступнаго намъ понятія о Богѣ. Въ умозаключеніяхъ о бытіи Божіемъ ходъ доказыванія совпадаетъ съ самымъ возвышеніемъ нашего духа къ Богу. Присущая нашему духу идея безконечнаго, примѣняясь къ какому нибудь разряду явленій, ограничивающихъ ее, отрицаетъ ихъ и возстановляетъ свою силу: путемъ такихъ отрицаній наше сознаніе, въ самомъ вниманіи къ относительнымъ причинамъ и законамъ явленій, мало-по-малу исполняется мыслию о безконечномъ бытіи, и во свѣтъ ея, съ высоты единой, безконечной идеи созерцаетъ всѣ явленія міра физическаго и нравственнаго. Въ доказательствахъ бытія Божія мы только принимаемъ мыслью къ ходу этого возвышенія духа къ Богу, разлагаемъ этотъ ходъ на составныя стороны, показываемъ его логическій составъ и необходимость, и такимъ образомъ придаемъ ему форму доказательства. Но по составу своему, умственное возвышеніе къ Богу подобно возвышенію духа къ Богу во внутреннемъ чувствѣ. Скажемъ болѣе; въ своей истинѣ и жизненности оно всегда проникнуто глубочайшимъ внутреннимъ чувствомъ присутствія въ насъ божества: ни мысль, ни чувство не ожидаетъ вывода идеи бытія безконечнаго отъ умозаклученій. Когда мы смотримъ на прекрасный видъ звѣздаваго неба, или восходящаго солнца, то и безъ анализа этихъ красотъ природы, насъ восторгаетъ чувство безконечной красоты; когда мы видимъ волнующееся море, среди раскатовъ грома и блеска молніи, насъ поражаетъ мгновенно, а не послѣ логическаго вывода, идея безконечнаго величія. Когда постигаютъ насъ тяжкія внутреннія страданія, или когда мы окружены грустною картиною всеобщаго бѣдствія, душа наша тѣмъ сильнѣе чувствуетъ безконечное могущество, и мысленно припадаетъ къ идеѣ карающаго и милующаго промысла Божія. Какихъ же образомъ возвышается къ идеѣ безконечнаго разумная и отчетливая мысль? Какъ тамъ, такъ и здѣсь идея безконечнаго происходитъ не въ слѣдствіе и не послѣ умозаклученій; напротивъ, своимъ прикосновеніемъ она мгновенно вскрываетъ противопоставляемый ей предѣлъ и, также мгновенно отрицая

его, возстановляетъ въ нашей душѣ свою положительную, миротворящую силу. Мысль, повторяемъ, только всматривается въ эти мгновенные изгибы своихъ дѣйствій, опредѣляетъ ихъ составъ и особенный характеръ какъ явленій, такъ и отразившейся отъ нихъ идеи безконечнаго.

Какъ едино существо Божіе, какъ одна идея верховнаго существа, такъ одно можетъ быть въ сущности дѣла доказательство бытія Божія,— это полное возвышеніе духа нашего къ Богу, какъ во внутреннемъ чувствѣ, такъ и въ органическомъ, послѣдовательномъ развитіи цѣлой системы философскаго вѣдѣнія: вся совокупность знанія и дѣятельности и утверждается единственно на идеѣ безусловной истины и правды и препровождаетъ къ ней. Но такъ—какъ при анализѣ всецѣлаго возвышенія духа къ Богу мысль не можетъ объять всѣхъ явленій, которыя пробуждаютъ въ немъ идею безконечнаго въ опредѣленномъ видѣ, но останавливается то на одномъ, то на другомъ ихъ свойствѣ, или разрядѣ ограниченаго бытія, отчего видоизмѣняется самый характеръ идеи безконечнаго, то отсюда происходятъ многія доказательства бытія Божія. Въ системѣ философіи есть нѣсколько такихъ доказательствъ, болѣе употребительныхъ, какъ-то: *космологическое* и *онтологическое*, *телеологическое* и *нравственное*. Каждое изъ нихъ возводитъ насъ къ идеѣ Бога съ одной какой либо ея стороны, а потому, хотя одна изъ нихъ предполагаетъ другую, однакоже только всѣ вмѣстѣ образуютъ полную идею Бога. *Космологическое* доказательство препровождаетъ насъ къ идеѣ *безусловности* существа Божія, въ *онтологическомъ*—доказывается *бытіе* или дѣйствительность идеи Бога. Но ни то, ни другое непосредственно еще не приводитъ къ идеѣ Бога, какъ существа, исполненнаго безконечныхъ духовныхъ совершенствъ: это составляетъ предметъ доказательствъ телеологическаго и нравственнаго. Иногда приводятъ еще доказательство бытія Божія историческое, основывающееся на признаніи всѣми народами, въ такой или другой формѣ, идеи бытія Божія; но оно имѣетъ силу, только какъ фактическое подтвержденіе необходимости идеи бытія Божія въ насъ, независимой отъ климата, повѣрій, обычаевъ и другихъ какихъ либо особенностей человѣческаго рода. Но такъ—какъ многіе народы остались неизвѣстными, а на собирательномъ множествѣ данныхъ, какъ-бы ни было оно многочисленно, нельзя основывать все-

общности и необходимости понятія, то въ научномъ отношеніи это доказательство ниже предъидущихъ.

Космологическое доказательство въ историческомъ развитіи философіи принимало много видоизмѣненій. Оно выходитъ отъ ограниченности или случайности наблюдаемыхъ нами предметовъ, и, на основаніи аксіомы, что все, что бываетъ, должно имѣть достаточную причину, ведетъ къ заключенію о бытіи существа безусловнаго, или такого, бытіе котораго не зависитъ ни отъ какихъ условій и утверждается само въ себѣ; иначе вся совокупность условнаго бытія не имѣла бы окончательной причины. Это доказательство встрѣчается отчасти уже у Аристотеля, который, со свойственною ему проицательностію, разграничилъ понятіе о бытіи случайномъ и необходимымъ, условномъ и безусловномъ, и показалъ необходимость признанія, въ ряду относительныхъ причинъ, перваго начала всякаго дѣйствія въ мірѣ.

Въ онтологическомъ доказательствѣ утверждается не безусловность и безконечность существа Божія, но самая дѣйствительность мыслимой нами идеи Бога. Подобное доказательство не встрѣчается у древнихъ до-христіанскихъ мыслителей; потому что философія древняго міра руководствовалась еще преимущественно непосредственнымъ довѣріемъ въ соотвѣтствіе между мыслию и дѣйствительностію; скептицизмъ же, выступившій послѣ цвѣтущаго состоянія древней философіи, направленъ былъ преимущественно противъ достовѣрности чувственного познанія (см. Schelling's und Hegel's. Krit. Journ. d. Phil., 1802, I, Bd. I St.). Только съ того времени, какъ христіанство возвело взоръ человѣка къ міру высшему, явственно разграничилось сознаніе о бытіи видимомъ, наблюдаемомъ чувствами и мыслимомъ, доступномъ только внутреннему созерцанію. Отсюда мало-по-малу образовался вопросъ: въ чемъ состоитъ истинная дѣйствительность, и дѣйствительно ли то, что выступаетъ изъ предѣловъ чувственного міра? Онъ многообразно выразился въ искусствѣ и въ жизни новыхъ временъ; но самое рѣзкое раздѣленіе между міромъ чувственнымъ и умственнымъ въ области философіи проведено критическою системою Канта. Между мыслителями христіанскихъ временъ первый Ансельмъ (см. *Ансельмъ*) высказалъ въ опредѣленной формѣ онтологическое доказательство, какъ плодъ этого новаго направленія философіи (*Proslogium, seu Fides quærens intellectum*, cap. II, III и IV). Сущность его состоитъ въ слѣдующемъ: каждый, не

исключая даже и отрицающихъ бытіе Божіе, представляетъ себѣ Бога существомъ всесовершеннымъ. Но представлять Бога всесовершеннымъ и выстѣ съ тѣмъ приписывать ему бытіе только въ нашемъ представленіи, а не въ дѣйствительности, значитъ протворѣчить собственному представленію о всесовершенствѣ существа Божія; потому что совершеннѣе то, что существуетъ и въ представленіи, и въ дѣйствительности, нежели существующее въ одномъ представленіи. Поэтому, Богъ, какъ существо представляемое всесовершеннымъ, существуетъ дѣйствительно, а не въ одномъ только нашемъ представленіи. Это-же доказательство Ансельмъ выразилъ еще нѣсколько иначе: «Богъ, по идеи, есть существо всереальное, совокупность всѣхъ реальностей; а какъ бытіе также относится къ числу реальностей, то необходимо должно признать, что Богъ существуетъ.» Впослѣдствіи ансельмова доказательство было повторено, въ другой формѣ и въ другихъ выраженіяхъ, Томомъ Аквинатомъ, Спинозою, Лейбницемъ, Кудвортонъ и другими мыслителями. Декартово онтологическое доказательство бытія Божія хотя и сходно отчасти съ ансельмовымъ, но съ другой стороны выше его и прямѣе выражаетъ сущность дѣла. Ансельмъ, а въ слѣдъ за нимъ Лейбницъ, Кудвортъ и другіе, обращаютъ вниманіе только на отвлеченную идею совершенства, и потомъ, посредствомъ вывода, заключаютъ къ бытію или къ дѣйствительности этой идеи. Между тѣмъ Декартъ старается прямѣе указать необходимую связь между самою мыслию о всесовершенномъ существѣ и бытіемъ его, что и должно быть главною цѣлю онтологическаго доказательства. Указывая на эту связь, Декартъ какъ-бы заранѣе представилъ довольно удовлетворительный отвѣтъ на будущее возраженіе Канта, который, подобно современнику Ансельма Гаввилону, утверждалъ, что не все мыслимое и представляемое существуетъ на дѣлѣ, и что бытіе не относится къ числу реальностей или совершенствъ, на томъ основаніи, что, существуетъ ли идея всесовершеннаго существа въ дѣйствительности, или только въ нашей мысли, полнота приписываемыхъ ей совершенствъ остается одна и таже. Сущность декартова доказательства состоитъ въ слѣдующемъ: наши представленія, разсматриваемыя сами по себѣ, какъ видоизмѣненія самой способности представленія или мышленія (*de certaines façons de penser*), ничѣмъ не различаются одни отъ другихъ; потому что всѣ они одинаково происходятъ въ ней. Но какъ образы такихъ или другихъ предметовъ, они отличаются одни отъ другихъ;

потому что чѣмъ болѣе какое-либо представленіе имѣетъ полноты содержанія, тѣмъ болѣе долженъ имѣть ее предметъ или причина, производящая представленіе; въ противномъ случаѣ, оно произошло бы изъ ничего. Даже если представленія происходятъ изъ насъ самихъ, то и въ такомъ случаѣ въ основѣ ихъ должна быть равносильная имъ причина; ибо безъ причины ничего не бываетъ. Примѣняя это положеніе къ идеѣ Бога, какъ существа безконечнаго, вѣчнаго и всемогущаго, мы необходимо должны согласиться, что Его совершенства, какъ предметъ представленія, такъ велики, что въ насъ ничего не можетъ быть имъ равносильнаго, а потому наша идея Бога не могла бы даже произойти въ нашемъ духѣ, если бы не произвело ее въ насъ само верховное существо, исполненное безконечныхъ совершенствъ (*Meditations*, III. Man. de phil. 2-me ed. Paris, 1847, p. 411—417). Въ приведенномъ доказательствѣ Декартъ заключаетъ отъ идеи Бога къ бытію Божію на томъ основаніи, что безъ бытія безконечнаго существа невозможна была бы въ нашемъ духѣ самая идея Бога; потому что не имѣла бы достаточной причины. Въ другомъ мѣстѣ своихъ размышлений Декартъ еще пряіѣе доказываетъ необходимую связь между идеею Бога и бытіемъ Божіимъ, такъ-какъ безъ бытія Божія самая идея Бога уже не выражала бы существа Божія: «бытіе Божіе, говоритъ онъ, необходимо заключается въ самомъ понятіи нашемъ о Богѣ» (*Meditat.* V). Не входя въ разборъ дальнѣйшихъ формъ, въ которыхъ онтологическое доказательство являлось у другихъ замѣчательныхъ мыслителей, можемъ присовокупить, что представленіе или, правильнѣе, идея Бога, сама по себѣ необходимо предполагаетъ и бытіе, и что для убѣжденія въ необходимости этой связи между идеею Бога и дѣйствительностію ея совсѣмъ неумѣстно доискиваться, существуетъ ли что-нибудь ей соотвѣтственное въ дѣйствительности; потому что такъ можно спрашивать только о представленіяхъ, не выступающихъ изъ круга ограниченаго или случайнаго бытія, гдѣ именно и существуетъ это раздѣленіе между представленіемъ или бытіемъ субъективнымъ и дѣйствительнымъ, гдѣ представляемое можетъ не быть на дѣлѣ, и, на-оборотъ, существующее на дѣлѣ — не быть въ представленіи. Въ сферѣ явленій есть бытіе, наприм., какихъ-нибудь камней, чуждое связи съ самознаніемъ мысли, живущимъ въ насъ; но потому-то и эта мысль, и это бытіе ограниченны. Но въ идеѣ Бога не можетъ быть такого раздѣленія; потому что въ нашемъ со-

знаніи Бога выражается уже дѣйствительная причастность мысли безконечному; въ этомъ свойствѣ нашей мысли о Богѣ, какъ верховномъ началѣ бытія, заключается единственное основаніе и существенности мышленія. Не будь этого первоначальнаго единства мысли и бытія въ идеѣ Бога, мы не могли бы сдѣлать ни одного шагу ни въ какихъ изслѣдованіяхъ, и мысль наша не имѣла бы ровно никакого основанія въ заключеніяхъ о какихъ-бы-то ни было предметахъ познания. А потому Кантъ вдвойнѣ неправъ, утверждая, въ примѣненіи къ идеѣ Бога, что иное дѣло представленіе, а иное—бытіе. Во-первыхъ, онъ смѣшиваетъ представленіе съ понятіемъ и идеею (см. *представленіе, понятіе, идея*); во-вторыхъ, превратно понимаетъ смыслъ самой идеи Бога, какъ существа безконечнаго и всесовершеннаго (см. Кантъ). Гегель, въ разборѣ (*Vorles. üb. d. Phie d. Religion, 2-ter Th., über d. Beweise v. Dasein Gottes*) кантовой критики на доказательства бытія Божія, глубокомысленно раскрываетъ всю ея неосновательность; но самъ впадаетъ въ другую неизвинительную крайность. Единственнымъ субъектомъ или опорой дѣйствительности этой идеи, какъ увидимъ ниже, онъ полагаетъ не самое существо Божіе, неслитное съ бытіемъ нашего мыслящаго субъекта, но наше же собственное мышленіе. Такимъ образомъ, по понятію Гегеля, идея всесовершеннаго существа въ насъ и само это существо—одно и тоже.

Телеологическое доказательство основывается въ заключеніи къ бытію Божію на наблюденіи дивнаго соотвѣтствія во всѣхъ, доступныхъ нашему наблюденію, частяхъ вселенной. Такъ, напримѣръ, продолжительность въ перемѣнахъ времени года на земномъ шарѣ соотвѣтствуетъ годовымъ перемѣнамъ въ развитіи растительнаго міра, между тѣмъ какъ этого соотвѣтствія не могло бы быть, если бы наша земля была, наприм., на мѣстѣ Венеры, или Марса. Количество вещественной массы въ нашей землѣ вполнѣ соотвѣтствуетъ той мѣрѣ притягательной силы къ центру земли, которая не мѣшала бы движенію соковъ въ растеніяхъ снизу вверхъ. У плотоядныхъ животныхъ иначе устроены челюсти и зубы, нежели у травоядныхъ, и это устройство приспособлено къ тѣмъ средствамъ, которыми тѣ и другія питаются. Такъ-какъ всякая сообразность устройства съ цѣлю необходимо предполагаетъ разумную дѣятельность ее создавшую, то мысль наша необходимо заключаетъ, что весь міръ съ его устройствомъ, приспособленнымъ къ многообразнымъ цѣлямъ и вза-

иными отношеніями между его частями, имѣетъ премудрую причину своего бытія. Это доказательство встрѣчается уже въ самой глубокой древности: еще царь Давидъ воспѣвалъ: *возвеличишася дѣла твоя Господи: вся премудростію сотворилъ еси* (пс. 103, ст. 24); *небеса повѣдаютъ славу Божию, твореніе же руку его возвѣщаетъ твердь* (18, 1). Оно же встрѣчается потомъ въ разговорѣ между Сократомъ и Аристодемомъ младшимъ у Ксенофонта. Телеологическое доказательство бытія Божія называется *физикотелеологическимъ*, когда основывается на устройствѣ физическаго міра и *этикотелеологическимъ*, — когда въ основаніи умозаключенія полагаютъ цѣлесообразное движеніе всей исторіи рода человѣческаго. Ходъ исторіи рода человѣческаго превышаетъ могущество человѣка; потому что никто не можетъ двигать судьбами всего нравственнаго міра. И однакоже, несмотря на эту независимость ихъ отъ нашего разума и воли, несмотря на кажущуюся случайность многихъ лицъ и событій, мысль наша открываетъ удивительный порядокъ и послѣдовательность въ этомъ движеніи. Это присутствіе послѣдовательности въ развитіи человѣчества и гармоническаго соотношенія между всѣми частями вселенной тамъ, гдѣ мы не видимъ чувственными очами присутствія верховной причины этой гармоніи, необходимо ведетъ насъ къ благоговѣйной мысли о верховномъ, безконечно-разумномъ міроуправляющемъ существѣ (см. Дергамъ).

Нравственное доказательство бытія Божія основывается на присутствіи въ нашей совѣсти безусловныхъ требованій нравственнаго закона: оно обнаруживается невольнымъ осужденіемъ преступленія и уваженіемъ къ нравственной доблести. Мы сами не творимъ этого закона и не даемъ его нашей совѣсти, иначе мы сознавали бы самый актъ этого творенія; далѣе, нравственный законъ не можетъ быть плодомъ и усмотрѣніемъ, или взаимнаго соглашенія людей, какъ одно условіе общественнаго благосостоянія; иначе онъ не былъ бы такъ глубоко вкорененъ въ наше сердце. Сознавая эту нераздѣльность нравственнаго закона съ существомъ нашего духа и видѣть съ тѣмъ независимость его отъ нашего произвола, мы необходимо приходимъ къ заключенію, что виновникъ его можетъ быть одинъ верховный зиждитель и законодатель нравственнаго міра.

Таковы главные доказательства бытія Божія. Но какъ бы ни было важно участіе разума въ развитіи и утвержденіи въ нашемъ сознаніи идеи бытія Божія, однакоже и внутреннее чувство всегда

пребудеть однимъ изъ самыхъ убѣдительныхъ внутреннихъ свидѣтельствъ этой истины. Значеніе внутренняго чувства важно уже потому самому, что и разумъ, какъ мы видѣли выше, не творить и не выводить путемъ умозаключеній идеи бытія Божія. Во внутреннемъ чувствѣ завиты всѣ силы духа; въ чувствѣ же содержится это первоначальное, предшествующее отчужденной дѣятельности разума, убѣжденіе въ бытіи верховнаго существа. Какъ мышленіе, постепеннымъ приращеніемъ идеи безконечнаго къ ограниченнымъ формамъ бытія придаетъ ей болѣе ясности и опредѣленности, такъ и въ безотчетномъ чувствѣ каждое явленіе, поражающее дѣйствіемъ предѣла пробуждаетъ идею безпредѣльнаго. Чистое, неповрежденное, чувство слышитъ ее въ каждомъ явленіи міра, и чѣмъ сильнѣе ограничиваютъ его необъятныя предметы вѣшніе или внутреннія скорби и лишенія, тѣмъ живѣе порывается духъ нашъ къ міру безпредѣльному и ищетъ мира и успокоенія въ идеѣ безконечной благодати Божіей. Это-же самое простое и естественное чувство безконечнаго было причиною, что древніе не довольствовались сонмомъ мифологическихъ боговъ, и создали идею судьбы, какъ высшаго, но ложно понятаго порядка міра.

На основаніи высшесказаннаго о происхожденіи идеи Бога и доказательствахъ бытія Божія можемъ сдѣлать слѣдующія положенія:

Убѣжденіе въ непреложной дѣйствительности идеи бытія Божія должно признать непосредственнымъ, т. е., оно не можетъ быть выведено изъ тѣхъ посылокъ, которыя мы полагаемъ въ основаніи умозаключеній по наблюденію какихъ-нибудь сторонъ бытія вѣшняго или внутренняго. Но на томъ основаніи, что эта идея не можетъ быть слѣдствіемъ умозаключенія, было бы нелѣпо отрицать, подобно Канту, основательность теоретическаго признанія ея дѣйствительности. Въ этомъ отношеніи согласны мыслители даже противоположныхъ направленій; такъ, и Якоби утверждаетъ, что идея бытія Божія есть плодъ непосредственнаго убѣжденія, и Гегель, противникъ Якоби, согласенъ по-крайней-мѣрѣ въ томъ, что она происходитъ въ насъ не въ слѣдствіе умозаключеній. Разница между ними, касательно способа происхожденія идеи бытія Божія, состоитъ только въ томъ, что первый не показываетъ, каково именно отношеніе ограниченныхъ формъ (категорій) бытія и мышленія, на основаніи которыхъ мы уясняемъ и опредѣляемъ идею бытія Божія, хотя бы она даже и не заимствовала отъ нихъ силы и жизненности, а второй

пытается объяснить самое отношеніе между идеею бытія безконечнаго и формами ограниченаго бытія, которыя приходятъ, по-крайней-мѣрѣ, въ нѣкоторое соприкосновеніе въ нашихъ умозаключеніяхъ отъ временнаго къ вѣчному, отъ ограниченаго къ безконечному. Это отношеніе онъ объясняетъ такъ, что ограниченныя формы, помощію которыхъ мы уясняемъ себѣ идею безконечнаго существа, полагаетъ въ нашемъ духѣ сама же эта идея, какъ свое собственное посредство, и что потому она только снимаетъ ихъ, какъ не выражающія вполнѣ ся существа. На этомъ-то основаніи онъ признаетъ и идею бытія Божія дѣломъ знанія *посредственнаго* (*mittelbar*); — мысль, какъ отчасти мы уже видѣли, ложная; потому что она придумана только какъ гипотеза, для объясненія взаимодѣйствія между идеею безконечнаго и формами ограниченаго бытія. Было бы довольно нелѣпо смѣшивать присущую намъ идею безконечнаго съ творческимъ существомъ Божиимъ и приписывать ей такое же могущество, какое можно приписать только самому божеству. Да и не противорѣчитъ ли Гегель самъ себѣ, утверждая въ разныхъ мѣстахъ своей философіи религіи, что религія происходитъ не отъ умозаключеній, что въ чувствѣ бытія Божія дается намъ вдругъ то самое, что потомъ мы разлагаемъ и уясняемъ путемъ анализа, что, наконецъ, первоначальная идея бытія, которая многообразно опредѣляется, пока образуется въ мышленіи полная идея Божества, есть нѣчто данное, непронизводимое (*см. über die Beweise v. Das. Gottes*)?..

Идея бытія Божія, сама въ себѣ заключающая опору своей непреложности, вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ высшимъ основаніемъ достовѣрности знанія. Говорить о соответствіи между мышленіемъ и дѣйствительностію, о присутствіи разума въ природѣ и исторіи можно только въ такомъ случаѣ, если ихъ проникаетъ могущество единаго, верховнаго разума и единой міроуправляющей воли.

Но непосредственное сознаніе идеи Бога не слѣдуетъ смѣшивать съ яснымъ и отчетливымъ сознаніемъ этой идеи. Оно образуется въ насъ только при извѣстной степени умственнаго и особенно нравственнаго развитія и при вниканіи здраваго мышленія въ сомкнутое содержаніе чувства.

Идея Бога, въ отдѣльныхъ, разумныхъ актахъ сознанія, является различно по формѣ. Въ этомъ смыслѣ говорится о различныхъ идеяхъ Бога, напримѣръ, объ идеѣ Бога, какъ верховнаго существа, какъ

верховой причины и творца міра, какъ законодателя нашей совѣсти, какъ міроправителя и такъ далѣе. Каждый разъ, когда мы возвышаемся мыслию къ идеѣ Бога, мы созерцаемъ ее въ одной изъ этихъ формъ. Каждая изъ нихъ необходимо предполагаетъ другую; но внутренняя связь между ними дознается только помощію умозаключенія; ибо въ этомъ случаѣ заключеніе бываетъ не отъ ограниченаго къ безконечному, но отъ одной формы къ другой одной и той же идеи безконечнаго.

Отъ неправильнаго употребленія этихъ разумныхъ актовъ сознанія, изъ коихъ въ каждомъ мы постигаемъ только одну какую либо сторону идеи Бога, могутъ происходить разныя заблужденія. А именно:

Когда при разъясненіи одного акта сознанія бытія Божія или возвышенія къ идеѣ Бога (наприм. отъ бытія случайнаго къ необходимому, отъ цѣлесообразности въ природѣ къ бытію верховнаго разума) мы разграничиваемъ вѣѣтъ данные моменты или составныя стороны его (наприм. идею безконечнаго и ограниченаго), и одна изъ этихъ сторонъ, именно послѣдняя, является въ сознаніи яснѣе нежели другая, то уясненіе первой многіе готовы принять за выводъ ея и, на этомъ основаніи, преувеличиваютъ значеніе доказательствъ въ истинѣ бытія Божія. Это первая ошибка. На эти доказательства должно смотрѣть только какъ на попытки или усилія къ объясненію разумныхъ актовъ сознанія, въ которыхъ раздѣльно и въ опредѣленной формѣ мы сознали бы идею бытія Божія. Такимъ образомъ, опроверженія доказательствъ бытія Божія нимало не могутъ ослабить достовѣрности самой идеи существа Божія; потому что опроверженія касаются только невозможности вывода идеи безконечнаго существа изъ понятія о бытіи ограниченномъ посредствомъ умозаключенія, между тѣмъ какъ идея Бога образуется въ нашей душѣ совѣсть не въ слѣдствіе умозаключеній.

Далѣе, когда на одномъ даже правильномъ актѣ сознанія, въ которомъ идея предстаетъ въ одной опредѣленной формѣ, останавливаются какъ на полномъ, безъ вниманія къ другимъ актамъ, въ которыхъ эта идея является въ другихъ формахъ, то впадаютъ въ другую погрѣшность, — въ одностороннее, а потому, болѣе или менѣе ложное понятіе о Богѣ. Такъ, руководствуясь исключительно однимъ онтологическимъ доказательствомъ, можно впасть въ пастестическое понятіе о Богѣ, какъ о субстанціи или основѣ, изъ ко-

торой происходят всѣ явленія міра; употребленіе одного космологическаго доказательства можетъ привести къ деистическому понятію о Богѣ, какъ о первомъ условіи бытія, равнодушіемъ къ судьбамъ міра и человѣка; руководствуясь однимъ телеологическимъ доказательствомъ, можно составить понятіе о Богѣ птолоистическое (см. птолоизмъ), какъ о душѣ міра или такомъ жизненномъ началѣ, которое безсознательно развивается во всѣхъ твореніяхъ міра; наконецъ, изъ одного этико-телеологическаго доказательства можно вывести понятіе о Богѣ, только какъ о нравственномъ двигателѣ, какъ о добромъ началѣ въ мірѣ. Отсюда объясняется уже неправильность мѣтнія, будто однимъ актомъ сознанія идеи Бога можно достигнуть правильнаго и полнаго, по мѣрѣ силъ, понятія о существѣ Божіемъ. Только при вниманіи ко всѣмъ актамъ можно устранить тѣ погрѣшности въ понятіи о Богѣ, до которыхъ можетъ довести каждое порознь.

Въ тѣхъ же разумныхъ актахъ сознанія, которыми уясняется идея бытія Божія, мы находимъ основаніе для доступнаго разуму постиженія свойствъ существа Божія; потому что, возвышаясь мыслию къ сознанію бытія Божія отъ одного какого либо порядка бытія, мы влѣсть съ тѣмъ опредѣляемъ одно какое либо свойство существа Божія, потомъ сводимъ всѣ свойства къ единству и дѣлаемъ изъ нихъ выводъ идей или свойствъ дальнѣйшихъ. Такъ, возвышаясь къ сознанію бытія Божія путемъ онтологическаго доказательства мы постигаемъ Божество, какъ первосущество (субстанція); на основаніи космологическаго доказательства мы получаемъ идею о Богѣ, какъ первой причинѣ и первомъ условіи всякаго бытія и жизни, не требующемъ никакихъ условій для своего собственнаго бытія; возвышеніе мысли къ Богу отъ гармоніи въ соотношеніи всѣхъ частей міра, даетъ намъ основаніе признавать верховное существо Божіе безконечно-разумнымъ; наконецъ, руководствуясь нравственною природою человѣка, приписываемъ Богу чистѣйшее самоопредѣленіе, а въ отношеніи къ міру признаемъ Его верховнымъ законодателемъ и судіею міра. Сводя всѣ предыдущія свойства къ единству, мы естественно приходимъ и къ дальнѣйшимъ понятіямъ о существѣ Божіемъ. Какъ безусловно-разумное и свободное существо, всегда и всецѣло обладающее своими совершенствами, всепроникающее своимъ вѣдѣніемъ и волею, чуждое всякой внѣшней необходимости, Богъ есть всесовершенный Духъ и, въ чистѣйшемъ смыслѣ слова,

Лице. Такъ-какъ въ Богѣ, по самой идеѣ Его безконечности, не можетъ быть ничего даннаго и все отъ Него только воспріимать бытіе, то Онъ есть творецъ и зиждитель міра. Какъ верховному существу и верховной причинѣ міра, Богу свойственно всемогущество; какъ виновнику стройности міра и соответствія цѣлей и средствъ, Богу свойственна премудрость; какъ верховному законодателю нравственнаго міра, Богу свойственны правосудіе, благодѣтельность и святость. Поселику въ Богѣ совмѣщаются идеалы всѣхъ для насъ мыслимыхъ совершенствъ, то Богъ есть, какъ говорить мыслители, всереальное существо, идеалъ добра, истины и красоты.

Разсматривая идею Бога, доступную силамъ человѣческаго разума, со стороны содержанія, мы должны признать, что она возможна только подъ условіемъ, — когда мы принимаемъ во вниманіе, кромѣ физическаго міра, нравственныя свойства нашей души; на этомъ основаніи ньютоново и кларково доказательство бытія Божія, какъ существа только вѣчнаго и безпредѣльнаго, не соответствуетъ идеѣ Бога (см. Ньютонъ, Кларке); во-вторыхъ, что существо Божіе не имѣетъ ничего, противостоящаго ему, какъ учили многіе древніе мыслители, особенно атомисты, но всегда пребываетъ выше всѣхъ законовъ дѣйствующихъ въ мірѣ и не подлежитъ закону развитія, свойственнаго всему ограниченному, какъ утверждаютъ пантеисты, наприм., Бруно, Спиноза (см. подроб. объ этомъ въ ст. Гегель, *Спиноза, пантеизмъ*).

Вникая въ свойство нашего познанія о Богѣ, со стороны степени его совершенства, находимъ, что оно, во-первыхъ, не есть прямое (*directum*), во-вторыхъ, что оно неполно и несовершенно. Познаніе о Богѣ не можетъ быть прямымъ; потому что пріобрѣтаемъ его только при помощи вниканія въ наше собственное сознаніе, и идею бытія Божія, пробуждающуюся въ нашемъ духѣ непосредственно, безъ умозаключеній, опредѣляетъ чрезъ наблюденіе внѣшняго міра и нашей внутренней дѣятельности. Не можетъ быть наше познаніе о Богѣ и полнымъ или совершеннымъ (*adæquatum*). Такого познанія мы не имѣемъ даже о самихъ себѣ; потому что существуемъ не чрезъ себя, и въ существѣ нашемъ есть стороны непроницаемыя для сознанія и недоступныя нашей волѣ ст. 6. и дѣйствующія не въ силу нашей воли; тѣмъ менѣе возможно полное вѣдѣніе о безконечномъ существѣ. Полное и совершенное вѣдѣніе о Богѣ существуетъ только въ самомъ Богѣ, какъ существо неограни-

ченномъ, коего мысль и воля служатъ основаніемъ и мѣриломъ всякаго бытія. На этомъ основаніи, здоровое размышленіе не можетъ не притти къ заключенію, что въ Богѣ есть совершенства, недоступныя ограниченной мысли разумныхъ твореній, или, говоря иными словами, что Богъ есть существо премірное (transcendent), съ міромъ неслитное.

Не смотря на поразительную очевидность ограниченности нашего вѣдѣнія о Богѣ, были мыслители, впрочемъ немногіе, чрезмѣрно преувеличивавшіе значеніе нашего познанія въ отношеніи къ существу Божію. Таковы были, между древними, представители александрійской или новоплатоновской философіи—Плотинъ, Проклъ и Порфирій, въ новыя времена Бемъ и, въ особенности, Гегель. Послѣдній едва ли не превосходитъ всѣхъ прежнихъ, съ подобнымъ направленіемъ, мыслителей какимъ-то обоготвореніемъ человѣческаго мышленія, слитіемъ его съ внутреннѣйшею глубиною божественнаго естества и, что особенно отличаетъ его отъ прежнихъ подобныхъ мыслителей, стремленіемъ возвести это вѣдѣніе въ строгую логическую формулу, между тѣмъ какъ у первыхъ—высшимъ органомъ совершеннѣйшаго боговѣдѣнія является безотчетное мистическое созерцаніе. Отдадимъ должную дань справедливости великому мыслителю, что онъ несравненно глубже другихъ уяснилъ внутреннее строеніе нашего мышленія и аналогическое сходство его законовъ и формъ съ законами и формами самой жизни, внутренней и вѣшной, что зрѣлою мыслию о единствѣ вѣдѣнія онъ одушевилъ всѣ по-крайней-мѣрѣ главныя отрасли науки гармоническимъ направленіемъ къ одной цѣли. Но онъ не только не доказалъ законченнаго совершенства своего боговѣдѣнія, а напротивъ, впалъ въ самыя странныя погрѣшности въ своихъ понятіяхъ о Богѣ, отъ которыхъ должна была потѣмъ, во многомъ, отстать большая часть его послѣдователей. Чтобы доказать это совершенство боговѣдѣнія въ нашемъ духѣ, нужно было утверждать, что Богъ не есть существо премірное, или, иначе, что жизнь Его выражается единственно въ мірѣ и духѣ человѣческомъ, и что сужма этихъ выраженій, возведенная къ божественному сознанію, единственнымъ органомъ котораго служить человѣческая мысль, и составляетъ то, что мы называемъ существомъ Божіимъ. Гегель такъ и поступилъ. Онъ слѣшиваетъ существо Божіе съ міромъ. обстоятельное сознаніе недостатковъ въ сужденіяхъ Гегеля объ этомъ предметѣ можно излечь только изъ точнаго изложенія

его системы (см Гегель); а потому мы ограничиваемся здѣсь самымъ краткимъ примѣчаніемъ. Сущность гегелевой мысли въ отношеніи къ этому вопросу состоитъ въ слѣдующемъ: то, что мы называемъ безусловнымъ существомъ, есть гармонія или равенство мысли и дѣйствительности; но именно эту полную гармонию или равенство мы находимъ въ нашемъ же (абсолютномъ) мышленіи. Она доказывается или, по смыслу гегелевой философіи, живетъ и осуществляется въ самомъ процессѣ и результатѣ уравниенія, которое состоитъ въ томъ, что мысль наша, встрѣчая многообразныя формы бытія, ограничивающія и выѣстъ съ тѣмъ преломляющія и отражающія безконечную силу ея, постепенно отрицаетъ и поглощаетъ ихъ въ своемъ лонѣ. Такимъ послѣдовательнымъ отрицаніемъ ихъ она вскрываетъ свою божественную полноту до тѣхъ поръ, пока на концѣ, въ философскомъ знаніи, придетъ къ сознанію, что въ чистомъ мышленіи, казавшемся сначала только пустою формою, заключаются всѣ существенныя законы и формы жизни, что все внѣшнее, казавшееся прежде чѣмъ-то отрицательнымъ, ограничивающимъ безконечность (саморавность) мысли, есть плодъ ея же самораздѣленія, что, стало быть, одно совершенно совпадаетъ съ другимъ. Такимъ образомъ понятно, что въ возвышеніи нашего духа къ Богу, путемъ діалектики или двойственнаго отрицанія, Гегель видитъ самообнаруженіе Божіе, даже болѣе, самую внутреннюю глубину божескаго естества. Всемогушій творецъ, исполненный безконечною любовью и премудрости промыслитель міра, превращается въ діалектическое движеніе (*Bewegung, Verlauf*) нашего мышленія о Богѣ, и наше познаніе о Богѣ — въ самопознаніе Бога въ насъ (*Ueber die Bew. v. Dasein Gottes 14-te Vorles.* (См. подроб. въ ст. *Гегель*)). Нѣтъ ничего непроницаемаго, говоритъ Гегель, для человѣческой мысли. Тайна состоитъ только въ разсудочномъ взглядѣ на міръ; когда-же разумъ снимаетъ ограниченныя формы разсудочнаго пониманія, тогда все, до самыхъ отдаленныхъ глубинъ жизни, проникается свѣтомъ вѣдѣнія (см. предисл. къ ист. ф-ии и заключеніе доказ-въ бытія Божія). Руководствуясь этимъ взглядомъ на отношеніе нашего мышленія къ существу Божію. Гегель возводитъ къ своей логической формулѣ даже одну изъ высочайшихъ идей о Богѣ, — идею безконечной божественной любви. То, что называютъ безконечною любовію, изжидущю міръ, дарующю разумнымъ твореніямъ безконечное продолженіе сознательной жизни, есть, по словамъ Гегеля, не что иное

какъ *Begriff*), которое сперва производитъ въ себѣ самораздѣленіе, саморасторженіе, а потомъ снова влечетъ къ единству расторгшееся, и поглощаетъ его въ этомъ единствѣ (*Ueb. d. Bew. v. Das. Gottes*). — Самое чувство неполноты и превратности боговѣдѣнія, о которомъ говоритъ Гегель, уже доказываетъ превратность и его ученія. Но очевидноѣ оно подтверждается и началомъ, и продолженіемъ, и заключеніемъ его системы; потому что въ началѣ своего развитія она уже предполагаетъ готовую идею отвлеченнаго бытія и только пріемлетъ ее; въ продолженіи не производитъ, но только принимаетъ и наблюдаетъ, какъ фактъ, ограничивающее чистую мысль бытіе вѣншей природы; наконецъ, въ заключеніи приводитъ къ такому самовѣдѣнію въ насъ безусловнаго, за которымъ снова, какъ изъ бездны, возникаетъ непроницаемая для ограниченнаго разумѣнія тайна бытія и жизни. Въ самонадѣянной увѣренности, что полное объясненіе всѣхъ явленій жизни возможно, Гегель хотѣлъ сдѣлать изъ человѣческой мысли творческое средоточіе міра и не усумнился увѣрять, что неисповѣдимое существо Божіе исчерпывается его логическою формулою, а между тѣмъ его смѣлая система на каждомъ шагѣ обнаруживаетъ свое безсиліе предъ этимъ высокимъ вопросомъ, и какъ-бы казнится божественною ироніею. Въ этой-то неуловимости перваго начала бытія, такъ ярко обнаружившейся въ системѣ Гегеля, заключается убѣдительнѣйшее доказательство той самой истины, для устраненія которой онъ употреблялъ всѣ усилія. Эта истина состоитъ въ преміиности существа Божія, или иначе въ томъ, что божество, открывая себя въ твореніи міра, даруя человѣку богоподобіе и причастность безконечной жизни, то-есть, какъ-бы пребывая въ мірѣ (*Immanenz*), вѣдѣтъ съ тѣмъ остается безконечно выше всего созданнаго (*Transcendenz*), и въ своей всемогущей десницѣ содержитъ начала всѣхъ нитей дивной и необъятной ткани міра. Гегель возводитъ къ логической формулѣ безконечную любовь Божію; но какое глубокое противорѣчіе этой формулы идеѣ любви! Безконечная любовь именно и состоитъ въ томъ, что, несмотря на бытіе единаго безконечнаго, даруетъ бытіе міру и силою своею животворитъ бессмертную жизнь разумныхъ созданий, а по формулѣ діалектической системы она выводитъ ихъ къ бытію только для того, чтобы потомъ разрѣшить и поглотить въ эфиръ мысли.

На основаніи своего превратнаго понятія о Богѣ и богопо-

знаніи, Гегель въ своей системѣ не излагаетъ ученія о Богѣ отдѣльно отъ другихъ частей ея. Явная крайность его пантеистическаго ученія была причиною, что послѣдователи его раздѣлились на двѣ стороны, изъ коихъ одна придерживается понятія о слитности Бога съ міромъ (Immanenz), другая признаетъ съ откровеніемъ Божиимъ въ мірѣ премирность Его существа (Transcendenz). Но даже самые умѣренные и отдаленные послѣдователи Гегеля слишкомъ далеко простираютъ приѣніе его діалектическаго метода и думаютъ, что въ немъ выражается въ нѣкоторой степени существо и, если можно такъ сказать, жизнь (Leben) и строение (Process und Organismus) божескаго естества (см. Grundlinien der Philos. v. Dr. Karl Werner, Regensb. 1855, 126—131). Самымъ крайнимъ проявленіемъ перваго направленія было нелѣпое и постыдное для мыслящаго человѣка ученіе Фейербаха, даващаго, можно сказать, обратный смыслъ ученію Гегеля. Этотъ послѣдній утверждалъ, что только въ очищеніи нашей мысли и въ возвышеніи ея къ Богу выражается вѣдѣніе Бога о самомъ себѣ, а Фейербахъ началъ проповѣдывать, что вѣдѣніе Бога о самомъ себѣ есть самосознаніе человѣка и что человѣческое поклоненіе Богу есть не иное что, какъ поклоненіе человѣка самому себѣ (Wes. d. Christenth., 1844. 2 Aufl. 1843, стр. 5... Darstel. ein Krit. d. Phie. Lud. F.-s. v. Schaller. Lpz., 1847, стр. 98). Жалкое искаженіе и безъ того превратной мысли философа!

Впрочемъ, несмотря на нѣкоторыя крайности въ ученіи мыслителей новыхъ временъ о Богѣ,—крайности, надъ которыми время неминуемо произнесетъ судъ свой, нельзя не согласиться, что оно, говоря вообще, несравненно выше древнихъ философскихъ ученій о существѣ Божіемъ. Іонійская философская школа и атомисты имѣютъ еще самое неопредѣленное понятіе о божествѣ, и почти смѣшиваютъ его съ физическими дѣятелями. Элейцы представляютъ божество въ формѣ отвлеченнаго единства, въ которомъ исчезаетъ всякое множество. Величайшіе мыслители древности, — Платонъ и Аристотель, ограничиваютъ идею Бога независимымъ существованіемъ матеріи. Стоики представляютъ божество полужизическимъ, полудуховнымъ существомъ, въ видѣ огня разлитымъ въ мірѣ. Понятіе новоплатониковъ о Богѣ, несмотря на всю свою выпренность, помрачено представленіемъ объ истеченіи міра изъ Бога. Философія же новыхъ временъ, вообще, стремится къ утвержденію идеи Бога, какъ чистѣйшаго духа, творца и зиждителя міра физическаго и нравствен-

наго. Но какъ-бы ни были велики заслуги мыслителей въ углубленіи, систематическомъ развитіи и расширеніи понятій о Богѣ, знакомому съ историческимъ ходомъ философій новыхъ временъ кельзи не признать, что основныя черты своего ученія о Богѣ, возвышающія ее надъ философіею древнею, она выработала только подъ вліяніемъ христіанскаго вѣроученія. Къ такимъ чертамъ относится понятіе о духовности и творческомъ могуществѣ божественнаго существа; не говоримъ уже о триничности Божества, которую нѣкоторые современные мыслители также пытаются внести въ умозрительное ученіе о Богѣ.

Отъ различнаго представленія идеи Бога, отъ различія въ понятіяхъ объ отношеніи Бога къ міру и о способѣ богопознанія, происходятъ различныя направленія философскихъ системъ. См. *Атеизмъ, Деизмъ, Дуализмъ, Моотеизмъ, Пантеизмъ, Политеизмъ*.

Ученіе о Богѣ обыкновенно входитъ въ составъ метафизики; но съ перемѣною въ новыя времена понятія о философіи, въ слѣдствіе котораго вся философія разсматривается какъ метафизика, ученіе о Богѣ составляетъ отдѣльную часть цѣлой системы философій. У французовъ эта часть философій называется иногда *теодицеею* (см. *богословіе, метафизика, теодицея*). См. курсы философій и частныя метафизики, а также, *Аксельма*, Monologium и Proslogium; *Декарта*, Meditationes; *Фенелона*, Traité de l'existence de Dieu; *Боссюэта*, Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même; *Лейбница*, Essai de Théodicée; *Канта*, Krit. d. rein. Vern., Krit. d. prakt. Vern., Krit. d. Urtheilskr. u. die Religion innerhalb d. Grenz. d. bloss. Vernunft; *Гегеля*, Phie d. Religion u. üb. d. Beweise v. Dasein Gottes; *M. Bouchitté*, Histoire des preuves de l'existence de Dieu, Paris, 1841, 8°; Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques de l'Institut de France, Paris, 1841, 4°. 1-ый т. Четыре разсужденія, написанныя англійскими учеными Вевелемъ, Киддомъ, Беллемъ и Чамерсомъ, содержатъ въ себѣ физикотеологическое доказательство бытія Божія, развитое на основаніи тѣхъ данныхъ, которыя представляются точными науками и изслѣдованіями естествоиспытателей. Прекрасное извлеченіе изъ этихъ разсужденій помѣщено въ Библ. для чт. 1834 г., т. 2-ой, стр. 183.

Богословіе (*theologia*, Theologia) есть, какъ и самое значеніе этого слова (слово о Богѣ) показываетъ, ученіе о Богѣ.

Слово Богословіе не всегда было въ употребленіи и потому, когда вошло въ употребленіе, не во всѣ времена имѣло одинаковое

значение. У древнихъ Грековъ прежде всего встрѣчается названіе богослововъ *Θεολόγοι*. Этимъ именемъ они называли поэтовъ, наприм. Гезіода, Орфея, излагавшихъ ученіе о богахъ въ своихъ пѣснопѣніяхъ, частію заимствованное изъ преданія, частію дополненное вымыслами ихъ воображенія. Потомъ образовалось слово богословіе, *Θεολογία*. Въ первый разъ оно встрѣчается у Ферекида Сиріанина. Подъ этимъ именемъ греческіе языческіе писатели разумѣли сперва мифологическое ученіе о богахъ; Аристотель же назвалъ такъ науку или часть философіи, въ которой излагается ученіе разума о Богѣ, *Θεολογική* богословская, т. е., *ἐπιστήμη* наука (Methaph. lib. XI, cap. 6). Кромѣ поэтовъ и философовъ истинною бытія Божія занимались между язычниками и законодатели, подчиняя религію съ ея учрежденіями государственнымъ цѣлямъ. Такъ смотрѣли на религію Римляне. Такимъ образомъ Варронъ, по свидѣтельству Августина (de civit. Dei lib. VI, c. 1), различалъ три вида богословія: богословіе поэтовъ, естественное и гражданское или политическое. Съ распространеніемъ христіанства слово *богословіе* долгое время примѣнялось только къ христіанскому вѣроученію и имѣло сначала тѣснѣйшее, а потомъ общирнѣйшее значеніе. Во второмъ вѣкѣ послѣ Рожд. Хр-ва подъ именемъ богословія разумѣли ученіе христіанское о пресвятой Троицѣ и о божественномъ лицѣ Іисуса Христа. Въ смыслѣ науки, излагающей всю совокупность христіанскаго ученія о Богѣ и объ отношеніи Бога къ міру и человѣку, первый употребилъ это слово Абельаръ въ началѣ XII вѣка. Мало-по-малу, въ остальное время среднихъ вѣковъ, изложеніе истинъ христіанскаго вѣроученія приняло форму науки, въ которой впрочемъ дѣятельность разума ограничивалась только формою и внѣшнею обработкою системы. Богословіе въ смыслѣ умозрительнаго ученія, руководимаго началами одного разума въ развитіи истинъ, касающихся бытія Божія и отношенія Его къ міру, еще почти не существовало. Оно было принадлежностію только вѣроученія до тѣхъ поръ пока философія, вѣрная обычаю среднихъ вѣковъ, ограничивалась изъясненіемъ, систематическимъ распределеніемъ и доказываніемъ истинъ христіанскаго вѣроученія. Со времени Декарта, стремившагося ограничить философію истинами, вытекающими изъ собственнаго нашего разумнаго сознанія, измѣнилось и это отношеніе философіи къ богословію. Съ отдѣленіемъ отъ философіи положительныхъ истинъ вѣры, самое богословіе должно было ограничиться только тѣми истинами, касающимися бытія Божія и от-

ношенія Его къ міру, которыя доступны силѣ мышленія. Отсюда объясняется двоякое значеніе богословія, какъ-то, богословія естественнаго или раціональнаго и откровеннаго, въ которомъ систематическимъ образомъ излагаются истины христіанскаго вѣроученія. Въ системѣ философскихъ наукъ естественное богословіе обыкновенно составляетъ часть метафизики, къ которой относится еще онтологія, космологія и умозрительная психологія. Въ такомъ опредѣленномъ и отдѣльномъ отъ богословія откровеннаго видѣ изложилъ естественное богословіе въ первый разъ послѣдователь Лейбница Вольфъ (*Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata*, 2 vol. in 4, Francf. et Lpz, 1736—37). Въ составъ естественнаго богословія обыкновенно входятъ доказательства бытія Божія, понятія о свойствахъ Божіихъ и объ отношеніи Бога къ міру, какъ творца и промыслителя. У французскихъ новѣйшихъ мыслителей естественное богословіе носятъ иногда названіе *теодицеи* или науки, доказывающей бытіе Божіе и дѣйствительное присутствіе его разума и воли въ происхожденіи и существованіи міра. Въ философскихъ системахъ нѣкоторыхъ мыслителей новыхъ временъ не употребляется это названіе *богословія*. Самое содержаніе той части философіи, которая должна бы соответствовать прежнему естественному богословію, отъ особеннаго взгляда ихъ на философію и метафизику, существенно отличается отъ него. По ихъ понятію, метафизика не можетъ быть только частію философіи; потому что всю философію должно назвать метафизикою, какъ такую науку, которая занимается умозрительнымъ изслѣдованіемъ внутренняго, сверхчувственнаго строенія міра и основанія всѣхъ его явленій. Такъ-какъ основаніе разумнаго, внутренняго строенія міра заключается въ самомъ Богѣ или, какъ выражаются нѣкоторые мыслители въ *абсолютномъ*, а это абсолютное постепенно обнаруживаетъ свою внутреннюю полноту въ постепенныхъ видахъ бытія идеальнаго и вещественнаго, и только на высшей степени своего проявленія достигаетъ сродной себѣ формы и полнаго сознанія себя, какъ абсолютнаго духа, то поэтому и ученіе о Богѣ занимаетъ послѣднее, т. е., высшее мѣсто въ системѣ философіи. Но замѣтить должно, что въ этомъ ученіи о Богѣ разсматривается не бытіе Божіе и не свойства его существа, но различныя проявленія дѣятельности человѣческаго духа, ошибочно выдвигаемая этими мыслителями за проявленіе самого неисповѣднаго существа Божія.

Бодень, Іоаннъ (Bodin), знаменитый публицистъ, родился въ Анжерѣ, по однимъ въ 1530, а по другимъ—въ 1550 году.—Нѣкоторые утверждаютъ, что онъ былъ родомъ еврей и оттого былъ преданъ іудейству, а иные—что въ молодости онъ былъ монахомъ кармелитскаго ордена; но ни то, ни другое достоверно не извѣстно. Извѣстно только, что онъ учился правовѣдѣнію въ Тулузѣ, и по окончаніи курса нукъ, тамъ-же былъ нѣсколько времени преподавателемъ правъ. Оттуда отправился въ Парижъ и сдѣлался адвокатомъ; но замѣтивши, что не можетъ сравниться съ современными ему извѣстными адвокатами рѣшился приобрести извѣстность на литературномъ поприщѣ. Познаніями и веселымъ характеромъ онъ приобрѣлъ расположеніе Генриха III и нѣсколько времени пользовался его милостями; но потомъ, по придворнымъ интригамъ, былъ отдаленъ, успѣлъ сблизиться съ королевскимъ братомъ Францискомъ, герцогомъ алансонскимъ и анжуйскимъ, и сопутствовалъ ему въ путешествіи по Англіи. По возвращеніи во Францію, онъ получилъ мѣсто королевскаго прокурора въ Лаонѣ, но лишился его за то, что возставалъ противъ министерства въ собраніи генеральныхъ штатовъ въ Блуа 1577 г., куда былъ посланъ въ качествѣ депутата. Въ 1589 г. онъ возбудилъ городъ Лаонъ пристать къ папѣ, но потомъ покорился Генриху IV. Умеръ отъ чумы, въ 1596 году. Бодень извѣстенъ особенно своимъ сочиненіемъ *о государствѣ* (la République; изд. въ Парижѣ, 1577 г f°, перепечатано въ 1583, переведено самимъ авторомъ на латинскій языкъ въ 1586 г.).—Въ этомъ сочиненіи нѣтъ систематической формы; но оно достойно примѣчанія, какъ первый опытъ теоретическаго ученія о государствѣ и политикѣ; другая замѣчательная черта этого сочиненія заключается въ умѣренномъ духѣ, съ какимъ авторъ возстаетъ противъ деспотизма и демократіи. По понятію Бодена, правители должны повиноваться законамъ, не только естественнымъ и божественнымъ, но и положительнымъ, которые изданы или самими. Но съ другой стороны, такъ-какъ власть государей происходитъ отъ Бога, то народы не имѣютъ права возставать противъ нихъ, а тѣмъ болѣе свертать ихъ и наказывать. Эта власть надъ ними принадлежитъ только божескому правосудію. Кромѣ сочиненія *о государствѣ*, Бодень издалъ переводъ книгъ Аппіана «о зѣфирной ловлѣ» 1555 г.;—Methodus ad facilem historicarum cognitionem 1566 г. Paris, 4°.—Daemonomanie des sorciers 1581, 4°; — Theatrum universae naturae,

1596, Lyon, 8°; *Colloquium heptaplomeres, seu dialogus de abditis rerum sublimium arcanis*.— Въ этомъ сочиненіи, оставшемся ненапечатаннымъ, Боденъ сличаетъ различныя положительныя религіи и потомъ сравниваетъ ихъ съ такъ называемою естественною религіею. На эту рукопись часто ссылаются: Гюе, въ *Demonstration évangélique, Menage* въ своемъ сочиненіи *vie du p. Ayrault* и Дикманъ въ *Schediasma inaugurale de naturalismo, quum aliorum, tum maxime G. Bodini*, 1685, Kiel, 4°.— См. еще *Leyseri dissert. de vita et scriptis Bodini*, Wittenberg, 1715 и *Appar. liter. Coll.* 11. p. 327...

Боллингброкъ (Bolingbroke), Генрихъ Сентъ—Джонъ, лордъ, виконтъ, род. 1672 г. въ Беттерси (Battersea), въ графствѣ Сурри (Surrey), отъ древней и знатной фамиліи. Еще во время ученія въ оксфордскомъ университетѣ, онъ отличался блестящими дарованіями, любезностію нрава и даромъ слова. Но эти прекрасныя качества онъ запятналъ самымъ безпорядочнымъ поведеніемъ въ молодости. Желая исправить нравственность сына, родители соединили его супружествомъ съ одною прекрасною, образованною и знатною дѣвицею. Но между молодыми супругами скоро возникли несогласія и разлучили ихъ навѣки. Совсѣмъ другое обстоятельство дало лучшее направленіе этому необузданному характеру. Будучи введенъ своимъ отцемъ въ нижній парламентъ, Боллингброкъ отличался здѣсь основательностію сужденій и краснорѣчіемъ: отъ прежней разсѣянности и лѣности онъ перешелъ къ самой неутомимой дѣятельности. Онъ присоединился къ партіи тори и былъ сперва секретаремъ по военному департаменту; а потомъ министромъ иностранныхъ дѣлъ. Въ этомъ званіи 1713 г. онъ приобрѣлъ себѣ извѣстность заключеніемъ утрехтскаго мира. Королева Анна всегда слѣдовала его совѣтамъ и сдѣлала его первымъ министромъ. Послѣ смерти королевы обстоятельства измѣнились. Георгій I едва вступилъ на престолъ, отрѣшилъ Боллингброка отъ должности. Партія виговъ окончательно восторжествовала надъ партіею тори, къ которой принадлежалъ и Боллингброкъ. Оклеветанный, гонимый, обвиненный въ измѣнѣ, онъ бѣжалъ во Францію, и принялъ званіе министра при Іаковѣ III, претендентѣ англійскаго престола. Но когда обнаружилась вся шаткость надеждъ Іакова, Боллингброкъ просилъ Георгія I о дозволеніи возвратиться въ Англію въ 1723 г. Король позволилъ ему возвратиться; но входъ въ верхній парламентъ для него закрытъ былъ навсегда. Восемь лѣтъ онъ дѣйствовалъ постоянно противъ министерской

партіи журнальными статьями и отдѣльными сочиненіями, которыя имѣли большое вліяніе на народъ. Новыя непріятности побудили его вторично удалиться во Францію; но тоска по отчизнѣ заставила его возвратиться въ Англію, гдѣ онъ и умеръ въ 1751 г., послѣ продолжительной и тяжелой болѣзни, оставивъ послѣ себя очень много рукописей, изданныхъ спустя два года поэмѣмъ Дав. Маллетомъ.

Болингброкъ былъ преимущественно государственнымъ человекомъ и публицистомъ; но въ часы уединенія и невзгодъ жизни, занимался философіею, слѣдуя одному въ то время эмпиризму, пущенному въ ходъ Локкомъ и развитому потомъ французскими сенсуалистами и матеріалистами. — Подобно Локку, онъ полагаетъ, что все въ дѣлѣ познанія зависитъ отъ чувствованія, такъ что познание есть не что иное, какъ видоизмѣненное ощущеніе. Всѣ системы философскія, появившіяся отъ древнѣйшихъ временъ до Берклея, кажутся ему плодомъ разстроеннаго воображенія. Онъ не признаетъ существеннаго различія между духомъ и тѣломъ, и единственнымъ средствомъ для познанія обѣихъ частей существа человѣческаго полагаетъ ощущеніе и эмпирическое наблюденіе явленій его жизни, безъ всякаго размысленія о природѣ и назначеніи человѣка. Всѣ понятія о человѣкѣ, несообразныя съ его физическою жизнію, онъ считаетъ заблужденіемъ и самихъ метафизиковъ называетъ: *Gens ratione furens*. Впрочемъ по непослѣдовательности, нерѣдко встрѣчающейся у мыслителей эмпирической школы, при объясненіи происхожденія формъ и понятій нашего разума, Болингброкъ допускаетъ, что въ человѣкѣ есть способность къ познанію Бога. Единственный способъ убѣжденія въ бытіи Божіемъ онъ полагаетъ въ опытѣ и аналогическомъ умозаключеніи, не замѣчая того, что хотя съ одной стороны опытъ, ощущеніе и доставляютъ поводъ къ размысленію о первой причинѣ міра, но что съ другой стороны, дѣйствующимъ, руководящимъ началомъ въ этомъ умозаключеніи о первой причинѣ, превышающей все ограниченное, должно быть нѣчто отличное отъ опыта, отъ ощущенія; потому что опытъ даетъ намъ возможность замѣчать только чувственные перемены, происходящія въ насъ и въ предметахъ, дѣйствующихъ на насъ. Способъ доказательства бытія Божія у Болингброка слѣдующій: мы замѣчаемъ, что нѣчто существуетъ; стало быть бытіе всегда нужно предполагать; потому что не бытіе нельзя признать причиною бытія; но такъ какъ нельзя предполагать и безконечнаго ряда причинъ, то должна быть одна верховная причина

міра. Далѣ, на томъ основаніи, что между явленіями міра, мы знаемъ и разумъ, необходимо заключать, что и верховная причина міра есть существо разумное. Этою одною истинною ограничиваются всѣ религіозныя убѣжденія Болингброка. Онъ принадлежитъ къ числу такъ называемыхъ деистовъ и при томъ въ самомъ низшемъ смыслѣ слова, раздѣляетъ легкомысленныя и пошлыя понятія такъ называемыхъ философовъ XVIII вѣка объ откровенной религіи, и думаетъ, что въ дѣлѣ вѣры не возможенъ никакой авторитетъ, но все должно зависѣть единственно отъ произвола каждаго. Подобныя мысли въ это время считались первымъ признакомъ философскаго ума и первымъ средствомъ попасть или въ число философовъ, или по-крайней-мѣрѣ въ милость какого нибудь Вольтера. За злобныя нападки на христіанство, сочиненія Болингброка были всенародно и единогласно присяжными осуждены, какъ вредныя религіи, нравственности, государству и общественному спокойствію.

Всѣ философскія сочиненія Болингброка, касающіяся философіи, носятъ названіе *опытовъ*, и помѣщены въ третьемъ и четвертомъ томахъ его твореній, изданныхъ Маллетомъ (Лондонъ, 1753—1754, 5 vol. 4^o). Къ числу лучшихъ изданій принадлежатъ: *Bolingbroke's works, with his life by Goldsmith*. Лонд. 1809, 8 том. 4^o. — Многія изъ его сочиненій переведены на разные европейскіе языки. Переписку его издалъ Паркъ. Лондонъ, 1798 г., 2 тома.

Бонавентура (Bonaventura), или Іоаннъ фиданцскій (Iean de Fidenza), одианъ изъ извѣстнѣйшихъ схоластическихъ мыслителей и богослововъ, род. 1221, въ Баньяреѣ, въ тосканской области. Названіе Бонавентуры онъ получилъ по одному случаю: рассказываютъ, что четырехъ лѣтъ онъ страдалъ неизлѣчимою болѣзнію, и когда Францискъ ассизскій послѣ молитвы объ исцѣленіи его увидѣлъ, что больной находится въ лучшемъ положеніи, то воскликнулъ: о bona ventura! — Это восклицаніе святаго мужа сдѣлалось съ того времени прозваніемъ великаго богослова и поборника римской церкви. Въ 1243 г. Бонавентура вступилъ въ орденъ миноритовъ и отправился въ Парижъ, гдѣ обучался подъ руководствомъ Александра Галеса. По окончаніи курса наукъ, онъ проходилъ должность учителя философіи и богословія, а въ 1255 г. получилъ степень доктора. Въ 1256 г. онъ сдѣланъ былъ генераломъ своего ордена, въ 1273 г. епископомъ албанскимъ, а въ 1274 г. возведенъ въ достоинство кардинала и папскаго легата на церковномъ соборѣ въ Лионѣ, гдѣ и

умеръ въ томъ же году отъ чрезвычайнаго воздержанія. За благочестіе и подвижничество онъ еще при жизни пользовался благоговѣйнымъ уваженіемъ современниковъ. Папа Сикстъ IV причислилъ его въ 1482 году къ лику святыхъ. За возвышенность мыслей онъ получилъ въ ученomъ схоластическомъ мѣрѣ титулъ — *Doctor Seraphicus*.

Бонавентура относится къ числу тѣхъ мистическихъ средне-вѣковыхъ богослововъ, которые не ограничиваются однимъ внутреннимъ чувствомъ, но съ изученіемъ св. писанія соединяютъ основательное знаніе современной философіи и пользуются ея пособіемъ при изложеніи своего ученія. Изъ церковныхъ писателей онъ руководствуется во многомъ сочиненіями блаженнаго Августина и въ особенности Діонисіемъ ареопагитомъ. Паденіе перваго человѣка служить исходнымъ началомъ догматическаго и нравственнаго ученія Бонавентуры. Такъ-какъ человѣкъ палъ и въ слѣдствіе паденія потерялъ первоначальную чистоту разума и воли, то для возвращенія къ совершенству, для котораго онъ созданъ, не достаточно одного естественнаго образованія. Для этой цѣли необходимо возстановленіе союза человѣка съ Богомъ, строгое воздержаніе, молитва и другіе подвиги христіанскаго благочестія. (*l'inner. mentis in Deum, C. 1.*) Въ послѣдовательномъ возвращеніи души къ Богу, Бонавентура находитъ три степени, —которыя соотвѣтствуютъ тремъ видамъ предметовъ наблюденія и познанія, какъ средствамъ внутренняго озаренія. Первое изъ такихъ средствъ озаренія есть самое *нижнее, вѣншее*; оно состоитъ въ *чувственномъ наблюденіи* вѣншей природы и обыкновенныхъ механическихъ искусствъ. При этомъ случаѣ Бонавентура излагаетъ свои мысли о происхожденіи нашего познанія или представленій. По его понятію, общему въ то время и заимствованному отъ нѣкоторыхъ древнихъ мыслителей, наши представленія чувственныхъ предметовъ (*perceptiones sensuum*) происходятъ отъ вѣншихъ образовъ (*species sensibiles, ἰδωλον*), отдѣляющихся отъ наблюдаемыхъ предметовъ и переходящихъ въ нашу душу. — Второе — *разумъ*, который пользуясь наблюденіемъ міра, объясняетъ себѣ его начало, законы жизни и послѣднюю цѣль. Къ дѣятельности разума относятся науки: *діалектика, физика и этика*. Къ первой относятся: *грамматика, логика и риторика*; ко второй — *метафизика и математика*; а этика раздѣляется на *монастику* или ученіе объ иноческой жизни, *экономику* (ученіе о семействѣ) и *политику* (о государствѣ). Послѣдняя и высшая

степень озаренія совершается въ высшей познавательной способности— въ разумѣ (т. е. по тогдашней терминологіи въ разумѣ), посредствомъ изученія св. писанія и при помощи божественнаго откровенія. Разумъ, подъ влияніемъ божественнаго свѣта, возносится къ созерцанію Бога въ его могущество, премудрости и благодати, и постигаетъ его, какъ существо всесовершенное, чистѣйшее и духовное.

На основаніи трехъ способовъ внутренняго озаренія, Бонавентура находитъ три ступени возвращенія и возвышенія души къ Богу. Первую ступень составляютъ внѣшніе предметы, которые какъ-бы приводятъ душу къ ней самой, къ самосознанію; вторую самосознаніе души, которая въ чистотѣ своего естества служитъ образомъ Божіимъ; третья ступень внутренняго озаренія состоитъ въ непосредственномъ возвышеніи къ Богу, въ созерцаніи его совершенствъ, въ единеніи съ Богомъ;—

Руководствуясь возвышеннымъ взглядомъ на послѣдовательность познавательной дѣятельности нашей души отъ низшаго къ высшему, Бонавентура пришелъ къ неменьше высокому взгляду на гармоническую связь всѣхъ наукъ, которая подобно лучамъ свѣта, соединяющимся въ солнцѣ, стремятся къ единству и соединяются въ одной высшей наукѣ—въ богословіи; по тому что высочайшее благо человека состоитъ въ познаніи Бога, какъ верховной причины бытія, верховнаго источника жизни. Всѣ прочія науки, занимающіяся только относительными причинами, только тогда имѣютъ значеніе, когда направлены къ этой одной главной цѣли человеческой жизни (*de reductione artium ad Theologiam*).

Бонавентура, какъ мистическій богословъ и мыслитель, иногда непонятенъ въ своихъ сочиненіяхъ; несмотря на то, не слѣдуетъ сифши-вать его мистицизма съ мистицизмомъ Бема, Парацельса и другихъ имъ подобныхъ. Бонавентура не увлекается, подобно имъ, произволами воображенія; внимая голосу глубокаго, религіознаго чувства, онъ въ то же время прилежно изучаетъ слово Божіе и творенія извѣстнѣйшихъ въ его время мыслителей, желая дать своему мистицизму отчетливый и разумный характеръ мыслительности. Это доказывается его возвышеннымъ взглядомъ на постепенность нашей познавательной дѣятельности. Младенческое состояніе психологическихъ изслѣдованій и самое направленіе философіи среднихъ вѣковъ не давало ему возможности представить подробный анализъ трехъ видовъ или ступеней познанія; но самое различеніе этихъ ступеней познанія

много говорить въ пользу его, какъ мыслителя. Различая познаніе чувственное, разсудочное съ отправленіями наведенія и вывода и, въ нѣкоторомъ отношеніи, умственное или трансцендентальное, Бонавентура заранѣе указываетъ тотъ взглядъ на познавательную дѣятельность нашей души, который окончательно доказанъ и развитъ только повѣйшими психологическими изслѣдованіями мыслителей. Съ созерцательною жизнію и уединенными благочестивыми подвигами инока, онъ соединяетъ неутомимые, ученые труды мыслителя; съ живою вѣрою сердца — высокую дѣятельность разума; пользуется діалектическими изслѣдованіями своего времени, не увлекаясь ихъ бесполезными тонкостями; всецѣло предается руководству вѣры, не пренебрегая пособіемъ науки. «Еслибы меня спросили, говорить Герсонъ, ректоръ парижскаго университета, и ученѣйшій мужъ XIV—XV вѣка, кто изъ прежнихъ мыслителей можетъ доставить намъ наиболѣе пользы своими сочиненіями, я указалъ бы на Бонавентуру, мыслителя основательнаго, зрѣлаго и глубоко благочестиваго. Онъ чуждъ тревогъ, часто сопровождающихъ любознательность; не примѣшиваесть къ ученію вѣры чуждыхъ ей заимствованій; не увлекается безъ мѣры діалектикою и никогда не отдѣляетъ духовнаго образованія отъ чувства и благочестивой вѣры. По этой причинѣ многіе изъ схоластиковъ, праги истиннаго благочестія, пренебрегали его сочиненіями, несмотря на то, что его ученіе есть самое возвышенное, самое спасительное и сладостное для всякаго богослова.» —

Предлагаемъ здѣсь нѣкоторыя положенія, извлеченныя изъ его философскихъ твореній.

1) Отрицательное не можетъ быть сознано безъ положительнаго. Нашъ разумъ не былъ бы способенъ къ познанію ограниченныхъ предметовъ, еслибы въ немъ не было идеи существа всесовершеннаго. Такимъ образомъ въ нашемъ разумѣ есть идея божественнаго существа; онъ не былъ бы убѣжденъ ни въ одной истинѣ, не достигъ бы никакого твердаго познанія, еслибы не былъ озаренъ неизмѣняемымъ свѣтомъ и въ себѣ самомъ не заключалъ чего-нибудь неизмѣннаго (l'iner., c. 3.).

2) Для вниканія (reflexio) и сужденія необходимо одно и тоже условіе. Посредственный и непосредственный предметъ вниканія есть верховное благо. Безъ идеи верховнаго блага мы не могли бы даже вникать или размышлять; а потому размышляющій содержитъ

въ себѣ идею верховнаго блага, т. е. идею Бога. Кто судить, тотъ судить только на основаніи извѣстнаго правила, которое признаетъ вѣрнымъ; но онъ не иначе можетъ быть убѣжденъ въ вѣрности этого правила, какъ только на томъ основаніи, что сознаетъ его сообразность съ другимъ правиломъ, которое существуетъ въ безконечномъ. (Тамъ-же).

3) Ничтожество нельзя представить иначе, какъ только въ противоположность чему-нибудь дѣйствительно-существующему. Точно также возможное нельзя иначе понять, какъ по сравненіи съ дѣйствительнымъ. По этому безусловное существо есть единственная основная идея, при помощи которой можно мыслить о возможномъ; это существо есть Богъ. (Küner., с. 5.).

4) Основаніе индивидуальности и различныхъ свойствъ, замѣчаемыхъ нами въ вещахъ, есть сочетаніе матеріи и формы или стихіи измѣняемой и силы измѣняющей. Матерія даетъ формѣ основаніе бытія, форма даетъ матеріи свою сущность (in II. libr. Sentent. dist. III., membr. 2. quæst. 3, 4.).

5) Нѣтъ нужды допускать одну общую душу міра; каждое существо можетъ быть одушевлено своею формою и своею внутреннею силою (activitas, тамъ-же).

6) Если Богъ даетъ каждой вещи форму, которая дѣлаетъ ее особенною и отличаетъ ее отъ другихъ вещей, то необходимо также предполагать въ каждой вещи идеальную форму (Hexæm., Serm. 6.).

7) Разумная душа предназначена для безконечнаго блаженства; каждый это сознаетъ и чувствуетъ. На этомъ основаніи должно заключать, что душа безсмертна; иначе она не могла бы наслаждаться блаженствомъ (in II. libr. Sent. dist. XIX, art. II, quæst. 1.).

8) Ни одно доброе дѣланіе не должно быть безъ награды, ни одно злое—безъ наказанія. Но такъ-какъ въ жизни мы встрѣчаемъ часто совсѣмъ противное, то на основаніи идеи о правосудіи Божиѣмъ, необходимо признать будущую жизнь, гдѣ каждый получитъ по дѣламъ (Тамъ-же).

9) Всѣ истинные мудрецы признавали единаго Бога. Отсюда объясняется судьба Сократа. Онъ не одобрялъ поклоненія Аполлону, поклонялся единому Богу, и за то былъ осужденъ на смерть (Hexæm., Serm. 5.).

10) Метафизика возносится къ познанію отношенія верховной

причины къ цѣлому міру. Въ этомъ отношеніи она соприкасается съ физикою, которая занимается изслѣдованіемъ начала вещей. Метафизика стремится къ познанію вѣчнаго существа, а потому вступаетъ въ ближайшее отношеніе съ нравоучительною философіею, которая разсматриваетъ всѣ предметы по отношенію къ единой цѣли бытія, къ верховному благу. Но разсматривая верховное существо, какъ первообразъ всѣхъ вещей, метафизика не имѣетъ ничего общаго съ другими науками (Hexaem. Scrm. 1.).—См dict. phil. par une soc. d. prof. d. phie. Paris, 1854, p. 351.

Изъ приведенныхъ отрывковъ видно, что ученіе Бонавентуры о бытіи Божіемъ и о безсмертіи души, заключаетъ въ себѣ понятія и доводы, которыми и до настоящаго времени иногда пользуются.

Какъ пастырѣ римской церкви, Бонавентура извѣстенъ усердною ревностію въ защищеніи безбрачія духовенства, догмата о пресуществленіи, причащенія подъ однимъ видомъ и нѣкоторыхъ правилъ церковнаго благочинія. Ученіе и обряды римск. церкви онъ старался доказать философскими доводами, изложенными въ комментаріяхъ на *книги мѣлнй*—богословское сочиненіе Петра Ломбарда, бывшее подъ конецъ сродныхъ вѣковъ общемою темою разсужденій для всѣхъ начинавшихъ богословское поприще.

Сочиненія Бонавентуры въ первый разъ были собраны и изданы по повелѣнію папы Сикста V, трудами францисканскаго монаха Buonafaso Garnera, 1588—1596, въ Римѣ, 7 том. f°. По образцу этого изданія сдѣлано другое, 1668, Лионъ, 7 том. f°; третье изд. 1752—56, въ Венеціи, 14 том 4°.—См. Hist. abrégée de la vie, des vertus et du culte de S. Bonaventure. Lyon, 1747, 8° и Fessler: Bonaventura's mystische Nächte, oder Leben und Meinungen desselben. Berlin, 1807, 8°.

Другой Бонавентура, прозванный Mellitus, также францисканскій монахъ въ Сициліи, издалъ вмѣстѣ съ другимъ монахомъ того же ордена, Вареоломеемъ Мастриемъ: Disputationes in organon Aristotelis, quibus ab adversariis veteribus Scoti Logica vindicatur. Vened. 1646, 4°. Оба относятся къ числу послѣдователей Дунса Скотта.—Шеллингъ печаталъ кое-что подъ именемъ Бонавентуры.

Бональдъ (Bonald), Лудовикъ Гавріиль Амвросій, виконтъ де, бывший государственный министръ и перъ Франціи, род 1753 въ Моннѣ, близъ Мильо (Milhan), въ департаментѣ авейронскомъ (Aveyron). Въ 1791 г. онъ выѣхалъ изъ Франціи и служилъ нѣко-

торое время въ корпусѣ эмигрантовъ, потомъ удалился въ Гейдельбергъ, а оттуда въ Констанцъ. Когда во Франціи возстановлено было спокойствіе, онъ возвратился въ отечество, приобрѣлъ благоволеніе Наполеона и его братьевъ, и въ 1808 г. сдѣланъ безсмѣннымъ со-вѣтникомъ парижскаго университета. По возстановленіи Бурбоновъ, онъ былъ избранъ въ 1815 г. депутатомъ отъ авейронскаго департамента; въ 1816 г. членомъ французской академіи. Въ этомъ же году пожалованъ былъ Людовикомъ XVIII въ виконты. Въ 1822 г. Людовикъ XVIII назначилъ его государственнымъ министромъ, а въ 1823 г. возвелъ въ достоинство пера Франціи. Въ 1830 г. онъ лишился этого достоинства, отказавшись отъ присяги, которая требовалась отъ всѣхъ членовъ законодательнаго собранія. Съ этого времени Бональдъ жилъ уединенно въ своемъ помѣстьи, Монну, и не принималъ уже никакого участія въ общественныхъ дѣлахъ. Онъ ум. 1840, 23 Ноября.

Бональдъ принадлежитъ болѣе къ числу публицистовъ, нежели философовъ. Отвлеченныя философскія начала онъ высказываетъ только въ тѣхъ мѣстахъ своихъ сочиненій, гдѣ это необходимо для сообщенія своимъ взглядамъ прочныхъ основаній въ законахъ человѣческой природы. Но самыя основанія, на которыхъ онъ утверждаетъ свои политическія сужденія, часто до такой степени лишены объективнаго достоинства, такъ произвольны и доведены до крайностей, что несмотря на всю благонамѣренность цѣли, сочиненія его ведутъ къ самымъ вреднымъ и превратнымъ слѣдствіямъ. Бональдъ поставилъ себѣ задачею доказать необходимость такъ называемаго абсолютизма, и надѣется доставить ему несокрушимое основаніе во взглядѣ на отношеніе между мыслию и словомъ. Утверждая, что мысль такъ тѣсно соединена съ словомъ и такъ совершенно въ немъ выражается, что не можетъ выступить изъ его круга, Бональдъ доказываетъ на этомъ основаніи, что человѣкъ долженъ постоянно оставаться въ кругу истинъ религіозныхъ, нравственныхъ, политическихъ, которыя перешли къ нему и опредѣлились только путемъ преданія. Нѣтъ нужды входить въ разборъ политическихъ убѣжденій Бональда; если они даже справедливы, то по-крайней-мѣрѣ справедливость ихъ зависитъ совсѣмъ не отъ основнаго положенія его объ отношеніи между мыслию и словомъ. Конечно, слово выражаетъ мысли и способствуетъ многимъ совершенствамъ мысли, но съ другой стороны—и самая мысль способствуетъ богатству и силѣ слова.

Слово известнаго времени выражаетъ только отчасти то, что можетъ быть сознано и выражено мыслящимъ духомъ человека. Съ такою же неосновательностію Бональдъ берется изъяснять смыслъ христіанскаго ученія о воплощеніи сына Божія и позволяетъ себѣ доказывать, что необходимость этого таинства вытекаетъ изъ общей необходимости посредства между Богомъ и человекомъ, не замѣчая, что подобнымъ объясненіемъ совершенно измѣняется смыслъ ученія объ искупителѣ рода человѣческаго, пришедшемъ въ міръ только въ слѣдствіе грѣхопаденія прародителей. Иногда Бональдъ совершенно неудачно примѣняетъ логическія и онтологическія категоріи къ міру нравственному или политическому, ни мало не подозрѣвая, что это примѣненіе есть плодъ одного воображенія, и можетъ вести къ слѣдствіямъ самымъ страннымъ и несогласнымъ съ дѣйствительностію. Такъ напр:, по его понятію, тремъ категоріямъ *причины, средства и дѣйствія*, соотвѣтствуетъ въ области религіи понятіе о Богѣ, ходатаѣ Бога и человѣковъ и человѣкѣ, въ мірѣ физическомъ—первой движитель, движеніе и дѣйствія или тѣла, въ гражданскомъ обществѣ—власть, министръ, какъ посредникъ и подданный, въ семействѣ—мужъ, представитель власти, жена и дѣти, какъ подчиненные власти (*Legisl. primitive liv. 1, c. 9.*).—Какъ образецъ произвольнаго сближенія совершенно различныхъ понятій, можно привести еще сужденіе Бональда о естественной и откровенной религіи: семейное состояніе религіознаго общества, говоритъ онъ, называется естественною религіею, а политическое—религіею откровенною..., а потому естественная религія была религіею первоначальнаго семейства, когда еще не было никакого правленія, а религія откровенная есть религія государственная.—Не входя въ подробный разборъ этого страннаго понятія Бональда о религіи естественной и откровенной, объ отношеніи ихъ къ семейству и государству, можно сказать только то, что оно противорѣчитъ и священному бытописанію, и духу христіанства, и здравому разуму. А между тѣмъ Бональдъ употребляетъ подобныя умышленія съ цѣлію—содѣйствовать торжеству христіанства и законной власти въ своемъ отечествѣ. Вообще, онъ не обладаетъ ни обширностію познаній, ни основательностію сужденія, и простирая слишкомъ далеко свое вѣрованіе въ непогрѣшимость дѣйствій римской іерархіи и даже общества іезуитовъ, погрѣшаетъ не рѣдко какъ въ основныхъ мысляхъ, такъ и въ выводахъ, которые употребляетъ для подтвержденія ихъ.

Главная причина странности въ сужденіяхъ Бональда, заключается отчасти, быть можетъ, въ томъ, что философія сенсуалистовъ и матеріалистовъ, выше которой онъ не могъ еще ничего знать въ то время во Франціи, не представляла ему никакихъ новыхъ разработанныхъ началъ для его высшаго направленія, а между тѣмъ онъ не могъ отказаться отъ влеченія къ другому, болѣе чистому взгляду на вещи. — Своею всеократическою философіею онъ оказалъ услугу по-крайней-мѣрѣ въ томъ отношеніи, что вмѣстѣ съ другими французскими писателями способствовалъ отчасти паденію матеріализма и развитію философіи, основанной на началахъ лучшихъ и болѣе чистыхъ. Кромѣ теоріи языка, которую можно признать основнымъ сочиненіемъ Бональда, онъ изложилъ въ своихъ «философскихъ изслѣдованіяхъ», мысли о первой причинѣ, о конечныхъ причинахъ, о человѣкѣ, какъ причинѣ второстепенной, о животныхъ и т. д. Въ своихъ изслѣдованіяхъ онъ занимается доказательствами бытія Божія, защищаетъ ученіе о зародышахъ противъ тѣхъ, которые въ разныхъ видахъ животныхъ находятъ только преобразование одной и той же матеріи, и очень остроумно находитъ доказательство безсмертія души въ самоубійствѣ, обнаруживающемъ въ нашей душѣ способность отвлекаться отъ тѣлесной жизни и разсматривать ее какъ нѣчто совершенно отдѣльное отъ нашего внутренняго существа, нерѣдко даже враждебное ему.

Все сочиненія Бональда были изданы въ Парижѣ 1817—1819 г. 12 том. 8°. — Вновь напечатана была его *Théorie du pouvoir social*, Paris, 1843, 3 vol. 8°, изданная въ первый разъ еще въ 1796 г., но запрещенная директоріею.

Боннетъ, Бонне (Bonnet), Карлъ, славный естествоиспытатель и довольно замѣчательный мыслитель, родился въ Женевѣ, въ 1720 г. Предки Бонне были изъ числа французовъ, искавшихъ убѣжища въ Швейцаріи во время междоусобной войны, возгорѣвшейся во Франціи отъ религіознаго фанатизма. Такъ-какъ они часто занимали значительныя должности въ женевской республикѣ, то и Карла Бонне сначала готовили къ гражданскому поприщу; но онъ не чувствовалъ призванія къ юридическимъ наукамъ и искалъ другаго рода дѣятельности. Творенія знаменитыхъ ему современныхъ естествоиспытателей—Плюша и Реомюра возбудили въ немъ рѣшимость посвятить свои труды изученію природы. Всю жизнь свою

онъ занимался естествознаніемъ и отчасти изслѣдованіемъ психологическихъ и нѣкоторыхъ другихъ философскихъ вопросовъ. Славою своею въ ученомъ мірѣ Бонне обязанъ преимущественно сочиненіями по естественной исторіи, и особенно, *разсужденіями объ органическихъ тѣлахъ и созерцаніемъ природы*. Философскія сочиненія Бонне не имѣютъ такого значенія: замѣчательнѣйшія изъ нихъ суть: *Essai analytique sur les facultés de l'âme* и *Palingénésie philosophique*.

Въ историческомъ развитіи философіи Бонне занимаетъ среднее мѣсто между Локкомъ, провозвѣстникомъ эмпиризма и французскими матеріалистами XVIII вѣка, и принадлежитъ къ числу такъ называемыхъ сенсуалистовъ. Какъ мыслитель, занимавшійся преимущественно изслѣдованіями физическаго міра, Бонне гораздо менѣе обращалъ вниманія на законы и формы духовной дѣятельности человека. Постоянное вниманіе къ физическимъ отправлениямъ тѣлесныхъ органовъ, составлявшимъ главный предметъ его изслѣдованій, какъ бы заслоняло отъ его взора внутреннюю дѣятельность духа. По началамъ, которыхъ Бонне придерживается въ сужденіяхъ о внутренней дѣятельности нашей души, онъ много сходенъ съ Кондильякомъ. Но онъ выше Локка и Кондильяка по оживленному взгляду на природу, которому препятствовало только общее господство матеріализма выразиться болѣе идеальнымъ очеркомъ психологіи. Онъ постоянно проникнутъ глубокимъ чувствомъ религіознымъ, и смотритъ на міръ, какъ на храмъ Божій, въ которомъ вездѣ проявляется премудрость и благодѣтельность Божія. Въ изображеніи постепенной лѣтвицы существъ, остроумными сближеніями разныхъ царствъ природы, онъ представляетъ нѣчто сходное съ одушевленнымъ взглядомъ Лейбница и даже служить какимъ-то смутнымъ предвѣстникомъ Шеллинга, также проводившаго параллель между формами духовнаго и матеріальнаго міра.

Мысли Бонне о душѣ содержатся въ его *опытѣ анализа способностей души*. По плану это сочиненіе сходно съ *трактатомъ* Кондильяка *объ ощущеніяхъ*, относящимся къ той же эпохѣ. Подобно Кондильяку, Бонне представляетъ себѣ живую статую, въ которой онъ попеременно, то открываетъ, то закрываетъ органы чувствъ для объясненія послѣдовательнаго происхожденія и расширенія нашихъ представлений и понятій. Различіе между ними состоитъ только въ томъ, что Бонне, какъ естествоиспытатель, обращаетъ преимущественное

вниманіе на тѣлесную жизнь человѣка и свѣшиваетъ фیزیологію съ психологіею.

По понятію Бонне, человѣкъ есть существо смѣшенное, состоящее изъ двухъ субстанцій, матеріальной и нематеріальной; а потому для познанія человѣка, нужно изучать въ немъ и душу и тѣло. Но такъ-какъ душу нельзя изучать въ ней самой, по тому что ее нельзя ни видѣть, ни осязать; то нужно разсматривать ее въ различныхъ дѣйствіяхъ органовъ чувства. Мы не знаемъ, говоритъ Бонне, что такое представленіе, разсматриваемое отрѣшенно отъ вѣшнихъ впечатлѣній, ни что такое душа въ ней самой, вѣ ея обнаруженій въ тѣлѣ. Но намъ извѣстно, что представленія души находятся въ связи съ органами чувствъ и съ волокнами, а потому можемъ слѣдить, по-крайней-мѣрѣ за тѣми перемѣнами, которыя происходятъ въ волокнахъ, за ихъ взаимною связію, движеніями и результатами этихъ движеній. (Предисл. къ *essai anal. sur les facultés de l'ame*). Такимъ образомъ, по понятію Бонне, всѣ представленія, всѣ идеи происходятъ изъ чувствъ, и объясненіе дѣйствій души не иначе возможно, какъ только при помощи наблюденія нервныхъ волоконъ. Впрочемъ, не смотря на сближеніе душевной дѣятельности съ тѣлесною, Бонне не смѣшиваетъ души и ея мыслительной дѣятельности съ движеніями нервовъ и находитъ въ сихъ послѣднихъ только поводъ, побужденіе къ дѣятельности духовной. Взаимное отношеніе между душою и тѣломъ и вліяніе ихъ другъ на друга, онъ признаетъ тайною, недоступною нашимъ изслѣдованіямъ. Но хотя и неизвѣстно, какимъ образомъ сотрясеніе нервныхъ волоконъ дѣйствуетъ на душу, однакожъ несомнѣнно по-крайней-мѣрѣ то, что сотрясеніе нервовъ служитъ необходимымъ условіемъ происхожденія представленій; а потому, продолжаетъ Бонне, единственное средство для познанія происхожденія идей и соотношенія между ними, заключается въ изученіи нервныхъ движеній.

Разграничивши такимъ образомъ дѣятельность души отъ вѣшнихъ впечатлѣній, способствующихъ этой дѣятельности, Бонне предлагаетъ свои мысли о самой механикѣ чувствъ, какъ онъ выражается, или о самомъ устройствѣ нервовъ, которымъ объясняется происхожденіе представленій. Каждый нервъ, говоритъ Бонне, состоитъ изъ множества до безконечности утонченныхъ волоконъ сосредоточивающихся въ мозгѣ. Не только нервы каждого органа чувствъ отличаются своимъ устройствомъ, но и каждому виду ощущенія въ каж-

домъ органъ соответствуетъ особенное устройство нерва. Вслѣдъ за каждымъ дѣйствіемъ на нервъ, происходитъ соответственная перемѣна въ душѣ. Предметъ дѣйствуетъ толчкомъ, давленіемъ или впечатлѣніемъ на нервъ, а нервъ сотрясается и передаетъ свое движеніе мозгу—средоточію всѣхъ нервовъ. Но душа не ограничивается только сознаніемъ впечатлѣній настоящихъ; въ ней есть еще сознаніе впечатлѣній бывшихъ; это память. Органическія условія памяти Бонне объясняетъ слѣдующимъ образомъ: въ нервахъ, которые были подвержены впечатлѣніямъ, всегда остаются слѣды этихъ впечатлѣній. Нервъ, однажды приведенный въ движеніе, приобретаетъ способность къ удобнѣйшему воспроизведенію бывшаго въ немъ однажды движенія. Эта способность состоитъ въ большей подвижности, гибкости его. Такимъ образомъ, когда одинъ и тотъ же или подобный предметъ, напр., цвѣтъ, запахъ дѣйствуетъ на наши нервы въ другой разъ, то находитъ ихъ уже въ другомъ состояніи, а потому и второе впечатлѣніе будетъ отличаться отъ перваго. Нервъ, сотрясаемый въ первый разъ, представляетъ еще твердость, по которой душа узнаетъ, что чувствованіе испытываемое въ извѣстномъ нервѣ, происходитъ въ первый разъ; но когда предметъ дѣйствуетъ во второй и въ третій разъ, то встрѣчаетъ легчайшую подвижность въ нервѣ, а ощущеніе большей подвижности, гибкости въ нервѣ составляетъ условіе воспоминанія.

До сихъ поръ Бонне разсматривалъ душу въ страдательномъ состояніи ея, какъ пріемлющую внѣшнія впечатлѣнія; далѣе онъ старается опредѣлить дѣятельную сторону ея. Душа, по понятію Бонне, есть сила, способная къ произведенію извѣстныхъ дѣйствій; она приходитъ въ движеніе отъ чувства скорби и удовольствія. Безъ этихъ двухъ ощущеній душа не была бы дѣятельною; но всемогущество Божіе подчинило эту дѣятельность души чувствительности, происходящей отъ извѣстнаго состоянія нервовъ, а это состояніе нервовъ въ свою очередь зависитъ отъ дѣйствій на нихъ предметовъ. Въ практической дѣятельности души Бонне различаетъ свободу отъ воли. Свободою онъ называетъ дѣятельность души, независящую отъ внѣшняго вліянія, а волею—такую дѣятельность, которая опредѣляется внѣшними впечатлѣніями: воля подчинена способности чувствованія и сознанія предметовъ. Чѣмъ менѣе знаемъ мы предметовъ, тѣмъ меньше возбужденія для воли, и на-оборотъ—большее количество представленій представляетъ болѣе поводовъ къ возбужденію

воли, а вмѣстѣ съ тѣмъ, и больше поприща для обнаруженія свободы.

Между тѣмъ душа наша можетъ не только удерживать представленія внѣшнихъ предметовъ, но и составлять новыя, отвлеченныя представленія или понятія чрезъ сочетаніе и разложеніе прежнихъ, чувственныхъ представленій. Эту способность души къ составленію отвлеченныхъ общихъ понятій на основаніи чувственныхъ представленій, Бонне, сходно съ Локкомъ и его послѣдователями, называетъ *вниканіемъ* (*réflexion*). Чѣмъ болѣе при помощи вниканія разширяются отвлеченныя понятія, тѣмъ болѣе они возвышаются надъ чувственными представленіями, давшими имъ начало. Но несмотря на это возвышеніе, всѣ отвлеченныя понятія и идеи происходятъ отъ чувственныхъ представленій. Самая идея Бога, одна изъ возвышеннѣйшихъ идей, зависитъ первоначально отъ чувственныхъ впечатлѣній; потому что, по мнѣнію Бонне, духъ нашъ не иначе можетъ притти къ сознанію необходимости бытія Божія и къ понятію о Его всемогуществѣ и благодѣи, какъ только чрезъ созерцаніе явленій природы и ихъ взаимной зависимости.

Таковы основныя мысли *аналитическаго опыта* Бонне о *способностяхъ души*. Глубокое убѣжденіе его въ бытіи верховной причины міра, желаніе отличить существо души человѣческой отъ органической природы, ясно доказываютъ, что онъ не принадлежитъ къ числу грубыхъ матеріалистовъ XVIII вѣка, не разграничивавшихъ двѣ существенно-различныя области жизни—духовную и вещественную. Но съ другой стороны, его сужденія о способностяхъ и дѣятельности человѣческой души, по-крайней-мѣрѣ ведутъ къ матеріализму, нап, если мы захотимъ удовлетвориться тѣми оговорками, которыми Бонне желаетъ смягчить свои чувственныя понятія о духовной дѣятельности чловѣка, то вмѣстѣ съ тѣмъ должны будемъ допустить такія несообразности и противорѣчія, которыя прямо обличаютъ неразумность сенсуализма и недостаточность его началъ, для объясненія законовъ и формъ духовной дѣятельности. И во первыхъ, сужденія Бонне ведутъ къ матеріализму. Изслѣдованіе соотношеній между органическою жизнію и способностями души, до извѣстной степени совершенно умѣстно; оно полезно въ теоретическомъ и въ практическомъ отношеніяхъ. Но утверждать на основаніи этого соотношенія, что всѣ наши представленія, понятія, идеи происходятъ отъ чувственныхъ впечатлѣній, что способности души и дѣятельность ихъ можно изучать только въ

перемѣнахъ чувственныхъ органовъ, что начало практической дѣятельности заключено единственно въ чувствахъ удовольствія и неудовольствія, заставляющихъ насъ стремиться къ одному предмету и удаляться отъ другаго; значить утверждать, что существуетъ только матерія, что вся область бытія ограничивается только постояннымъ приливомъ и отливомъ явленій, игрою пріятныхъ и непріятныхъ ощущеній, что стремленіе къ истинѣ, борющееся съ обольщеніями чувства, есть только слѣдствіе временнаго напряженія нервовъ, что стремленіе къ вѣчной правдѣ и добру, не рѣдко сопряженное съ чувствомъ скорби и страданія, есть только плодъ болѣзненнаго настроенія нервовъ, словомъ, значить пролагать путь самому грубому матеріализму. И этотъ путь былъ пройденъ до конца крикунами прошлаго столѣтія, думавшими, что истинная мудрость состоитъ въ насмѣшкахъ надъ святыни истинами вѣры и разума и въ умѣнны наслаждаться удовольствіями жизни. Между тѣмъ въ самыхъ сужденіяхъ Бонне о дѣятельности души есть несообразности и противорѣчія, ясно доказывающія недостаточность сенсуализма и очевидность другаго начала жизни въ человѣческомъ существѣ, отличающагося отъ силъ и законовъ матеріальнаго міра. Такъ Бонне утверждаетъ, что не только наши представленія, но и самыя отвлеченныя понятія, самыя возвышенныя идеи происходятъ только отъ внѣшнихъ впечатлѣній и отъ напряженія нервовъ, и за тѣмъ, что изучать ихъ можно не въ нихъ, но только въ состояніи нервовъ, какъ органовъ ихъ. И то и другое положеніе несправедливо. Показанія чувствъ простираются только на чувственные свойства предметовъ, дѣйствующихъ на тѣлесную природу нашу, напр., цвѣтъ, запахъ, упругость и т. д.; но общія понятія, или идеи, посредствомъ которыхъ все разнообразіе чувственно-даннаго сводится къ единству и разсматривается съ опредѣленной точки зрѣнія, какъ напр., понятіе качества, количества, причины, дѣйствія, взаимодѣйствія, составляютъ принадлежность разумнаго и самосознательнаго духа; потому что въ чувственной природѣ нигдѣ не предстоитъ нашимъ очамъ ни-одно общее понятіе или категорія, ни-одна идея. Перемѣны, происходящія въ органахъ чувствъ отъ внѣшнихъ впечатлѣній, даютъ только поводъ къ опредѣленному сознанію общихъ понятій, но не производятъ ихъ въ душѣ и не вносятъ въ нее. Еще неслѣпѣе было бы объяснять происхожденіе идеи истины, правды, закона и верховной причины всакаго бытія изъ сотрясенія нервовъ, или изъ другихъ перемѣнъ, про-

исходящихъ въ органахъ чувствъ. Дѣло чувствъ состоитъ только въ принятіи того, что дѣйствуетъ на насъ; но въ ощущеніи не можетъ быть причины вопроса: имѣетъ ли дѣйствіе предмета на наше чувство что-нибудь существенное, истинное, или оно есть только нѣчто призрачное, за которымъ сокрытъ невидимый законъ, невидимая сущность. Въ практической дѣятельности чувство удовольствія и неудовольствія, испытываемое отъ различныхъ впечатлѣній, можетъ возбудить только стремленіе къ повторенію пріятнаго ощущенія и отвращенія отъ непріятнаго; но какимъ образомъ изъ тѣхъ же пріятныхъ переměнъ, происходящихъ въ органахъ, мы извлечемъ сознаніе закона истины и правды, побуждающаго насъ къ исполненію долга, къ дѣланію правды и любви, не общающаго никакихъ пріятныхъ ощущеній, никакихъ чувственныхъ наслажденій? Посредствомъ чувства мы сознаемъ непрерывную смѣну дѣйствующихъ на насъ явленій; но въ преемственной связи явленій нѣтъ еще никакого основанія закону причинной связи между явленіями, а тѣмъ болѣе понятію о верховной причинѣ всѣхъ причинъ и дѣйствій. Понятіе о причинной связи явленій, стремленіе къ объясненію началъ вещей и цѣли, для которой существуетъ міръ и человѣкъ, не вытекаетъ изъ сознанія чувственныхъ переměнъ, происходящихъ въ нашемъ тѣлѣ. Отсюда становится понятнымъ, почему скептикъ Юмъ, современникъ Бонне, основываясь на началахъ матеріализма, пришелъ къ заключенію, что понятіе о причинной связи явленій никакъ нельзя объяснить на основаніи однихъ переměнъ, происходящихъ въ насъ отъ чувственныхъ впечатлѣній, и что оно есть только слѣдствіе привычки. Съ ложностію перваго положенія Бонне, падаетъ и второе положеніе,—что образованіе всѣхъ представленій и понятій, можно изучать и объяснять только посредствомъ наблюденія переměнъ, происходящихъ въ органахъ чувствъ и въ нервахъ; потому что, какъ мы выше видѣли, переměны въ органахъ чувствъ не заключаютъ въ себѣ всѣхъ элементовъ, изъ которыхъ составляются понятія и идеи. Кромѣ того, и непосредственное сознаніе убѣждаетъ насъ, что мы можемъ наблюдать и изучать свои собственныя мысли, свои убѣжденія, словомъ, весь внутренній составъ нашего сознанія безъ посредства органовъ чувствъ. Между тѣмъ, по странному противорѣчію, Бонне чувствовалъ, что для образованія представленій и понятій, кромѣ страдательнаго воспріятія переměнъ, происходящихъ въ нашемъ тѣлѣ, необходимо еще участіе дѣятельнаго отправления души. Это

дѣятельное начало Бонне, подобно Локку, полагаетъ въ способности *вниканія* (*réflexion*), посредствомъ которой душа наша рефлектируетъ на воспріятыя впечатлѣнія и происшедшія отъ нихъ представленія, разрабатываетъ, соединяетъ, раздѣляетъ и постепенно образуетъ изъ нихъ высшія представленія, понятія и идеи. Говоря объ этомъ второмъ источникѣ представленій и понятій, Бонне даже подвергаетъ критическимъ замѣчаніямъ заблужденіе Кондильяка, сдѣлавшагося въ своемъ сочиненіи *объ ощущеніяхъ* (*Traité des sensations*) всю теоретическую и практическую дѣятельность объяснить на основаніи одной способности ощущенія.—Но съ допущеніемъ способности вниканія (*réflexion*), какъ другаго кромѣ чувствъ источника представленій, необходимо рождаются одинъ за другимъ вопросы, рѣшеніе которыхъ возможно будетъ только тогда, когда мы допустимъ преимущественное участіе другаго начала въ образованіи понятій. Если кромѣ чувствъ, въ дѣлѣ образованія понятій, участвуетъ еще и вниканіе, то, стало-быть, источникъ вниканія не въ чувствахъ, если же не въ чувствахъ, то рождается вопросъ: гдѣ же именно его начало?—Очевидно, что начало вниканія, какъ дѣятельнаго, сознательнаго отправленія души, въ противоположность страдательному воспріятію чувствъ, должно быть въ существѣ самодѣятельномъ, самосознательномъ, свободно направляющемъ свои силы по опредѣленной цѣли. Такое существо мы называемъ духомъ въ отличіе отъ всего чувственнаго, матеріальнаго, чуждаго самодѣятельности. Отсюда же мы должны придти къ другому, дальнѣйшему заключенію, что и тѣ формы и законы, по которымъ дѣйствуетъ мыслящій духъ, происходятъ не изъ чувствъ, но имѣютъ свое основаніе въ немъ самомъ, и что законы вѣшняго бытія не напечатлѣваются въ нашихъ органахъ чувствъ, но добываются мыслящею силою духа.

Въ *философской палингенезіи* Бонне рассуждаетъ о состояніи человѣческаго тѣла и души послѣ смерти. Что происходитъ съ человѣкомъ послѣ смерти?—Какія перемѣны должны произойти въ его тѣлѣ и душѣ?—Какимъ образомъ въ новой жизни онъ сохранитъ воспоминаніе прежняго состоянія?—Таковы вопросы, на которые старается отвѣчать Бонне въ этомъ сочиненіи. Сущность его рассужденій, въ основаніе которыхъ онъ полагаетъ такъ называемый законъ непрерывности (*lex continuitatis*), выказанный Лейбницею, состоитъ въ слѣдующемъ: душа человѣческая продолжаетъ

жизнь и послѣ смерти, но не иначе, какъ въ связи съ тѣломъ, хотя бы тончайшимъ. Представлять себѣ загробное существованіе человѣческой души безъ тѣла, значило бы допускать въ цѣпи существъ промежутки, несообразные съ закономъ непрерывности, значило бы утверждать, что будущее состояніе души не имѣетъ никакой связи, никакого сходства съ ея настоящею жизнью. Смерть, по выраженію Бонне, есть только приготовленіе къ преобразованію, посредствомъ котораго все существо человеческое содѣлается способнымъ къ новой жизни. Это тѣло будущей жизни, будетъ, по мнѣнію Бонне, совершенно новое; зародышъ его есть и теперь въ нашемъ тѣлѣ; смерть не только не разрушаетъ его, но еще способствуетъ его развитію. Но это тѣло, по мнѣнію Бонне, не будетъ соединено съ душою непосредственно; ближайшимъ тѣломъ ея будетъ особенная тѣлесная субстанція, по гибкости и быстрой подвижности подобная огню, или электрическому току. Въ этомъ тончайшемъ тѣлѣ, переживающемъ самую смерть, сохраняются всѣ бывшія въ настоящей жизни впечатлѣнія и всѣ воспоминанія прежней жизни. Лучшее или худшее состояніе душъ послѣ смерти будетъ зависетьъ отъ того нравственнаго зародыша, съ которымъ человѣкъ переходитъ изъ одной жизни въ другую. Такимъ образомъ и здѣсь повторится тотъ же самый законъ непрерывности. Подобнымъ образомъ Бонне рассуждаетъ и о назначеніи животныхъ, полагая, что и душа животныхъ непосредственно соединена въ настоящей жизни съ тончайшимъ тѣломъ, изъ котораго, послѣ разрушенія ихъ грубаго тѣлеснаго состава, разовлется новый тончайшій и благороднѣйшій организмъ. Бонне полагаетъ даже, что животныя будутъ постепенно усовершеншаться, соотвѣтственно общимъ катастрофамъ міра и когда-нибудь содѣлаются мыслящими существами. Опытное доказательство тому онъ находитъ въ лучшемъ устройствѣ нынѣшнихъ животныхъ организмовъ, соотвѣтственнымъ новому состоянію земли, въ сравненіи съ прежними организмами до-потопныхъ животныхъ. Большую часть этихъ сужденій Бонне о загробномъ состояніи душъ, должно отнести къ числу предположеній. Вѣра въ безсмертіе духа человѣческаго неизбежно основывается на простотѣ, недѣлимости и неразрушаемости его существа, на стремленіи его во временной жизни къ безконечному совершенству, къ вѣчной истинѣ и правдѣ, и на идеи божественной благодати и премудрости, дающей каждому творенію силы и стремленія, соотвѣтственно его назначенію; но подробности,

касающіяся жизни духа человѣческаго послѣ смерти, выступаютъ за предѣлы, доступные разуму. Единственный источникъ понятій о состояніи души послѣ смерти, существенно необходимыхъ для нравственнаго руководства въ настоящей жизни, заключается въ откровеніи. Впрочемъ должно присовокупить, что и нѣкоторые другіе замѣчательные мыслители дѣлаютъ подобныя предположенія о свойствахъ тѣла человѣческаго послѣ смерти. См. Шубертъ.

Главнѣйшія сочиненія Бонне: *Traité d'insectologie*, Paris, 1745, 2 part. 8°;— *Recherches sur l'usage des feuilles*. Götting., et Leyd., 1754, 4°;— *Considerations sur les corps organisés*. Amst. et Paris, 1762, 1776, 2 vol., 8°;— *Contemplation de la nature*. Amst. 1764, 1765, 2 vol. 8°;— *Essai de Psychologie*. Londres, 1754, 12°;— *Essai analytique sur les facultés de l'ame*, Copenhague, 1760, 8°;— *Palingénésie philosophique*. Genève, 1770, 2 vol., 8°;— *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme*. Genève, 1770, 8°. — Полное собраніе сочиненій Бонне издано въ Невшателѣ, 1779, 1783, 8 vol., 4°, и 18 vol. in 8°. — Сочиненія его переведены почти на всѣ европейскіе языки, между прочимъ и на русскій: *Мысли о таинствѣ натуры и истинѣ*, перевод. А. Д. 1811, 12°; — *Созерцаніе природы*, перев. Виноградова, 1782—1804, 6 част. 8°; — философическія начала о первой причинѣ и дѣйствиіи оной. С. П. 1805, 8°; — См. *Mémoire pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Bonnet*, par Jean Trembley. Berne, 1794 8°.

Бонштеттенъ (Bonstetten), Карлъ Викторъ де, род. въ Бернѣ 1745 г. отъ древней дворянской фамиліи. Сначала онъ отданъ былъ въ бернскій коллегіумъ; но устарѣлая метода преподаванія въ этомъ учебномъ заведеніи имѣла неблагопріятное вліяніе на Бонштеттена. Пятнадцати лѣтъ онъ оставилъ коллегіумъ и продолжалъ свое образованіе въ Ивердѣнѣ. Здѣсь въ 1763 г. онъ познакомился съ Ж. Ж. Руссо. Изъ Ивердена Бонштеттенъ долженъ былъ по приказанію отца отправиться въ Женеву, гдѣ принялъ участіе въ соперничествѣ патриціевъ и плебеевъ, присталъ къ партіи демократической и своими статьями, нѣвзшими большой успѣхъ, приобрѣлъ расположеніе Вольтера и Карла Бонне. Бонне имѣлъ особенное вліяніе на духъ и направленіе Бонштеттена, познакомилъ его съ началами метафизики и психологій, сдѣлавшихся потомъ главнымъ предметомъ его занятій. Во всю жизнь свою онъ остался послѣдователемъ и другомъ знаменитаго естествоиспытателя. Въ 1765 г.

Бонштеттенъ, съ цѣлю продолжать свое образованіе, путешествовалъ въ Германіи, Нидерландахъ и Англіи; въ слѣдующемъ году пробылъ нѣсколько времени въ Парижѣ, а оттуда отправился въ Италію. Возвратясь въ Швейцарію, съ 1775 г. онъ былъ сперва членомъ правительственнаго совѣта въ Бернѣ, а потомъ правителемъ (bailly) въ Сарненѣ, откуда перешелъ на такую же должность въ Нюнъ. Здѣсь онъ познакомился съ поэтомъ Маттисономъ и знаменитымъ историкомъ Миллеромъ. — Смуты швейцарскѣй революціи заставили его удалиться въ Копенгагенъ, откуда онъ возвратился уже въ 1801 году. Около 1806 г. Бонштеттенъ снова отправился въ Италію и возвратился оттуда спустя нѣсколько лѣтъ. Остальную жизнь онъ провелъ въ Женевѣ, гдѣ и умеръ въ 1832 году.

Бонштеттенъ, какъ нравоучительный писатель, имѣетъ много оригинальнаго и пользуется извѣстностію въ исторіи образованія. Его сочиненія отличаются изяществомъ слога. Съ глубокимъ знаніемъ человѣческаго сердца, съ новыми, нерѣдко возвышенными взглядами онъ соединяетъ благородныя чувствованія. Но какъ мыслитель, онъ и по началамъ и по самому способу изложенія, не представляетъ ничего замѣчательнаго желающему изучать исторію философіи. Бонштеттенъ принадлежитъ къ числу эклектиковъ; но преобладаетъ въ немъ направленіе тѣхъ моралистовъ XVIII вѣка, которые за недостаткомъ высшихъ началъ знанія, прибѣгаютъ ко внутреннему чувству и не могутъ сообщить, ни своимъ убѣжденіямъ, ни наукъ, методическаго развитія. Философскія сочиненія его изложены популярно. Въ нихъ часто не достаетъ стройнаго хода мыслей и точности и основательности сужденій. Бонштеттенъ писалъ частію на французскомъ, частію на нѣмецкомъ языкѣ. Къ философскимъ сочиненіямъ Бонштеттена относятся: *Recherches sur la nature et les lois de l'imagination*. Genève, 1807, 2 vol., 8°; — *Etudes de l'homme ou Recherches sur les facultés de sentir et de penser*. Genève et Paris, 1821, 3 vol., 8°; — *Philosophie der Erfahrung oder Untersuchungen über den Menschen und seine Vermögen*, Stuttg. u. Tübing., 1829, 2 Th. 8°; — *Pensées sur divers objets de bien public*, 1 B. 8°; — *Ueber Nationalbildung*. Zürich 1802, 2 Th. 8° — Кромѣ того, Бонштеттенъ издалъ много другихъ сочиненій; между ними достойно особеннаго вниманія: *L'Homme du midi et l'homme du nord*, Genève, 1814, 8°, въ которомъ онъ отдаетъ преимущество сѣвернымъ жителямъ предъ южными и доказы-

ваетъ, что климатъ не составляетъ главной причины различія въ учрежденіяхъ и нравственномъ направленіи народовъ.

Борнъ, Фердинандъ Готтлибъ, профессоръ философіи въ Лейпцигѣ, родившійся тамъ-же 1785 г., извѣстенъ частію переводомъ сочиненій Канта на латинскій языкъ (Lips. 1797—1798, 3 vol. 8°) и новымъ изданіемъ бруккеровой исторіи философіи (Edit. III., auct. et emend. Lips. 1790, 8°), а частію собственными философскими сочиненіями, въ которыхъ онъ слѣдовалъ по большей части кантовой философіи. Къ этимъ послѣднимъ относятся: *Verf. über die ersten Gründe der Sinnlehre*. Leipz., 1788, 8°; — *Unters. über die Grundlagen des menschlichen Denkens*. Leipz. 1790, 8°; вторично напечатанное 1791 г., подъ слѣдующимъ заглавіемъ: *Verfas. über die ursprünglichen Grundlagen des menschlichen Denkens und die davon abhängigen Schranken unsrer Erkenntniss*. Кромѣ того, онъ выѣхавъ съ Абихтомъ издавалъ *новый философскій магазинъ* (*neues philosoph. Magazin*) и помѣщалъ въ немъ много статей собственнаго сочиненія.

Босковичъ (Boskovich), Рокеръ Іосифъ, іезуитъ, родился въ 1711 г., въ Рагузѣ, въ Далмаціи, и въ 1740 получилъ мѣсто профессора математики и философіи въ римскомъ коллегіумѣ (*Collegio Romano*). Здѣсь сочиненіе о пятнахъ на солнцѣ (*de maculis solaribus*) доставило ему извѣстность между отличными астрономами. Въ послѣдствіи множествомъ сочиненій и статей, написанныхъ по части математики, физики и астрономіи, онъ приобрѣлъ ученую славу не только въ Италіи, но и въ южной Европѣ. Въ 1773 г., по уничтоженіи іезуитскаго ордена, онъ получилъ во Франціи право гражданства и мѣсто директора оптики по морской части (*Directeur d'optique de la marine*). Королевское ученое общество въ Лондонѣ приняло его за ученые труды въ число своихъ членовъ; кромѣ того, ему часто дѣлали ученые и дипломатическія порученія. Императоръ Іосифъ поручилъ ему въ 1786 г. надзоръ за измѣреніемъ градуса для составленія карты Ломбардіи. Босковичъ умеръ въ Миланѣ, не кончивъ этого порученія, въ 1787 году.

Извѣстность Босковича, какъ математика и физика, упрочена его наблюденіями и вычисленіями, оправдывающими открытый Ньютономъ законъ всеобщаго тяготѣнія. Въ области философіи Босковичъ весьма мало извѣстенъ своею теоріею естественной философіи, въ которой пытался объяснить основной законъ силъ, дѣйствующихъ въ природѣ. По мнѣнію Босковича, матерія состоитъ изъ не-

дѣлимыхъ и непротяженныхъ частицъ, одаренныхъ силою притяженія и отторженія. Промежутокъ, раздѣляющій ихъ, можетъ уменьшаться и увеличиваться до безконечности, но никогда не уничтожается.— Когда разстояніе между ними уменьшается, возрастаетъ сила отторженія; когда разстояніе увеличивается,—то сила отторженія уменьшается и беретъ перевѣсъ сила притяженія. Босковичъ полагаетъ, что закономъ притяженія и отторженія можно объяснить всѣ явленія матеріальной жизни и всѣ свойства тѣлъ. Протяженіе и непроницаемость Босковичъ совсѣмъ не признаетъ существенными свойствами матеріи, и думаетъ, что тѣло вообще есть только сила способная сопротивляться нашему давленію, чѣмъ явно подвергаетъ сомнѣнію самое существованіе матеріи. Его ученіе о матеріальныхъ частицахъ отчасти сходно съ лейбницевымъ ученіемъ о монадахъ, а въ понятіяхъ его о силѣ притяженія и отторженія можно видѣть нѣкоторое предвѣстіе динамической теоріи Канта Мысли свои о существѣ матеріи и силахъ природы Босковичъ излагаетъ въ *Philosophiæ naturalis theoria, redacta ad unicam legem virium in natura existentium*. Wien, 1758 и 1763 и отчасти въ слѣдующихъ: *Dissertationes duae de viribus vivis*. 1745. 4°;—*De lumine*. 1748, 4°; *De continuitatis lege*, 1754, 4°. — Перечень всѣхъ сочиненій, изданныхъ Босковичемъ по 1763 г., находится при концѣ его *Theoria philosophiæ naturalis*. Босковичъ издалъ еще поэму Стея о философіи Ньютона: *Philosophiæ recentioris a Benedicto Stey versibus traditæ libri X, cum adnotationibus et supplementis*. Romæ, 1755—1760, 4 vol., 8°. Астрономъ Лаландъ помѣстилъ въ своемъ *Journal des Savants*, за февраль 1792 г., похвальное слово Босковичу. См. Дюгальдъ-Стюартъ, *Essais philosophiques sur les systèmes de Locke, Berkeley, Priestley et caet.* Франц. перев. Шарля Гюре. Парижъ, 1828 г., 8°, p. 157....

Бособръ (Beausobre), Исаакъ де, род. 8 марта 1659 года, обучался въ союрской академіи и, по окончаніи курса наукъ, получилъ мѣсто реформатскаго священника въ Шатиллонъ-на-Эндрѣ (Châtillon-sur-Indre). По уничтоженіи нантскаго эдикта онъ проживалъ сперва въ Роттердамѣ, потомъ былъ капелланомъ при дворѣ Принца ансальтъ-дессаускаго, наконецъ поселился въ Берлинѣ, гдѣ также былъ пасторомъ и, кромѣ того, проходилъ другія должности. Ум. въ 1738 году. Кромѣ сочиненій, относящихся къ богословію, онъ написалъ: *Histoire critique de Manichéisme et du Manichéisme* (Amst. 1754, 2 in 4°). Въ этомъ сочиненіи авторъ довольно подробно объ-

ясняетъ умственное движеніе на востокъ со времени появленія христіанства; но не могъ удовлетворительно выполнить свою задачу, по невзвѣстности важнѣйшихъ памятниковъ древней письменности индусовъ и парсовъ.

Бособръ, Лудовикъ, сынъ предъидущаго, род. въ 1730, былъ членомъ берлинской академіи наукъ и королевскій тайнымъ совѣтникомъ. Ум. въ 1783 году. Онъ написалъ въ популярной формѣ, въ духѣ скептической и сенсуалистической философіи XVIII вѣка, слѣдующія сочиненія: *Dissertations philosophiques sur la nature du feu et les différentes parties de la philosophie.* Berl. 1753, 12°; *Le Pyrrhonisme du sage.* Berlin 1754 8° *Songes d'Epicure.* Berlin 1755 8°. *Essay sur le bonheur, introduction à la statistique, introduction générale à la politique et caet.* 1765. Amst. 8° 2 vol.

Бреденбургъ, Іоаннъ, родомъ изъ Роттердама, современникъ Спинозы, опровергалъ его философскую систему въ сочиненіи: *Enervatio tractatus theologico-politici, una cum demonstratione geometrico ordine disposita naturam non esse Deum et caet.*—Rotterd. 1675 г. 4°.—Въ послѣдствіи Бреденбургъ принялъ систему Спинозы и написалъ опроверженіе собственныхъ возраженій, оставаясь впрочемъ до конца своей жизни самымъ ревностнымъ христіаниномъ. Противъ послѣдняго сочиненія, нынѣ совершенно забытаго, направлена статья Оробіо, напечатанная подъ заглавіемъ—*Refutatio demonstrationum Joh. Bredenburg et B. D. Spinoza*, при концѣ мнимаго опроверженія написаннаго Буленвилемъ (см. Буленвилье).

Броунъ, Петръ, англійскій епископъ (коркскій и русскій), современникъ и противникъ Локка, написалъ противъ него слѣдующія сочиненія: *The procedure, extent and limits of human understanding.* Lond. 1729, 8°, продолженное потомъ подъ заглавіемъ: *Things natural and human.* Lond. 1733, 8°. *Two dissertations concerning sense and imagination with an essay on consciousness.* Lond. 1728, 8°. Противъ перваго изъ сихъ сочиненій Берклей издалъ свое сочиненіе: *Alciphron.* Основная мысль философскихъ сочиненій Бровна заключается въ томъ, что понятіе о Богѣ и о мірѣ духовномъ, можно составить только по аналогическому заключенію отъ тѣхъ свойствъ, которыя замѣчаются въ чувственныхъ предметахъ, и что происходящая отсюда шаткость всѣхъ нашихъ познаній о важнѣйшихъ вопросахъ разума требуетъ помощи со стороны откровенія. Кромѣ сочиненій, относящихся къ философіи. Броунъ оставилъ еще много

богословскихъ твореній, доказывающихъ его обширную ученость. Онъ умеръ въ 1735 году.

Броунъ. Тома. шотландскій мыслитель новыхъ временъ, род. въ 1778 г. въ Киркисбреккѣ, недалеко отъ Эдинбурга, и былъ сынъ священника пресвитеріанской церкви. Лишившись еще въ дѣтствѣ отца, онъ былъ воспитанъ матерію и очень рано обнаружилъ отличныя способности. Прочитавъ еще на 16 году сочиненіе Дюгальда-Стюарта о человѣческой душѣ, онъ почувствовалъ живое расположеніе къ философскимъ изслѣдованіямъ, слушалъ потомъ уроки этого знаменитаго профессора, и своими успѣхами обратилъ на себя его вниманіе, перешедшее потомъ въ искреннюю дружбу.— Броунъ изучалъ еще медицину и даже занимался иногда медицинскою практикою; но самымъ любимымъ предметомъ его занятій была поэзія и философія. Ограничиваясь краткимъ замѣчаніемъ, что поэтическія сочиненія Броуна не лишены нѣкотораго достоинства, (напечатаны послѣ его смерти въ Эдинбургѣ 1821—22 г., 4 vol., 8°), обращаемъ вниманіе только на философскую дѣятельность его и значеніе въ исторіи философіи.

Броунъ очень рано началъ трудиться на поприщѣ философіи: 18-и лѣтъ онъ написалъ уже опроверженіе *зоономіи* Дервина. Будучи однимъ изъ основателей *эдинбургскаго обозрѣнія*, онъ помѣщалъ въ этомъ періодическомъ изданіи свои философскія статьи, между которыми замѣчательно изложеніе философіи Канта (генварь, 1804), какъ первый опытъ, знакомившій шотландскую ученую публику съ произведеніями новыхъ германскихъ мыслителей. Въ 1804 г., по поводу жаркой полемики, возникшей въ Эдинбургѣ, противъ юмова скептицизма, онъ издалъ свое *изслѣдованіе теоріи Юма объ отношеніи между причиною и дѣйствиємъ* и доказывалъ, что несмотря на всѣ недостатки, эта теорія всегдѣмъ не заключаетъ въ себѣ основанія къ тѣмъ превратнымъ заключеніямъ, которыя выведены были его противниками. Изслѣдованіе Броуна имѣло три изданія и доставило ему извѣстность между дѣятелями на поприщѣ философіи. Въ 1808 г. Дюгальдъ-Стюартъ, страдавшій недугами старости, избралъ его своимъ помощникомъ. Спустя два года, Броунъ сдѣланъ былъ адъюнктъ-профессоромъ нравоучительной философіи, и съ того времени непрерывно читалъ свои лекціи въ эдинбургскомъ университетѣ до самой смерти. Онъ умеръ скоропостижно въ 1824 году. Не-за-долго до смерти, онъ началъ печатать сочиненіе: *физиологія*

человѣческаго духа, которое предназначалъ для руководства своимъ слушателямъ (Edimb. 1820, 8°). Кроме того, приготовилъ къ печатанію свои лекціи (100) о философіи человѣческаго духа, которыя были неоднократно печатаны послѣ его смерти (Edimb. 1822, 8°). На этомъ сочиненіи преимущественно основывается извѣстность Броуна, какъ мыслителя.

Броунъ вышелъ изъ шотландской философской школы, которая съ одной стороны пользовалась въ философскомъ ученіи методомъ самого внимательнаго наблюденія и изслѣдованія; съ другой—старалась удержать коренныя истины человѣческаго духа въ чистотѣ здраваго человѣческаго смысла; но онъ возстаетъ противъ своихъ учителей и предшественниковъ, и въ рѣшеніи главныхъ психологическихъ вопросовъ принимаетъ другое направленіе. Особенно онъ направляетъ свою полемику противъ Рида. Ридъ и Дюгальдъ-Стюартъ, избѣгая всякаго систематическаго построенія, заботились преимущественно о внимательномъ собраніи и описаніи явленій, которыми обнаруживается жизнь человѣческой души. Броунъ не одобряетъ этой односторонности; онъ усиливается найти сходство въ явленіяхъ человѣческой души и привести ихъ въ систематическій порядокъ (Лек. 13. физіол. Отдѣл. III.). Ридъ полагалъ, что современный ему скептицизмъ произошелъ отъ неосновательной теоріи идей или посредствующихъ образовъ между душою и тѣломъ, и противъ нея направилъ всю силу своей діалектики; Броунъ обнаруживаетъ неосновательность Рида въ объясненіи причинъ скептицизма, доказывая, что этой теоріи слѣдовали между новыми мыслителями только Мальбраншъ и Берклеи; что же касается другихъ, какъ напр: Декарта, Ариольда, Гоббса, Локка, то всѣ они, по мнѣнію Броуна, очень далеки отъ предположенія посредствующихъ идей, придуманныхъ еще древними мыслителями для объясненія способа происхожденія представлений о вѣншихъ предметахъ. (Лек. 18 и 31, физіол. отдѣл. II. гл. 6). Ридъ принимаетъ въ душѣ способность, помощью которой мы непосредственно наблюдаемъ вѣншіе предметы; Броунъ опровергаетъ Рида, утверждая, что познаніе о чувственныхъ предметахъ происходитъ изъ испытываемаго нами чувства сопротивленія и раждающагося отсюда представленія или предположенія причины, производящей это ощущеніе. По мнѣнію Рида, сознаніе или внутреннее чувство составляетъ особенную способность души, сопровождающую всѣ ея дѣйствія; а Броунъ доказываетъ, что сознаніе совсѣмъ нельзя

относити къ числу отдѣльныхъ способностей души, и что хотя мы можемъ наблюдать сознание отвлеченно отъ способностей и дѣйствій души, но само въ себѣ оно объемлетъ всѣ способности и составляетъ какъ бы интегральную часть ихъ (Лек. 11.). Ридъ опровергалъ скептицизмъ Юма; послѣдній утверждалъ, что всѣ наши познанія не имѣютъ предметнаго достоинства, по тому что убѣжденіе во внутренней связи между причиною и дѣйствіемъ, на которомъ они утверждаются, происходитъ не изъ природы вещей, но отъ нашей привычки, а Броунъ старается представить скептическія мысли Юма въ лучшемъ свѣтѣ, и поэтому повсюду излагаетъ свои сужденія, довольно близкія къ ученію знаменитаго скептика.— (Лек. 6 и 7). Наконецъ Ридъ и Дюгальдъ-Стюартъ доказываютъ существенное различіе между свободою воли, какъ дѣятельною силою души и пожеланіемъ, какъ пассивнымъ проявленіемъ ея жизни; Броунъ хотя и не опровергаетъ прямо ученія своихъ предшественниковъ объ этомъ важномъ вопросѣ, но по-крайней-мѣрѣ даетъ замѣтить свое сомнѣніе въ дѣйствительномъ существованіи этой высокой способности души, говоря сходно съ Кондильякомъ, что *воля есть не что иное, какъ желаніе, сопровождаемое убѣжденіемъ въ томъ, что известное дѣйствіе послѣдуетъ* (Physiol, 1. part. sect. III, p. 39-43).

Весь курсъ философіи Броунъ раздѣляетъ на четыре части: *физиологію человѣческаго духа, нравоучительную философію, политику и естественное богословіе*. Название физиологіи, данное ученію о человѣческомъ духѣ, показываетъ, что авторъ намѣренъ объяснять явленія духовной жизни только условіями органической природы, и по необходимости долженъ будетъ повторять тѣ же ошибки и односторонности, которыя неразъ уже обнаружены были подобными опытами другихъ мыслителей. Логическія изслѣдованія у Броуна не составляютъ отдѣльной части философіи и разбросаны въ разныхъ мѣстахъ его курса философіи, какъ-то, въ анализѣ познавательныхъ способностей, (особенно въ чтен. 48, 49 и 50) и въ трактатѣ о методѣ, гдѣ онъ старается доказать, что философія, подобно естественнымъ наукамъ, занимается только изслѣдованіемъ отношеній *существованія и послѣдовательности* или объясненіемъ разнаго рода сочетаній между причинами и дѣйствіями. Въ *физиологіи человѣческаго духа* онъ раздѣляетъ всѣ явленія духовной жизни на *состоянія души внѣшнія и внутреннія*: къ первымъ онъ относитъ *ощущенія*, во вторымъ—*обнаруженія умственной и нрав-*

ственной дѣятельности, изъ коихъ послѣдніи называетъ *возбужденіями* (emotions). Въ трактатѣ о вѣдѣніяхъ души, онъ подробно разсматриваетъ ощущенія и отношенія ихъ къ вѣдѣніямъ предметовъ и опровергаетъ ридову теорію идей. Въ отдѣлѣ о внутреннихъ состояніяхъ души, Броунъ начинаетъ съ разсудка (intelligence) и полагаетъ только два рода познавательныхъ способностей: къ первому относитъ воспроизведеніе идей отсутствующихъ предметовъ, что называетъ *вразумленіемъ простымъ* (suggestion simple), ко второму—пониманіе отношеній между идеями,—что называетъ *вразумленіемъ относительнымъ*. Къ первому онъ относитъ: *воспріятіе* (conception), *воображеніе*, *память*, *привычку*; ко второму—*сужденіе*, *умозаключеніе*, *отвлеченіе*, и *обобщеніе*. Говоря объ отвлеченіи и обобщеніи, Броунъ нападаетъ на реалистовъ и номиналистовъ и приближается къ такъ называемому *концептуализму* (См. Абельаръ), хотя самъ желаетъ дать своей теоріи названіе *реляціонализма* (Physiol. p. 295).

Въ ученіи о *возбужденіяхъ* (emotions) онъ раздѣляетъ всѣ ощущенія по тремъ моментамъ времени. Ощущенія, касающіяся настоящихъ мгновений, Броунъ называетъ *непосредственными* (immediates), ощущенія прошедшаго—*обратными* (retrospectives), а ощущенія будущаго—*прозрительными* (prospectives). Каждый изъ этихъ трехъ разрядовъ заключаетъ въ себѣ еще много видоизмѣненій, по видамъ предметовъ, возбуждающихъ чувство и по степени участія въ нихъ нравственныхъ идей. Здѣсь Броунъ излагаетъ довольно внимательно ученіе о страстяхъ и о чувствованіяхъ прекраснаго, высокаго и нравственнаго. Рѣшеніе вопросовъ, касающихся нравоучительной философіи и естественнаго богословія, не заключаетъ въ себѣ ничего оригинальнаго, въ сравненіи съ философскою школою сенсуалистовъ и эмпириковъ. Политики авторъ не касается.

Броунъ справедливо замѣчалъ, что основатели и послѣдователи шотландской философіи, чуждаясь всякой классификаціи и желая ограничиться только методомъ наблюденія и описанія, безъ нужды придумывали слишкомъ много разныхъ началъ для объясненія явленій душевной жизни; отсюда естественно вытекало другое совершенно вѣрное замѣчаніе Броуна, что въ ихъ психологическомъ анализѣ не достаетъ единства взгляда, столь много способствующаго взаимному объясненію явленій. Но при похвальномъ усиліи исправить недостатки ученія шотландскихъ мыслителей, Броунъ также допустилъ

въ своей теоріи много важныхъ недостатковъ. Въ его классификаціяхъ есть много произвольнаго; въ стремленіи его къ упрощенію взгляда на высшія способности духа скрывается или поверхностное, или превратное понятіе о нихъ; таково, напр., его понятіе о свободѣ воли. Хотя Броунъ и не выдаетъ себя за послѣдователя фаталистическихъ и скептическихъ толковъ, однако же его рѣшеніе вопроса о причинной связи, не чуждо фатализма, а сужденіе о дѣйствіи вѣшняго міра на душу ведегъ къ скептицизму. Впрочемъ его философскія чтенія написаны по суду знатоковъ, чистымъ языкомъ, общепонятно и пользовались большимъ авторитетомъ въ Великобританіи и въ сѣверо-американскихъ штатахъ. По причинѣ полноты и систематической формы развитія, они употребляются тамъ въ большей части учебныхъ заведеній, какъ учебное руководство.—О философской системѣ Броуна встрѣчаются самыя противоположныя сужденія ученыхъ. Мекинтошъ, другъ Броуна, превозноситъ его ученіе (*Histoire de la philos. morale* перев. М. Poret), а Гамильтонъ находитъ, что ученіе Броуна слишкомъ недостаточно, и что авторъ его даже не понялъ смысла вопроса о воспріятіи вѣшнихъ впечатлѣній и объ идеяхъ (*Rev. d'Edimb.* octob. 1830). Давидъ Бельшъ, профессоръ церковной исторіи въ Единбургѣ, издалъ статью о жизни и сочиненіяхъ Ф. Броуна. *Edimb.*, 1825, 8°.

Бруккеръ, Іоаннъ Яковъ, нѣмецкій ученый, род. въ Аугсбургѣ въ 1696 г. и обучался въ Іенѣ. Онъ былъ пасторомъ и отличался проповѣданіемъ слова Божія; но рано сталъ изучать историческое развитіе философіи и, по-мѣрѣ успѣховъ своихъ изслѣдованій, издавалъ небольшія сочиненія, служившія какъ-бы приготовленіемъ къ начертанію полной исторіи философіи: *Historia critica Philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. Сокращеніе, сдѣланное изъ этого обширнаго творенія въ 1747 г., еще при жизни автора, служило учебнымъ руководствомъ въ германскихъ университетахъ до появленія подобнаго сокращенія изъ обширной исторіи философіи Теннемана. Сокращеніе бруккеровой исторіи философіи отчасти употребляется, какъ учебное руководство, и въ нашихъ высшихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Бруккеръ ум. 1770 г.

Исторія философіи, какъ наука, недавно образовалась, и Бруккеръ есть, можно сказать, первый представитель ея; по-крайней-мѣрѣ онъ первый представилъ въ систематическомъ порядкѣ подробное изложеніе всѣхъ ученій философскихъ до своего времени. Всѣ преж-

ни опыты, относящіеся къ исторіи философіи, или по неполнотѣ, или по самой отрывочности и сторонней цѣли изложенія, далеко не соотвѣтствуютъ требованіямъ исторіи философіи, какъ науки. Аристотель дѣлаетъ иногда разборъ ученія своихъ предшественниковъ; но этотъ разборъ служитъ у него только приготовленіемъ къ изложенію собственныхъ мыслей о какомъ-нибудь философскомъ вопросѣ.—Диогенъ лаэртскій занимается только біографіями и почти буквальною передачею ученія предшествовавшихъ ему мыслителей. То же самое должно сказать и обо-всѣхъ другихъ ученыхъ, оставившихъ какія-нибудь свѣдѣнія о жизни и ученіи замѣчательнѣйшихъ мыслителей. Въ половинѣ XVII столѣтія Станлей издалъ сочиненіе подъ названіемъ исторіи философіи (*The History of philosophy*. Lond. 1659—60); но онъ касается только древней философіи и самымъ понятіемъ о философіи, какъ наукѣ, возможной будто-бы только въ языческомъ мірѣ и прекратившейся съ появленіемъ христіанства, дѣлаетъ невозможною дальнѣйшую исторію этой науки. Ученые историко-философскіе труды Горнія, Гревія, Гейнзія—также односторонни и недостаточны. Бель и Лейбницъ облегчали только трудъ будущему дѣлателью на этомъ поприщѣ,—первый критическимъ разборомъ разныхъ философскихъ системъ, второй—взглядомъ на цѣлый составъ исторіи философіи. Бруккеръ первый начерталъ полный опытъ исторіи философіи.

Первое достоинство критической исторіи философіи Бруккера состоитъ въ полнотѣ и законченности, съ какою онъ подробно и добросовѣстно обоарѣлъ все сколько нибудь замѣчательное въ исторіи философскаго мышленія. Въ біографіяхъ мыслителей, онъ тщательно собралъ все, что было извѣстнаго или замѣчательнаго въ ихъ жизни и не оставляетъ безъ вниманія ни одного обстоятельства, которое могло бы пролить свѣтъ на ихъ ученіе и судьбу. Въ критической одѣлкѣ философскихъ ученій Бруккеръ старается сохранить безпристрастіе и независимость отъ частныхъ взглядовъ и мнѣній, собственныхъ философскимъ школамъ. Не довольствуясь однимъ общимъ обоарѣніемъ школъ и системъ философскихъ, онъ разсматриваетъ каждую изъ нихъ въ строгой послѣдовательности и съ подробностію, соотвѣтственно ихъ значенію. Къ этимъ достоинствамъ творенія бруккерова, нужно присоединить еще доблестныя черты его духа, отражающіяся и въ его твореніи—его любовь къ истинѣ, безпристрастіе и особенную скромность въ сужденіяхъ о значеніи раз-

ныхъ философскихъ ученій, чуждую желчной нетерпимости, встрѣчающейся нерѣдко и въ лучшихъ произведеніяхъ подобнаго рода. По своему безпристрастію и объективному тону изложенія, Бруккеръ не толкуетъ произвольно философскихъ ученій для того только, чтобы потомъ насильно распредѣлить ихъ по придуманному плану.— Недостаточное пониманіе нѣкоторыхъ философскихъ ученій происходитъ въ немъ скорѣе отъ неразработанности матеріаловъ и отъ состоянія самой философіи.

Но подобный ученый трудъ, какъ исторія философіи Бруккера, и въ такое время когда не доставало еще для него столь многихъ условій, не могъ обойтись безъ многихъ существенныхъ недостатковъ. Бруккеръ не сознаетъ еще опредѣленно ни идеи философіи, ни законовъ ея развитія, тѣсно связаннаго не только съ внутренними законами прогрессирующаго мышленія, но и съ духомъ и обстоятельствами народной жизни. Отсюда происходитъ первый недостатокъ исторіи философіи Бруккера—неправильные по времени предѣлы развитія философіи и смѣшеніе этой послѣдней съ другими видами умственной дѣятельности. Бруккеръ начинаетъ исторію философіи отъ Адама, находитъ философію въ до-потопномъ мірѣ (*an'ediluviana philosophia*), говоритъ о философіи законодателей Миноса, Ликурга и Солона, о философіи гомеровской, и полагаетъ, что есть философія даже варварская (*barbara*), несмотря на то, что варварство есть уже прямое отрицаніе философіи. Онъ смѣшиваетъ философію, какъ науку, занимающуюся рѣшеніемъ коренныхъ вопросовъ познающаго духа и излагающую свои рѣшенія въ формѣ отчетливаго мышленія, съ народнымъ міровоззрѣніемъ, выражающимся въ безотчетной формѣ мифологическихъ вымысловъ и разсказовъ, въ формѣ поэтическихъ образовъ, или въ формѣ религіозныхъ вѣрованій и учреждений. Конечно не въ одной философіи, но и въ другихъ видахъ духовной дѣятельности, выражается извѣстная мысль; но здѣсь она занимаетъ для себя средства выраженія болѣе или менѣе вѣщныя и отдаленныя, а въ философіи и содержаніе, предполагаемое въ каждомъ родѣ нашей дѣятельности, есть мысленное, и форма его тоже мысленная, созидаемая на основаніи законовъ мышленія. Можно во всѣхъ формахъ исторической жизни народовъ отыскивать общее развитіе мысли, одушевляющей ихъ; но подобное изслѣдованіе будетъ относиться не къ исторіи философіи, но къ философіи исторіи. Исторія философіи начинается и продолжается только тамъ, гдѣ есть стре-

мленіе къ сознанію и выраженію своей внутренней жизни въ формѣ отчетливаго мышленія. По-крайней-мѣрѣ, касаясь различныхъ взглядовъ на міръ, выразившихся въ поэтическихъ вымыслахъ, въ вѣрованіяхъ, въ учрежденіяхъ, необходимо было объяснить ихъ отношеніе къ философіи, которая излагаетъ эти взгляды въ формѣ отчетливой мысли и во взаимной связи между ними. А Бруккеръ просто только смѣшалъ исторію философіи съ исторіею другихъ видовъ духовной дѣятельности—религіозной, политической, литературной, а потому естественно не могъ касаться весьма важнаго и поучительнаго вопроса о взаимномъ отношеніи между ними. Далѣе съ ошибочнымъ понятіемъ о философіи и исторіи философіи сопряженъ другой, не менѣе важный недостатокъ его творенія: это недостатокъ метода изложенія, соотвѣтственнаго существу этой науки. По ограниченному понятію о предметѣ философіи и законахъ послѣдовательнаго развитія нашего мышленія, Бруккеръ не можетъ установить еще главныхъ эпохъ исторіи философіи, на основаніи большей или меньшей степени совершенства самого философскаго мышленія, но вводитъ въ исторію философіи раздѣленіе на періоды изъ исторіи политической, которое, кромѣ того, что въ его время еще было только внѣшнее, само по себѣ не всегда совпадаетъ съ развитіемъ мышленія. — Первая эпоха философіи заключаетъ въ себѣ философію восточную и греческую и продолжается до начала христіанства; такимъ образомъ въ ней смѣшиваются два совершенно различныя направленія философіи. Второй періодъ продолжается отъ временъ римской имперіи до возстановленія наукъ въ западной Европѣ и снова образуетъ пеструю смѣсь самыхъ разнородныхъ направленій философіи. Такая же смѣшенность видна въ изображеніи послѣдовательнаго хода философскихъ школъ и взаимнаго внутренняго отношенія между ними. Для Бруккера даже не существуетъ эта внутренняя зависимость философскихъ школъ и отъ того самая исторія философіи теряетъ свою органическую связь и не соотвѣтствуетъ своему значенію. Каждый періодъ ея заключаетъ въ себѣ нѣсколько рядовъ разныхъ философскихъ ученій, часто не имѣющихъ никакой внутренней связи, и при томъ каждое изъ нихъ хотя и помѣщено въ извѣстномъ ряду или отдѣлѣ, однако изложено безъ всякаго отношенія къ другой. Такъ, напр., въ одномъ ряду философскихъ ученій заключаются школы Фалеса, Сократа, Платона и Аристотеля, киническая и стоическая; а въ другомъ—Пифагоръ, элейцы, послѣдо-

ватели Гераклита, эпикурейцы. Подобное размѣщеніе философскихъ ученій есть совершенно механическое, и въ періодѣ философіи, развивавшемся такъ гармонически, съ такою поучительною послѣдовательностію, ни мало не объясняетъ его внутренняго склада, проливающей столько свѣта какъ на философію, такъ и на другія отрасли жизни древняго міра. Къ этимъ несовершенствамъ бруккеровой исторіи философіи нужно присовокупить еще недостатокъ исторической критики, зависѣвшій впрочемъ также отъ современнаго состоянія ея. Бруккеръ приводитъ часто древнія выдумки и рассказы, но не всегда отличаетъ смутныя преданія древности отъ прочной почвы исторической. Онъ не всегда подвергаетъ критическому разбору авторитеты, на которые ссылается, и отъ того иногда приписываетъ мыслителямъ такіа сужденія, которыя находятся въ прямомъ противорѣчій съ ихъ ученіемъ.

Несмотря впрочемъ на эти недостатки, бруккерова исторія философіи всегда останется памятникомъ прекраснаго начала на поприщѣ до него не воздѣланномъ и по своей полнотѣ, по добросовѣстному собранію извѣстныхъ въ его время матеріаловъ, относящихся къ жизни и ученію мыслителей, всегда можетъ быть полезнымъ пособіемъ каждому, желающему основательно изучить эту отрасль знанія.

Сочиненія Бруккера: *De comparatione philosophiæ gentilis cum scriptura sacra caute instituenda*. Jena, 1719, 4°; — *Historia philosophicæ doctrinæ de ideis*. Augsp. 1723, 8°; — *Otiū vindelicū, seu Meletematum historico-philosophicorum triga*. Ib. 1729. 8°. — *Kurze Fragen aus der philosoph. Histor.* Ulm, 1731, 6. 7 B. 12°. съ I т. *Zuzätze*, 1737; — *Auszug aus den kurzen Fragen...* Ulm, 1736, 12°; а потомъ подъ заглавіемъ: *Anfangsgründe d. philosoph. Gesch.* Ulm, 1751, 8°; — *Dissertatio epistol. de vita Hieron. Wolfii*. Augsb., 1759, 4°; — *Historia critica philosophiæ a mundi incunabulis ad nostram usque ætatem deducta*. Lips., 1742—4, 5 tom., 4°; къ новому изданію (Тамъ-же 1766—7, 6 tom. 4°) прибавленъ *Appendix accessiones, observationes, emendationes, illustrationes atque supplementa exhibens*; — *Institutiones historiæ philosophiæ* (сокращеніе предъидущаго сочиненія) Lips., 1747 и 1756, 8°; — *Miscellanea hist., phil., litt., crit., olim sparsim edita, nunc uno fasce collecta, multisque accessionibus aucta et emendata*. Augsb. 1748, 8°; — *Lettre sur l'atheisme de Parmenide*, перев. съ латинск. въ *Biblioth. German. Th. 22, стр. 90*; — *Dissertatio de Atheismo Strabonis*,

въ *Amoenitates litterariae* Шельгорна, томъ XIII;— *Pinacotheca scriptorum nostra aetate literis illustrium, et c.* Augsb. 1741—55, 1°. Объ исторіи философіи Бруикера см. Кузеня *Introduc. à l'hist. de la philos.*, douzième écon. Bruxel. 1836.

Бруно. Джордано (Giordano Bruno), род. въ Нолѣ близъ Неаполя, около половины XVI столѣтія. Происхожденіе его достоверно неизвѣстно. Одни утверждаютъ, что онъ былъ дворянинъ; по другимъ—отецъ его былъ портной, а мать прачка. Говорятъ, что Бруно еще въ молодыхъ лѣтахъ вступилъ въ доминиканскій орденъ; но Эшаръ, историкъ доминиканскаго ордена, утверждаетъ, что онъ никогда не былъ доминиканскимъ монахомъ. Какъ бы-то-ни было, но въ 1582 г., чтобы укрыться отъ преслѣдованій за свободный образъ мыслей о схоластическомъ богословіи и о монашествѣ, онъ удалился въ Женеву и присталъ къ послѣдователямъ Кальвина. Скоро впрочемъ не поладилъ съ его послѣдователями, оставилъ Женеву, побывалъ въ Лионѣ и поселился въ Парижѣ. Здѣсь онъ съ жаромъ возсталъ противъ схоластико-аристотелевской философіи, поддерживая въ тоже время всѣми силами топическій методъ Раймунда Лулліа (*Ars Lulliana*). За отступленія отъ основныхъ положеній схоластики, Бруно снова испыталъ сильное преслѣдованіе и долженъ былъ оставить Парижъ. Въ 1583 г. онъ уѣхалъ въ Оксфордъ, гдѣ приобрѣлъ себѣ извѣстность сатирическими сочиненіями противъ римской іерархіи, а оттуда въ Лондонъ. Изъ Лондона Бруно снова отправился въ Парижъ, гдѣ прожилъ до 1586 года. Въ Парижѣ онъ нашелъ себѣ могущественныхъ покровителей въ лицѣ Генриха, великаго пріора ангулемскаго и венеціанскаго посланника Моро, который представилъ его Генриху III. И въ Парижѣ, какъ въ Оксфордѣ, Бруно имѣлъ огромный успѣхъ; но какъ жаркій противникъ ложно истолкованной въ средніе вѣки философіи Аристотеля, онъ не могъ долго оставаться въ обоихъ этихъ городахъ. Изъ Парижа въ 1586 г. онъ переехалъ въ Виттенбергъ, гдѣ до 1588 г. преподавалъ философію въ качествѣ экстра-ординарнаго профессора, и получилъ бы званіе ординарнаго, еслибы посѣщалъ церковное богослуженіе. Неизвѣстно, почему Бруно въ 1588 г. оставилъ Виттенбергъ и отправился въ Прагу, а оттуда въ Гельмштедтъ, гдѣ принятъ былъ очень ласково герцогомъ вольфенбильскимъ, и прожилъ подъ покровительствомъ своего благодѣтеля до самой смерти его въ 1590 году. Отсюда Бруно переехалъ во Франкфуртъ на

Майнъ, гдѣ издалъ нѣкоторыя свои сочиненія; но и здѣсь его пребываніе было не долговременно: гоненіе за одно изъ его сочиненій заставило его внезапно переменить мѣсто жительства; онъ снова поселился въ Швейцаріи, въ городѣ Цюрихѣ. Это было въ 1595 году. Неизвѣстно также, что заставило наконецъ Бруно оставить и Цюрихъ и поселиться въ Падуѣ,—главномъ гнѣздѣ перипатетизма. Здѣсь онъ велъ жизнь уединенную и занимался обученіемъ до 1598 года, когда былъ схваченъ венеціанскою инквизиціею и посаженъ въ тюрьму. Въ 1598 г. онъ былъ препровожденъ въ Римъ къ святому судилищу. Два года еще содержало его это судилище въ темницѣ; но никакими угрозами не могло заставить его отказаться отъ своихъ мнѣній.— Наконецъ 9 Феврала 1600 года ему былъ объявленъ смертный приговоръ. Онъ былъ лишенъ всѣхъ правъ, отлученъ отъ церкви и преданъ исполнительной власти. Бруно съ героическою безтрепетностію выслушалъ приговоръ и твердымъ, спокойнымъ голосомъ сказалъ: «Можетъ быть вы съ большимъ страхомъ произносите этотъ приговоръ, чѣмъ я принимаю его». — Спустя 8 дней, 17 Февраля, онъ преданъ былъ жестокой смертной казни, несмотря на обыкновенную въ то время формулу подобныхъ приговоровъ: *да будетъ наказанъ съ возможно-большимъ милосердіемъ и безъ пролитія крови*.— Его живаго сожгли на кострѣ

Бруно принадлежитъ къ числу тѣхъ мыслителей XVI столѣтія, которые своимъ философскимъ ученіемъ выступили изъ разряда схоластическихъ мыслителей среднихъ вѣковъ и силились проложить путь новому, самостоятельному развитію философіи. Они составляютъ переходное звено между схоластикою и философіею новыхъ временъ, начинающеюся съ Бакона и Декарта. Эта переходная эпоха философіи богата людьми съ сильнымъ характеромъ, пылкимъ воображеніемъ; но философскимъ твореніямъ ихъ недостаетъ еще ни отчетливаго философскаго метода, ни оригинальнаго содержанія. Общая отличительная черта мыслителей этого времени заключается въ томъ, что они противопоставляютъ схоластической философіи, а по связи съ нею и христіанскому вѣроученію западному, идеи тѣхъ самыхъ великихъ мыслителей древности, изъ коихъ одинъ пользовался безграничнымъ уваженіемъ въ средніе вѣки, а другой за чистоту и возвышенность своихъ идей былъ уважаемъ отцами церкви. Такое странное явленіе сдѣлается совершенно понятнымъ, когда вспомнимъ, что въ вѣкъ такъ называемаго возрожденія наукъ, ложный Аристо-

тель средних вѣковъ былъ уже отчасти замѣненъ истиннымъ, во многомъ, но основнымъ мыслямъ, противнымъ ученію христіанскому, а истинный Платонъ, вѣщававшій своими высокими идеями, былъ вытѣсненъ искаженнымъ Платономъ александрійской школы. Изъ этого-то двоякаго источника происходятъ главнымъ образомъ, всѣ эти самостоятельныя, но смѣлыя, рѣзкія и мечтательныя теоріи мыслителей эпохи возрожденія наукъ, къ которой относится и Джордано Бруно.

Въ философіи Бруно можно различать двѣ стороны: къ одной—относятся его мысли о жизни міра и о верховномъ началѣ ея, къ другой—топико-логическія формы мышленія, въ которыхъ по его мнѣнію, заимствованному у Раймунда Лулля (см. Лулль), выражается внутреннее строеніе верховной жизни міра. Въ первыхъ заключается содержаніе, во-вторыхъ—форма или методъ его философіи.

Бруно объясняетъ бытіе и строеніе вселенной изъ одного верховнаго начала въ духѣ новоплатонической философіи (см. *александр. философія и эманатизмъ*).—Онъ пользуется нѣкоторыми понятіями Аристотеля; но въ цѣломъ обликаетъ ихъ съ системою Платона и элейцевъ. Все, что существуетъ, происходитъ по ученію Бруно, изъ одного верховнаго начала, изъ одного всеобщаго, дѣятельнаго разума (*νοῦς*), въ которомъ заключаются всѣ виды жизни, всѣ формы міра.—Это безконечное и вѣчное начало есть невидимое единство, неизмѣняемое тождество, господствующее надъ всѣми противоположностями. Это—существо существъ, единство единствъ, монада монадъ.

Бытіе Бога не требуетъ доказательствъ; душа наша сама чувствуетъ Его и живетъ Имъ, созерцая Его проявленіе въ себѣ и въ мірѣ. Нѣтъ нужды въ сцѣпленіи силлогизмовъ для возвышенія мысли къ верховному существу; достаточно прислушиваться къ эху всеобщей гармоніи, въ которой звучитъ гармонія божественная.

Но безконечное, верховное существо, бытіе котораго и безъ доказательствъ такъ явственно, само въ себѣ непостижимо. Его нельзя описать; ибо описывать значило бы опредѣлить Его и заключить въ предѣлы; но оно выше всякаго опредѣленія, даже выше существованія и бытія (*super-essentialis, super-substantialis*). Когда мы говоримъ, что это существо безконечно-велико, то значить мы еще сравниваемъ его. Оно также безконечно-велико, какъ и безконечно-мало (*maximum et minimum*). Въ немъ соединяются всѣ

крайности вещей; оно—начало, середина и конецъ; оно—бесконечная сфера, въ которой центръ—вездѣ, а окружность—нигдѣ.

Верховное существо не остается заключеннымъ во глубинѣ своего единства. Не переставая быть единымъ, оно дѣлается троячнымъ; во-первыхъ, оно есть единство, бытіе, благо; во-вторыхъ—разумііе, которое заключаетъ въ себѣ идеи всего; въ третьихъ—безусловная дѣятельность, осуществляющая идеи.

Въ отношеніи къ міру, верховное существо или его дѣятельность есть не только причина, но и начало всего; потому что причина бываетъ виѣ дѣйствія, и поставлена только въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ къ нему, а верховное начало, какъ основаніе всегда пребываетъ въ томъ, что на немъ утверждается. Начало міра также относится къ предметамъ природы, какъ нашъ разумъ къ своимъ понятіямъ, и можетъ быть уподоблено внутреннему художнику. Полнота его жизни, подобно силѣ, одушевляющей организмъ животного, устремляется не только впередъ, къ самообнаруженію, но и внутрь къ себѣ самой. Изнутри оно даетъ форму и фигуру всѣмъ вещамъ. «Оно выводитъ стволъ изъ внутреннихъ корней или зеренъ, отрасли изъ ствола, вѣтви изъ отраслей, и почки и плоды изъ вѣтвей.» — И на-оборотъ; «оно же даетъ соки плодамъ и листьямъ, и вѣтвямъ, изъ вѣтвей—отраслямъ, изъ отраслей—стволу, изъ ствола—корню.» — Все обнаруженіе верховнаго начала въ природѣ и вся жизнь природы въ этомъ началѣ есть вѣчный круговоротъ вещей, восходящая и нисходящая дѣйствица мысли и бытія. На основаніи нераздѣльнаго единства между міромъ и его началомъ, Бруно не находитъ существеннаго различія между причиною *дѣйствующею*, *формальною* и *конечною*. — Дѣйствующая причина, по ученію Бруно, осуществляетъ то, что возможно, чему есть внутреннее основаніе, какъ то: листья, корни, вѣтви — и возвращается къ своему началу путемъ обратнымъ. На всѣхъ ступеняхъ дѣйствій она есть духъ. Отсюда происходятъ три вида духовъ: духъ божественный, всеобъемлющій, всесущій, духъ вселенной, все осуществляющій и духъ частныхъ предметовъ природы. Формальная причина есть не что иное, какъ форма, положенная въ самое основаніе вещи, и постепенно въ ней развивающаяся опредѣленный видъ, отличающій ее отъ всякой другой вещи; а причина конечная есть та послѣдняя цѣль или мысль, къ осуществленію которой стремится каждый предметъ въ своемъ развитіи. Всѣ эти виды причинъ суть только слѣдствія тѣхъ ограни-

ченныхъ отношеній, въ которыхъ разсудокъ разсматриваетъ всѣ предметы; на самомъ же дѣлѣ дѣйствующая причина составляетъ одно съ формальною и конечною; она производитъ изъ себя и опредѣленную форму вещи и въ себѣ же заключаетъ какъ предметъ, такъ и самое осуществленіе цѣли.

Такимъ образомъ міръ, по представленію Бруно, не имѣетъ бытія отдѣльнаго отъ верховнаго начала, но вмѣстѣ съ нимъ составляетъ одну живую субстанцію. — Вся область бытія есть та же природа, только одна природа есть творящая, а другая творимая. — И природа творимая (*natura naturata*), какъ совокупность всѣхъ вещей, есть вся вдругъ. Вся возможность бытія выражается въ ней во всѣхъ возможныхъ формахъ жизни; но во временномъ развитіи вселенная представляетъ переходы отъ одного состоянія къ другому, отъ происхожденія къ разрушенію и на-оборотъ. Въ этой совокупности всего міра Бруно различаетъ матерію и форму. То, что постоянно пребываетъ во всѣхъ чувственныхъ и разумныхъ явленіяхъ міра, есть матерія. Но какъ эта матерія есть возможность всякаго бытія, то въ ней же заключаются и всевозможныя формы жизни. Матерія, по ученію Бруно, не есть *τὸ μὴ ὂν* Платона, не есть что-нибудь только страдательное, она есть и дѣятельная сила. Понятіе о матеріи, какъ о страдательномъ вмѣстилищѣ формы, происходитъ только тогда, какъ разсудокъ разсматриваетъ ее въ всякой опредѣленной формы бытія. Она отличается и отъ обыкновенной матеріи, наблюдаемой чувствами: матерія метафизическая чужда всякой опредѣленной формы и однакоже есть основаніе всѣхъ формъ; а матерія чувственная всегда имѣетъ опредѣленный видъ и способна къ принятію только нѣкоторыхъ опредѣленныхъ формъ. На этомъ основаніи всѣ тѣла и формы, — внутреннія и внѣшнія, духъ и матерія — всё есть только одно живущее существо. Одна и та же матерія, какъ безконечная возможность бытія лежитъ въ основаніи всѣхъ видоизмѣненій жизни.

Вселенная, какъ выраженіе безконечнаго существа, по понятію Бруно, также безконечна. Какъ безконеченъ его разумъ, такъ безконечна его дѣятельность, безконечно его осуществленіе. Для чего думать, говорить Бруно, что божественная благость, восхотѣла быть бережливою и заключенною въ предѣлахъ Разумъ, чувство, все, говоритъ Бруно, убѣждаетъ насъ въ безконечности міровъ. Въ мірѣ, нераздѣльно соединенномъ съ безконечнымъ существомъ, не можетъ быть и зла. Чувства говорятъ намъ, что въ мірѣ

есть несовершенство; но они схватываютъ только части, а вселенная обнимаетъ безконечность пространства и времени. Въ этомъ цѣломъ своемъ составѣ она отражаетъ въ себѣ только формы и законы блага. Подъ кровомъ верховнаго и всеблагаго дѣателя (*omnino efficiente*) мы не должны ни вѣрять во зло, ни страшиться его; все происходитъ отъ него, а потому все добро и все для добра.

Съ ученіемъ Бруно о началѣ міра и о вселенной, согласно его ученіе о душѣ и о нравственности. Міръ состоитъ изъ безконечнаго множества монадъ, исходящихъ изъ лона верховной монады. Всѣ эти монады одушевлены; потому что отдѣльной матеріи нѣтъ по его представленію, духъ и матерія въ основаніи составляютъ одно и тоже. Одна душа оживляетъ весь міръ; но несмотря на это единство души, она ни въ одномъ твореніи не проявляется въ одинаковой степени совершенства; потому что въ каждомъ изъ нихъ душа является въ опредѣленной формѣ, а не въ безконечной полнотѣ формъ. Къ числу такихъ монадъ принадлежитъ и душа человѣческая. Ей, какъ существу простому, суждено проходить безконечныя измѣненія. Какова бы ни была судьба души послѣ смерти, но если она знаетъ безконечное, желаетъ безконечнаго и ищетъ средствъ отождествиться съ нимъ; то по самому стремленію къ безконечному, она создана для того, чтобы жить безконечно.—Нравственное дѣяніе вообще есть только то, которое совершается съ опредѣленною сознательною цѣлію, а верховная цѣль свободныхъ дѣяній есть одна съ цѣлію разума божественнаго, все-творящаго; это-совершенство вселенной.

Другая часть ученія Бруно есть развитіе топики-логическаго искусства луллова (*ars Lullana*), или излѣдованіе тѣхъ формъ мышленія и познанія, въ которыхъ открывается намъ верховное начало бытія.

Такъ-какъ единый разумъ составляетъ основаніе и причину всего міра, то должно быть одно общее искусство мышленія и познанія, которое соединяло бы въ нашемъ духѣ дѣйствительный предметъ съ мышленіемъ и все возводило бы къ единству. Каково же именно, по ученію Бруно, развитіе этого единаго, общаго разума и каковы соотвѣтственныя ему логическія формы въ нашемъ мышленіи?—

Между всѣми твореніями земли только человѣкъ приближается къ верховному свѣту; но и для человѣка недоступно верховное бытіе высшее, начало жизни, высшее царство идей: человѣкъ нахо-

дятся въ той области, гдѣ есть только тѣни идей, но не самыя идеи; ибо каждая вещь выражаетъ во времени и въ опредѣленной формѣ не всю возможность бытія, а только нѣкоторую часть его, намекающую на цѣлое; заключаетъ какъ бы тѣнь его, а не самую сущность. Свѣтъ субстанціи выходитъ изъ первосвѣта верховнаго начала, а изъ свѣта субстанціи—свѣтъ ея свойствъ (*accidens*) и т. д. до самыхъ высшихъ явленій жизни, въ тѣни которыхъ едва мерцаютъ идеи. Но это движеніе жизни имѣетъ и другое направленіе—къ своему началу. Такимъ образомъ оно совершается двояко: въ направленіи къ чувственному міру, для обнаруженія себя, и обратно, въ направленіи къ нашему наблюденію и разуму, дабы содѣлаться предметомъ познанія.

Несмотря на многообразность проявленій единаго верховнаго разумнаго начала, вездѣ господствуетъ совершенное единство; потому что противоположность тѣней или явленій не возможна. Ихъ особенность не состоитъ въ отдѣльномъ началѣ жизни, но есть только *defectus in officio*. Существенное въ вещахъ есть единое мысленное, а не разнообразное чувственное; по этому въ идеяхъ разума вещи лучше познаются, нежели въ ихъ чувственныхъ формахъ, и еще лучше въ верховной идеѣ,—въ идеѣ разума Божія. Идеи, находящіяся въ разумѣ Божіемъ, соответствуютъ идеямъ нашего разума; потому что вся вселенная есть единство и гармонія. На основаніи такого понятія объ отношеніи мыслительной дѣятельности къ природѣ, Бруно начертываетъ идеальныя формы или классификацію бытія. Подобно Проклу, онъ полагаетъ три высшія и самыя общія сферы жизни: *первоформу* или начало всѣхъ формъ, *естественный міръ*, въ которомъ отпечатлѣваются слѣды идей и первообразъ раздробляется въ безчисленныхъ видоизмѣненіяхъ и *умственную форму*, или міръ мысленный, въ которомъ объединяются многообразныя тѣни идей, и возводятся къ общимъ понятіямъ. Не входя въ разсмотрѣніе тѣхъ частнѣйшихъ формъ, въ которыхъ выражается каждая изъ этихъ главныхъ. Довольно того, что по понятію Бруно, мышленіе есть такое искусство или такая дѣятельность нашего Духа, которая въ представленіи излагаетъ то самое, что природа выражаетъ вышнимъ образомъ, что во всеобщемъ порядкѣ вещей составляетъ внутреннюю, сокровенную логику, и кто съумѣетъ постигнуть элементы мысли и законы ихъ сочетаній, тотъ постигнетъ и сущность вещей. Въ этомъ взглядѣ Бруно мерцаютъ уже заріи философскихъ системъ Шеллинга и Гегеля.

Въ заключеніе представимъ общую идею Бруно о цѣли философіи. Цѣль философіи и всякаго изслѣдованія есть познаніе, какъ единства противоположностей, безконечнаго въ ограниченномъ, формы въ матеріи, духа въ веществѣ, такъ и способа, по которому изъ тождества снова происходитъ многообразность формъ. Особенно трудна, по сужденію Бруно, эта вторая задача философіи. Въ ней онъ полагаетъ всю тайну и торжество силы нашего мышленія. Самая лучшая философія та, которая наилучше согласуется съ истиною въ природѣ и пособляетъ ей частію разумнымъ предсказываніемъ, частію законодательствомъ и исправленіемъ нравовъ, частію врачеваніемъ тѣлесныхъ недуговъ и наконецъ, наукою и разумною жизнію.

Такова въ краткомъ очеркѣ философія Бруно. Въ ней есть нѣкоторыя возвышенныя черты и выраженія, въ которыхъ онъ изображаетъ Божество; есть замѣчательныя понятія объ отношеніи мышленія къ дѣйствительному бытію; но не слѣдуетъ увлекаться поэтическимъ, блестящимъ колоритомъ его мыслей и приносить истину въ жертву эффекту. Бруно представляетъ божество душою міра, или такимъ началомъ, которое выражаетъ себя въ мірѣ, какъ въ своемъ организмѣ, и по какой-то безотчетной необходимости развивается въ немъ. Такимъ образомъ смѣшивая верховное существо съ міромъ, онъ разомъ впадаетъ въ превратныя представленія о существѣ Божіемъ и о сущности міра. У Бруно Богъ не есть существо верховно-разумное, всесвободное, некущееся о мірѣ, какъ о созданіи своего всемогущества; потому что оно подчинено закону необходимаго развитія. Для христіанина только три лица Пресвятыя Троицы совѣчны и сосущественны: превыше міра, выше пространства и времени, они образуютъ блаженную и совершенную жизнь; у Бруно же три лица Пресвятой Троицы суть только три ступени въ процессѣ творенія міра. По идеѣ здраваго размышленія, міръ есть произведеніе безконечной благодати, свободной воли и премудрости Божіей; у Бруно этотъ міръ, со всеми его частями, есть какъ бы необходимое дополненіе къ божественной жизни, безъ котораго она превращается только въ пустую отвлеченность (см. *Гегель, Спиноза, Шеллингъ, пантеизмъ*).

Въ его ученіи вся свободно-разумная дѣятельность нравственныхъ существъ превращается только въ эфемерное проявленіе этого начала, поглощающаго, все въ своемъ мертвящемъ, абстрактномъ единствѣ. Мало нужды, что Бруно говоритъ о повсюдности

жизни, объ одушевленности всѣхъ предметовъ міра; но самая формула, подъ которую онъ подводитъ верховную причину міра, природу и человѣка, противорѣчитъ этой жизни, и все приводитъ въ мертвящее смѣшеніе; потому что съ отождествленіемъ творца и творенія нѣтъ мѣста безсмертной жизни разумныхъ созданій Божіихъ. Сравнивая ученіе Бруно съ прежними подобными ученіями, нельзя не замѣтить, что оно мало содержитъ въ себѣ оригинальнаго и есть только смѣсь заимствованій изъ Аристотеля, новоплатониковъ и елейцевъ. Отличительная черта его та, что онъ обладаетъ только живымъ, глубокимъ сознаніемъ ихъ началъ; отсюда, отъ этого живаго сознанія протекаетъ это живое, увлекательное изложеніе, эта мощная сила его слова. Надѣленный отъ природы пылкимъ воображеніемъ, онъ изобилуетъ блестящими метафорами и сравненіями, нѣкоторыми новыми взглядами и зачатками новыхъ идей, какъ-то: идеи природы творящей и творимой (которая впрочемъ встрѣчается и прежде. См. I. Скоттъ Эригена.), монады, оптимизма, безусловнаго тождества мысли и бытія; но эти идеи суждено было развить другимъ мыслителямъ. Мысль его лишена той силы органическаго развитія и сцѣпленія, которая сообщаетъ началамъ ученія характеръ стройной и цѣлой системы. Особенно темны его сочиненія о логикѣ, въ которой именно требуется наиболѣе способности отчетливаго мышленія. Форма его сочиненій болѣею частию разговорная и вполнѣ соответствуетъ случайному сочетанію идей, столь обыкновенному у людей, одаренныхъ живымъ воображеніемъ. Тонъ его сочиненій всегда восторженный, иногда напыщенный и заносчивый, а языкъ заключаетъ пеструю смѣсь италіанскаго съ латинскимъ. По странному противорѣчію Бруно, подобно другимъ современникамъ, не былъ свободенъ отъ предрасудковъ и вѣрилъ въ астрологію и магію. Изъ новѣйшихъ мыслителей, Шеллингъ ближе всѣхъ къ нему въ своей системѣ тождества, и даже называлъ одно сочиненіе свое его именемъ (См. Шеллингъ).—Но еще до Шеллинга Якоби (Фридр. Георг.) обратилъ вниманіе современныхъ мыслителей на метафизическія сочиненія Бруно.

Бруно оставилъ весьма много сочиненій, но они разбѣяны по разнымъ мѣстамъ, и никогда не выходили въ свѣтъ въ одномъ собраніи; даже нѣкоторыя изъ нихъ вѣроятно еще неизвѣстны; потому что когда римская іерархія объявила ихъ еретическими, то одни стали скрывать ихъ, а другіе—истреблять. Большая часть ихъ

теперь находится въ Геттингенѣ. Довольно подробное и удовлетворительное изложеніе ученія Бруно можно найти въ исторіи философіи Буле. Прилагаемъ здѣсь перечень сочиненій Бруно: Il Candelajo del Bruno Nolano, academico di nulla Academia, detto il fastidito. Paris, 1582, 12°, Guill. Julien;—Liber de compendiosa architectura et complemento artis Raimundi Lulli; ad illustr. Moro, reipublicæ Venetiæ... Paris, 1582, 8°;—De umbris idearum et arte memoriae; ad eundem. ib. 1582, 8°;—La Cena delle ceneri, descritta in cinque dialoghi. Lond. 1584, 8°;—Dialoghi della causa, principio e uno. Venet. (Lond.), 1584, 8°;—Explicatio triginta sigillorum. Lond. 1583—4, 8°;—Spaccio della bestia trionfante, et cæt., Paris, 1584, 8°;—Degl'eroici furori, dialoghi X. Par. (Lond.), 1585, 8°;—Cabaia del cavallo Pegaseo con l'aggiunte dell' Asino cillenico. Paris, (Lond.), 1585, 8°;—Epistola ad universitatem Oxoniensem;—Figuratio Aristotelici auditus physici, ad eiusdem intelligentiam atque retentionem, per XIV imagines explicanda, 1586, Paris, 8°;—Articuli de natura et mundo a Nolano, in principibus Europæ academiis propositi. Paris, 1586, 8°;—Lampas combinatoria logicorum Wittemb., 1587, 8°;—Acrotismus, sive rationes articulorum physicorum adversus peripateticos Parisiis (1586) propositorum, Wittemb., 1588, 8°;—Oratio valedictoria Wittembergæ habita. Ibid., 1588, 4°;—De progressu et lampade combinatoria logicorum. Ibid., 1588, 8°;—De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raimundi Lulli, et cæt. Prag., 1588, 8°;—Articuli centum sexaginta adversus mathematicos hujus temporis. Prag., 1588, 8°;—Oratio consolatoria, et cæt., in obitum illust. princ. lul. Brunswicensium ducis. Helmst. 1589, 4°;—De imaginum, signorum et idearum compositione, et cæt. Francf. M., 1591, 8°;—De triplici, minimo et mensura, et cæt. Ibid., 1591, 8°;—De monade, numero et figura, et cæt., ib., 1591, 8°;—De immenso et innumerabilibus, h. e., de absolute magno, et infigurabili universo, et de mundis lib. VII. ibid., 1591, 8°;—Summa terminorum metaphysicorum. Zurich., 1595, 4°;—Praxis descensus, e manuscripto editus per Raphaelem Eglinum. Marb. 1609, 8°;—Artificium perorandi, communicatum a Iohau. Altstadio. Francf., 1612, 8°.—Сочиненія Бруно, написанныя на итальянскомъ языкѣ, изданы особо въ двухъ томахъ, Лейпц., 1830, 8°. — Биографія Бруно напечатана въ Аделунговой Geschichte der menschl. Narrheit, B. 1., сравн. Kindervater, Beitrag zur Lebensgeschichte d. J. B.; Caesar, Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt. B. 6. N. 5. — Car. Steph. Jordani, disquis. historico-litteraria de

J. B. Nolano.— *Lauckhardi*, diss. de Br. Halle, 1783, 4°;— и прибавл. къ 1 тому гейденрейхова перевода кромациановой исторіи преобразованій въ философіи.— *Opere di G. Bruno*, ora per la prima volta... da *Adolfo Wagner*. Lpz., 1829, 2 B. 8°. Въ 1844 г. напечатано весьма хорошее сочиненіе Бартоломеса о философіи Бруно на французскомъ языкѣ. См. стат. о Бруно въ сынѣ отечества за 1847 г.

Брянцовъ, Андрей Михайловичъ, стат. совѣт. и кавалеръ орд. св. Владиміра 4-й степени, ординар. профессоръ философіи въ московскомъ университетѣ, род. въ 1749 году отъ бѣднаго церковно-служителя вологодской губерніи. Обучался сперва въ вологодской семинаріи, потомъ въ славяно-греко-латинской академіи, откуда поступилъ студентомъ въ московскій университетъ. По окончаніи курса наукъ въ москов. университетѣ, Брянцовъ служилъ съ 1779 года учителемъ въ университетской гимназіи; въ 1788 г. опредѣленъ экстра-ординарнымъ, а въ 1795 г.—ординарнымъ профессоромъ логики и метафизики въ москов. университетѣ. Ум. въ 1821 г. Онъ принадлежитъ къ тому періоду времени, когда у насъ слѣдовали еще или лейбнице-вольфианской школѣ, или неопредѣленному руководству чувства по примѣру Руссо и англійскихъ моралистовъ. Брянцовъ также былъ подѣ влияніемъ этихъ направленій, хотя не чуждъ былъ новаго движенія германской философіи и старался ознакомить съ нимъ своихъ слушателей. Сочиненія его: *о связи вещей во вселенной* (1790), *о законахъ природы* (1799), рѣчи произнесенныя въ торж. собраніяхъ унив-та). Кромѣ того онъ перевелъ: *фергюссоны начальныя основанія нравственной философіи* (1804) и вмѣстѣ съ Десницкимъ перевелъ книгу Блакстона: *исползованіе англійскихъ законовъ*. Разсужденіе его—*de criterio veritatis* осталось ненапечатаннымъ, а другіе ученые труды, какъ напр. переводы курсовъ философіи Снея и Матерна Рейса, сгорѣли во время московскаго пожара въ 1812 году.

Будде, Іоаннъ-Францискъ (Buddens), род. 1667 въ Анкламѣ, въ Помераніи. По окончаніи курса наукъ въ виттенбергскомъ университетѣ, онъ преподавалъ сперва философію въ Іенѣ, потомъ съ 1692 г. греческій и латинскій языки въ кобургской гимназіи, а въ 1695 г. правоучительную философію въ Галлѣ, гдѣ получилъ степень доктора богословія; потомъ возвратился въ Іену въ 1705 г. для занятія каведры богословія въ тамошнемъ университетѣ. Умеръ въ 1729 г. на пути въ Готу. Будде извѣстенъ болѣе на поприщѣ

богословія, нежели философіи; однако-же онъ оказалъ нѣкоторыя услуги и этой послѣдней какъ сочиненіями, такъ и преподаваніемъ исторіи философіи и нравоучительной философіи. Его сочиненія по исторіи философіи долгое время пользовались значительнымъ авторитетомъ. Философскія изслѣдованія Будде отличались эклектическимъ направленіемъ, которое онъ противопоставлялъ догматизму Вольфа и Декарта. Какъ эклектикъ, Будде не ограничивается однимъ только выборомъ лучшаго изъ прежнихъ философскихъ ученій; онъ утверждаетъ кромѣ того, что правильное рѣшеніе философскихъ вопросовъ не иначе возможно, какъ только въ согласіи съ откровеніемъ. Существованіе безплотныхъ духовъ, ихъ вліяніе на человѣка и явленія онъ признаетъ не только возможными, но и не сомнѣнными. Вопреки Декарту, и совершенно основательно, Будде утверждаетъ, что къ существу человѣческаго духа принадлежитъ не только мышленіе, но и свободная воля. Важность этой истины опѣнена въ настоящее время нѣкоторыми мыслителями, появившимися наконецъ, что въ рѣшеніи вопросовъ, касающихся духовнаго міра, должно руководствоваться требованіями не одного мышленія, но и нравственной природы человѣка. Въ природѣ человѣка Будде различаетъ два состоянія: здоровое и болѣзненное. Къ недугамъ разума онъ относитъ сомнѣніе, заблужденіе, невѣріе; а источникомъ всѣхъ недуговъ воли признаетъ самолюбіе, находя при томъ, что въ самыхъ отправленіяхъ души нѣкоторыя низверженія происходятъ отъ тѣлеснаго состоянія, и что объясненіе ихъ возможно единственно съ принятіемъ догмата о паденіи человѣка; къ такимъ низверженіямъ онъ относитъ безуміе, помѣшательство, идіотство и другія подобныя душевныя болѣзни. Такимъ образомъ эклектизмъ Будде очень мало имѣетъ общаго съ эклектизмомъ новѣйшихъ временъ, и основывается преимущественно на христіанскомъ вѣроученіи. Какъ богословъ, Будде принадлежитъ къ числу ортодоксальныхъ протестантскихъ вѣроучителей; съ высшимъ образованіемъ онъ соединяетъ особенную умѣренность тона и фанатизму противопоставляетъ мудрую терпимость. Нѣкоторыми богословскими сочиненіями Будде пользовались долгое время, почти также, какъ учебнымъ руководствомъ, не только между протестантами, но и между послѣдователями другихъ вѣроисповѣданій. Главнѣйшія сочиненія Будде: *Selecta juris naturæ et gentium*. Halle, 1704, 8°; — *Elementa philosophiæ instrumentalis sev institutionum philosophiæ eclecticæ*, t. 1. Halle, 1705, 8°; — 7-е издан.

1719 г.; — *Elementa philosophiæ theoreticæ seu institutionum philosophiæ*. t. II. Halle, 1703, 1717, 8°; — перев. и напеч. на нѣм. языкъ, 1723, 8; на франц. яз. съ историч. и философ. примѣчаніями, 1756 г. Амстер. и Лейпц., 8°; — *Analecta historiæ philosophiæ*. Halle 1706, 2 ed. 1724, 8°; — *Introductio ad historiam philosophiæ Hebræorum*. Halle, 1702, 2 ed. 1721, 8°; — *Sapientia veterum, h. e. dicta illustriora septem Græciæ sapientium explicata*. Halle, 1699, 4°; — *De καθάρσι pythagorico-platonica*. Halle, 1701, 4°; вторично напечатано въ его же *Analecta hist. phiæ* (см. выше); — *Introductio in philosophiam Stoicam*, какъ введеніе къ сочиненіямъ Марка Аврелія, изданнымъ Валле, Лейпц. 1729, 8°; — *Exercitationes historico-philosophicæ*. Halle, 1695, 1696, 8°; — *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam et cæt.* 2 vol., Lips. 1727, 4° — *Buddei dissertationum aliorumque scriptorum a se aut suis auspiciis editorum isagoge*. Iena, 1724, 8°, 3-a edit.; — *Bedenken über die wolffische philos.* Freiburg, 1724, 8°; — Сверхъ того Будде напечаталъ на нѣмец. языкъ: *отвѣтъ на замѣчанія Вольфа*. Iena, 1724, 8°, и доказательства неудовлетворительности филосоіи Вольфа. Iena, 1724, 8°. Не слѣдуетъ смѣшивать Юан.-Франц. Будде съ Юанномъ-Вильгельмомъ Буде (Bude), француз. ученымъ 15 и 16 столѣтія, ничѣмъ неизвѣстнымъ на поприщѣ филосоіи.

Буддизмъ. Подъ этимъ названіемъ извѣстно одно изъ древнихъ азіатскихъ вѣроученій, существующее донынѣ. Будда, отъ котораго происходитъ это названіе есть слово санскритское и значить—мудрость, познаніе. У послѣдователей буддизма это слово имѣетъ метафизическое значеніе, и подобно слову «абсолютное», употребляемому новѣйшими германскими мыслителями, примѣняется къ верховному разуму, какъ основанію всѣхъ явленій міра. Нѣкоторые впрочемъ народы, принявшіе религію Будды, какъ-то, тибетцы, китайцы, народы монгольскаго племени, употребляютъ для того другія выраженія, соединяя съ ними понятія, одинаковыя съ значеніемъ Будды. Кромѣ того, Будда означаетъ еще названіе основателя вѣроученія, извѣстнаго подъ именемъ буддизма. Одинаковость названія, употребляемаго у буддистовъ для выраженія отвлеченнаго понятія о верховномъ существѣ, съ именемъ основателя буддизма не есть случайная; она тѣсно соединена у нихъ съ понятіемъ о верховномъ существѣ и объ отношеніи его къ міру, или о тѣхъ откровеніяхъ, которыми онъ обнаруживаетъ себя въ мірѣ; а потому необходимо изложить кратко не

только виѣшнюю жизнь Будды, какъ перваго провозвѣстника буддизма, сколько это извѣстно по изслѣдованіямъ ориенталистовъ, но и внутреннее значеніе его, вытекающее изъ того отношенія, въ какомъ представляютъ его буддисты къ верховному существу. Будда, въ смыслѣ отвлеченномъ, есть верховное существо, всесовершенный, первоначальный разумъ; и какъ многихъ всесовершенныхъ существъ не можетъ быть, то онъ только одинъ: онъ есть всесовершенное единство, центръ и средочіе всего духовнаго міра. Но Будда, какъ единое верховное существо, можетъ являться и является въ своемъ твореніи въ разныя времена и въ разныхъ видахъ, для блага человѣчества, для спасенія душъ, принимающихъ его ученіе. Въ этомъ второмъ, относительномъ Буддѣ есть тоже божество, тотъ-же божественный разумъ, но уже не въ своемъ отрѣшенномъ, недосигаемомъ тождествѣ, но въ явленіи. Проявленіе Будды можетъ быть тоже двоякое: небесное и земное. Отсюда происходитъ тройственный характеръ Будды или, по выраженію буддистовъ, «три природы» Будды: Будда въ земномъ проявленіи или въ воплощеніи, Будда въ небесномъ самооткровеніи и Будда, сосредоточенный въ самомъ себѣ. Будда, разсматриваемый въ немъ самомъ, отрѣшенно отъ всѣхъ своихъ проявленій, по представленію буддистовъ, есть совершенная «пустота», т. е., такое бытіе, которому не свойственны никакія перемѣны, никакое приращеніе и умаленіе, въ которомъ нѣтъ никакой, даже самой тончайшей стихіи вещества. Только это состояніе совершенной пустоты есть истинное бытіе. Несмотря на эту отрѣшенность Будды въ его сокровенной глубинѣ, между нимъ и его проявленіемъ есть не только внутренняя связь, но и внутреннее кругообразное движеніе. Будда, какъ первообразъ всякой мудрости, какъ идея бытія, превышающаго все созданное, заключаетъ въ себѣ духовное начало всего живущаго, которое дробится въ немъ до безконечности, но въ этомъ же самомъ отдаленномъ проявленіи своемъ оно можетъ быть снова возбуждено и возвратиться изъ оковъ матеріи, въ первобытную страну безразличнаго бытія. — На этомъ основаніи, душа каждаго человѣка можетъ превратиться въ Будду, коль скоро чистотою жизни и возвышенностію знанія освободится отъ условій душепреселенія, которыя удерживаютъ ее въ связи съ матеріею и неразлучны съ душами, недостигшими высшей степени совершенства. Какъ каждая душа можетъ постепенно возвышаться къ этому отрѣшенному состоянію, свой-

ственному Буддѣ или верховному разуму, такъ точно и въ цѣломъ составѣ міровъ совершается въ извѣстные періоды постепенное высвобожденіе духовъ отъ узъ матеріи и отъ условій душепреселенія или для погруженія въ безразличное единство верховнаго бытія, или для пребыванія въ области небснаго самооткровенія Будды, откуда они могли бы являться въ мірѣ, въ тѣлесной оболочкѣ и содѣйствовать другимъ душамъ въ достиженіи подобнаго блаженнаго состоянія.

Съ этимъ понятіемъ послѣдователей буддійскихъ вѣрованій о Буддѣ, какъ верховномъ существѣ, сопряжено значеніе Будды, какъ перваго провозвѣстника буддійскаго ученія. Души оставшіеся въ области самооткровенія Будды, являются въ преемственныхъ воплощеніяхъ на землѣ, или для основанія совершенно новаго ученія между людьми, или только для распространенія и утвержденія преподаваемаго. Только первые называются буддами и являются однажды въ извѣстный періодъ существованія одного міра, а вторые называются бодисатвами. Въ настоящемъ періодѣ міра, по ученію буддистовъ, должно быть тысяча буддъ; изъ нихъ явилось только семь. Каждый изъ этихъ совершеннѣйшихъ буддъ въ земномъ откровеніи или Манушѣ—Буддѣ, есть отраженіе соотвѣтственнаго Будды въ небесномъ откровеніи или Дяни-Будды; каждый изъ этихъ Дяни-Буддъ, послѣ смерти Мануши-Будды, посылаетъ истекшаго изъ себя сына или Дяни-Бодисатва для содѣйствія въ распространеніи ученія отшедшаго Мануши-Будды. Будучи его намѣстникомъ, Дяни-Бодисатва непрерывно появляется въ новыхъ индивидуальных образахъ для распространенія ученія перваго или главнаго въ этомъ періодѣ Будды. Будда нашего періода, по ученію буддистовъ, есть Шакья-Муни-Будда, а намѣстникъ его Бодисатва-Шакья-Муни, который непрерывно воплощается въ далай-ламахъ. Впрочемъ въ свѣдѣніяхъ о первомъ основателѣ буддизма, по свидѣтельству оріенталистовъ, заключается столько разногласія, что нѣтъ возможности опредѣлить съ достовѣрностію время и обстоятельства его жизни. Многіе для примиренія этихъ разнорѣчій придумывали различныя значенія для личности Будды, космическое, миѣическое, историческое. Но это только предположеніе, не имѣющее основанія. Будда, какъ основатель вѣроученія, какъ проявленіе верховнаго разума для цѣлаго огромнаго періода времени,—только одинъ. Скорѣе можно полагать что другіе вѣроучители, способствовавшіе въ послѣдствіи времени

распространенію ученія перваго Будды, носили также названіи Будды. Оттого у послѣдователей буддизма есть множество самыхъ разногласныхъ извѣстій о времени жизни Будды. Такъ, напр., у тибетцевъ есть 12 или 13 эпохъ его жизни. Самая отдаленная доходить до 2420, а самая ближайшая до 665 года до Р. Хр. По показаніямъ памятниковъ китайской литературы, и наиболѣе достойнымъ вѣроятія, Будда жилъ за 1000, а по показаніямъ буддистовъ Цейлана и восточнаго индійскаго полуострова за 500, или 600 лѣтъ до Р. Хр. Полагають (См. Боленъ *L'Inde antique*, livr. XIV), что загадочное лице Будды есть Готама, индійскій мудрецъ. Онъ былъ сынъ Судааны, царя Кикаты или Магады, что нынѣ Бегаръ. Фамилія, отъ которой онъ происходилъ, по свидѣтельству Вишну-Пураны, называлась Ишваку или Шакія, отъ чего и основатель буддизма получилъ названіе Шакья-Муни. Но буддисты считаютъ естественное рожденіе недостойнымъ своего учителя и украшаютъ историческое сказаніе о Буддѣ разными выдумками о небесномъ его происхожденіи. На основаніи преданій, можно полагать, что Шакья-Будда почувствовалъ призваніе къ преобразованію браманизма при видѣ бѣдствій и страданій народныхъ, и что для того, дабы лучше обдумать свое новое ученіе и приготовиться къ противодѣйствию послѣдователямъ ведъ, онъ удалился на нѣкоторое время въ пустыню. По истеченіи многихъ лѣтъ, посвященныхъ имъ на размышленіе о новомъ ученіи и о подвигѣ, которому онъ желалъ посвятить свою жизнь, онъ ходилъ съ проповѣдію по главнѣйшимъ городамъ Индіи, особенно останавливался въ Бенаресѣ, гдѣ отъ временъ глубокой древности существовали религіозно-политическія общества браминовъ, поддерживавшихъ кастическое раздѣленіе народа и свое господство надъ нимъ. Въ эпоху появленія Будды, въ Индіи господствовалъ еще нераздѣльно браманизмъ, основанный на ведахъ и на законахъ Ману. Впрочемъ, и въ сектѣ *Джайнасъ*, терпимой въ Индіи по причинѣ своего спокойнаго, мыслительнаго направленія, замѣтны уже были признаки буддійскаго рационализма, и даже на основаніи одного мѣста въ Багаватъ Пураны можно полагать, что Будда принадлежалъ къ этой сектѣ. Впрочемъ Будда не оставилъ послѣ себя сочиненій; только спустя нѣсколько лѣтъ послѣ его смерти, ученики, по рассказамъ буддистовъ, собрали ученіе своего учителя. Послѣдователи Будды рассказываютъ много чудеснаго о жизни его, какъ и о рожденіи. Еще на 19 году Будда, по рассказамъ буддистовъ,

возымѣлъ желаніе оставить семейство и посвятить себя служенію для блага народа. Даже среди удовольствій жизни, онъ не могъ не размышлять о бѣдствіяхъ человѣческой жизни, о болѣзняхъ постыжающихъ человѣчество, о старческой дряхлости, о смерти и разрушеніи человѣка. Буддійскія легенды полагаютъ его удаленіе въ пустыню между тридцатымъ и сороковымъ годомъ жизни. Тамъ онъ встрѣчалъ много индійскихъ аскетовъ различныхъ сектъ. Послѣ неоднократныхъ безуспѣшныхъ состязаній съ браминями, которыхъ желалъ убѣдить въ истинѣ своего ученія, онъ передалъ преемство своего учительства любимому ученику своему Магъ Касіапъ, а самъ удалился на берегъ одной рѣки, и тамъ, легши на правый бокъ, скончался. «Все мнѣ причиняетъ печаль, говорилъ онъ, не задолго до своей смерти, въ одномъ значительномъ собраніи, и я желаю вступить въ Нирвану, или въ область того бытія, въ которомъ нѣтъ ничего тѣлеснаго, но все исполнено высочайшаго блаженства».

Крайне трудно опредѣлить первоначальное ученіе буддійское; потому что первый проповѣдникъ его не оставилъ послѣ себя никакихъ сочиненій; а между тѣмъ въ послѣдствіи времени это туманное ученіе подвергалось долговременному развитію и, отъ смѣшенія съ другими вѣроученіями, могло подвергнуться многимъ видоизмѣненіямъ. На основаніи нѣкоторыхъ свидѣтельствъ индійской литературы можно только заключать, что первоначально это ученіе явилось въ видѣ противодѣйствія ученію браминовъ, защищавшихъ введенную ими обрядность вмѣстѣ съ преобладаніемъ своей касты надъ другими. Оно заключало въ себѣ сѣмена нѣкотораго раціонализма и отстаивало права народа противъ аристократическаго преобладанія браминовъ. Владычество браминовъ основывалось на ведахъ, недоступныхъ низшимъ кастамъ, и неразрывно соединено было съ ихъ происхожденіемъ; а по ученію Будды, всѣ имѣютъ право и возможность теоретическаго и практическаго самоусовершенствованія. Этою то противоположностію въ направленіи буддизма и браминизма объясняется упорная, долговременная борьба между ними и политическій характеръ ея.

Отъ различнаго толкованія сочиненій, оставленныхъ ближайшими преемниками Будды произошло нѣсколько философскихъ школъ, которыя Кольбрукъ сводитъ къ четыремъ видамъ:

1) Одни изъ буддійскихъ вѣроучителей утверждаютъ, что все

есть *пустота* (*sarva soṇya*), или что совокупность совершеннѣйшаго бытія есть чистое безразличіе. Это понятіе о верховномъ бытіи могло произойти или изъ объясненія *сутръ*, или изъ толкованія ученія самого Будды, хотя другіе полагаютъ, что оно чуждо было основателю буддизма и могло произойти впоследствии времени отъ чрезвычайной отвлеченности идеи Будды о верховномъ существѣ. — Эта школа признается умѣренной или среднею между всѣми философскими толкованіями первоначальнаго ученія.

2) Другіе буддисты исключаютъ изъ этой всеобщей пустоты силу внутренняго чувства или разумнія (*vidjāna*), и называютъ безразличною пустотою только то, что находится внѣ этой силы. Послѣдователей этого ученія называютъ *Югатшара* (*Yūgātchāras*), то-есть, *предающимися отвлеченію*.

3) Къ третьему разряду относятся тѣ, которые вопреки предъидущимъ толкователямъ, признаютъ дѣйствительность не только познанія или внутренняго чувства, но и предметовъ внѣ насъ существующихъ. Они полагаютъ, что внѣшніе предметы, или ихъ впечатлѣнія, воспринимаются внѣшними чувствами, а внутреннее чувство и мышленіе признаютъ дѣйствіемъ разумнія.

4) Наконецъ, по мнѣнію четвертой партіи, душа наша, непосредственно наблюдаетъ и воспринимаетъ внѣшніе предметы; а по мнѣнію другихъ, мы не иначе можемъ сознать ихъ, какъ только при помощи образовъ или формъ, совершенно сходныхъ съ самими предметами. Отсюда происходятъ двѣ секты буддистовъ: одна изъ нихъ основывается на буквальному смыслу Сутръ, а другая—на комментаріяхъ Сутръ.

Общій характеръ всѣхъ школъ буддизма заключается въ томъ, что всѣ послѣдователи его принимаютъ два рода существъ или два вида бытія: одно—духовное, другое—вещественное. Къ первому относится мышленіе или разумнѣе; ко второму четыре вида стихій, которыя существуютъ въ видѣ атомовъ. Атомы земные плотны, водяные—влажны, огненные—теплы, воздушные—отличаются способностію движенія.

Духъ и матерія, по ученію буддистовъ, совершенно противоположны, такъ что духъ не имѣетъ ничего сроднаго матеріи; но несмотря на это противоположеніе духа веществу, благоприятное по видимому спиритуалистическому направленію буддійской философіи, въ ней нѣтъ ясныхъ слѣдовъ понятія о личномъ, самостоятельномъ

существованіи человѣческой души. Существо души состоитъ только въ дѣятельности, въ явленіяхъ ся мысли. Міръ духовный заключаетъ въ себѣ слѣдующія пять категорій или видовъ дѣятельности: 1) *категорію формъ*; къ ней относятся органы чувствъ и предметы, дѣйствующіе на чувствовательную и мыслительную силу. Разсматриваемые вѣдъ нашего наблюденія, эти предметы относятся къ міру внѣшнему; но бывъ восприняты ощущеніемъ и мышленіемъ, они составляютъ міръ внутренній. — 2) *категорію познанія* или мышленія (*chitta*), которымъ у буддистовъ ограничивается личное существованіе души (*âtma*). Въ этомъ теченіи или движеніи мышленія и состоитъ бытіе души. — Существенной, неизблемой, личной основы этого движенія буддисты не признаютъ, а потому съ прекращеніемъ этого движенія измѣняется самая сущность души. — 3) *Категорію впечатлѣній* пріятныхъ, или непріятныхъ, возбуждающихъ соотвѣтственные ощущенія. — 4) *Категорію условныхъ познаній*, происходящихъ отъ употребленія словъ и смысла, соединяемого съ ними и 5) *Категорію дѣйствій*; сюда относятся всѣ расположенія души и всѣ отправленія мышленія и воображенія.

Понятія буддистовъ о верховномъ существѣ такъ отвлеченны и безжизненны, что по справедливости еще въ самой глубокой древности индійскіе мыслители упрекали ихъ ученіе въ атеизмъ. Въ буддійскихъ книгахъ верховное существо или верховное бытіе представляется въ видѣ совершеннаго отрицанія всѣхъ возможныхъ видовъ жизни; въ немъ все разрѣшается въ пустоту, въ ничтожество. Такимъ образомъ, верховное, безусловное бытіе не имѣетъ никакого отношенія къ міру, который то происходитъ, то разрушается самъ собою, по неизмѣнному порядку и законамъ, осуществляющимся въ немъ безъ участія верховной разумной причины міра. Видимый нами міръ, по ученію буддистовъ, образуется изъ тончайшихъ частицъ вещества или, правильнѣе, пространства, отъ присоединенія къ нимъ несвободныхъ духовъ, нисходящихъ долу изъ высшихъ міровъ и сообщающихъ матеріи образовательную силу. Но этотъ міръ не есть единственный: въ продолженіе неисчислимаго множества вѣковъ, одна вселенная разрушается и вмѣсто ея происходитъ другая. Буддисты представляютъ, что всякое образованіе новой вселенной происходитъ или начинается въ высшихъ областяхъ неба, называемыхъ *дьяною* или *страною свѣта*. Оттуда исходятъ всѣ послѣдовательныя образованія матеріи въ разныхъ мірахъ до самыхъ грубыхъ, свойствен-

ныхъ земному міру. По мѣрѣ того, какъ эти міры постепенно образуются, за ними слѣдуютъ и населяющіе ихъ не свободные духи по мѣрѣ ихъ вины, опредѣляемой судьбою. Такимъ образомъ всѣ существа, населяющія вселенную, подлежатъ волненіямъ метемпсихозиса или душепреселенія. Души этихъ существъ каждый разъ, по разрушеніи ихъ тѣлеснаго состава, вселяются въ новыя тѣла, соотвѣтственныя ихъ жизни предъидущей, до тѣхъ поръ, пока чистотою отрѣшеннаго познанія и добродѣтелями достигнуть полной свободы. Когда всѣ духи, населяющіе вселенную, при помощи Будды, очистятся отъ страстей и проникнутъ въ дьяну Будды и въ высшія области, тогда матерія, изъ которой состоитъ нынѣшняя вселенная, лишенная одушевляющаго ее начала, должна разрушиться и дать мѣсто образованію новой вселенной. Такимъ образомъ, по ученію буддійскому, міръ то возникаетъ, то разрушается; съ происхожденіемъ міра сопряжено ниспаденіе духовъ, потемнѣніе высшаго порядка, а съ разрушеніемъ—очищеніе и торжество духа. Последняя цѣль поперебѣннаго возникновенія и разрушенія вселенной, совершающагося въ необъятное количество вѣковъ, есть погруженіе или, правильнѣе, уничтоженіе всѣхъ существъ въ лонѣ верховнаго разума.

Согласно съ этимъ эксцентрическимъ понятіемъ о верховномъ бытіи и о мірѣ, учатъ буддисты о назначеніи человѣка и о высшемъ совершенствѣ и счастіи его жизни.—Высшая цѣль жизни человѣческой, какъ и всѣхъ существъ, есть погруженіе въ безразличное, отвлеченное единство верховнаго разума; а потому чѣмъ болѣе оно въ жизни приближается къ состоянію совершенной тишины и невозмущаемости (*piṅgala*), къ апатическому равнодушію ко всему окружающему, тѣмъ выше его нравственное совершенство и счастіе. Впрочемъ, быть можетъ, подъ этимъ состояніемъ буддисты не разумѣютъ прекращенія и уничтоженія его личнаго существованія. Быть можетъ, это блаженство состоитъ только въ совершенномъ безразличіи душевнаго настроенія, въ прекращеніи всякаго движенія, какъ внутренняго, такъ и вѣшняго.

Сущность изложеннаго ученія буддистовъ относится, по свидѣтельству Кольбрука, преимущественно къ древнѣйшимъ временамъ. Въ новыя времена по свидѣтельству Годсона (*Hodgson*), англійскаго резидента въ Непалѣ (см. *Transactions of the royal asiatic society* Vol. 11, p. 1. p. 232...), въ вѣдрахъ буддизма существуютъ четыре школы, различающіяся ученіемъ о началѣ міра, о свойствахъ первой

причины, о природѣ и о назначеніи души. Послѣдователи первой школы, называемые *Свабгавикасъ* (Swabhāvikas), утверждаютъ, что во вселенной нѣтъ ничего нематеріальнаго, что матерія есть единственная стихія, изъ которой образуются не только чувственные предметы, но и тѣ существа, которыми признаются нематеріальными. Они приписываютъ матеріи два главных свойства: способность къ движенію и къ покою (pravṛtī, nirvṛtī). Попеременное преобладаніе то одного, то другаго изъ этихъ свойствъ есть то, что мы называемъ происхожденіемъ и разрушеніемъ видимаго міра. Чередованіе ихъ безконечно. Несмотря на явный духъ матеріализма, которымъ отличается эта школа буддизма, она принимаетъ безконечное усовершенствованіе способностей нашей души. Послѣдняя цѣль этого усовершенствованія есть совершенное отождествленіе человѣческаго существа съ природою, вѣчно покоящуюся.—Послѣдователи второй школы, называемые *Айсварикасъ* (Āisvarīkas) или теистами, принимаютъ бытіе невещественнаго, безконечнаго и верховнаго существа. Но одна изъ нихъ признаютъ это существо единственною причиною міра, а другіе допускаютъ еще существованіе совѣчной ему матеріи изъ которой образована вселенная. Впрочемъ тѣ и другіе хотя и допускаютъ бытіе верховнаго существа и нематеріальныхъ твореній, однакоже отрицаютъ промысленіе Божіе о мірѣ.—Мыслители третьяго рода, *Кармикасъ* (Karmīkas), противъ неподвижнаго, кѣтнстическаго нравоученія предшествующихъ вѣроучителей, приписываютъ важное значеніе въ жизни человѣческой нравственнымъ дѣяніямъ и свободной волѣ.—Наконецъ четвертая, *Іатникасъ* (Yātnīkas), признаютъ для нравственнаго усовершенствованія человѣка необходимость истязаній плоти. Что касается ученія о человѣческой душѣ, то послѣдователи всѣхъ школъ принимаютъ душепреселеніе и послѣднею цѣлюю долговременныхъ переходовъ души человѣческой изъ одного тѣла въ другое, полагаютъ погруженіе ея въ бездну безконечнаго бытія. Но въ ученіи о самомъ свойствѣ этого погруженія послѣдователи буддизма не одинаково разсуждаютъ.

Въ заключеніе должно замѣтить, что буддизмъ имѣлъ вліяніе на лжеученія гностическія, въ первые вѣка христіанства.—См. Н. Т. *Colebrooke*, *Miscellaneous Essays*. Lond. T. 2. 1827.

Abel Remusat. *Mélanges asiatiques*, Paris, 1825, 8°; T. I, четыре статьи 6—9.—*Petr. Bohlen*, *de Buddaismi origine et ætate definiendis tentamen*. Königsb., 1827, 8°;—*Edw. Upham*, *The history and doctrines*

of Buddhism, popularly illustrated. Lond., 1829, 8°;— The Catechism of the Shamans, or the laws of the priesthood of Buddha in China. Translated from the chinese original with notes and illustrations by *Charl. Frdr. Neumann*. Lond. 1831, 8°;— *Is. lac. Schmidt*, Ueber einige Grund-lehren des Buddhismus. Leipz. 1826; Ueber die Verwandtschaft d. gnostisch-theosophischen mit den Religionssystemen des Orients, vor-züglich dem Buddhismus. Lpz. 1827, 8°; — *Ezo оке*: Forschungen im Gebiete der ältern religiösen, politischen und literarischen Bildungsgesch. d. Völker Mittelas... Petersb. u. Lpz. 1824. 8°. *M. E. Burnouf*, Intro-duction à l'histoire du Buddhisme indien. Paris, 1844; *Boehinger*, la vie contemplative chez les Indous et les peuples Bouddhistes. Strassburg, 1831;— *Schott*, Ueber den Buddhismus in China. Berlin, 1846. *B. Ва-силъева*, буддизмъ, его догматы, исторія и литература. Ч. I. Спб. 1857.

Буле, Иванъ (Joh. Gottl. Buhle), род. въ Брауншвейгѣ 1763 г., 29 Сент. нов. ст. — Сочиненіями своими онъ рано началъ обра-щать на себя вниманіе ученыхъ, и съ 1787 года былъ экстраordi-нарнымъ, а съ 1794 г. ординарнымъ профессоромъ философіи въ гет-тингенскомъ университетѣ. Въ 1804 г. онъ былъ приглашенъ въ мо-сковскій университетъ для занятія кафедрой естественнаго и народ-наго права; но кромѣ того Буле читалъ еще лекціи о философіи, литературѣ греческой и римской и теоріи и исторіи изящныхъ искусствъ. Въ 1808 году онъ былъ избранъ на мѣсто Баузе директоромъ пе-дагогическаго института, но со смертію М. Н. Муравьева, который скончался еще въ 1807 году, Буле, лишившійся въ немъ друга и покровителя, не долго оставался въ москов. университетѣ. Въ 1811 году онъ удостоился получить должность бібліотекаря при ея вы-сочествѣ, великой княгинѣ Екатеринѣ Павловнѣ. Въ 1814 г. Буле сопровождалъ великую Княгиню въ Любекъ, и потомъ получивъ от-ставку, поселился въ Брауншвейгѣ, гдѣ и скончался въ 1821 г., Авг. 11-го.—У насъ Буле извѣстенъ особенно тѣмъ, что онъ одинъ изъ первыхъ покушался издавать ученые вѣдомости въ Россіи, и былъ первымъ издателемъ «журнала изящныхъ искусствъ», — прекра-тившагося впрочемъ послѣ третьей книжки Буле не замѣчательнъ по отдѣлу науки философіи; онъ постоянно придерживался началъ Канта; но за то онъ оказалъ услуги исторіи философіи своими учеными трудами Сочиненія Буле, относящіяся къ исторіи философіи, суть слѣдующія: Grundz. einer algem. Encyclop. der Wissensch. v. Joh. Gottl. Buhle, Prof. d. Phil. zu Göttingen. Lemgo, 1790, 8°.—Aristotelis opera omnia Grae-

са, ad optimorum exemplarium fidem recensuit Joh. Theoph. Buhle, Bionti, 1791—1800 г., V томовъ, 8°. Первый томъ этого ученаго изданія содержитъ въ себѣ различныя біографіи Аристотеля, разсужденіе объ акроаматическихъ и эксотерическихъ книгахъ, каталогъ изданій и переводъ твореній Аристотеля, историческую номенклатуру его комментаторовъ и трактатъ о категоріяхъ. Въ остальныхъ томахъ содержатся прочія логическія сочиненія Аристотеля, а также его риторика и пѣтика съ латинскимъ переводомъ и объясненіями. Это изданіе служитъ доказательствомъ основательной учености Буле и можетъ быть полезно каждому, кто желаетъ изучить логическія творенія стагирскаго мыслителя. Достойно сожалѣнія, что обстоятельства не позволили Буле окончить этотъ свой трудъ.—*Gesch. d. philosophir. menschl. Verstands*, Lemgo, 1793, 8, Th. 1 (неокончено).—*Lehrbuch d. Geschichte d. Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, Götting. 1796—1804, 8, Th., 8;—*Geschichte d. neuern Philosoph. seit d. Epoche d. Wiederherstellung der Wissenschaften*, Götting., 1800—1804, 6. Bde, 4.—Это сочиненіе написано по порученію геттингенской академіи и напечатано въ сочиненіи подъ заглавіемъ: *Gesch. d. Künste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des XVIII Jahrhunderts....*, Götting., 1800 — 1804. — Въ этомъ сочиненіи Буле нѣсколько произвольно распределяетъ философскія системы и не всегда вѣрно опредѣляетъ духъ каждой изъ нихъ; кромѣ того онъ иногда говоритъ слишкомъ много о второстепенныхъ философахъ, на примѣръ о Бруно, Фичинѣ и Гассенди и слишкомъ мало—о важнѣйшихъ, на прим. о Декартѣ; несмотря однакоже на то, по точности изложенія и по многимъ извлеченіямъ, это сочиненіе можно и теперь читать съ пользою. *Sextus Empiricus, oder über den Skepticismus der Griechen*, часть 1-я. Lemgo, 1801, 8 (неокончено). Буле печаталъ кромѣ того статьи по исторіи философіи въ *commentat. societ. scient. Götting.* T. XI, 1793 и T. XII, 1795. — Къ наукѣ философіи кромѣ мелкихъ статей, относятся слѣдующія сочиненія: *Einleitung in die allg. Logik und die Krit. der reinen Vernunft*, Götting., 1795, 8;—*Entwurf der Transcendentalphilosophie*, тамъ же, 1798, 8.—*Lehrbuch des Naturrechts*, тамъ же, 1799, 8.—*Ideen zur Rechtswissenschaft, Moral und Politik*, тамъ же 1799, 8.—Вмѣстѣ съ Буттервекомъ Буле издавалъ также философскій музей (*Philosophisches Museum*, Götting., 1798, 8, II части) и помѣщалъ статьи въ разныхъ иностранныхъ и русскихъ жур-

налахъ, какъ въ прим. съ 1792—1794 въ «галиверскомъ магазинѣ», во «всеобщей энциклопедіи наукъ и художествъ» Эрша и Грубера и въ Вѣстникѣ Европы и проч. Въ заключеніе можно упомянуть еще о сочиненіяхъ, напечатанныхъ имъ во время пребыванія въ нашемъ отечествѣ и имѣющихъ какое либо отношеніе къ Россіи, какъ-то: приглашеніе знаменитыхъ любителей наукъ отъ лица московскаго университета къ соучаствованію въ полулѣтнемъ его юбилеѣ. М. 1805; — Ученыя московскія вѣдомости 1805 и 1806: *De optima ratione qua historia populorum, qui ante seculum nonum ... inhabitasse... feruntur, condi posse videatur*. М. 1806 (На русскій языкъ перевелъ Ник. Кошанскій. М. 1806); Журналъ изящныхъ искусствъ на 1807 г. съ фигурами, М. 3 книжки, 4; — О древнѣйшей русскій живописи... при объявленіи о публичныхъ чтеніяхъ въ моск. университетѣ на 1807, 4; — *Litteratur der allgemeinen Nordischen Geschichte, zur Einleitung in die Studien der Russischen Geschichte* М. 1810. Оно должно было составлять первую часть большаго сочиненія, для котораго Буле собиралъ матеріалы, подъ заглавіемъ: *Wahrheit einer Kritischen Litteratur der Russischen Geschichte*. Подъ конецъ жизни Буле написалъ еще сочиненіе: *Ueber den Ursprung und Leben des Menschengeschlechts und das künftige Loos nach dem Tode*, Braunschweig, 1821.

Буленвилле, Генрихъ, Графъ (Boulainvilliers), род. въ въ нормандскомъ городѣ Сентъ-Леръ (Saint-Laire), въ 1658 году, отъ древней фамиліи, и получилъ образованіе въ жоульскомъ коллегіумѣ. Въ молодости онъ былъ нѣсколько времени въ военной службѣ; но скорѣ оставилъ ее, и, въ кругу частной жизни, занимался устройствомъ семейныхъ дѣлъ и науками. Ученую извѣстность онъ приобрѣлъ особенно историческими сочиненіями, касающимися Франціи, изъ коихъ въ одномъ, именно въ историческихъ запискахъ о старинномъ правленіи во Франціи, онъ называетъ феодальное правленіе совершеннѣйшимъ произведеніемъ (*chef d'oeuvre*) человѣческаго разума. Что касается его философскихъ сочиненій печатныхъ и рукописныхъ, то онъ крайне поверхностны, отличаются злонамѣреннымъ направленіемъ, и въ исторіи философіи неупоминаются даже въ числѣ второстепенныхъ. Въ нихъ замѣтна крайняя неосновательность сужденій, какая-то тревожность духа и постоянное колебаніе между двумя крайностями—между суевѣріемъ и невѣріемъ. Подъ видомъ опроверженія философской системы Спинозы, онъ ста-

рается изложить его идеи общевразумительнымъ языкомъ для того только, чтобы приобрести имъ послѣдователей. Таковъ подлинный характеръ его сочиненія: *Refutations des erreurs de Benoit de Spinoza*, par M. de Fenelon, archeveque de Cambrai, par le père Lami, bénédictin, et par M. le comte de Boulainvilliers, etc., Bruxelles, 1751, 12. До напечатанія это сочиненіе извѣстно было подъ заглавіемъ: *Essai de metaphysique dans les principes de Benoit de Spinoza*, что и было причиною, что Мишо въ біографіи Буленвилье счелъ это сочиненіе за другое, отличное отъ перваго. Къ злонамѣренной цѣли этого сочиненія авторъ присоединяетъ еще иногда легкомысленную иронію надъ истинами, возбуждающими только благоговѣйныя мысли въ умахъ истинно-философскихъ, постигающихъ всю широту и глубину метафизическихъ вопросовъ. Такъ напримѣръ, въ предисловіи онъ съ ироніею говоритъ, что провидѣніе само воздвигнетъ защитниковъ истины, низверженной Спинозою, и что онъ самъ взялся бы за дѣло защиты, еслибы недуги старости не ослабили его здоровья. Въ такомъ же духѣ, какъ и предыдущее сочиненіе, онъ написалъ еще разборъ сочиненія Спинозы—*Tractatus theologico-politicus*, напечатанный при одномъ изъ другихъ его сочиненій (*Doute sur la religion*), въ Лондонѣ, 1767, 12; *Traité des trois Imposteurs*, 1775, 8, сочиненіе приписываемое обыкновенно Буленвилью, содержитъ въ себѣ только извлечение изъ сочиненія: *la vie et l'esprit de Spinoza*, 1709, Amsterd., 8, или правилъ же изъ второй части его. Наконецъ къ числу философскихъ сочиненій Буленвилье можно отнести еще—*Pratique abrégée des jugemens astrologiques sur les natiuités*, 3 vol., оставшееся въ рукописи. Буленвилье умеръ въ 1722 году. Нѣкоторые впрочемъ изъ упомянутыхъ сочиненій хотя именуются философскими, но вовсе недостойны этого названія.

Буонафедѣ, Бонафедѣ (*Buonafede*), Аппіанъ, итальянскій мыслитель и публицистъ предыдущаго столѣтія, род. 1716 въ папскихъ владѣніяхъ въ Команчію, феррарскаго округа (*duché*). Въ 1745 онъ вступилъ въ целестинскій орденъ, и постепенно достигъ въ немъ высшихъ должностей. Въ 1777 году онъ былъ избранъ генераломъ всего ордена, и въ этомъ званіи умеръ 1793 года, проводя послѣдніе годы своей жизни въ Римѣ. Философскія сочиненія Буонафедѣ касаются преимущественно умозрительной философіи и исторіи этой науки: они отличаются оригинальностью изложенія, но ни мало не выступаютъ изъ общаго, эмпирическаго направленія философіи XVIII

вѣка. Главнѣйшія изъ этихъ сочиненій суть слѣдующія: *Istoria critica e filosofica del suicidio* (критическая и философская исторія самоубійствъ по убѣжденію), Lucca, 1761, 8, въ которой авторъ разсматриваетъ причины нѣкоторыхъ извѣстнѣйшихъ самоубійствъ; *Della Istoria e della indole di ogni filosofia* (объ исторіи и сущности философіи), 7 томовъ, Lucca, 1772, 8; Vened., 1783. Это сочиненіе Буонафедѣ пользуется наибольшимъ уваженіемъ. *Della restaurazione d'ogni filosofia ne'secoli XVI, XVII, e XVIII* (о возстановленіи философскихъ наукъ въ XVI, XVII и XVIII столѣтіяхъ), 3 том. Vened. 1789, 8; переведено на нѣмецкій языкъ и снабжено примѣчаніями Гейденрейхомъ 1791, Лейпцигъ, 2 том. 8. Мысли свои о таязъзываемомъ естественномъ и публичномъ правѣ Буонафедѣ изложилъ въ двухъ сочиненіяхъ: *Delle conquiste celebri esaminate col naturale diritto delle genti* (о знаменитѣйшихъ побѣдахъ въ отношеніи къ естественному праву народовъ), Lucca, 1763, 8; *Storia critica del moderno diritto di natura e delle genti*, Perusa, 1789, 8. — Кроме того можно упомянуть еще о слѣдующихъ сочиненіяхъ Буонафедѣ: *Del Pirronismo teologico e politico*; *Ritratti poetici, storici e critici di varii moderni uomini di lettere* (состоятъ изъ сонетовъ съ любопытными біографическими замѣчаніями). *Saggio di comedie filosofiche*, состоящее изъ философскихъ комедій и изданное подъ именемъ Agatopisto Cromaziano, которое онъ принялъ, поступивъ въ аркадское общество; *Orazione per le belle arti*, *Della liberta poetica*, *epistola* и *Discorzi della maligna istoria*. Въ послѣднемъ сочиненіи Буонафедѣ излагаетъ свои замѣчанія на сарпиеву исторію тридентскаго собора.

Буриданъ или Бюриданъ (Buridan), Іоаннъ, одинъ изъ извѣстнѣйшихъ діалектиковъ и защитниковъ номинализма. Годъ его рожденія и смерти неизвѣстенъ. Онъ родился въ Бетюнѣ, слушалъ знаменитаго номиналиста Оккама, потомъ съ большимъ усиліемъ преподавалъ философію и богословіе, придерживаясь началъ своего учителя. Около 1327 года онъ былъ ректоромъ парижскаго университета, а въ 1358 былъ уже въ преклонной старости. Рассказываютъ, что вслѣдствіе гоненій противъ номиналистовъ, которыхъ считали въ то время еретиками (а по другимъ изъ опасенія наказаній за преступныя связи съ Іоанною наварскою, супругою короля Флиппа красиваго), Буриданъ бѣжалъ изъ Парижа въ Вѣну и тамъ способствовалъ основанію университета. Но съ этими рассказами трудно согласиться. Іоанна наварская умерла въ преклонныхъ лѣтахъ въ 1304

году, а Буриданъ спустя болѣе 50-ти лѣтъ послѣ того былъ еще живъ и пользовался здоровьемъ. Далѣе извѣстно, что вѣйскій университетъ былъ основанъ императоромъ Фридрихомъ II въ 1237, между тѣмъ, слѣдуя рассказамъ о бѣгствѣ Буридана нужно было бы отнести основаніе вѣйскаго университета къ 1356 году. Что касается гошенія противъ номиналистовъ, то извѣстно по-крайней-мѣрѣ то, что оно послѣдовало уже нескоро послѣ его смерти, когда Лудовикъ XI повелѣніемъ своимъ запретилъ какъ буридановы сочиненія, такъ и всѣ прочія, написанныя въ духѣ номинализма.

Буриданъ принадлежитъ къ числу такъ называемыхъ *номиналистовъ* (см. это слово), утверждавшихъ, что общія понятія, идеи, суть только мысленныя отвлеченности, и еще болѣе, что это только звуки словъ (*flatus vocis*), что имъ поэтому ничто не соответствуетъ въ дѣйствительности. Но достойно примѣчанія, что живя въ то время, когда схоластическіе мыслители смѣшивали богословіе съ философіею, онъ не касался вопросовъ, непосредственно относящихся къ богословію. Въ преподаваніи и въ сочиненіяхъ онъ придерживался философіи Аристотеля и изъяснялъ его сочиненія логическія, метафизическія, о нравственности и о политикѣ. Но преимущественнымъ предметомъ его занятій была логика и правоученіе. Въ логикѣ онъ старался установить опредѣленные правила, по которымъ можно было бы безошибочно отыскивать такъ называемые средніе термины для всякаго рода силлогизмовъ, или такія понятія, на основаніи которыхъ можно было-бы соединять подлежащее и сказуемое, если связь ихъ на первыхъ порахъ еще не видна. Очевидно, что эти правила были только продолженіемъ такъ называемаго *всеобщаго* (*ars universalis Lulliana*) или *топического искусства* Раймунда Лулла, стѣснявшаго живую мыслительную дѣятельность такими же механическими приѣмами пріискиванія по одной таблицѣ среднихъ терминовъ между подлежащимъ и сказуемымъ. Эти логическія правила Буридана были названы, вѣроятно въ насмѣшку, *мостомъ ословъ*. Въ правоучительной философіи Буриданъ склоняется къ фатализму. Онъ извѣстенъ своимъ софистическимъ рѣшеніемъ вопроса о свободѣ человѣческой воли. Буриданъ полагаетъ, что для рѣшенія вопроса о свободѣ нашей воли, нужно сперва знать, имѣемъ ли мы способность изъ двухъ противоположныхъ предметовъ избирать одинъ, безъ всякаго предварительнаго побужденія. Если въ насъ нѣтъ этой способности, то невозможно и свобода воли; если же она въ насъ есть, то въ такомъ

случаѣ невозможно самое дѣяніе; потому что оно будетъ безъ всякой причины и безъ цѣли. Ибо какъ избрать одну изъ двухъ сторонъ, если мы безразличны къ обѣимъ?— Буриданъ неправильно думаетъ, что свобода предполагаетъ совершенное отрицаніе всякихъ опредѣленныхъ побужденій, или причинъ, располагающихъ волю къ такому или другому роду дѣятельности. Все живущее должно имѣть опредѣленное начало и цѣль жизни; точно также и свободно-разумный духъ имѣетъ опредѣленный кругъ и опредѣленную цѣль дѣятельности, но эта опредѣленность цѣли и побужденій дѣятельности нисколько не противорѣчитъ свободѣ воли. Дѣло только въ томъ, къ какой именно цѣли мы стремимся и какими побужденіями руководствуемся въ нашей дѣятельности. Дѣятельность совершенно согласная съ нравственно-разумными законами, хотя и происходитъ отъ опредѣленнаго уже расположенія воли, не отрицаетъ свободы, потому что въ этой дѣятельности мы устраняемъ вѣншія, чуждыя разумному существу духа побужденія. Въ такомъ случаѣ весь опредѣленный рядъ дѣяній будетъ совершенно тождественъ съ этою сущностію духа, и, какъ тождественный, не производитъ въ немъ никакого враждебнаго раздѣленія. Только дѣятельность, несогласная съ природою и назначеніемъ духа, слѣдующая побужденіямъ произвольнымъ и частнымъ можетъ противорѣчить истинной нравственной свободѣ и производить рано или поздно внутренній разладъ, раздѣленіе; потому что привноситъ нѣчто чуждое, враждебное духу и нарушающее его всеобщую разумную природу. Изъ понятія буриданова о свободѣ слѣдовало бы, что положительный порядокъ вещей, даже согласный съ разумною природою человѣка, нарушаетъ его свободу потому только, что ставитъ его въ какое нибудь опредѣленное положеніе; но на самомъ дѣлѣ вѣншіе, положительные законы и правила жизни не только не отрицаютъ истинной свободы, но напротивъ охраняютъ ее и способствуютъ ея развитію. Они служатъ выраженіемъ той же разумной природы духа и обезпечиваютъ каждому поприще здоровой, нравственной дѣятельности, направленной къ благу всѣхъ и каждого, и устраняютъ, по возможности, все произвольное, противорѣчащее единству нравственной жизни.

Говорятъ, что для опроверженія свободы воли, Буриданъ приводилъ для примѣра голоднаго осла, поставленнаго между двумя порціями овса; онъ долженъ бы умереть съ голоду, еслибы не увлекся на ту, или на другую, и сталъ бы сперва выжидать состоянія со-

вершено безразличнаго, дабы потомъ безъ исключительнаго влеченія на одну изъ двухъ сторонъ, рѣшить, которую изъ нихъ предпочесть. Но этого примѣра нигдѣ нѣтъ въ сочиненіяхъ Буридана. Быть можетъ онъ приводилъ его въ изустныхъ бесѣдахъ, или, что всего вѣроятнѣе, этотъ примѣръ придуманъ его противниками, съ цѣлю осмѣять его ученіе о свободѣ воли.

Сочиненія Буридана, между которыми одни логическія, а другія нравственно-политическія, суть слѣдующія: *Summula de dialectica*. Paris., 1487, in f°; *Compendium logicae*, Venet., 1489, in f°;—*Quaestiones in X. libros Aethicorum Aristotelis*, Paris, 1489, in f°; Oxford., 1637, 4;—*Quaestiones in VIII libros politicorum Aristotelis*, Paris, 1500, 4, Oxford., 1640;—*Quaestiones in VII libros physicorum Aristotelis*, in libros de anima, in parva naturalia, Paris, 1516;—*In Aristotelis Methaphysica* Paris 1518;—*Sophismata*, 8°. См о Буриданѣ въ белевомъ *Dictionnaire historique et critique*, или въ сочиненіяхъ по исторіи философіи Бруккера, Тидмана, Теннемана и др.

Бурке, Воркъ (Burke), Эдмондъ, родился въ Дублинѣ 1-го генваря 1730. Говорятъ, что отецъ его нотаріусъ былъ католическаго исповѣданія; но по причинѣ гоненій отъ послѣдователей англиканской церкви, вынужденъ былъ отстать отъ католичества и даже сына своего воспиталъ въ англиканскомъ исповѣданіи. Первоначальное воспитаніе Бурке получилъ въ одной школѣ, въ Беллиторѣ, въ графствѣ кильдерскомъ, бывшей подъ надзоромъ квакера Авраама Чекльтона (Chackleton). Въ 1744 году онъ поступилъ въ коллегіумъ Троицы (Trinity-College) въ Дублинѣ. До 1749 года главнымъ предметомъ его занятій была исторія, философія и классическая литература. Съ 1750 онъ сталъ изучать еще правовѣдѣніе; но склонность къ литературѣ всегда въ немъ преобладала. Бурке ознаменовалъ себя въ исторіи англійскаго парламента политическою дѣятельностію и рѣчами отличавшимися блестящимъ и увлекательнымъ краснорѣчіемъ. Для усовершенствованія въ ораторскомъ искусствѣ онъ часто говорилъ рѣчи въ Robin Hood society и даже бралъ уроки пронамошенія у Гаррика. На публичное поприще онъ вступилъ въ 1761, со времени поѣздки въ Ирландію съ другомъ своимъ Гамильтономъ, секретаремъ намістника лорда Гальфакса. Съ того времени почти до самой смерти онъ непрерывно дѣйствовалъ, какъ государственныи челоѣкъ. По возвращеніи изъ Ирландіи онъ былъ частнымъ секретаремъ при первомъ лордѣ назначенія маркизъ Ре-

кингемъ и сдѣланъ членомъ парламента, какъ представитель небольшого города Вендовра. Предъ наступленіемъ американской войны онъ употреблялъ всѣ усилія чтобы предупредить разрывъ. Въ 1766 году онъ возсталъ противъ гербовой пошлины, и по его предложенію постановленіе лорда Гренвилля было отиѣсно; потомъ защищалъ права избранія, когда нѣкоего Вилькеса хотѣли исключить изъ нижней палаты, настаивалъ (по возвращеніи въ 1773 изъ Парижа) на необходимости надзора за заговорами атеистовъ противъ вѣры и престола, требовалъ смягченія законовъ для католиковъ и всѣми мѣрами противодействовалъ французской революціи. Но обзоръ политической дѣятельности Борка не входитъ въ составъ нашей статьи. Какъ мыслитель Бурке извѣстенъ своимъ сочиненіемъ *о высокомъ и прекрасномъ* (*Enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*. Lond. 1657 и 1779, 8). По изяществу слога, по многимъ весьма вѣрнымъ замѣчаніямъ оно превосходитъ многія современныя произведенія въ этомъ родѣ; но по основному взгляду на предметъ, по началамъ оно принадлежитъ къ числу низшихъ эмпирическихъ ученій объ изящномъ прошлаго вѣка, потерявшихъ уже свой вѣсъ въ эстетикѣ. Неправильно думаютъ, будто кантово ученіе объ изящномъ заимствовано у Бурке, или по-крайней-мѣрѣ сходно съ ученіемъ этого послѣдняго. Бурке предпосылаетъ своему изслѣдованію объ изящномъ небольшое введеніе, въ которомъ излагаетъ свои понятія о вкусѣ. Вкусъ по его понятію, есть сложная способность: въ ней участвуютъ—ощущеніе или чувство, воображеніе и разсудокъ. Чувства у всѣхъ людей здоровыхъ одинаково воспринимаютъ предметы; воображеніе привноситъ разнообразіе къ идеямъ или представленіямъ, происходящимъ отъ чувственныхъ впечатлѣній, а разсудокъ есть способность, различающая истинное отъ ложнаго и устанавливающая для этой цѣли опредѣленныя и постоянныя правила. Такимъ образомъ вкусу, по основанію его, свойственна однообразность; разности же его происходятъ отъ причинъ случайныхъ, отъ привычекъ, отъ воспитанія, упражненія и такъ далѣе. Положивъ въ основаніе своей теоріи изящнаго понятіе о вкусѣ, зависящемъ преимущественно, или со стороны главныхъ составныхъ частей, отъ ощущенія, Бурке излагаетъ далѣе свои мысли о видахъ изящнаго—о высокомъ и прекрасномъ. То и другое не имѣетъ у Бурке, соотвѣтственно его основнымъ началамъ, существеннаго значенія, не выражаетъ ничего подлежательнаго, дѣйствующаго на наши чувства,

независящаго отъ произволовъ ощущенія, но состоитъ только въ различномъ настроеніи ощущенія. Дабы опредѣлить понятіе изящнаго или двухъ видовъ его, прекраснаго и высокаго, онъ различаетъ положительное удовольствіе, производимое въ насъ присутствіемъ пріятныхъ предметовъ и чувство смѣшенное изъ страха и наслажденія, пробуждаемаго удаленіемъ скорби или непріятности. Кромѣ того, Бурке отличаетъ еще чувствованія, касающіяся, общежитія отъ чувствованій, относящихся къ самосохраненію. Къ первому изъ сихъ видовъ чувствованій онъ относитъ чувство прекраснаго, а ко второму чувство высокаго, которое, по мнѣнію Бурке, есть не что иное, какъ чувство ужаса, сопряженное съ сознаніемъ нашей безопасности. Во второй части своего сочиненія Бурке разсматриваетъ причины, отъ которыхъ происходитъ въ насъ чувство высокаго. Главнѣйшими изъ нихъ онъ признаетъ теплоту, силу, лишеніе, безопасность, великолѣпіе и свѣтъ. Въ третьей части Бурке разсуждаетъ о прекрасномъ и опровергаетъ сперва опредѣленія нѣкоторыхъ мыслителей, полагавшихъ сущность прекраснаго то въ соразмѣрности (proportion) то въ согласіи (convenance) — частей, то въ совершенствѣ, и доказываетъ, что сужденіе о прекрасномъ должно признать слѣдствіемъ не умозаключенія и соображенія, но непосредственнаго чувства и инстинкта. Вступивши въ этотъ кругъ представленій о красотѣ, Бурке не останавливается и предъ дальнѣйшими выводами подобнаго рода. За перечисленіемъ внѣшнихъ свойствъ прекраснаго, какъ-то малости, нѣжности, гладкости и проч., онъ доискивается причинъ, производящихъ въ насъ это чувство и полагаетъ ихъ въ органической природѣ и въ нервной системѣ. Все, что производитъ въ нервахъ необыкновенное напряженіе, производитъ въ насъ вмѣстѣ и чувство ужаса, однородное съ чувствомъ высокаго; на-оборотъ, все, успокоивающее нервы, должно отнести къ прекрасному. Въ заключеніе къ своимъ разсужденіямъ о прекрасномъ Бурке прибавляетъ, что «прекрасное *по большей части* есть не что иное, какъ свойство тѣла, дѣйствующее на душу при посредствѣ чувствъ,» — опредѣленіе, во-первыхъ, ложное; потому что изящнаго не составляютъ одни физическія или тѣлесныя совершенства, во-вторыхъ, неточное; потому что неизвѣстно, въ чемъ оно состоитъ — *въ меньшей части* изящныхъ произведеній. Коль скоро причина красоты не всегда заключается въ свойствахъ тѣла, то и опредѣленіе Бурке совѣсть не даетъ понятія объ изящномъ. Вообще замѣтить должно, что хотя

многія мысли и замѣчанія Бурке о свойствахъ прекраснаго и высокаго довольно правильны, какъ напримѣръ, что изящное нравится намъ не въ слѣдствіе умозаключенія, но безотчетно, что въ приговорахъ вкуса участвуетъ не только чувство и воображеніе, но и разумъ, что чувство высокаго имѣетъ характеръ смѣшенный; однако общій взглядъ его на изящное—на прекрасное и высокое крайне одностороненъ, а потому и ложенъ. Изящное, подобно истинѣ и добру, выше всѣхъ произволовъ и случайностей чувственной прихоти и матеріальнаго наслажденія; оно служитъ выраженіемъ той же гармоніи между идеею и явленіемъ, къ которой стремится мышленіе въ изслѣдованіяхъ науки, а воля—въ свободныхъ дѣйствіяхъ. Разница только въ томъ, что мышленіе или наука выражаетъ эту гармонію постепенно и въ отвлеченныхъ изслѣдованіяхъ и положеніяхъ знанія, воля осуществляетъ не въ дѣйствительности такъ-же постепенно посредствомъ борьбы съ эгоизмомъ страстей и произволовъ, а въ произведеніяхъ изящныхъ эта гармонія если не вся, если не вполне, то извѣстными сторонами своими предстаетъ уже осуществленною, законченною и покойною. Нестройные звуки природы проникаетъ мысль въ искусство,—и происходитъ изящная гармонія музыки. Художникъ впечатлѣваетъ въ неорудномъ веществѣ нравственныя черты лица,—и является изящное изваяніе. Въ звукахъ слова, въ живомъ описаніи характеровъ, ихъ столкновенія и борьбы поэтъ изображаетъ наглядно свой помыслъ, свой взглядъ на какую-нибудь сторону человѣческой жизни,—и вотъ происходитъ изящное поэтическое произведеніе. Только въ этомъ непосредственномъ живомъ сочетаніи мысли и чувственной, образной, слышимой или видимой формы заключается сущность изящнаго. Изящное нравится подобно пріятному чувственному; но оно вмѣстѣ и возвышаетъ, очищаетъ, облагораживаетъ душу и имѣетъ характеръ всеобщій; а чувственно-пріятное угождаетъ только частному, индивидуальному, плотскому вкусу и не заключаетъ въ себѣ ничего духовнаго, идеальнаго. Потому-то и органами, посредствомъ которыхъ мы наблюдаемъ изящное, признаются только два благороднѣйшіе—зрѣніе и слухъ; прочіе же, обонаніе, вкусъ (гѣлесный) и осязаніе служатъ проводниками только чувственно-пріятнаго, сладкаго, теплаго, мягкаго и т. д. Но такъ-какъ чувственная форма необходима во всякомъ изящномъ произведеніи и она осязательнѣе, скорѣе поражаетъ самого простаго и грубаго наблюдателя, далѣе, такъ-какъ не во всякомъ вещественномъ орудіи

въ равной степени и полнотѣ выражаются изящные помысли, напримеръ, въ произведеніяхъ природы, въ архитектурѣ гораздо менѣе, а въ ваяніи, въ живописи—болѣе и еще болѣе въ поэзіи; то отъ этой поразительности внѣшнихъ свойствъ изящныхъ произведеній и отъ сокровенности внутреннего характера ихъ происходитъ поверхностное сужденіе эмпириковъ, смѣшивающихъ изящное съ пріятнымъ и эстетическое наслажденіе съ физиологическимъ отправленіемъ чувственного наслажденія. Понятіе Бурке о высокомъ, можно сказать, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ даже нелѣпо. Руководствуясь имъ, должно бы признать высокими всѣ ужасныя сцены убійствъ и грабежей, при которыхъ только мы сознаемъ свое существованіе безопаснымъ; между тѣмъ, какъ разрушеніе и вообще все поражающее, подавляющее нашу мысль составляетъ только одну внѣшнюю сторону высокаго, или лучше, никогда и не произвело бы въ насъ чувства высокаго безъ внутренней силы духа, дающей смыслъ и значеніе ужасающей картины разрушенія. Высокое бываетъ только тамъ, гдѣ при самой грозной картинѣ внѣшнихъ явленій, одушевляетъ насъ непоколебимое сознаніе духа о своемъ величій, недоступномъ природѣ и выражающемся во внѣшнихъ дѣйствіяхъ соотвѣтственною силою слова, взора, тѣлодвиженія и такъ далѣе. Въ настоящее время еоичиненіе Бурке о высокомъ и прекрасномъ имѣетъ только историческое значеніе, какъ памятникъ господствовавшихъ нѣкогда понятій. Впрочемъ Бурке отличался не только ораторскимъ искусствомъ, но и неутомимою ревностію къ наукамъ, чему доказательствомъ служатъ его многочисленныя сочиненія. Полное собраніе сочиненій Бурка вышло въ Лонд. въ 16 частяхъ въ 1830 г. Сочиненіе о высокомъ и прекрасномъ переведено на франц языкъ Е. Лажант де Лавессомъ, Paris, 1803, 8, и на нѣм.—Riga, 1773, 8. —Джемсъ Прайоръ (James Prior) издалъ подробную біографію Бурке съ приложеніемъ его писемъ и стихотвореній. *Memoir of the life and the character of Edm. Burke*, 1-е изд. 1824, Лонд. 2-е 1827.

Бурламаки, Іоаннъ Іаковъ (Burlamaqui), род. въ Женевѣ, 1694. По окончаніи курса наукъ онъ путешествовалъ по Франціи, Голландіи и Англіи и, по возвращеніи изъ путешествія, проходилъ съ 1723 по 1734 годъ должность профессора естественнаго права въ Женевѣ. Тогда онъ отправился въ Гессенъ-Кассель съ ученикомъ своимъ, принцемъ Фридрихомъ. По возвращеніи въ Женеву въ 1740 г., когда слабость здоровья заставила его отказаться отъ

должности профессора, онъ сдѣланъ былъ членомъ верховнаго правительственнаго совѣта республики. Умеръ въ 1748 году. Бурламаки въ наукѣ естественнаго права сдѣловалъ отчасти либеральнымъ началомъ Барбейрака, съ которымъ онъ подружился еще во время путешествія своего по Англіи, Голландіи и Франціи. Своими сочиненіями онъ способствовалъ распространенію свѣдѣній по этой отрасли знанія. Но подобно нѣкоторымъ предшественникамъ своимъ, не умѣлъ еще отличить области права отъ нравственности. Не соглашаясь съ Гоббсомъ, что гражданское общество по своему характеру совершенно противоположно естественной жизни человека, онъ утверждалъ, что назначеніе государства состоитъ только въ улучшеніи, въ усовершеніи жизни людей, близкой къ природѣ. Цѣль гражданской жизни, по ученію Бурламаки, заключается въ обезпеченіи извѣстному количеству людей, соединившихся подъ однимъ управленіемъ, благосостоянію, къ которому они стремятся, и котораго можно достигнуть подъ условіемъ порядка и исполненія однихъ общихъ законовъ. Верховный правитель долженъ быть выше всякой власти, которая могла бы его судить и подвергать взысканію въ случаѣ упущеній за нарушение закона; иначе онъ лишился бы своего существеннаго значенія и не былъ бы неприкосновеннымъ и безответственнымъ. Наслѣдственная монархія лучше избирательныхъ. Сочиненія Бурламаки, на которыхъ основывается его извѣстность въ ученомъ мірѣ, суть слѣдующія: *Principes du droit naturel*, Genève, 1747, 4; это сочиненіе часто было перепечатываемо; — *Principes du droit politique* (начала политическаго права), Genève, 1751, 4; — *Principes du droit naturel et politique* (начала естественнаго и политическаго права) Genève, 1763, 4 и 1764, 5 vol. in 12; — это сочиненіе заключаетъ въ себѣ содержаніе обоихъ предъидущихъ; — *Elements du droit naturel... ouvrage posthume d'après le véritable manuscrit de l'auteur*, Lausanne, 1774, 8; Де-Фелись издалъ всѣ сочиненія Бурламаки подъ заглавіемъ: *Principes du droit de la nature et des gens*, съ присовокупленіемъ многихъ примѣчаній, 8 vol. Yverdon, 1766, 8, и Paris, 1791. Другое изданіе, въ 5 томахъ, Paris, 1820, 8, вышедшее въ свѣтъ трудами Дюпена, считается лучшимъ. Всѣ сочиненія Бурламаки отличаются ясностію и точностію изложенія и заключаютъ въ себѣ результаты современныхъ изслѣдованій по этому предмету; особенно это должно сказать объ основаніяхъ публичнаго права, не потерявшихъ своего достоинства даже въ настоящее время. Что касается

сочиненія о естественномъ правѣ, то оно значительно отстало отъ современныхъ понятій объ этой наукѣ.

Бурлейгъ (Bürleigh), Вальтергъ (Gualterus Burlaius), родился въ Оксфордѣ 1275, обучался подъ руководствомъ Дукса-Скотта, получилъ степень доктора въ Парижѣ и тамъ же былъ нѣкоторое время профессоромъ философіи. По возвращеніи въ Оксфордъ, онъ сперва преподавалъ тамъ философію, а потомъ былъ наставникомъ Эдуарда III. Умеръ въ 1337 году.

Бурлейгъ былъ соученикъ, а потомъ противникъ Оккама, жаркаго послѣдователя такъ называемаго номинализма (см. это слово). Но возставая противъ крайностей номинализма, Бурлейгъ не слѣдуетъ нѣтъю реалистовъ (см. это слово). Въ его ученіи скорѣе можно замѣтить стремленіе къ чему-то среднему между номинализмомъ и реализмомъ; оно сходно отчасти съ ученіемъ Томы Аквината, утверждавшаго что универсаліи (universalia), т. е. идеи и общія понятія, разсматриваемыя самыя по себѣ, въ отрѣшенномъ смыслѣ, не составляютъ ничего дѣйствительнаго (non habent esse), но осуществляются въ индивидуальныхъ предметахъ (sed habent esse secundum quod sunt individua). Въ своемъ разсужденіи объ универсаліяхъ, которое онъ помѣщаетъ въ комментаріѣ на введеніе (ἔισαγωγή) Порфирія, Бурлейгъ, слѣдуя божіеву переводу этого сочиненія, прямо говоритъ о себѣ, что слѣдуетъ приверженцамъ Платона и Порфирія, принимавшимъ дѣйствительное бытіе универсалій или идей и общихъ понятій въ томъ отвлеченномъ смыслѣ, въ какомъ созерцаетъ ихъ разумъ. Уклоняясь отъ изслѣдованія о томъ, имѣютъ ли универсаліи вещественное бытіе, онъ остается въ тѣхъ же логическихъ или диалектическихъ предѣлахъ, въ которыхъ разсматриваютъ этотъ вопросъ послѣдователи перипатетической философіи. Подобно послѣднимъ, онъ признаетъ идеи и общія понятія только словами или знаками, если разсматривать ихъ въ смыслѣ отвлеченномъ отъ явленій, какъ нѣчто отдѣльное отъ нихъ и неподвижное, но приписываетъ имъ дѣйствительность въ связи съ явленіями, съ индивидуальными предметами. Въ своемъ комментаріѣ на физику Аристотеля онъ такъ говоритъ объ универсаліяхъ (см. Handbuch d. Geschichte d. Phil., Thad. Anselm Rixner, 2 Band, Sulzbach, 1829, Seit. 155): «всеобщее или универсаліи существуютъ не только въ представленіи разсудка, но и въ дѣйствительности; это доказывается 1., тѣмъ, что природа стремится не столько къ произведенію индивидуумовъ, сколько къ осуществле-

нiю родовъ; но такъ-какъ предметъ стремленiя природы есть нѣчто дѣйствительное, то повтому и всеобщее или универсалии дѣйствительно существуютъ, 2., предметъ естественнаго пожеланiя всегда бываетъ общiй, а не частный, такъ напримѣръ, голодному нужно вообще сѣдомое, а не такая именно пища и не въ томъ именно видѣ, въ которомъ она предстоить его очамъ, а потому и универсалии должны быть чѣмъ то реальнымъ въ природѣ, 3., наконецъ и тѣмъ, что всѣ законы, права и договоры имѣютъ въ виду общее, а не индивидуальное; отсюда слѣдуетъ, что всеобщее должно быть нѣчто реальное, иначе всеобщiя правила не имѣли бы никакой осязательной силы. На основанiи этихъ словъ Бурлейга можно видѣть, что онъ приписывалъ дѣйствительное бытiе универсалиямъ не въ отдѣльности отъ индивидуальныхъ предметовъ или явленiй, но въ связи съ ними, полагая, что нельзя представить себѣ ни существованiя разрозненныхъ явленiй безъ какихъ нибудь общихъ основанiй и цѣлей, ни общихъ началъ и цѣлей безъ частныхъ выраженiй въ явленiяхъ, что всеобщее и частное существуютъ на дѣлѣ въ неразрѣваемомъ единствѣ. Въ одномъ отношенiи онъ учитъ сходно съ номиналистами, въ другомъ—съ реалистами. Эта же обочность его ученiя была причиною, что Бруккерь и Тидманъ признаютъ его номиналистомъ, Теннеманъ реалистомъ.

Кромѣ комментарiевъ на введенiе Порфирiя и физику Аристотеля, онъ оставилъ еще комментарiй (изд. въ Венецiи и Оксфордѣ въ XVI стол.) на логическiя сочиненiя послѣдняго и трактатъ: *De vita et moribus Philosophorum*. (Coloniæ 1472, 4, Nürenberg, 1477, 4^{to}). Сочиненiя Бурлейга не заключаютъ въ себѣ ничего оригинальнаго. Въ комментарiяхъ на Аристотеля онъ только передаетъ буквальный смыслъ его сочиненiй, а трактатъ о жизни и нравахъ философовъ есть только компиляцiя сочиненiя Дiогена лаэртскаго и наполненъ многими грубыми ошибками. Впрочемъ, послѣднее сочиненiе, къ чести Бурлейга, доказываетъ по-крайней-мѣрѣ то, что онъ сознавалъ необходимость исторiи философiи въ то время, когда всѣ современныя ему мыслители увлечены были пристрастiемъ къ праздной игрѣ логическими отвлеченностями. За ясность и обстоятельность изложенiя современники прозвали его: *Doctor planus et perspicuus*.

Бурсе, Лаврентiй Франсуа, сорбонскiй докторъ, родился въ Экуанѣ 1679 г., ум. въ Парижѣ въ 1749 г.; принималъ живое

участвіе въ богословскихъ спорахъ въ первые годы царствованія Людовика XV. Онъ извѣстенъ сочиненіемъ подъ заглавіемъ: *о божественномъ дѣйствіи на твореніа, въ которомъ доказывается перводѣйствіе природы и изслѣдываются многіе вопросы, касающіеся благодати и существъ духовъ*. 2 vol. Paris. 1713 г., 4°. —

Бурсе принадлежитъ къ числу учениковъ Мальбранша, и доходилъ до крайностей въ защищеніе его теоріи случайныхъ причинъ (см. Мальбраншъ). Сочиненіе Бурсе опровергалъ самъ же Мальбраншъ и нѣкто Дютертръ.

Бурскій. Адамъ (Bursius), русинъ по происхожденію, род. около 1560 г. въ Березаняхъ, въ черной Россіи. Первоначальное образованіе онъ получилъ въ Львовѣ, окончилъ курсъ наукъ въ краковской академіи и нѣсколько времени самъ обучалъ во Львовѣ. Потомъ онъ путешествовалъ два года по западной Европѣ, и по возвращеніи изъ-за границы преподавалъ сперва математику и философію въ Краковѣ, а съ 1600 г. — краснорѣчіе въ замостской академіи. Годъ его смерти неизвѣстенъ. Изъ сочиненій Бурскаго извѣстно одно, относящееся къ философіи: *Dialectica Ciceronis, quae disperse in scriptis reliquit, maxime e stoicorum sententia, cum commentariis, quibus illa partim suppleuntur, partim illustrantur*. (Диалектика цicerонова, составленная изъ стоическихъ правилъ и изреченій, разсѣянныхъ въ его твореніяхъ, съ дополнительными и объяснительными примѣчаніями). Замостье. 1604 г., 4°.

Бутервекъ, Фридрихъ, извѣстенъ какъ поэтъ, критикъ и мыслитель. Онъ родился близъ Гослара, 15 Апр. 1766 г., умеръ въ Геттингенѣ, 9 Авг. 1828 года. Сначала Бутервекъ, неимѣвшій хорошаго первоначальнаго руководства, пристрастился къ чтенію романовъ безъ всякаго разбора и другихъ сочиненій, нравившихся молодому, не установившемуся воображенію. Но потомъ ревностными занятіями въ партинговской гимназій и въ брауншвейгскомъ каролингскомъ коллегиумѣ освободился отъ погрѣшностей ложнаго вкуса и направилъ свои способности къ трудамъ основательнымъ и полезнымъ. По окончаніи курса наукъ, Бутервекъ съ 1784 по 1787 г., сталъ изучать правовѣдніе въ Геттингенѣ; но познакомившись съ тамошними молодыми литераторами, оставилъ юриспруденцію и вздумалъ испытать свои силы на поприщѣ поэзіи и изящной словесности. Главнымъ плодомъ его литературной дѣятельности этого времени были романы: *Графъ Донамаръ* — Холодность, съ которою пу-

блика встрѣтила это сочиненіе, заставила Бутервека переимѣнить мысли о своемъ призваніи: онъ предался ученымъ трудамъ и съ того времени постоянно занимался философіею, эстетикою и литературною критикою. Первые философскія чтенія свои въ духѣ кантовой критической философіи, онъ началъ еще въ 1791 году въ Геттингенѣ. Въ 1793 году онъ получилъ степень доктора философіи въ Гельмштедтѣ, удостоившись еще прежде званія веймарскаго совѣтника. Съ этого времени по 1797 г. Бутервекъ то состоялъ приватъ-доцентомъ въ Геттингенѣ, то путешествовалъ по Германіи, Голландіи и другимъ странамъ западной Европы. Въ 1797 году онъ получилъ должность экстраординарнаго, а въ 1802 г. должность ординарнаго профессора философіи въ Геттингенѣ; въ 1806 г. возведенъ былъ въ званіе ганноверскаго надворнаго совѣтника, и постепенно принять былъ въ члены многихъ ученыхъ обществъ.

Въ первыхъ лекціяхъ философскихъ, Бутервекъ слѣдовалъ критической философіи Канта, который отрицалъ возможность метафизическаго знанія и ограничивалъ кругъ философскаго изслѣдованія только явленіями. Но потомъ неблагопріятные выводы этого направленія, особенно высказавшіеся въ идеализмѣ Фихте, побудили его отказаться отъ этого полускептическаго идеализма и заняться изслѣдованіемъ такихъ основаній въ нашемъ сознаніи, на которыхъ незыблемо утверждались бы метафизическія истины, потрясенныя скептицизмомъ Канта. Плодомъ этихъ усилій Бутервека была его *аподиктика* (*Idee einer allgemeinen Apodiktik*, 2 Th., Halle, 1799).

Цѣль критицизма, такъ разсуждаетъ Бутервекъ въ своей аподиктикѣ, состоитъ въ томъ, чтобы достигнуть самовразумленія, самоубѣжденія (*Selbstverständigung*); но для того, чтобы критическій духъ изслѣдованія не дошелъ до сомнѣнія въ существенномъ значеніи мышленія, необходима аподиктика или наука, открывающая несомнѣнныя доказательства истины. Аподиктика избавляетъ критическую философію отъ скептицизма. Не только догматическая философія съ ея положительными утвержденіями, но и скептическая, съ своимъ отрицательнымъ направленіемъ, должна признать что нибудь за несомнѣнное; потому что самое сомнѣніе, дабы оно могло устранить положительное ученіе, должно имѣть какое нибудь доказательство, а всякое доказываніе—начало или незыблемую точку отправленія. Необходимость доказательства и объективнаго, дѣйствительнаго начала есть общій черта, соединяющая скептицизмъ съ догматизмомъ.

Аподиктика или наука о доказательной достовѣрности, должна открыть это животворное начало мышленія и знанія, сообщающее истиннѣ философскимъ характеръ несомнѣнной дѣйствительности. Съ этою цѣлю Бутервекъ, не входя въ идеальныя, подобныя фихтовымъ, выводы изъ одного отвлеченнаго начала всего содержанія философіи, прямо принимаетъ какъ данныя три отправленія нашего духа—*мышленіе, знаніе и дѣятельность*, и занимается только дознаніемъ мѣры ихъ существенности и объективной достовѣрности. Отсюда происходятъ три части *аподиктики*: въ первой или въ *логической аподиктикѣ* онъ разсматриваетъ, въ чемъ состоитъ истина логическая или истина отвлеченнаго логическаго мышленія; во второй части или въ *трансцендентальной аподиктикѣ* показываетъ, до какого именно начала и какимъ путемъ доходить знаніе?—Въ третьей—или въ *практической аподиктикѣ*—объясняетъ, какое несомнѣнное начало лежитъ въ основаніи нашей практической дѣятельности и каковы предѣлы ея приѣнненія.

Логическая аподиктика есть новая критика (въ отличіе отъ прежней кантовой критики чистаго разума) разсудка; въ ней заключается единственный путь къ аподиктическому самоубѣжденію. Предполагаютъ ли отвлеченныя законы и формы мышленія какой нибудь существенный, въ основаніи ихъ лежащій предметъ, или они, какъ утверждалъ Кантъ и его послѣдователи, суть только тѣнь безъ тѣла, отраженіе однихъ призраковъ безъ сущности?—Наблюдая наше мышленіе и его дѣйствія—сужденіе и умозаключеніе, мы должны согласиться, по-крайней-мѣрѣ въ томъ, что эти дѣйствія не могутъ быть праздною игрою чего-то не существующаго, отраженіемъ ничего въ себѣ неотражающимъ. Всякое мышленіе начинается съ предположенія, съ факта, а мышленіе, по тому самому, что оно составляетъ *нашу* потребность, что *мы* сознаемъ себя *мыслящими* есть фактъ, въ которомъ нельзя сомнѣваться. Въ актѣ мышленія заключается не только положеніе *я мыслю*, но и другое—*я есмь мыслящее*. Что это за бытіе, лежащее въ основаніи мышленія, производящее его законы и дѣйствія—мы еще не знаемъ; знаемъ по-крайней-мѣрѣ то, что мышленіе потому только ведетъ къ самосознанію и самоубѣжденію, что въ насъ есть это мыслящее начало, какъ дѣйствительный фактъ, совмѣщающее въ себѣ синтезъ и анализъ. Но сказать болѣе о предметности мышленія, опредѣлить точнѣе это объективное и неизвѣстное еще X можетъ только другая, высшая

часть аподиктики, именно, трансцендентальная или аподиктика разума. Логическое мышление, по-крайней-мѣрѣ, отправляется съ факта, по-крайней мѣрѣ предполагаетъ нѣчто дѣйствительное, хотя и не можетъ опредѣлить его.

По смыслу аподиктики знанія или трансцендентальной, существеннымъ началомъ и опорой вѣдѣнія не можетъ быть ни вещь въ себѣ или недовѣдомая, совершенно отдѣльная отъ самыхъ формъ познанія, сущность вещей, какъ это утверждалъ Кантъ, ни наше мыслящее «я» съ его отвлеченными формами; потому что ограничивая знаніе подобными предметами, какъ послѣднею его опорой и результатомъ, мы уничтожаемъ его и дѣлаемъ невозможнымъ самоубѣжденіе. Такъ-какъ процессомъ пониманія и познаванія мы не творимъ самой первосилы или перваго основанія всякой дѣйствительности, къ познанію которой мы стремимся, то нужно признать, что самое стремленіе къ познанію истины возможно только потому, что основаніе его утверждается на такомъ бытіи, въ которомъ есть уже и знаніе себя. Хотя наше бытіе извѣстно намъ только при посредствѣ сознанія, какъ чего-то формальнаго, по-видимому еще не предполагающаго несомнѣнной дѣйствительности; но на самомъ дѣлѣ, познаваніе есть уже признаніе этой дѣйствительности, какъ въ насъ, такъ и внѣ насъ. Мы существуемъ и сознаемъ свое существованіе только потому, что существуетъ нѣчто кромѣ насъ. Такимъ образомъ послѣднее основаніе знанія есть абсолютное или единство бытія и мышленія; а способомъ самоубѣжденія въ дѣйствительности абсолютнаго основанія есть непосредственная вѣра нашего духа; она также абсолютна, то-есть не требуетъ посредствующихъ умозаключеній, какъ и самый предметъ ея. Задача трансцендентальной аподиктики состоитъ въ объясненіи, какъ и почему формы мышленія и дѣйствительное бытіе должны быть возведены къ одному началу, къ одной идее абсолютной.—Въ «руководствѣ къ философскимъ наукамъ».—Бутервекъ склоняется еще болѣе къ началамъ Якоби, и основное отправленіе, основную силу духа, въ которой отождествляется форма сознанія съ самоуверенностію въ бытіи, полагаетъ въ чувствѣ. Въ немъ знаніе и бытіе, раздѣленные въ рефлексѣ мышленія, сливаются въ одинъ нераздѣльный актъ; въ немъ же высказывается это первое, ничѣмъ неопровержимое свидѣтельство о первооснованіи и первопричинѣ всякаго знанія и всякаго бытія.

Какимъ же образомъ духъ нашъ возвышается къ этому вер-

ховному началу и признаетъ его не только направительнымъ началомъ метафизическаго знанія, какъ думалъ Кантъ, но дѣйствительнымъ бытіемъ.—Открывать способъ этого возвышенія, значить показывать, какъ идея безусловнаго бытія даетъ о себѣ знать нашему духу. Это безусловное бытіе не можетъ быть слѣдствіемъ нашего мышленія; потому что мышленіе само на немъ утверждается и проникнуто имъ. Такимъ образомъ, поелику это бытіе само собою, непосредственно, такъ сказать проторгается въ наше сознаніе; то необходимо допустить, что въ нашемъ духѣ есть *способность безусловнаго* (то есть, не нуждающаяся ни въ какихъ посредствахъ умозаключенія) *познанія* (das absolute Erkennen, das absolute Urtheil) объ этомъ бытіи, какъ непосредственное отправленіе его, какъ основа самого разума. По непосредственному характеру безусловнаго познанія оно можетъ быть названо *внутреннимъ чувствомъ*, которое впрочемъ до такой степени возвышено надъ всѣми частными произволами, что его никакъ нельзя смѣшивать со всякимъ, слѣднымъ чувствомъ, какъ слѣдствіемъ разныхъ впечатлѣній въ жизни.—Въ этомъ познаніи самое бытіе до такой степени совпадаетъ съ идеею его въ насъ, что какъ скоро мы получаемъ еознаніе этого основнаго бытія, проникающаго наше существо, мы тотъ-часъ относимъ его къ идеѣ абсолютнаго существа, и идею этого существа создаемъ неопровержимо-рѣшально въ нашей собственной жизни, въ нашемъ духѣ, такъ что можно сказать, безусловное бытіе какъ бы само познаетъ себя въ насъ. Такимъ образомъ, безусловная способность познанія производитъ вмѣстѣ и идею безусловнаго бытія, какъ направительное начало всего нашего мышленія, и сознаніе непреложной дѣйствительности его, какъ составительнаго, движительнаго начала всего міра.—Для объясненія самого двойства возникающаго въ этомъ безусловномъ познаніи, двойства, состоящаго изъ субъекта мыслящаго или сознающаго и предмета сознанія, Бутервекъ допускаетъ *безусловное* или предшествующее развитію сознанія *раздѣленіе* (reflexion) этого первобытія на субъектъ и предметъ сознанія въ насъ и, далѣе, *безусловное сужденіе*, или соединеніе одного съ другимъ.—Нельзя отказать Бутервеку въ глубокости взгляда на послѣднее основаніе вѣдѣнія; но трансцендентальная аподиктика его ведетъ отчасти къ такимъ же послѣдствіямъ, какъ и система Спинозы, съ тою только разницею, что Спиноза начинаетъ развитіе своей системы сверху, съ идеи единой безусловной, всепоглощающей

субстанціи, а Бутервекъ приводитъ къ тойже идеѣ снизу, посредствомъ аналитическаго разбора мышленія и познанія

Въ практической аподиктикѣ Бутервекъ показываетъ, къ какимъ результатамъ приводитъ насъ стремленіе къ самоубѣжденію въ дѣйствительности высшаго бытія, кромѣ явленій, посредствомъ наблюденія практической стороны въ нашей душѣ.—Сила воли, прирожденная человѣку, не можетъ существовать и не можетъ быть понята иначе, какъ въ связи со свободою. Кто *желаетъ*, тотъ имѣетъ способность и *не желать*. Но въ основаніи свободы, должна быть сила той-же опоры, на которой утверждается воля. Наше Я, исчезающее въ дѣлѣ мысленнаго созерцанія верховнаго начала всякаго бытія, въ практической философіи, ищущей основаній нашей дѣятельности въ насъ самихъ, получаетъ характеръ *индивидуальной дѣйствительности*. Но результаты аподиктики трансцендентальной и практической сходятся потому, что дѣйствительность или бытіе нашего недѣлимаго существа соединяется съ идеею безусловнаго общаго бытія въ нашей способности абсолютнаго или безусловнаго знанія. Такимъ образомъ, всеобщая дѣйствительность или безусловное всеобщее бытіе и наше индивидуальное бытіе составляютъ одну дѣйствительность или общее дѣятельное бытіе, надѣленное силою дѣйствія и сопротивленія. Бутервекъ называетъ эту дѣйствительность *жизненностію* (Virtualität). Эта жизненная дѣйствительность содержитъ въ себѣ абсолютное единство этихъ противоположныхъ силъ. Жизненность, жизненная дѣйствительность есть самое существенное основаніе аподиктики. Наше Я существуетъ не какъ игра представленія, или отраженіе абсолютнаго Я, но въ силу свойственнаго ему удѣла безусловной жизненности. Оно содержитъ въ себѣ только известную степень силы, утверждающуюся и существующую въ безусловномъ могуществѣ. Но такъ-какъ безусловное могущество всеобщей жизненности, какъ предметъ непосредственнаго убѣжденія пракческаго разума, есть тоже самое, что безусловное бытіе, какъ предметъ непосредственнаго или безусловнаго знанія вообще, то разумъ теоретическій нельзя признать противоположнымъ практическому: тотъ и другой составляютъ одну абсолютную способность познанія, которая теоретически выражается идеею всеобщаго безусловнаго бытія или всеобщей безусловной дѣйствительности, а практически—идеею верховной жизненной дѣятельности, обнаруживающеюся единствомъ множества лицъ въ единствѣ желаній, въ единствѣ

нравственнаго закона. Отсюда проистекает безусловное требованіе нравственнаго закона о взаимномъ признаніи правъ личности — чтобы каждый человѣкъ также уважалъ въ другомъ человѣкѣ разумное существо, какъ и онъ требуетъ въ другомъ уваженія къ себѣ.

Слѣдствія аподиктики Бутервека въ отношеніи къ тремъ кореннымъ идеямъ нашего духа, а именно къ идеѣ души, міра и Бога суть слѣдующія: 1) Наши познанія утверждаются на нашемъ подлежательномъ или индивидуальномъ бытіи въ лонѣ безконечнаго и безусловнаго бытія. Когда мы сознаемъ себя существующими, и при томъ существующими въ смыслѣ существъ свободныхъ и живущихъ, то нѣтъ никакого основанія думать, что наше существованіе должно прекратиться послѣ смерти. По внутреннему, живому отношенію связи нашего существа съ безусловною жизнію, мы должны ожидать безконечнаго, индивидуальнаго существованія.—2) Міръ есть совокупность всѣхъ вещей: его можно представлять двояко, — какъ совокупность тѣлъ и какъ міръ вышечувственный, міръ внутреннихъ причинъ, основаній, законовъ.—Оба составляютъ одинъ міръ. Но есть бытіе, не состоящее ни изъ атомовъ, ни изъ монадъ, есть жизненная дѣятельность (Virtualität), возникающая непрерывно изъ дѣйствія и воздѣйствія началъ, недоступныхъ силамъ человѣческаго разума. Это значитъ, что космологія, въ полномъ смыслѣ этого слова, не возможна. Точно также непостижимо намъ послѣднее основаніе нашей индивидуальной жизнедѣятельности: оно остается тайною (Geheimniss).—3) Все дѣло философіи, въ отношеніи къ идеѣ верховнаго существа, состоитъ только въ исправленіи ложныхъ понятій о немъ. Существо Божіе не возможно себѣ представить. Мы можемъ только мыслить о Немъ какъ о существѣ безконечномъ, какъ о верховной причинѣ всего существующаго.

Въ послѣднемъ философскомъ сочиненіи своемъ, изданномъ не за долго до смерти, — въ *религии разума*, Бутервекъ нѣсколько измѣняетъ прежній образъ мыслей и доказываетъ, что какъ скоро въ дѣлѣ философскаго познанія мы отдѣляемъ представленіе и предметъ представляемый, то сомнѣніе въ возможности познанія, въ соответствіи познанія дѣйствительности уже неизбежно. «Когда мы полагаемъ, говоритъ онъ, что достигли самого существа, самого предмета знанія, то и въ то время въ нашемъ познаніи нѣтъ ничего болѣе, кромѣ представленія: оно постоянно отдѣляетъ наше мыслящее начало отъ предмета. Чувство необходимости, заставляющее насъ со-

глашаться съ положеніями совершенно очевидными, еще не выступаетъ изъ предѣловъ подлежательности. Истина въ этомъ случаѣ состоитъ только въ томъ, что мы необходимо должны представлять себѣ вещи такъ, а не иначе. Отсюда происходитъ скептицизмъ; ему противопоставляетъ Бутервекъ вѣру въ самый обширный смыслъ этого слова. Вѣра, говоритъ онъ, есть такое состояніе нашего духа, когда сомнѣніе или совершенно уничтожается, или отчасти ослабляется посредствомъ согласія нашего духа на какое-нибудь определенное представленіе. Вѣра есть начало всякаго знанія, начало и чувственного воззрѣнія и самыхъ возвышенныхъ идей. Безъ вѣры дѣйствительность безусловная, несомнѣнная, имѣла бы для насъ только необходимость субъективнаго представленія.— Такимъ образомъ философская дѣятельность Бутервека была непрестаннымъ колебаніемъ между увѣренностію въ возможности—доказать несомнѣнную дѣйствительность нашего познанія и между сомнѣніемъ въ могуществѣ разума. Опытъ его философствованія, подобно нѣкоторымъ другимъ системамъ германскихъ мыслителей, поучителенъ по-крайней-мѣрѣ въ томъ отношеніи, что явственно показываетъ тотъ таинственный предѣлъ, за который не можетъ проникнуть никакая сила человеческого разумѣнія, какова бы ни была его самоуувѣренность. Несмотря на то, въ скоромъ времени явилась философская система въ Германіи, которая поставила себѣ задачу—именно преодолѣть этотъ предѣлъ знанія. Въ заключеніе должно замѣтить, что при всей глубокости многихъ мыслей Бутервека, трансцендентальная аподиктика его не есть произведеніе оригинальное; въ ней Бутервекъ представилъ только своеобразное и съ другимъ направленіемъ развитіе основныхъ мыслей кантовой критики чистаго и практическаго разума (слич. I-е изд. критики чист. р-ма).

Бутервекъ относится къ числу второстепенныхъ германскихъ мыслителей настоящаго столѣтія и одними философскими сочиненіями не могъ бы упрочить за собою той извѣстности, которою онъ пользуется. Извѣстностію своею онъ обязанъ гораздо болѣе *эстетикѣ* и особенно *исторіи новой поэзіи и красноречія*, сочиненію обильному многими превосходными замѣчаніями и выводами, сдѣланными на основаніи долговременнаго изученія твореній образцовыхъ писателей.

Замѣчательнѣйшія философскія сочиненія Бутервека суть слѣдующія: *Aphorismen, den Freunden der Vernunftkritik nach kantischer*

Lehre vorgelegt, Götting., 1793, 8°; — Paulus septimus, od. das letzte Geheimniss des eleusinischen Priesters, Halle, 1795, 2 Th., 8° (Философ. Романъ); — Idee einer Apodiktik. Ein Beitrag zur menschlich. Selbverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaph., krit. Philos. und Skepticismus, Halle, 1799, 2 B-de, 8°; — Anfangsgründe der speculativen Phie, Götting. 1800, 8°; — Die Epochen der Vernunft nach der Idee einer Apodiktik, тамъ-же 1802, 8°; — Anleitung zur Philosophie d. Naturwissenschaften, тамъ-же, 1803, 8°; — Aesthetik, Lpz. 1806 и въ передѣлан. видѣ, 1815, 2 Th. 8°, Götting., 1824-5; — Ideen zur Metaphys. des Schönen, тамъ-же, 1807, 8°; — Praktische Aphorismen, oder Grundsätze zu einem neuen System der moralischen Wissenschaften, тамъ-же, 1808, 8°; — Lehrbuch der Philosophisch. Vorkenntnisse, allg. Einleit. Psychologie u. Logik enthaltend, Götting., 1810 и 1820, 8°; — Это сочиненіе Бутервекъ издалъ въ замѣнъ основныхъ началъ (Анfangsgründe) спекулятивной философіи, изданныхъ имъ 1800. — Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften, nach einem neuen Syst. entworfen, тамъ-же, 1815 и 1820, 2 Thle., 8°; — Religion d. Vernunft; Ideen zur Beschleunigung d. Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie, тамъ-же, 1824, 8. — Кроме того, Бутервекъ издавалъ вмѣстѣ съ Буле геттингенскій философскій музей, а потомъ собственными трудами: новый музей философіи и литературы. — Къ исторіи философіи относятся сочиненія Бутервека: De primis Philoss. Graecorum decretis physicis, напечатано въ Commentt. soc. Gott. recentt. Vol. II. a. 1811. Philosophorum alexandrinorum ac neoplatonicorum recensio accuratio; comment. in societ. Götting. habita, 1821, 4; — Imman. Kant, Ein Denkmal, Hamb. 1804, 8. — Въ его сочиненіяхъ: Geschichte d. Poësie und Beredsamkeit seit dem Ende des 13 Jahrh., Götting., 1801 — 7, 6 Bde, 8, также содержатся многія примѣчанія, относящіяся къ исторіи философіи. Свою автобіографію, въ которой онъ даетъ отчетъ о самомъ себѣ и о своихъ прежнихъ литературныхъ трудахъ, онъ помѣстилъ во введеніи къ собранію нѣсколькихъ сочиненій, изданныхъ имъ въ 1818 году.

Бутлеръ. Ботлеръ (Butler) Іосифъ, англійскій богословъ и моралистъ, род. 1692, въ Вантажѣ, въ графствѣ боркскомъ. Его родители были пресвитеріанскаго исповѣданія; но онъ еще въ юности принялъ исповѣданіе епископской церкви. Между англійскими мыслителями онъ сдѣлался извѣстнымъ въ первый разъ въ 1713 году пятью письмами къ Кларке, по поводу его доказательствъ бытія

Божія. Кларке издалъ эти письма и свои отвѣты, а потомъ чтобы доставить Бутлеру поприще для умственной дѣятельности, выхлопоталъ ему должность проповѣдника въ одной капеллѣ. Послѣ того Бутлеръ удостоивался разныхъ бенефицій, былъ около года кабинетнымъ секретаремъ королевы Каролины, съ 1737 г.—епископомъ бристольскимъ, а съ 1750—епископомъ дургамскимъ. Умеръ въ 1752 году.

Философскія мысли свои Бутлеръ изложилъ въ пятнадцати проповѣдяхъ, сказанныхъ имъ въ выше упомянутой капеллѣ и изданныхъ 1726 г., 8°, въ *трактатъ объ аналогіи естественной и откровенной религіи съ устройствомъ и теченіемъ природы*, изд. въ 1756 г., 4, а также въ разсужденіяхъ о *тождествѣ личности и о существѣ добродѣтели* напечатанныхъ при *трактатъ объ аналогіи*.—Онъ первый между англійскими мыслителями того времени основательно объясняетъ тождественность нашего Я, такъ неправильно понятую Локкомъ и особенно Коллинсомъ, и основательно доказываетъ, что во все теченіе жизни она продолжается неизмѣнно. По его весьма остроумному мнѣнію, эта тождественность не ограничивается даже сознаніемъ и памятію; каждый остается тою же недѣлимостію, тѣмъ же лицомъ, хотя бы и не сознавалъ того; прошедшее не уничтожается забвеніемъ, и предѣлы памяти совѣтъ не могутъ быть предѣлами нашего личнаго существованія. Въ своемъ нравоученіи Бутлеръ, къ противоположности мыслителямъ, основывавшимъ нравственную дѣятельность на началѣ корысти и себялюбія, доказываетъ, что самолюбіе, по самому существу своему, не можетъ быть началомъ всѣхъ практическихъ стремленій человеческой природы; потому что самолюбіе избираетъ предметы, какъ средства благополучія, а въ пожеланіяхъ мы стремимся къ нимъ прямо, какъ къ цѣли. Хотя удовольствіе можетъ произойти при достиженіи этого предмета; но оно не было прямою, сознательною цѣлію стремленія. По мнѣнію Бутлера, самолюбіе даже не могло бы получить развитія, если бы различныя частныя пожеланія не дѣйствовали независимо; потому что тогда не могло бы быть и благополучія, слагающагося изъ удовлетворенія различныхъ желаній. О существѣ нравственной силы нашей души, заключается ли она въ чувствѣ, или въ практическомъ разумѣ, Бутлеръ не высказалъ ясно своихъ мыслей; но выше всѣхъ побужденій дѣятельности, вытекающихъ какъ изъ самолюбія, такъ и изъ благожеланія, онъ поставляетъ совѣсть,

хотя и о свойствах совѣсти не даетъ отчетливаго понятія. По направленію мыслей, Бутлера можно считать предшественникомъ шотландской школы. Лучшее изданіе его *трактата объ аналогіи природы и религіи*, съ присоединеніемъ его біографіи съ двумя разсужденіями и критическимъ разборомъ его сочиненій, вышло 1809, въ Лонд. 8, трудами Галифакса, глочестерскаго епископа.—Слич. Кузена, *Cours d'hist. de la phie moderne pendant les années, 1816 et 1817*, 8. Paris, 1840, p. 212...—*Mackintosh*, *Histoire de la phie morale*, trad. par M. N. Poret, Paris, 1834, 8, p. 185...—*Jouffroy*, *Cours de droit naturel*, XIX leçon.

Бюффе. Клавдій, (Buffier), по происхожденію французъ, родился въ Польшѣ, въ 1640 г. воспитывался во Франціи въ рунанской іезуитской коллегіи и по окончаніи курса наукъ, вступилъ 19 лѣтъ въ іезуитскій орденъ. — Вся жизнь его была посвящена наукъ и педагогической дѣятельности. Умеръ въ 1737 г. Бюффе написалъ много сочиненій о философій, о воспитаніи и о религіи. Большую часть ихъ самъ авторъ издалъ въ одномъ собраніи подъ заглавіемъ: *Cours des sciences sur des principes nouveaux et simples*. Paris, 1732, f°. — Въ нихъ заключается, можно сказать, энциклопедія философскихъ наукъ, изложенныхъ приблизительно къ общему разумнію. Многіе писатели отзывались о Бюффе съ особенною похвалою; такъ, на пр., Вольтеръ говоритъ, что между іезуитами одинъ только Бюффе толково писалъ о философій; Ридъ и Детю-де-Траси также находятъ въ немъ, какъ мыслитель, много достоинствъ; несмотря однакоже на то, и сочиненія, и самъ авторъ долгое время были въ забвеніи. Только недавно нѣкоторые французскіе ученые обратили на него вниманіе и оцѣнили его значеніе въ историческомъ развитіи философій во Франціи.

Бюффе принадлежитъ къ числу тѣхъ весьма немногихъ учителей философій въ кругу іезуитскаго ордена, которые не слѣдовали прежнимъ устарѣлымъ началамъ схоластики и старались ввести въ коллегіи философію въ другой формѣ, болѣе соотвѣтствовавшей умственному развитію своего времени. Іезуиты въ XVII и въ началѣ XVIII вѣка особенно преслѣдовали философію Декарта, не щадя никакихъ средствъ для достиженія своей цѣли. Однакоже Бюффе такъ разсудительно умѣлъ воспользоваться его началами, и съ такимъ искусствомъ излагалъ свое ученіе въ духѣ новой философской школы, что орденъ не только не преслѣдовалъ своего члена за от-

ступленіе отъ учебныхъ руководствъ, но даже одобрялъ его сочиненія. — Бюфье слѣдуетъ тому же началу очевидности философскаго познанія, которое предпосылалъ Декартъ своимъ философскимъ изслѣдованіямъ, пользуется его методомъ, принимаетъ врожденность идей въ томъ самомъ смыслѣ, какъ и Декартъ, и, что всего важнѣе, одобряетъ первую исходную точку философіи Декарта, его знаменитое: *Cogito, ergo sum*, (я мыслю, слѣдовательно существую). Кромѣ того, Бюфье иногда слѣдовалъ и Локку; подобно ему онъ полагалъ, что философія должна ограничиться только анализомъ человѣческаго разума и признавалъ недостаточнымъ декартово доказательство бытія Божія, на основаніи присущей нашему духу идеи безконечнаго. Но въ вопросѣ о происхожденіи идей и представленій, онъ несогласенъ съ Локкомъ и принимаетъ мысль Декарта, — что коренныя истины врождены нашему духу. Въ рѣшеніи этого послѣдняго вопроса, Бюфье сходится стчасти съ послѣдователями шотландской школы, также допускавшей предопытность нѣкоторыхъ формъ или категорій разсудка. Впрочемъ, Бюфье сходенъ съ Ридомъ, первымъ представителемъ этой школы и въ нѣкоторыхъ другихъ отношеніяхъ. Оба они основываются на общемъ смыслѣ; оба съ одинаковою ироніею опровергаютъ системы другихъ философовъ, наконецъ, оба иногда довольно поверхностно рѣшаютъ философскіе вопросы.

Сущность философіи Бюфье содержится въ его *трактатѣ о первыхъ или коренныхъ истинахъ* (*Traité des vérités premières*), а также въ *началахъ метафизики, изложенныхъ приблизительно къ общему разумнію* (*Éléments de métaphysique mis à la portée de tout le monde*).

Первый вопросъ въ этомъ курсѣ философіи касается теоріи познанія. Есть ли въ составѣ всего философскаго знанія какія нибудь истины коренныя, несомнѣнныя безъ философскихъ доказательствъ? Бюфье отвѣчаетъ, въ духѣ философіи Декарта, положительно. — Первый источникъ этой очевидности заключается въ нашемъ самосознаніи; но она касается только нашего существованія: *cogito, ergo sum*. — Дѣйствительность, внѣ насъ находящаяся, напр: существованіе другихъ людей и матеріальнаго міра, не получаетъ еще отъ этого начала никакой несомнѣнности. А потому Бюфье признаетъ еще источникомъ или началомъ очевидности знанія общій смыслъ и описываетъ, по какимъ признакамъ можно узнавать тѣ

истины, которыя могутъ быть приняты безъ ущерба здравому смыслу. Эти истины всеобщы, и необходимо требуютъ нашего согласія, такъ что безъ нихъ не возможна была бы самая жизнь. Бюффе для образца представляетъ примѣры такихъ истинъ. 1, Въ міръ есть, кромѣ меня, другія существа и другіе люди.—2., Не только во мнѣ, но и въ нихъ есть то, что я называю истиною, мудростію, разумомъ.—3., Во мнѣ есть иѣчто такое, что мы называемъ разумнымъ существомъ (intelligence), и иѣчто отличное отъ него или тѣло.—4., Чтѣ признаютъ и утверждаютъ люди всѣхъ странъ и всѣхъ временъ, то истинно—5., Всѣ люди не могутъ согласиться въ томъ, чтобы меня обманывать.—6., Неразумное не можетъ производить дѣйствій, обнаруживающихъ въ себѣ разумъ, также какъ частицы матеріи, брошенные на-удачу, не могутъ составить ничего цѣлаго, стройнаго и правильно движущагося. Въ перечисленіи этихъ положеній Бюффе не соблюдаетъ ни систематическаго вывода, ни порядка, и доказываетъ только, что въ нихъ есть черты, свойственныя кореннымъ и несомнѣннымъ истинамъ. Основываясь на нихъ, Бюффе разсматриваетъ всѣ философскія системы и разсѣкаетъ гордіевъ узелъ, встрѣчаемый мыслителями въ рѣшеніи многихъ философскихъ вопросовъ, голосомъ общаго смысла. — Какъ ни важны бываютъ часто сужденія общаго здраваго смысла; однакоже они не могутъ быть единственнымъ и при томъ сціентифическимъ началомъ философскаго изслѣдованія. Приговоръ общаго смысла требуетъ опоры ясно сознанной и развитой уже потому, что онъ безотчетенъ и очень часто не имѣетъ опредѣленнаго характера. Далѣе, приговоры такъ названнаго общаго смысла, не могутъ быть и слѣдствіемъ какихъ нибудь неразумныхъ, безпричинныхъ инстинктовъ человѣческой природы. Въ основаніи ихъ должны быть какіе нибудь законы, которымъ слѣдуетъ все живущее; они отражаются и въ разумномъ сознаніи. Законы, по которымъ все существуетъ, есть какъ бы осуществленный разумъ; почему же сила разумаго, мыслящаго духа должна отказаться отъ яснаго сознанія и развитія этихъ законовъ бытія и жизни, и ссылаться только на одни безотчетные приговоры общаго смысла? Наконецъ, подобное основаніе философіи можетъ быть только предохранительнымъ средствомъ при изслѣдованіяхъ; но не можетъ ни пособить уясненію ея вопросовъ, ни принести пользу другимъ наукамъ; потому что вовсе не раскрываетъ самыхъ законовъ и формъ, по которымъ развивается вся жизнь внутренняя и внѣшняя.

Кромѣ вопроса о коренныхъ истинахъ человѣческаго духа, замѣчательны еще (въ томъ же *трактатѣ о коренныхъ истинахъ*) мысли Бюффе о значеніи показаній чувствъ въ дѣлѣ знанія и о существѣ *идей* или *представленій*. Современные ему мыслители большею частію полагали, что показанія чувствъ насъ обманываютъ и бываютъ причиною ложныхъ положеній. Бюффе же доказываетъ, что чувства всегда показываютъ намъ вещи такъ, какъ они могутъ дѣйствовать по своему устройству и состоянію. Причиною же заблуждений бываетъ въ такомъ случаѣ наше неосновательное, поспѣшное сужденіе, по которому мы или требуемъ отъ нихъ пособія, болѣе нежели сколько они могутъ намъ доставить, или принимаемъ ихъ показаніе, не обращая вниманія на другія обстоятельства, сопровождающія извѣстное чувственное наблюденіе. Такъ напр. зрѣніемъ можно наблюдать только два измѣренія; но если мы, основываясь на немъ, судимъ рѣшительно и о разстояніи и потомъ ошибаемся, то причиною заблужденія бываетъ не зрѣніе, а наша поспѣшность въ заключенія. Что касается идей, то Бюффе признаетъ ихъ только видоизмѣненіями нашей души, которыхъ нельзя отдѣлять отъ самого разума, какъ движенія отъ движущаго тѣла. Туже самую мысль онъ высказываетъ и въ своихъ примѣчаніяхъ на метафизику Мальбранша и опровергаетъ его положеніе, что идеи имѣютъ бытіе отдѣльное отъ нашего познающаго духа и отъ вѣшняго міра и составляютъ нѣчто посредствующее между тѣмъ и другимъ.

Изслѣдованія Бюффе объ истинахъ метафизическихъ—о существѣ души, о свободѣ, о безсмертіи,—ни мало не выступаютъ изъ уровня самой поверхностной философіи того времени. Вообще Бюффе, какъ можно заключать, руководствовался въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ не безусловно-вѣрною мыслию, что трудность ихъ происходитъ не отъ ихъ свойства, но отъ тонкостей и мечтательнаго настроенія мыслителей, забывая очень простую истину, что иногда нужно имѣть гораздо болѣе ума для того, чтобы понять и раскрыть всѣ трудности философскихъ вопросовъ, нежели для того, чтобы все показалось намъ простымъ и яснымъ.

Къ чести Бюффе должно сказать, что несмотря на лиценцірныя строгости іезуитскаго ордена и стремленіе къ преобладанію посредствомъ умственного сервилизма, онъ отячался нѣкоторою свободою и благородною откровенностію мыслей. Онъ возставалъ противъ грубыхъ предразсудковъ общества, не раздѣлялъ убѣж-

деній о пользѣ стѣснительныхъ мѣръ противъ умственнаго развитія, доказывая, что подъ предлогомъ запрещенія дурныхъ сочиненій, онѣ часто останавливаютъ совершенно полезныя книги. Гуманное направленіе Бюфье видно даже изъ его сужденія о женщинахъ, которыхъ онъ считаетъ способными къ умственнымъ занятіямъ столькоже, какъ и мужчины. — См. о Бюфье Diction. d. scienc. philosoph., Paris, 1844, Т. I-er.

Бюхнеръ (L. Büchner), одинъ изъ представителей новѣйшаго матеріализма въ Германіи, былъ сначала приватъ-доцентомъ въ тибингенскомъ университетѣ, но потомъ за легкомысленное направленіе лишился мѣста. Направленіе Бюхнера сформировалось подъ вліяніемъ Мольшотта. Слѣдуя своему руководителю, онъ написалъ небольшое сочиненіе »Kraft und Stoff (*сила и матерія*).« Это сочиненіе отличается бойкостію пера и увлекательностію изложенія, отчего и имѣло четыре изданія до 1856 года. Но при этихъ вѣшнихъ литературныхъ качествахъ, оно даже какъ выраженіе матеріализма, крайне поверхностно и въ ученое отношеніи не имѣетъ большого значенія. Кромѣ Мольшотта и Бюхнера, извѣстенъ еще Фохтъ какъ представитель новѣйшаго матеріализма. Мольшоттъ, Бюхнеръ и Фохтъ составляютъ триумвиратъ матеріализма, бывшаго въ недавнее время предметомъ самыхъ жаркихъ споровъ въ Германіи и поводомъ ко многимъ брошюрамъ, въ которыхъ основанія матеріализма были подвергнуты строгому сциентифическому разбору (имена представителей этого направленія см. въ ст. *Безсмертіе души*). Такъ-какъ Бюхнеръ въ своемъ сочиненіи повторяетъ идеи Мольшотта, отчасти общія и другимъ матеріалистамъ прежнихъ и новыхъ временъ, то разборъ его матеріалистическихъ идей относится къ слову *матеріализмъ*. См. еще А. Веберъ.

В.

Вагнеръ (Wagner), Іоаннъ Іаковъ, род. въ Ульмѣ 1775 г., обучался въ Іенѣ и Геттингенѣ и нѣкоторое время жилъ сперва въ этихъ двухъ городахъ; потомъ въ Гейдельбергѣ, въ Нирнбергѣ и Сальцбургѣ былъ приватъ-доцентомъ, а въ 1815 г. получилъ должность профессора философіи въ Вюрцбургѣ. Сначала Вагнеръ слѣ-

довалъ философіи Шеллинга; но потомъ мало-по-малу въ рѣшеніи многихъ вопросовъ уклонился отъ него и, подобно Гербарту, хотѣлъ примѣнить математику къ философіи. Эта попытка его не имѣла впрочемъ успѣха, отчасти потому, что онъ слишкомъ подчинялъ все развитіе умственныхъ изслѣдованій механическому примѣненію четверичнаго дѣленія (См. *Тетрада*). Его философскія сочиненія суть слѣдующія: *Lexici Platonici specimen*, Götting., 1797, 8; это сочиненіе продолжено имъ на нѣмецкомъ языкѣ въ *Wörterbuch der platonischen Philosophie*, Götting. 1799, 8; *Ankündigung philosophischer Vorlesungen*, Götting., 1797, 8; *Ueber Fichte's Nicolai oder Grundsätze des Schriftstellerrechts*, Nürnberg, 1801, 8; *Theorie der Wärme und des Lichts*, Lpz., 1802, 8; *Ueber das Lebens-Princip und P. J. A. Lorenz's (Француз. медик) Versuch über das Leben, aus dem Französ.*, Lpz., 1805, 8; *Philosophie der Erziehungskunst*, Lpz., 1803, 8; *Ueber das Wesen der Philosophie*, Bamh., 1804, 8; *Ueber die Trennung der legislativen und executiven Staatsgewalt*, München, 1804, 8; *System der Idealphilosophie*, Lpz., 1804, 8; *Von der Phie und der Medicin. Ein Prodrömus für beide Studien*, Bamh., u. Würzb., 1805, 8; — *Grundriss der Staatswissenschaft und Politik*, Lpz., 1805, 8; *Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt*, Frkf. a. M. 1808, 8; *Theodicée*, Bamh., 1809, 8; *Mathematische Philosophie*, Erlang., 1811, 8; *Der Staat*, Würzb. 1815, 8; *Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat, in ihrer gegenseitigen Verhältnissen betrachtet*, Erlang., 1819, 8; *System des Unterrichts etc. nebst einer Abhandlung über die äussere Organisation der Hochschulen*, Aarau, 1821, 8; Въ періодическомъ изданіи Окена *Isis* — Вагнеръ помѣщалъ много статей; извѣстнѣйшія изъ нихъ: *Philos. od. Mathemat.* 1815, 5; 1084....; *Das Schauen oder Verklärung der Wissenschaft*, 1820, S. 809....; *Die Lehre vom Gelde, mathematisch-philosophisch bearbeitet*, 1821, S. 90....; *Ideen zu einer Weltgeschichte*, S. 517...; Кроме того, онъ самъ начиналъ издавать журналъ для наукъ и искусствъ (*Journal für Wissenschaft und Kunst*), Lpz., 1805, 8; Н. I; но по малому количеству подписчиковъ долженъ былъ прекратить свой трудъ въ самомъ началѣ.

Вайтцъ (Waitz), Теодоръ, экстраординарный профессоръ философіи въ университетѣ марбургскомъ, издалъ: *allgemeine Pädagogik* (общая педагогика), Braunschweig, 1852. Въ этомъ сочиненіи послѣ вступительныхъ понятій о наукѣ воспитанія онъ излагаетъ

въ первой части, понятіе о воспитаніи и цѣль его, во второй средства воспитанія. Вторая часть подраздѣляется у него слѣдующимъ образомъ: въ первомъ отдѣлѣ онъ разсматриваетъ средства образованія способности возрѣнія, духа или сердца (*Gemüthsbildung*) и разсудка. Средства образованія духа или сердца онъ раздѣляетъ на отрицательныя и положительныя. Къ отрицательнымъ — относитъ дисциплину и управленіе, наказаніе, совѣсть, къ положительнымъ — семейство, школу, исторію, отечественный языкъ, развитіе вкуса и религію. Къ средствамъ образованія разсудка или вообще разумѣнія Вайцъ относитъ иностранныя языки, математику и естественныя науки. Вайцъ придерживается отчасти педагогическихъ идей Гербарта (см. Гербартъ). Раздѣленіе средствъ нравственнаго и умственнаго воспитанія у Вайца не совсѣмъ правильно; потому что какъ нѣкоторыя изъ первыхъ могутъ быть средствами образованія познавательныхъ способностей, такъ нельзя отрицать и вліянія вторыхъ на нравственное развитіе, на установку характера. Впрочемъ сочиненіе Вайца очень полезно по психологической наблюдательности, съ которою онъ разсматриваетъ педагогическіе вопросы.

Валла, Валлъ, Лаврентій, одинъ изъ знаменитыхъ ученыхъ мужей XV вѣка, извѣстныхъ и на поприщѣ философіи, быть можетъ, наиболѣе способствовавшій, вмѣстѣ съ Поджіемъ, возстановленію твореній классической древности, и особенно римской словесности, родился въ Римѣ, 1407 г. Отецъ его былъ докторомъ и адвокатомъ римской духовной консисторіи. Съ раннихъ лѣтъ онъ неутомимо занимался классическою словесностію и въ послѣдствіи (1431 г.) слѣланъ былъ въ Павіи профессоромъ краснорѣчія, гдѣ нерѣдко позволялъ себѣ ѣдкия насмѣшки надъ нѣкоторыми ученими. Когда чума разсѣяла павійскій университетъ, Валла преподавалъ то въ Генуѣ, то въ Миланѣ, то во Флоренціи; потомъ съ 1435 по 1442 былъ при Альфонсѣ, королѣ арагонскомъ, уважавшемъ его ученость, наконецъ переѣхалъ въ Римъ. Пока Валла ограничивался только нападеніями на схоластиковъ и насмѣшками надъ жизнію римскаго духовенства, онъ жилъ спокойно. Но онъ неограничился этимъ и имѣлъ смѣлость доказывать въ нарочно написанномъ для этого сочиненіи несправедливость папскихъ притязаній на римскую область, которую, по словамъ римскихъ богослововъ, будто еще Константинъ в. подарилъ папамъ. Кардиналы собирались уже осудить его за это сочиненіе. Опасаясь послѣдствій суда, Валла бѣжалъ изъ Рима въ Неаполь, гдѣ

дружески былъ принятъ Альфонсомъ. Но и здѣсь насмѣшками и вольнодумствомъ навлекъ на себя гоненіе, былъ схваченъ инквизиціею, выпустившею его только послѣ совершеннаго отреченія отъ прежнихъ мнѣній. Говорятъ, что онъ былъ въ это время тайно высѣченъ въ одномъ монастырѣ. Впрочемъ папа Николай V пригласилъ его снова въ Римъ и сдѣлалъ своимъ секретаремъ и каноникомъ церкви св. Іоанна латранскаго. Во время этого пребыванія въ Римѣ, онъ не переставалъ спорить съ нѣкоторыми учеными современниками, особенно съ Поджіемъ, написавшимъ противъ него пять ругательныхъ посланій, на что Валла отвѣчалъ въ такомъ же тонѣ сочиненіемъ *Antidote*. Несмотря на всѣ почести, оказанныя Валлѣ въ Римѣ, онъ возвратился въ Неаполь къ Альфонсу и тамъ умеръ въ 1457 г.

Извѣстностію своею Валла обязанъ филологической учености; его сочиненіе «о красотѣ латинскаго языка» особенно пользовалось всеобщимъ уваженіемъ, какъ классическое произведеніе, и долгое время служило руководствомъ въ учебныхъ заведеніяхъ. Философскія сочиненія его далеко не имѣютъ такого достоинства и замѣчательны только, какъ выраженіе общаго въ то время духа реакціи противъ схоластики. Въ этой реакціи уже высказывалось стремленіе къ новымъ началамъ философіи. Валла оставилъ три философскія сочиненія: *De Dialectica contra Aristotelicos*, Venet., 1419, 4; *De libertate arbitrii*, Basel, 1518, 4; *De voluptate et vero bono*, тамъ-же, 1519, 4. Въ этихъ сочиненіяхъ Валла большею частію опровергаетъ послѣдователей схоластики и Аристотеля, впрочемъ не щадитъ и тѣхъ мыслителей, которые хотя и отрѣшились отъ устарѣвшихъ формъ схоластики, но преувеличивали между тѣмъ въ своихъ философскихъ опытахъ значеніе философскихъ изслѣдованій; таковъ, наприм., былъ Куза, утверждавшій, что сила мышленія человѣческаго можетъ разрѣшать всѣ тайны міра. Опроверженія Валлы можно раздѣлить на два разряда: въ однихъ онъ опровергаетъ заблужденія своихъ противниковъ теоретическія, въ другихъ—практическія. Къ числу первыхъ онъ относитъ бесполезную отвлеченность, невыражающую ничего существеннаго, пристрастіе къ пустымъ терминамъ, противнымъ здравому смыслу, наконецъ неестественность натянутого, педантскаго метода изслѣдованія. Кромѣ того перипатетическая философія, по суду Валлы, ведетъ только къ гордости и матеріализму, признавая вѣчность міра и разрушаемость человѣческой души. Недостатки практической философіи Аристотеля представляются Валлѣ такъ стра-

ными, что онъ даже не считаетъ нужнымъ разсматривать ихъ и разбираетъ только стоиковъ и Эпикура, доказывая превосходство христіанскаго правоученія. Достойно особеннаго вниманія, что Валла признаетъ въ ряду способностей души главною, какъ бы парвственною, не мышленіе, а волю, на томъ преимущественно основаніи, что евангеліе обращается особенно къ человѣческой волѣ. Валла не раздѣляетъ убѣжденій детерминистовъ и признаетъ свободу воли, которой не ограничиваетъ ни предвѣдѣніе, ни всемогущество Божіе. Всѣ способности души зависятъ отъ воли; потому что всѣ стремятся къ добру или къ злу. Истинное счастье заключается въ стремленіи къ добру, въ нравственномъ самоусовершеніи, а слѣдовательно въ любви къ Богу, какъ источнику нравственнаго закона и всякаго блага. Собраніе сочиненій Валлы, исключая переводы и исторію Фердинанда арагонскаго, издано въ Базелѣ въ 1543 г., подъ заглавіемъ: *Opera nunc primo in unum vol. collecta*. Дженгеле помѣстилъ въ своей исторіи италіанской литературы довольно обстоятельную біографію Валлы, написанную Тирабоски.

Ванини, Луцій (Vanini) называвшій себя въ заглавіяхъ своихъ сочиненій Julius Caesar, родъ въ 1585 г. въ Тауроцанѣ, въ неаполитанскомъ королевствѣ. Неизвѣстно, былъ ли Ванини постриженъ въ монашество; достоверно только то, что онъ съ юныхъ лѣтъ ревностно занимался науками и въ падуанскомъ университетѣ обучался богословію, каноническому праву, философіи, астрологій и приготовлялъ себя къ духовному званію. Въ философіи онъ руководствовался преимущественно Аристотелемъ, Аверроэсомъ, Помпонатіемъ, Телезіемъ и Карданомъ. По окончаніи курса наукъ, онъ путешествовалъ по Германіи, Богеміи и Нидерландамъ, гдѣ навлекъ на себя подозрѣніе въ безбожіи (несмотря на то, что часто опровергалъ невѣріе), потомъ проживалъ нѣкоторое время въ Женевѣ и въ Ліонѣ, занимаясь обученіемъ молодыхъ людей. Преслѣдованія со стороны инквизиторовъ заставили его бѣжать изъ Ліона въ Англію; но и тамъ скоро былъ схваченъ и посаженъ въ тюрьму. Спустя два года Ванини былъ освобожденъ, возвратился въ Италію и въ Генуѣ преподавалъ философію и особенно раціональную физику по Аверроэсу. Невыгодное о немъ мнѣніе публики заставило его снова переимѣнить мѣсто жительства; онъ отправился въ Ліонъ, но и здѣсь своимъ сочиненіемъ: *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum* (Зрѣлище вѣчной премудрости), 1615 г., въ которомъ со-

временники находили признаки неискреннего опроверженія заблуждений нѣкоторыхъ философовъ, навлекъ на себя подозрѣніе въ безбожіи и долженъ былъ удалиться въ Парижъ, гдѣ въ 1616 г. издалъ другое свое сочиненіе: *de admirandis naturae, reginae deque mortalium, arcanis libri quatuor* (о дивныхъ тайнахъ природы). Несмотря на то, что это сочиненіе было одобрено сорбонскою академіею (*cum privilegio et approbatione*), не находившею въ немъ ничего противнаго религіи (*quoad religioni catholicae Apostolicae et Romanae repugnaret aut contrarium esset*), Ванини былъ обвиненъ въ безбожіи, и въ 1617 г. бѣжалъ наконецъ въ Тулузу: это былъ послѣдній пріютъ его скитальческой жизни. Около двухъ лѣтъ онъ спокойно продолжалъ свои педагогическія занятія; но въ 1619 г. противники и здѣсь обвинили его въ безбожіи и чародѣйствѣ. Онъ былъ посаженъ въ тюрьму, судимъ и осужденъ въ томъ же году тулузскимъ парламентомъ на сожженіе. Въ одинъ день приговоръ былъ утвержденъ и исполненъ: Ванини вытащили на эшафотъ, вырвали ему живому языкъ, потомъ удушили его и сожгли.

Ванини относится къ числу тѣхъ мучениковъ-мыслителей переходной эпохи исторіи философіи, которые пытались отрѣшиться отъ схоластической философіи, созданной въ средніе вѣки на основаніи ложно понимаемыхъ сочиненій Аристотеля. Такъ-какъ формы доводовъ, введенныя схоластиками, пользовались долговременнымъ авторитетомъ и признаны были за непреложныя самою іерархіею римскою, то во всякомъ уклоненіи отъ нихъ, во всякой попыткѣ къ начертанію новой, лучшей системы философіи, и даже къ восстановленію правильнаго пониманія Аристотеля и другихъ древнихъ мыслителей, находили поводъ къ обвиненіямъ въ неврѣи и атеизмѣ. Всѣ подобные мыслители были преслѣдуемы и нерѣдко подвергались смертной казни. Такую же участь испыталъ и Ванини: его обвиняли въ безбожіи и чародѣйствѣ. Но въ сочиненіяхъ его нѣтъ признаковъ неврѣи и безбожія; скорѣе можно полагать, что причиною печальной участи его было его поведеніе, — смѣлыя выходки противъ лицъ, пользовавшихся авторитетомъ, взвительныя насмѣшки надъ современнымъ порядкомъ вещей, самонадѣянность и хвастовство, въ чемъ упрекаютъ его многіе современные ему писатели. Намъ извѣстны два сочиненія Ванини: *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos et cetera*. Lugd. 1615, 8. *De admirandis naturae, re-*

ginæ deque mortalium arcanis libb. IV, Par., 1616, 8. Въ нихъ нѣтъ ничего замѣчательнаго ни по содержанію, ни по формѣ, такъ что можно сказать, Ванини больше приобрѣлъ себѣ извѣстность своею ужасною смертію, нежели сочиненіями. Пестрая смѣсь и броженіе самыхъ разнохарактерныхъ идей, отсутствіе правльнаго понятія о задачѣ философіи, совершенный недостатокъ основательнаго метода изслѣдованія—вотъ отличительныя черты всѣхъ почти мыслителей этой переходной эпохи, отдѣляющія ихъ отъ философіи новыхъ временъ, начатой Бакономъ и Декартомъ. Таковы же отличительныя черты и сочиненій Ванини. Онъ слѣдуетъ преимущественно Аверроэсу и Помпонатию, пытавшемуся возстановить подлинный смыслъ древняго перипатетическаго ученія. На Аристотеля смотритъ Ванини по прежнему, какъ на диктатора философовъ; однакоже, подобно своему руководителю, находитъ въ немъ много предвзятыхъ понятій и не всегда слѣдуетъ его умозаключеніямъ. Такъ на пр: въ своемъ амфитеатрѣ (Exercit. 1) онъ говоритъ, что нѣтъ нужды доказывать, подобно Аристотелю, бытіе Божіе движеніемъ міра; потому что самое существованіе міра служить лучшимъ доказательствомъ этой истины. «Если бы не было существа вѣчнаго и безконечнаго, то не возможны были бы и существа ограниченные; но какъ они существуютъ, то необходимо признать бытіе существа верховнаго и безконечнаго; а такое существо есть Богъ!» — То-же самое повторилъ Ванини въ послѣдніе дни жизни предъ своими судьями: когда обвиняли его въ томъ, что онъ не слѣдуетъ аристотелевымъ доводамъ бытія Божія, на основаніи понятія о движеніи міра, то онъ отвѣчалъ: «что меня убѣждаетъ въ этой истинѣ и самая налѣйшая соломинка.»—Въ другомъ сичиксинъ своемъ Ванини также выражаетъ глубокое сознаніе бытія Божія, но въ такомъ же смыслѣ, какъ и въ первомъ, т. е., какъ субстанціи или основы міра: это понятіе о Богѣ было отличительною чертою нѣкоторыхъ мечтательныхъ мыслителей этой эпохи, признававшихъ таинственныя силы и какую-то божественность природы и склонныхъ къ пантеистическимъ представленіямъ о Богѣ. Должно замѣтить еще, что оба сочиненія (особенно первое, въ которомъ онъ опровергаетъ мнѣнія древнихъ философовъ Платона, Зенона, Эпикура и др.) Ванини отличаются нѣкоторою какъ-бы умышленною слабостію въ опроверженіи мнѣній, противныхъ основнымъ истинамъ общаго, здраваго смысла, что, какъ полагаютъ, также было немаловажнымъ пособіемъ его обвинителей.

Кромѣ сочиненій, упомянутыхъ выше, Ванини приписываютъ еще многія другія, катъ-то: *Libri astronomici*; *Apologia pro lege mosaica et christiana*; *De contemnenda gloria*; *de vera sapientia*; *Metamorphosis physico-magica*, комментаріи на сочиненія Аристотеля *de physica auscultatione*, *de generatione et corruptione*, *de meteoris*; но эти сочиненія либо затеряны, либо принадлежать другимъ писателямъ.

Біографіи Ванини, въ неблагопріятномъ для него духѣ, написаны *Шрамомъ* (*Tractatus de vita et scriptis famosi athei Iul. Cæs. Vanini, Küstrin. 1709*) и *Дюраномъ* (*Durand, la vie et les sentiments de Lucilio Vanini, Rotterd., 1717*). Снисходительнѣе писали о немъ *Арне* (*Apologia pro Vanino. Cosmopoli (Rotterd.) 1719*, слич. соч. *C. Fr. Ständlin* (*Apologiae pro I. C. Vanino... spec. Gött. 1802*) и Бруккера (*Hist. crit. phil. T. IV, p. 11, p. 670...*). См. также: *Füleinborn, Beiträge zur Gesch. d. Phie, B. 2, St. 3. S. 20, 21, 31*; *Leben und Schicksale, Character und Meinungen des Luc. Vanini etc. v. W. D. F. Lpz., 1800, 8°*; *Ernst Münch, Iul. Cæs. Vanini, sein Leben und sein System, in der Schriften der Gesellschaft zur Beförderung der Geschichtskunde, Freiburg in Breisgau, 1828, B. I, N. 11.*

Арне полагаетъ, что было два Ванини; оба были священники, были преслѣдуемы за свои мнѣнія и сожжены на кострѣ. Но другой Ванини былъ старше, неизвѣстенъ никакими философскими сочиненіями и сожженъ былъ въ Феррарѣ за еретическое ученіе. О немъ говоритъ *Crispicius* въ *hist. testium veritatis, Geneva, 1560, Libr. V. p. 162*. Во время его смерти Луцілій Ванини былъ еще малолѣтнѣе. См. *Rixn. Handb. d. Gesch. d. phie, Sulzbach, 1829, 2. B. S. 277—8.*

Вальхъ (*Walch*), Иванъ Георгъ, родился въ Мейнингенѣ, 1693 г. ум. въ 1775 г. въ Іенѣ, гдѣ въ 1717 г. онъ преподавалъ философію и богословіе. Вальхъ оставилъ много сочиненій богословскаго и филологическаго содержанія. Гораздо менѣе онъ ознаменовалъ себя по философіи; впрочемъ написалъ нѣсколько сочиненій философскихъ, въ которыхъ слѣдовалъ преимущественно Лейбницу, пользовавшемуся въ то время большіимъ авторитетомъ, между германскими мыслителями. Къ числу этихъ сочиненій относятся: *Einleitung in die Philosophie, Leipz., 1727, 8°*; на латинскомъ языкѣ, тамъ же 1730. г. 8°; *Philosophisches Lexicon, Lpz., 1726, 8°*; четвертое изданіе было въ 1775 г. въ 2 том. 8°, съ значительными прибавленіями Геннинга. *Historia logica*, помѣщенная въ его *Parerga academica*,

Leipz., 1721, 8. 5. Въ этомъ же собраніи помѣщены его: *Diatribae de praemiis veterum sophistarum*, S. 129..., *de enthusiasmo veterum sophistarum* ст. 367..., не значительное сочиненіе *über den angeblichen Atheismus des Aristoteles* и вышеупомянутое введеніе въ философію.

Сынъ его *Іоаннъ Эрн. Имм. Вальхъ* напечаталъ *Commentatio de philosophis veterum eristicis*, Jena, 1753, 4. Другой же *Вальхъ Христ. Вильг. Франц.* написалъ статью: *Commentatio de philosophia orientali*, помѣщенную въ *Syntagma commentationum societatis scientiarum* Михаелиса 1767, Götting. 4.

Ваттель (Vattel) Еммерикъ, родился въ Куре (Courret), въ невшателскомъ княжествѣ, 1714 г., учился философіи и богословію въ базельскомъ и женевскомъ университетахъ; но потомъ перемѣнилъ родъ занятій и вступилъ въ гражданскую службу. На этомъ поприщѣ онъ сдѣланъ былъ въ 1746 году совѣтникомъ при посольствѣ въ Дрезденъ; потомъ провелъ нѣсколько времени въ Бернѣ, въ качествѣ министра саксонскаго электора Августа III; наконецъ вызванъ былъ въ 1768 г. въ Дрезденъ въ званіи тайнаго совѣтника и умеръ въ Невшателѣ 1766 г. Ваттель оставилъ слѣдующія сочиненія философскаго содержанія: *Mélanges*, *Loisirs philosophiques*, *Defense du systeme leibnitien contre les objections et les imputations de M. Crousaz*, contenues dans l'examen de l'Essai sur l'homme de Pope, Leyde, 1741, 8; *Droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, London, 1757, 2 vol. 4, имѣвшее нѣсколько изданій. Последнее сочиненіе пользовалось въ дипломатическомъ мірѣ XVIII вѣка такимъ же уваженіемъ, какъ сочиненіе Гроція, «о правѣ войны и мира» (*de iure belli et pacis*) въ XVIII в. Но Ваттель далеко уступаетъ Гроцію въ самостоятельности воззрѣній и въ учености. Онъ воспользовался многими мыслями Вольфа о народномъ правѣ, придавъ имъ легкую форму изложенія. Подобно Вольфу, онъ также смѣшиваетъ иногда право народное съ политическимъ и ограничивается слишкомъ общими правилами, которыя трудно примѣнить къ разнообразнымъ международнымъ отношеніямъ. Отличительная черта Ваттеля состоитъ въ томъ, что онъ гораздо болѣе, нежели Вольфъ руководствуется въ своемъ сочиненіи началами свободы и правды, еще мало сознанными въ то время. На этомъ основаніи онъ опровергаетъ волфову мысль о родовыхъ государствахъ (*royaumes patrimoniaux*). Въ международныхъ отношеніяхъ онъ отвергаетъ идею Вольфа о всемірномъ

государствъ (*civitas gentium maxima*). Каждая нація, по его понятію, есть нравственная личность, могущая заботиться о себѣ и принимать мѣры въ отношеніи къ другимъ подобнымъ личностямъ по своимъ соображеніямъ. На этомъ основаніи, каждый гражданинъ долженъ принимать живое ученіе въ дѣлахъ народныхъ и пособлять ему или лично, или имущественно; всякія исключенія въ этомъ отношеніи ведутъ только къ несправедливости. Ваттель защищаетъ также свободу совѣсти, какъ одно изъ священнѣйшихъ правъ человѣческихъ; признаетъ права государственной власти въ дѣлѣ религіи, но не для рѣшенія вопросовъ богословскихъ, а для защищенія свободы совѣсти и для огражденія отъ злоупотребленій со стороны духовенства. Впрочемъ, несмотря на многія здравыя понятія о народномъ правѣ, Ваттель иногда слишкомъ преувеличиваетъ право государства и приносить ему въ жертву личную свободу. Лучшее изданіе этого сочиненія принадлежитъ Гофману; къ нему присоединено разсужденіе Мекинтоша. Въ французск. переводѣ Ройе-Коллара оно появилось въ 1835 году. Paris, 5 vol 8. Другое изданіе, снабженное нѣкоторыми примѣчаніями барона de Шамбрие d' Олейре (*d'Oleires*) съ новыми прибавленіями Сульцера и самого Ваттеля, а также съ біографическимъ очеркомъ графа Готрива появилась въ Парижѣ, 1839, 2 vol., 8. Подъ конецъ жизни Ваттель издалъ еще въ родѣ прибавленія къ этому сочиненію: *Questions de droit naturel ou observations sur le traité de la nature*, par Wolf, Berne, 1762, 12.

Ваттсъ (Watts), Исаакъ, род. 1674 г. въ Сутгемптонѣ, ум. въ Невингтонѣ 1748 г. Всю жизнь свою онъ посвящалъ подвигамъ благочестія, размышленію и образованію юношества и приобрѣлъ себѣ нѣкоторую извѣстность какъ поэтъ, богословъ и философъ. Его философскія сочиненія, касающіяся преимущественно логики и психологии суть слѣдующія: *Logick or the right use of reason the enquiry after trouth, with a variety of rules to guard against error in affairs of religion and human life as well in the sciences* (логика или правильное употребленіе разума въ изслѣдованіи истины, съ присовокупленіемъ различныхъ правилъ для избѣжанія заблужденій въ предметахъ вѣры въ жизни и въ наукахъ) Lond. 1736, 8; *Supplement to his treatise of Logick, containi g a variety of remarks and rules for the affainment and communication of useful knowlegde et caet.* (Дополненіе къ логикѣ, содержащее въ себѣ различныя примѣчанія и правила для приобрѣтенія и сообщенія полезныхъ свѣдѣній..) Lond., 1741, 8;

Improvement of the mind (усовершенствованіе человѣческаго разума), переведено на французскій языкъ подъ заглавіемъ *Culture de l'esprit* и напечатано въ Лозаннѣ, 1762 и 1782, 12;—*Философскіе опыты* о разныхъ предметахъ (относящихся къ философіи), о пространствѣ, о субстанціи, о тѣлѣ, о духѣ, о врожденныхъ идеяхъ съ прииѣчаніями о разумѣ человѣческомъ, а также небольшой трактатъ объ онтологіи, Lond., 1733, 8, и *Благочестивыя размышленія* (въ франц. переводѣ изд. въ Парижѣ 1827, 18). Всѣ сочиненія Ваттса напечатаны въ 6 томъ, in 4 и въ 6, in 8. Біографію Ваттса можно найти въ *Histoire des eglises dissidentes*. Нѣкоторыя сочиненія Ваттса переведены на франц. и нѣмецкій языки.

Вахтеръ (Wachter), Іоаннъ Георгій, мыслитель и богословъ XVII столѣтія, извѣстенъ сперва какъ противникъ, а потомъ какъ приверженецъ философіи Спинозы. Первое сочиненіе его, въ которомъ онъ еще не касается Спинозы, *Concordia rationis et fidei, sive Harmonia philosophiae moralis et religionis christianae*, вышло въ свѣтъ въ Амстерд. 1692, 8. — Потомъ, когда нѣкто Шпетъ (Joh. Petr. Speeth), протестантъ, начитавшись каббалистическихъ сочиненій, принялъ іудейство и побуждалъ къ тому же Вахтера, то по этому поводу онъ напечаталъ сочиненіе о спинозизмѣ въ іудействѣ (*Der Spinozismus im Judenthum*, Amsterd., 1669, 12), въ которомъ опровергаетъ спинозизмъ и каббалу, какъ ученія безбожныя. Но въ третьемъ сочиненіи (*Elucidarius cabbalisticus*, Romae, 1706, 8) онъ признаетъ Спинозу истиннымъ мудрецомъ и въ его ученіи находитъ даже слѣды христіанства. О каббалѣ также отзывается съ похвалою, различая въ ней два вида, одинъ чистый, древнѣйшій, продолжавшійся до временъ никейскаго собора, другой новый, поврежденный Брукеръ говоритъ (*Hist. crit. philosophiae* T. VI), что Вахтеръ написалъ еще сочиніе, оставшееся въ рукописи, объ ученіи эсеевѣ.

Веберъ (Weber), Августъ, докторъ медицины и окружной гессенскій лекаръ въ Ульрихштейнѣ, издалъ въ 1856 году небольшое сочиненіе: *Die neueste Vergötterung des Stoffs; Giessen*. Оно направлено противъ новѣйшихъ матеріалистовъ, особенно же противъ бюхнерова (см. Бюхнеръ) сочиненія: *Stoff und Kraft*, и состоитъ изъ четырехъ отдѣловъ: въ первомъ авторъ излагаетъ понятіе о матеріи и значеніе ея въ нынѣшнемъ естествознаніи; во второмъ о неразрѣшимой для механическаго міровоззрѣнія задачѣ касательно сущности органической жизни; въ третьемъ о духовной жизни въ чело-

вѣкъ и объ отношеніи между устройствомъ мозга и дѣйствіями души; въ четвертомъ дѣлаетъ общій взглядъ на направленіе современнаго матеріализма. Веберъ подробно и основательно доказываетъ, что свойствами вещества нельзя объяснить не только духовной, но и органической жизни, что *жизнь не похлѣтна*, и будетъ чѣмъ-то *противорѣчащимъ*, если не предположимъ высшаго, *сверхопытнаго начала* (стр. 115. 117), на которое указываютъ намъ какъ ея же свойства, такъ и основательное размышленіе. Даже въ механической природѣ законъ, выполняемый ею, не можетъ быть слѣдствіемъ матеріи и случайнаго, пассивнаго сцѣпленія вещественныхъ частицъ. Свойство и происхожденіе даже этого закона (стр. 21) *идеально*, т. е. законъ можетъ быть произведеніемъ только существа самосознательнаго, верховно-разумнаго и всемогущаго. Веберъ-медикъ и свѣдущъ въ естественныхъ наукахъ, а потому слова его о сочиненіи Бюхнера, *Stoff und Kraft*, достойны вниманія: Кто серьезно, говоритъ онъ, занимается естественными науками, того подобныя уродливыя порожденія незрѣлыхъ или научно-неразвитыхъ умовъ нимало не собьютъ съ толку; потому что въ нихъ нѣтъ никакого научнаго содержанія.... Скорѣе покажутся ему эти произведенія умственного помѣшательства смѣшными, и онъ отложитъ ихъ въ сторону съ улыбкою сожалѣнія (Vorwort, V—VI). См. слов. *матеріализмъ, духъ, идеализмъ, сверх-опытный, сверх-чувственный, механизмъ*.

Веберъ (Weber), Іосифъ, род. въ Райнѣ, въ Баваріи 1753, проходилъ различныя должности по духовному и учебному вѣдомствамъ, преподавалъ философію и физику въ Дилингенѣ, въ Ландсгутѣ и умеръ въ глубокой старости, въ качествѣ главнаго авгсбургскаго викарія. Сначала онъ слѣдовалъ Канту; но потомъ принялъ направленіе философіи Шеллинга. Кромѣ сочиненій, относящихся въ богословію, къ физикѣ, къ педагогикѣ, онъ оставилъ слѣдующія философскія сочиненія: *Sätze aus der theoretischen Philosophie*, Dillingen, 1785, 8; *Character des Philosophen und Nichtphilosophen*, 1786. Dilling. 1786, 4; *Leitfaden uz Vorlesungen über die Vernunftlehre*, тамъ-же, 1788, 8; *Institutiones logicae*, тамъ-же, 1790, 8; *Logica in usum eorum, qui eidem student*, тамъ-же, 1794, 8; *Metaphysica in usum eorum, qui eidem student*; тамъ-же, 1795, 8; *Вмѣстѣ съ метафизикою* вышло въ свѣтъ его же разсужденіе: *Est ne Metaphysica possibilis? Versuch die harten Urtheile über die Kantische Philosophie zu mildern...* Würzburg, 1793, 8; *Metaphysik des Sinnlichen und Uebersinnlichen...* Landsh. 1801, 8; *Lehrbuch der*

Naturwissenschaft, т-же, 1805, 8; Die einzig wahre Phie, nachgewiesen in der Werken L. A. Seneca, Münch., 1807, 8; Ueber das Beste und Höchste; Vorlesungen... т-же 1807, 8; Phie, Religion und Christenthum im Bande zur Veredlung und Beseligung des Menschen, Münch., 1808—11, 7 Hefte 8; Physik als Wissenschaft oder die Dynamik d. gesammten Natur, Landsh. 1819, 8; 2-er Th., Wissenschaft der materiellen Natur oder Dynamik der Materie. Въ его сочиненіяхъ о гальванизмѣ, электричествѣ, магнетизмѣ, о свѣтѣ и теплотѣ содержится также много философскихъ мыслей.

Сочиненіе: Die Philosophie in ihrer Grösse und ihren Gränzpunkten, Oehringen u. Heidelb., 1809, 8, принадлежитъ другому Веберу.

Ведекиндъ (Wedekind), Георгъ, Христ. Готлибъ, докторъ медицины, род. въ 1761 г., въ Геттингенѣ; былъ сперва профессоромъ медицины въ Майнцѣ, потомъ состоялъ во французской военномедицинской службѣ и умеръ въ качествѣ великогерцогскаго гессенскаго лейбмедика и тайнаго совѣтника въ 1831 году, въ Дармштатѣ. Кромѣ медицинскихъ сочиненій, онъ издалъ нѣсколько брошюръ и сочиненій относящихся къ философiи: Ueber den Werth d. Adels und über die Ansprüche des Zeitgeistes auf Verbesserung des Adelsinstituts. Mainz, 1816, 2 Th. 8, 1817; Bruchstücke über Religion. Bei der Aufnahme dreier Geistlichen... in den Freimaurerorden, Mainz, 1817, 8°; Der pythagorische Orden, die Obscurantenvereine in der Christenheit und die Freimaurerei in ihren gegenwärtigen Verhältnissen. Lpz., 1820, 8; Ueber die Bestimmung des Menschen und die Erziehung der Menschheit. Giessen, 1828, 12. Ему же принадлежать, по свидѣтельству Круга, который знакомъ былъ съ Ведекиндомъ, слѣдующія сочиненія: Ueber Aufklärung. Mainz, 1792, 8; Ueber Freiheit und Gleichheit, Ueber die Regenten, Ueber die Regierungsverfassungen, Ueber die gemischten Regierungsverfassungen, Die Rechte des Menschen und des Bürgers, Mainz, 1793, 8; Volksglückseligkeit bei einer vernünftigen Staatseinrichtung. Mainz, 1793. Былъ и другой *Ведекиндъ*, Карлъ Игнатій, (род. 1766 въ Гейдельбергѣ), докторъ и профессоръ правъ въ гейдельбергскомъ университетѣ, неизвѣстный ничѣмъ, сколько нибудь примѣчательнымъ въ области философiи.

Вейгель (Weigel), Валентинъ, лютеранскій священникъ и одинъ изъ представителей германскаго мистицизма въ XVI и XVII вѣкахъ, род. 1553 г., въ Гайнѣ (Haun) близъ Дрездена, ум. въ Цша-

пау. При жизни онъ не былъ извѣстенъ. Общее вниманіе къ нему возбудилось только съ того времени, когда нѣкто Винкертъ разсмотрѣлъ и обнародовалъ его сочиненія, найденныя послѣ его смерти. За эти сочиненія одни объявили его еретикомъ и предали проклятію, другіе признавали его органомъ истинной вѣры и самымъ глубоко-мысленнымъ представителемъ знанія.

Вейгель самъ рассказываетъ, какъ онъ вступилъ на путь своихъ умозрѣній. Сначала онъ слѣдовалъ господствовавшей тогда въ школахъ схоластической системѣ философіи и богословія; но когда попало ему въ руки сочиненіе, извѣстное подъ названіемъ *германскаго богословія*, а потомъ сочиненія Таулера, Вейгель оставилъ прежнее направленіе и сдѣлался мистикомъ и есософомъ. Недовольствуясь впрочемъ современными ему мистическими сочиненіями, онъ принялся за изученіе историческаго развитія мистицизма въ твореніяхъ Платона, Прокла, баснословнаго Меркурія Трисмегиста, Діонисія Ареопагита, Гуга Эккарта и многое заимствовалъ даже у представителей секты анабаптистовъ. Но преимущественнымъ расположеніемъ его пользовался Парацельсъ.

Мысли, положенныя Вейгелемъ въ основаніе своего мистическаго ученія, большею частію правильны; но давая имъ ложное толкованіе, примѣшивая къ нимъ фантастическія мудрованія изступленныхъ мечтателей, онъ доходитъ до самыхъ страшныхъ и вѣрныхъ выводовъ.—Цѣль жизни человѣческой, по ученію Вейгеля, состоитъ въ единеніи съ Богомъ, въ возвращеніи души къ Богу—источнику всякаго счастья и совершенства. Для достиженія этой цѣли есть два средства: вѣра и знаніе. Вѣра есть дѣло внутреннее, духовное: оно происходитъ отъ св. Духа, ниспосылаемаго къ намъ Богомъ и есть живущее въ насъ его слово. Полноту вѣдѣнія и убѣжденія, къ которой препровождаетъ насъ вѣра, Вейгель называетъ сверхъ-естественною мудростію. Вѣра только возбуждается, но не производится, не творится въ насъ чтеніемъ св. писанія, таинствами, проповѣдію. Но какъ можно исполнять всѣ внѣшнія дѣла вѣры, не имѣя вѣры и, на-оборотъ, можно имѣть живую вѣру безъ внѣшнихъ дѣлъ; то во всѣхъ религіяхъ можно получить спасеніе. Вейгель питаетъ полное убѣжденіе, что Платонъ и другіе языческіе мыслители строгой нравственности будутъ спасены. Отъ вѣры или знанія сверхъ-естественнаго Вейгель отличаетъ естественное знаніе. Оно не только не противорѣчитъ вѣрѣ, но находится въ живой

связи съ нею; потому что цѣль его одна съ цѣлію вѣры, именно познаніе Бога. Но такъ—какъ Богъ открывастъ себя въ мірѣ духа и природы, то и наука раздѣляется на двѣ части: предметъ одной есть Богъ самъ въ себѣ, а другой—въ откровеніяхъ природы. Первая есть богословіе; вторую Вейгель называетъ согласно съ Парациельсомъ, астрологіею. Обѣ части науки нераздѣльны: мы познаемъ Бога только въ его твореніяхъ, а творенія не иначе можно познать, какъ по отношенію ихъ къ мысли, къ внутренней нашей умственной дѣятельности; ибо природа сама по себѣ не даетъ истины; она ведетъ къ ней только тогда, когда возбуждаетъ и утверждаетъ нашу мысль. Вейгель утверждаетъ даже болѣе: по его понятію, астрологія (т. е. на его языкѣ философія природы или философія вообще) и бгословіе имѣютъ одно средоточіе — нашъ духъ или наше сознаніе; потому что не только дѣятельность разсудка, но и чувствованіе, возбуждаемое вѣшними предметами, есть плодъ внутренней силы души. Внутреннее око души не требуетъ вѣшняго озаренія; потому что имѣетъ свой внутренній свѣтъ само въ себѣ. Тоже самое должно сказать и объ источникѣ богопознанія: Богъ есть начало всякой истины; но для познанія Бога мы должны знать собственную душу, принимать къ тѣмъ слѣдамъ, которые напечатлѣваетъ въ ней творецъ міра. Отсюда вытекаетъ значеніе заглавія въ одномъ изъ сочиненій Вейгеля: *познай самого себя* (*Γνωθι σεαυτόν*). Вѣра или сверхъ—естественная мудрость происходитъ отъ свѣта благодати, отъ непосредственнаго обращенія души къ Богу; потому что Богъ открываетъ себя тому, кто предастъ себя всецѣло Богу (Golden. Griff с. 14); а естественное знаніе происходитъ при помощи чувствъ, разума, (т. е. разсудка) и разсудка (т. е. разума) *ibid* с. 7).

Какія же слѣдствія выводитъ Вейгель изъ этихъ положеній? Такъ—какъ все мы познаемъ въ насъ самихъ; то необходимо заключить, что всѣ вещи и ихъ зародыши заключаются въ насъ: познавая вещи мы какъ—бы превращаемся въ нихъ. Твердь небесная, наблюдаемая и познаваемая внѣ насъ, какъ предметъ познанія, существуетъ въ насъ. Богъ также присутствуетъ въ нашей душѣ, и это единеніе Бога съ нами есть не что иное, какъ воплощеніе. Отсюда выводитъ Вейгель и другія слѣдствія. Если природа до такой степени слита съ человѣкомъ, то мы можемъ имѣть надъ нею такое же могущество какое и надъ собою; отсюда происходитъ алхимія и астрологія. Далѣе, если природу и Бога мы познаемъ только въ

собственному духу; то природа и дух нашъ существуютъ только въ Богѣ, такъ что самое твореніе міра, какъ отличнаго отъ существа Божія, есть не что иное, какъ самотвореніе Божіе. Безъ творенія міра невозможно себѣ представить самого бытія и существа Божія. Такимъ образомъ, твореніе міра есть какъ бы необходимый законъ божественной дѣятельности. Уничтожая свободу въ существѣ Божіемъ, Вейгель долженъ былъ принять всѣ нелѣпыя слѣдствія фатализма, отрицающаго свободу нашей воли. Свобода духа, по Вейгелю, есть только необходимое естественное развитіе способностей души, которое въ настоящей жизни зависитъ отъ вліянія звѣздъ. Мы познаемъ ее въполнѣ только въ будущей жизни, когда проникнетъ насъ всецѣло свѣтъ истины и сила божественной любви. Но и на этомъ не останавливается Вейгель. Основываясь на предъидущихъ ложныхъ понятіяхъ, онъ выводитъ еще другія ложныя заключенія, а именно, что путь въ міръ зла, ни физическаго, ни нравственнаго, такъ-какъ всѣ вещи первоначально, по своему началу, заключаются въ сущности Божіей и живутъ только силою Божіею. Зло, по его понятію, есть только нѣчто приходящее, несущественное (*accidens*) въ міръ нравственнымъ и физическомъ. Даже демонъ сохранилъ свою первоначальную доброту и паденіе его имѣло добрыя послѣдствія; потому что мы, подвергшись въ слѣдствіе его вліянія паденію, вмѣстѣ съ тѣмъ сильнѣе сознали необходимость возвращенія къ Богу и единства съ Нимъ. Подобнымъ образомъ рассуждаетъ и Бейтъ о паденіи и духѣ злобы.

Сочиненія Вейгеля были неоднократно печатаемы какъ порознь, такъ и въ совокупности, въ полномъ собраніи. Прилагаемъ здѣсь перечень ихъ: *Tractatus de opere mirabili—Arcanum omnium arcanorum; Vellus aureum de Angurello* 1716, Hamburg, 12. *Güldner Griff d. i. Anleitung alle Dinge ohne Irrthum zu erkennen etc.* 1578 и 1616, 4; *Bericht und Anleitung zur deutschen Theologie; philosophia mystica etc.* 1571, 12; *Studium universale; nosce te ipsum, seu Theologia astrologizata*; 1618. Свѣдѣнія о Вейгелѣ и его ученіи можно почерпнуть въ сочиненіи *Hilliger, de vita, fatis et scriptis Val. Weigeli* и *Foertsch, de Weigelio* въ *Miscellan. Lips.*, T. X p. 171...

Вейзе (*Weise*), Фердинандъ Христофоръ, докторъ философіи и правовѣднія, род. 1765 г. Онъ проходилъ сперва гражданскую должность адвоката придворнаго суда (*Hofgerichtsrath*) въ Тибингенѣ, потомъ былъ профессоромъ философіи въ Гейдельбергѣ и въ 1812

пожалованъ великимъ герцогомъ франкфуртскимъ въ надворные совѣтники. Въ своихъ сочиненіяхъ Вейзе старался преобразовать философію вообще и въ частности философію права; но усилія его не имѣли успѣха. Сочиненія его суть слѣдующія: Die Grundwissenschaft des Rechts; nebst einer Darstellung und Prüfung aller durch die Kritische Philie veranlassten Philosopheme über den Ursprung und das Wesen des Rechts, Tübingen, 1797, 8; Systematischer Entwurf der ganzen praktischen Gesetzgebung; mit tabellarischer Uebersicht einer Architectonik aller menschlichen Erkenntnisse, Mannh., 1804, 8; вторая половина этого сочиненія была продолжена во второмъ изданіи, Mannh., 1813; введение къ этому сочиненію было издано 1814; цѣлое сочиненіе было снова издано съ нѣкоторыми перемѣнами, Heidelb., 1815. Eine Abhandlung über den Grund des Strafrechts, nebst philosophischen und moralischen Reflexionen über die Räuber.... Heidelb., 1812, 8; Philosophische Religionslehre..., 1821, 8; Philosophische Entwicklung des Begriffs vom Besitzrechte, Heidelb., 1821, 8; Vergleichende Darstellung der reinen Verstandes und Vernunftbegriff, als Organen eines ausführlich dogmatischen Systems der Transcendentalphilie, Heidelb., 1821, 4; Dogmatisches System der Psychologie; Rationaler Theil, Heidelb., 1822, 8; Allgemeine Theorie des Genies, Heidelb., 1822, 8°.

Вейлеръ (Weiller), Кастанъ, род. 1762 въ Минхенѣ и на семнадцатомъ году вступилъ въ орденъ бенедиктинцевъ; но въ скоромъ времени оставилъ его, дабы имѣть болѣе возможности продолжать свое образованіе. Онъ занимался преимущественно философіею, богословіемъ и педагогіею, и былъ сперва преподавателемъ въ одномъ изъ низшихъ учебныхъ заведеній, потомъ съ 1799 профессоромъ педагогики въ минхенскомъ лицѣ и директоромъ того же лица и гимназіи. Но послѣ 40-лѣтней ревностной службы, онъ былъ удаленъ отъ этихъ должностей по вліянію католической партіи, которая подозрѣвала его въ неправомыслии. Съ тѣхъ поръ онъ оставался только членомъ и секретаремъ минхенской академіи наукъ и участвовалъ въ трудахъ ея. Въ 1808 году онъ пожалованъ кавалеромъ баварскаго ордена, а въ 1823 титулярнымъ тайнымъ совѣтникомъ. Умеръ въ 1826 году. Какъ мыслитель онъ принадлежитъ къ числу послѣдователей Якоби, и былъ постояннымъ противникомъ философіи Шеллинга и Гегеля. Впрочемъ начала Якоби онъ принималъ съ ограниченіемъ, полагая, что философія не можетъ основываться на одномъ чувствѣ или внутреннемъ убѣжденіи, но въ из-

слѣдованіи истины должна еще руководствоваться законами здраваго и отчетливаго мышленія. Въ такомъ духѣ написаны нѣмъ сочиненія: Ueber den Zweck der Erziehung et c. Münch., 1794, 8; Grundlinien eines auf die Natur des jungen Menschen berechneten Schulplans, Münch., 1799, 8; Ueber die gegenwärtige und künftige Menschheit... Münch., 1799, 8; Versuch einer Jugendkunde, Münch., 1800, 8; Versuch einer Lehrgebäudes der Erziehungskunde, Münch., 1802—5, 2. Bde., 8; Anleitung zur freien Ansicht der Phie, Münch., 1804, 8; Verstand und Vernunft, Münch., 1806, 8; Geist der allerneuesten Phie der Herren Schelling, Hegel und Compagnie... Münch., 1799, 8 и 1803. Ueber das Verhältniss der philosophischen Versuche zur Phie, Münch., 1812, 8; Grundriss der Geschichte der Phie, M. 1813, 8; Grundlegung der Psychologie, M., 1818, 8; Das Christenthum in seinem Verhältnisse zur Wissenschaft, M., 1821, 8; Geist des ältesten Katholicismus als Grundlage für jeden spätern, ein Beitrag zur Religionsphilosophie, Sulzbach, 1824, 8; Kleine Schriften, Münch., und Passau, 1822,—26, 3. Bdehen, 8; Charakterschilderungen seelengrosser Männer... Münch., 1827, 8; Ideen zur Geschichte der Entwicklung des religiösen Glaubens, Münch., 1808—13, 3. Bde. 8.

Вейссъ (Weiss), Францъ-Рудольфъ, род. 1751 въ Ивердюнѣ, служилъ сперва во Франціи, потомъ въ Пруссіи въ чинѣ полковника и, по возвращеніи изъ путешествія по Германіи и Англіи въ отечество, былъ сперва мундонскимъ окружнымъ начальникомъ (bailli), потомъ съ 1785 командовалъ городовымъ ополченіемъ въ Бернѣ и былъ членомъ верховнаго совѣта. Когда вспыхнула французская революція Вейссъ явился дѣятельнымъ распространителемъ демократическихъ идей, издалъ въ защиту ихъ нѣсколько брошюръ и посланъ былъ въ качествѣ уполномоченнаго министра отъ бернскаго сената къ національному конвенту. Въ 1797 онъ избранъ былъ главнокомандующимъ въ водскомъ (Vaud) кантонѣ и занималъ эту должность до того времени, когда французская армія вторгнулась въ Швейцарію. Въ 1798 году онъ удалился въ Германію и проживалъ большею частію въ Вѣнѣ. По возвращеніи въ отечество, онъ не пользовался уже прежнимъ значеніемъ, переселялся съ мѣста на мѣсто, занимаясь частнымъ преподаваніемъ уроковъ, наконецъ въ 1818 г. умертвилъ себя въ нюнскомъ трактирѣ. — Вейссъ приобрѣлъ себѣ извѣстность философскимъ сочиненіемъ: Principes philosophiques, politiques et moraux, 1785, 2 vol 8, которое имѣло нѣсколько изданій, и въ 10-й разъ

было напечатано въ Парижѣ, 1828, 2 vol., 8. Кромѣ того онъ написалъ много статей политическихъ и военныхъ, между прочимъ одну памятную записку (Memoire) Бонапарту, Беркѣ, 1801, 4. Замѣчательны слова этого человѣка, отличавшагося безпорядочнымъ образомъ мыслей и безпорядочною жизнію: Partout il y a des maux, partout de l'oppression et de l'esclavage; mais nul part, que dans les pays revolutionnés (Вездѣ есть зло, угнѣтеніе и рабство, но наиболѣе въ странахъ революціонныхъ). Frnkf. a. m. 1801, 8.

Вейссъ (Weiss) Христіанъ, род. 1774 г. въ Таухѣ, близъ Лейпцига; въ Лейпцигѣ же получилъ первоначальное воспитаніе и потомъ изучалъ философію, естественныя науки и богословіе. Въ 1795 онъ получилъ степень доктора философіи, а въ слѣдующемъ году началъ свои философскія и филологическія чтенія. Потомъ въ 1797 г. онъ оставилъ свою должность и отправился въ Голландію въ качествѣ воспитателя одного молодого человѣка; но въ 1799 г. возвратился въ Лейпцигъ и продолжалъ свои чтенія до 1805. Въ это время Вейссъ принималъ мѣсто профессора философіи въ фульдскомъ лицей и послѣ вторженія французовъ переселился въ Гамбургъ, гдѣ проходилъ должность директора училищъ до 1816 года, когда прусское правительство возвелъ его въ званіе государственнаго и учебнаго совѣтника. Вейссъ, какъ мыслитель, послѣ нѣкоторыхъ колебаній, обнаруженныхъ имъ въ первыхъ чтеніяхъ и сочиненіяхъ, присталъ наконецъ къ школѣ Якобы. Вотъ перечень его сочиненій по времени изданія. De cultu divino, interno et externo, recte judicando; Lpzg., 1796, 4; Fragmente über Seyn, Werden und Handeln, Lpz., 1796, 8; Resultate der kritischen Phie, vornehmlich in Hinsicht auf Religion und Offenbarung, Lpz., 1799, 8 (написано по поводу спора объ атеизмѣ Фихте); Ueber die Behandlungsart der Geschichte der Phie auf Universitäten, Lpz., 1800, 8; De scepticismi causis atque natura commentatio philosophica, Lpz., 1801, 4; Lehrbuch der Logik, nebst einer Einleitung zur Philosophie überhaupt, und besonders zu der bisherigen Metaphysik, Lpz., 1801, 8; Winke über eine durchaus praktische Phie, Lpz., 1804, 8; Beiträge zur Vervollkommenung sowohl ihrer Grundsätze, als ihrer Method, Lpz., 4 Hefte in 2. Bdn, 1803—6, 8; Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele... Lpz., 1811, 8; Von dem lebendigen Gott, und wie der Mensch zu ihm gelange.. Lpz., 1812, 8; Gegen die Angriffe des H. Prof. Steffens auf die Freimaurerei... Lpz., 1821, 8; Ueber die Beur-

theilung und die Behandlung verwahrloseter Kinder, Halle, 1827, 8. Кроме того Вейссъ помѣщалъ много статей философскихъ и педагогическихъ въ педагогической библіотекѣ Гутсъ—Мутса, въ философскомъ музеѣ Буле и Бутервека, въ антропологическомъ журналѣ Нассе и въ другихъ періодическихъ изданіяхъ.

Вейсгауптъ (Weisshaupt), Адамъ, род. 1748 въ Ингольштадтѣ, въ Баваріи; по окончаніи ученія подъ руководствомъ іезуитовъ, онъ въ 1768 г. получилъ степень доктора правъ, и вслѣдъ затѣмъ должность репетитора по этому же предмету; въ 1772 сдѣланъ былъ экстраординарнымъ, а въ 1775 ординарнымъ профессоромъ естественнаго и каноническаго права. Вейсгауптъ былъ первый преподаватель каноническаго права изъ свѣтскихъ; до того времени эту кафедру занимали только духовныя лица. Это было причиною нерасположенію къ нему духовенства, и когда Вейсгауптъ вздумалъ потонъ затѣять общество иллюминатовъ для распространенія своихъ филантропическихъ и космополитическихъ идей, то это подало прямой поводъ къ обвиненію его, какъ человѣка неблагомыслящаго и вреднаго для общества. Онъ долженъ былъ просить объ увольненіи, или быть можетъ прямо былъ отставленъ отъ должности въ 1785, и просилъ убѣжища у саксенъ-готскаго герцога. Герцогъ благосклонно принялъ его, назначивъ ему пансіонъ, сдѣлавъ его сперва совѣтникомъ посольства, а потонъ надворнымъ совѣтникомъ. Вейсгауптъ ум. въ 1830 году, 83 лѣтъ, оставилъ много сочиненій, относящихся частію къ философіи исторіи и права, а частію къ философіи вообще. Онъ относится къ числу противниковъ философіи Канта. Философскія сочиненія его суть слѣдующія: Ueber Materialismus und Idealismus, ein philos. Fragment, Nürnberg., 1787, 8, 1788; Apologie des Missvergnügens und Uebels, Frankf. 1787, 8. Frkf. a. Lpz., 1790, 2 Thle; Zweifel ueber die kantischen Begriffe von Zeit und Raum, Nürnberg., 1787 8°, Ueber die Gründe und Gewissheit der menschlichen Erkenntniss, zur Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft, Nürnberg., 1788, 8; Über die kantischen Anschauungen und Erscheinungen, Nürnberg., 1788, 8; Pythagoras od. Betrachtungen ueber die geheime Welt und Regierungskunst, Frkf., a. M. 1790—1795, 2 Th. 8; Ueber Wahrheit und sittliche Vollkommenheit: Regensb., 1793—97., 3. Th. 8; Ueber die Selbstkenntniss, ihre Hindernisse und Vortheile, Regensb. 1794, 8; Die Leuchte des Diogenes, oder Prüfung unsrer heutigen Moralität und Aufklärung, Regensb., 1804, 8; Materialien zur Bevörderung der Welt

und Menschenkünde, Gotha, 1810 (1809), 3, Hefte, 8; Ueber Staatsausgaben und Auflagen, mit Gegenbemerkungen von Dr Karl Frohn, Landshut. 1820, 8; Ueber das Besteuerungssystem; ein Nachtrag zur Abhandl. über Staatsausgaben etc. mit Gegenbemerkungen von demselb. Landsh. 1820, 8. Что касается общества просвѣщенія или усовершенія (иллюминатовъ), учрежденнаго въ Маѣ 1776 года, къ которому принадлежалъ Вейсгауптъ, то оно сходно отчасти съ обществомъ сен-симонистовъ. Цѣль его состояла не только въ искорененіи многообразныхъ золь, происходящихъ отъ невѣжества и суевѣрія, но и въ возстановленіи первобытнаго состоянія семействъ, когда каждый домовладыка былъ вмѣстѣ царемъ и жрецомъ. Столь же мечтательны и нелѣпы были нѣкоторыя средства, которыя общество считало необходимыми для достиженія этой цѣли. Кромѣ опредѣленія на должности людей самого испытаннаго достоинства, условіемъ для усовершенія человѣческихъ обществъ иллюминаты считали нужнымъ уничтоженіе собственности, родовыхъ правъ и другихъ преимуществъ, какъ главнаго источника вражды и раздѣленія между людьми. См: Сен-Симонъ, Сен-Симонисты.

Вельтгюйзенъ (Weltbuysen), Ламбертъ, послѣдователь Декарта и отчасти Гоббса, жилъ во второй половинѣ XVII вѣка. Онъ не занималъ никакой должности, и въ предисловіи къ разсужденію о движеніи земли, такъ говоритъ о себѣ: *Privatus ab omni administratione, publicorum munerum alienus, liber in libera republica, non theologus*. Изъ этихъ словъ можно заключать, что Вельтгюйзенъ всему предпочиталъ независимое положеніе. Печать этой независимости носятъ и его сочиненія. Онъ отличается смѣлыми сужденіями и необузданнымъ примѣненіемъ рационализма къ богословію и св. писанію. Когда его обвиняли, что онъ увлекается эгоистическими началами нравственности Гоббса, онъ написалъ въ оправданіе разсужденіе о началахъ правды и неправды, въ которомъ только сильнѣе обнаружилъ сходство своихъ мнѣній съ гоббсовыми. По его понятію, вся нравственная дѣятельность утверждается на самосохраненіи. *Principium tamen illud de conservatione sui commodè explicatum, bonum et rectum puto, et si juxta illud in philosophia morali navigationem quis instituât, in nonnullis, parumper obliquando cursum felicissima vellificatione (portum obtineri existimo).*—Этою оговоркою эгоистическаго начала нравственности Вельтгюйзенъ самъ себя опровергаетъ. Коль скоро начало самосохраненія должно быть ограничиваемо правильнымъ по-

ниманіемъ, которое сообщило бы ему правильную мѣру, то очевидно, что для этой мѣры, для правильнаго пониманія и примѣненія идеи самосохраненія къ дѣлу, необходимо другое начало, дополняющее и облагораживающее его; но какимъ бы образомъ ни приходило это другое начало, во всякомъ случаѣ необходимость его (для того, чтобы можно было *in nonnullis parumper obliquare cursum*) доказываетъ недостаточность начала самосохраненія. Декарту онъ слѣдуетъ болѣе въ физикѣ, нежели въ метафизикѣ. Опровергая Мейера въ разсужденіи: *de usu rationis in rebus theologicis et praesertim in interpretatione Sacrae scripturae*, онъ больше занимается порицаніемъ богослововъ, писавшихъ противъ Мейера, нежели обнаруженіемъ неосновательности сего послѣдняго. Вельтгюйзенъ принималъ также живое участіе въ спорѣ о движеніи земли, доказывая, что оно ни мало не противорѣчитъ ученію св. писанія, написалъ опроверженіе некии богословско-политическаго трактата Спинозы и много спорилъ съ богословами, обвинявшими Декарта въ соцініанствѣ. Предисловія къ разнымъ сочиненіямъ его полезны для исторіи картезіанской философіи въ Голландіи. Всѣ сочиненія его изданы подъ заглавіемъ: *Lamberti Welthuysii Ultrajectini opera omnia, ante quidem separatim tam belgice quam latine, nunc vero conjunctim latine edita, quibus accessere duo tractatus novi, hactenus inediti, prior est de articulis fidei fundamentalibus, alter de cultu naturali et cael.* Rotterdam, 1680, 4.

Вендель (Wendel), Ив. Андрей, родился въ концѣ прошлаго столѣтія, и былъ съ 1809 сперва профессоромъ, а потомъ съ 1819 г. директоромъ кобургской гимназіи и инспекторомъ училищъ. Кромѣ нѣкоторыхъ педагогическихъ и филологическихъ сочиненій, онъ написалъ слѣдующія философскія сочиненія: *Von der Errichtung des Reichs der Schönheit; eine vollständige Theorie der schönen Künste etc.* Nürnberg, 1807, 8. *Grundsätze und Kritik der Philosophie Kant's, Fichte's und Schelling's*, Coburg, 1810, 8; 1824. *Anfangsgründe der Logik*, Coburg, 1815 (1814), 8; *Skeptische Logik, od. Darstellung der vermeintlichen Wissenschaft d. Logiker von ihrer schwachen Seite vornehmlich in Hinsicht auf Begriff, Satz und Schluss.* Coburg u. Lpz., 1819, 8; *Moralische Vorlesungen nach Gellert's Idee. Ein Lehrbuch d. Moral*, Coburg, 1817, 8; *Einige fragmentarische Ideen ueber sogenannte allgemeine Grammatik*, Coburg, 1824, 4.

Вендтъ (Wendt), Амадей, родъ въ Лейпцигѣ 1783 года и получилъ первоначальное образованіе въ школѣ Томы (Thomasschule).

Съ поступленіемъ въ университетъ въ 1801 году, онъ посвятилъ себя богословію; но скоро переѣхавъ наѣзреніе и сталъ заниматься филологіею и философіею. Съ 1804 года онъ занимался нѣсколько лѣтъ частнымъ преподаваніемъ; въ 1808 года получилъ званіе доцента по диссертациі: *de fundamento et origine dominii*. Въ 1810 г. звѣнянъ былъ экстраординарнымъ профессоромъ по программѣ: *de conspectu poëseos epicæ atque historiæ*. Въ 1816 г. будучи избранъ въ президенты психологико-философскаго общества, написалъ статью: *Ueber den Gebrauch der Psychologie bei der Bibelerklärung*. Въ томъ же году получилъ должность ординарнаго профессора и приготовилъ сочиненіе: *de rerum principiis secundum Pythagoreos*; напечатано въ 1827 году. Къ философіи права относится его сочиніе: *Grundzüge der Philosophischen Rechtslehre*. Lpz., 1811, 8.— Кроме того, онъ много занимался изученіемъ философіи, религіи, искусства и исторіи философіи. Мысли о философіи и религіи онъ изложилъ въ своихъ рѣчахъ о религіи: *Reden ueber Religion od. die Religion an Sich und in ihrem Verhältnisse zur Wissenschaft, Kunst et cæt.*, dargestellt, Sulzbach, 1813, 8. Къ философіи искусства относятся, — его: *лейпцигскій художественный листъ* (*Leipziger Kunstblatt*), литературныя статьи, напечатанныя имъ въ разныхъ періодическихъ изданіяхъ и сочиненіе: *Rossini's Leben und Treiben et cæt.*, Lpz., 1824, 8. Плодомъ его занятій по исторіи философіи было изданіе въ усовершенствованномъ видѣ краткой тейнemannовой исторіи философіи (4^о исправленное изданіе было въ 1825 г.) и его же полнаго курса исторіи философіи (1 Bd. Lpz., 1828). Къ числу любопытныхъ сочиненій Вендта относятся: *ueber Zweck, Mittel, Gegenwart und Zukunft der Freimaurerei*, Lpz., 1828, 8. Въ 1829 году Вендтъ переселился въ Геттингенъ и занялъ въ тамошнемъ университетѣ кафедру философіи; которая оставалась праздною послѣ смерти Бутервека; для полученія этой должности онъ написалъ статью: *de ratione, quæ inter Religionem et Philosophiam intercedit*. Gotting. 1829. 4. Во время пребыванія своего въ Геттингенѣ Вендтъ издалъ еще сочиненіе: *ueber die Hauptperioden der Schönen Kunst oder die Kunst im Laufe d. Weltgeschichte dargestellt*, Lpz., 1831, 8.

Вердерманъ (Werdermann), Ив. Гюнт. Карлъ, съ 1788 г.; профессоръ философіи въ ливницкой дворянской академіи, и кроме того съ 1789 года ректоръ тамошнихъ училищъ, издалъ слѣдующія философскія сочиненія: *Neuerer Versuch einer Theodicee, od. ueber*

Freiheit, Schicksal, Gut, Uebel und Moralität menschlicher Handlungen, Dess. und Lpz., 1784—95, 3 Th., 8. 3-й Томъ вышелъ еще подъ особымъ заглавіемъ: Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit, von den ältesten Zeiten an bis auf die neuesten Denker; — Kurze Darstellung der Philosophie in ihrer neuesten Gestalt, Lpz., 1793, 8; Principia jurispr. natur., Lpz., 1798, 8; Feder und Kant; Versuch zur Aufhellung einiger streitigen Punkte in den Gründen der Moralphie (въ берлинск. Monatsschr. 1794, St. 4, S. 309—339).

Вессель (Wesselis или Wassilius), Иванъ, род. 1419 въ Гренингенѣ, ум. 1489. Онъ относится къ числу схоластическихъ мыслителей, и сперва слѣдовалъ началамъ номинализма; но потомъ склонился къ мистицизму и нападалъ на догматическую самоуверенность схоластиковъ; оттого и прозванъ былъ однимъ Magister contradictionum, а другими—Lux mundi. Иногда еще называли его Gansfort, или Goesevöt, Goesvort, т. е. гусиная лапа. Его сочиненія напечатаны въ Амстердамѣ, 1617, 4. (ed. Lydius). См. статью о немъ *Карла Генр. Геце* (Göze): Commentatio de loh. Wesselo, Lot., 1719, 4. Другой Вессель или Везель, Іоаннъ Бурхардъ, былъ также номиналистъ и современникъ перваго, но не пользовался такою извѣстностію.

Ветте (Wette), Вильгельмъ Мартинъ род. 1780, въ Уллѣ, не далеко отъ Веймара. Получивъ степень доктора философіи и богословія, онъ былъ сперва приватъ-доцентомъ въ Іенѣ, потомъ съ 1807 экстраординарнымъ, а съ 1809 ординарнымъ профессоромъ богословія въ Гейдельбергѣ. Съ 1810 по 1819 г. онъ занималъ кафедру богословія въ Берлинѣ; но былъ отставленъ отъ должности за противныя правительству мысли, выраженные въ одномъ частномъ письмѣ. Съ того времени онъ сперва читалъ лекціи въ качествѣ приватъ-доцента въ Веймарѣ, а потомъ приглашенъ былъ на кафедру богословія въ Базель. Кромѣ многихъ богословскихъ сочиненій, онъ издалъ слѣдующія сочиненія философскія: Ueber Religion und Theologie, Berl. 1815, 8, 2-е изд. 1821; Vorlesungen über die Sittenlehre, Berlin, 1823—4, 8. Vorlesungen über die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluss auf das Leben, Berlin, 1827, 8. По духу философствованія онъ приближается къ Фризу.

Вивесъ, Іоаннъ Лудовикъ, род. въ Валенсѣ, въ Испаніи, 1492 г. былъ профессоромъ сперва въ Лувенѣ (Louvain), а потомъ

въ Оксфордѣ, и отличался самостоятельностью мыслей и характера за что нерѣдко терпѣлъ гоненія. Онъ былъ наставникомъ Маріи, дочери короля Генриха VIII; но когда рѣшился порицать его за расторженіе брачнаго союза, то былъ сперва заключенъ въ тюрьму, а потомъ изгнанъ изъ Англіи, и удалился въ Испанію. Здѣсь онъ поселился въ Брюжѣ (Bruges), гдѣ и умеръ въ 1540. Вивесъ былъ другомъ Еразма и Вильг. Будде, и относится къ числу самостоятельныхъ мыслителей, которые въ XVI вѣкѣ возставали противъ схоластической философіи, утверждавшейся на ложномъ истолкованіи Аристотеля. Какъ противникъ схоластики, онъ вмѣстѣ съ Эразмомъ много способствовалъ самостоятельному направленію философіи и даже оказалъ нѣкоторыя услуги антропологиі, — забытой мыслителями среднихъ вѣковъ за спорамъ о діалектическихъ тонкостяхъ. Впрочемъ нѣкоторое время и Вивесъ слѣдовалъ схоластической философіи; но потомъ возсталъ противъ Аристотеля въ своемъ *трактатѣ о діалектикѣ*. Хотя этотъ трактатъ не включаетъ ничего примѣчательнаго въ исторіи логики, но онъ замѣчателенъ по вліянію на умы другихъ. Это видно изъ словъ Гассенди, въ предисловіи къ своему сочиненію: »Exercitationes adversus Aristotelem.« — Я былъ увлеченъ общимъ пристрастіемъ ученыхъ къ Аристотелю; но получилъ смѣлость противодѣйствовать ему, когда прочиталъ сочиненія Вивеса и друга моего Шаррона.

Полное собраніе сочиненій Вивеса издано въ первый разъ въ 1555 г. въ Базелѣ, въ 2-хъ том., f°, въ другой разъ въ Валекѣ. Замѣчательнѣйшее по философіи сочиненіе Вивеса есть: *de causis corruptarum artium*, въ 3 том.; въ послѣднемъ изъ нихъ заключаются слѣдующіе трактаты: *de prima philosophia*; *de explanatione essentiarum*; *de censura veri*; *de instrumento probitatis et de disputatione*; *de initiis sectis et de laudibus Philosophiæ*. Кромѣ того онъ издалъ отдѣльно трактатъ: *de anima et vita* in 4°, Базель, 1538 и *Dialectices lib. IV*, 4°, Paris, 1550.

Видебургъ (Wiedeburg, Wideburgus), Фридрихъ Августъ, род. 1751 г. въ Кверну въ брауншвейгскомъ герцогствѣ и проходилъ послѣдовательно разныя ученыя должности въ Гейѣ и въ Гельмштедтѣ. Ум. 1815. Кромѣ нѣкоторыхъ филологическихъ и педагогическихъ сочиненій, онъ написалъ философскія сочиненія: *De primario atque ultimo, quem Deus sibi in efficiendo mundo obtinendum proposuit, fine*. Helmst. 1777, 4; *Ueber praktische Logik und die Ver-*

bindung der Logik und Rhetorik, Helmst. 1789, 8; Von den Vorwürfen, welche Plato von Dichtern macht, Helmst. 1789, 4. Ueber den Einfluss d. Herzens auf die schönen Künste... Helmst. 1877, 4; Смыслъ его, докторъ философіи и директоръ гимназіи въ Гельмштедтѣ, Юстъ Ѳеодоръ издалъ статью: Dissertatio de Philosophia Euripidis morali, Helmst. 1804, 4.

Викентій Бове (Vincent de Beauvais, Vincentius Bellocensis), относится къ числу схоластическихъ мыслителей XIII столѣтія въ Бове или Бовуази, обучался въ Парижѣ и тамъ же вступилъ въ доминиканскій орденъ. Впрочемъ нѣкоторые полагаютъ, что прозваніе Бове ему дано не по мѣсту рожденія, но по монастырю, въ которомъ онъ долгое время былъ монахомъ, и откуда потомъ былъ перемѣщенъ Людовикомъ святымъ въ аббатство роймонское въ качествѣ проповѣдника и воспитателя королевскихъ дѣтей. По мнѣнію Эшара (Scriptores ordinis prædicatorum, tom. 1, p. 212), Викентій Бове умеръ въ 1264 году. Онъ самъ говоритъ о себѣ, что король доставилъ ему многія рукописи, въ которыхъ онъ имѣлъ нужду, и что многія сочиненія онъ написалъ по желанію королевы Маргариты, Тибольта наварскаго и Филиппа, сына Людовика святаго, которые часто принимали его у себя и съ удовольствіемъ читали его сочиненія. Самое замѣчательное сочиненіе Викентія Бове, не столько впрочемъ по вліянію на философію, сколько по выраженію современнаго ему образованія, есть: *Speculum mundi* или *speculum majus* (зеркало міра). Это настоящая энциклопедія познаній XIII вѣка, особенно богословскихъ и философскихъ, на которыя въ то время обращали особенное вниманіе. Судя по прологу самыхъ древнихъ списковъ этого сочиненія, оно раздѣляется на три, а не на четыре части, какъ это можно видѣть въ позднѣйшихъ рукописяхъ и печатныхъ изданіяхъ. Каждая часть имѣетъ особенное заглавіе, въ которомъ выражается ея содержаніе: *Speculum naturale* (зеркало природы), *Speculum doctrinale* (зеркало науки) и *speculum historiale* (зеркало исторіи). Что касается четвертой части или *зеркала нравоученія* (*speculum morale*), то Эшаръ доказалъ, что эта часть есть произведеніе XIV вѣка и содержитъ въ себѣ извлеченія изъ богословія (*summa Theologiæ*) Ѳомы Аквинскаго и изъ другихъ богословскихъ сочиненій того времени. Въ зеркалѣ природы Викентій Бове говоритъ не только о произведеніяхъ природы, но и о душѣ. Это впрочемъ не значитъ, что Бове слѣдуетъ началамъ матеріалистовъ, смѣш-

вающихъ душевную дѣятельность съ силами природы; въ этомъ случаѣ онъ только подражаетъ Аристотелю, у котораго психологія составляетъ часть физики. Въ этой же части онъ говоритъ сначала о Богѣ, объ ангелахъ, о сотвореніи міра, слѣдуя бытописанію Моисея. *Въ зеркаль науки* говорится о философіи, о богословіи, и нравственности, о грамматикѣ, о риторикѣ, о логикѣ, о поэзіи, объ экономикѣ, о гражданскомъ правѣ, о медицинѣ, о математикѣ и проч. Бове почерпалъ свѣдѣнія по разнымъ отраслямъ наукъ, изъ сочиненій Бозція, С-Бернара, Цицерона и особенно Аристотеля. *Въ зеркаль историческомъ* изложена всеобщая исторія до половины XIII вѣка; это самая несовершенная часть въ сочиненіи Бове и заключаетъ въ себѣ всѣ недостатки историческихъ познаній того времени. Все сочиненіе напечатано было въ первый разъ въ Страсбургѣ, 1473, въ 10 том., 1^о; потомъ въ Дуэ, 1624, въ 4-хъ том., 4^о. Четыре части порознь напечатаны въ Венеціи, 1493 и 1494, Въ Майнцѣ 1474, въ Базелѣ 1481, въ Ниренбергѣ 1483. Историческая часть переведена на французскій языкъ подъ заглавіемъ: *Miroir historial*, 5 vol., 1^о, Paris, 1495-96. Въ исторіи педагогикѣ Викентій Б. извѣстенъ сочиненіемъ *de eruditione filiorum regum* (о воспитаніи царскихъ дѣтей). Оно составляетъ только часть *научнаго зеркала* Бове и содержитъ правила физическаго, нравственнаго и умственнаго воспитанія. Въ отдѣлѣ о физическомъ воспитаніи онъ говоритъ о пищѣ, одеждѣ, образѣ жизни и проч., подчиняя всѣ его дѣйствія нравственнымъ цѣлямъ. Понятіе о дисциплинѣ еще носитъ на себѣ слѣды схоластическаго образованія. Наказаніе онъ относитъ къ числу важныхъ средствъ для преподѣжденія лѣности ученика и возбужденія прилѣжанія. Къ средствамъ наказанія онъ относитъ выговоръ, угрозу и тѣлесное наказаніе.

При обученіи, по понятію Бове, должно имѣть въ виду природныя дарованія, упражненія и поведеніе ученика, а ученикъ съ своей стороны долженъ соблюдать извѣстный порядокъ во всей жизни, питать любовь къ наукѣ и употреблять нѣкоторое напряженіе въ занятіяхъ. Основнымъ или начальнымъ предметомъ обученія Бове признаетъ грамматику (латинскаго языка). Высшій предметъ, которымъ завершается умственное образованіе, есть богословіе. Цѣль всего воспитанія есть нравственное совершенство и благочестивая жизнь. Ученый нѣмецкій историкъ Шлоесеръ перевелъ этотъ отдѣлъ научнаго зеркала В. Бове, заключающійся въ 51-ой главѣ VI-й

книги, на нѣмецкій языкъ подъ заглавіемъ: *Vincent v. Beauvais, Hand- und Lehrbuch für Königliche Prinzen und ihre Lehrer, als vollständiger Beleg zu drei Abhandlungen über Gang und Zustand der sittlichen und gelehrten Bildung in Frankreich bis zum 13 Iarhundert*, Francf., a. M., 1819, 2 В 8°. См. о Вик. Бове въ курсахъ исторіи философіи, а также въ сочиненіи Журдена: *Recherches critiques sur les traductions d'Aristote*.

Вико, Іоаннъ Бантистъ (Giov. Batt. Vico), правовѣдъ, историкъ и критикъ, достойнъ вниманія въ исторіи философіи своими критическими взглядами на философію Декарта и первымъ начертаніемъ философіи исторіи. Однообразная и малоизвѣстная жизнь его была исполнена неудачъ и огорченій. Онъ родился въ Неаполѣ 1668 г., тамъ-же провелъ всю жизнь и умеръ въ 1744 г. Сынъ бѣднаго книгопродавца, съ раннихъ лѣтъ вынужденный напряженными трудами поддерживать существованіе своего многочисленнаго семейства, Вико былъ 9 лѣтъ домашнимъ учителемъ племянниковъ епископа нехійскаго, а потомъ въ продолженіи сорока лѣтъ профессоромъ риторики въ неаполитанскомъ университетѣ. Несмотря на обширныя познанія, ему не удалось получить каведры правовѣднія, которая могла бы доставить ему многія выгоды и извѣстность. Собственные недуги, болѣзни и дурное поведеніе дѣтей были для него тѣмъ ощутительнѣе, что по бѣдности онъ долженъ былъ ограничиваться самыми скудными средствами жизни. Съ спокойствіемъ христіанина и любителя мудрости, переносилъ онъ бремя жизни и окончилъ многострадальные дни свои отъ нарыва въ горлѣ, въ то самое время, когда неаполитанскій король, оцѣнивъ наконецъ его заслуги, наименовалъ его своимъ исторіографомъ. Болѣе получка имя его было въ неизвѣстности. Въ первый разъ познакомили ученую германскую публику съ его твореніями Гердеръ, Ф. А. Вольфъ и Гете въ 1822 г. Пять лѣтъ спустя, переводъ Мишле сдѣлалъ его извѣстнымъ во Франціи. Нѣкоторыя сочиненія Вико были изданы еще въ 1829 г. Маркизомъ Вилла-Роза. Наконецъ въ 1837 г. М. І. Феррари издалъ полное собраніе его сочиненій въ прозѣ, въ семи томахъ.

Вико занимаетъ почетное мѣсто въ исторіи философіи первую попытку къ начертанію общихъ законовъ, по которымъ совершается историческое развитіе народовъ. Еще Боссюэтъ сдѣлалъ обзоръіе всемірной исторіи (*Discours sur l'hist. univers.*, Paris, 1681, на русск.

яз. перевод. Васил. Наумовымъ 1774) на основаніи одной идеи. Но опытъ Боссюэта относится болѣе къ богословію, и состоитъ не столько въ изложеніи общихъ законовъ историческаго развитія народовъ, сколько въ прагматическомъ изложеніи исторіи, въ которомъ средоточіемъ и цѣлю всѣхъ явленій историческихъ служитъ утвержденіе и распространеніе церкви Божіей. Вико не выступаетъ изъ предѣловъ земнаго, замкнутаго круга человѣческой дѣятельности, и въ самыхъ явленіяхъ политическаго міра и въ развитіи языковъ, отыскиваетъ постоянные законы исторической жизни каждаго народа. Мысль высокая, требовавшая долговременнаго изученія законодательства и литературы образованныхъ народовъ. Съ другой стороны, она не могла быть выполнена и безъ знакомства съ философіею или съ тѣми законами, по которымъ совершается развитіе внутренней жизни нашего духа.

Вико выразилъ свой взглядъ на философію въ разборѣ нѣкоторыхъ сторонъ философской системы Декарта. Не отрицая достоинствъ великаго мыслителя, онъ довольно основательно и съ умѣренностію, свойственною мыслящему человѣку, обнаруживаетъ въ ней односторонности, препятствующія живому соглашенію умозрѣнія съ ходомъ исторіи. По его мнѣнію, Декартъ оказалъ услугу не только философіи, но и просвѣщенію, указывая на необходимость самостоятельнаго изслѣдованія; но въ исключительномъ довѣріи къ отвлеченному или отрѣшенному мышленію, на которое ссылается Декартъ, онъ находитъ источникъ многихъ ошибокъ и заблужденій. Руководствуясь законами и требованіями мышленія, мы должны, по замѣчанію Вико, принимать еще во вниманіе преданія исторіи, и результаты, добытыя отвлеченіемъ, дополнять и животворить тѣми данными, къ которымъ приводятъ насъ опыты вѣковъ. Соединенія отвлеченной науки съ изученіемъ исторіи человѣчества—исторіи слова, права и религіи, Вико требуетъ на томъ основаніи, что всѣ виды дѣятельности нашего духа стремятся къ одной цѣли: наука объясняетъ тѣже самыя отношенія человѣчества къ верховному существу и тѣже взаимныя отношенія членовъ разныхъ обществъ гражданскихъ, которыя выражаются на самомъ дѣлѣ въ исторіи вѣрованій и въ исторіи политической; она также должна содѣйствовать воспитанію рода человѣческаго, какъ и положительныя учрежденія общежитія; должна стремиться къ изученію тѣхъ самыхъ средствъ, которыми промыслъ Божій въ дѣйствительности руководитъ родъ человѣческій къ вер-

ховныиъ цѣлямъ его бытія. Между тѣмъ Декартъ и его послѣдователи въ своихъ усиліяхъ вывести всю совокупность истинъ, всѣ законы жизни, изъ одного мышленія, сами отнимаютъ у своихъ умозрѣній прочную опору, доставляемую изученіемъ дѣйствительной жизни человѣческаго рода.

Очевидность составляетъ, по словамъ Вико, цѣль нашихъ изслѣдованій; но убѣжденіе общаго смысла происходитъ только изъ сочетанія многихъ вѣроятностей. Можно и должно требовать очевидности въ счисленіи, въ геометрическихъ построеніяхъ, но нельзя—въ наукѣ о политикѣ, объ обществѣ, о жизни; потому что человѣкъ не есть математическая величина: его можно только угадывать. Исторія, краснорѣчіе, политика, нравственность, основываются не на геометрическомъ построеніи, но на разумѣ и на наведеніи. Требовать примѣненія геометрической методы ко всѣмъ наукамъ, значитъ уничтожать не только многія науки, но и искусства. Замѣните имъ наведеніе, аналогію и другія умозаключенія, и вы осудите духъ человѣческой въ преждевременной дряхлости и неподвижности. Декартъ полагаетъ, что онъ обязанъ своими открытіями геометрическому методу; но онъ ошибается; онъ обязанъ ими своему гению. Справедливо, что не слѣдуетъ слѣпо увлекаться всякимъ авторитетомъ; но самостоятельность собственнаго мышленія не есть единственное условіе истины; она ни мало не отрицаетъ важности многихъ прежнихъ изслѣдованій и общаго убѣжденія, какъ слѣдствія ихъ.

Отъ формы философіи Декарта Вико переходитъ къ предметному ея началу, и въ немъ весьма остроумно также открываетъ нѣкоторыя несообразности. Если его замѣчаніе не совсѣмъ вѣрно, то по-крайней-мѣрѣ доказываетъ проницательность его ума. Въ этомъ отношеніи онъ предварилъ отзывъ Канта объ этомъ же самомъ вопросѣ. По мнѣнію Вико, декартова аксіома—*cogito, ergo sum*, доказываетъ бытіе только явленіями мышленія, а потому не сообщаетъ несомнѣннаго характера бытію самого мыслящаго въ насъ существа; между тѣмъ и скептики не отрицаютъ бытія явленій, но оспариваютъ только дѣйствительность сущностей, лежащихъ въ основаніи ихъ. Такимъ образомъ Декартъ, по мнѣнію Вико, не отстоялъ метафизической истины отъ нападеній скептиковъ и не выступилъ изъ предѣловъ истины физической. Вико думаетъ даже, что по основному характеру своему, внѣ заимствованія изъ философіи Платона, система Декарта ничѣмъ не отличается отъ ученія Эпикура. Въ его трактатѣ

о страстях онъ видитъ только часть медицинскаго изслѣдованія, но не правила нравоучительной философіи. Такъ судить Вико о первомъ представителѣ философіи новыхъ временъ, сравнивая его, впрочемъ неудачно, съ Хризиппомъ. По его мнѣнію, мы можемъ знать вещи только въ той мѣрѣ, какъ мы сами ихъ производимъ. Въ математикѣ возможно совершенно очевидное знаніе; потому что оно соединено съ построеніемъ. Но сущности и происхожденія міра мы не можемъ знать, потому что мы не творимъ ее. Его творитъ и знаетъ одинъ Богъ. Эти идеи составляютъ отличительную черту перваго періода его ученой дѣятельности, до 1719 года. Сюда относятся два его творенія: *de nostri temporis studiorum ratione*, 1708 и *de antiquissima Italorum sapientia ex originibus linguæ latinæ eruenda* 1710. Онъ особенно изучалъ Платона, Тацита и Бакона и предпочиталъ ихъ Декарту. Платонъ, по словамъ Вико, разсматриваетъ человѣка, каковъ онъ долженъ быть, исполненнаго доблестей и созерцательной мудрости. Тацитъ изображаетъ человѣка, какимъ наблюдалъ его въ дѣйствительности, — полезнаго, съ практическою мудростію; а Баконъ совмѣщаетъ оба способа изслѣдованія умозрѣніе и наблюденіе. Несмотря впрочемъ на все уваженіе къ великимъ представителямъ лауки, Вико не нашелъ у нихъ такихъ всеобщихъ началъ, которыми можно было бы объяснить историческую жизнь человѣчества. Лучшее пособіе для восполненія этого недостатка, онъ находитъ въ сочиненіи Гуго Гроція: *de jure belli ac pacis*. Гроцій, по мнѣнію Вико, совмѣстилъ въ обзорѣннѣ всеобщаго права богословіе и философію, основывая ту и другую на исторіи событій и языковъ. — Изученіе Гроція довершило въ умѣ Вико тотъ всеобъемлющій планъ изслѣдованій, къ которому онъ такъ долго стремился; подъ вліяніемъ его творенія образовалась въ немъ окончательная мысль о соединеніи результатовъ, добытыхъ философіею и филологіею, изученія политической исторіи и постепеннаго развитія языковъ. Въ безконечномъ разнообразіи дѣяній и помысловъ, нравовъ и языковъ, представляемыхъ исторіею, можно встрѣчать одинаковыя черты. Народы, даже наиболѣе раздѣленные мѣстомъ и временемъ, въ политическихъ переворотахъ и въ развитіи языка постоянно слѣдуютъ аналогическимъ законамъ. Эти общіе законы можно открыть примѣненіемъ того же способа изслѣдованія къ исторіи, которымъ Баконъ пользовался въ объясненіи законовъ міра физическаго. Отдѣляя постоянное отъ случайнаго, неизмѣнное отъ преходящаго, мы можемъ найти тотъ идеальный путь, по которому

идеть общая исторія всего человѣчества и отдѣльная — каждаго народа порознь. Въ изслѣдованіи и изображеніи этого пути мы получимъ разомъ философію и исторію человѣчества, убѣдимся въ неизмѣнныя свойства гражданскаго быта людей и въ присутствіи промысла Божія, незримо правящаго судьбами человѣчества. Такова основная мысль, которую предположилъ доказать и развить Вико въ своемъ твореніи: *Scienza nuova*.

Второй періодъ дѣятельности Вико начинается около 1719 года, девять лѣтъ спустя послѣ изданіи сочиненія: *de antiquissima Italorum sapientia*. Проникнутый идеями Гроція, онъ углубляется во взаимное отношеніе между авторитетомъ и разумомъ, между общимъ смысломъ и философіею, между правомъ по разуму народовъ и мыслителей. Должно ли согласиться въ противорѣчій всего историческаго раціональному, идеальному, или признать гармонію между обѣими сторонами въ жизни человѣчества? — Несмотря на то, что Вико не развилъ своего отвѣта на этотъ вопросъ съ подробностію и точностію философскаго анализа; но гонимъ его виденъ въ самомъ взглядѣ на отношеніе между исторіею и философіею права и на способъ взаимнаго ихъ сближенія. Вико принимаетъ эти двѣ стороны, представляющіяся на первый взглядъ враждебными, предположеніемъ предуставленной гармоніи между міромъ чувственнымъ и идеальнымъ, между частными идеями права и нравственности и между побужденіями чувственными. Въ самомъ началѣ римской исторіи идея права является только въ видѣ слѣпой борьбы силы и матеріальныхъ интересовъ. Но мало-по-малу, посредствомъ этой борьбы выработалось философское понятіе о правѣ въ позднѣйшія времена императоровъ. Послѣдняя причина этого сближенія заключается въ верховной волѣ творца и законодателя міра. Люди движимые только своекорыстными цѣлями, стремятся къ удовлетворенію своихъ матеріальныхъ нуждъ; но промыслъ Божій невидимыми для нихъ путями ведетъ ихъ къ осуществленію идеи вѣчной правды, присущей человѣческому духу. Такимъ образомъ въ самомъ чувственномъ мірѣ осуществляется мало-по-малу идея правды. Эту мысль свою Вико доказываетъ разборомъ главнѣйшихъ событій во внутренней исторіи Рима, въ сочиненіи *de universo juris principio et fine uno*, 1720, Neapoli, 4. Значеніе Римскаго права онъ возводитъ въ этомъ сочиненіи на степень науки или нормальнаго развитія идеи правды. Но чтобы придать болѣе достовѣрности этой идеѣ, нужно было еще доказать, что главныя пере-

иѣны въ историческомъ развитіи Рима повторяются и въ исторіи другихъ народовъ,—и вотъ онъ издаетъ сочиненіе *de constantia juris-prudentis* (о единствѣ науки праводѣлнія), 1721 г., въ которомъ событія греческой исторіи старается подвести подъ формы историческаго развитія римскаго народа. Сочиненіе о Гомерѣ (*Lezioni Omeriche*) заключаетъ въ себѣ только прииѣненіе этихъ идей Вико или опытъ объясненія событій, описанныхъ Гомеромъ, по формамъ римской исторіи. На это сочиненіе можно смотрѣть, какъ на окончаніе втораго періода его умственнаго развитія, завершившагося потомъ *новою наукою*. Во всѣхъ предшествовавшихъ сочиненіяхъ Вико еще не успѣлъ сосредоточить и стройно развить свои мысли. И такъ онъ рѣшился довершить прежніе свои труды и написалъ два большіе тома in 4; но какъ никто изъ книгопродавцевъ не хотѣлъ принять на себя расходовать изданія, то Вико изложилъ тоже самое короче въ одномъ небольшомъ томѣ подъ заглавіемъ: *Principi d'una scienza nuova*.

Со стороны содержанія, мысли Вико получили въ этомъ сочиненіи окончательное выраженіе; но форма ихъ развитія измѣнена въ слѣдующихъ двухъ изданіяхъ 1730 и 1741. Въ первомъ изданіи Вико слѣдовалъ простому и естественному аналитическому методу, разсматривая сперва различныя явленія въ жизни народовъ и въ развитіи языка и извлекая потомъ изъ нихъ слѣдствія; но въ позднѣйшихъ изданіяхъ онъ принимаетъ методъ синтетическій или, частіе, геометрический, подобный тому, какому слѣдовалъ Спиноза въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ, и утверждаетъ сперва аксіомы а потомъ изъ нихъ дѣлаетъ частные выводы. Странная терминологія значительно затемняетъ мысли Вико во всѣхъ изданіяхъ; но въ двухъ послѣднихъ изданіяхъ тѣнота изложенія еще ощутительнѣе отъ неестественнаго метода. Основную мысль новой науки мы уже показали; изложимъ теперь кратко содержаніе каждой части этого сочиненія порознь.

Новая наука раздѣляется на пять книгъ. Изъ числа этихъ книгъ, первая, четвертая и пятая имѣютъ ближайшее отношеніе къ философіи. Въ первой книгѣ Вико прежде всего излагаетъ свои начала. Одни начала касаются человѣческаго познанія вообще, другія—относятся въ частности къ изученію исторіи, а третьи къ исторической критикѣ. Чтобы доказать необходимость новыхъ началъ для историческихъ изслѣдованій законовъ, которымъ слѣдуетъ про-

свѣщеніе, Вико опровергаетъ то, что сказано было прежними учеными о древней исторіи и потомъ излагаетъ свои основанія: во-первыхъ, говоритъ онъ, нужно принять ту мысль, что каждый народъ собственными силами, безъ всякаго внѣшняго сообщенія, достигъ обнаруженной имъ степени просвѣщенія; во-вторыхъ,—не слѣдуетъ преувеличивать мудрость или могущество древнѣйшихъ народовъ; въ третьихъ,—собрательныя лица древнѣйшихъ временъ, напр. Геркулеса, Гермеса, Гомера, слѣдуетъ принимать не за лица индивидуальныя, но за символы, олицетворенія, выразившія извѣстную степень народнаго сознанія. Въ этомъ отношеніи Вико предупредилъ историческій и филологическій скептицизмъ нѣкоторыхъ германскихъ ученыхъ. За опроверженіемъ прежнихъ историческихъ заблужденій, Вико излагаетъ свои аксіомы въ видѣ истинъ, служащихъ основаніемъ его системъ. Изученіе исторіи достигаетъ цѣли философской и практической, если только изслѣдователь пользуется какъ должно философіею и филологіею, если только онъ умѣетъ возвысить событія и перемѣны въ языкахъ на степень общихъ и неизмѣнныхъ истинъ. Исторія въ такомъ видѣ служитъ доказательствомъ двухъ непреложныхъ истинъ, что природа человѣческая вездѣ одинакова и что божественное провидѣніе употребляетъ ее, какъ орудіе для исполненія своихъ плановъ, когда она сама отказывается служить этимъ цѣлямъ. Назначеніе философической исторіи состоитъ въ открытіи, во-первыхъ, слѣдовъ единства и всеобщности историческихъ законовъ, далѣе, тѣхъ эпохъ или ступеней, которыя проходитъ человѣческая природа въ своемъ развитіи, наконецъ, идеальнаго круга, въ которомъ вращается дѣйствительный міръ, или верховнаго плана творческой премудрости, опредѣленнаго каждому народу, каждой странѣ, и слѣдовательно и всеобщей нравственно-общественной жизни. Орудіемъ или формальнымъ средствомъ для исполненія этой задачи служитъ общій смыслъ. При помощи его мы можемъ открыть единство человѣческой мудрости, общее въ безчисленныхъ частностяхъ, неизмѣнную истину въ непрерывномъ, всеобщемъ движеніи. При помощи этого орудія, на которое многіе мыслители не обращали вниманія, Вико устанавливаетъ слѣдующія три метафизическія и историческія истины, какъ основаніе общежитія, единогласно признаваемое всѣми народами (1 кн. гл. III): это дѣйствительность невидимаго промысла Божія, доказываемая учрежденіями всѣхъ религій, необходимость умѣренія страстей и направленія ихъ къ обще-

ственнымъ добродѣтелямъ, выражающаяся въ учрежденіи брачнаго союза и вѣрованіе въ безсмертіе души, обнаруживающееся въ обрядахъ погребенія. Кромѣ этихъ трехъ высшихъ истинъ философіи и исторіи, Вико принимаетъ еще убѣжденіе болѣе общее и болѣе близкое по своему вліянію,—это убѣжденіе, или внутреннее постоянное чувство потребности общезитія. На основаніи этого единства человѣческой мысли постигаемаго подъ двоякою формою—событій и языка, Вико различаетъ въ развитіи человѣческаго общества три возраста или три періода: еократическій, героическій и гражданскій. Въ еократическомъ возрастѣ, неосновательно называемомъ варварскимъ, господствуютъ религіозныя понятія или все возвышается жрецами отъ имени боговъ; языкъ его—іероглифическій. Это мнѣическій вѣкъ каждаго народа. Во второмъ періодѣ мнѣическія начала или существа смѣняющія героическими, хотя иногда съ мнѣическою примѣсью. Въ немъ дѣйствуютъ герои; языкъ его поэтическій и метафорическій. Наконецъ, въ третью эпоху человѣкъ замѣняетъ героя, какъ прежде герой замѣнилъ собою мнѣическія существа. Гражданское общество принимаетъ независимыя формы, а языкъ принимаетъ опредѣленный и точный характеръ.

Во второй книгѣ Вико занимается изображеніемъ человѣческой жизни втораго періода, т. е., періода героевъ и исполиновъ или, какъ выражается Вико, *мудрости поэтической*. Здѣсь онъ разсматриваетъ, какъ народы поэтическихъ временъ изображали природу, разсматриваетъ ихъ метафизическія, логическія и нравственныя идеи, ихъ понятія о бытѣ хозяйственномъ и политическомъ, о физикѣ, космографіи, астрономіи, хронологіи и географіи. Вико первый сталъ разсматривать мнѣическія божества, какъ символы отвлеченныхъ идей, и въ знакахъ, которыми люди начали выражать свои мысли, находитъ самые предметы ими обоготворенныя.

Третья книга, въ которой авторъ разсматриваетъ, кого должно разумѣть подъ именемъ Гомера, заключаетъ въ себѣ только продолженіе второй книги и содержитъ приложеніе метода историко-филологическихъ изслѣдованій къ древѣйшему греческому поэту. Онъ доказываетъ, что Гомеръ есть не индивидуальное лице, но существо собирательное, героическій идеалъ, въ которомъ греческій народъ олицетворилъ свою собственную исторію и свой взглядъ на свою прошедшую жизнь.

Четвертая и пятая книга *новой науки* гораздо болѣе касаются

нашего предмета, нежели вторая и третья. Въ четвертой книгѣ авторъ говоритъ съ большими подробностями то самое, что отчасти было изложено имъ во второй книгѣ, а именно, о трехъ возрастахъ въ историческомъ развитіи народовъ, и проводитъ эту тройственность въ постепенномъ ходѣ народныхъ нравовъ, языка, идеаловъ, въ понятіяхъ о правѣ и въ правленіи. Въ особенности онъ распространяется объ исторіи гражданского права и изъ нея объясняетъ превратности въ исторіи правительства. Въ первыя времена законъ справедливости состоялъ только въ повелѣніяхъ боговъ посредствомъ жрецовъ. Дикая физическая сила человѣка подчинялась закону, какъ откровенію боговъ. Въ эпоху героическую выступило право сильнаго, какъ видимаго представителя власти. Справедливость того времени еще не была естественная или истинная; она служила только приготовленіемъ къ этой послѣдней. По мѣрѣ того, какъ демократія и монархія смѣняли героическую аристократію, усиливалось понятіе объ одинаковости разумной природы въ каждомъ человѣкѣ. Для осуществленія истиннаго естественнаго права, монархическое правленіе есть самое лучшее; потому что монархъ, утверждаясь на своемъ могуществѣ, можетъ придерживаться единственно естественной справедливости, не совѣтуясь съ положительнымъ закономъ гражданскимъ. Такимъ образомъ, есть три рода законодательства и три происходящія изъ нихъ формы правленія: изъ законодательства теократическаго происходитъ монархія семейственная; изъ законодательства героическаго происходитъ гражданство или патриціатъ; наконецъ, законодательствомъ народнымъ, или, что гораздо выше, монархіею пресѣкаются прежнія безначалія, и все стремится къ водворенію естественнаго или разумнаго права. Такъ бываетъ до тѣхъ поръ, пока это средство, вытекающее изъ самой жизни народа, достигаетъ своей цѣли; когда же народъ развращается и становится неспособнымъ къ сохраненію естественныхъ правъ, тогда онъ дѣлается орудіемъ вѣншей силы: народъ другой, лучшій покоряетъ и исправляетъ его. Если народъ не можетъ исправиться ни монархіею, ни вліяніемъ другаго народа, тогда онъ разсѣвается, исчезаетъ и уступаетъ мѣсто другимъ народамъ. Къ такимъ заключеніямъ о развитіи народовъ, приходитъ Вико на основаніи изученія древности и особенно римской исторіи. Чтобы доказать этотъ идеальный, всеобщій законъ, вѣчно повторяющійся въ исторіи народовъ, Вико въ V книгѣ старается доказать, что послѣдовательность развитія древнихъ народовъ возоб-

новились въ исторіи среднихъ вѣковъ. За еократическимъ началомъ, выразившимся во власти духовенства и героическимъ — въ могуществѣ бароновъ, выступило начало монархическое; подъ его владычествомъ смирились произволы новыхъ патриціевъ и улучшилась участь кншлаго класса народа. Подобное повтореніе въ каждой новой исторіи трехъ періодовъ, пройденныхъ прежними народами, Вико называетъ историческими поворотами *corsi e ricorsi*; почему и самая теорія Вико названа *системою историческихъ поворотовъ*.

Вико соединяетъ съ высокими дарованіями обширную и основательную ученость. Его мысли о соединеніи философскаго образованія съ историческимъ превосходны и плодотворны. Но взглядъ его на исторію Рима, какъ на типъ развитія другихъ народовъ, не основателенъ. Тоже самое должно сказать и о его системѣ историческихъ поворотовъ, повторяющихся въ жизни народовъ. Она касается только развитія каждого народа порознь, но совсѣмъ не выражаетъ идеи послѣдовательнаго развитія цѣлаго рода человѣческаго — развитія его мыслей, чувствованій, убѣжденій, склада внутренней и вѣшней жизни; а между тѣмъ первою задачею философскаго воззрѣнія на исторію должно быть изображеніе послѣдовательнаго развитія не только политическихъ формъ общежитія, но цѣлаго міровоззрѣнія, отражающагося въ жизни. Этотъ недостатокъ взгляда Вико на исторію подтверждается самымъ характеромъ сходства, которое онъ находитъ въ трехъ періодахъ, повторяющихся у каждого народа — еократическомъ, героическомъ и гражданскомъ. Если бы даже и справедливо было, что это сходство повторяется у всѣхъ народовъ, то оно касается только самой общей формы, но не содержанія, не направленія, между которымъ, при наружномъ, общемъ сходствѣ формы, можетъ быть существенное различіе по самому качеству, по степени совершенства. Такъ, напримѣръ, хотя средневѣковое преобладаніе римской іерархіи на западѣ имѣетъ нѣкоторое сходство съ еократическимъ періодомъ въ исторіи древнихъ народовъ, однакоже въ основаніи средневѣковаго періода лежало христіанство: какъ-бы ни было ограничено пониманіе духа христіанства и примѣненіе его къ жизни, но съ нимъ неразлучна безконечно-высшая идея челоѣка, а въ этой идеѣ было уже новое зерно новаго и несравненно высшаго развитія челоѣчества со стороны внутренней и вѣшней. Сочиненія В. имѣющія отношеніе къ философіи: *De antiqu. Ital. Sapientia* libb. 111. Neapol, 1710, 12; *De uno universi*

juris principio... Neapoli, 1720, 4; Lib. alter—de const. jurisprudentis, 1721; Principi della Scienza nuova.... Neapol, 1783,—30,—44, 8°. На нѣм. яз. перев. Вил. Ерис. Веберъ, Lpz. 1822, 8; на франц. М. Jules Michelet, Principes de la phie de l'histoire, traduits de la Scienza nuova.... Paris, 1828, 8; Собрание сочиненій Вико, opuscoli raccolti e pubblicati da C. A. de Rosa, Neapol, 1818.

Виллеръ (Villers), Карлъ Францъ Доминикъ, род. 1765, 4 нояб. въ Больхенѣ или въ Булеѣ (Boulay), въ германской Лотаринги, и служилъ сперва во французской арміи; но въ 1792 г. вынужденъ былъ оставить Францію, когда во время революціи началъ открыто защищать монархическое правленіе, обличая гибельныя послѣдствія вольнодумства. Таково содержаніе и его сочиненій, проникнутыхъ сатирическимъ направленіемъ: *Les Deputés aux états généraux*, *L'Examen du serment civique à la liberté*. Въ послѣднемъ сочиненіи авторъ утверждаетъ, что французы по причинѣ беззавѣстнаго и антирелигіознаго направленія неспособны уже къ доблестной гражданской дѣятельности и недостойны тѣхъ благъ, къ которымъ ведетъ свобода; оно особенно вооружило противъ автора приверженцевъ революціи. По удаленіи изъ Франціи, съ 1796 по 1797 г. онъ проживалъ въ Гольцминденѣ и Геттингенѣ. Здѣсь онъ слушалъ лекціи и до такой степени изучилъ новѣйшую литературу и философію германскую, что въ 1811 г. сдѣланъ былъ ординарнымъ профессоромъ философіи въ Геттингенѣ. Впрочемъ 1814 г. онъ оставилъ ученую службу и умеръ еще въ полной крѣпости силъ въ 1815 году.

Виллеръ, по своимъ сочиненіямъ, писаннымъ на французскомъ и нѣмецкомъ языкахъ, принадлежитъ французской и нѣмецкой литературѣ и замѣчательенъ особенно для французской ученой публики; потому что первый сталъ знакомить ее съ германскою философіею, преимущественно же съ идеями критической философіи Канта. Его сочиненіе о философіи Канта вышло въ свѣтъ въ 1801 г. подъ заглавіемъ: *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la Philosophie transcendente*, *Mez et Paris*, 2 Bde, 8. За четыре года до изданія этого разбора критической философіи, Виллеръ издалъ общее обозрѣніе философіи новыхъ временъ въ формѣ писемъ: *Lettres Westphaliennes, écrites par Mr. le comte de R. à Mad. de H. sur plusieurs sujets de philosophie, de littérature et d'histoire*, Berlin, 1797, 12. Сочиненіе о философіи Канта раздѣляется на двѣ части: критическую и

догматическую. Въ первой Виллеръ опровергаетъ философскія ученія, которыхъ касается и Кантъ, особенно сенсуализмъ, вышедшій изъ философіи Локка и распространившійся въ Англіи, Франціи и въ Германіи. Во второй части онъ излагаетъ содержаніе критической философіи, посвящая впрочемъ гораздо болѣе вниманія критикѣ чистаго разума, нежели двумъ остальнымъ критикамъ практическаго разума и способности сужденія. Въ заключеніе Виллеръ проводитъ параллель между трансцендентальнымъ идеализмомъ Канта и идеализмомъ англійскаго мыслителя Берклея. Къ недостаткамъ этого сочиненія должно отнести, во-первыхъ, слишкомъ общій характеръ взгляда на нѣмецкую философію, ограничивающуюся по мѣстамъ поверхностными, риторическими описаніями. Далѣе, Виллеръ переступаетъ иногда приличіе тона свойственнаго истинной ученой критикѣ. Накопецъ, въ самомъ обзорѣ нѣмецкой философіи онъ слишкомъ кратокъ и сжатъ, что не совсѣмъ уместно въ такой сочиненіи, которое должно было въ первый разъ ознакомить французскую публику, а отчасти и всю Европу, съ новымъ движеніемъ философіи въ Германіи.

Виллеръ извѣстенъ еще слѣдующими сочиненіями: *De la liberté, son tableau et la définition; ce qu'elle est dans la société; moyens de l'y conserver*, Metz et Par. 1791, 1792, 8; *Essai sur l'esprit et l'influence de la reformation de Luther*, Par. 1804, 8. 1820. Переведено на нѣмецкій языкъ Крамеромъ и издано съ примѣч. Генке. Гамб. 1805, 8; 1817; 5-е изданіе 1851 г. *Coup d'oeil sur les universités et la mode d'instruction publique de l'Allemagne protestante*, Cassel, 1808, 8., 1811. *Philosophische und historische Briefe über die Kirchenvereinigung*, Amsterd.. 1808, 8. *Ueber den falschen Ruhm und die falsche Freiheit*, Lpz. und Altenb. 1814; 8. Виллеръ помѣщалъ много статей о нѣмецкомъ языкѣ, литературѣ и философіи въ *Spectateur du Nord* въ *Décade philosophique*, *Publiciste*, въ *Archives littéraires* и въ другихъ періодическихъ изданіяхъ.

Своими сочиненіями Виллеръ обратилъ на себя вниманіе ученыхъ европейскихъ обществъ. Французскій институтъ увѣчалъ премією его опытъ о реформаціи Лютера. Людовикъ XVIII, памятуя труды его въ защиту монархической власти, пожаловалъ его кавалеромъ св. Людовика. Хотя Виллеръ не отрицалъ заслугъ, оказанныхъ реформаціею Лютера, однакоже до конца жизни остался въ нѣдрахъ католической церкви. Виллера, автора философскихъ сочи-

ней, не слѣдуетъ сближать съ меньшимъ братомъ его Фрдр. Франц. Ксав. В-мъ, преподавателемъ французскаго языка въ кадет. корпусъ въ Дрезденѣ.

Виллихъ (Villich), ученый англичанинъ, желавшій распространить философію Канта въ Англіи, извѣстенъ сочиненіемъ: *Elements of the critical Philosophy*, Lond. 1798, 8.

Виндгеймъ (Wiendheim), Христіанъ Эрнстъ, профессоръ философіи въ геттингенскомъ университетѣ, жилъ въ прошломъ столѣтіи, и извѣстенъ слѣдующими сочиненіями, касающимися литературы и исторіи философіи: *Göttingische philosophische Bibliothek*, Hannover, 1749—1753, 8 B-de, 8°; B. 9, Nürnberg, 1757, 8°; *Bemühungen der Weltweisen v. 1700—50*, Nürnberg, 1751—4, 6 B. 8; *Fragmenta historię phil.-cæ*, Erlang., 1753, 8 (въ этомъ сборникѣ есть статьи и другихъ сочинителей); — *Examen argumentorum Platonis pro immortalitate animæ humanæ*, Goettingen, 1749, 8.

Виндишманъ (Windischman), Карлъ Іосифъ, докторъ философіи и медицины, сначала былъ лейбмедикомъ князя примаса и профессоромъ въ Ашафенбургѣ, а съ 1818 г. занялъ должность ординарнаго профессора физиологіи въ Боннѣ. Кромѣ многихъ медицинскихъ сочиненій, Виндишманъ написалъ нѣсколько сочиненій философскихъ, слѣдующихъ отчасти началамъ Шеллинга. Онъ отличается возвышеннымъ направленіемъ, не увлекается духомъ матеріализма, не рѣдко встрѣчающагося въ людяхъ исключительно занимающихся изслѣдованіемъ естественнаго міра, и въ области самой матеріальной жизни отыскиваетъ присутствіе духовнаго начала. Къ недостаткамъ его философскихъ сочиненій нужно отнести туманность и непоследовательное, неровное развитіе мыслей. (См. для примѣра опредѣл. философіи въ сочин. *Ueber Etwas...* стр. 8). Сочиненіе его: *Versuch ueber die Medicin, nebst einer Abhandlung ueber die Heilkraft der Natur*, Ulm, 1797, 8; *Platon's Timæus, eine echte Urkunde wahrer Physik, aus dem griech. überg. und erläut.*, Hadamar, 1804; *Ideen zur Physik*, Würzburg u. Bam., 1805, 8; (Часть 1); *Von d. Selbvernichtung der Zeit und der Hoffnung auf Wiedergeburt*, философическіе разговоры, Heidelb., 1807, 8; *Untersuchungen ueber Astrologie, Alchemie und Magie; nebst einem Anhangue ueber das Verhältniss des Staats zu den geheimen Künsten*; Frkf. a. m., 1814, 8; *Ueber Etwas, das der Heilkunst Noth thut*, опытъ соединенія медицины съ христіанскою философіею, Lpz., 1824, 8; *Kritische Bemerkungen ueber die Schicksale der*

Philosophie in der neuern Zeit und den Eintritt einer neuern Epoche in derselben, Frkf, a. m. 1825, 8. Въ этомъ сочиненіи Виндишманъ является ревностнымъ поборникомъ католицизма; однакоже это не мѣшаетъ ему видѣть въ системѣ Гегеля новую эпоху философіи. Эта мысль Виндишмана заставляетъ думать, что онъ склонился уже на сторону діалектической системы и понималъ ея превосходство надъ шеллинговою системою тождества. Die Philosophie im Fort— gange der Weltgeschichte, Bonn, 8; Erster Theil, erste Abtheilung, 1827. Zweite und dritte Abtheilung, 1832. Vierte Abtheilung, 1834. Авторъ предполагалъ издать это сочиненіе въ нѣсколькихъ частяхъ и изобразить въ немъ историческое развитіе философіи отъ древнѣйшихъ временъ; но ограничился изданіемъ только первой части въ четырехъ отдѣлахъ, въ которой излагаетъ философію китайцевъ и индійцевъ. Оно отличается глубокими мыслями, значительнымъ количествомъ матеріаловъ, но не обработано, неровно изложено и по мѣстамъ темно.

Винклеръ (Wincler), Иванъ Генрихъ, род. 1703 въ нижней Лузаци, обучался въ Іенѣ подъ руководствомъ Ридигора и былъ сперва учителемъ въ лейпцигской еоимоніи школѣ, а потомъ профессоромъ въ тамошнемъ университетѣ. Онъ былъ послѣдователемъ Лейбница и Вольфа. Его Institutiones Philosophiæ Wolfianæ usibus academicis accommodatæ (Lpz., 1735, 8) долгое время служило учебнымъ руководствомъ въ нашихъ духовныхъ академіяхъ.

Виттенбахъ (Wytenbach), Давидъ, родъ въ Бернѣ 1746 г. Съ 1771 г. онъ былъ профессоромъ философіи въ гимназій, въ Амстердамѣ, а въ 1799 г. получилъ должность профессора философіи и греческой и римской словесности въ лейденскомъ университетѣ. Съ 1818 г. по преклонности лѣтъ, онъ не занималъ уже никакой должности и умеръ въ 1820 г. — Виттенбахъ извѣстенъ больше въ области филологіи, нежели философіи; но многія сочиненія его очень полезны для занимающихся исторіею древней философіи. Филологическою критикою онъ много способствовалъ основательному изученію твореній древнихъ мыслителей. Философіею, въ собственномъ смыслѣ, Виттенбахъ мало занимался и, не придерживаясь исключительно никакой школы, предпочиталъ направленіе эклектическое. Слѣдующія сочиненія его имѣютъ отношеніе къ философіи: Oratio de Philosophia, auctore Cicerone, laudatarum artium omnium procreatrice et quasi parente, Amst. 1779, 4; Dissertatio qua disquiritur: Num so-

lius rationis vi et quibus argumentis demonstrari possit, non esse plures uno Deo? Fuerintne unquam populi aut sapientes, qui ejus veritatis rationem sine revelationis divinæ ad ipsos propagatæ subsidio habuerint? Leyde, 1780, 8; Præcepta Philosophiæ logicæ, Amst. 1782, 8; 2-е изд. Эбергарда Галле 1742, 3-е Маассе, Галле, 1821 г. Disputatio, quæ premium reportavit, Amst. 1783, de quæstione publice proposita; quæ fuerit veterum Philosophorum inde a Thalete et Pythagora usque ad Senecam sententia de vita et statu animarum post mortem corporis? Amsterd. 1786, 5. Это и предъидущее сочиненія вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими трактатами, какъ-то: de Philosophiæ Ciceronianæ loco, qui est de Deo; de Philosophia Kantiana; de conjunctione Philosophiæ cum elegantioribus litteris, изданы вмѣстѣ съ его Opuscula varii argumenti: Leyd. et Amst. 1821, 2 vol., 8. Виттенбахъ издавалъ еще съ превосходными примѣчаніями, разговоръ Платона: *Федона*, 1806; 2-е изд. 1825, въ Лейпцигѣ. Въ сочиненіи: *philosophiæ ræ sporadica* seu miscellanæ doctrinæ, lib. 1. et 11, Виттенбахъ также касается философіи; оно было направлено противъ Гешерта, который усмивался ввести въ Голландіи ученіе Канта и Фихте. Сочиненія: disputatio historico-critica de Panætio Rhodio, Philosopho Stoico, Leyd. 1802, 8, и de Musonio Rufo, Philosopho Stoico. Amst. 1783, 4, принадлежать другимъ ученымъ; но быть можетъ, написаны подъ его вліяніемъ. Послѣ смерти Виттенбаха изданы нѣкоторыя лучшія его сочиненія Фридрихомъ: Opuscula selecta, Брауншв. 1825, 8 том. 1. См. Vita D. Wytttenbachii, ed. Guil. Leon. Mahne, Gent et Leid., 1823, 8. Denuo ed. et D. Wytttenbachii epistolas aliquas ineditas adjunx. Frdr. Traug. Friedemann, Braunsch., 1825, 8.

Племянница Виттенбаха, а съ 1817 г. его супруга, также отличалась ученостію и издала нѣсколько сочиненій, относящихся къ эстетикѣ и правоучительной философіи, приписываемыхъ иногда самому Виттенбаху. Лучшія изъ этихъ сочиненій: Paris, 1815 и Symposiaques, ou Propos de table, тамъ же, 1823. Г-жа Виттенбахъ писала свои сочиненія на французскомъ языкѣ. Марбургскій университетъ удостоилъ ее въ 1827 году степени доктора философіи и магистра изящныхъ искусствъ.

ВИТТИХЪ (Wittich, Wittichius), Христофоръ, принадлежитъ къ числу богослововъ и мыслителей, слѣдовавшихъ философіи Декарта. Онъ заслуживаетъ вниманіе въ исторіи философіи не по оригинальности мыслей или дальнѣйшему развитію декартовой фило-

софіи, но по тому авторитету, которымъ пользовался какъ ученый и благочестивый богословъ, не только между послѣдователями Декарта, но и между противниками его ученія. По словамъ Беля, онъ былъ опорою раціоналистовъ декартовой школы и старался согласить философію Декарта съ ученіемъ св. писанія. Несмотря впрочемъ на все уваженія къ философіи Декарта, Виттихъ не вдается въ крайности нѣкоторыхъ его послѣдователей, не одобряетъ нѣкоторыхъ мнѣній Мейера и опровергаетъ Спинозу; защищая авторитетъ разума, признаетъ необходимость вѣры, и вообще отличается умѣренностію и благоразуміемъ. Онъ род. въ Силезіи, въ 1625 г., обучался сперва въ Бременѣ и Гронингенѣ, а потомъ въ Гербернѣ слушалъ философію Декарта у Клауберга. По окончаніи курса, онъ съ большимъ успѣхомъ преподавалъ богословіе въ Дисбургѣ (Duisbourg), Нимвегенѣ и въ Лейденѣ. Умеръ въ 1688 г. Слѣдующія сочиненія Виттиха имѣютъ отношеніе къ философіи: *Consensus sacrae scripturae cum veritate Philosophiae Cartesianae*, Nimwegen 1659, 8; *Theologia pacificata*, Лейденъ, 1675, 4; *Annotationes, in quibus methodi celeberrimi Philosophi succincta notitia redditur*, Дордрехтъ, 1688, 4; *Antispinoza s. examen Ethices Ben. de Spinoza et commentarius de Deo et ejus attributis*, Амстерд. 1690, 4. Первое изъ сихъ сочиненій пользовалось особеннымъ вниманіемъ современниковъ. Въ предисловіи онъ опровергаетъ клеветы противниковъ ученія декартова, а именно Лентула и Ревія, хвалитъ изданное Клаубергомъ сочиненіе *Defensio cartesiana* (Amsterd. 1652, 12) и рассказываетъ о разныхъ нападеніяхъ, по поводу изданныхъ имъ двухъ разсужденій: *о превратномъ изъясненіи св. писанія въ философскихъ вопросахъ*, и *о движеніи земли*. Цѣль сочиненія состоитъ въ изъясненіи этихъ двухъ разсужденій и въ защищеніи себя отъ неосновательныхъ толковъ и нападеній. Принимая съ христіанскимъ благоговѣніемъ авторитетъ свящ. писанія, онъ тѣмъ не менѣе защищаетъ самостоятельную дѣятельность разума.

Остальныя два сочиненія, изданныя уже послѣ смерти Виттиха, не заключаютъ въ себѣ ничего замѣчательнаго. Въ *Annotationes...* онъ изъясняетъ не внутреннее значеніе начала декартовой философіи въ историческомъ развитіи этой науки, но почти одинъ только текстъ его сочиненія—*Meditationes*. Критическое обозрѣніе системы Спинозы, отличающееся точностію и строгостію метода, не относится къ разряду высшей философской критики; оно дробится въ частно-

стяхъ, въ показаніи противорѣчій, которыми наполнена система, но не объясняетъ читателю основнаго общаго ея недостатка—односторонняго рѣшенія коренныхъ задачъ философіи. См. Белевъ. *Diction. critique*, art. *Vittichins*.

Воетъ или **Военій**, см. Вутъ.

Воззрѣніе (*Intuitio, Anschauung*). Воззрѣніе, по буквальному смыслу, означаетъ взглядъ на какой-нибудь видимый предметъ чувственными очами. Но какъ чувство зрѣнія сообщаетъ нашимъ представленіямъ наиболѣе содержанія и ясности, то названіемъ, взятымъ отъ зрѣнія, психологи обозначаютъ всякое чувственное сознаніе предмета, хотя бы оно происходило при помощи другихъ органовъ (*a priori fit denominatio*). Воззрѣніе относится къ самой низшей ступени познавательной дѣятельности и занимаетъ среднее мѣсто между ощущеніемъ и наблюденіемъ. Прежде нежели мы воззрѣваемъ, и что-нибудь дѣйствующее на насъ дѣлаемъ предметомъ вниманія и наблюденія, мы должны ощущать либо внутренній, либо внѣшній чувствомъ. Но ощущеніе, само по себѣ, еще не представляетъ опредѣленнаго раздѣленія между предметомъ ощущаемымъ и ощущающимъ субъектомъ, которое необходимо въ познавательной дѣятельности и не оставляетъ ее ни на одной изъ дальнѣйшихъ ея отправленій, какъ-то, въ наблюденіи, представленіи, воображеніи, памяти и мышленіи: въ ощущеніи субъектъ чувствующій какъ-бы сливается еще съ предметомъ ощущенія. Только съ появленіемъ воззрѣнія лучъ раздѣльнаго сознанія проникаетъ въ хаотическій міръ ощущенія; духъ нашъ отдѣляетъ себя, какъ сознающее или чувствующее отъ предмета ощущенія, отодвигаетъ его, такъ-сказать, въ міръ пространства и времени и подводитъ какъ нѣчто отдѣльное, частное подъ общую форму сознанія. Такимъ образомъ, далѣе, дѣлается возможнымъ наблюденіе и представленіе. Ощущеніе—общее человѣку съ другими, низшими животными; но въ воззрѣніи, отдѣляющемъ наше Я отъ многообразныхъ предметовъ ощущенія, уже просвѣчиваетъ преимущество человѣческаго духа. Животныя никогда не доходятъ до такого отдѣленія себя отъ предметовъ ощущенія. И въ человѣкѣ, въ младенческомъ возрастѣ можно замѣчать нѣчто подобное: дѣти не говорятъ еще на себя Я, но называютъ себя именемъ, которымъ зовутъ ихъ другіе. Хотя въ свѣтломъ взорѣ дитяти, даже не умѣющаго говорить, уже выражается присутствіе разумной души; однакоже пока они называютъ себя только своимъ собственнымъ име-

нѣмъ и не употребляютъ общаго слова *Я*, до тѣхъ поръ въ нихъ не обозначилась еще ясно способность воззрѣнія, т. е., способность отдѣлять себя отъ предмета и подводить его съ вниманіемъ подъ свое сознаніе. Но рано развивается въ нихъ эта способность, и долго потомъ преобладаетъ въ нихъ познавательной дѣятельности. На первыхъ порахъ дѣти съ трудомъ еще представляютъ и воображаютъ; потому что воображеніе предполагаетъ уже гораздо болѣе самостоятельности, напряженія и распорядительности въ своемъ внутреннемъ мірѣ. На этомъ основаніи, при обученіи дѣтей необходимо употреблять форму преподаванія наглядную, или точнѣе, воззрительную, т. е., руководить ихъ къ яснымъ представленіямъ чрезъ показываніе, наименованіе и объясненіе устройства предметовъ въ дѣйствительности; тамъ же, гдѣ предметъ недоступенъ непосредственному наблюденію, употреблять изображенія и модели. Подобное упражненіе въ дѣтскомъ возрастѣ доставляетъ прочный матеріалъ дѣятельности мышленія и устанавливаетъ самое воображеніе, предохраняя его отъ произвольной игры представленій. Мало-по-малу рядомъ съ развитіемъ въ дѣтяхъ внѣшняго воззрѣнія можно и должно развивать въ нихъ способность внутренняго воззрѣнія. Первое сообщаетъ имъ свѣдѣнія о внѣшнемъ мірѣ, второе будетъ знакомить ихъ съ внутреннимъ храмомъ ихъ души и проложитъ путь образованію религіозному, нравственному и эстетическому. Какъ ни естественна эта форма обученія въ дѣтскомъ возрастѣ; однакоже не скоро педагоги сознали ея значеніе и употребили ее въ дѣло, какъ необходимое звено въ послѣдовательномъ ходѣ образованія. Изъ педагоговъ первый обратилъ на нее отчетливое вниманіе Амосъ Коменій. По слѣдамъ его шли потомъ другіе, особенно, Базедовъ и Песталоцци.

Воластонъ (Wollaston), Вильямъ, британскій мыслитель, род. 1659 года въ страффордскомъ графствѣ и долгое время проходилъ должность учителя въ общественномъ училищѣ бирмингемскомъ. Получивъ наслѣдство въ 1688 году, онъ могъ вести независимую жизнь и преданъ исключительно изученію философіи. Умеръ въ 1724 году.

Воластонъ принадлежитъ къ числу тѣхъ англійскихъ моралистовъ, которые съ достохвальною ревностію старались основать нравоученіе не на чувственности, подобно Адаму Смиту, или на наклонностяхъ самолюбія и общежитія, подобно Шефтсбюри, или на эго-

измѣ и интересѣ, подобно Гоббсу, но на отчетливыхъ и чуждыхъ эгоистическаго характера началахъ разума. Его нравоученіе составляетъ какъ-бы дополненіе къ нравоученію Самуила Кларке. Кларке утверждалъ, что нравственная дѣятельность наша должна согласоваться съ свойствомъ предметовъ, а Воластонъ присовокупляетъ, что мы должны выражать въ своихъ дѣяніяхъ истину, которая состоитъ въ согласіи представленій съ предметами. Предметъ или содержаніе какъ умственной, такъ и нравственной дѣятельности, по Воластону остается одинъ и тотъ же; измѣняется только способность, которая занимается истиною въ той и въ другой дѣятельности. Человѣкъ называется разумнымъ существомъ; потому что онъ способенъ познавать истину, а нравственнымъ—потому что силою воли можетъ дѣйствовать сообразно съ познанию истиною. Такимъ образомъ высшее начало нравственности будетъ слѣдующее: каждый поступокъ должно назвать нравственнымъ и правильнымъ, если въ немъ выражается истинное сужденіе; напротивъ дѣяніе, въ которомъ выражается сужденіе ложное, должно назвать противнымъ нравственности, или другими словами: человѣкъ обязанъ дѣлать лишь то, что не отрицаетъ какой либо истины, и избѣгать того, что отрицаетъ и нарушаетъ ее. Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ Воластонъ, истину можно также отрицать дѣяніемъ, какъ мыслию и словами: нарушать договоръ, значить отрицать его самымъ дѣломъ; ограбить путешественника, значить не признавать правъ собственности; словомъ, каждый дурной поступокъ есть осуществленіе ложнаго сужденія. Если такъ, то для правильной дѣятельности необходимо правильное познаніе вещей. Гдѣ же заимствовать такое познаніе и что можетъ ручаться за правильность его?—Правильныя познанія, говоритъ Воластонъ, мы заимствуемъ изъ закона Божія и изъ природы, а признакомъ правильности этого познанія и согласной съ нимъ, стало-быть, и правильной дѣятельности служить чувство удовольствія; потому что чувство удовольствія есть выраженіе гармоніи и не можетъ быть при дѣяніи, противорѣчащемъ нашей природѣ. Но на чемъ же основывается неразрывная связь между чувствомъ удовольствія и истиною въ нашемъ духѣ?—Всегда ли каждый испытываетъ удовольствіе съ дознаніемъ истины, и не случается ли иногда на оборотъ?—На этотъ вопросъ Воластонъ отвѣчаетъ такъ, что если бы человѣкъ, какъ существо нравственное, могъ находить удовольствіе въ ложномъ знаніи и въ нарушеніи по ложному знанію природы какъ своей, такъ и

окружающихъ его предметовъ, то это значило бы, что онъ могуще-
 ственнѣе самого божества.—Не входя въ подробный разборъ этого
 ученія, можно замѣтить, что оно не совсѣмъ основательно; потому
 что утверждая нравственную дѣятельность на познавательной, мы
 тѣмъ самымъ сообщили бы первой зыбкій характеръ и потребовали
 бы для нея такихъ условій, безъ которыхъ она можетъ обойтись.
 Съ одной стороны, есть много предметовъ познанія, которыя не
 имѣютъ прямого и существеннаго отношенія къ нравственной дѣ-
 тельности, съ другой—не всегда правильная дѣятельность и прочное
 сознаніе самыхъ нравственныхъ истинъ зависятъ отъ познавательной
 дѣятельности. Можно сказать даже на оборотъ, что глубокое со-
 знаніе какъ нравственныхъ, такъ и многихъ теоретическихъ истинъ
 зависитъ отъ чистоты нравственной жизни. Противъ Воластона писалъ
 I. Кларке, братъ Самуила Кларке.

Нравоученіе Воластона изложено въ сочиненіи: *The religion
 of nature delineated*, (очеркъ естественной религій), Lond. 1724, 4;
 1726, 1738 г. Это сочиненіе переведено на французскій языкъ подъ
 заглавіемъ: *Ebauche de la religion naturelle*, Нэве, 1726, 4. Смотри
 разборъ Жоффроя въ *Cours de droit naturel*, т. II, 24 leçon. Не
 слѣдуетъ смѣшивать моралиста Вильяма Воластона съ другимъ
 Вильямомъ Воластономъ, потомкомъ предъидущаго, (родившимся
 1766 и умершимъ 1828 года), ученымъ англійскимъ физикомъ, сдѣ-
 лавшимъ много полезныхъ открытій

Вольтеръ, François Marie Arouet de Voltaire родился въ
 деревнѣ Шатне (Châtenay), близъ небольшого города Со (Sceaux),
 20 февр. 1694 года. Онъ родился столь слабымъ, что родители
 должны были отложить его крещеніе до мѣсяца ноября. По этому по-
 воду одинъ католическій писатель сказалъ, что невѣріе встрѣтило
 Вольтера у самой колыбели. Отецъ его былъ нотариусомъ въ Шатне,
 имѣлъ порядочное состояніе, и могъ доставить своему сыну хорошее
 воспитаніе. Первое школьное образованіе онъ получилъ въ колле-
 гіи Лудовика XIV, которою завѣдывали тогда іезуиты. Здѣсь, въ
 обращеніи съ товарищами дѣтства, начало уже обнаруживаться зло-
 вѣщее остроуміе Вольтера, которое замѣтилъ тогда же учитель ри-
 торики въ коллегіи и тогда же предсказывалъ о своемъ ученикѣ, что
 онъ будетъ нѣкогда провозвѣстникомъ деизма во Франціи (*l'étendard
 du deïsme en France*). Будучи еще въ училищѣ, Вольтеръ отличался
 бойкими стихами. Нѣкоторые изъ этихъ стиховъ такъ понравились

одной богатой дамѣ (Нинонѣ де Ланкло), что она пожелала видѣть самого автора. Молодой поэтъ былъ представленъ ей своимъ крестнымъ отцемъ аббатомъ Шатонефомъ (Chateauneuf) и до того умѣлъ возбудить ея вниманіе, что она въ своемъ духовномъ завѣщаніи назначила ему двѣ тысячи франковъ на покупку книгъ. По выходѣ изъ коллегіума, отецъ опредѣлилъ его въ училище правовѣдѣнія, желая приготовить къ службѣ на дипломатическомъ поприщѣ. Но сухость и точность юридическихъ наукъ не понравилась пылкому юношѣ; онъ оставилъ юридическія науки и посвятилъ себя словесности. Въ это время невѣріе и самое пустое легкомысліе заражало лучшія общества парижскія; лицемерная набожность и безнравственная обрядность іезуитскихъ приверженцевъ еще болѣе усиливала этотъ недугъ времени. Быть легкомысленнымъ, дѣлать жертвою шутки и насмѣшки самыя высокія истины вѣры и разума, считалось тогда нерѣдко необходимою принадлежностію лучшаго тона. По милости аббата Шатонефа, Вольтеръ ознакомился съ этимъ блестящимъ по наружности, но глубоко безнравственнымъ обществомъ парижскимъ, и усвоилъ себѣ, какъ нельзя лучше, его направленіе. Къ этому времени относится его трагедія *Эдипъ* и одна духовная поэма, написанная на тему, заданную академіею, но не удостоенная награды. Отецъ Вольтера узнавши, что сынъ занимается стихами и желая какъ нибудь отвлечь его отъ вредныхъ знакомствъ и заставить служить, выхлопоталъ ему мѣсто при французскомъ посольствѣ въ Голландіи. Въ Гагѣ Вольтеръ завелъ любовную интригу, которая кончилась тѣмъ, что посланникъ выслалъ его въ Парижъ, а отецъ потребовалъ, чтобы онъ занялъ мѣсто у одного прокурора. По нерасположенности къ канцелярскимъ трудамъ Вольтеръ и на этомъ мѣстѣ не долго оставался, и уѣхалъ въ имѣніе къ одному богатому интенданту финансовъ Комартену. Разказы отца комартенова о Генрихѣ IV, подали Вольтеру первую идею *Генриады*; здѣсь же Вольтеръ собралъ матеріалы для сочиненія *Siècle de Louis XIV*. Послѣ смерти Людовика XIV, за одну изъ сатиръ, написанныхъ противъ этого государя, авторомъ которой подозрѣвали Вольтера, его посадили въ Бастилію (1715 г.), гдѣ онъ пробылъ около года, занимаясь *генриадою* и *эдипомъ*. Когда подозрѣніе не оправдалось, Вольтеръ не только былъ выпущенъ изъ заключенія, но даже получилъ пенсію. Въ это время онъ переименовалъ свою фамилію *Arouet* на *Voltaire*. Спустя нѣсколько времени Вольтеръ путешествовалъ съ одною дамою въ Голландію и въ Брюссель,

познакомился съ Руссо, котораго прежде зналъ только по сочиненіямъ. Но взаимное расположеніе ихъ другъ къ другу, вызванное въ началѣ самою одинаковостію занятій и взаимнымъ сочувствіемъ другъ къ другу, какъ писателей, скоро превратилось въ непримиримую вражду, когда ясно обозначилась противоположность между ихъ характерами и направленіемъ. По возвращеніи во Францію, Вольтеръ продолжалъ свои литературные труды, писалъ драматическія произведенія и по прежнему сталъ посѣщать высшее общество, куда онъ былъ принятъ еще послѣ блистательнаго успѣха *эдила* на сценѣ (1718). Въ этомъ кругу случилось съ Вольтеромъ приключеніе, которое имѣло, кажется, значительное вліяніе на направленіе его умственной дѣятельности. Кавалеръ Роганъ, за какую-то вольность, сказанную ему Вольтеромъ, приказалъ своимъ слугамъ поколотить его. Когда Вольтеръ сталъ жаловаться, то не только не получилъ никакого удовлетворенія, но еще, по происканію родственниковъ кавалера, былъ посаженъ въ Бастилію, откуда выпущенъ былъ только спустя шесть мѣсяцевъ, и то подъ условіемъ оставить Францію. Это вооружило Вольтера противъ высшаго сословія и расширило цѣль его трудовъ, которую потомъ онъ преслѣдовалъ неутомимо. Переѣхавши въ-слѣдъ за тѣмъ въ Англію (1726 г.), Вольтеръ ознакомился съ деизмомъ англійскихъ мыслителей Болингброка, Шефтсбюри и Коллинса и съ бытомъ Англіи. Плодомъ его пребыванія въ Англіи былъ его *Lettres philosophiques*, или *Lettres Anglaises*. Кроме того, здѣсь же Вольтеръ началъ свою трагедію *Брута*, напечаталъ *генріаду* и приготовилъ нѣкоторые матеріалы для исторіи Карла XII. Только спустя три года онъ снова возвратился въ Парижъ, по ходатайству друзей, и въ уединеніи продолжалъ заниматься своими литературными трудами. Но ѣдкостію пера и своевольнымъ образомъ мыслей безпрестанно навлекая на себя новыя непріятности. Сперва сатирою, написанною въ защиту одной актрисы противъ духовенства, не хотѣвшаго удостоить ее христіанскаго погребенія, а потомъ изданіемъ своихъ *Lettres philosophiques*, которыя публично сожжены были по приговору парламента, онъ поднялъ противъ себя такую бурю, что для успокоенія умовъ, долженъ былъ удалиться изъ Франціи. Въ это время онъ встрѣтился съ ученою г-жею дю-Шатне, поселился въ ея замкѣ *Circy* и въ угожденіе ей, занимался нѣкоторое время точными науками. Плодомъ этихъ занятій его были: *Elements de la Philosophie de Newton* и сочиненіе *объ огнѣ*. Убѣдившись

впрочемъ, частію по собственному опыту, частію по отзывамъ свѣдущихъ (Clairaut) людей, что на этомъ поприщѣ не можетъ произвестись ничего выше посредственности, онъ снова предался исключительно литературнымъ трудамъ. Въ 1740 г. Вольтеръ поселился на нѣкоторое время при дворѣ прусскаго короля Фридриха II, съ которымъ велъ переписку еще съ 1738 года. Когда Фридрихъ отправился въ силезскій походъ, Вольтеръ возвратился во Францію, и спустя три года, когда Австрія и Англія угрожали Франціи, отправленъ былъ къ Фридриху съ цѣлю склонить его въ пользу Франціи, что исполнилъ съ совершеннымъ успѣхомъ. Несмотря на эту дипломатическую услугу и на литературную славу, Вольтеръ не могъ при французскомъ дворѣ добиться прочнаго значенія, о которомъ такъ сильно заботился. Когда при дворѣ предпочли ему Кребиллона, Вольтеръ съ досады выѣхалъ изъ Версаля въ Со (Sceaux). Въ продолженіе этого неопредѣленнаго значенія при дворѣ, Вольтеръ былъ сдѣланъ наконецъ въ 1746 г. членомъ французской академіи, въ чемъ прежде два раза уже отказывали ему. Въ 1749 г. Вольтеръ, послѣ смерти своей ученой пріятельницы дю-Шатне, не имѣя ничего, что удерживало бы его во Франціи, оставилъ отечество и отправился къ прусскому королю, который уже неоднократно приглашалъ его. При дворѣ короля Вольтеръ пользовался самымъ высокимъ почетомъ: онъ возведенъ былъ въ званіе камергера, получилъ 22000 ливровъ содержанія, украшенъ былъ орденомъ *pour le merite*,—и за всѣ эти благодѣянія занимался только пересмотромъ литературныхъ произведеній короля и бесѣдами съ нимъ. Казалось онъ достигъ желанной цѣли; но не долговременна была ихъ дружба. Вольтеръ разсорился сперва съ Мопертюи, потомъ разладилъ съ королемъ, и въ 1753 году оставилъ Пруссію съ тѣмъ, чтобы возвратиться во Францію. Но узнавши, что его *pucelle d'Orleans* вооружила противъ него правительство, и что королю было бы непріятно его возвращеніе въ Парижъ, Вольтеръ изъ Кольмара, гдѣ останавливался на нѣкоторое время, отправился чрезъ Савойю и южную Францію въ Швейцарію. Нѣсколько лѣтъ онъ проживалъ въ Женевѣ (1755—1758); но и здѣсь перессорившись съ мѣстными властями, рѣшился наконецъ купить себѣ (1758 г.) помѣстье *Tourney* и *Ferney*, гдѣ провелъ почти всю остальную жизнь въ независимости отъ свѣта. Въ послѣдніе два года, проведенные въ Ферне, Вольтеръ постоянно занимался литературными трудами и пользовался знаками самого высокаго ува-

женія. Ученые, литераторы, художники, люди высшаго круга, даже царственныя особы посѣщали Вольтера въ его фернейскомъ замкѣ. Въ 1778 году Вольтеръ отправился въ Парижъ, былъ принятъ тамъ въ необыкновеннымъ энтузіазмомъ, и спустя три мѣсяца по прибытіи туда, умеръ 30 мая. Духовенство не хотѣло предать землѣ костей нечестиваго старика по обрядамъ церкви. Отверженное тѣло его блуждало съ мѣста на мѣсто; наконецъ тайно было отвезено въ бернардинское аббатство (Scelliers) и аббатомъ Миньо, его племянникомъ, погребено въ одной изъ капеллъ церкви. Въ 1791 году кости его торжественно перевезены были въ Пантеонъ.

Вольтеръ принадлежитъ къ числу знаменитѣйшихъ писателей XVIII столѣтія, и едва ли былъ писатель, пользовавшійся когда либо такимъ высокимъ, владычественнымъ значеніемъ въ образованномъ мірѣ, какъ въ свое время Вольтеръ. Дѣло исторіи образованія и литературы рѣшить, совмѣщаетъ ли въ себѣ Вольтеръ истинныя, законодательныя для всѣхъ вѣковъ и временъ достоинства, какъ поэтъ и писатель. Мы изложимъ кратко только значеніе его въ исторіи философіи и его основныя мысли, относящіяся къ философіи. Было время, когда Вольтера считали великимъ философомъ, на основаніи нѣкоторыхъ его произведеній, не чуждыхъ философскаго содержанія. Имя Вольтера, имя фернейскаго мудреца было именемъ представителя философіи, или по-крайней-мѣрѣ, философіи XVIII вѣка. Но слава его какъ философа, есть слава не заслуженная; въ исторіи философіи онъ совсѣмъ не имѣетъ того значенія, какое придавали ему нѣкогда, какое придаютъ ему, быть можетъ и нынѣ люди, отсталые, или незнакомые съ исторіею философіи. Уже самая популярность изложенія, часто жертвующая точностію выраженій и строгою послѣдовательностію развитія второстепеннымъ въ дѣлѣ науки приѣмамъ беллетристики, уменьшаетъ научное значеніе его философскихъ сочиненій. Но это не могло бы еще отнять столько блеска въ ореолѣ философской славы Вольтера. Популярное изложеніе философскихъ истинъ можетъ быть основательнымъ и даже глубокимъ; оно избѣгаетъ преимущественно только тѣхъ общихъ формулъ, которыя такъ необходимы въ философіи по своей точности и по обширному примѣненію къ разнымъ явленіямъ, между тѣмъ какъ на языкъ общеупотребительномъ эти выраженія и формулы не имѣютъ уже ни такой точности, ни такого всеобщаго примѣненія, потому что обозначаются словами, взятыми только изъ одного какого

либо круга явленій. Блестящее, изящное изложеніе философскихъ вопросовъ идетъ объ руку у Вольтера съ другими болѣе важными недостатками: онъ совсѣмъ не отличается ни оригинальностію, ни обширностію и плодотворностію философскаго взгляда, пробавляется только заимствованнымъ, и не имѣетъ способности глубокаго пониманія истинъ метафизическихъ (*du sens métaphysique*, въ чемъ согласны даже его защитники, см. *Encycl. nouvelle*, Legoux, *Voltaire*). Самые высокіе вопросы философскіе онъ излагаетъ иногда крайне поверхностно, неосновательно и превратно. Отсюда-то, отъ этого поверхностнаго и неосновательнаго пониманія метафизическихъ истинъ происходитъ превратное понятіе его о духѣ христіанства и легкомысленныя сужденія объ основныхъ истинахъ христіанскаго вѣроученія. Далѣе, Вольтеръ не занимается систематическимъ развитіемъ ни цѣлой науки философій, ни какихъ либо частей ея, но предлагаетъ свои размышленія безъ строгой наукообразной формы только о нѣкоторыхъ вопросахъ философскихъ, по разнымъ поводамъ представлявшимся ему въ жизни. По общему духу и направленію онъ относится къ такъ-называемой философій восемнадцатаго вѣка, начатой Локкомъ и продолженной Кондильякомъ и другими его послѣдователями. Но не выступая за предѣлы тощихъ началъ Локка, господствовавшихъ до временъ новѣйшей германской философій, Вольтеръ не принадлежитъ и къ числу прямыхъ матеріалистовъ XVIII вѣка, хотя иногда его сличиваютъ съ ними. Въ послѣдовательномъ испаденіи философій XVIII вѣка отъ эмпиризма локкова до матеріализма *системы природы* (см. *Гольбаха*) онъ занимаетъ среднее мѣсто, и, по основнымъ философскимъ мыслямъ, болѣе сходенъ съ Локкомъ и Кондильякомъ, нежели съ представителями прямого матеріализма. По-крайней-мѣрѣ непосредственно, не выходя изъ предѣловъ его сужденій о нѣкоторыхъ вопросахъ философій, въ положеніяхъ его нельзя найти сходства съ философіею матеріалистовъ. Скорѣе можно признать Вольтера матеріалистомъ по тому легкомыслію, съ какимъ онъ судитъ иногда о важнѣйшихъ вопросахъ знанія и жизни, по отсутствію живаго убѣжденія и участія всей внутренней жизни въ тѣхъ истинахъ, которыми занимается иногда его логическая дѣятельность, наконецъ, по грубому взгляду на теоретическія и практическія истинны христіанскаго вѣроученія. Всего правильнѣе можно отнести Вольтера къ числу деистовъ, т. е., такихъ людей которые хотя и признаютъ бытіе Божіе, но не принимаютъ внутрен-

ного отношенія верховнаго существа къ міру, и дѣйствій промысла Божія, направляющаго всѣ событія міра къ премудрымъ дѣламъ бытія. Первыми руководителями его въ деистическихъ толкахъ были: Шефтсбюри, Боллинброкъ и Коллинсъ, съ твореніями которыхъ онъ познакомился во время пребыванія своего въ Англіи. Впрочемъ, какъ ни скудно было духовное содержаніе ихъ ученія, но и оно было еще не совсѣмъ сродно съ настроеніемъ Вольтера. Освобождаясь постепенно отъ этого пришедшаго элемента, во вторую половину своей жизни онъ сталъ наконецъ склоняться къ скептицизму.

Вольтеръ не писалъ системы философіи и не занимался даже систематическимъ рѣшеніемъ ни одной задачи философской. Сужденія свои о главнѣйшихъ предметахъ философскаго изслѣдованія, какъ то, о познаніи, о Богѣ, о душѣ, о свободной волѣ и нравственности, онъ выразилъ или въ небольшихъ статьяхъ, или въ сочиненіяхъ смѣшаннаго содержанія.

Я свожу, говоритъ Вольтеръ, всю мою метафизику къ нравственности (*Je ramène toujours, autant que je peux ma métaphysique à la morale. Corresp. avec Frédéric, lett. 32*), или, говоря иными словами: ограничиваю метафизическія истины на основаніи того примѣненія, которое можно изъ нихъ сдѣлать къ практической дѣятельности. Повиная въ такомъ смыслѣ, какъ и должно, слова Вольтера, не трудно открыть всю ошибочность его мысли, быть можетъ объясняющей отчасти причину и той шаткости высшихъ убѣжденій, которая такъ явственно обнаружилась въ Вольтерѣ во вторую половину его жизни. Сверхъ-чувственные истины не могутъ не имѣть вліянія на жизнь, на практическую дѣятельность; но измѣрять умѣстность, дѣйствительность ихъ практическою дѣятельностію, значить измѣнять истинный порядокъ вещей, значить подчинять высшія начала бытія и дѣятельности случайностямъ времени и мѣста. Не потому высшія истины знанія и дѣятельности должны быть приняты, что полезно ихъ примѣненіе къ жизни, но потому самая дѣятельность практическая имѣетъ высшія, благородныя черты, и въ самыхъ превратностяхъ судьбы трогаетъ насъ своимъ величіемъ, что есть міръ сверхъ-чувственныхъ истинъ, который не только не подвергается измѣненіямъ практической дѣятельности и не ограничивается временными примѣненіями въ жизни, но на-оборотъ, самой жизни доставляетъ незыблемую опору и высшее достоинство. Вотъ почему слова Воль-

тера: «если бы Бога даже не было, то его нужно было бы выдумать», — не имѣютъ смысла.

Въ понятіяхъ о познаніи Вольтеръ слѣдуетъ началамъ сенсуализма, бывшаго въ большой модѣ въ XVIII вѣкѣ и потерявшаго свое значеніе со временъ Канта. Происхожденіе познанія или, на языкѣ того времени, происхожденіе идей, т. е., представленій, было главнымъ вопросомъ въ теоріи познанія, занимавшимъ умы современныхъ Вольтеру мыслителей. Слѣдуя Локку, который опровергалъ декартово ученіе о врожденности идей, Вольтеръ даже, быть можетъ, не читавши Декарта, не только повторяетъ это опроверженіе, но и растворяетъ его солью своего сарказма. Локкъ и послѣдователи его, не обращая вниманія на то, какъ именно Декартъ понималъ врожденность идей, утверждали, что всѣ идеи происходятъ изъ опыта. То же самое повторяетъ и Вольтеръ, не входя также въ изслѣдованіе, въ какомъ смыслѣ можно и должно понимать это происхожденіе идей изъ чувствъ, изъ опыта, — такъ ли, что наши чувства составляютъ единственный источникъ идей, что наше разумѣніе не прибавляетъ къ нимъ ничего новаго, кромѣ извѣстнаго порядка и сочетанія, или что опытъ и чувства доставляютъ только поводъ образованію разнаго рода идей. Онъ, какъ видно, легкомысленно смѣшиваетъ то и другое (*Je ne sais pas, comment je pense, mais je sais que je n'ai jamais pensé, qu'à l'occasion de mes sens. Micromégas c. 7*), между тѣмъ какъ строгій разборъ показалъ бы, что, принимая мнѣніе сенсуалистовъ въ послѣднемъ смыслѣ, легко можно приписать его съ ученіемъ Декарта о врожденности идей; потому что и Декартъ не имѣлъ странной мысли, навязанной ему Локкомъ, будто идеи врождены нашему духу въ готовомъ, выработанномъ видѣ, и не отрицалъ, что онѣ происходятъ и образуются въ нашемъ духѣ подъ вліяніемъ и по поводу впечатлѣній внѣшняго міра. Несмотря впрочемъ на то, что Вольтеръ не считаетъ нужнымъ заниматься подробнымъ изслѣдованіемъ, почему именно все образованіе представленій должно объяснять только пріемлемостію внѣшнихъ дѣйствій, онъ принимаетъ и доказываетъ такія истины, которыя со стороны сенсуалистической теоріи познанія могутъ быть допущены только непослѣдовательно и вслѣдъ за тѣмъ должны обнаружить ея односторонность. Къ такимъ истинамъ относятся идеи Бога, закона, правды и свободы воли.

Не стѣсняясь ученіемъ Локка о происхожденіи всеобщихъ

суждений о правдѣ и неправдѣ, о порокахъ и добродѣтели изъ частнаго чувства удовольствія, Вольтеръ признаетъ илею единого и безусловнаго нравственнаго закона. «Чѣмъ болѣе, говоритъ онъ, я изучалъ людей, различающихся обычаями, мѣстомъ жительства, языкомъ и степенію образованія, тѣмъ болѣе убѣждался, что основныя нравственныя понятія у нихъ одни и тѣ же. Понятіе о справедливости мнѣ представляется столь естественнымъ и всеобщимъ, что оно не зависитъ ни отъ какого закона (т. е. положительнаго), ни отъ какого договора, ни отъ какихъ вѣрованій» (le philosophe ignorant). Туже мысль онъ защищаетъ противъ Гоббса: «напрасно ты думаешь, говоритъ Вольтеръ, изумить своихъ читателей силою доводовъ, что нѣтъ въ мірѣ другихъ законовъ, кромѣ условныхъ, что праведно и неправедно только то, что условились признавать такимъ въ какой либо странѣ... Кто изучаетъ науку нравственности, тотъ начнетъ опроверженіемъ твоего сочиненія въ собственномъ сердцѣ?»

Въ перепискѣ съ Фридрихомъ Вольтеръ еще съ большею силою и краснорѣчіемъ доказываетъ свободу воли. Положенія его касательно этого вопроса—слѣдующія: 1) свобода воли есть такая сила души, которая можетъ мыслить, или не мыслить о какомъ-либо предметѣ, дѣйствовать, или не дѣйствовать, сообразно своему выбору; 2) внутреннее, неотразимое чувство удостовѣряетъ насъ въ томъ, что мы свободны. Для опроверженія и истребленія этого чувства нужно было бы развѣ доказать, что понятіе о свободѣ воли заключаетъ въ себѣ противорѣчіе; но такихъ доказательствъ нельзя представить; 3) если бы увѣренности въ свободѣ воли не соответствовала ея дѣйствительная свобода, то это значило бы, что Богъ создалъ насъ съ цѣлю обмануть свое твореніе; но это недостойно премудрости верховнаго существа; 4) противники ученія о свободѣ воли сами сознаются, что въ насъ есть внутреннее убѣжденіе въ этой истинѣ, и что внутреннее чувство невольно противится доводамъ, опровергающимъ присутствіе этой силы въ нашей душѣ; 5) наконецъ, даже фаталисты вынуждены дѣйствовать вопреки своимъ убѣжденіямъ. Изложивъ подробно доводы въ пользу свободы воли и отвѣтъ на различныя возраженія, Вольтеръ обращается къ Фридриху вел. съ слѣдующими словами: «будьте увѣрены во имя человечества, что человекъ есть существо свободное; ибо, въ противномъ случаѣ, что значила бы дружба, которая доставляетъ намъ столько наслажденія? Какую цѣну имѣли бы великія дѣянія ваши?

Какую благодарность должны бы вамъ оказывать за ваши заботы о благѣ и счастіи людей? Какъ вы сами должны въ такомъ случаѣ смотрѣть на услуги, оказанныя вамъ, на кровь, пролитую за васъ? Не ужелижъ мужъ, столь благородный и мудрый, станетъ смотрѣть на всѣ знаки любви къ нему, какъ на мельничныя колеса, движимыя водою и сокрушающіяся послѣ долговременнаго употребленія? Нѣтъ, ваша душа слишкомъ возвышенна для того, чтобы могла отказаться отъ своего лучшаго достоянія? » (Correspond. avec Frederic, lettre 39). Замѣчательны мысли Вольтера и объ инстинктѣ, который онъ называетъ слабымъ и неповрежденнымъ (incorruptible) источникомъ безпредѣльнаго и непостижимаго разума, присутствующаго всегда и во всякой вещи (Dialog. XXIX les adorateurs ou les louanges de Dieu). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій Вольтеръ, не находившій, подъ вліяніемъ локкова авторитета, ничего самодѣтельнаго со стороны души въ образованіи представленій, готовъ признать разумъ врожденною способностію души, не замѣчая, что вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо допустить, что и существенныя свойства разума не происходятъ отъ внѣшнихъ впечатлѣній и отъ органовъ чувствъ, но составляютъ принадлежность отличнаго отъ грубой матеріи существа мыслящаго. Не менѣе важную отличительную черту вольтеровой популярной философіи отъ ученія грубыхъ матеріалистовъ XVIII вѣка составляетъ его убѣжденіе въ бытіи Божіемъ. Въ продолженіе всей своей жизни онъ не только признавалъ эту святую истину, но и всею силою слова и мысли обличалъ неразуміе такъ называемыхъ атеистовъ, нерѣдко изъ стремленія къ пошлой оригинальности, вопреки общему убѣжденію, отрицавшихъ бытіе верховнаго существа. Не такъ чисты и не такъ опредѣленны понятія Вольтера о человѣческой душѣ. Въ этомъ отношеніи онъ увлекается предположеніемъ Локка, что Богъ могъ даровать и матеріи способность мышленія; но этотъ предположеніемъ ни-мало не объясняется, какимъ образомъ вещество, безсознательное, подчиненное законамъ необходимости превращается въ существо мыслящее и способное къ самоопредѣленію. Скорѣе въ самомъ единствѣ сознанія, въ способности нашего духа—возвышаться надъ влеченіями чувственной природы къ созерцанію божественныхъ истинъ и къ дѣятельности по вѣчнымъ и всеобщимъ законамъ любви и правды, можно находить прочное основаніе къ сознательному убѣжденію въ существенномъ отличіи духа отъ матеріи. Называть душу стихійнымъ огнемъ значить

тоже урибѣгать къ предположенію ни на чемъ не основанному и, кромѣ того, противорѣчащему той самой разумной и свободной дѣятельности духа, которую самъ же Вольтеръ съ такою силою отстаивалъ. Въ самомъ развитіи познавательной дѣятельности или въ отношеніи нашего мышленія къ истинѣ, Вольтеръ различаетъ четыре направленія или степени: 1) состояніе вѣры, когда признають что либо, не входя въ основанія этой вѣры. Въ такомъ состояніи находится большая часть людей. 2) Это состояніе смѣняется другимъ, когда въ душѣ нашей возникаетъ сознаніе противорѣчій. Но какъ-бы ни были сильны эти противорѣчія, духъ нашъ сохраняетъ вѣру въ коренныя истины, какъ теоретическія, такъ и практическія. 3) Третье состояніе происходитъ, когда мы для достиженія систематическаго единства знанія оставляемъ прежнія противорѣчія и принимаемъ какое либо одностороннее направленіе. Такимъ образомъ одни дѣлаются идеалистами, другіе—реалистами; одни—спиритуалистами, другіе—матеріалистами и т. д. 4) Но этого единства въ направленіи нельзя еще назвать истиннымъ. Оставленные убѣжденія оживаютъ снова и беспокоятъ духъ; между тѣмъ, онъ не можетъ ни принять ихъ, ни отвергнуть въ прежнемъ видѣ. Тогда онъ стремится найти способъ къ соглашенію ихъ и мало-по-малу приходитъ къ убѣжденію, что противорѣчіе, которое онъ находилъ между многими истинами, есть только кажущееся, что есть два порядка вещей, образующіе одно гармоническое цѣлое.

Такъ судилъ Вольтеръ о главныхъ истинахъ философскаго знанія и о наукѣ философіи. Несмотря на то, что истины, о которыхъ Вольтеръ представилъ такіа здравомыслящія сужденія, относятся къ области не физическаго, но метафизическаго міра, онъ не питалъ сочувствія къ предмету метафизики; мало того, въ немъ всегда, и особенно во вторую половину его жизни, замѣтна была шаткость убѣжденій въ высшихъ истинахъ разума. Онъ то признаетъ душу только отправленіемъ физическаго организма, свободу—дѣйствіемъ физическихъ причинъ, подчиненныхъ закону необходимости, а міръ—хаотическимъ смѣшеніемъ всякаго рода золь; то сознаетъ великость истины безсмертія души, отличаетъ свободу отъ физическихъ причинъ, приириетъ ее съ общимъ порядкомъ міра и божественнымъ провидѣніемъ, направляющимъ весь міръ къ единой, премудрой цѣли бытія. Поводомъ къ такимъ рѣзкимъ колебаніямъ и къ невыгодному понятію о метафизикѣ, могло быть самое состояніе этой науки, еще носив-

шей на себѣ много слѣдовъ схоластики; но другое основаніе было въ самомъ духѣ времени, которымъ Вольтеръ былъ насквозь пропитанъ. Онъ не чувствовалъ глубоко самостоятельнаго значенія духовныхъ истинъ, превышающихъ физическій порядокъ міра. Подобно многимъ изъ своихъ современниковъ онъ видѣлъ въ нихъ значеніе только относительное, зависѣвшее отъ полезнаго примѣненія ихъ къ практикѣ порядочнаго человѣка XVIII вѣка; а практика XVIII вѣка, увлеченная матеріальными цѣлями жизни, много ли могла представить опоры высшимъ истинамъ бытія и дѣятельности? Увлечаясь въ практическомъ быту разнородными впечатлѣніями и примѣрами господствовавшей наклонности къ самому грубому матеріализму, Вольтеръ постоянно ослаблялъ въ себѣ ту сторону жизни, въ которой заключается самое прочное основаніе для убѣжденія въ дѣйствительности сверхъ-чувственныхъ истинъ.

Самымъ мрачнымъ пятномъ въ умственной дѣятельности Вольтера есть его безумная вражда противъ христіанства; говоримъ—безумная; потому что въ этой враждѣ онъ противорѣчитъ тому же разуму, во имя котораго такъ блистательно иногда дѣйствовалъ, что безъ дальнихъ размышленій, единственно по слѣпому увлеченію, свойственному только поверхностнымъ умамъ, не умѣлъ, или не хотѣлъ отличить остатковъ средневѣковыхъ злоупотребленій римской іерархіи отъ божественнаго духа христіанства. Вольтеръ признавалъ идею бытія Божія; но гдѣ же, въ какомъ ученіи найдемъ мы возвышеннѣйшую идею Бога, какъ въ ученіи христіанскомъ, не отвлеченнаго, предоставляющаго міръ его собственной, невѣдомой участи, не Бога деистовъ, подобныхъ Вольтеру, но Бога живаго, творящаго и спасающаго міръ своею безконечною любовію? Вольтеръ, при недостаткѣ убѣжденія въ безсмертіи души, сознавалъ по-крайней-мѣрѣ высокое значеніе этой истины; но евангельское ученіе до такой степени проникнуто этою истинною, что и всю земную жизнь человѣка разсматриваетъ, какъ приготовленіе къ жизни будущей. Вольтеръ часто дѣйствовалъ, или по-крайней-мѣрѣ игралъ роль человѣка, дѣйствующаго для блага человечества, для избавленія *меньшей братіи* отъ произволовъ фанатизма и всякаго рода угнѣтеній; но какое ученіе, какъ не христіанское, впервые огласило міръ новою, самою высокою идеею человечества (Галат. 3, 28) и заповѣдію самой трогательной любви не только къ ближнимъ, но и ко врагамъ: *любите враги ваша благословите кленущія вы, добро творите*

незавидящимъ васъ (Мате. 5, 44)? Вольтеръ по-крайней-мѣрѣ въ лучшіе годы своей жизни, чувствовалъ все преимущество взгляда на міръ, руководствующагося разумною вѣрою въ премудрую цѣль его существованія, предъ тѣмъ мертвымъ ученіемъ, которое видитъ въ смѣшъ явленій исторіи только слѣпую игру силъ матеріальныхъ; но гдѣ, какъ не въ христіанскомъ ученіи этотъ взглядъ получилъ самое высокое и чистое значеніе? Вся исторія міра человѣческаго есть исторія домостроительства Божія о спасеніи и благѣ человѣка. Тѣсная связь истинъ христіанства съ истинами здравой философіи, во имя которой Вольтеръ дѣйствовалъ по-крайней-мѣрѣ на первыхъ порахъ, даетъ основаніе видѣть въ его враждѣ противъ христіанства только ослабленіе, недостойное истиннаго мыслителя. Отуманенный чадомъ моднаго въ его время вольнодумства, которое по смѣшному заблужденію поверхностные люди считали первымъ условіемъ философской знаменитости, онъ своею *сатанинскою насмѣшкою* надъ христіанствомъ только подрывалъ тѣ самыя истины здравой философіи, которыя часто самъ-же защищалъ. По своимъ теоретическимъ положеніямъ онъ не относится къ числу атеистовъ и матеріалистовъ XVIII вѣка; но духомъ невѣрія онъ много способствовалъ развитію атеизма и матеріализма. Оно усилилось наконецъ до такой степени, что люди ограниченные, но имѣвшіе притязаніе на высшую образованность, въ духѣ невѣрія и въ пошлыхъ выходкахъ противъ самыхъ святыхъ убѣжденій сердца, полагали почти единственную черту своего превосходства надъ толпою.

Въ связи съ этимъ поверхностнымъ взглядомъ Вольтера на основныя истины философіи, которыя онъ сознавалъ въ умѣ и представленіи, и отрицалъ сердцемъ и жизнью, былъ и личный характеръ его. Вольтеръ всѣми силами стремился къ исправленію ложныхъ понятій о правосудіи, о преступленіи, къ смягченію безчеловѣчной жестокости наказаній; не рѣдко даже способствовалъ или къ освобожденію отъ незаслуженныхъ наказаній, или по-крайней-мѣрѣ къ облегченію участи несчастныхъ жертвъ фанатизма; но эти благородныя черты его характера были потемнѣны множествомъ низостей, недостойныхъ честнаго человѣка. Онъ часто преслѣдовалъ своихъ враговъ клеветами, позволялъ себѣ самыя грубыя и циническія насмѣшки и льстилъ могущественнымъ лицамъ; по личнымъ видамъ то отказывался торжественно отъ своихъ сочиненій, то признавалъ ихъ

потомъ своимъ и слишкомъ занятъ былъ мелкимъ честолюбіемъ и просками.

Къ философскимъ сочиненіямъ Вольтера относятся: *Lettres anglaises*; *Elements de la philosophie de Newton, mis à la portée de tout le monde*, Amsterd., 1738, Lausanne, 1773, 8; *Candide ou sur l'optimisme*, 1-е изд. 1757, перев. на русскій яз. И. Г. Спб. 1779; *Questions sur l'encyclopedie* (въ которой заслужив. особеннаго вниманія его статья—*Dieu*); *Lettres de Memmius à Cicéron*; *la loi naturelle* (стихотв.); перев. на рус. яз. И. Виноградовъ, Спб., 1786 и А. Палицынъ, Спб., 1802; *Dictionnaire philosophique portatif*; *Evangile du jour*; *Réponse au systeme de la nature*, 1-е изд., Genève., 1772. Кроме того есть и въ другихъ его сочиненіяхъ философскія мысли. О философіи Вольтера см. курсъ исторіи философіи новыхъ вѣсменъ Эрдмана, исторію филос. во Франціи Дамирона, также E. Bersot, *la philosophie de Voltaire, avec une introduction et des notes*, 12, Paris, 1848. О значеніи Вольтера см. еще *Encycl. nouvelle*, par Leroux, art. *Voltaire*.

Первое собраніе сочиненій Вольтера напечатано было въ Дрезденѣ, 1749, 8 част., 8°; потомъ въ Женевѣ, 1768, 30 том. 4° После того оно перепечатывася было очень часто съ значительными дополненіями. Списокъ сочиненій Вольтера, перевод. на русск. яз. см. энциклоп. лексик. т. 11, стр. 416...

Изъ многихъ біографій Вольтера замѣчательнѣйшія: *Marquis de Luchet*, 1781, т. 6, 8; *Duvernoy*, 1786—97, 1, 8; *Masure*, 1821, 1, 8; *Paillet de Warcy*, 1824, 2, 8; *Condorcet*, въ келевомъ собраніи сочиненій Вольтера.

ВОЛЬФЪ, Іоаннъ Христіанъ, баронъ фонъ (*Freiherr, von Wolf*), род. 1679, въ Бреславлѣ. Отецъ его, не богатый, но умный ремесленникъ, употребилъ все стараніе, чтобы дать своему сыну, отличавшемуся способностями и любовію къ наукамъ, хорошее воспитаніе. Сначала Вольфъ обучался въ бреславской гимназіи; здѣсь же, когда онъ былъ уже въ высшихъ классахъ гимназіи, обстоятельства возбудили въ немъ особенную охоту къ изученію философіи. Одни изъ преподавателей считали эту науку совсѣмъ не нужною и бесполезною; другіе напротивъ рекомендовали ее какъ существенно необходимое пособіе для развитія умственныхъ способностей и для основательнѣйшаго пониманія другихъ наукъ. Эти послѣдніе особенно превозносили похвалами философскія сочиненія

Декарта, Локка и Чирнгаузена (*Medicina mentis*). Слѣдуя ихъ совѣту, Вольфъ рѣшился посвятить себя основательному изученію философіи. Самое направленіе философскихъ трудовъ Вольфа впоследствии времени зависѣло частію отъ среды, окружавшей его на первыхъ порахъ. Замѣтивъ много безполезныхъ тонкостей и схоластической туманности въ богословскихъ спорахъ, онъ предположилъ сообщить болѣе простоты и ясности изложенію философскихъ истинъ. И какъ подобныя качества изложенія зависятъ весьма много отъ метода, а методъ математическій преимущественно отличается послѣдовательностію и ясностію, то Вольфъ возмимѣлъ мысль заняться кромѣ философіи математическими науками съ тѣмъ, чтобы примѣнить потомъ математическій методъ къ философскимъ наукамъ. Съ этою цѣлю онъ отправился въ 1699 году въ іенскій университетъ, гдѣ и посвятилъ себя философіи Декарта и Чирнгаузена, а также математикѣ и физикѣ. Въ 1701 или въ 1702 году онъ защищалъ въ лейпцигскомъ университетѣ съ отличнымъ успѣхомъ диссертацию *объ общей практической философіи, изложенной по математическому методу* (*Philosophia practica universalis, mathematica methodo exposita* 1703), получилъ кафедру философіи и математики, и скоро приобрѣлъ себѣ такую извѣстность сочиненіями и чтеніями, что многіе университеты удостоили его своимъ приглашеніемъ. Въ 1706 году при нападеніи шведовъ на Саксонію, Вольфъ оставилъ Лейпцигъ, и по рекомендаціи Лейбница, получилъ въ 1707 г. кафедру математики и естественной исторіи въ галльскомъ университетѣ. До сихъ поръ Вольфъ слѣдовалъ философіи Декарта; но познакоившись, не долго до поступленія въ галльскій университетъ, съ Лейбницемъ, онъ сдѣлался послѣдователемъ этого знаменитаго мыслителя. Слава Вольфа быстро возрастала. Сочиненіями философскими и математическими и образцовыми чтеніями онъ сдѣлался извѣстенъ за границею и привлекалъ къ себѣ множество слушателей. Но то самое, что было причиною его славы, доставило ему и много огорченій. Другіе профессора и особенно богословы, недовольные на Вольфа за образъ мыслей, объявили философію Вольфа вредною и требовали, чтобы его чтенія были прекращены. Съ своей стороны и Вольфъ не щадилъ своихъ противниковъ. Въ числѣ ихъ особенно извѣстенъ Ланге, мысли котораго раздѣлялъ и достопочтенный Франке, извѣстный примѣрною жизнію и неутомимыми трудами на поприщѣ педагогіи. Въ 1721 г. несогласіе между Вольфомъ и галльскими бого-

словами возникло съ новою силою, по поводу его рѣчи о *нравоучительной философіи китайцевъ* (*Oratio de Sinarum Philosophia practica, in 4º, 1726*). Богословскій факультетъ донесъ сперва правительству, а потомъ, когда слѣдственная коммиссія не нашла оснований къ обвиненію Вольфа, самому королю, что философія Вольфа ведетъ къ атеизму и фатализму. Повелѣніемъ Фридриха Вильгельма I-го, 8 ноября 1723 года, Вольфъ лишенъ былъ должности, въ 24 часа долженъ былъ оставить Галле и чрезъ два дня прусскія владѣнія. Онъ оставилъ Пруссію и прибылъ въ марбургскій университетъ, куда былъ приглашенъ ландграфомъ гессенъ-кассельскимъ. Здѣсь онъ оставался до 1740 года. У Вольфа, во время пребыванія его въ марбургскомъ университетѣ, учился нашъ Ломоносовъ. Въ 1736 г. прусскій король, по ходатайству богословской партіи, отличавшейся умѣренностію, снова приглашалъ Вольфа въ Галле; но онъ отказался и въ благодарность за вниманіе посвятилъ имени короля свой курсъ общей нравоучительной философіи. Только въ 1740 г., по желанію Фридриха II, Вольфъ прибылъ въ галльскій университетъ, въ званіи тайнаго совѣтника, вице-канцлера университета и профессора естественнаго и народнаго права. Въ 1743 г. Вольфъ возведенъ былъ въ званіе канцлера университета, а въ 1745 г. баварскій курфирстъ пожаловалъ ему баронское достоинство. Ученныя заслуги Вольфа были признаны; ему возданы были достойныя его почести; самая философія его сдѣлалась господствующею и по-крайней-мѣрѣ въ предѣлахъ школы была во всеобщемъ употребленіи. Но онъ пережилъ свою славу какъ профессоръ; его кафедрѣ не окружала уже какъ прежде, толпа любознательныхъ слушателей. Вольфъ былъ членомъ многихъ ученыхъ обществъ, какъ-то: берлинской академіи, лондонскаго королевскаго общества, парижской и с.-петербургской академій наукъ. Умеръ въ 1754 году.

Вольфъ принадлежитъ къ числу второстепенныхъ германскихъ мыслителей: онъ не отличается оригинальнію взгляда, ни даже особеннымъ углубленіемъ заимствованныхъ началъ. Несмотря на то, своими сочиненіями по части философіи онъ оказалъ нѣкоторыя услуги этой наукѣ. Главная заслуга Вольфа въ области философіи состоитъ въ томъ, что онъ сообщилъ ей строгую систематическую форму, подробно и послѣдовательно развилъ ея вопросы, по-крайней-мѣрѣ на-сколько это было возможно по свойству его взгляда на философію, и всѣмъ частямъ ея указалъ опредѣленное мѣсто и опредѣ-

ленную задачу. Порядокъ, въ которомъ Вольфъ расположилъ всѣ части философіи, не только удерживался по все продолженіе ея господства, но, можно сказать, до нынѣ еще съ нѣкоторыми перемѣнами кое-гдѣ сохраняется, по-крайней-мѣрѣ въ школьномъ преподаваніи. Философію, введенную Вольфомъ, въ отличіе отъ предшествовавшаго и послѣдовавшаго направленія этой науки, часто называютъ лейбнице-вольфианскою. Это справедливо, но только отчасти. Гораздо правильнѣе было бы сказать, что въ философской дѣятельности Вольфъ совмѣстилъ, конечно не въ одинаковой степени, направленія трехъ дѣятелей этой эпохи на поприщѣ философіи—Лейбница, Чирнгаузера и Томазія. Лейбницъ сообщилъ Вольфу основныя понятія о главныхъ вопросахъ философіи, Чирнгаузеръ имѣлъ на него вліяніе систематическимъ методомъ, развитымъ въ логическомъ сочиненіи *Medicina mentis*, а Томазія—популярнымъ изложеніемъ философскихъ вопросовъ на отечественномъ языкѣ. Отсюда то во второй половинѣ XVIII вѣка образовалась въ Германіи популярная, эклектическая философія (подъ именемъ «германскаго просвѣщенія» *die deutsche Aufklärung*), знакомившая публику съ философскими идеями.

Философскія сочиненія Вольфа можно раздѣлить на два разряда: одни написаны на нѣмецкомъ языкѣ, и выходили въ свѣтъ отъ 1712 по 1723 годъ, а другія на латинскомъ—большею частію отъ 1728 по 1750 годъ. Въ нихъ заключается полная энциклопедія философскихъ наукъ.

Сочиненія Вольфа, написанныя на латинскомъ языкѣ, образуютъ полную систему его философскаго ученія. Изложимъ кратко общее понятіе его о философіи, выводъ частей ея и содержаніе каждой части порознь. Общій взглядъ свой на философію Вольфъ излагаетъ во введеніи къ логикѣ. Онъ говоритъ здѣсь о познаніи вообще и о философіи, о раздѣленіи ея на части, о философскомъ слогѣ и о свободѣ мышленія.

Вольфъ различаетъ три рода познанія: *историческое* или опытное, которое занимается изслѣдованіемъ фактовъ, представляемыхъ внѣшнимъ или внутреннимъ опытомъ; *философское*, изслѣдывающее внутреннія причины и самую возможность явленій и *математическое*. Философія утверждается на наблюденіи, однако не ограничивается имъ, но доказываетъ самую возможность предметовъ наблюденія, т. е., почему предметы именно таковы, а не инаковы.

Раздѣленіе философій на части основывается на самомъ различіи предметовъ ея изслѣдованій. Такъ-какъ предметовъ философскаго познанія есть три—Богъ, человѣческая душа и тѣлесный міръ, то и философія раздѣляется на три части: *богословіе*, *психологию* и *физику*. Въ этой послѣдней Вольфъ различаетъ еще *космологию*, занимающуюся понятіями и положеніями, опредѣляющими общія свойства физическаго міра, и *физику*, какъ частное описаніе стихійнаго міра и его законовъ. Но какъ общая черта всѣхъ этихъ предметовъ философій состоитъ въ томъ, что они относятся къ бытію, т. е., существуютъ, то необходима еще особенная часть философій *онтологія*, занимающаяся опредѣленіемъ существа (*ens*) вообще. Всѣ эти части философій ученики Вольфа относятъ къ теоретической философій и отдѣляютъ ее отъ философій практической; но у самого Вольфа не видно этого раздѣленія. За раздѣленіемъ главнаго состава философій слѣдуетъ у Вольфа выводъ другихъ частей ея. На томъ основаніи, что двѣ главныя способности нашей души, способность познавательная и желательная, подвержены заблужденіямъ, утверждается необходимость такихъ наукъ, также относящихся къ философій, которыя предохраняли бы ихъ отъ уклоненій и научали бы правильному ихъ употребленію. Отсюда происходитъ *логика* и *философія практическая*. Первая руководствуетъ нашу познавательную способность; а потому хотя въ логикѣ встрѣчаются многія понятія, которыя объясняются только въ онтологіи, однако Вольфъ предпосылаетъ ее прочимъ частямъ философій. По мнѣнію Вольфа, всѣ изслѣдованія логики о законахъ и формахъ нашего мышленія имѣютъ значеніе только *пропедевтики* или формальнаго орудія, которымъ необходимо пользоваться при изслѣдованіи самого содержанія философій, и не заключаютъ въ себѣ ничего такого, что выражало бы дѣйствительное строеніе міра духовнаго и физическаго. Болѣе затрудняется Вольфъ назначеніемъ мѣста физикѣ въ составѣ философій. По смыслу его *ratio praelectionum*, физика можетъ предшествовать практической философій; но потому онъ находилъ въ этомъ помѣщеніи физики нѣкоторыя затрудненія, и на томъ основаніи, что цѣли міра, къ которымъ философія должна прибѣгать для объясненія явленій міра, можно познать только на основаніи практической философій, сталъ думать, что лучше помѣщать физику послѣ практической философій, или, по-крайней-мѣрѣ, послѣ общихъ понятій нравоучительной философій и естественнаго права.

Къ философіи практической относится *правоучительная философія* и *политика*. Первая опредѣляетъ и направляетъ свободныя дѣянія человѣка, на-сколько они зависятъ отъ него самого; вторая свободныя дѣянія человѣка, какъ гражданина. Семейство составляетъ предметъ *экономики*. Правоученіе, политика и экономика имѣютъ общее основаніе въ *правѣ природы*, которое въ свою очередь предполагаетъ общія начала всей практической философіи. Эти начала составляютъ общую практическую философію. Заключеніемъ философіи служитъ *технологія* или наука искусствъ и ремеслъ, и *философія изящныхъ искусствъ*, къ которой относится *общая грамматика, риторика и мѣтика*. Кромѣ того, Вольфъ обращаетъ вниманіе на ту часть естествознанія, которая занимается такъ называемыми конечными причинами (*causae finales*), или, не ограничиваясь изслѣдованіемъ предметовъ естественнаго міра по ихъ вещественнымъ причинамъ, опредѣляетъ значеніе ихъ на основаніи общаго понятія о цѣли міра и частныхъ цѣляхъ разныхъ группъ явленій. Этой части философіи онъ даетъ названіе *телеологіи* (*τέλος* цѣль, конецъ, *λόγος* слово), принятое потомъ Кантомъ въ терминологіи критической философіи. Въ такой послѣдовательности представлялъ себѣ Вольфъ всѣ части философіи. Логика, несмотря на то, что нуждается въ пособіи онтологіи и психологіи, предшествуетъ всѣмъ частямъ философіи. За логикою должна слѣдовать метафизика, состоящая изъ онтологіи, космологіи, психологіи и богословія; но умозрительной или метафизической психологіи должна предшествовать психологія опытная. За метафизикою слѣдуетъ практическая философія; но тремъ частямъ ея—правоученію, политикѣ и экономикѣ предшествуютъ общія начала правоученія и понятія о естественномъ правѣ.

Изложимъ теперь вкратцѣ содержаніе каждой части системы философіи Вольфа. Логику онъ раздѣляетъ на двѣ части: теоретическую и практическую. Въ первой говорится о логическихъ началахъ, между которыми главное мѣсто занимаетъ начало противорѣчія, потомъ о понятіяхъ, сужденіяхъ и умозаключеніяхъ. Во второй разсматривается употребленіе логики въ изслѣдованіи истины, въ составленіи, чтеніи и критическомъ разборѣ сочиненій, въ преподаваніи и въ жизни практической. Въ логикѣ заслуга Вольфа состоитъ въ томъ, что онъ, подобно Раму и Арнольду, старался освободить ее отъ многихъ мелочныхъ тонкостей и кромѣ того снабдилъ многими полезными психологическими замѣчаніями. Первое замѣтно особенно

въ его ученіи объ умозаключеніяхъ, второе въ ученіи о понятіяхъ. Слѣдуя Лейбницу, Вольфъ обратилъ больше вниманія на умозаключенія, нежели другіе современные ему преподаватели логики; но, подобно Чирнгаузену, онъ считаетъ достойною вниманія только первую фигуру умозаключенія, а въ остальныхъ видитъ только ея видоизмѣненія.

Онтологія (*πρώτη φιλοσοφία*) по разумѣнію Вольфа есть наука о познаніи и о существѣ (*de ente*). Хотя ни содержаніе, ни названіе онтологіи не было ново во время Вольфа, потому что онтологическія понятія гораздо прежде были уже разсматриваемы въ такъ называемой *Philosophia prima*, въ основной философіи, а названіе онтологіи употреблено было еще послѣдователемъ Картезія Клаубергомъ; однако Вольфу первому принадлежитъ честь подробнаго и болѣе стройнаго изложенія этой части философіи. Въ ней онъ разсматриваетъ прежде всего законъ противорѣчія и начало достаточной причины. Но у Вольфа, какъ и у Лейбница, это послѣднее начало имѣетъ высшее значеніе, нежели обыкновенный упоминаемый законъ причинности, выражающій только то, что каждое явленіе происходитъ отъ какой нибудь причины. По началу достаточной причины, какъ каждое явленіе имѣетъ свою цѣль, такъ и весь міръ имѣетъ верховную цѣль бытія. На немъ основывается такъ называемая теодицея, какъ доказательство божественнаго міроуправленія. Далѣе, онъ разсматриваетъ сперва общія онтологическія понятія, какъ-то: о существѣ, о необходимомъ, случайномъ и возможномъ, о количествѣ, качествѣ, порядкѣ, истинѣ, совершенствѣ, а потомъ—о разныхъ видахъ существъ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, о существахъ сложныхъ и ихъ сущности, о пространствѣ, времени и движеніи, опредѣляетъ понятіе субстанции, зависимости, отношенія, причинности и т. д. Вольфъ не чуждается и лейбницевою гипотезы о монадахъ или простыхъ недѣлимыхъ единицахъ, на томъ основаніи, что сложные существа предполагаютъ бытіе простыхъ существъ; но противопоставляетъ монады существъ матеріальныхъ монадамъ духовнымъ.

Предметъ *космологіи*, которую Вольфъ, по его словамъ, первый изложилъ отдѣльно и подъ этимъ названіемъ, есть міръ внѣшній, какъ рядъ современно и преемственно слѣдующихъ явленій. Въ этой части философіи онъ излагаетъ сперва идею вселенной, взаимныя отношенія пещей, законы движенія, а потомъ идеи Лейбница о

совершенствѣ дѣйствительнаго міра или о всеобщемъ оптимизмѣ. Созерцаніе міра должно быть средствомъ для возвышенія къ идеѣ бытія Божія. Основаніе для перехода отъ разсматриванія міра къ идеѣ Бога, Вольфъ находитъ слѣдующее: хотя въ составѣ явленій міра нѣтъ ничего случайнаго; но такъ-какъ мы можемъ мыслить и другой міръ, кромѣ видимаго нами, то бытію его можно приписать необходимость не безусловную, но условную, и такъ-какъ бытіе не необходимое не можетъ быть само себѣ причиною, то разумъ долженъ заключать къ верховной причинѣ міра, которой бытіе безусловно-необходимо. Матеріальныя существа, какъ сложные, Вольфъ признаетъ не субстанціями, но агрегатами простыхъ существъ или монадъ. Ни матеріи, ни протяженія не слѣдуетъ считать чѣмъ-нибудь субстанціальнымъ. На основаніи двойства въ составѣ всѣхъ предметовъ міра, въ каждомъ изъ нихъ есть двѣ силы—движенія и сопротивленія. О связи между простыми существами Вольфъ неодинаково изъясняется: онъ то соглашается съ Лейбницемъ, что основаніе этой связи заключается въ *предустановленной* гармоніи вселенной, то ссылается на разумныя цѣли объединяющія все бытіе (въ естествен. богословіи), то, наконецъ, прибѣгаетъ къ показаніямъ опыта о взаимной связи между сложными существами, отъ которой необходимо нужно заключать уже и къ взаимодействию между существами простыми, какъ основами сложныхъ.

Опытная психологія служитъ, по мнѣнію Вольфа, приготовленіемъ къ психологіи умозрительной, богословію и нравоучительной философіи. Она раздѣляется на двѣ части. Въ первой излагается понятіе о душѣ вообще и о способности мышленія въ частности. Основная способность души есть способность представленія (*vis repræsentativa universi*), но не въ томъ смыслѣ, что другія способности души, какъ-то, чувствованія и желанія составляютъ только видоизмѣненіе способности представленія; способности представленія называется основною потому только, что въ ней заключается условіе дѣятельности прочихъ способностей, т. е., что безъ представленій нельзя чувствовать и желать, но можно представлять безъ чувствованія и желанія. Первую онъ называетъ *continuuus agendi nisus*, а вторымъ приписываетъ только *nudam agendi possibilitatem*. Въ этомъ понятіи о значеніи способности представленія въ душѣ выражается и отношеніе ея къ міру: душа есть такая сила, которая отражаетъ въ себѣ міръ (*vis repræsentativa universi*). Вольфъ различаетъ еще

нишую способность познания отъ высшей: къ первой относится способность чувствованія, воображенію и память; ко второй—вниканіе (reflexio), разсудокъ и разумъ (intellectus purus). Во второй части онъ разсматриваетъ желательныя способности и также раздѣляетъ ихъ на высшія и низшія. Къ первымъ относитъ чувственное пожеланіе, страсти и различныя ощущенія, движущія наше сердце; а въ отдѣлѣ о высшихъ желательныхъ способностяхъ говоритъ о желаніяхъ и побужденіяхъ разумныхъ и о свободѣ. Подъ свободою Вольфъ разумѣетъ такую способность, которая можетъ избирать что нибудь по своему произволу, независимо отъ какого-либо состоянія души. Побужденія дѣятельности необходимы; тѣмъ неменѣе дѣятельность можетъ быть совершенно свободна и случайна, т. е., независима отъ предшествующаго ряда причинъ и дѣйствій и начинать независимый рядъ дѣлій. Въ вопросѣ объ отношеніи или связи между душою и тѣломъ онъ не принимаетъ ни гипотезы физическаго вліянія (influxus physicus), ни такъ называемой системы случайныхъ причинъ (systema causarum occasionalium), но руководствуется гипотезою Лейбница о предуглавленной гармоніи, и на этомъ основаніи полагаетъ, что самыя ощущенія происходятъ не столько отъ впечатлѣній со стороны вѣншихъ предметовъ, сколько отъ внутренней дѣятельности души.

Въ *умозрительной психологіи* Вольфъ объясняетъ явленія сознанія самою сущностію души, доказывая въ двухъ первыхъ отдѣлахъ этой части философіи, что душа есть существо простое, невещественное и что она есть субстанція, а не явленіе, или видоизмѣненіе субстанціи. Душѣ, какъ существу простому, свойственна единая основная сила, какъ главная причина ея дѣятельности; но эта сила обнаруживается различными дѣйствіями. Она представляетъ или отражаетъ въ себѣ вселенную своеобразно, судя по мѣсту ея занимаемому и по свойству чувственныхъ органовъ. Въ третьемъ отдѣлѣ онъ разсматриваетъ гипотезу предуглавленной гармоніи, стараясь примирить ее съ понятіемъ о свободѣ души и о нравственной вѣнностіи. Эта гармонія постоянно существуетъ между впечатлѣніями, происходящими въ органахъ и представленіями души, между тѣлесными движеніями и желаніями; но душа можетъ сохранять свою независимость и свободно опредѣлять себя къ дѣятельности. Въ послѣднемъ отдѣлѣ Вольфъ касается вопроса о душахъ животныхъ и приписываетъ имъ способности, подобныя низшимъ способностямъ

человѣческой души. По его понятію, душа животныхъ есть также монада негибнущая, неразрушаемая, но не безсмертна, т. е., послѣ разрушенія животнаго организма она лишается самоощущенія.

Въ *естественномъ богословіи* Вольфъ наиболѣе слѣдуетъ Лейбницу. Естественное богословіе раздѣляется у него на двѣ части. Въ первой Вольфъ доказываетъ бытіе Божіе на томъ опытномъ основаніи, что существа созданныя, ограниченныя предполагаютъ необходимое бытіе. Разумъ, свобода, всемогущество, премудрость, благость существенно принадлежать этому существу. Въ верховномъ разумѣ заключается причина существованія существъ простыхъ или монадъ и ихъ сочетанія. Поэтому Богъ есть творецъ міра, а твореніемъ міра предполагается и промыслъ Божій; сохраненіе міра можно назвать непрерывнымъ твореніемъ. Богъ есть верховный владыка и его воля есть законъ; но воля Божія желаетъ только блага. Во второй части содержится умозрительное доказательство бытія Божія и свойствъ Божіихъ. Сущность этого доказательства состоитъ въ томъ, что идея всесовершеннаго существа неразлучна съ бытіемъ его. Съ допущеніемъ этого доказательства бытія Божія, всѣ свойства Божіи вытекаютъ съ логическою необходимостію изъ идеи Бога. Но оно не принадлежитъ ни Лейбницу, ни Вольфу и было развито еще прежде Ансельмомъ и Декартомъ. Кантъ разсматривалъ подробно это доказательство въ своей критикѣ чистаго разума. Естественное богословіе оканчивается опроверженіемъ атеизма и всѣхъ принадлежащихъ къ нему философскихъ ученій, какъ то: фатализма, отрицающаго промыслъ Божій, антропоморфизма, ученія матеріалистовъ, нанихсезъ и Спинозизма. Въ этомъ отдѣлѣ Вольфъ старается доказать личность существа Божія и вообще согласить свое ученіе о Богѣ съ ученіемъ священнаго писанія.

Въ начертаніи *практической философіи* Вольфъ обнаружилъ наиболѣе независимости, хотя раздѣленіе этой части философіи занимствовалъ у Аристотеля, а основную идею у Лейбница.

Началомъ нравственной дѣятельности Вольфъ признаетъ стремленіе къ совершенству, и какъ совершенство по его понятію, занимаемому у Лейбница, состоитъ въ гармоніи или единствѣ разнообразныхъ частей пѣлаго, то и нравственное совершенство, по его понятію, состоитъ въ согласіи каждой настоящей дѣятельности человѣка съ прошедшею и будущею, а также въ гармоніи съ его существомъ. *Усовершеншай самого себя* (*perfice te ipsum*)—таковъ высшій

нравственный долгъ каждого. Изъ этого общаго долга происходятъ все прочія частныя обязанности. Но какъ самоусовершеніе не возможно безъ помощи другихъ, то отсюда вытекаетъ другое правило: *«усовершеншай состояніе свое и другихъ, сколько возможно»*. Въ этомъ усовершеніи заключается истинное счастье и верховное благо. Благо нельзя смѣшивать съ пользою. Польза или вредъ происходящія изъ дѣянія, не дѣлаютъ его нравственно добрымъ или дурнымъ; а нравственное самоусовершеніе хотя и ведетъ къ истинному счастью, но счастье не составляетъ цѣли дѣятельности. Къ совершенству должно стремиться независимо отъ всехъ стороннихъ побужденій; долгъ этого стремленія основывается на умственной идеѣ, не зависящей отъ опыта. Нравственный законъ не налагается внѣшнею силою; онъ происходитъ изъ самой природы; но какъ природа есть дѣло Божіе, то и законъ ея есть выраженіе воли Божіей, а Богъ повелѣваетъ только то, что благо само въ себѣ. Сравнивая эти начала правоученія съ чувственными началами, господствовавшими во Франціи и Англіи въ продолженіе XVIII вѣка, нельзя не видѣть преимущества первыхъ надъ послѣдними. Несмотря на то, французскіе и англійскіе мыслители долгое время чуждались германской философіи: рѣшительный поворотъ отъ чувственныхъ началъ философіи къ болѣе чистымъ, по-крайней-мѣрѣ во Франціи, начинается только съ того времени, когда французскіе мыслители ознакомились съ твореніями нѣмецкихъ мыслителей.

Необходимое условіе нравственности по ученію Вольфа, есть свобода. Хотя побужденія нужны для дѣятельности, но если эти побужденія утверждаются въ разумѣ, то не только не противорѣчатъ нравственной свободѣ, но напротивъ вполне соотвѣтствуютъ существованію ея.

Въ сочиненіи о *естественномъ правѣ* разсматриваются права, происходящія изъ природы человѣческой; но какъ эти права принадлежатъ всемъ, то и разсматриваются вмѣстѣ съ соотвѣтствующими имъ обязанностями. Право и долгъ суть два взаимно себѣ соотвѣтствующія понятія; поэтому, каждому праву соотвѣтствуетъ извѣстный долгъ, такъ что нельзя объявлять извѣстнаго права, не принимая на себя въ тоже время соотвѣтственнаго ему долга.

Ученіе о долгѣ и разныхъ видахъ его излагается въ *правоучительной философіи*. Одни обязанности касаются умственнаго совершенства, другія—укрѣпленія нравственной воли въ борьбѣ со

страстями; далѣ обязанности раздѣляются еще на обязанности къ Богу, къ себѣ самимъ и ближнимъ. Вольфъ разсматривалъ, кромѣ того, многіе вопросы политико-экономическіе, хотя и не изложилъ ихъ въ формѣ отдѣльной науки.

Мысли Вольфа о общественной жизни совмѣщаютъ въ себѣ два характера—консервативности и свободного движенія. Главное правило его въ этомъ отношеніи есть слѣдующее: дѣлай все, что можешь способствовать общему благу, сохраненію общественнаго порядка и общей безопасности. Наилучшее государство то, въ которомъ есть наиболѣе условий для благосостоянія всѣхъ и каждаго.

Философскія творенія Вольфа не отличаются оригинальностью, но ихъ вліяніе какъ на философію, такъ и на классическое образованіе было значительно и не безъ благодѣтельныхъ послѣдствій. Систематическимъ развитіемъ началъ Лейбница, тщательнымъ и подробнымъ изложеніемъ всѣхъ частей философіи, онъ сообщилъ этой наукѣ sciентифическій характеръ, и облегчилъ въ будущемъ трудъ употребленія своей философской системы въ учебныхъ заведеніяхъ. Этою стройною полнотою своей системы и особенно сведеніемъ всѣхъ вопросовъ науки къ одному полному составу Вольфъ оказалъ не маловажное вліяніе и на другія науки. Въ отдѣльномъ, разобѣденномъ разработываніи наукъ въ университетскихъ факультетахъ съ того времени начало обнаруживаться болѣе единства, установившагося сознаніемъ органической связи между всѣми отраслями знанія, а частымъ употребленіемъ отечественнаго языка не только въ устныхъ объясненіяхъ, но и въ сочиненіяхъ, Вольфъ много способствовалъ популярности науки и развитію нѣмецкаго языка. Главный недостатокъ его философіи заключается какъ во взглядѣ на содержаніе философіи, такъ въ особенности на методъ, внесенный имъ въ философію. Разсматривая все съ разсудочной точки зрѣнія, и не замѣчая, что философія обнимаетъ всѣ предметы изслѣдованія не по количеству, но по отношенію ихъ къ верховнымъ началамъ бытія и знанія, Вольфъ не разграничиваетъ, какъ должно, содержанія философіи отъ предмета экспериментальныхъ наукъ. Въ космологію онъ вноситъ физику почти въ томъ самомъ видѣ, какъ она входитъ въ составъ физико-математическихъ наукъ; умозрительную психологію онъ смѣшиваетъ съ предметомъ опытной психологіи, и на-оборотъ; въ философіи нравоучительной поимѣщаетъ правила дѣятельности, которыя извлекаются только наблюденіемъ и опытностію изъ многообраз-

личныхъ житейскихъ отношеній. Эта смѣшенность содержанія находится въ тѣсной связи съ принятымъ имъ методомъ. Какъ знатокъ физико-математическихъ наукъ, Вольфъ примѣнилъ математическій методъ и къ философiи. Все развитіе содержанія философiи состоитъ у него въ томъ, что онъ полагаетъ въ основаніе логическія или формальныя аксіомы, примѣняетъ ихъ къ готовымъ, случайно образовавшимся, или отвлѣчъ заимствованнымъ, понятіямъ и положеніямъ (наприм. de ontologia, cosmologia, psychologia, de ente, de essentia, de ente composito, de principiis et causis и т. д.), извлекаетъ изъ нихъ другія частнѣйшія положенія и доказываетъ какъ тѣ, такъ и другія. Между тѣмъ философскій методъ состоитъ не столько въ догматической установкѣ положеній, за которою слѣдуетъ анализъ ихъ и доказываніе, сколько въ показаніи способа, какъ именно извѣстный объемъ истинъ вытекаетъ и образуется изъ самого сознанія и въ какой онъ связи съ самою жизнію нашего духа: тутъ происхожденіе изъ сознанія, связь съ внутреннею жизнію и устанавливаетъ эти истины, и служитъ внутренней опорой доказательствамъ. Одно соблюденіе логической послѣдовательности и доказываніе положеній, нагромождаемыхъ силою внѣшняго притяженія, не сообщитъ философiи ни органической связи, ни живаго содержанія. Отъ этого увлеченія математическимъ методомъ происходитъ формализмъ философiи Вольфа. Отсюда же объясняется причина, почему философiи Вольфа и его послѣдователей приписываютъ догматизмъ или такое направленіе мыслящаго духа, которое въ систематическомъ начертаніи философiи ограничивается только установкою опредѣленныхъ положеній, правильными выводами изъ нихъ и доказательствами, безъ вниманія къ внутреннему происхожденію этихъ положеній. Владычество волюфіанской философiи въ Германіи кончилось съ того времени, когда Кантъ въ своей критикѣ чистаго разума обнаружилъ слабость ея положеній и доводовъ. Несмотря впрочемъ на всѣ недостатки, здравомыслящее, нравственное ученіе Вольфа отчасти избавило Германію отъ преобладанія французскаго легкомыслія и матеріализма XVIII вѣка. Благодаря этому здравомыслію и ясности изложенія, его философiя приобрѣла себѣ очень много послѣдователей и была принята за руководство во всѣхъ протестантскихъ университетахъ Германіи. К. Г. Лудовици въ 1737 г. насчитывалъ болѣе ста послѣдователей Вольфа между нѣмецкими писателями, не упоминая о тѣхъ, которые примѣняли ея методъ и начала къ другимъ наукамъ. Между

этим послѣдователями замѣчательны особенно: *Тилмингъ*, издавшій сокращенное изложеніе философіи Вольфа: *Institutiones philosophiæ Wolfianæ in usus academicos adornatæ*, 2 vol. 1725, 8°; *Бильфингеръ*, *Викклеръ*, *Баумейстеръ* (руководство первого было иѣкогда въ употребленіи въ нашихъ духовныхъ академіяхъ, а второго — въ семинаріяхъ), *Ганцъ*, *Крамеръ*, *Ернесни*, *Готшедъ*, *Рейнбекъ*, *Рибовъ*, *Рейшъ* и *Баумгартенъ*, извѣстный первымъ опытомъ эстетики. Между противниками извѣстны болѣе другихъ: *Будде*, *Крузацъ*, *Крузіусъ*, *Доріесъ*, *Ланге*, *Ридигеръ* и *Вальтъ*.

Философскія сочиненія Вольфа писаны частью на нѣмецкомъ, а частью на латинскомъ языкѣ. Первые гораздо малочисленнѣе и состоятъ большею частью изъ небольшихъ ученыхъ трактатовъ. Къ нимъ относятся: *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des Menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniss der Wahrheit*, Halle, 1712, 8°; *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Frkf. u. Lpz., 1719, 8; *Anmerkungen über die vernünfftige Gedanken von Gott... zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben*, Frkf. und Lpz., 1724, 8; *Vernünfftige Gedanken von den Wirkungen d. Natur*, Halle, 1723, 8; *Vernünfftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge*, Frkf. 1723, 8; *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit*, Hall, 1720, 8; *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts*, Halle, 1721, 8. Это сочиненіе составляетъ какъ бы вторую часть предыдущаго. Въ первомъ говорится о человеческой жизни съ нравственной точки зрѣнія; во второмъ — объ общественной и семейной жизни. Философскія сочиненія, написанныя на латин. языкѣ, суть слѣдующія: *Philosophia rationalis s. Logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitæ aptata*, Frkf. et Lpz. 1728, 4, 1732; *Philosophia prima s. Ontologia meth. scientif. pertractata, qua omnis cognitionis humanæ principia continentur*, Frkf. et Lpz., 1730, 4; *Cosmologia generalis meth. scientif. pertractata, qua ad solidam inprimis Dei atque naturæ cognitionem viæ sternitur*, Frkf. et Lpz. 1731, 4; *Psychologia empirica methodo scientif. pertractata, qua ea, quæ de anima humana indubia experientiæ fide constant, continentur....* Frkf. et Lpz. 1732, 4; *Psychologia rationalis meth. scientif. pertractata, qua ea, quæ de anima humana in-*

dubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur.... Frkf. et Lpz., 1734, 4; Theologia naturalis meth. scientif. pertractata. *Pars prior*, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur; *Pars posterior*, qua existentia et attributa Dei ex notionē entis perfectissimi.... demonstrantur.... Frkf. et Lpz., 1736—57, 2 B. 4; Philosophia practica universalis meth. scientif. pertractata, *pars pr.* theoriam complectens... *pars poster*, praxin complectens, qua omnis praxeos moralis principia incocussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur. Frkf. et Lpz., 1738—39, 2 B. 4; Jus naturae meth. scientif. pertractatum. Frkf. et Lpz. 1740... 8 B. 4; Jus gentium meth. scientif. pertractatum, Halle, 1750, 4; Institutiones juris naturae et gentium, in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur, Halle, 1754, 8; (Это сочинение заключаетъ въ себѣ извлеченіе изъ двухъ предмудушихъ);—Philosophia moralis s. ethica meth. scientif. pertractata, Halle, 1750, 4 B. 4; Oeconomica, Halle, 1750, 4. Кроме того, одинъ изъ учениковъ Вольфа, *М. Хр. Гамовій*, составилъ политическую философію или фил-фію политики, которой не успѣлъ написать самъ Вольфъ, для полного курса своей практической философіи. На русскій языкъ въ прошломъ столѣтіи перевод. нѣкоторые фланко-математическія сочиненія Вольфа.

О жизни и сочиненіяхъ, Вольфа можно читать: Vita, fata et scripta Chr. Wolfii philosophi, Lps., et Bresl. 1739, 8; *Ioh. Chr. Gottsched* histor. Lobschrift auf Chr. Erhru v. Wolf, Halle, 1755, 4; Kurzgefasste Nachricht v. W—s Leben und Ende, vollständiger als in den gewöhnlichen Anzeigen ausgeführt v. Joh. Frdr. Stiebriz, Halle, 1754, 4. Wolfs Leben, Büsching's Beiträgen zur Lebensgeschichte berühmter Männer, B. 1. S. 5 tt,—K. Günth. Ludovici ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolfischen Philosophie, Lpz., 1737—8, 3 Th. 8; Ero же Entwurf einer vollständig. Hist. der leibniz. Philosophie, Lpz., 1737, 8, и Sammlung und Ausz. der sämtlichen Streitschriften wegen der wolfischen Philosophie zur Erläuterung der bestrittenen leibnizischen und wolfischen Lehrsätze verfertigt und mit kurzen Anmerkungen versehen, Lpz., 1737, 2 Th., 8, а также Neueste Merkw. der leibniz-wolfischen Weltweisheit gesammelt und mit unpartheischen Feder aufgesetzt, Frkf. u. Lpz., 1758, 8; *Geor. Volkm. Hartmann*, Anleitung zur Historie der leibniz-wolfischen Philosophie und der darin vom Prof. Lange erregten Controvers... Frkf. u. Lpz., 1737, 8; *A. Meissner*, philoq.

Lexicon durch Erklärung des hochber. Weltweisen Chr. Wolfs sämtlicher deutscher Schriften seines philosoph. Systems zusammengetragen, Bair. u. Hof., 1737, 8.

Воля (*volō, voluntas, βούλη, βούλεσθαι*), Подъ волею разумѣется способность нашего духа устанавливать по своему собственному хотѣнію и усмотрѣнію рядъ дѣяній, независимо отъ необходимой связи причинъ и дѣйствій. Въ природѣ всякое дѣйствіе есть необходимое слѣдствіе предшествовавшего ряда дѣйствій; напротивъ въ духѣ нашемъ мы сознаемъ силу, которая не только производитъ что-нибудь, но и сознаетъ себя причиною дѣйствія, и притомъ, съ характеромъ всеобщности, т. е., не поглощаемую ни однимъ изъ своихъ обнаруженій, но всегда способною отрѣшиться отъ каждаго своего дѣйствія. Къ убѣжденію въ дѣйствительности познанія мы доходимъ посредствомъ умозаключеній и соображеній; но воля присутствуетъ въ каждомъ актѣ своемъ непосредственно: воля; говоря словами Декарта, — это мы сами, это наша живущая и дѣйствующая субстанція. Въ этой непосредственности, сопровождающей въ насъ признаніе воли, какъ способности самоопредѣленія къ дѣятельности, заключается самое лучшее доказательство ея присутствія въ нашемъ духѣ. Воля принадлежитъ къ самому существу нашего духа; съ отнятіемъ этой способности онъ потерялъ бы личность и отдѣлся бы вещію. На неразлучности свободной воли основывается признаніе человѣка существомъ нравственно-свободнымъ. Можно отнять у человѣка средства обнаруживать свою волю въ такомъ или другомъ родѣ дѣяній, можно заключить его въ оковы, лишить самой жизни; но никакос, чуждое ему, вѣншее могущество не можетъ остановить въ немъ силу его хотѣнія. Далѣе, на этой же способности воли основывается значеніе нравственного закона: безъ нея невозможны были бы ни предписанія нравственного закона, ни вмѣненіе добрыхъ и дурныхъ дѣйствій; потому что — какъ изрѣкать требованія закона, или вмѣнять извѣстные поступки существу, которому опредѣлено стремиться къ чему-нибудь по безотчетному закону необходимости? Даже фаталисты, отрицающіе въ человѣкѣ силу свободной воли, противорѣчатъ своему положенію собственною жизнію, и на дѣлѣ доказываютъ то самое, что отрицаютъ на словахъ; потому что и они входятъ въ различныя обязательства и договоры; а обязательства и договоры сами собою уже предполагаютъ

увѣренность, что мы можемъ желать исполнить ихъ и что никто не можетъ отнять у насъ расположенія къ исполненію.

Хотя воля свойственно единство, однакоже она имѣетъ различныя степени обнаруженія; она не вдругъ является на высшей степени совершенства, несмотря на то, что въ самомъ низшемъ ея проявленіи уже просвѣчивается ея могущество, какъ залогъ возможности ея усовершенствованія. Человѣкъ рождается слабымъ и долгое время находится подъ преобладаніемъ физической природы. Отъ преобладанія ея происходитъ то, что сила воли сначала обнаруживается только такъ называемыми побужденіями или естественными влеченіями. Это — такъ называемая чувственная воля или воля человѣка естественнаго. Разсматриваемая сами по себѣ, отдѣльно отъ идеи человѣка, естественныя влеченія безразличны; потому-то животному не вѣщаютъ ихъ ни въ вину, ни въ заслугу; но въ составѣ человѣческой жизни они не соотвѣтствуютъ существу его воли, если она ограничивается и поглощается ими до такой степени, что забываетъ о своей независимости и всеобщности, и принимаетъ характеръ частный и страдательный. Въ этомъ отношеніи естественный человѣкъ, съ его физическими влеченіями, есть существо злое. Но прирожденный нашему духу способность къ отрѣшенности мало-по-малу движетъ его и заставляетъ выйти изъ этого состоянія. Даже въ страсти, какъ сильнѣйшей степени влеченія, человѣкъ привыкаетъ забывать другія влеченія, другія потребности, и приносить ихъ въ жертву одной, господствующей. Отъ столкновенія многихъ влеченій и ихъ послѣдствій, онъ научается сравнивать ихъ значеніе и даетъ между ними предпочтеніе нѣкоторымъ, обѣщающимъ болѣе пользы и удовольствія. Эту степень воли можно назвать разсудочною, волею эгоизма и житейскаго расчета; это воля сыновъ нѣка сего. Тутъ воля уже освобождается отчасти отъ прежняго, замкнутаго исключительнымъ и полусознательнымъ влеченіемъ горизонта, но не достигаетъ еще того высшаго развитія, на которомъ ея всеобщность, ея разумная, по идеѣ во всѣхъ одинаковая, чистота отражалась бы въ каждомъ частномъ дѣяніи: она движется только произволомъ, избираетъ по соображенію что-либо одно, но только то, что обѣщаетъ частную выгоду и удовольствіе, не заботясь о томъ, будетъ ли такой выборъ способствовать осуществленію свойствъ общей всѣмъ людямъ разумной воли; она можетъ нарушать даже правильное обнаруженіе воли другихъ. Въ ея дѣятельности, несмотря на всю многочислен-

ность достигнутых желаній, нѣтъ еще гармоніи, и далеко не выражается еще ея идеальны, всеобщій, разумный характеръ. Гармонія между идеею воли и ея опредѣленными состояніями, въ которыя она ставитъ себя, избирая одинъ за другимъ предметы потребностей, достигается не множествомъ ихъ, но присутствіемъ разумности и въ маломъ, присутствіемъ воли, одушевленной сознаніемъ всеобщаго, дарованнаго Богомъ закона и одушевляющей собою каждое опредѣленное дѣяніе. На этой степени развитія воля становится нравственною, а потому, истинно-свободною. Такую волю можно назвать разумною. Влеченія или побужденія воли могутъ оставаться; потому что они доставляютъ дѣятельности содержаніе; но разумная воля вводитъ ихъ въ предѣлы, не нарушающія ея разумной чистоты и всеобщности ни въ насъ, ни въ другихъ: такъ, напримѣръ, чувственное влеченіе облагораживается въ бракъ, стремленіе къ пріобрѣтенію—въ правъ собственности, потребность общительности—въ благородной дружбѣ и въ гражданскомъ общежитіи и т. д. Наконецъ, воля можетъ торжествовать надъ естественными влеченіями и жертвовать самымъ первымъ изъ нихъ—любовію къ жизни, если того требуетъ законъ нравственный, вступая съ ними въ столкновение (*collision*). На этомъ основывается трагическое величіе характеровъ. Всецѣло проникнутая преданностію вѣрѣ, сознаніемъ истины и правды, любовію къ отечеству, воля приносить въ жертву все временное, дабы сохранить свою вѣчную, божественную сущность,—и на поляхъ, дымящихся кровію мучениковъ-героевъ, длится и длится молитвенное общеніе живыхъ съ отшедшими, какъ залогъ и заря нерасторгаемаго общенія въ царствѣ вѣчности.

Изъ предыдущаго видно, что истинная свобода воли отличается отъ произвола. Произволъ отрѣшается отъ нѣкоторыхъ влеченій съ тѣмъ только, чтобы избрать другія, обещающія болѣе пользы или удовольствія, и имѣетъ въ виду угожденіе нашему частному самочувствованію; напротивъ, истинно-свободная воля подводитъ каждое побужденіе подъ всеобщій нравственный законъ и руководствуется идею чистаго, нравственнаго самоопредѣленія. Разумную волю называютъ иногда *чистою*, а волю чувственную—*патологическою*. Такъ-какъ разумная и нравственно-свободная воля состоитъ не въ пустомъ отвлеченіи себя отъ всякаго опредѣленнаго направленія дѣятельности (см. Бурдана), но въ проникновеніи cadaго опредѣленнаго дѣянія силою разумнаго и нравственнаго сознанія, то

на систему обязанностей, съ которыми сопряжена нравственно-общественная жизнь, должно смотрѣть не какъ на ограниченіе и стѣсненіе свободы воли (Руссо), но какъ на необходимую среду ея проявленія, какъ на вѣдущій органическій составъ ея же собственной внутренней жизни. Въ непониманіи истиннаго характера свободной воли, въ смѣшеніи ея съ произволомъ и пустотою отвлеченной воли, заключается главная причина ошибочныхъ сужденій Руссо и другихъ поборниковъ ложной свободы о значеніи гражданскихъ обществъ и объ отношеніи ихъ къ индивидуальной свободѣ (*contrat social*). Далѣе, такъ-какъ сущность нашего духа преимущественно выражается въ нравственно-свободной дѣятельности, а высокаго значенія ея мы не можемъ понять безъ соотвѣтственнаго нравственнаго сознанія и настроенія, то, на этихъ основаніи, одно мышленіе, безъ знанія существа воли, безъ вниманія къ требованіямъ нравственной природы чело-вѣка, не можетъ представить прочной опоры истинному міровоззрѣнію (Гегель, Кантъ, Шопенгауеръ).

Дальнѣйшія понятія см. въ слов. *детерминизмъ, произволъ, свобода*. См. *Augustini Schelle, Epitome thelematologiae*, Salzб., 1780, 8; *Feder, Untersuchungen über den menschliche Willen*, Lemgo, 1779—93, 4 Thle, 8; *Его-же Grundlehren zur Kenntniss des menschlichen Willens...* Gött., 1783, 8, 1789; *Abicht, Versuch einer Kritischen Untersuchung über das Willensgeschäft*, Frankf. a. M., 1788, 8; *Его-же, Naturlehre der Erkenntniss Gefühls und Willenskraft*, Erlangen, 1795, 8; *Räze, Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag und was er nicht vermag*, Lpz., 1820, 8; См. также *Manuel de philosophie*, Paris, 1847, p. 146—173; *Anthropologie und Psychologie*, Dr. C. Lud. Michelet, Berlin, 1840, S 441—498.

Воображеніе (*Imaginatio*). Духъ нашъ, представляющійся намъ надѣленнымъ многоразличными способностями, въ сущности своей единъ и нераздѣленъ; всѣ такъ называемыя способности служатъ только какъ-бы лѣтвицею послѣдовательныхъ обнаруженій, помощію которыхъ онъ постепенно доходитъ до совершеннѣйшаго самосознанія и самовыраженія. Въ каждой изъ нихъ, судя по степени, занимаемой ими въ духовномъ организмѣ, болѣе или менѣе отражается высшая сила духа — сила разумной мысли, и всѣ онѣ въ свою очередь содержатся въ этой высшей силѣ.

Воображеніе относится къ составу познавательной дѣятельно-

сти нашего духа; въ этомъ составѣ оно занимаетъ среднее мѣсто между такъ-называемымъ чувственнымъ познаніемъ (т. е. дознаніемъ предмета по дѣйствию его на органы чувствъ) и мышленіемъ. Назначеніе теоретической или познавательной дѣятельности состоитъ въ уясненіи сущности вещей или въ мысленномъ воспроизведеніи общихъ законовъ бытія и внутренней связи ихъ съ явленіями внутреннего и вѣшняго міра. Но сущность вещей, законы явленій нигдѣ не предстаютъ нашимъ очамъ непосредственно; напротивъ, сначала мы познаемъ только чувственно чувственную же оболочку вещей, ихъ существованіе въ пространствѣ и послѣдовательность во времени; внутренняя же связь ихъ намъ еще недоступна. Это самая высшая теоретическая дѣятельность духа. Что же нужно для того чтобы можно было познать внутренний законъ сосуществованія и послѣдовательности явленій? Необходимо наблюденіе и сочетаніе общихъ признаковъ вещей, многообразное и правильное ихъ подчиненіе и сподчиненіе, словомъ, необходимо постепенно вносить порядокъ въ явленія, который закрытъ отъ насъ въ природѣ кажушимся смѣшеніемъ и беспорядкомъ. Но какъ это сдѣлать? Мы должны бы углубить въ себя явленія, дабы можно было продолжить эту теоретическую или познавательную работу; но такъ-такъ міръ имѣетъ независимое отъ насъ бытіе, то мы переносимъ въ нашъ внутренний міръ образы или представленія вещей. Это перенесеніе явленій, въ видѣ ихъ образовъ и знаковъ, въ нашъ внутренний міръ составляетъ вторую степень теоретической дѣятельности нашего духа, называемую способностію представленія или воображенія въ обширномъ смыслѣ слова. За пріобрѣтеніемъ извѣстнаго запаса образовъ и знаковъ явленій начинается уже третья и высшая теоретическая дѣятельность мышленія.

Изъ положенія, занимаемаго воображеніемъ между чувственнымъ познаніемъ и мышленіемъ, удобно можно опредѣлить и отличительныя черты его. Одними свойствами своими оно приближается къ чувственному познанію, а другими—къ мышленію. Чувственное познаніе частно и случайно; оно касается только тѣхъ предметовъ, которые дѣйствуютъ на органы чувствъ, и продолжается до тѣхъ поръ, пока предметы приражаются къ намъ; а мышленіе дознаетъ нѣчто всеобщее, и притомъ, не по вѣшнему, случайному расположенію своему, но по внутреннему, отчетливому сознанію законовъ истины. Дѣятельность воображенія, соприкасаясь чувственному сознанію

сохраняет отчасти и характеръ его. Чувственные образы воображенія (разсматриваемаго безъ, вліянія со стороны разума) частны и случайны; потому что не выражаютъ общихъ законовъ жизни и происходятъ только или отъ случайныхъ вѣдѣній, или отъ прихоти лица. Но, съ другой стороны, въ воображеніи есть черты, приближающія его къ мышленію. Образы воображенія, несмотря на ихъ чувственную индивидуальность, уже заключаютъ въ себѣ нѣчто общее; потому что по составленнымъ образамъ можно узнать не только видѣнные и выраженные въ образахъ предметы, но и другіе имъ подобныя. Далѣе, въ воображеніи гораздо болѣе самостоятельности, нежели въ чувственномъ познаніи. Въ послѣднемъ мы сознаемъ предметъ до тѣхъ поръ, пока онъ дѣйствуетъ на насъ; въ воображеніи же можно сознать предметъ въ какое угодно время и въ какомъ угодно мысленномъ пространствѣ.

Въ дѣятельности воображенія, разсматриваемаго въ самомъ общемъ смыслѣ, можно различать нѣсколько послѣдовательныхъ видоизмѣненій, называемыхъ обыкновенно способностями. Въ этихъ видоизмѣненіяхъ выражается постепенное очищеніе чувственного матеріала, которымъ все больше и больше овладѣваетъ разумная мысль.

На нисшей степени своей дѣятельности воображеніе только воспринимаетъ или отображаетъ предметы вѣшняго міра. То, что мы ощущаемъ въ насъ и внѣ насъ, можетъ перейти въ воображеніе если не всегда въ образахъ, то, по крайней мѣрѣ, въ какихъ-нибудь представленіяхъ, напоминающихъ впечатлѣніе, и составляетъ потомъ матеріалъ для умственной дѣятельности. Образы предметовъ сохраняются въ нашей душѣ, а отъ соприкосновенія сходныхъ образовъ возникаютъ въ насъ общія представленія. Составленіе образовъ предметовъ и общихъ представлений мы приписываемъ *способностямъ представленія*. Отличительная черта дѣятельности представленія состоитъ въ томъ, что она приходитъ въ движеніе только подъ вліяніемъ вѣшняго впечатлѣнія: въ ней много еще страдательности; составлять представленія и распознавать потомъ степень ихъ обширности, или ограниченности можно только по сравненію ихъ съ дѣйствующими на насъ предметами. Но и въ этой нисшей дѣятельности воображенія, есть уже черты идеальныя. Способность представленія отрѣшаетъ образы отъ чувственныхъ условій пространства и времени; далѣе образы его не составляютъ ничего вѣположнаго и гораздо болѣе подлежатъ свободѣ представляющаго лица, нежели

самые предметы; наконецъ, въ общихъ представленіяхъ составлен-ныхъ изъ многихъ отдѣльныхъ образовъ является первый проблескъ предъпробытности формъ мышленія; потому что хотя бы мы и не видѣли всѣхъ предметовъ, относящихся къ извѣстному роду, однакоже по составившемуся общему представленію изъ образовъ не многихъ однородныхъ предметовъ, мы узнаёмъ новый подобный предметъ и относимъ его къ тому же представленію и роду.

Когда способность представленія усвоила себѣ много образовъ и представлений, тогда тѣ и другія могутъ возникать въ нашемъ сознаніи и безъ впечатлѣнія отъ соотвѣтственныхъ имъ предметовъ. Въ этомъ вызовѣ и возникновеніи бывшихъ образовъ и представлений изъ неизмѣримои, идеальной полноты духа, независимо отъ дѣйствія внѣшняго міра, состоитъ дѣятельность воспроизводительнаго воображенія. Воспроизведеніе представлений въ сознаніи также относится къ представленію, какъ воспріятіе, углубленіе въ сознаніе образовъ наблюдаемыхъ предметовъ,—съ тою разницею, какъ выше сказано, что воспріятіе нуждается во внѣшнемъ дѣйствіи, а воспроизведеніе совершается по нашему произволу, или, по-крайней-мѣрѣ, по тѣмъ причинамъ, которыя заключаются въ насъ самихъ, въ нашемъ внутреннемъ настроеніи. Можно повторить въ себѣ какія угодно представленія, хотя, разумѣется, тѣ изъ нихъ удобіе вызываются въ сознаніи, которыя, такъ сказать, ближе къ нему, или крѣпче имъ усвоены. Далѣе, могутъ возникать въ насъ не только отдѣльные представленія, но и цѣлыя ихъ ряды. Въ томъ и другомъ случаѣ представленія вызываются другъ другомъ по соприкосновенію ихъ въ сознаніи. Это соприкосновеніе представлений извѣстно въ психологіи подъ именемъ *ассоціаціи идей* (*associatio idearum*, см. это слово) или *сочетанія представлений*.

Воображеніе неограничивается воспроизводительною дѣятельностію. Оно можетъ еще свободно давать приобрѣтеннымъ представленіямъ новыя сочетанія, и выражать ихъ потомъ въ новыхъ, свободныхъ чувственныхъ образахъ. Прежде, мы воспринимали впечатлѣнія чувственныхъ предметовъ, по впечатлѣніямъ составляли чувственные образы и потомъ изъ образовъ—представленія, а теперь воображеніе снова созидаетъ образы для общихъ представлений и стремится осуществить ихъ въ новой чувственной средѣ, перетворенной воображеніемъ по виду и свойству самыхъ представлений. Не слѣдуетъ впрочемъ думать, что свободное сочетаніе представлений и низведе-

ніе ихъ въ новую чувственную среду есть дѣло одной прихоти. Составленіе крылатыхъ коней и другіе подобные вымыслы производительнаго воображенія или фантазіи далеко не выражаютъ ея значенія въ составѣ духовныхъ силъ. Сущность и назначеніе фантазіи гораздо выше. Съ образованіемъ общихъ представленій, съ появленіемъ большей свободы въ вызовѣ и сочетаніи ихъ, воображеніе уже не такъ стѣснено условіями чувственного міра, и вмѣстѣ съ тѣмъ гораздо способнѣе къ принятію вліянія со стороны разумнаго мышленія, а назначеніе мышленія состоитъ въ познаніи истины, въ изслѣдованіи законовъ явленій. Поставленное такимъ образомъ въ возможность ближайшаго соприкосновенія съ разумною мыслию, фантазія воспринимаетъ въ свои образныя формы содержаніе не только изъ чувственного міра, но и изъ разумнаго міросозерцанія; она не только производитъ новыя сочетанія представленій, воплощаетъ ихъ въ новыхъ образахъ и звукахъ, но сообщаетъ имъ дивную гармонию, которая присуща разуму и исходитъ въ нее отъ разума. Нужно только замѣтить, что разумъ, или вообще мышленіе, дѣйствуетъ на воображеніе не отвлеченными правилами и понятіями, но въ живомъ единствѣ съ его-же образами. Неосновательно, по этому, представляютъ себѣ иногда вдохновеніе художника плодомъ вакхическаго коллобродства: въ минуты самого восторженнаго творчества поэтъ проникнуть свѣтлымъ сознаніемъ мысли. Разница между мышленіемъ логическимъ и мышленіемъ, если можно такъ сказать, поэтическимъ состоитъ только въ томъ, что первое созерцаетъ истины въ формахъ отвлеченныхъ понятій, а помысли фантазіи, подъ вліяніемъ мышленія, движутся въ живыхъ образахъ.

Въ опредѣленной дѣятельности производительнаго воображенія или фантазіи нужно различать чувственную среду, изъ которой образуются ея представленія и образы, степень или силу сознанія этихъ образовъ и живое единство этихъ обѣихъ сторонъ, зависящее и отъ степени доступности идеи для чувственной формы, и отъ того, какъ фантазія выработала для нея эту форму. Со стороны чувственной среды, фантазія обнаруживаетъ свою дѣятельность или въ пространствѣ,—отвлеченномъ, наполненномъ веществомъ, въ краскахъ и переливахъ тѣни, или въ послѣдовательности музыкальныхъ тоновъ во времени, или въ словѣ. Со стороны степени сознанія своихъ представленій фантазія выражается экстенсивно—богатствомъ или скудостью ихъ, интенсивно—ихъ крѣпостію или слабостію, живо-

стію или блѣдностію. Въ степени сочетанія этихъ двухъ сторонъ возможно безконечное разнообразіе; но живое, внутреннее основаніе ихъ соединенія заключается въ самой идеѣ или въ свойствѣ содержанія. Только определенное, живое сознаніе самой идеи или содержанія вноситъ смыслъ и гармонію въ сочетаніе количественной и качественной, экстенсивной и интенсивной сторонъ фантазіи, а совершенство идеи зависитъ отъ степени разумнаго міросозерцанія, отлившагося въ индивидуальныхъ подлежащихъ чувственному наблюденію формахъ. На этомъ основаніи въ дѣятельности производительнаго воображенія или фантазіи можно различать характеръ, или сиволическій, когда идея фантазіи, частію по неяркости, частію по самому свойству содержанія, еще не можетъ вполне выразить себя въ чувственныхъ формахъ и, на-половину, какъ-бы скрывается за ними, или пластическій—когда идея и по своему содержанію и по рельефности сознанія создаетъ себѣ такую форму, которая совершенно выявляетъ ее нашему представленію, или, наконецъ, романтический—когда, несмотря на все совершенство формы, она вскрываетъ такую глубину, которая недоступна никакой чувственной формѣ. Но въ каждомъ изъ этихъ направленій возможны безконечно-разнообразные отбѣики.

Такъ-какъ фантазія примыкаетъ къ мышленію, то, съ другой стороны, ея значеніе очень важно не только въ искусствѣ, но и въ отвлеченномъ умозрѣніи. Она не только животворитъ его понятія и идеи, пособляетъ быстрѣйшему ихъ воспроизведенію, но не рѣдко рисуетъ сныи неумовныи для логическаго анализа отбѣики идеальнаго міра. Такимъ образомъ, хотя главное поприще фантазіи въ искусствѣ, во она пособляетъ и дѣятельности разума въ наукахъ, особенно тамъ, гдѣ требуется отвлеченная дѣятельность мысли, какъ напримѣръ, въ высшей математикѣ, въ астрономіи, въ философіи. Философское умозрѣніе, по самому содержанію своему, находится въ ближайшемъ соотношеніи съ фантазіею и всегда почти, по-крайней-мѣрѣ въ главныхъ чертахъ, соответствуетъ направленію искусства.

Какъ-бы ни были въпрочемъ совершенны образы, но они не могутъ выразить вполне представленій и идей разума; потому что образы имѣютъ и свое отдѣльное отъ смысла идеи значеніе и, кромѣ того, высказываютъ мысль только въ извѣстномъ отношеніи, въ определенномъ мгновеніи ея проявленія. Образами фантазіи нельзя выразить всего систематическаго развѣтвленія понятій, образующихъ

систему знанія. Потому мысль для яснаго выраженія всѣхъ понятій и представленій находитъ, при помощи воображенія, другое средство. Она изводитъ мало-по-малу чувственные образы въ знаки, изъ которыхъ уже прямо выражается каждый предметъ сознанія. Самая совершенная система такихъ знаковъ есть слово устное и письменное. Въ словѣ каждый знакъ или каждое слово выражаетъ опредѣленное представленіе и каждое представленіе неразрывно сопряжено съ извѣстнымъ словомъ. Сила, сохраняющая и вызывающая къ сознанію всю систему такихъ знаковъ, называется *памятію* (см. *память, мнемоника*).

Съ уясненіемъ значенія способности воображенія въ духовномъ организмѣ и педагогія обратила болѣе вниманія на развитіе ея и на своевременное приспособленіе къ ней самой формы обученія. Къ средствамъ для образованія воображенія относятся преимущественно искусства, и между ними особенно поэзія. Но такъ-какъ воображеніе составляетъ переходное звено между чувственнымъ познаніемъ и высшею дѣятельностію разума и пробуждается въ дѣтяхъ скорѣе, нежели разсудокъ, то и обученіе должно приспособляться къ этой способности въ періодъ дѣтства и отрочества. Отсюда происходитъ необходимость изложенія предметовъ обученія въ живой, наглядной формѣ—разказа, описанія, біографіи, разговора и т. д., прежде нежели наступитъ время строгаго, систематическаго изученія науки. Само собою разумѣется, что и для огражденія отъ крайностей воображенія также необходимы иногда нѣкоторые средства; сюда относятся наприм., механическія занятія, упражненіе въ численія, черченіе и тому под.

Понятіе о значеніи способности воображенія уяснялось по мѣрѣ развитія изслѣдованій философскихъ и частію психологическихъ. Древніе греческіе мыслители полагали, что дѣло воображенія состоитъ только въ сохраненіи и воспроизведеніи представленій. Такое понятіе господствовало, можно сказать, до временъ александрійской философіи. Платонъ не занимался изслѣдованіемъ воображенія, и смѣшивалъ его съ воспоминаніемъ идей. Аристотель, въ трактатѣ о душѣ, посвятилъ небольшой отдѣлъ изслѣдованію этой способности; но и онъ относилъ ее къ душѣ чувствительной и помѣщаетъ между ощущеніемъ и мнѣніемъ: по его понятію, отличительное свойство этой способности состоитъ въ томъ, что она сохраняетъ и припоминаетъ (*ἀναμνησικα*) образы предметовъ. Сходно

думали и послѣдующіе мыслители греческіе. Плотинъ, одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ представителей александрійской философіи, различаетъ уже кромѣ высшей дѣятельности воображенія высшую: эта послѣдняя состоитъ въ изображеніи самыхъ возвышенныхъ и чистыхъ помысловъ разума и остается въ нашей душѣ даже по разлученіи ея съ тѣломъ. Нѣкоторые мыслители новыхъ временъ долгое время снова видѣли въ воображеніи только такую способность, которая удерживаетъ и различно соединяетъ образы чувствами познанныхъ предметовъ. Такъ думали—Декартъ, Мальбраншъ, Кондильякъ. Другіе мыслители прошлаго столѣтія, несмотря на то, что различаютъ въ воображеніи два рода дѣятельности страдательную и дѣятельную, въ сущности ничѣмъ не отличаются въ ученіи о воображеніи отъ послѣдователей эмпиризма и сенсуализма XVIII вѣка. Не допуская ничего предъпрятнаго въ познавательной дѣятельности нашего духа, они естественно не могли найти ничего высшаго ни въ формѣ, ни въ содержаніи воображенія. Отъ ограниченности философскихъ изслѣдованій происходили крайне поверхностныя теоріи бывшихъ нѣкогда законодателей изящной словесности—Батте, Буало, Мармонтеля, Лагарпа и другихъ имъ подобныхъ. Кантъ находитъ въ воображеніи, кромѣ воспроизведенія образовъ предметовъ, дѣйствовавшихъ на чувства, еще предъпрятныя шемы, т. е., такія общія формы, помощію которыхъ многіе сходные образы соединяются для составленія одного общаго представленія. Основною шемою воображенія онъ признаетъ *время*. Глубокостію и полнотою взгляда на способность воображенія отличаются мыслители новѣйшихъ временъ Фихте, Шеллингъ, Гегель, Баадеръ, а по слѣдамъ ихъ и другіе, болѣе или менѣе воспользовавшіеся результатами ихъ умозрѣній. Впрочемъ должно признаться, что всѣ теоріи воображенія до настоящаго времени еще недостаточны. См. Aristot., de anima, C. 9. Плотинъ, *Ennead.* IV, lib. III, c. 30, 31, изд. Крейцера; Декартъ *des passions de l'ame*; Mallebr., *Recherches sur la verité*; *Entretiens sur la morale*; P. André, *Essai sur le beau*; Voltaire, *Encyclopedie*, art., *imagination*; Kant, *Aesthet. transcendent.*, Hegel, *Aesthetik und Psychologie* (*Encyclop. d. philos. Wissenschaften*); Jouffroy, *Cours d'Aesthetique*; Krause, въ своей *analytische Philos.*, Götting, 1836; Кругъ рекомендуетъ монографіи о воображеніи двухъ Мейстеровъ (Як. и Лонг.), Масса и Бояштеттена, а Ровенкранцъ (*Psychologie*, Königsb., 1837, стр. 266)—сочиненіе Ирвинга.

Воспитаніе. Подъ воспитаніемъ разумѣется совокупность намѣренныхъ дѣйствій со стороны зрѣлыхъ людей, пособляющая недостигшимъ зрѣлости развивать въ себѣ по возможности всё стороны своего существа и приобретать извѣстную зрѣлость разума и воли, нужную какъ для продолженія потомъ своего самостоятельнаго совершенствованія, такъ и для исполненія своихъ обязанностей въ обществѣ.

Уже самая безпомощность человѣка въ первые годы жизни возбуждаетъ въ насъ живѣйшее участіе къ его положенію и заботливость о сохраненіи и развитіи его силъ. Но есть въ немъ безпомощность другая—нравственная, которая еще сильнѣе требуетъ участія и содѣйствія другихъ. По требованію здраваго, неповрежденнаго смысла, жизнь человѣка должна быть дѣятельнымъ осуществленіемъ законовъ истины, правды и любви; въ немъ не только тѣло должно быть живымъ выраженіемъ и орудіемъ внутреннихъ совершенствъ, но и въ духѣ—его высшія силы должны господствовать надъ внѣшними и править ими. Но таково ли естественное состояніе человѣка, чтобы онъ могъ выполнить свое назначеніе безъ помощи и содѣйствія другихъ, безъ приготовительнаго вліянія людей, достигшихъ уже опредѣленной степени образованія? Станемъ ли мы разсматривать силы нашего духа, или его отношеніе къ тѣлесному организму, въ томъ и другомъ случаѣ нельзя не согласиться, что не только внѣ образованнаго общества, но даже внутри его, безъ содѣйствія другихъ людей, приготовленныхъ къ трудному дѣлу воспитанія, невозможно было бы достигнуть такой степени внутреннего, сознательнаго развитія, съ которой мы уже въ состояніи были бы продолжать свое самообразованіе. Познавательныя способности должны руководствоваться идеею истины. На этомъ основаніи разумъ, которому свойственно изслѣдовать законы явленій, подводить частныя случаи подъ законы, долженъ господствовать надъ другими, нисшими способностями; между тѣмъ, безъ пособія и вліянія другихъ, разумъ не можетъ достигнуть значительной степени такого совершенства; потому что какъ законы явленій нигдѣ не предстаютъ намъ непосредственно, такъ и стройный, соответственный этимъ законамъ составъ понятій приобрѣтается только долговременнымъ упражненіемъ подъ руководствомъ другихъ. Безъ пособія образованія и воспитанія могли бы дѣйствовать преимущественно нисшія познавательныя способности—представленіе, воображеніе, память схваты-

вляющія только внѣшнюю послѣдовательность явленій въ пространствѣ и времени. Что же было бы слѣдствіемъ исключительнаго дѣйствія ихъ? Только случайная, внѣшняя связь представленій и образовъ, произвольная и самымъ превратная, фантастическія сужденія о вещахъ. Такой-же беспорядокъ произошелъ бы безъ воспитанія и въ области чувствовательныхъ способностей. Естественному человѣку свойственно чувствовать только свое физическое существованіе и стремиться къ удовлетворенію своихъ физическихъ потребностей, а съ физическими влеченіями неразлучна частность и произвольность; гдѣ преобладаютъ только естественныя влеченія, тамъ невозможно разумное признаніе одинаковаго во всѣхъ человечества, уваженіе къ правамъ другихъ, и благородное, объединяющее всѣхъ чувство высокаго и прекраснаго. Благожеланіе, сочувствіе къ другимъ развивается и переходитъ въ постоянное расположеніе характера только подъ вліяніемъ выработанныхъ и усвоенныхъ нами понятій о внутреннемъ союзѣ всего человечества, о единствѣ его призванія. На этомъ основаніи справедливо можно заключить, что въ человѣкѣ, предоставленномъ одной природѣ, эгоистическія чувствованія взяли бы рѣшительный перевѣсъ надъ симпатическими. Естественная симпатія, если даже она возможна, носятъ еще сильный отпечатокъ эгоизма и, безъ твердой опоры въ нравственномъ сознаніи, скоро уступаетъ мѣсто ненависти и мщенію; это, если можно такъ сказать, симпатія плоти и крови; она благожелательна только къ тѣмъ, кто соединенъ съ нами тѣсными узами естества. И тигрица ласкаетъ своихъ дѣтенышей; но она съ свирѣпостію разрываетъ неосторожнаго путника. И дикарь, быть можетъ, питаетъ иногда сочувствіе къ членамъ своей семьи; но это не мѣшаетъ ему питать непримиримую ненависть къ другому племени, или продавать и умерщвлять своихъ дѣтей. Въ непосредственномъ расположеніи человѣка къ симпатіи можно видѣть только зародышъ симпатіи духовной, который могъ бы заглухнуть безъ нравственнаго вліянія со стороны другихъ. Естественно, что при такомъ состояніи познавательныхъ и чувствовательныхъ способностей и воля, предоставленная самой себѣ, никогда не могла бы усвоить себѣ всеобщихъ нравственныхъ правилъ дѣятельности; ее проникло бы избыточное чувство собственнаго индивидуальнаго бытія, постоянно исключющее другихъ и въ свою очередь постоянно исключаемое другими. Если бы человѣкъ имѣлъ несчастье остановиться на этомъ естественномъ

состояніи воли, то слѣдствіемъ ея была бы взаимная вражда всѣхъ людей (по выраженію одного мыслителя: *bellum omnium contra omnes*). Прямымъ слѣдствіемъ одичалости душевныхъ способностей было бы прескратное отношеніе между духомъ и тѣломъ. Значеніе тѣла въ отношеніи къ духу чисто-служебное. Духъ мыслить, духъ свободно желаетъ и дѣйствуетъ съ сознаніемъ цѣли своихъ дѣяній; онъ же долженъ править и внѣшнюю жизнь человѣка. Но въ такомъ ли отношеніи тѣло естественнаго человѣка къ духу, какого требуетъ идея истинной гармоніи между ними? Всегда ли оно подчинено даже у образованныхъ разумному сознанію? Нѣтъ; даже нѣкоторая степень могущества надъ естественными влеченіями требуетъ значительнаго нравственнаго развитія. Словомъ, нѣтъ никакого сомнѣнія, что человѣкъ, предоставленный одной природѣ, не могъ бы ни сознать, какъ должно, идеала нравственнаго совершенства, ни стремиться къ нему, что для него необходимы и въ высшей степени благодѣтельны средства образованія, предлагаемыя воспитаніемъ. Предоставлять человѣка одному естественному прозябанію, быть равнодушнымъ къ требованіямъ его духовной природы, значитъ глумиться надъ человѣкомъ. Неотъемлемый признакъ истиннаго просвѣщенія есть стремленіе къ образованію не только своему, но и другихъ.

Сознаніе необходимости воспитанія ведетъ къ другому, не менѣе, если не болѣе важному вопросу. Если воспитаніе необходимо, потому что сообщаетъ правильное настроеніе силамъ питомца и запасъ свѣдѣній, нужный ему въ жизни, то какимъ образомъ оно должно дѣйствовать на него для достиженія этой цѣли? Этотъ вопросъ, весьма важный по вліянію и на ходъ воспитанія, и на всю потомъ жизнь питомца, рѣшается на основаніи наблюденія и разумнаго понятія о человѣкѣ. Такъ-какъ питомецъ есть, по-крайней-мѣрѣ въ возможности, существо свободно-разумное и долженъ вступить со временемъ на поприще самостоятельной нравственной дѣятельности, то, говоря вообще, воспитаніе должно вселять въ него все истинное, доброе и праведное не силою одного принужденія, но вмѣстѣ и развитіемъ его собственнаго, внутренняго расположенія къ добру, не подавляя такихъ особенностей его природы и характера, которыя сами по себѣ безразличны, и получаютъ добрый, или дурной оттѣнокъ только въ слѣдствіе проникающей ихъ мысли или намѣренія. Справедливость этого правила подтверждается опытомъ: дѣти, привыкшіе только къ машинальности дѣйствій, быстро, при

первомъ выходѣ на просторъ, оставляютъ механически-принятые правила жизни, и предаются всѣмъ влеченіямъ своего произвола. Только съ развитіемъ разумнѣя и самостоятельной нравственной воли въ питомцѣ, не подавляющимъ его индивидуальныхъ безразличныхъ особенностей, можно приготовить его къ самообразованію, къ живому единству его личнаго существа съ требованіями божественнаго закона. Но необходимость развитія разумнѣя и воли питомца въ періодъ воспитанія не исключаетъ употребленія навыка, какъ необходимаго формальнаго средства, которымъ должно пользоваться въ отношеніи къ питомцу, въ періодъ его воспитанія. Одного, хотя бы самого живаго, сознанія извѣстныхъ истинъ и разумныхъ правилъ жизни—мало. По идеѣ, нравственно-разумная сила души, подѣ влияніемъ педагогическихъ впечатлѣній, должна не только развить въ себѣ сознаніе извѣстныхъ истинъ и правилъ, но и выработать до нѣкоторой степени умѣнье владѣть собою и выражать эти общія истины и правила въ каждомъ данномъ личномъ положеніи, должна пріобрѣсти какъ-бы артистическую приготовленность и находчивость во всѣхъ обстоятельствахъ жизни; а это достигается посредствомъ добраго навыка. Въ навыкѣ, на дѣлѣ осуществляется нравственное самообладаніе духа и могущество его надъ своею средою, подобно тому, какъ художественное творчество артиста мгновенно выражается въ привычномъ движеніи пальцевъ по струнамъ инструмента.

Но разумный навыкъ въ человѣкѣ существенно отличается отъ навыка другихъ низшихъ животныхъ и отъ такъ-называемой дрессировки. Приучая животныхъ къ извѣстнымъ дѣйствіямъ, мы совсѣмъ не имѣемъ въ виду заставить ихъ сознать эти дѣйствія, какъ свои собственныя; цѣль этого приученія заключается въ насъ, а не въ нихъ; потому что животное не способно къ самосознанію и самообразованію. Между тѣмъ воспитаніе сообщаетъ, или, по-крайней-мѣрѣ, должно сообщать человѣку то, къ чему онъ имѣетъ внутреннее расположеніе, что впоследствии онъ сознаетъ своимъ собственнымъ внутреннимъ достояніемъ. Даже механическія правила жизни, къ которымъ привыкаетъ питомецъ, предлагаются съ тѣмъ, чтобы онъ усвоилъ ихъ своею собственною внутреннею жизнію. Самъ по себѣ навыкъ есть нѣчто безразличное. Страдательною ли привычкою къ тому, что происходитъ вокругъ насъ, или сознательнымъ упражненіемъ своихъ силъ, мы можемъ привыкнуть и къ добруму и къ дурному. Такой безразличный по содержанію навыкъ свойственъ

только животнымъ. Лошадь привыкаетъ къ грому выстрѣловъ, птица перенимаетъ нѣсколько словъ,—и только; животное не имѣетъ ни вниманія къ своему навыку, ни способности выступить за предѣлы его: оно слито съ навыкомъ. Въ человѣкѣ же навыкъ имѣетъ гораздо высшее значеніе. Приучая дѣтей во время воспитанія къ извѣстному порядку въ жизни, упражняя ихъ силы въ разныхъ дѣйствіяхъ, воспитаніе имѣетъ въ виду не этотъ только опредѣленный механизмъ дѣятельности, хотя бы онъ былъ самый блестящій, но и развитіе общаго, самостоятельнаго расположенія къ соблюденію порядка, какъ свободнаго выраженія нравственно-разумной жизни. Словомъ, и въ воспитаніи, и въ самообразованіи, какъ цѣли его, совмѣщается элементъ пассивный и самодѣятельный, т. е., и принятіе необходимыхъ формъ жизни, и самобытное пониманіе и исполненіе ихъ.

Существенныя свойства тѣла и духа у людей одинаковы; а потому воспитаніе, несмотря на всѣ свои видоизмѣненія, прежде всего обращаетъ вниманіе на общее развитіе физическихъ и душевныхъ силъ человѣка, его разума, воли и сердца, хотя, разумѣется, общее воспитаніе и образованіе можетъ быть шире, или ограниченнѣе, судя по условіямъ внутренней и внѣшней жизни. Но такъ—какъ общее всѣмъ намъ человѣческое естество и назначеніе тѣсно соединено съ какими-нибудь особенностями, то и воспитаніе непремѣнно должно приспособляться къ нимъ до нѣкоторой степени; иначе оно было бы малополезно и даже вредно, какъ для цѣлыхъ обществъ, такъ и для каждаго порознь. Педагогическій космополитизмъ Руссо есть прямая нелѣпость. Особенности воспитанія происходятъ, частію отъ примѣненія къ потребностямъ народной жизни, частію отъ того званія, къ которому готовится себя человѣкъ въ періодъ воспитанія, а частію отъ случайностей природы. Въ первомъ случаѣ, воспитаніе принимаетъ во вниманіе необходимыя принадлежности народной жизни, безъ чего питомецъ не имѣлъ бы даже знакомой нравственной почвы для дѣятельности; во второмъ—приготавливаетъ каждаго къ достойному исполненію будущихъ обязанностей; въ третьемъ общія правила воспитанія и обученія видоизмѣняются примѣнительно къ полу, къ возрасту и, отчасти, даже къ физическимъ недостаткамъ питомцевъ, требующимъ нѣкоторыхъ особенныхъ средствъ, приспособленныхъ къ ихъ болѣзненному состоянію. Такимъ образомъ, какъ общее образованіе должно вести къ спеціальному, такъ спеціальное должно всегда примыкать къ большому, или меньшему объему об-

щаго. Даже самыя маловажныя или простыя спеціальныя производства тѣмъ успѣшнѣе прививаются, чѣмъ лучше предварительно раз-
вѣять смыслъ народа общимъ образованіемъ. Напротивъ, апатическое
равнодушіе къ практическимъ производствамъ, ко всевозможнымъ
улучшеніямъ въ жизни и неумѣнье усвоить ихъ себѣ всегда бы-
ваетъ въ тѣсной связи съ долговременнымъ внутреннимъ усыпле-
ніемъ и невѣжествомъ народа.

По роду среды, въ которой воспитываются дѣти, воспитаніе
бываетъ семейное и общественное. То и другое должно быть про-
никнуто единствомъ началъ и цѣли, а потому, во всякомъ благо-
устроенномъ обществѣ право надзора за воспитаніемъ юношества
не только общественнымъ, но по возможности и частнымъ, принад-
лежитъ правительству.

У многихъ народовъ самой отдаленной древности уже встрѣ-
чается заботливость о воспитаніи дѣтей, хотя эта заботливость про-
истекала больше изъ инстинктивной любви родителей къ дѣтямъ, не-
жели изъ сознательнаго понятія о значеніи воспитанія. У классиче-
скихъ народовъ древняго міра—грековъ и римлянъ впервые является
опредѣленное понятіе о необходимости воспитанія, какъ приготовле-
нія юношества къ общественной жизни. Этою сознательностію и
развитіемъ внутреннихъ и вѣншихъ силъ, направленнымъ къ интере-
самъ общественной жизни, греческое и римское воспитаніе отли-
чается отъ воспитанія у восточныхъ народовъ, нечуждыхъ нѣкото-
раго образованія, между которыми оно, подобно самой жизни ихъ,
имѣло характеръ механической, и не отличалось ни общественнымъ
направленіемъ, ни естественнымъ развитіемъ человѣческихъ силъ.
Кромѣ того, греки, или, по-крайней-мѣрѣ, образованнѣйшія племена
греческія, при воспитаніи имѣли въ виду эстетическое совершенство,
пластическую гармонію между внутреннимъ и вѣншимъ образова-
ніемъ ради самой гармоніи, не обращая особеннаго вниманія на част-
ныя, практическія цѣли. Отсюда объясняется особенная любовь ихъ
къ гимнастикѣ, какъ необходимому средству для укрѣпленія тѣла и
пріобрѣтенія вѣншняго изящества. У нихъ было, можно сказать,
только общее образованіе, и это общее образованіе они считали
лучшимъ приготовленіемъ къ общественной дѣятельности. Зная за-
коны, говорилъ Солонъ, можно поступать беззаконно; но образова-
ніе духа прекрасными произведеніями поэзіи неразлучно съ настрое-
ніемъ къ прекраснымъ дѣламъ (Diog. Laert. 2, 11. Plat. Lys. 215.

Plut. de aud. pœt. 35) Напротивъ, у римлянъ воспитаніе направлено было къ практическимъ цѣлямъ, которыя поглощались одною главною идеею—идеею господства надъ другими народами. У нихъ преобладало образованіе не эстетическое, но юридическое и воинское; оттого самая гимнастика, по-крайней-мѣрѣ въ смыслѣ греческомъ, какъ необходимая принадлежность эстетическаго воспитанія, не пользовалась такимъ уваженіемъ. Подъ благотворнымъ вліяніемъ христіанства образовалось высшее понятіе о воспитаніи. У самыхъ образованныхъ народовъ древности идея человѣка поглощена была идеею гражданина; а потому и горизонтъ воспитанія ограничивался только гражданскимъ значеніемъ человѣка и гражданскими цѣлями дѣятельности. По идеѣ христіанства, общее достоинство человѣческаго существа заключается въ богоподобіи его, во внутреннемъ совершенствованіи, для котораго опредѣленная общественная дѣятельность служить только однимъ изъ выраженій. На основаніи этой идеи, воспитаніе, приготовляя человѣка для опредѣленной дѣятельности въ жизни, должно развить въ немъ и сознаніе о вѣчномъ призваніи своемъ и обязанностяхъ общечеловѣческихъ, соединяющихъ весь родъ человѣческій въ одно царство Божіе. Что касается средствъ воспитанія, то въ первые вѣки христіанства они были еще довольно скудны по причинѣ гоненій противъ христіанъ, а потомъ, въ продолженіе среднихъ вѣковъ, по причинѣ смутъ, сопровождавшихъ зарожденіе новыхъ европейскихъ государствъ и нѣкоторыхъ особенностей средневѣковаго быта. Только со времени такъ называемаго возрожденія наукъ и искусствъ начинается непрерывная заботливость о систематическомъ воспитаніи юношества и рядъ ученыхъ трудовъ, въ которыхъ опытные педагоги предлагали какъ подробныя сужденія свои о систематическомъ ходѣ воспитанія, такъ и правила практическаго выполненія идеи воспитанія. Въ историческомъ развитіи педагогій новыхъ временъ извѣстны четыре школы: *нестетическая*, *гуманистическая*, *филантропическая* и *электическая* (см. эти слова). О различіи воспитанія отъ обученія смотр въ статью *обученіе*. Изъ огромнаго количества сочиненій, писанныхъ о воспитаніи можно поименовать слѣдующія сочиненія: *Aug. Herm. Nimeyer*, *Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts*. 1-е изд. 1796, послѣд. 1835; *Graser*, *Divinität oder das Princip der einzig wahren Menschenerziehung*, 2 Th., 3-е изд., 1830; *Schwarz*, *Erziehungslehre*, 3 Th., 1829; *Jean Paul Richter*, *Lewana od. Erziehlehre*, 1806, 1814; *J. J. Rousseau*, *Émile*

ou l'éducation, 1 изд. Amster. 1762; *M-me Nécker de Saussure*, L'éduc. progres. 3 кн. Paris, 1828, 32, 38; *Fr. Ed. Beneke*, Erziehungs- und Unterrichtslehre, 2 B-de, 1842; *G. M. Dursch*, Pädagogik od. Wissenschaft der christlichen Erziehung, 1854; *Braun*, Cours théorique et pratique de Pédagogie et de Methodologie, 3 vol. 1854; *C. Barthel*, Schul-Pädagogik, 1856. На русск. языкѣ; *А. Ободовскаго*, руководство къ педагогикѣ, 835 (составлено по Нимейеру); *Ястребцова*, о системѣ наукъ, приличныхъ въ наше время дѣтямъ, 1833 (1-е изд. имѣло другое заглавіе); *Чашникова*, о воспитаніи въ христіан. госулар., Митава, 1835; *Грума*, руководство къ воспитанію... дѣтей, 1843; о воспитаніи въ духѣ христіанскаго благочестія, М-ва, 1844. Изъ періодич. изд. см. журналъ для воспитанія 1857. С.-петербургъ; Русскій педагогическій вѣстникъ, 1857, С.-птрбргъ. По исторіи педагогикѣ можно читать: *Fr. H. Chr. Schwarz* Gesch. d. Erziehung, Leipzig, 1829; *Fr. Cramer.*, Gesch. d. Erz. und d. Unter. у древнихъ народовъ Elberf. 1832, 1838; *Karl v. Raumer*, Gesch. d. Pädagogik, Stuttg. 1843, 46, 47; *Krause*, Gesch. d. Erzieh. d. Unt. und d. Bildung bei d. Gr., Elrusk. und Röm. Halle 1854; *Fr. Körner*, Gesch. d. Pädag. v. d. ältest. Zeit. bis zur Gegenwart, Lpzg, 1857; *Theod. Fritz*, Esquisse d'un syst. d'instr. et d'éduc. et de leur hist. Strasb., 1841, 43.

Воспоминаніе см. память.

✓ **Восточная философія**, Подъ именемъ восточной философіи разумѣется философія нѣкоторыхъ древнихъ азіатскихъ народовъ, въ особенности же китайцевъ и индійцевъ. Въ этой статьѣ мы должны ограничиться очеркомъ общаго характера ея, представляя остальное частнымъ статьямъ, въ которыхъ говорится о философіи у древнихъ китайцевъ и индійцевъ. Общій характеръ философіи каждаго періода опредѣляется, частью направленіемъ, которое принято философствующимъ мышленіемъ для познанія истины, а частью взглядомъ, зависящимъ отъ направленія, принятаго мышленіемъ, на главные предметы философіи—на идею Бога, какъ верховной причины міра и отношеніе міра и человѣка къ Богу. Въ томъ и другомъ отношеніи, восточная философія, какъ наука, по степени самообладанія мысли, занимаетъ еще нисшую степень развитія; въ ней незамѣтно еще полной самостоятельности мышленія, усвоившаго себѣ предметы вѣдѣнія съ отчетливымъ сознаніемъ своихъ началъ и пріемовъ. Во всѣхъ твореніяхъ ея представителей мышленіе постоянно находится въ какой-то снѣтности съ представленіемъ и чувствомъ и, какъ на этихъ способностяхъ всего могуще-

ственно отражается влияніе преданія и чувственных образов выш-
 ляго міра, то и мышленіе въ эту отдаленную эпоху не выходитъ
 еще изъ круга преданія и чувственных образов, навѣянныхъ
 роскошною природою востока. Форма восточнаго философствованія
 есть созерцаніе со свойственною ему смищенностію понятій съ обра-
 зами и представленіями. Таковъ общій характеръ философіи всѣхъ
 восточныхъ мудрецовъ. Все ихъ любомудріе было только или про-
 продолженіемъ религіознаго ученія, или видоизмѣненіемъ его, судя по
 духу и направленію философской школы. Какъ ни скудно содер-
 жаніе греческой философіи перваго періода въ сравненіи съ восточ-
 ною и, частію, индійскою, по количеству ея вопросовъ; однакоже пер-
 вая отличается гораздо большею самостоятельностью и жизненностію.
 Греческіе мыслители первыхъ временъ руководствуются самыми скуд-
 ными указаніями обыкновеннаго опыта, признають начало вещей
 то воду, то воздухъ, то огонь, или атомы; но оставляя, мало-по-
 малу, традиціональную почву, испещренную множествомъ заблужде-
 ній, они самою попыткою, еще не окрѣпшей, но самодѣтельной мысли
 въ рѣшеніи вопросовъ философіи, пролагають путь самостоятель-
 ному историческому развитію этой науки. Отъ этого формальнаго
 характера восточной философіи происходятъ нѣкоторыя особенныя
 черты, отличающія ее и по содержанію отъ философіи другихъ
 эпохъ. Главный предметъ философіи есть познаніе верховнаго суще-
 ства и отношенія его къ міру, объясняющаго происхожденіе и суще-
 ствованіе явленій. Въ этомъ отношеніи въ философіи восточной
 проявляются особенно двѣ крайности: или смишеніе идеи Бога съ
 природою, съ ея обоготворенными силами и явленіями, или, если
 она порывается выступить изъ этого магическаго круга, то всѣ по-
 пытки ея къ составленію лучшаго представленія о Богѣ ограничи-
 ваются, или разширеніемъ чувственныхъ формъ пространства и вре-
 мени до громадныхъ размѣровъ, или, на оборотъ, какимъ-то испаре-
 ніемъ всего дѣйствительнаго до совершенной пустоты и ничтоже-
 ства. Такимъ образомъ, представляется ли божество слитымъ съ яв-
 леніями природы, или разрѣшающимъ ихъ въ необъятномъ лонѣ пустоты
 и ничтожества, — въ томъ и другомъ случаѣ, въ фантастическомъ со-
 зерцаніи восточныхъ мудрецовъ нѣтъ отчетливаго различія между
 бытіемъ безконечнымъ и ограниченнымъ: безусловное существо есть
 только источникъ, изъ котораго истекають всѣ явленія, и въ кото-
 ромъ они снова потомъ исчезаютъ. Господствующій характеръ вос-

точной философіи есть пантеистическій: она разсматриваетъ божество только какъ субстанцію, а міръ—какъ его явленіе. Въ частности, этотъ общій характеръ восточной философіи обнаруживается особеннымъ ей только свойственнымъ взглядомъ на человѣка. Отъ смѣшенія сознательной мысли съ произвольными представленіями, отъ хаотическаго созерцанія всего бытія, какъ явленія одной міровой субстанціи, происходитъ недостатокъ самопознанія въ мыслящемъ субъектѣ; а тамъ, гдѣ этотъ субъектъ не достигъ еще сознанія своей самостоятельности, какъ необходимаго условія знанія, тамъ нравственно-свободная дѣятельность и личность человѣческая не имѣютъ никакого значенія: для нея не возможно уже разумно-свободное существованіе. Отсюда объясняются какъ другія частныя черты восточной философіи, такъ и нѣкоторыя особенности всего образованія и быта въ древнемъ восточномъ мірѣ. Восточная философія не опирается на изслѣдованіи природы, теоретической и практической дѣятельности нашего духа; не подвигается медленнымъ, систематическимъ путемъ изслѣдованія отъ явленій къ причинамъ и отъ этихъ причинъ — къ разумному познанію верховной причины міра: она и начинается, и оканчивается полусознательнымъ созерцаніемъ верховнаго начала міра; она поглощена космогоническимъ объясненіемъ происхожденія вещей. Преобладаніе этого направленія было такъ сильно, что даже логическіе и психологическіе взгляды нѣкоторыхъ индійскихъ мудрецовъ не оказываютъ вліянія на развитіе философіи въ этой странѣ и не производятъ послѣдовательнаго движенія въ умственной жизни ея. Характеръ философіи отражается и во всей жизни древняго востока. Въ религіи, преобладаетъ въ разныхъ видахъ обожаніе силъ и явленій природы; мысль подавлена исполинскими образами какого-то полуфизическаго, полудуховнаго могущества, громадными и мрачными символами божества. Наука смѣшена съ культомъ и вымыслами воображенія; не опираясь на отчетливомъ изученіи человѣка и природы, она образуетъ родъ какого-то знахарства, составляющаго достояніе лица, или касты, пользующихся имъ для преобладанія надъ другими. Искусство носитъ на себѣ отпечатокъ символическій и не можетъ отлить своихъ помысловъ въ ясныхъ и изящныхъ формахъ; наконецъ, въ общественномъ быту преобладаетъ деспотизмъ, рабство и неразлучный съ нимъ недостатокъ понятія о значеніи человѣческой личности, не только общей, но и гражданской. По причинѣ смѣшенности восточной философіи

съ мнѣніями върваніями и поэзією иногда исключаютъ ее изъ исторіи философіи, какъ отдѣльной науки, или если упоминаютъ объ ней, то только въ видѣ введенія къ историческому развитію философіи. См. для сравненія статью: *греческая философія*.— *Walchii*, commentat. de philosophia orientali, in Michaelis Synt. commentt. soc. Scient. Gotting. oblaturum P. 11. p. 279...; *Tholuk*, speculative Trinitätslehre des Spätern Oriens, Berlin, 1816, 8; *Gand*, Moral der Morgenländer, Trier, 1826, 8; Journal asiatique ou recueil des mémoires, d'extraits et de notices relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux langues et à la littérature des peuples orientaux... publié par la Société asiatique, Paris, 1822-27 и продолженіе подъ извѣстнѣмъ Nouveau J. as. 1828-32; Смъ объ общъ характерѣ вост. фил-фіи *Cousin*, Cours de philosophie, introduction à l'histoire de la philie et histoire de la phie T. 1. Bruxelles, 1836, также курсы исторіи древней философіи.

Вутъ (Voet, Voetius), Гисбертъ, голландскій богословъ, принадлежитъ къ числу лицъ, приобретающихъ себѣ иногда извѣстность не собственными заслугами, но соприкосновеніемъ, пріязненнымъ, или враждебнымъ, къ великимъ дѣятелямъ на какомъ нибудь поприщѣ жизни. Во всю жизнь свою онъ отличался непримиримою ненавистію къ Декарту и къ философіи его. Онъ родился въ Гезденѣ, 3 марта, 1593 года, обучался въ лейденскомъ университетѣ, до 1634 года былъ пасторомъ, а потомъ назначенъ былъ профессоромъ богословія и восточныхъ языковъ. Ревностію къ реформаціи, преслѣдованіемъ иномыслящихъ онъ скоро приобрѣлъ себѣ расположеніе нѣкоторыхъ лицъ, и употреблялъ потомъ всѣ средства къ тому, чтобы унижить и погубить Декарта. Сначала Вутъ обвинялъ его безъ всякой причины въ атеизмъ, единственно потому, что это обвиненіе всего скорѣе могло подѣйствовать на умы; скоро впрочемъ перемѣнилъ направление нападокъ и сталъ обвинять его въ другомъ почти противоположномъ и не менѣе ненавистномъ для своихъ соотечественниковъ недостаткѣ, именно, въ привязанности къ католичеству и іезуитамъ. Когда и это обвиненіе не имѣло удовлетворительнаго успѣха, Вутъ обратилъ свое оружіе противъ декартова послѣдователя, профессора медицины Регія, и убѣдилъ правительство воспретить ему преподаваніе философіи. Кромѣ того, Вутъ добился наконецъ до того, что въ 1642 году, 16 марта, воспрещено было чтеніе философіи Декарта. Но и это неудовлетворило еще Вута; онъ снова сталъ дѣйствовать противъ великаго мыслителя, и для лучшаго успѣха

употребилъ въ дѣло ученика его Мартина Шокка (Schooekiус), заставивъ его написать, или признать своимъ сочиненіе, написанное противъ Декарта: *методъ новой философіи Рен. Декарта* (*Methodus novæ philosophiæ Renati Descartes*). Декартъ отвѣчалъ съ силою и благородствомъ, достойными его генія. Вутъ, видъ себя отъ гнѣва, удвоилъ нападенія: правительство осудило отвѣтъ Декарта и письмо его къ патеру Дине, въ которомъ изложены были всѣ обстоятельства этого спора съ Вутомъ. Быть можетъ, приговоръ коснулся бы самого автора, еслибы не вступился за него французскій посланникъ и принцъ оранскій. Скоро впрочемъ, когда Шоккъ подтвердилъ, что не раздѣляетъ обвиненій противъ философіи Декарта и что самое сочиненіе, изданное подъ его именемъ, принадлежитъ не ему, а Вуту, и когда самъ Декартъ сталъ просить о перемѣнѣ приговора, то начальство убѣдилось въ правотѣ его и смягчило самый приговоръ противъ его философіи. Послѣ смерти Декарта Вутъ снова сталъ хлопотать о запрещеніи его философіи; по настоянію Вута преподаваніе декартовой философіи опять было воспрещено въ 1676 г. въ университетахъ утрехтскомъ и лейденскомъ. Впрочемъ это не уменьшило уваженія, которымъ пользовалась система знаменитаго мыслителя не только въ Голландіи, но и въ другихъ странахъ Европы.

Для овѣдѣнія о спорѣ Декарта съ Вутомъ можно читать жизнеописаніе Декарта, изданное Балле (Baille:), письма Декарта къ Вуту и къ патеру Дине, а также запретительное посланіе къ утрехтскому городскому магистрату. Вутъ написалъ сочиненія богословскаго содержания: *Selectæ disputationes theologicæ*, 5 том., 1647—1659, 4; *Politica ecclesiastica*, 4 том., 1663—1676, 4.

Отъ Гисберта Вута нужно отличать двухъ другихъ Вутовъ — Павла и Данила, преподававшихъ философію въ утрехтскомъ университетѣ. Былъ еще одинъ Вутъ Ив. (Vost Joh.), юристъ.

Вѣра. Подъ вѣрою, въ обширномъ смыслѣ слова, разумѣется непосредственное, т. е., не основывающееся на чувственномъ наблюдении, или на умозаключеніяхъ, признаніе чего либо дѣйствительнымъ. Глубокое основаніе этого расположенія нашего духа къ признаванію чего либо дѣйствительнымъ, безъ пособія чувственнаго наблюденія и доводовъ, заключается не въ силѣ разгоряченнаго воображенія, но въ самомъ существѣ духа. Воображеніе можетъ сообщать только различныя направленія вѣрѣ, можетъ ее видоизмѣнять и искажать; но само по себѣ не сообщаетъ внутренняго утвержденія,

которымъ сопровождается признаніе, свойственное вѣрѣ. Различаютъ вѣру, касающуюся предметовъ ограниченныхъ, подлежащихъ чувственному наблюденію, или умственнымъ доказательствамъ, отъ вѣры въ истины сверхчувственные. Въ первомъ случаѣ вѣра можетъ утверждаться, или на какихъ нибудь особенностяхъ лица, питающаго вѣру, такъ что причина убѣжденія заключается въ немъ самомъ, или на вѣншемъ авторитетѣ, которому мы доверяемъ. Перваго рода вѣру называютъ *частною* или *особенною* (*proptia, privata*), втораго рода *историческою* (*historica*). Историческую вѣру подраздѣляютъ еще на *матеріальную* и *формальную*. Первая бываетъ въ то время, когда мы безъ собственныхъ изслѣдованій, и при томъ, или по какимъ нибудь общимъ признакамъ вѣроятности, или хотя бы ихъ вовсе не было, доверяемъ показаніямъ другихъ о какихъ нибудь историческихъ событіяхъ, или вообще о томъ, что происходило, но чего мы не могли сами видѣть и наблюдать. Вторая состоитъ въ принатіи какихъ нибудь истинъ, которыя могутъ быть предметомъ такого, или другаго умственного изслѣдованія, но которыя мы принимаемъ только по довѣрію къ авторитету, къ внутреннимъ достоинствамъ лицъ, сообщающихъ намъ эти истины.

Но гораздо правильнѣе ния вѣры въ собственномъ смыслѣ можно приписать только признанію истинъ сверхчувственныхъ, выступающихъ за предѣлы пространства и времени. Увѣренность въ дѣйствительности ограниченныхъ предметовъ, подлежащихъ наблюденію, хотя и не происходитъ иногда изъ нашего собственного дознанія, но можетъ основываться на томъ предположеніи, что они или дознаны, или по-крайней-мѣрѣ могутъ быть дознаны другими, и не выступаютъ изъ круга наблюденія и познанія. Отношеніе нашего духа къ предметамъ этой вѣры безразлично; значеніе человѣческаго существа и всей нравственной жизни не измѣняется, имѣетъ ли этотъ предметъ вѣры опору въ нашемъ внутреннемъ убѣжденіи, или нѣтъ: потому что самый предметъ случайнаго свойства въ отношеніи къ человѣку; онъ можетъ быть, можетъ не быть, и оттого ни мало не измѣняется идея человѣка. Но иное свойство вѣры, которую мы разумѣемъ. Вѣра въ сверхчувственный міръ утверждается на неотразимомъ внутреннемъ требованіи нашего духа. Такъ-какъ духъ нашъ есть существо сверхчувственное, то и самая вѣра его въ сверхчувственный міръ остается постоянною внутреннею потребностію его, несмотря на то, что этотъ міръ, по самой безконечности и сверх-

чувственности своей, не может быть предметомъ наблюденія и законченнаго знанія, примѣняющаго ко всему ограниченныя формы мышленія; несмотря далѣе и на то, что въ нашемъ духѣ имѣтъ, по крайней-мѣрѣ въ настоящемъ его развитіи, способности или внутренняго органа, вполне соответственнаго безконечному предмету вѣры. При всѣхъ своихъ видоизмѣненіяхъ, вѣра всеобща и постоянна, точно также, какъ и предмету ея свойственна всеобщность и вѣчная дѣйствительность. Она такъ тѣсно соединена съ идеею человека, что если бы онъ имѣлъ несчастную силу истребить ее въ себѣ, то въ слѣдъ за тѣмъ въ его жизни воцарились бы всѣ крайности эгоизма и животныхъ произволовъ; потому что съ потерей вѣры, истина, правда и любовь утратили бы для него свое вѣчное, всеобщее значеніе. И эта-то всеобщая, внутренняя потребность вѣры въ сверхчувственныя истины—въ истину бытія верховной причины міра среди міра явленій, въ безконечную жизнь нашего духа среди памятниковъ смерти и тлѣнія, въ любвеобильный, міроуправляющій промыслъ Божій, среди золъ и страданій, въ безконечную усовершенствость человека, проникнутаго божественнымъ началомъ жизни, составляетъ отличительный характеръ ея отъ всякой другой вѣры, касающейся предметовъ случайныхъ и преходящихъ. На основаніи такого существеннаго различія, можно сказать, что самое названіе вѣры употребляется въ отношеніи къ этимъ послѣднимъ только въ несобственномъ смыслѣ; потому что содержаніе ихъ, и привходитъ отвѣтъ, и всегда остается только внѣшнимъ для нашего духа. По формѣ и вѣра въ сверхчувственный міръ въ началѣ подобна вѣрѣ въ обыкновенные предметы сознанія. Сначала она имѣетъ характеръ историческій, утверждается на словахъ другихъ; потому что мы подлежимъ законамъ постепеннаго развитія, и только подъ вліяніемъ внѣшнимъ доходимъ до самопознанія; но въ послѣдствіи она превращается изъ вѣры внѣшней во внутреннюю. Историческая вѣра составляетъ только исщую ступень истинной вѣры: она не имѣетъ еще внутренней полноты и жизненности, которою отличается вѣра внутренняя; но несмотря на то, она необходима, какъ сосудъ для ароматнаго елей, какъ чашечка, въ которой зрѣетъ питательное зерно.

На чемъ основывается необходимость этой внутренней вѣры въ сверхчувственный міръ?—Чѣмъ отличается она отъ другихъ способовъ воспріятія и признанія дѣйствительности?—Какое отношеніе ея къ назначенію человека, и каковы ея уклоненія?

Вѣра составляет самую существенную потребность нашей внутренней, духовной жизни, и также нераздѣльна съ нею, какъ дыханіе нераздѣльно съ нашею тѣлсною жизнію. Мы окружены со всѣхъ сторонъ многообразными явленіями нравственного и физическаго міра, наблюдаемъ ихъ нашими чувствами, изслѣдуемъ и познаемъ многоразличными приѣмами разсудка, не выступая еще изъ предѣловъ ограниченнаго значенія ихъ, какъ явленій. Къ такимъ предметамъ разсудочныхъ изслѣдованій относятся, напримѣръ, ограниченный причины, отъ которыхъ происходятъ явленія, ихъ составъ, ограниченное назначеніе, величина, тяжесть, вѣсъ, плотность, словомъ: всѣ принадлежности, изъ которыхъ мы узнаемъ и устанавливаемъ взаимное отношеніе предметовъ, какъ явленій, не входя еще въ смыслъ и значеніе всего міра явленій. Но самая разумность нашего духа, его стремленіе къ безконечному, не позволяетъ намъ останавливаться на относительномъ познаніи явленій, на анализѣ ихъ свойствъ и устройства, на конечныхъ причинахъ и цѣляхъ, за которыми постоянно, какъ изъ бездны, возникаетъ предположеніе новаго ряда причинъ и цѣлей. Онъ стремится къ самовразумленію и о томъ, что служить всему причиною, но само не входитъ въ кругъ дѣйствій, что составляетъ цѣль всего, и само не бываетъ средствомъ. И не только умственное представленіе верховнаго начала жизни составляетъ постоянную потребность духа; онъ стремится еще къ тому, чтобы сознать его въ своей собственной внутренней жизни. Но верховное начало жизни, верховная цѣль всякаго бытія, безконечная жизнь нашего духа, не можетъ быть дѣломъ законченнаго знанія. Всякое знаніе предполагаетъ сравненіе неизвѣстнаго съ извѣстнымъ, подведеніе какого либо предмета подъ ограниченныя формы разсудка (напримѣръ качества, количества, мѣры, видоизмѣненія, и такъ далѣе), въ которыхъ мы разсматриваемъ всѣ вещи, а между тѣмъ, верховная причина и цѣль бытія превышаетъ все конечное и ограниченное. Тутъ никакое сравненіе невозможно, и обыкновенные приемы познавательной дѣятельности въ самомъ описаніи нѣкоторыхъ свойствъ божественнаго существа, вмѣстѣ съ тѣмъ только ярче озаряютъ бездну, раздѣляющую ее отъ безконечной области изслѣдованія. Точно также выступаетъ изъ предѣловъ нашего знанія безконечная жизнь нашего духа; ибо она въ неразрывной связи съ идеею божественнаго существа и требуетъ соотвѣтственнаго ей безконечнаго опыта, а между тѣмъ мы постоянно вращаемся только въ кругу

сравненія ограниченныхъ предметовъ. Такимъ образомъ, пользуясь только срененіемъ одного явленія съ другимъ, одного ограниченного бытія съ другимъ, мы никогда бы не дошли до признанія безусловнаго бытія и безконечной жизни; потому что послѣдовательность такого перехода заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Безконечное, безусловное бытіе, которое мы сознаемъ въ себѣ, можетъ только само себя обнаруживать въ нашемъ сознаніи; идея его сама себѣ служить въ насъ и доказываемымъ и доказывающимъ: это солнце, которое открываетъ и себя, и все, озаряемое его свѣтоносными лучами. Такъ называемое конечное или, иначе, разсудочное познаніе, не только не приводитъ къ признанію идеи безконечнаго бытія и безусловной истины, но наоборотъ само утверждается на основаніи ея, и возможно въ нашемъ духѣ только потому, что въ немъ есть уже признаніе безусловной истины, которой раздробленными лучами занимаются разныя отрасли науки. На этомъ присутствіи въ нашемъ духѣ идеи безусловнаго бытія основывается и высокое достоинство науки: отнимите это внутреннее, неистребимое убѣжденіе въ дѣйствительности вѣчной истины, — и наука не существуетъ. Что же такое это присущее нашему духу, непосредственное признаніе безконечнаго бытія, безусловной истины, какъ не то, что мы называемъ вѣрою? Какъ иначе назвать это признаніе, превышающее всякое посредство сравненія и умозаключенія и постоянно лежащее въ основаніи ихъ, какъ не вѣрою? — Это высшая вѣра нашего духа во все духовное, божественное, безконечное, иными словами, вѣра въ присутствіе безконечно-разумнаго и свободнаго начала, дающаго всему ограниченному жизнь и надъ всѣмъ ограниченнымъ безконечно-высшающагося; это вѣра нашего духа и въ свою духовность, живое сознаніе присутствія въ своемъ лонѣ божественнаго, негнѣющаго начала жизни, которое само въ себѣ, по силѣ самого сознанія о безконечномъ, носить уже залогъ и своей причастности безконечной жизни. Въ этой-то вѣрѣ, въ этомъ сознаніи идеи безконечной истины и безконечнаго бытія, не рабски происходящей изъ наблюденія міра явленій, но царственно владѣющей въ нашемъ духѣ, заключается основаніе величія героевъ истины, правды, любви и всякой доблести, которому дивимся мы невольно, хотя и не можемъ, среди насущной поразительности явленій эгоизма и своекорыстія, сообщить такую же очевидность вѣчному достоинству начала, одушевляющаго ихъ: самую невольностію нашего благоговѣнія къ нимъ, мы утвер-

ждаемъ уже во глубинѣ сердца то самое, чего не пытались, или не въ силѣ доказать.

Разсудку, какъ способности, занятой изслѣдованіемъ относительной жизни явленій, представляется, что мысль о безконечномъ есть слѣдствіе отвлеченія отъ ограниченныхъ предметовъ наблюденія, и что поэтому и безконечное есть только отвлеченность, форма умственной дѣятельности, въ которой нѣтъ ничего живаго, дѣйствительнаго; между тѣмъ на самомъ дѣлѣ, всѣ формы конечнаго или ограниченаго разумія суть только преломленія, въ которыхъ многообразно отражается идея безконечнаго бытія, независимая отъ нашихъ умозаключеній. Самое сознаніе предѣла, свойственное разсудочной дѣятельности, уже доказываетъ то, что ее озаряетъ какой-то лучъ, идущій изъ глубины духа, открывающій ему нѣчто положительное, неограниченное и дѣлающее возможнымъ самое сознаніе предѣла. Ни слова, что уясненіе идеи безконечнаго бытія требуетъ въ нѣкоторой степени участія разсудочной дѣятельности. Это уясненіе зависитъ отъ того, какъ мы проводимъ и описываемъ идею безконечнаго по противоположенію тѣмъ формамъ, въ которыхъ существуетъ все ограниченное и дѣйствуетъ наше ограниченное разуміе, какъ мы примѣняемъ ее ко всѣмъ видамъ бытія; но самое признаніе дѣйствительности этой идеи, повторимъ, не зависитъ отъ этой дѣятельности; оно выше ея: оно утверждается въ непосредственномъ убѣжденіи, словомъ, есть дѣло вѣры. Отъ неправильнаго понятія о способѣ, какъ происходитъ и укрѣпляется въ насъ идея всесовершеннаго существа, идея безсмертія нашей души, неслитности міра съ существомъ Божіимъ, и міроуправляющаго промысла Божія, произошли и тѣ противорѣчія, которыми Кантъ опуталъ эти идеи. Коля скоро онъ не иначе могъ представить себѣ происхожденіе этихъ идей, какъ только при посредствѣ умозаключеній (просиллогизмовъ), а умозаключенія выходятъ отъ данныхъ, ограниченныхъ предметовъ видимаго міра, то естественно, что утвержденіе ихъ не могло уже обойтись безъ противорѣчій (см. Кантъ); потому что идея безконечнаго также не можетъ быть выведена безъ скачка изъ созерцанія ограниченныхъ явленій міра, какъ и само безконечное не происходитъ изъ ограниченаго. Безконечное утверждается само на себѣ; оно соединено съ самимъ существомъ нашего духа, и только потому, что оно постоянно на нѣмъ присуще, — возможно, какъ познаніе всего ограниченаго, такъ и разъясненіе самой идеи безконечнаго, чрезъ приложеніе къ

ней формъ мышленія. Вотъ почему тотъ же Кантъ въ критикѣ практическаго разума приходитъ къ убѣжденію, что сверхчувственныя истины бытія Божія, безсмертія души и премудраго промысла Божія въ мірѣ, суть необходимыя требованія нравственной природы человѣка, иными словами, что точки опоры для убѣжденія въ непреложности ихъ нужно искать во глубинѣ нашего духа, въ его нравственной жизни, а не въ созерцаніи явленій видимаго міра.

Вѣра, какъ внутреннее непосредственное признаніе сверхчувственныхъ истинъ, отличается не только отъ умозаключеній разсудка, но и отъ внутренняго чувства и отъ научной достовѣрности. Судить, умозаключать и признавать что-нибудь по умозаключеніямъ, мы можемъ даже противъ собственныхъ внутреннихъ убѣжденій и противъ началъ практической жизни; но вѣра не зависитъ отъ нашего произвола, какъ не зависитъ отъ него наше собственное существо; чистая вѣра всегда въ глубочайшей гармоніи съ истинною и правдою. По чувству мы можемъ признавать то и стремиться къ тому, что пріятно видоизмѣняетъ наше внутреннее состояніе, а вѣрою мы признаемъ даже то, что противостоитъ нашимъ наклонностямъ, что требуетъ жертвы. Естественная вѣра была присуща даже древнимъ языческимъ народамъ, хотя ихъ мыслители не дошли еще до яснаго сознанія о существѣ ея и, по недостатку глубокаго психологическаго анализа, не отличили ее достаточно отъ другихъ способовъ признанія истины. Пока человѣческая мысль представляла себѣ міръ сверхчувственный въ чувственныхъ формахъ, до тѣхъ поръ и этотъ высшій міръ былъ только копіею міра настоящаго; человѣкъ не сознавалъ въ себѣ ни высшихъ сторонъ духа, пріемлющихъ въ себя достояніе этого высшаго міра, ни потребности другой нравственной жизни, какъ условія единенія съ міромъ сверхчувственнымъ. И боги языческіе, и любимцы боговъ были подвержены самымъ низкимъ порокамъ. Христіанство впервые открыло горизонтъ другой жизни, въ которую проникаетъ только очищенное око разумнѣя, только мысль, появившая ограниченное значеніе пріемовъ изслѣдованія, примѣненныхъ къ міру видимому. Съ тѣмъ вмѣстѣ сознано было и другое средство практическаго возвышенія къ міру сверхчувственному. Оно не ограничивалось уже воинскими, или гражданскими дѣлами, но требовало при нихъ и внутренняго торжества надъ самимъ собою, внутренняго обновленія, радости въ печали, жизни въ смерти.—Наконецъ вѣра отличается отъ научной достовѣрности. И вѣра сопряжена

съ достовѣрностію; но ея достовѣрность другого рода. Достовѣрность научная, въ томъ смыслѣ, какъ понимаютъ ее занимающіеся экспериментальными изслѣдованіями, возможна только тамъ, гдѣ предметъ ея не выступаетъ изъ предѣловъ опыта, гдѣ законъ, добываемый нами, какъ относительный, имѣетъ полныхъ представителей, или, такъ сказать, носителей въ чувственныхъ вещахъ. Когда явленіе дѣйствуетъ на насъ, и при томъ извѣстнымъ способомъ, мы не сомнѣваемся ни въ его дѣйствіи, ни въ способѣ дѣйствія. Тутъ даже не можетъ быть мѣста высшему сомнѣнію; потому что мы не выступаемъ изъ круга явленности и не спрашиваемъ о томъ, что такое вся эта совокупность явленій міра физическаго и нравственнаго, какаа первая причина и цѣль ихъ. Научная достовѣрность другого рода свойственна такимъ сужденіямъ, когда мы, тоже не выходя изъ круга ограниченаго бытія, только проводимъ что нибудь общее, аксіоматическое въ частностихъ, и, такъ сказать, безпрерывно дѣлаемъ уравненіе. Такъ напримѣръ, мы заключаемъ, что квадратъ гипотенузы равняется квадратамъ двухъ катетовъ. Но иное свойство достовѣрности вѣры, и инаковы ея условія. Такъ-какъ вѣра касается не такого или другого явленія, но самаго основанія міра явленій, верховной причины его, существа и высшаго назначенія человѣка, то и первое основаніе вѣры заключается не въ рефлексивномъ разграниченіи понятій, касающихся ограниченаго міра, но въ самомъ же духѣ, въ его внутреннѣйшемъ самосознаніи. Всякое другое познаніе, всякое стремленіе къ выполнению законовъ истины и правды, возможно только на основаніи общаго расположенія нашего духа къ истинѣ и правдѣ безусловной. Каковы бы ни-были вѣншіе поводы, пробуждающіе въ насъ сознаніе этого высшаго расположенія духа, но, по существу, это послѣднее всегда выше и прежде всякаго опыта, прежде вѣншняго дѣйствія. Поводы могутъ содѣйствовать пробужденію его; но не приводятъ къ нему путемъ логическихъ выводовъ. Въ этомъ-то сознаніи внутреннѣйшаго расположенія духа къ безусловнымъ истинамъ, расположенія, — животворящаго собою величественный организмъ науки, права, искусства, и завершаемаго полнотою религіозныхъ истинъ, касающихся высшихъ судебъ человѣка, заключается главная опора достовѣрности вѣры. Въ ея области предметъ доказываемый и самое доказательство такъ тѣсно соединены между собою, что раздѣленіе между ними, подобное тому, какое мы встрѣчаемъ въ наукахъ, занимающихся изслѣдованіемъ явленій, не-

возможно. На этомъ основаніи, не только въ области вѣры, но и въ тѣхъ наукахъ, которыя ближе примыкаютъ къ безусловнымъ истинамъ вѣры, непримѣнимъ методъ изслѣдованія и доказыванія, свойственный наукамъ математическимъ и опытнымъ. По самой неисчерпаемости и необъятности этихъ истинъ, совершенство изложенія ихъ состоитъ не столько въ доказываніи, сколько въ постепенномъ уясненіи ихъ и приближеніи къ нашему сознанію и чувству, въ постепенномъ, такъ сказать, откровеніи ихъ въ нашей внутренней жизни. Условіе вѣры, ея чистоты и крѣпости заключается не во внѣшнемъ образованіи, не въ богатствѣ разнообразныхъ свѣденій, но въ характерѣ внутренней жизни. Точкою отравленія для открытія истинъ, касающихся чувственного міра, есть тотъ же чувственный міръ, подлежащій наблюденію внѣшнихъ чувствъ; точкою же опоры для сознанія истинъ сверхчувственныхъ, касающихся нашего безконечнаго назначенія, есть міръ внутренний, жизнь духа: только въ этой внутренней жизни можно найти неумолкающее требованіе и ненасытимую жажду тѣхъ истинъ, на которыя не можетъ дать намъ отвѣта міръ внѣшній, со всею его громадностію. Думать поэтому, что истины религіозныя и нравственныя можно доказать наблюденіемъ внѣшней природы, значитъ не понимать ихъ смысла и значенія. Вотъ почему необходима чистота внутренней жизни для развитія способности боговѣденія, въ которомъ сосредоточивается все метафизическое знаніе: *Блаженни чистѣи сердцемъ, яко тиѣ Бога узрѣахъ*. Кто предалъ себя всецѣло однимъ разсчетамъ своекорыстія, кто безпрерывно поглощенъ удовлетвореніемъ своихъ страстей, тотъ самъ лишаетъ себя внутренней опоры, на которой утверждается жавая вѣра; потому что безъ живаго внутренняго стремленія къ безконечному мыслію и сердцемъ, невозможно живое сознаніе безусловнаго значенія истинъ вѣры: можно еще объ этихъ истинахъ разсуждать и въ помраченномъ состояніи духа; но не возможно уже чувствовать ихъ величія, силы и нераздѣльности съ самыми существомъ и жизнью духа.

Не упоминая здѣсь объ ученіи тѣхъ мыслителей (Гаманъ, Гердеръ, Якоби), изъ коихъ каждый, съ своей точки зрѣнія, старался доказать присутствіе въ нашемъ духѣ—вѣры въ тѣ истины, которыя выступаютъ за предѣлы пространства и времени, и не могутъ быть слѣдствіемъ наблюденія и умозаключенія. Для насъ гораздо важнѣе то, что даже въ ученіи мыслителей, или совсѣмъ отрицавшихъ возможность систематическаго познанія сверхчувственныхъ истинъ, или,

на-оборотъ, утверждавшихъ, что содержаніе безусловныхъ истинъ въры исчерпывается силою мышленія, и не имѣеть ничего такого, что превышало бы его полноту, нельзя не замѣтить явныхъ слѣдовъ въры тамъ, гдѣ дѣло идетъ объ окончательномъ утвержденіи знанія. Помимо собственнаго ихъ сознанія она животворитъ въ нихъ самую силу мысли; потому что, отрицая авторитетъ ея умозаключеній, они утверждаютъ его въ тайнѣ первую исходною точкою. Кантъ, утверждавшій, что ни разуму, ни теоретическому разуму недоступны сверхчувственныя истины, какъ-то, идея Бога, безсмертія души, и идея міра съ его началомъ и назначеніемъ, — Кантъ, полускептикъ, полуйдеалистъ, полуэмпирикъ, въ критикѣ такъ называемаго имъ чистаго разума и способности сужденія, признаетъ авторитетъ разумной въры въ критикѣ практическаго разума. Онъ не могъ только замѣтить незыблемаго, предметнаго, а не субъективнаго достоинства ея содержанія, а также и живаго ея соприкосновенія съ познавательною дѣятельностію. Ибо, что значатъ тѣ безусловныя требованія (постулаты) практическаго разума, о которыхъ онъ говоритъ съ такимъ воодушевленіемъ, утверждая на нихъ идею Бога, души и міра, какъ не внутренний голосъ въры въ наше дѣло, въ которомъ струится безмолвная жизнь, и даетъ намъ знать о себѣ, несмотря на объемлющій насъ отовсюду міръ явленій? — Гегель, другой знаменитый мыслитель новыхъ временъ, не отвергалъ, подобно Канту, вполне содержанія въры; напротивъ, онъ утверждалъ, что сверхчувственныя истины, которыхъ первое исходное начало мы полагаемъ въ върѣ, имѣютъ безусловную дѣйствительность, съ тѣмъ только ограниченіемъ, что эта дѣйствительность утверждается и получаетъ свою силу единственно въ высшей дѣятельности мышленія (въ абсолютѣ, или спекулятивномъ мышленіи, какъ выражается Гегель), что оно самостоятельно ихъ полагаетъ, и что наконецъ, въ силу только этого положенія нашей мысли, они дѣйствительны. Сомнѣніе въ дѣйствительности всего сверхчувственнаго происходитъ, по его мнѣнію, только отъ того, что мы неправильно понимаемъ значеніе дѣятельности разсудочной. Эта послѣдняя, обыкновенно не выступаетъ изъ предѣловъ ограниченаго міра, а потому и отрицаетъ сверхчувственное бытіе; но она и предваряется и завершается дѣятельностію высшаго мышленія, то есть, такою познавательною дѣятельностію, которая, ни по формѣ, ни по содержанію не выходитъ отъ разсуживанія ограниченныхъ предметовъ, но какъ безусловная, въ томъ

и другомъ отношеніи не только сама на себѣ утверждаетъ, но и представляетъ истинный изгладъ на весь міръ. Такимъ образомъ, стараясь, такъ сказать, втянуть безконечный предметъ вѣры въ кругъ опредѣленнаго, законченнаго знанія, заставляя совпадать одно съ другимъ, Гегель прежде всего ослабляетъ значеніе вѣры со стороны ея формы, какъ непосредственнаго убѣжденія духа въ сверхчувственныхъ истинахъ, отъ чего, конечно, по связи, существенно страдаетъ и самое содержаніе истинъ вѣры.— Но что вышло изъ этихъ усилій Гегеля?—Отождествилъ ли онъ признаніе, свойственное вѣрѣ, съ логическою формою, съ познавательною дѣятельностію мышленія?—Доказалъ ли, что оно не только уясняетъ, приводитъ въ порядокъ, но и первоначально само полагаетъ и творитъ ихъ, или, наоборотъ, заставилъ только живѣе сознать независимую прочность вѣры, неисчерпаемую для логической мысли полноту ея?—Отождествляя предметъ разумной вѣры съ дѣятельностію мышленія, Гегель, во первыхъ, вынужденъ былъ сжать и сократить его до такой степени, что изъ него осталось одно только наше (названное у него безусловнымъ) мышленіе, какъ единственный представитель безконечнаго сверхчувственнаго міра; между тѣмъ какъ никакая сила мысли никогда не докажетъ, что вся полнота сверхчувственнаго міра заключается только въ нашемъ (хотя бы и безусловномъ) мышленіи и въ насущномъ порядкѣ природы и исторіи. Но допустимъ на время, что нѣтъ другаго сверхчувственнаго міра, кромѣ этого отвлеченнаго бытія, представляемаго безусловнымъ мышленіемъ Гегеля?—Доказалъ ли Гегель участіе одного мышленія безъ вѣры, даже въ признаніи этого безусловнаго, отвлеченнаго первобытія?—Не впадемъ въ крайность, если дадимъ отвѣтъ отрицательный, утверждаясь на его же трактатѣ о непосредственномъ вѣдѣніи (см. *Encyclop. der philosophischen Wissenschaften*, Heidelberg, 1830). Въ этомъ трактатѣ, гдѣ Гегель всюю силою своей діалектики старается доказать, что всякому непосредственному вѣдѣнію предшествуетъ что нибудь посредствующее, соглашающееся подъ конецъ (*das unmittelb. Wissen* § 73), что если и можно допустить непосредственное убѣжденіе духа, то развѣ только въ бытіи верховнаго существа, понимая это существо въ самомъ отвлеченномъ смыслѣ, безъ всякаго опредѣленнаго содержанія. По видимому Гегель уступаетъ непосредственному убѣжденію или вѣрѣ весьма мало; но на самомъ дѣлѣ въ этой уступкѣ заключается слишкомъ много, или лучше, все; потому что нѣтъ нея

слѣдуетъ ни больше, ни меньше, какъ то, что идея безконечнаго бытія, отличнаго отъ міра явленій, не есть дѣло умственного вывода, или результатъ умозаключенія отъ предметовъ ограниченныхъ, что оно возникаетъ въ насъ съ первымъ, такъ сказать, прикосновеніемъ сознанія къ этому міру. Мы еще болѣе убѣдимся въ томъ, что Гегель не могъ поглотить и замѣнить вѣру дѣятельностію мышленія, когда выйдемъ, какъ онъ понимаетъ самый актъ высшаго мышленія, заиѣняющій у него вѣру, и въ какомъ отношеніи къ этой высшей дѣятельности мышленія, занятой безконечнымъ, онъ представляетъ дѣятельность нисшаго мышленія или разсудка. По смыслу діалектической системы, признаніе безконечнаго бытія не есть результатъ умозаключеній, постоянно имѣющихъ нужду въ какихъ-нибудь предварительныхъ послыкахъ для выводовъ; но почему?— Потому, что высшее или спекулятивное мышленіе не умозаключаетъ отъ ограниченныхъ формъ бытія, какъ данныхъ въ наблюденіи, къ безконечному; но само предпосылаетъ эти формы, и, послѣдовательно, какъ-бы пересматривая ихъ одну за другою, только узнаетъ себя въ нихъ, и по тождеству своему съ безконечнымъ бытіемъ, узнаетъ въ нихъ отраженіе самого безконечнаго бытія. Если бы діалектическая система могла доказать, что всѣ ограниченныя формы разсудка, въ которыхъ мы обыкновенно разсматриваемъ явленія, свободно предполагаются нашимъ высшимъ или безусловнымъ мышленіемъ, и имъ же потомъ отрицаются въ переходѣ къ безконечному; тогда и актъ вѣры, какъ принятіе дѣйствія высшаго начала въ нашемъ духѣ, вполне превратился бы въ дѣло нашего собственнаго мышленія; тогда существовала бы уже не вѣра, а полное вѣдѣніе Бога о самомъ себѣ въ насъ. Но, повторяемъ снова, никакая сила человѣческой мысли не въ состояніи найти и указать въ себѣ такого акта самотворенія, который былъ бы виѣстъ какъ бы самознаніемъ божества въ насъ. Такое могущество мысли возможно только всемогущему виновнику всѣхъ вещей, въ которомъ мысль есть самое дѣло, для котораго все есть произведеніе его собственнаго разума и воли. И такъ, что въ сущности скрывается въ первомъ отправленіи безусловнаго мышленія, которое, по ученію Гегеля, также не доходитъ къ безконечному путемъ логическаго умозаключенія отъ ограниченныхъ формъ бытія, но само будто бы и полагаетъ себя, какъ безконечное, и предполагаетъ эти конечныя формы бытія, созная себя въ нихъ и чрезъ нихъ?—Таже вѣра, тоже непосредственное принятіе

вмешаго влишенія въ нашею духѣ, только подѣ другимъ названіемъ, и съ тою разницею, что съ признаніемъ мышленія за единственный не только органъ боговѣдѣнія, но и самоосуществленія Божія, все превращается въ одну отвлеченность. Можно и должно допустить нѣкоторую причастность, даже средство нашего мышленія съ божественнымъ началомъ жизни, которое какъ бы исходитъ въ наше сознаніе и даетъ ему знать о себѣ; но считать это принятіе нашею мыслію божественнаго дѣйствія, обнаруживающагося въ насъ идеею безконечнаго, за самоположеніе и самоосуществленіе божественнаго начала, предпосылающее и потомъ снова свѣжающее разсудочныя формы познанія, такъ что не остается никакого мѣста вѣрѣ, потому что мы какъ бы присутствуемъ при этомъ творческомъ самосозданіи божества въ нашей мысли, — значить разомъ и нарушать величіе божественнаго существа, и противорѣчить дѣйствительнымъ свойствамъ нашего мышленія.

Предметъ вѣры есть безконечное и самосущее бытіе, которое даетъ бытіе всему существующему въ пространствѣ и времени, но само—превыше пространства и времени. Идея этого безконечнаго самосущаго бытія и верховной причины міра присуща каждому изслѣдованію нашей мысли: всякое поступаніе познавательной дѣятельности отъ дѣйствій къ причинамъ, отъ явленій къ сущности возможно единственно потому, что оно движется сознательно, или безсознательно идеею первопричины и бытія самосущаго. Она не происходитъ въ нашею сознаніи ни отъ впечатлѣній окружающаго насъ ограниченаго міра, ни изъ представленія явленій; потому что сознаніе явленій, какъ явленій, уже предполагаетъ ее, и безъ нея было бы невозможно. Духъ нашъ не есть также нѣчто совершенно отдѣльное отъ безконечнаго и непричастное ему, подобно сосуду, который заключаетъ въ себѣ благоуханный елей, не имѣя съ нимъ ничего общаго: идея безконечнаго принадлежитъ къ самому существу нашего духа, одушевляетъ его жизнь и дѣлаетъ ее причастною жизни безконечной. И однако же, какъ бы ни былъ глубокъ внутренній союзъ нашего существа съ безконечнымъ существомъ, престолъ самосущности, и если можно такъ сказать, самотворенія этой идеи не въ насъ, но въ существѣ верховномъ, — источникъ всякаго бытія и всякаго совершенства. Мы приедемъ ее вмѣстѣ съ нашимъ бытіемъ, какъ даръ Божій, и среди міра измѣненій, хранимъ ее въ непоколебимой вѣрѣ, какъ залогъ святыхъ чаяній, какъ святую вѣсть

среди видимого о невидимомъ. Вступая въ кругъ нашего сознанія, идеи безконечнаго, какъ предметъ разумной вѣры, проявляется въ нашемъ духѣ другими частными идеями разума; предполагая въ основаніи своемъ бытіе безусловное, эти идеи окончательно также утверждаютъ на внутреннемъ убѣжденіи нашего духа, которое въ свою очередь не можетъ быть слѣдствіемъ ни логическаго развитія мысли, ни наблюденія и изслѣдованія явленій. — Идеи разума, въ которыхъ какъ бы предлагается и дробится одна основная идея безконечнаго въ нашемъ сознаніи, происходятъ или отъ примѣненія этой послѣдней къ тремъ кореннымъ предметамъ познанія—къ Богу, міру и человѣку; отсюда происходитъ идея Бога, какъ Творца и Промыслителя міра, идея міра, какъ созданія Божія, имѣющаго разумную цѣль своего существованія, и идея безсмертія души, неразлучнаго съ самымъ сознаніемъ въ насъ безконечнаго, или по тремъ отправленіямъ нашего духа—познавательному, желательному и чувствовательному, являются въ нашемъ духѣ идеєю безусловной истины, безусловнаго добра и безусловной красоты. Такимъ образомъ разумная вѣра не исключаетъ дѣятельности мышленія; сообщая ему предметъ, жизнь и силу во внутреннемъ опытѣ, или въ непосредственномъ, если можно такъ сказать, прикосновеніи къ источнику жизни, вѣра въ свою очередь получаетъ болѣе опредѣленности и отчетливости подъ вліяніемъ мыслящей дѣятельности. Но самый способъ соединенія идеи безконечнаго съ ограниченными формами разсудка и явленій, какъ предмета его познанія, неуловимъ для человѣческаго разумія. Совершенное знаніе этого единства предполагало бы въ насъ силу самосозданія и самобытія. Отъ этой невозможности—объяснить окончательно способъ соединенія идеи безконечнаго съ тѣми ограниченными формами, въ которыя она облекается въ нашемъ духѣ и въ его міросозерцаніи, происходятъ двѣ крайности: или презрѣнное предубѣжденіе противъ дѣятельности разсудка и разума въ дѣлѣ вѣры, или, что еще хуже,—отрицаніе безконечнаго бытія, до котораго мышленіе наше не можетъ дойти путемъ логическаго умозаключенія и постепеннаго изслѣдованія явленій.

Кромѣ чистой, возвышенной вѣры, живущей въ содружествѣ съ разумною дѣятельностію нашего духа, есть и превратные, искаженные виды вѣры. Откуда они происходятъ, если вѣра есть неразлучный спутникъ нормальнаго состоянія нашего духа?

Когда мы представляемъ то, что было предметомъ ощущенія,

то въ этомъ представленіи нѣтъ мѣста вѣры; въ немъ отображается именно то, что есть или было. Все чувственное, все производящее на насъ въ здоровомъ состояніи впечатлѣнія, мы привыкли считать дѣйствительнымъ, не нуждаясь въ особенныхъ условіяхъ внутренняго развитія. Вѣра же сознаётъ дѣйствительнымъ предметъ внутренняго чувства и созерцанія, а потому значеніе предмета вѣры и самой вѣры много зависитъ отъ тѣхъ условій, которыя могутъ иногда имѣть вліаніе на силу и направленіе самого признанія дѣйствительности предмета. Такъ какъ сила представленія, съ которою вѣра находится въ большей или меньшей связи, занимаетъ среднее мѣсто между чувственностію и разумною дѣятельностію души, то и самое свойство предмета вѣры зависитъ не только отъ просвѣтленнаго внутренняго чувства, отъ глубокаго разумаго сознанія коренныхъ истинъ духовныхъ, но и отъ чувственности, отъ впечатлѣнія со стороны ея образовъ. Когда сила представленія дѣйствуетъ подъ вліаніемъ разумной мысли и одухотвореннаго чувства, тогда и вѣра бываетъ чиста, дышетъ божественнымъ величіемъ. Одушевленная святыми истинами, она проникнута любовію и кротостію, и съ соболъзованіемъ о заблудшихъ соединяетъ живое желаніе вразумленія ихъ. Но иной характеръ, теоретическій и практическій, получаетъ вѣра, когда сила представленія находится только подъ вліаніемъ чувственности и ея нечистыхъ образовъ. Подъ вліаніемъ омраченнаго представленія, она произвольно облачаетъ всѣми признаками жизни прихотливые образы, составленные изъ различныхъ формъ чувственныхъ предметовъ, омрачаетъ ими темное гаданіе о мірѣ сверхчувственнымъ, и признаетъ дѣйствительнымъ то, что противно здоровому смыслу и происходитъ единственно отъ болѣзненнаго личнаго настроенія. Такой вѣрѣ, какъ частной, произвольной, свойственъ фанатизмъ, духъ ненависти и исключительнаго, враждебнаго отношенія къ иномыслящимъ. Къ ложному направленію вѣры относятся всѣ суевѣрія, предрасудки, ложныя видѣнія и другія подобныя заблужденія. Но каковы бы ни были уклоненія вѣры, она составляетъ самую существенную стихію нашей внутренней жизни. Безъ вѣры человекъ былъ бы получеловѣкъ! См. *Tittmann*, *Ideen zu einer Apologie des Glaubens*. Lpz., 1799, 8; *Hegel*, *Glauben u. Wissen* (*Krit. Journal der Phi-e*, 1801-1803); *Vogel*, *über die lezt. Gründe des menschlichen und des Christlichen Glaubens*, Sulzb. 1806, 8; *Weiller*, *Ideen zur Gesch. d. Entwickl. d. religiösen Glaubens*, Münch., 1808, 8;

Ancillon, über Glauben u. Wissen in d. Philos., Berl., 1824, 8; *Krug*, Pisteologie, od. Glaube, Aberglaube und Unglaube, sowohl an sich, als im Verhältnisse zu Staat u. Kirche betrachtet, Lpz., 1825, 8; *Heinroth*, Piste-dicee, od. Resultate freier Forschung üb. Gesch., Philos. u. Glaub. Lpz., 1829, 8; *Abaldemus*, über Natur, Forum und Macht des Glaubens, Zerbst, 1830, 8; *B. J. Pfzner*, Glaube und Gefühl, od. unmittelbar. Wissen als Bürgschaft für die Wahrheit in göttlichen Dingen, Bresl. 1830, 8; Der Zweifel am Glauben. Kritik der Schriften de tribus impostoribus, v. Dr Karl Rosenkranz.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

А

	Стр.		Стр.
А	1	Акроаматическій	46
Абарисъ	—	Акронъ	—
Аббтъ	—	Аламберъ	47
Абель	2	Аланъ	50
Абеларъ	3	Альберикъ	51
Абихтъ	10	Альбертъ	51
Абсолютизмъ	11	Альбинъ	56
Абсолютное	—	Александръ афродизскій	57
Абсолютный	14	Александръ Галесъ	59
Абстракція	15	— — — нумскій	60
✓ Абсурдъ	—	— — — пелоплатъ	—
Абубекеръ	16	— — — полигисторъ	—
Абумашаръ	17	— — — тральскій	61
Августинъ блаж.	18	— — — эгейскій	—
Августинъ второй	26	✓ Александрийская философія	—
Августинъ Нифъ	—	Алексинъ элейскій	68
Аверроэсъ	27	Алькенди	69
Авиценна	29	✓ Аллегорія	—
Автодидактъ	30	Альмарикъ	70
✓ Автономія	31	Альфарابي	72
Агрикола	32	Амазоній	—
Агриппа	33	Амелій	73
Агриппа неттесг.	34	Аммоній ал.	74
Адамъ	39	Аммоній гер.	—
Адамъ кадионъ	40	Аммоній сак.	—
Адамъ пти-понъ	—	Аммонъ	75
Аделаръ батскій	—	✓ Амфиболія	76
Адельгеръ	—	Анаксагоръ	77
Адрасть афродизскій	41	Анаксархъ	83
Адрастея	—	Анаксиль	—
Айльи	—	Анаксимандръ	84
✓ Академія	43	Анаксименъ	86
Акиба	45	✓ Анализъ	87
Аконтій	—	✓ Аналитика	92

	Стр		Стр.
✓ Аналитическій	93	Апоно	143
✓ Аналогія	—	A posteriori, a priori	144
✓ Ангелъ смл.	97	Апулей	145
✓ Англійская философія	98	Арабская философія	146
Андаль	106	Аргилопулъ	156
Андре	—	Арей	—
Андроникъ	108	Арей Дид.	157
Аникерисъ	109	Арета	—
Ансельмъ кент.	140	Аретинскій	—
Ансельмъ лаон.	143	Аржансъ	—
Ансильонъ	144	Аристей	159
✓ Антиномія	117	Аристидъ	—
✓ Антипатія	119	Аристиппъ	—
Антипатръ иар.	121	Аристиппъ мл.	162
Антипатръ смд.	—	Аристовуль, бр. эпик.	163
Антипатръ тир.	122	Аристовуль іуд.	—
Антифеаъ яв.	—	Аристоклъ	—
✓ Антиципація	125	Аристоксенъ	—
Антиохъ аск.	126	Аристонтъ хіос.	164
Антиохъ лаод.	127	Аристонтъ кеос.	—
Антонинъ фил.	—	Аристотель	165
— — —	128	Арнольдъ	195
✓ Антропологія	—	✓ Аррія	199
✓ Антропоморфизмъ	130	Аррианъ	—
✓ Антропоморфты	135	Архей	200
✓ Анагогическое док-во	—	Архелай	—
✓ A parte ante, a par.	136	Архетипъ	202
✓ Апатія	—	Архидемъ	—
✓ Аподиктический	138	Архигъ	—
Аполлаторъ гран.	—	✓ Аскетизмъ	204
Аполлаторъ гр. фил.	—	✓ Асклепигенія	209
Апологъ	139	Асклепιάда	—
✓ Апологетъ	—	Асклепιάды	—
Апологетика	—	Асклепій	—
Апологія	—	Асклепідотъ	—
Аполлоній кар.	—	Аспазій	—
Аполлоній тіан.	—	Аспазія	—

	Стр.		Стр.
Ассерторическій	210	Аттикъ	225
✓ Ассоціація идей	—	Аттрибутъ	226
Астъ	214	Аеннагоръ	227
✓ Агензизъ	215	Аеннодоръ сол.	—
✓ Агонизизъ	221	Аеннодоръ тарс.	—
Агталъ	225		

Б.

Бадеръ	228	Беранже Петръ	334
Базедовъ	235	Беренгарій Тур.	—
Байеръ	238	Бераръ	335
Баконъ Францискъ	239	Бергъ	336
Баконъ Рожеръ	259	Бергеръ I. Т.	337
Бамалипъ	263	Бергеръ I. Э.	—
Барбара	—	Бергкъ	338
Бардиль	—	Берже	—
Бароко	266	Берклея	339
Басъ	—	Бернардъ	345
Баумгартенъ	—	Берозъ	346
Баумгартенъ Крузій	269	Бильфингеръ	347
Баумейстеръ	—	Биша	348
Бахманъ	—	Благо	349
✓ Беда	270	Благодарность	353
✓ Безбожіе	272	Благополучіе	354
✓ Безсмертіе души	—	Бляше	358
✓ Безстрастіе	283	Богъ	359
✓ Безусловный	—	Богословіе	381
Беккарія	—	Боденъ	384
Беккеръ Валт.	285	Боллингброкъ	385
— — Руд.	286	Бонавентура	387
Бекъ	—	Бональдъ	392
Бель	289	Бонистъ	395
Бемъ	295	Бонштеттенъ	404
Беме	306	Боркъ	406
Бендавидъ	307	Босковичъ	—
Бенеке	308	Бособръ ис.	407
Бентамъ	315	Бособръ Лудов.	408

	Стр.		Стр.
Бреденбургъ	—	Буриданъ	443
Броунъ Петръ	—	Боркъ	446
Броунъ, Тома	409	Бурламаки	450
Брукнеръ	413	Бурлейгъ	452
Бруно	418	Бурсье	453
Брянцовъ	428	Бурскій	454
Будже	—	Бутервекъ	—
Буддизмъ	430	Бутлеръ	462
Буле	439	Бюффе	444
Булевилье	441	Бюхнеръ	468
Буонафедде	442		

В.

Вагнеръ	468	Вивесь	491
Вайцъ	469	Видебургъ	492
Валла	470	Викентій Бове	493
Ваннини	472	Вико	495
Вальхъ	475	Вилмеръ	505
Ваттель	476	Виллихъ	507
Ваттсъ	477	Виндгеймъ	—
Вахтеръ	478	Виндишманъ	—
Веберъ Авг.	—	Винклеръ	508
Веберъ Юсифъ	479	Виттенбахъ	—
Ведекиндъ	480	Виттихъ	509
Вейгель	—	Воетъ или Воецій	511
Вейзе	483	Воззръніе	—
Вейлеръ	484	Воластонъ	512
Вейсъ, Францъ Руд.	485	Вольтеръ	514
Вейсъ, Христ.	486	Вольфъ	527
Вейсгауптъ	487	Воля	542
Вельтгюйзенъ	488	Воображеніе	545
Вейдель	489	Воспитаніе	553
Вендтъ	—	Воспоминаніе	560
Вердерманъ	490	Восточная философія	—
Вессель	491	Вутъ	563
Ветте	—	Вѣра	564

