361.298
отдел редких книг

1 (03)
Ф-563

ФИЛОСОФСКІЙ ЛЕКСИКОНЪ

ТОМЪ ВТОРОЙ.

Б 361298
нед

Г, Д, Е, Ж, З, И.

ОТДЕЛ
редких и ценных книг
Гос. Публ. Библиотеки
им. В. Г. Белинского
г. Свердловск

С. Г.

ФОНД
РЕДКИХ КНИГ

КІЕВЪ.

Продается у издателя книгопродавца С. И. *Литова*, въ Кіевѣ.

1861.

Отдел хранения
Гос. ... Библиотеки
им. В. Г. Белинского
г. Свердловск

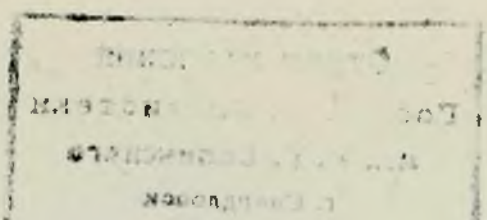
1 (03)

ПЕЧАТАТЬ ПОЗВОЛЯЕТСЯ

съ тѣмъ, чтобы по отпечатаніи представлено было въ Цензурный Комитетъ узаконенное число экземпляровъ. Кіевъ, 1860 г. Октября 29 дня.

Цензоръ *Новицкій.*

Типографія И. и А. Давиденко, въ Кіевѣ.



Г.

ГАБЛЕРЪ, Георгъ Андрей, бывшій ректоромъ и профессоромъ Лицея въ Байрейтѣ, принадлежитъ къ числу послѣдователей Гегеля. Чтобы приблизить къ общему разумѣнію философію Гегеля и ввести ее въ общее употребленіе, онъ написалъ: Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft. Erste Abtheilung. Die Kritik des Bewustseins. Erlangen, 1827, 8. То же сочиненіе вышло и подъ другимъ заглавіемъ: System d. theoretisch. philos. B. 1. Кромѣ того, Габлеръ помѣщалъ свои рецензіи на философскія сочиненія въ періодическомъ изданіи, выходившемъ подъ руководствомъ Гегеля: Jachbüch. für wissenschaftliche Kritik.

ГАВНИЛОНЪ, инокъ изъ Мармутье, жилъ въ XI вѣкѣ послѣ Р. Хр. Онъ извѣстенъ возраженіемъ противъ Ансельмова (см. Ансельмъ) доказательства бытія Божія. Хотя Гавнилонъ не развилъ систематически своихъ мыслей касательно бытія и существа Божія; однако же въ его возраженіяхъ противъ Ансельмова доказательства, легко можно видѣть отчасти то же направленіе, которое потомъ, спустя нѣсколько вѣковъ, снова встрѣчается у Канта, въ его знаменитой критикѣ чистаго разума. Сущность Ансельмова доказательства основывается на признаніи дѣйствительности всего мыслимаго или, иначе, на единствѣ между мыслію и бытіемъ. Утверждаясь на этой основной мысли, Ансельмъ такъ формулировалъ свое доказательство. „Каждый, даже самый необразованный, можетъ имѣть идею всесовершеннѣйшаго существа, и это существо не можетъ быть въ одной только нашей мысли; потому что еслибы оно было только въ мысли, то все же ничто не мѣшаетъ по крайней мѣрѣ пред-

полагать, что оно можетъ существовать и на самомъ дѣлѣ, а въ такомъ случаѣ это существо, предполагаемое сущимъ, уже было бы выше того, которое существуетъ только въ нашей мысли. Стало быть, еслибы высочайшее существо было только въ нашей мысли, то въ такомъ случаѣ было бы другое, выше его. Оно выше уже потому, что представляется не только въ нашей мысли, но и въ дѣйствительности. Но такого заключенія нельзя сдѣлать: должно быть только одно верховное существо, выше котораго нѣтъ ничего ни въ мысли, ни въ дѣйствительности. Если такъ, то высочайшее существо есть не только въ нашей мысли, но и въ дѣйствительности. Гавнилонъ (въ liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinationem) слѣдующимъ образомъ возражалъ Ансельму:

1., Хотя и есть предметы, которыхъ представленіе или пониманіе удобно возбуждается въ насъ выражающимъ его словомъ; но Божество, выше котораго ничего нѣтъ, не относится къ разряду подобныхъ предметовъ; потому что мы постигаемъ его только постепенно и отчасти.

2., Когда мы понимаемъ какое нибудь слово и съ нимъ соединяемъ извѣстное представленіе какого либо предмета; то это отнюдь еще не значитъ, что этотъ предметъ существуетъ на самомъ дѣлѣ.

3., Хотя есть предметы, идея или представленіе которыхъ неразрывно сопряжена съ ихъ дѣйствительностію; однако же, съ другой стороны, есть и такіе, — дѣйствительность которыхъ еще нужно доказывать. Къ такимъ предметамъ представленія относится и идея Бога.

4., Въ заключеніи отъ идеи существа, выше котораго ничего нельзя представить, къ бытію его есть столько же необходимости, сколько и въ заключеніи отъ той же идеи, выраженной именемъ *Богъ*.

5., Сверхъ того, что нельзя заключать отъ ясной идеи предмета къ его существованію, нужно присовокупить, что мы не познаемъ Бога совершенно и ясно, не имѣя никакой воз-

можности отнести его къ какому либо виду, или роду предметовъ. Сущность этаго возраженія состоитъ въ томъ: 1., что мыслимое бытіе чего либо не есть еще бытіе дѣйствительное, а потому и заключеніе отъ одного къ другому не возможно; 2., Что не понятіе о совершенствахъ божественнаго существа о которыхъ говоритъ Ансельмъ, утверждая на нихъ доказательства его бытія, есть нѣчто первое, а наоборотъ, убѣжденіе въ бытіи Божіемъ предшествуетъ опредѣленію его совершенствъ и имѣетъ характеръ непосредственный. Касательно перваго должно замѣтить что Гавнилонъ неправильно утверждалъ, будто истинное, самосущее бытіе есть нѣчто существующее только отдѣльно отъ мысли, отъ понятія. Положеніе бытія вообще возможно не иначе, какъ въ связи съ положеніемъ, съ самообращеніемъ мысли. Дѣло только въ томъ, таково ли точно совершенство нашей мысли, чтобы въ немъ въ его внутренней, идеальной энергіи заключалась въ самомъ дѣлѣ и вся полнота всесовершеннаго бытія. Вторая часть Гавнилонова возраженія правилнѣе. Онъ справедливо отрицалъ, будто несомнѣнность бытія Божія зависитъ отъ умозаключенія, или что бытіе Божіе точно также можно доказывать умозаключеніемъ, какъ и всякій ограниченный предметъ, переходя отъ чего-нибудь даннаго, извѣстнаго къ неизвѣстному. Въ послѣднемъ случаѣ, мы заключаемъ отъ чего-либо одного ограниченнаго къ другому; но отъ ограниченнаго мы не можемъ сдѣлать перехода къ безусловному и всесовершенному. Если же мы дѣлаемъ такое заключеніе, то значитъ, что идея безусловнаго уже присутствуетъ въ нашей мысли и сама себя въ ней опредѣляетъ. Смот. Ансельмъ, Богъ, Кантъ.

ГАВРІИЛЪ, Архимандритъ (Василій Николаевъ Воскресенскій), род. 1795 г., дек. 18 въ Москвѣ, и по окончаніи курса наукъ въ моск. д. академіи 1820 г. сент. 18 проходилъ разныя ученыя должности при дух.—учеб. заведеніяхъ. Съ 1835 г. онъ былъ профессоромъ богословія и философіи

въ казанскомъ университетѣ. Издалъ *исторію философіи*, 6 ч., Казань, 1839, 8 и *философію правды*, К., 1843, 8.

ГАЗА или ГАЗИСЪ, Ѳеодоръ, одинъ изъ ученыхъ грековъ, бѣжавшихъ въ XV вѣкѣ изъ византійской имперіи въ Италію и содѣйствовавшихъ тамъ изученію классической древности. Ѳеодоръ Газа принадлежитъ къ перипатетической школѣ и занимался преимущественно переводомъ твореній Аристотеля. Онъ происходилъ изъ Ѳессалоники и прибылъ въ Италію въ 1429 г., когда его родина подпала турецкому игу. Сначала, по прибытіи въ Италію, Газа преподавалъ греческую литературу въ Сіеннѣ, потомъ перешелъ въ Феррару по приглашенію герцога и основалъ тамъ академію, которою правилъ до 1455 г. Въ этомъ году, по приглашенію папы Николая V, онъ прибылъ въ Римъ и сталъ трудиться надъ переводомъ твореній Аристотеля на латинскій языкъ. Прежде всего онъ перевелъ *проблемы* Аристотеля, что пріобрѣло ему покровительство кардинала Виссаріона и вражду со стороны Георгія требизондскаго. Кромѣ того, онъ перевелъ *проблемы* Александра аѳродизскаго, *исторію животныхъ* (Венеція, 1476, f.) Аристотеля и *исторію растеній* (Парижъ, 1529, f.) Ѳеофраста. Нѣкоторые ученые полагаютъ, что онъ перевелъ всѣ сочиненія Аристотеля, но будто бросилъ свой переводъ въ огонь, не желая мѣшать извѣстности Іоанна Аргиропула, трудившагося на одномъ съ нимъ поприщѣ. Газа написалъ нѣсколько собственныхъ сочиненій, которыя впрочемъ—ниже посредственности. Онъ умеръ въ бѣдности, 1478 г., въ Абруццѣ.

ГАЛИЧЪ. Александръ Ивановичъ, былъ сынъ причетника Орловской губерніи. Изъ сѣвской семинаріи 1803 г. 13 окт. онъ поступилъ въ с.—петербурскій педагогическій институтъ, и по окончаніи курса наукъ въ 1808 г. отправленъ былъ за границу для дальнѣйшаго образованія. По возвращеніи въ 1811 г. былъ опредѣленъ преподавателемъ философіи въ томъ же педагогическомъ институтѣ. Въ 1813 г. сдѣланъ былъ ад.—профессоромъ, а

въ 1817—экстра-ординарнымъ профессоромъ философіи. Послѣ, преобразованія педагогическаго института въ университетъ Галичъ проходилъ въ немъ должность профессора философіи до 1824 г. Въ этомъ году онъ былъ уволенъ отъ должности профессора для опредѣленія къ другой службѣ при университетѣ, а въ 1837 году и совсѣмъ уволенъ изъ университета. Ум. въ 1848 г. Сочиненія его 1, *Исторія философскихъ системъ*, 2, кн., Спб , 1818-9, 8. Въ этомъ сочиненіи, составленномъ подъ вліяніемъ Сохера и Аста, не достаетъ изображенія послѣдовательнаго развитія направленій философіи; но не смотря на этотъ недостатокъ, не смотря на отсталость въ языкѣ и содержаніи, оно заслуживаетъ вниманія по точному изложенію источниковъ и вообще философской литературы при каждомъ отдѣлѣ, въ значительномъ количествѣ. Ко второй части приложенъ коротенькій философскій словарь. 2, *Опытъ науки изящнаго*, Спб., 1825, 12, это сочиненіе, едва ли не первое у насъ въ Россіи въ этомъ родѣ, отличается основательностію взгляда, но много теряетъ по сухости изложенія и по недостатку историческихъ основъ, которыя оживляли бы теорію и служили ей поясненіемъ; 3, *Черты умозрительной философіи* (изъ В-б-ра, Кл-на, Т-н-ра) Спб. 1829; 4, *Теорія краснорѣчія для всѣхъ родовъ прозаическихъ сочиненій*, Спб., 1830; 5; *Картина человѣка... опытъ наставительнаго чтенія о предметахъ самопознанія для всѣхъ образованныхъ сословій*, Спб. 1834; 6, *Лексиконъ философскихъ предметовъ*, Т. 1, Спб. 1845, 8. Кромѣ того, онъ издалъ *Логику Клейна*. (переводъ нѣм.), Спб., 1831 и *науку нравовъ* Герлаха (переводъ съ нѣм.) Спб. 1833. Галичъ написалъ еще исторію человѣчества и теорію общаго права; но этотъ трудъ его сгорѣлъ во время пожара въ 1836 г. въ Спб—гѣ. Говорятъ, что эта потеря сильно подѣйствовала на Галича и произвела въ немъ болѣзненное настроеніе духа. Ученые труды Галича безспорно отличаются основательнымъ знаніемъ избранной имъ науки; но въ нихъ мало замѣтно живой, самородной силы мысли и еще менѣе живости изложенія, нерѣдко искупа-

ющаго самый недостатокъ самостоятельнаго взгляда. Галичъ даже подъ конецъ своей ученой дѣятельности оставался послѣдователемъ Шеллинга, хотя система этого мыслителя въ то время давно уже уступила мѣсто въ Германіи другому направленію философіи.

ГАМАНЪ (Hamann), Іоаннъ Георгъ, нѣмецкій мыслитель, прозванный сѣвернымъ волхвомъ, родился въ 1730 г., въ Кенигсбергѣ. Онъ принадлежитъ къ числу тѣхъ даровитыхъ людей, которые, увлекаясь чрезмѣрно идеальнымъ настроеніемъ, бываютъ недовольны своимъ положеніемъ, чуждаются дѣйствительной жизни и живутъ только въ своемъ уединенномъ, не рѣдко мечтательномъ мірѣ. Уже во время обученія въ училищѣ Гаманъ, по собственнымъ его словамъ, ничѣмъ не могъ насытить своей любознательности и увлекался всевозможными богословскими ученіями, ересями и спорами. 30 Марта, 1746 года онъ поступилъ въ кенигсберскій университетъ, гдѣ слушалъ сначала богословіе, потомъ предался правовѣдѣнію; но и этотъ предметъ скоро оставилъ, посвятилъ себя литературѣ и поэзіи и прослушалъ лучшихъ по этой части профессоровъ въ Кенигсбергѣ. Въ 1752 г. онъ принялъ должность домашняго наставника въ Ригѣ; но по несогласію своихъ воспитанниковъ съ родителями, Гаманъ принялъ должность повѣреннаго въ одномъ богатомъ коммерческомъ домѣ, сталъ заниматься политическими и коммерческими науками и въ 1756 г. предпринялъ по коммерческимъ дѣламъ путешествіе по Германіи и Голландіи. Въ продолженіе этого путешествія онъ познакомился съ Мендельсономъ, Сульцеромъ и другими нѣмецкими учеными, но не выполнилъ коммерческихъ порученій. Въ слѣдствіе ли обыкновеннаго увлеченія, или изъ желанія заглушить упреки совѣсти въ неисполненіи даннаго обязательства, Гаманъ предался разгулу и всякаго рода излишествамъ. Впавши въ крайнюю бѣдность, въ душевное и тѣлес-

ное разстройство, онъ началъ 13 Марта 1758 г. читать Священное Писаніе и, чѣмъ болѣе читалъ, тѣмъ глубже западало въ его душу сѣмя слова Божія. Съ этого времени начинается перемѣна въ жизни и направленіи Гамана: проявленіемъ этой перемѣны было написанное имъ (въ Апрѣлѣ 1758 г.) въ Лондонѣ небольшое сочиненіе: „Gedanken über meinen Lebenslauf." Въ Іюнѣ того же года онъ оставилъ Англію и снова прибылъ въ Ригу. Прежній другъ принялъ его съ прежнею ласковостію и не входилъ въ причины неудачности его коммерческой поѣздки; но не извѣстно, почему Гаманъ оставилъ свою коммерческую должность, и въ 1759 г. прибылъ въ Кенигсберъ къ своему престарѣлому отцу. Здѣсь онъ прожилъ четыре года, занимаясь, съ бо́льшимъ противъ прежняго постоянствомъ, науками, а въ 1763 г. для улучшенія средствъ къ содержанію, принялъ должность въ королевской канцеляріи. Послѣ смерти своего отца въ 1767 г., онъ принялъ должность переписчика и переводчика въ акцизной дирекціи, а съ 1777 г. служилъ по таможенной части. Наскучивъ службою, онъ вышелъ въ 1782 г. въ отставку съ пенсіономъ и нѣсколько времени претерпѣвалъ крайнюю нужду, пока въ 1784 г. другъ его Францъ Бухгольцъ помогъ ему небольшимъ капиталомъ. Послѣдній годъ своей жизни онъ проводилъ то у Якоби въ Пемпельдорфѣ, то у Бухгольца въ Вельбергенѣ и въ Минстерѣ. Умеръ 21 Іюня, 1788 года.

Гаманъ написалъ значительное количество монографій: но всѣ онѣ чрезвычайно кратки; ни въ одной изъ нихъ онъ не представилъ опредѣленнаго и подробнаго развитія своихъ мыслей. Онъ высказывалъ ихъ большею частію отрывочно, энигматически и съ глубокимъ сознаніемъ ошибочности философскихъ теорій, которыя были предметомъ его нападокъ.

Основная мысль всѣхъ его сочиненій какъ догматическихъ, такъ и критическихъ состоитъ въ томъ, что вѣра составляетъ единственное и самое высшее начало всякаго знанія. „Въ вѣрѣ, говоритъ Гаманъ, соединяется истинное знаніе и самая выс-

шая свобода человѣческаго духа. Богъ открылъ себя въ своемъ словѣ, а природа и исторія суть два комментарія божественнаго слова. Философствовать, значитъ стремиться къ познанію гармоніи между этими откровеніями Божіими, къ живому воспроизведенію истиннаго смысла ихъ въ своемъ сердцѣ. Источникъ вѣры—въ нашемъ собственномъ духѣ. Кто питаетъ эту вѣру, тотъ сознаетъ, какъ возвысился къ ней, хотя и не можетъ показать систематически способа этого возвышенія. Предметъ этой вѣры есть, по Гаману, единство божественной и человѣческой природы, осуществившееся въ воплощеніи ипостаснаго слова." Утверждаясь на этомъ понятіи о вѣрѣ, какъ о коренномъ началѣ высшаго вѣдѣнія, Гаманъ нападаетъ на прежнюю, догматическую философію вольфіанскую и на критическую философію Канта. Ошибка первой, по мнѣнію Гамана, состоитъ въ томъ, что она утверждала, будто истина бытія Божія основывается на доказательствахъ, а вторая ошибочно раздѣляла духъ сознающій отъ предмета сознанія и, такимъ образомъ, отрицала возможность всякаго предметнаго убѣжденія. Не смотря на всю темноту Кантовой критики чистаго разума, не смотря на то, что современники не скоро поняли ее, Гаманъ вдругъ и глубоко выразумѣлъ сущность ея. Подъ конецъ своей жизни, Гаманъ особенно нападалъ на Кантову критику чистаго разума. Доказывая совершенно справедливо неосновательность раздѣленія между познаніемъ и его предметами, Гаманъ принимаетъ мысль Бруно о совпаденіи противоположностей, и едвали не первый начинаетъ утверждать, что философія должна стремиться къ уясненію гармоніи, а не разлада между мышленіемъ и бытіемъ, что впослѣдствіи составило, можно сказать, главную тему знаменитѣйшихъ германскихъ мыслителей. Идеализмъ и реализмъ, говоритъ Гаманъ, составляютъ только мысленныя, а не дѣйствительныя сущности. На дѣлѣ философія состоитъ изъ того и другаго, какъ наше существо изъ тѣла и души. Но когда мы сами провели раздѣленіе между двумя сторонами жизни, тогда, разумѣется,

нельзя найти искомаго единства между ними. Впослѣдствіи Гаманъ измѣнилъ нѣсколько свое понятіе о разумѣ и сталъ утверждать, что между вѣрою и разумомъ не можетъ быть противуположности: вѣра, говоритъ онъ, имѣетъ нужду въ разумѣ, какъ разумъ въ вѣрѣ; но заслуга разума только отрицательная; онъ доказываетъ только наше собственное невѣдѣніе. Особенно замѣчательно, что, не принимая раздѣленія между бытіемъ и мышленіемъ, Гаманъ неотождествляетъ, подобно позднѣйшимъ германскимъ мыслителямъ, верховной причины міра съ самымъ міромъ и человѣческимъ духомъ. Верховное совершенство, верховная гармонія не доступны творенію и находятся за предѣлами его.

Впослѣдствіи, мысли Гамана были развиты съ большею полнотою и точностію у Якоби, а потому сочиненія его не имѣютъ важнаго значенія въ исторіи философіи. Они замѣчательны только по силѣ убѣжденія и оригинальности языка. Гердеръ и Якоби первые обратили на нихъ общее вниманіе въ Германіи. Говорятъ, будто Кантъ пользовался нѣкоторыми мыслями Гамана частію изъ сочиненій его, а частію изъ устныхъ бесѣдъ съ нимъ. Кромѣ Гердера и Якоби, много способствовали извѣстности Гамана Жанъ-поль-Рихтеръ и Гете, который издалъ и біографію его. См. Sibyllinische Blätter des Magus in Norden, herausg. v. *Fr. Cramer*, Lpz., 1819, 8. H's Schriften herausg. v. Fr. Roth, Brl. 1821, ff, 8 Bde, 8. Christliche Bekentnisse und Zeugniesse von J. G. Hamann, изд. A. W. Меллеромъ. Свѣдѣнія о Гаманѣ можно найти еще въ Шлегелевомъ (Фрдр.) Deutsch. mus. (Bd. 2, 1813, Jan. Nr. 3) въ статьѣ подъ заглавіемъ: Der Philosoph. Hamann, а также въ Biblioth. christl. Denker Ferd. Herbst's (Bd. 1, Lpzg. 1830. 8).

ГАРВЕ, Христіанъ, род. 1742 г. въ Бреславлѣ, обучался во Франкфуртѣ на Одерѣ, въ Галлѣ и Лейпцигѣ и былъ сперва въ этомъ послѣднемъ городѣ экстраординарнымъ профессоромъ философіи; потомъ, по болѣзни, оставилъ эту должность и

частно занимался преподаваніемъ. Гарве былъ болѣзненнаго тѣлосложенія и умеръ 1798 г. Онъ относится къ до-кантовскому періоду философіи прошлаго столѣтія, безжизненное направленіе которой усиливался сколько-нибудь одушевить эклектизмомъ и популярностію изложенія. Гарве по преимуществу психологъ и моралистъ; но въ нравоученіи онъ ограничивается больше психологическимъ направленіемъ, а въ психологическихъ сочиненіяхъ только поверхностными описаніями. Въ теоретическомъ и научномъ отношеніи его сочиненія не имѣютъ значенія. Онъ первый пытался ознакомить публику съ критикою чистаго разума; но опытъ его былъ такъ поверхостенъ, что Кантъ остался крайне не доволенъ. Въ нравоученіи онъ придерживался стоическаго правила: *живи сообразно съ природою*, понимая впрочемъ это положеніе нѣсколько обширнѣе, а именно въ томъ смыслѣ, что добродѣтель есть не иное что, какъ свободная дѣятельность человѣческой природы. Естественно, что эта мысль была у него въ связи съ другою, что человѣкъ отъ природы наклоненъ только къ добру. Кроткій и благодушный отъ природы, онъ и въ человѣческой природѣ видѣлъ только добро. Сочиненія Гарве болѣе замѣчательныя: Ueber die Neigungen, eine Preisschrift (напечат. въ собр. подоб. сочиненій. Berl. 1769, 4); Sammlung einiger (крит. и эстетич.) Abhandll., Leip., 1779, 8; Ueber den Charakt. der Bauern. Bresl., 1792, 8. Th. 1; Письма къ разнымъ лицамъ, издан. въ Лейпцигѣ, 1801, 1803, 1804 и въ Бреславлѣ 1830 годовъ. Кромѣ того, Гарве извѣстенъ еще переводами философскихъ сочиненій съ греческаго и латинскаго на нѣмецкій языкъ. Часто къ этимъ переводамъ онъ присовокуплялъ свои ученыя замѣчанія. Замѣчательные переводы его: Ethik des Aristoteles, übers. und erläut, nebst einer Abhand. über die verschiedenen Principe der Sittenl. von Arist. an bis auf unsere Zeiten. Bresl. 1797—1801, 2 Bde, 8; Die Politik d. Aristoteles übers. mit Anmerkk. und Abh. von dem Herasge., Fülleborn, Breslau, 1799—1802, 2 Bde, 8; Cicero's Bücher von d. Menschl. Pflichten (по желанію Фридриха II), съ 3 частями примѣчаній и трактатовъ; Bresl., 1783, 4 Bde, 8.

ГАРДУИНЪ, Гардуенъ (Hardouin), Іоаннъ, род. въ 1646 г., въ Кенперѣ, гдѣ отецъ его занимался книжною торговлею. По окончаніи курса наукъ, онъ вступилъ въ орденъ іезуитовъ и съ 1685 г. былъ библіотекаремъ въ Клермонской Коллегіи. Умеръ въ 1729 г., 3 Сентября.

Гардуинъ занимался изученіемъ классическихъ языковъ, богословія, философіи, исторіи и нумизматики и отличался обширнѣйшею ученостію; но извѣстность онъ пріобрѣлъ не столько своими познаніями, сколько странностію своихъ мнѣній. Такъ, наприм., Гардуинъ доказывалъ, что всѣ сочиненія древнихъ римскихъ писателей, за исключеніемъ твореній Цицерона, Плинія, посланій Горація и Георгикъ Виргилія, подложны, и составлены уже въ періодъ среднихъ вѣковъ. Не менѣе странны сужденія Гардуина по части философіи. Всѣхъ мыслителей, которые не слѣдовали буквальному опредѣленію существа Божія, принятому въ руководствахъ іезуитскаго ордена, онъ считалъ безбожниками, хотя бы ихъ понятія о Богѣ были самыя возвышенныя. Такимъ образомъ, даже Платонъ, по его мнѣнію, есть прямой атеистъ. Въ своемъ сочиненіи—Athei detecti онъ простираетъ свою крайность еще далѣе: всѣхъ писателей, не расположенныхъ къ іезуитскому ордену, онъ также относитъ къ числу атеистовъ. Сюда же причисляетъ онъ Декарта и всѣхъ послѣдователей декартовой философіи.

Гардуинъ написалъ двѣсти сочиненій, между которыми многія небольшаго объема. Они перечислены въ сочиненіи Аббата Жоли: Eloges de quelques auteurs, Dijon, 1742, 8. Изъ этихъ сочиненій издано 92. Главнѣйшія были изданы въ двухъ томахъ in f°, изъ коихъ одинъ вышелъ въ свѣтъ при жизни автора, подъ заглавіемъ: Opera varia, Amst. 1733 г. Въ этомъ послѣднемъ заключаются самыя любопытныя изъ его сочиненій: 1., Athei detecti; 2., Reflexions importantes; 3., Platon expliqué ou Censure d'un ecrit de M. l'abbé Fraguier; 4., Pseudo-Virgilius ... 5., Pseudo-Horatius.... 6., Numismata

saeculi Theodosiani; 7., Numismata saeculi Iustiniani; 8., Antiqua numismata regum Francorum. Историческій скептицизмъ Гардуина былъ опровергнутъ Бирлингомъ въ сочиненіи: de pyrrhonismo historico, Lpz. 1724 г., 8. См. также Memoires de Trévoux, 1709 г. и сентябрс. за 1733 годъ.

ГАРРИНГТОНЪ, Жемсъ (Harrington James), род. въ 1611 г. въ Уптонѣ, въ графствѣ нортгамптонскомъ, обучался въ Оксфордѣ, а потомъ путешествовалъ по Германіи, Даніи, Франціи и Италіи для изученія нравовъ и политическаго устройства этихъ странъ. По возвращеніи въ отечество, онъ принялъ сторону Парламента, но съ такою увѣренностію, что король почтилъ его своимъ довѣріемъ и принялъ въ свою свиту. Въ правленіе Кромвеля онъ жилъ въ уединеніи и занимался приготовленіемъ своего политическаго сочиненія The common wealth of Oceana, которое вышло въ первый разъ въ свѣтъ въ 1656 г. въ Лондонѣ. Послѣ реставраціи онъ былъ обвиненъ въ вольнодумствѣ и измѣнѣ, посаженъ въ тюрьму сперва въ Лондонѣ, а потомъ въ Плимутѣ, гдѣ и умеръ въ помѣшательствѣ, 11 Сентября, 1677 года.

Главное сочиненіе, которымъ Гаррингтонъ пріобрѣлъ себѣ извѣстность, есть *Океана* (Oceana), въ которомъ онъ описываетъ идеальное устройство государства, подобно тому, какъ Платонъ начертывалъ государственное устройство въ своей *республикѣ*, Ѳома Моръ въ своей *Утопіи*, а Кампанелла въ *солнечномъ государствѣ*. Подъ разными аллегорическими названіями онъ изображаетъ замѣчательнѣйшія лица и учрежденія своего отечества; такъ, Океана означаетъ у него Англію, *Емпоріумъ*-Лондонъ, *Марпезіа*-Шотландію, *Пиноpея*-Ирландію, *Ольфей Мегалеторъ*-Кромвеля, *Морфей*-Короля Іакова 1-го. Въ этомъ сочиненіи Гаррингтона заслуживаетъ вниманія преимущественно взглядъ его на условія, отъ которыхъ, по его мнѣнію, зависятъ благополучіе и прочность государства. Эти условія, по его понятію, заключаются въ такомъ равновѣсіи всѣхъ

гражданъ и всѣхъ ихъ классовъ, которое никогда не подавало бы имъ повода къ возмущеніямъ, что, какъ онъ думаетъ, можетъ быть выполнено только въ республикѣ. Всѣ элементы его *Океаны* чисто республиканскіе: власть законодательная и власть исполнительная ввѣряются лицамъ, избраннымъ по голосамъ. Войско состоитъ изъ самыхъ гражданъ: молодыя изъ нихъ составляютъ дѣйствующую армію, а старшіе — гарнизонъ. Монтескье не слишкомъ выгодно отзывается объ *Океанѣ* Гаррингтона (Espr. d. lois, l., XI, c. 6).

Всѣ сочиненія Гаррингтона изданы Толандомъ въ одномъ томѣ in f°, 1700 г., въ Лондонѣ. Birch издалъ ихъ вторично, а въ 1747 г. послѣдовало третье изданіе. Сочиненіе Гаррингтона *Океана* было издано во французскомъ переводѣ въ 3-хъ томахъ in 8° 1795 г., въ Парижѣ, а всѣ его политическія сочиненія, съ біографіею, написанною Толандомъ, были изданы Ганри во французскомъ переводѣ въ 3 vol., in 8°, въ 1789.

ГАРРИСЪ Жемсъ (James), англійскій мыслитель, родился въ 1709 г. и принадлежалъ къ одной изъ значительнѣйшихъ англійскихъ фамилій. Въ обществѣ своего дяди лорда Шефтсбюри, автора *характеровъ*, онъ получилъ основательное образованіе, вкусъ къ ученымъ занятіямъ и, проходя государственныя должности, сперва члена палаты общинъ, потомъ лорда адмиралтейства, королевскаго секретаря и посланника въ Россіи, не переставалъ посвящать часы досуга умственнымъ трудамъ. Въ 1744 г. онъ издалъ первый ученый трудъ свой— собраніе трактатовъ объ *искусствѣ*, о *музыкѣ*, о *живописи*, о *поэзіи* и о *счастіи*. Этимъ онъ пріобрѣлъ себѣ извѣстность въ кругу англійскихъ ученыхъ, занимавшихся эстетическими и учеными вопросами. Но гораздо большую извѣстность онъ пріобрѣлъ другимъ сочиненіемъ: *Гермесъ или философскія изслѣдованія о всеобщей грамматикѣ* (Harmes, or a philosophical inquiry concerning langage and universal grammar), которое онъ издалъ въ 1751 г. Грамматическія изслѣдованія привели его къ

изслѣдованіямъ логическимъ и метафизическимъ. Онъ задумалъ большое твореніе, въ которомъ хотѣлъ возстановить перипатетическую логику; но успѣлъ окончить только первую часть въ книгѣ, изданной въ 1775 г., подъ заглавіемъ *философскія соображенія* (philosophical arrangements). Послѣ его смерти вышло въ свѣтъ (1781 г.) еще одно его сочиненіе: *филологическія изслѣдованія*, относящіяся впрочемъ болѣе къ словесности, нежели къ философіи. Тамъ онъ разсматриваетъ, сперва, происхожденіе и начала литературной критики, а потомъ, замѣчательнѣйшихъ писателей древняго и новаго міра. Гаррисъ умеръ въ 1780 г. Прилагаемъ здѣсь краткое содержаніе всеобщей грамматики Гарриса, доставившей ему ученую извѣстность и заключающей въ себѣ много философскаго элемента.

Грамматика должна начинать свои изслѣдованія разборомъ предложенія, какъ составной стихіи рѣчи. Но предложеніе состоитъ изъ словъ, которыя обыкновенно раздѣляютъ на нѣсколько видовъ или такъ называемыхъ частей рѣчи. Разсматривая эти послѣднія, нельзя не замѣтить, что онѣ раздѣляются на два разряда, на слова *главныя* или *самозначащія* и *прибавочныя* или *имѣющія значеніе* только *относительное*. Первыя изъ нихъ Гаррисъ разсматриваетъ въ первой книгѣ, вторыя—во второй.

Такъ-какъ существуютъ только *вещи* и ихъ *принадлежности*, то и главныя слова, выражающія ихъ, раздѣляются на два разряда: *существительныя* и *принадлежностныя* (attributing). Слова придаточныя служатъ или для лучшаго обозначенія существъ, или для показанія соотношенія между существами и фактами. Въ первомъ случаѣ ихъ можно назвать *опредѣлительными*, во второмъ—*соединительными*.

Подъ именемъ существительныхъ должно разумѣть *имена* (существительныя) и *мѣстоимѣнія*. Говоря о родахъ именъ, авторъ довольно остроумно показываетъ, какимъ образомъ произошли роды именъ даже такихъ предметовъ, въ которыхъ нѣтъ никакаго различія половъ.

Къ принадлежностнымъ словамъ относятся *глаголъ, прилагательное* и *причастіе*. Одинъ только глаголъ *быть* выражаетъ общую принадлежность всѣхъ вещей—бытіе, прочіе же глаголы выражаютъ эту общую принадлежность въ какомъ нибудь видоизмѣненіи; прилагательными же и причастіями выражаются разныя качества или количества существъ, но безъ утвержденія.

Въ изслѣдованіи о глаголѣ, Гаррисъ довольно основательно разбираетъ происхожденіе именъ, глагола и наклоненій. Происхожденіе этихъ послѣднихъ онъ полагаетъ въ томъ, что мы или что-нибудь просто воспринимаемъ мыслію, или желаемъ осуществить волею. Въ первомъ случаѣ происходитъ наклоненіе *изъявительное*, во второмъ—*желательное* или *сослагательное*. Въ подтвержденіе своего мнѣнія, Гаррисъ приводитъ авторитетъ знаменитыхъ грамматиковъ древнихъ и новыхъ—Аристотеля, Аполлонія, Ѳеодора Газскаго, Присціана, Скалигера и Санкція.

Прилагательныя и *причастія* онъ разсматриваетъ, какъ слѣдствія различныхъ отвлеченій, которымъ подвергаются глаголы. Когда отнимается отъ глагола утвержденіе и остается при немъ только идея дѣйствія и времени, тогда происходитъ причастіе; когда же отнимается и идея дѣйствія и времени, тогда происходитъ имя прилагательное.

Кромѣ глагола, причастія и прилагательнаго имени, выражающихъ основныя или первостепенныя принадлежности, есть слова, выражающія принадлежности второстепенныя: это *нарѣчія* или принадлежности принадлежностей.

Придаточныя слова, о которыхъ Гаррисъ говоритъ во второй книгѣ, бываютъ *опредѣлительныя* и *соединительныя*. Къ первымъ онъ относитъ *членъ* и сюда же причисляетъ мѣстоименія *притяжательныя*, *указательныя* и *неопредѣленныя*. Къ соединительнымъ словамъ относятся *предлогъ* и *союзъ*. Говоря о предлогѣ, какъ средствѣ для выраженія падежей во многихъ языкахъ, Гаррисъ излагаетъ свою теорію падежей.

Въ третьей книгѣ Гаррисъ касается еще нѣкоторыхъ общихъ вопросовъ, которые не относятся существенно къ грамматикѣ: о *матеріи* (о голосѣ, о членораздѣльности звуковъ и т. д.) и *формѣ* языка или о значеніи словъ; въ этомъ послѣднемъ отношеніи Гаррисъ принимаетъ слова за символы или знаки предметовъ, а не за подражанія или ономатопеи: назначеніе словъ состоитъ въ выраженіи идей, не столько частныхъ или единичныхъ, сколько общихъ. По поводу словъ, какъ выраженій общихъ представленій, Гаррисъ говоритъ объ универсаліяхъ и о происхожденіи представленій. Онъ утверждаетъ, что, разсматривая происхожденіе представленій, въ смыслѣ послѣдовательнаго историческаго образованія ихъ въ душѣ, нужно согласиться съ положеніемъ, что *ничего нѣтъ такого въ разсудкѣ, чего прежде не было бы съ ощущеніи;* но если разсматривать вещи въ нихъ самихъ, безъ отношенія къ нашему о нихъ представленію, то надобно принять обратный смыслъ этого положенія; потому что индивидуальнымъ видамъ должна предшествовать разумная причина и ихъ типическіе образы.

Сочиненіе Гарриса *Гермесъ*,—названное такъ по имени Гермеса, котораго въ древности признавали изобрѣтателемъ слова, отличается здравомысліемъ и заключаетъ въ себѣ весьма много вѣрныхъ и потому времени новыхъ идей, которыя вошли потомъ въ достояніе науки.

Въ philosophical arrangements, менѣе извѣстныхъ, нежели предыдущее сочиненіе, Гаррисъ разсматриваетъ мысли древнихъ философовъ о началахъ знанія или объ основныхъ общихъ понятіяхъ, слѣдуя отчасти Аристотелеву сочиненію о категоріяхъ. Хотя предметъ этого сочиненія менѣе занимателенъ, однако и въ немъ Гаррисъ обнаруживаетъ свойственное ему глубокомысліе и оригинальность взглядовъ. Кромѣ того, это сочиненіе замѣчательно въ томъ отношеніи, что авторъ его, не увлекается общимъ потокомъ матеріализма, господствовавшаго въ его время и пролагаетъ путь лучшему и благороднѣйшему направленію въ философіи.

Творенія Гарриса изданы были въ 4 томахъ in 8°, 1780 г. и въ 2-хъ том., in 4°, въ 1801 г. въ Лондонѣ, сыномъ его Джономъ (John) Гаррисомъ, Графомъ Мальмесбюрійскимъ. *Гермесъ* былъ изданъ во французскомъ переводѣ Тюро, 1797 г., in 8° въ Парижѣ. Евербекъ перевелъ это сочиненіе на нѣмецкій языкъ, Halle, 1789, 8. Тюро снабдилъ свой переводъ хорошимъ введеніемъ и ученными примѣчаніями, объясняющими мысли автора.

ГАССЕНДИ или **ГАССАНЪ** (Gassendi, Gassend), Петръ, родился въ 1592 г. 22 Генв., въ небольшомъ городкѣ, въ деревнѣ Шомтерсье, недалеко отъ Диня (Digne). Родители его не были богаты, но пользовались уваженіемъ за благочестивую жизнь и кротость. По настоянію дяди, который обучалъ его грамотѣ, Гассенди былъ отправленъ въ диньскую коллегію, гдѣ оказалъ быстрыя успѣхи въ математикѣ и языкознаніи. Четырнадцати лѣтъ онъ возвратился къ родителямъ и сталъ усиленно заниматься приготовительнымъ изученіемъ философіи и, по истеченіи года, отправился въ Э (Aix), гдѣ началъ слушать эту науку у П. Фесейя (Fasaye), который впрочемъ не могъ сообщить своему ученику особенныхъ свѣдѣній: въ отсутствіе учителя, Гассенди часто исполнялъ его должность. По окончаніи курса богословскихъ и философскихъ наукъ, въ 1612 г., Гассенди сдѣланъ былъ директоромъ диньской коллегіи, а въ 1616 г. ученая степень доктора богословія доставила ему должность профессора богословія. Въ то же время онъ сдѣланъ былъ діакономъ, а потомъ въ 1617 г. 1 авг., священникомъ. Въ томъ же году, Гассенди получилъ мѣсто профессора философіи въ эсскомъ (Aix) университетѣ. Сначала онъ слѣдовалъ Аристотелю, но потомъ, ознакомившись съ открытіями Коперника, Галилея и Кеплера, онъ понялъ недостаточность его ученія, въ особенности о природѣ и, не смотря на уваженіе, которымъ пользовался этотъ древній мыслитель у римской іерархіи, началъ опровергать многія положенія его. Не смотря впрочемъ на то, что и другіе современные ученые, какъ то Пейрескъ, особенно же

Отдел хранения
Гос. Публ. Библиотеки

Готье, волетскій пріоръ, поддерживали Гассенди, въ борьбѣ противъ Аристотеля, іезуиты, овладѣвши коллегіею, заставили его прекратить свои чтенія и свою полемику противъ стагирскаго философа. Гассенди удалился въ свою диньскую бенефицію и тамъ долгое время занимался проповѣданіемъ слова Божія.

Въ 1624 году Гассенди, по настоянію своихъ друзей, издалъ въ Греноблѣ свое сочиненіе: Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos. Оно вышло четырьмя годами послѣ Бакона *Новаго органона* и за тринадцать лѣтъ до Декартова *Разсужденія о методѣ*, и доставило автору громкую извѣстность. Въ сентябрѣ того же года онъ прибылъ въ Парижъ и тамъ, во время своего пребыванія, познакомился съ Декартомъ, Мерсеномъ, Ламотомъ и другими извѣстнѣйшими учеными. По возвращеніи въ Провансъ, Гассенди, четыре года, неизвѣстно почему, ничего не издавалъ. Быть можетъ, на него подѣйствовало общее расположеніе къ Аристотелю высшихъ духовныхъ лицъ.

Въ 1628 г. Гассенди снова побывалъ въ Парижѣ; потомъ отправился въ путешествіе по Голландіи, Фландріи и Англіи, гдѣ познакомился съ Гоббсомъ. Во время путешествія онъ успѣлъ написать, по просьбѣ Пейреска, сочиненіе *de Parheliis*, и по желанію Мерсеня: *разборъ ученія Флюдда*. Съ 1631 по 1641 г. Гассенди занимался только физико-математическими вопросами; въ 1631 г. онъ первый замѣтилъ предсказанное Кеплеромъ прохожденіе Меркурія подъ солнцемъ и обнародовалъ по этому поводу нѣкоторыя любопытныя свои наблюденія.

Потомъ онъ путешествовалъ съ дюкомъ ангулемскимъ въ Провансѣ, побывалъ въ Парижѣ въ качествѣ агента монтскаго клира, издалъ біографію Пейреска и занимался астрономическими наблюденіями и нѣкоторыми трудами по анатоміи. Только въ 1641 г., когда Мерсенъ прислалъ Гассенди сочиненія Декарта—*разсужденіе о методѣ* и *размышленія* и просилъ его

дать свое мнѣніе, Гассенди снова выступилъ на поприще философіи. Онъ написалъ свои *возраженія* и отправилъ ихъ къ самому Декарту. По поводу этихъ возраженій, между ними возникли на нѣкоторое время непріятныя отношенія, нѣсколько разъ выражавшіяся въ жесткихъ отвѣтахъ. Впрочемъ, впослѣдствіи времени аббатъ д'Естре успѣлъ помирить ихъ. Въ 1645 г., кардиналъ Ришелье убѣдилъ Гассенди принять каѳедру математики въ королевской коллегіи; такимъ образомъ, до 1647 г. онъ снова прекратилъ свои занятія философіею, и въ промежутокъ этого времени сперва издалъ, вмѣстѣ съ Ферма, противъ іезуита Каре, сочиненіе: sur l'acceleration des graves (1646 г.), а потомъ свой курсъ астрономіи (Institutio astronomica 1647 г.); кромѣ того, велъ споръ съ Мореномъ о движеніи земли. Когда въ 1647 г. Люйлье издалъ Гассендіевы примѣчанія о жизни Эпикура и ученая публика очень хорошо отозвалась объ нихъ, то Гассенди снова предался философіи и занялся учеными изслѣдованіями объ этомъ древнемъ мыслителѣ. Слабость здоровья заставила его въ 1648 г. отказаться отъ должности. Два года потомъ онъ провелъ въ Тулонѣ, пользуясь для поправленія здоровья морскимъ воздухомъ; здѣсь же, на свободѣ, онъ отдѣлывалъ свое начертаніе философіи. Въ 1653 г., чувствуя себя нѣсколько лучше, Гассенди снова отправился въ Парижъ, снова сталъ обработывать собранные имъ философскіе матеріалы и издалъ біографіи Коперника и Тихобраге и исторію діньской церкви. Не задолго до смерти, крайнее истощеніе силъ заставило его прекратить всѣ свои ученые труды. Гассенди умеръ въ 1655 г., 24 окт. 63 лѣтъ отъ роду. Передъ смертію онъ просилъ Монмора и Франсуа Бернье привести въ порядокъ и сохранить всѣ его сочиненія. Монморъ исполнилъ желаніе Гассенди и издалъ всѣ его сочиненія въ Ліонѣ 1658 г., 6 vol., in f°. Второе изданіе было во Флоренціи, трудами Аверанія, 1727 г., 6 vol., in f°. Съ своей стороны Бернье издалъ— Abrégé de la philosophie de Gassendi, 1678 г., Lyon, 8 vol . 12. Второе изданіе того же сочиненія, Lyon, 1785 г., 7 vol., 12.

Гассенди былъ человѣкъ обширной и основательной учености, хотя въ сочиненіяхъ его не видно проблеска оригинальности и, кромѣ того, проглядываетъ нѣкоторая нерѣшительность, неискренность въ высказываніи такихъ положеній, которыми онъ, какъ видно, не хотѣлъ навлечь нерасположеніе авторитетныхъ лицъ. Такъ, напр., онъ не высказываетъ положительно и опредѣленно своихъ мыслей о движеніи земли, хотя изъ его institutio astronomica ясно, что онъ придерживается системы Коперника. Чтобы отклонить отъ себя необходимость рѣшительнаго слова, онъ выражается такъ: sic Copernici tueri se solent; et sic quidem Tycho: Въ спорѣ съ Мореномъ, защищавшимъ неподвижность земли, Гассенди еще рѣзче и страннѣе выражаетъ свою нерѣшительность, утверждая, что сила вопроса не въ томъ, движется ли земля, но въ томъ, можно ли доказать, что земля не подвижна.

Первымъ дебютомъ Гассенди въ философіи были его разсужденія объ Аристотелѣ. Въ нихъ онъ обнаруживаетъ ясное сознаніе современныхъ ему движеній науки. Знакомый съ открытіями Коперника, Галилея, Гарве, Кеплера, противорѣчившими схоластическимъ положеніямъ послѣдователей Аристотеля, онъ также возстаетъ противъ ложныхъ понятій. Но въ полемикѣ противъ Аристотеля Гассенди впалъ въ двѣ ошибки, изъ коихъ вторая была уже необходимымъ слѣдствіемъ первой. Онъ неумѣлъ отличить подлиннаго ученія Аристотеля отъ позднѣйшихъ толкованій, а за тѣмъ разразился желчными выходками, приписывая Аристотелю понятія, которыя ему совершенно чужды; такъ напримѣръ, Гассенди думаетъ, что Аристотель пренебрегалъ указаніями наблюденія, тогда какъ, наоборотъ, онъ ставитъ наблюденія въ основаніе всякаго изслѣдованія, чему доказательствомъ служатъ не только его естественная исторія, но и философскія сочиненія, въ особенности же логика и политика. Гораздо лучше Гассенди опровергалъ ученіе Флудда, отстаивая науку противъ суевѣрія.

Въ критическомъ разборѣ сочиненій Декарта Гассенди въ первый разъ опредѣленно развилъ свое сенсуалистическое ученіе. Въ его спорѣ съ Декартомъ выразилась борьба идеализма того времени съ эмпиризмомъ. Но замѣчательно, что исходная точка у обоихъ одинакова: и Декартъ, и Гассенди однаково утверждаютъ, что всякому знанію должно предшествовать свободное изслѣдованіе. Оба также одинаково отвергаютъ устарѣлую логику того времени; но далѣе они уже расходятся. Декартъ утверждаетъ, что нашъ духъ удобнѣе познать, нежели вещество и міръ вещественный, Гассенди возражаетъ, что показанія различныхъ наукъ даютъ достаточныя понятія о веществѣ и его законахъ. Первый утверждаетъ, что идеи врождены намъ; второй возражаетъ, что самыя отвлеченныя начала умственной дѣятельности возникаютъ въ нашемъ сознаніи не иначе, какъ подъ вліяніемъ опыта. Должно впрочемъ присовокупить, что философскій споръ двухъ противниковъ мало способствовалъ уясненію вопроса, который проходитъ сквозь всю исторію философіи. Въ ученіи о природѣ Гассенди слѣдуетъ Эпикуру, принимая его атомистическую теорію (см. Атомизмъ). Удачнѣе, нежели въ полемикѣ противъ Декарта, Гассенди излагаетъ эту теорію въ своемъ сочиненіи о жизни и ученіи Эпикура. Мысли Гассенди объ атомахъ можно свести къ слѣдующимъ не многимъ положеніямъ: различая, въ духѣ аристотелевской, или точнѣе, схоластической философіи, начало міра вещественное отъ дѣятельнаго, онъ представляетъ первое въ видѣ атомовъ. Такимъ образомъ, атомы у Гассенди имѣютъ значеніе не метафизическое, но физическое. Если онъ понимаетъ ихъ недѣлимыми, то не въ томъ смыслѣ, какъ мы говоримъ о недѣлимости геометрическихъ точекъ; атомы просты, по Гассенди, только потому, что ихъ нельзя разложить на другія простѣйшія тѣла, или что мы не можемъ продолжить разложенія вещества до такой степени, чтобы въ немъ наконецъ не стало вещественности, что, наконецъ, нѣтъ безконечнаго дѣленія, но что необходимо положить ему предѣлъ. Но атомы, по Гассенди,

не составляютъ безусловнаго или перваго дѣятельнаго начала міра; даже самое разнообразіе въ сочетаніи атомовъ и законы ихъ движенія и сочетанія Гассенди не можетъ объяснить изъ существа самихъ атомовъ. Бытіе, движеніе и законы движенія атомовъ онъ производитъ отъ всемогущества Божія.

Въ сочиненіи: Syntagma philosophicum заключается самая странная смѣсь положеній разныхъ, самыхъ противорѣчащихъ философскихъ школъ: тутъ сенсуализмъ и спиритуализмъ, эмпиризмъ и идеализмъ идутъ рядомъ безъ всякаго высшаго начала ихъ примиряющаго. Гассенди принимаетъ ту самую логику, которую прежде порицалъ; допускаетъ, кромѣ чувствъ, способность умственныхъ идей (idées intellectuelles); утверждаетъ, что сила происходитъ только изъ вещества, а между тѣмъ тутъ же допускаетъ бытіе духа и Бога, опредѣляемое только разумомъ и, рядомъ съ самыми высокими началами христіанской нравственности, полагаетъ начало другое—удовлетвореніе нашимъ желаніямъ и интересъ. Двойственность направленія вообще составляетъ отличительную черту ученія Гассенди. Онъ пытается объяснить явленія жизни законами механическими, а между тѣмъ, рядомъ съ ними вводитъ другія начала, вовсе не объясняя взаимнаго отношенія между ними и, не смотря на постоянное занятіе точными науками, допускаетъ самыя странныя гипотезы, напримѣръ, животные духи въ нашемъ тѣлѣ.

Гассенди не отличался оригинальною силою мысли и даромъ систематическаго, органическаго построенія. Онъ обязанъ своею извѣстностію больше своей учености въ другихъ отрасляхъ знанія. То, что было едва начато Гассендіемъ въ философіи, довершилъ потомъ Локкъ. Какъ человѣкъ и духовное лицо, Гассенди всегда отличался самыми прекрасными качествами души. Воспоминаніе о немъ и до сихъ поръ сохранилось у предальпійскихъ жителей Франціи.

Сочиненія Гассенди: Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos, Гренобль 1624, 4; Epistolica dissertatio, in qua

præcipua principia philosophiæ Rob. Fluddi deteguntur, Par., 1631, 12; Disquisitio adver. Cartesium, Par., 1642, 12; Disquisitio metaphysica... 1644, Amst., 12; De vita, moribus et doctrina Epicuri libri octo, 1647, Lyon, 4; De vita moribus et placitis Epicuri... 1649, ib., f., Syntagma philosophiæ Epicuri, cum refutatione dogmatum, quæ contra fidem christianorum ab eo asserta sunt, 1649, ib.; Haye. 1655, Lond. 1668, Amst., 1694; Syntagma philosophicum, въ I и II томахъ полнаго изданія сочиненій Гассенди.

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

ГАТАКЕРЪ, Ѳома, родился въ Лондонѣ въ 1574 г., умеръ въ 1654 г. Онъ извѣстенъ только небольшимъ сочиненіемъ о стоическомъ нравоученіи, написаннымъ въ видѣ предисловія къ сочиненію Марка Аврелія Антонина: εἰς ἑαυτόν. Латинскій переводъ сочиненія и предисловіе изд. въ Кембриджѣ, 1653, 4-е, въ Утрехтѣ, 1698, f.

ГЕГЕЗІЙ (Hegesius), основатель гегезской секты, товарищъ Перавита, принадлежавшаго къ киренской школѣ, жилъ въ началѣ 3-го столѣтія послѣ Р. Хр-ва. Начала его ученія были тѣ же, что у Перавита и Аристиппа киренскаго: но слѣдствія, выведенныя имъ изъ этихъ началъ, были другаго рода. Разсматривая удовольствіе, какъ единственную цѣль дѣятельности, онъ спрашиваетъ потомъ о средствахъ для достиженія этой цѣли, и приходитъ къ заключенію, что счастіе есть мечта, недоступная нашимъ усиліямъ. Разные роды золъ перевѣшиваютъ счастіе, и даже самыя рѣдкія минуты нашего благополучія непрочны; потому что разныя случайности и даже самое общежитіе могутъ ихъ отнять у насъ. Отсюда произошла древняя поговорка, дошедшая до насъ подъ его именемъ: „жизнь кажется счастіемъ только безумному; мудрецъ питаетъ къ ней одно безразличное расположеніе и желаетъ ея столько же, какъ и смерти.“ Мудрецъ, по ученію Гегезія, не долженъ дорожить ни чѣмъ, ни дружбою, ни признательностію, ни уваженіемъ другихъ, ни даже собственною свободою. Вообще, Гегезій описывалъ жизнь такими мрачными красками, что многіе изъ его послѣдователей лишали себя жизни. Современники прозвали его (πεισιθανατος), т. е., *совѣтующимъ умирать*. Онъ написалъ даже сочиненіе: ἀποκάρτερος самоубійца (затеряно), въ которомъ описываетъ человѣка, рѣшившагося уморить себя голодомъ и оправдываетъ его рѣшимость. Цицеронъ говоритъ, что Птолемей приказалъ закрыть его философскую школу за дурное вліяніе его на юношество. См. Діогена лаэрт. кн. II, жизнь Аристиппа, гл. 86....; Валер. Макс., кн. I, гл. 9; Цицер., Тускул., кн. I, гл. 34. Также разсужд. Рамбаха: Progressio de Hegesio πεισιθανάτῳ, 4°, Quedlinb., 1771; оно напечатано еще въ Sylloge dissertationum ad rem litterariam pertinentium, Hambourg, 1790, 8.

ГЕГЕЛЬ, Георгъ Вильгельмъ Фридрихъ, родился 27 августа, 1770 г., въ Штутгардтѣ. Отецъ его былъ королевскимъ секретаремъ. По окончаніи гимназическаго курса, Гегель поступилъ въ тибингенскій университетъ, гдѣ особенно занимался богословскими науками. Здѣсь же Гегель подружилъ съ Шеллингомъ, своимъ комнатнымъ и школьнымъ товарищемъ, долгое время потомъ былъ его послѣдователемъ, а потомъ, достойнымъ соперникомъ на поприщѣ философіи. Получивъ на двадцатомъ году степень доктора философіи, Гегель былъ около десяти лѣтъ домашнимъ учителемъ, сперва въ Швейцаріи, а потомъ во Франкфуртѣ—на-Майнѣ и, послѣ смерти своего отца, переѣхалъ въ Іену, гдѣ, по диссертаціи *объ орбитахъ планетъ* (de orbitis planetarum), получилъ право преподаванія въ университетѣ, въ качествѣ приватъ-доцента. Вскорѣ, онъ сдѣланъ былъ тамъ-же экстра-ординарнымъ профессоромъ философіи. Въ продолженіе пребыванія въ Іенѣ, Гегель издавалъ нѣсколько времени вмѣстѣ съ Шеллингомъ (1802—1803) философскій журналъ (Kritisch. Journal der Phie). Лучшія философскія статьи, помѣщенныя въ этомъ журналѣ, написаны Гегелемъ. Частію въ этихъ, а частію въ другихъ, отдѣльно напечатанныхъ, статьяхъ знаменитый германскій мыслитель постепенно выработывалъ свой взглядъ, не отдаляясь еще отъ направленія, даннаго философіи Шеллингомъ. Только въ нѣкоторыхъ изъ этихъ статей есть проблески его будущей діалектической системы. Къ такимъ сочиненіямъ Гегеля, въ іенскій періодъ его жизни и философской дѣятельности, относятся: *Различіе между системою философіи Фихте и Шеллинга* (Differenz des Fichte'scheu und Schelliogschen Systems der Philosophie); *О сущности философской критики* (über das Wesen der philosophischeo Kritik, 1802, введеніе въ философскій журналъ); *Вѣра и знаніе* (Glauben und Wissen 1802); *Отношеніе скептицизма къ философіи* (Vevhältniss des Skepticismus zur Philosophie, 1802); *Объ отношеніи философіи природы къ философіи вообще* (über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, 1802); *О научныхъ*

изслѣдованіяхъ естественнаго права (über die wissenschaftlichen Behandlungen des Naturrechts, 1802—1803). Вѣнцемъ философской дѣятельности Гегеля въ Іенѣ была его *Феноменологія духа* (Phaenomenologie des Geistes), изданная имъ въ Бамбергѣ въ 1807 г. Въ этомъ сочиненіи Гегель уже отдѣляется отъ философіи Шеллинга и опредѣленно высказываетъ новыя начала и новую методу философскаго изслѣдованія. По первоначальному предположенію Гегеля, оно должно было служить введеніемъ въ самую систему философіи; но въ послѣдствіи, онъ нашелъ нужнымъ измѣнить это значеніе феноменологіи духа и внесъ ее, какъ часть, въ философію духа, т. е. въ самую систему. На это сочиненіе можно смотрѣть, какъ на выраженіе собственнаго Гегелева взгляда на философію, отличнаго отъ направленія даннаго философіи Шеллингомъ. Шеллингъ въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ не показалъ способа, какъ мыслящій субъектъ возвышается къ сознанію разумной умѣстности и необходимости опредѣленнаго философскаго вѣденія или міровоззрѣнія. Переходъ отъ субъективнаго сцѣпленія мыслей къ опредѣленному, наукообразному, философскому мышленію былъ у Шеллинга дѣломъ болѣе личнаго настроенія; Гегель же въ феноменологіи духа начертываетъ тотъ необходимый путь діалектическаго развитія мысли, по которому наше сознаніе неминуемо должно взойти на точку философскаго мышленія. Пока въ немъ выработывался этотъ историческій путь развитія, до тѣхъ поръ онъ смотрѣлъ на него, какъ на нѣчто отдѣльное, находящееся внѣ системы философіи; но когда сталъ твердою ногою на новой почвѣ своего философствованія, тогда пришелъ къ мысли что историческое развитіе нашего сознанія есть только составная часть цѣлой жизни духа, входящей въ самую систему философіи, и внесъ въ нее Феноменологію духа. Отсюда вышли двѣ несообразности: первая—заключается въ томъ, что исторически-даннымъ и наблюдаемымъ въ феноменологіи духа производится само абсолютное или божественное мышленіе (ибо такъ смотритъ Гегель на наше высшее, спекулятивное мышленіе); не-

сообразность вторая состоитъ въ кругѣ умозаключенія: однажды на исторически-данномъ утверждается само абсолютное, а другой разъ, абсолютное мышленіе, его внутренній складъ служитъ основою такого, а не другаго склада самой исторической жизни нашего духа, какъ предмета феноменологіи духа.

Въ слѣдствіе политическихъ смутъ, Гегель лишился въ 1806 г. профессорскаго мѣста въ Іенскомъ университетѣ и, для снисканія средствъ къ жизни, два года занимался въ Бамбергѣ редакціею выходившей тамъ политической газеты и частными уроками. Въ 1808 г., осенью, онъ получилъ мѣсто ректора нюрнбергской гимназіи, привелъ ее въ лучшее состояніе и ввелъ преподаваніе философской пропедевтики въ высшихъ гимназическихъ классахъ. Пять рѣчей, читанныхъ имъ на торжественныхъ гимназическихъ актахъ, доказываютъ его высокія педагогическія дарованія а). Во время пребыванія въ Нюрнбергѣ, Гегель не питалъ, какъ можно думать, большой надежды на успѣхи своей ученой дѣятельности на поприщѣ философіи въ Германіи, и едва не принялъ профессорскаго мѣста въ Голландіи. Не смотря однако на то, онъ продолжалъ трудиться надъ своею философскою системою и написалъ въ Нюрнбергѣ въ трехъ частяхъ логику (Wissenschaft der Logik, Nirenberg, 1812—16). Въ этомъ сочиненіи Гегель уже вполнѣ высказалъ новыя начала и свою новую методу философскаго изслѣдованія. Слѣдствіемъ этихъ трудовъ было, что онъ почти въ одно время получилъ три приглашенія на мѣсто профессора философіи. Гегель предпочелъ профессорское мѣсто въ Гейдельбергскомъ университетѣ, гдѣ въ слѣдующемъ же году издалъ свою *Энциклопедію философскихъ наукъ* (Encyclopedie der philosophischen Wissenschaften, Heidelberg, 1817 г., 2-е изданіе съ прибавленіями 1827, 3-е—1830). Въ 1818 Гегель былъ приглашенъ въ Берлинъ на каѳедру философіи, упразднившуюся послѣ смерти Фихте. Съ этого времени начинается новый блестящій

а) Въ Нюрнбергѣ Гегель женился на одной дѣвушкѣ весьма хорошаго происхожденія и имѣлъ отъ нея 2-хъ сыновей.

періодъ его дѣятельности. Количество его учениковъ и послѣдователей возрастало; вліяніе его философской системы, частію посредствомъ его собственныхъ чтеній, частію трудами его послѣдователей, стало обнаруживаться и въ другихъ наукахъ. Въ Берлинѣ Гегель издалъ *Основныя черты естественнаго права и государство-вѣденія* (Grundlinien des Rechts od. Naturrecht und Staatswissenschaft, Berl., 1821). Кромѣ того съ 1828 г. онъ началъ издавать, при пособіи своихъ учениковъ, *Лѣтопись для научной критики* (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik), съ тою цѣлію, чтобы уяснить свою философію и приблизить ее къ разумѣнію публики. Въ послѣдніе годы своей жизни Гегель обращалъ особенное вниманіе на обработку своихъ лекцій; въ 1831 г. началъ второе изданіе своей логики, но успѣлъ напечатать только 1-ю часть, и въ томъ же году 14 Ноября умеръ отъ холеры.

Весь ходъ философской дѣятельности Гегеля можно раздѣлить на три періода. Въ первомъ, во время пребыванія въ Іенѣ, до изданія феноменологіи духа, онъ дѣйствуетъ за одно съ Шеллингомъ, и, частію опровергаетъ другія философскія системы, доказывая ихъ нисшее значеніе въ историческомъ развитіи мышленія въ сравненіи съ философіею Шеллинга, частію выясняетъ сущность его философіи въ примѣненіи къ разнымъ вопросамъ, вызваннымъ по требованію современной науки. Отрицательною и положительною дѣятельностію онъ глубоко усвоялъ себѣ духъ Шеллинговой философіи; помощію этого усвоенія укрѣплялъ свою собственную мысль и приготовлялся къ самостоятельному умственному труду въ послѣдствіи. Къ этому періоду относятся четыре философскія статьи Гегеля за исключеніемъ небольшаго сочиненія *de orbitis planetarum*. Въ первой изъ этихъ статей—*О различіи между системою философіи Фихте и Шеллинга*, (Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, 1801)—онъ доказываетъ преимущество послѣдней предъ первою. Здѣсь же онъ впервыя излагаетъ свои мысли объ исторіи философіи. На исторію филосо-

фіи, говоритъ Гегель, нельзя смотрѣть, какъ на средство для развитія въ себѣ способности къ лучшему рѣшенію вопросовъ; потому что системы философіи, слѣдовавшія одна за другою, заключаютъ въ себѣ не приготовительные для насъ труды, но дѣйствительное и основанное на самой природѣ универсальной мысли послѣдовательное рѣшеніе этихъ вопросовъ. Безусловная истина, какъ предметъ разума, ея образа и подобія, всегда одна и тождественна;—измѣняется только форма, въ которой разумъ единый и тождественный, подобно истинѣ, построеваетъ изъ матеріаловъ эпохи временное зданіе храма истины. Подобныя же мысли объ исторіи философіи Гегель развилъ во вступительной статьѣ къ критическому философскому журналу—*О сущности философской критики* (über das Wesen der philosophischen Kritik, 1802), въ изданіи котораго онъ пособлялъ Шеллингу. Въ другой статьѣ—*О вѣрѣ и знаніи* (Glauben und Wissen 1802), получившей во второмъ изданіи другое заглавіе, Гегель старается доказать недостаточность системы Канта, Якоби и Фихте, какъ представителей субъективнаго, или какъ бы личнаго мышленія, дабы тѣмъ самымъ доказать необходимость и превосходство философіи, утверждающей познаніе истины въ самомъ существѣ ея. По мнѣнію Гегеля, Кантъ, Якоби и Фихте, исчерпавшіе всевозможныя формы субъективнаго мышленія, тѣмъ самымъ приготовили условія, нужныя для появленія *объективнаго и обсолютнаго идеализма* Шеллинга, въ которомъ мыслящій субъектъ какъ бы отказывается отъ себя самого и погружается въ мысленное созерцаніе безусловнаго, высшаго единства. Въ статьѣ—*Объ отношеніи скептицизма къ философіи* (Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, 1802) Гегель обсуживаетъ Шульцеву *критику теоретической философіи*. Статья—*Объ отношеніи философіи природы къ философіи вообще* (über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, 1802) направлена противъ Рейнгольда. Рейнгольдъ обвинялъ философію Шеллинга въ томъ, что она противна религіи и нравственности; Гегель на-

противъ старается доказать, что субъективная философія (т. е. Канта, котораго придерживался Рейнгольдъ), утверждающая недоступность Божества мыслящему духу, противорѣчитъ религіи и нравственности. Философія же природы совершенно согласна съ религіею и нравственностію; потому что доказываетъ союзъ Бога и человѣка. Язычество потому именно лживо въ основаніи своемъ и должно было пасть предъ христіанствомъ, что обнаружило въ себѣ явные признаки разъединенія человѣка съ Богомъ. Еще неосновательнѣе, по мнѣнію Гегеля, обвинять систему философіи Шеллинга въ ненравственномъ направленіи; потому что чистая нравственность требуетъ дѣятельности, согласной съ разумомъ; а философія Шеллинга вся основана на разумѣ. Въ сущности, какъ субъективная философія, такъ и философія Шеллинга можетъ болѣе, или менѣе противорѣчить религіи и нравственности, судя потому, какъ будемъ понимать начала той и другой и пользоваться ими. Впрочемъ это сочиненіе, напечатанное въ философско-критическомъ журналѣ, издававшемся Шеллингомъ и Гегелемъ, Шеллингъ, въ послѣдніе годы своей жизни, призналъ своимъ. Сочиненіе—*О научныхъ способахъ изложенія естественнаго права* (über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, 1802—1803) есть самое зрѣлое изъ всего, написаннаго Гегелемъ до изданія феноменологіи духа. Въ немъ уже замѣтны тѣ самыя идеи, которыя потомъ Гегель подробно и систематически развилъ въ своей философіи права.

Второй періодъ своей философской дѣятельности Гегель ознаменовалъ *феноменологіею духа*—сочиненіемъ, въ которомъ онъ отдѣляется отъ философіи Шеллинга, и пролагаетъ путь новому методу философскаго изслѣдованія и новой системѣ философіи. Такъ-какъ у Гегеля логика есть самая существенная часть всей системы философіи и имѣетъ значеніе не только формальное, но и предметное, метафизическое, то третій періодъ его дѣятельности на поприщѣ философіи можно начать со времени изданія имъ системы логики (1812—1816). Въ продолженіе этого

періода, до самой смерти, Гегель въ своихъ чтеніяхъ постепенно развивалъ всѣ части своей философской системы, примѣняя начала ея къ другимъ наукамъ, и издалъ, какъ сказано выше, *энциклопедію философскихъ наукъ* и *философію права*.

Для составленія удовлетворительнаго понятія о философіи Гегеля, нужно обратить вниманіе сперва на феноменологію духа, а потомъ на самую систему.

Феноменологія духа, изданная Гегелемъ задолго до выхода въ свѣтъ его логики и энциклопедіи философскихъ наукъ, служила приготовленіемъ и какъ бы введеніемъ къ самой системѣ. Въ этомъ общемъ смыслѣ цѣль ея почти таже самая, что и обыкновенной пропедевтики, или такой предварительной части, въ которой мыслитель объясняетъ сначала свою точку зрѣнія и доказываетъ ея основанія. Такое значеніе имѣетъ отчасти Кантова критика чистаго разума и Фихтово изслѣдованіе объ отношеніи между двумя полюсами нашего сознанія. Тотъ и другой, въ этихъ частяхъ своего философскаго ученія, показываютъ основанія принятой ими точки зрѣнія на всю систему вѣденія. Такое же назначеніе имѣетъ и Гегелева феноменологія духа. Онъ отчасти принялъ и развилъ въ своей системѣ, конечно въ измѣненномъ видѣ, основную мысль Шеллинга, что во всѣхъ видахъ бытія идеальнаго и вещественнаго заключаются не призраки, не пустыя явленія, какъ утверждалъ Кантъ, но двойственное вынаруженіе и развитіе одного безусловно-тождественнаго, всемірнаго начала жизни. Но такъ какъ Шеллингъ не показалъ, на чемъ именно утверждается предметное значеніе его идеи абсолютнаго тождества, и эта послѣдняя въ его системѣ происходитъ только отъ способности непосредственнаго созерцанія, какъ слѣдствія безотчетнаго настроенія; то необходимо было сперва научно доказать ея происхожденіе и необходимость. Это самое и дѣлаетъ Гегель въ феноменологіи духа: онъ доказываетъ необходимость и предметное значеніе взгляда разума на міръ, какъ на тождество мысли и бытія. Но въ самомъ способѣ этого доказыванія есть оригинальная

особенность, которая потомъ еще болѣе выскажется въ его системѣ философіи. Наше сознаніе, разсматриваемое поверхностно, представляется безпорядочною смѣною мимолетныхъ представленій, ощущеній, желаній, а потому, чтобы вывести его изъ этого смѣшеннаго положенія и пробудить въ немъ пониманіе предлагаемой совокупности истинъ, мыслители прибѣгаютъ или къ началамъ разума, или къ фактамъ опыта, и, покалывая связь извѣстныхъ истинъ съ тѣми, или другими, тѣмъ самымъ вводятъ насъ въ область своего взгляда, въ кругъ своей системы. Такимъ образомъ, дѣло науки и знанія въ этихъ системахъ всегда представляется чѣмъ-то отдѣльнымъ, какъ бы внѣшнимъ въ отношеніи къ нашему эмпирическому, феноменальному сознанію, къ его дѣйствительнымъ, обыденнымъ проявленіямъ въ жизни: обѣ стороны стоятъ какъ бы другъ противъ друга и не обнаруживаютъ внутренней, причинной связи между собою. Подобный способъ доказыванія, по мнѣнію Гегеля, былъ тѣмъ не умѣстнѣе для оправданія основной идеи, заимствованной имъ у Шеллинга, что, во первыхъ, онъ утверждалъ-же тождество міра идеальнаго и вещественнаго, а между тѣмъ, эмпирическое сознаніе оставилъ внѣ живаго, отчетливаго отношенія къ этому тождеству; во вторыхъ, что при обыкновенномъ способѣ доказыванія, нельзя было избѣгнуть такъ называемаго круга въ доказательствахъ; потому что хотя бы мы и стали оправдывать идею абсолютнаго тождества характеромъ самаго сознанія нашего, но увѣренность въ томъ, что единство двухъ полюсовъ сознанія—мысли и предмета не есть самообольщеніе, требовала бы сперва увѣренности, что это единство вообще не обманчиво и имѣетъ метафизическую, всеобщую дѣйствительность, т. е., опиралось бы на томъ, что составляетъ еще предметъ доказательства; а потому, онъ избираетъ другой способъ доказыванія этой идеи, какого никто еще до него не высказывалъ. Такъ-какъ философія вообще есть высшее проявленіе нашего сознанія, а философія Шеллинга была высшимъ и послѣднимъ (по крайней мѣрѣ по тому времени) проявленіемъ историческаго раз-

витія человѣческой мысли; то Гегель въ своей Феноменологіи духа изображаетъ тотъ общій, послѣдовательный путь, которымъ эмпирическое сознаніе человѣчества, а вмѣстѣ съ тѣмъ и сознаніе каждаго человѣка, необходимо шагъ за шагомъ возвышается отъ простаго наблюденія до той идеальной, философской точки зрѣнія (предположенной въ системѣ Шеллинга), на которой все идеальное и вещественное—мысль и бытіе предстаютъ въ совершенномъ тождествѣ. Въ этой части Гегель занимается не разными формальными пріемами, приготовляющими и настроивающими лице, приступающее къ изученію философіи безусловнаго тождества, но изображаетъ всемірное сознаніе въ его послѣдовательномъ возвышеніи къ своей окончательной (потому времени) формѣ, или, можно сказать, онъ разомъ усиливается достигнуть обѣихъ цѣлей: всматриваясь въ движеніе всемірнаго сознанія къ этой высшей идеѣ безусловнаго тождества, индивидуальное сознаніе само повторяетъ его въ себѣ и само возвышается къ нему. Въ этой же части своей философіи, Гегель въ первый разъ употребилъ въ дѣло свой такъ называемый діалектическій методъ, хотя сущность и способъ его онъ объяснилъ уже послѣ, въ своей логикѣ. Діалектическій характеръ а) этого движенія сознанія вообще состоитъ въ томъ, что два противоположные дѣятеля его, обнаруживающіеся тотчасъ съ первымъ пробужденіемъ его, въ сознающемъ началѣ и данномъ предметѣ сознанія, постепенно, то примиряются въ *какой нибудь высшей идеѣ* единства, то снова расторгаются въ высшихъ и обширнѣйшихъ противоположностяхъ, до тѣхъ поръ, пока начало сознающее и предметъ сознанія, форма мысли и ея содержаніе вынаружатъ совершенное тождество свое. Когда эмпирическое сознаніе достигнетъ этой вершины развитія, тогда оканчивается Феноменологія духа и начинается дѣятельность философской мысли, постигающей все, какъ многообразное проявленіе идеи безусловнаго тождества; оканчивается область

а) Подробнѣе будетъ сказано ниже.

чувственной достовѣрности и доказыванія одного другимъ, и начинается область истины, какъ такого движенія мысли, которое само по себѣ, безъ доказыванія, обнаруживаетъ согласіе своей формы съ самымъ предметомъ безусловнымъ; словомъ, начинается область знанія разума о себѣ самомъ, или, что одно и тоже, спекулятивная философія.

Главныхъ ступеней въ развитіи эмпирическаго всемірнаго сознанія Гегель полагаетъ три: а., *сознаніе*, б., *самосознаніе* и в., *разумъ*.

а) Сознаніе въ движеніи отъ низшаго состоянія до степени самосознанія проходитъ также три ступени: *чувственной удостовѣренности, наблюдающаго сознанія и сознанія разсудочнаго*.

Сознаніе начинается *чувственною удостовѣренностію* (Sinnliche Gewissheit) о чемъ-то опредѣленномъ, существующемъ въ пространствѣ и временн—*здѣсь, теперь*, будетъ ли то о началѣ сознающемъ, о нашемъ *я*, или о чемъ нибудь внѣшнемъ. Но каждое такое частное представленіе превращается въ другое, третье—*здѣсь, теперь*, и такъ далѣе; а это превращеніе показываетъ, что представленіе, кажущееся единичнымъ, есть вмѣстѣ общее, что въ немъ постоянно совершается переходъ общаго въ особенное и особеннаго въ общее. Мы и словесно обозначаемъ наши представленія общими выраженіями, напримѣръ говоримъ, *эта соль;* но *эта соль*, какъ единичное, есть вмѣстѣ нѣчто общее, въ чемъ соединяется какая-то множественность, напримѣръ бѣлизна, острота, кубическая форма и т. д. Такимъ образомъ, чувственное сознаніе непримѣтно ставитъ то себя, то предметы сознанія въ двойственное, обоюдное положеніе, то въ нѣчто безмножественное, единичное, то въ раздробленное множество [1]).

Когда же сознаніе имѣетъ въ виду уловить нѣчто общее и постоянное, повторяющееся въ единичномъ, тогда оно стано-

---

[1]) Hegel's Werke, Bd., II, 5. 73—79, а также, Encyclopedie, § 418—419.

вится *наблюдающимъ* или *наблюденіемъ*. Оно соединяетъ единичное съ общимъ и представляетъ вещь со многими свойствами, перечисляя и описывая ихъ, какъ сопоставленныя въ пространствѣ и времени. Результатъ наблюденія есть *опытъ*, извлекающій нѣчто общее, соединяющее въ себѣ множество частностей. Но въ этомъ соединеніи единичнаго и общаго нѣтъ еще истиннаго единства; потому что единичное *въ немъ* противостоитъ общему; оно только перечисляется и внѣшнимъ образомъ подводится подъ общее. Отсюда происходитъ противорѣчіе, и когда сознаніе стремится примирить его, то преобразуется въ дѣятельность *разсудочнаго сознанія*. Это противорѣчіе состоитъ въ слѣдующемъ: намъ представляется во 1-хъ, что или въ единичныхъ вещахъ заключаются основы, опоры общаго, которыя только отвлекаются наблюденіемъ и опытомъ, или, на оборотъ, что общее само составляетъ сущность и основаніе всего единичнаго, разрозненнаго; во 2-хъ, что или единичный предметъ есть нѣчто совершенно отдѣльное, самостоятельное въ цѣльномъ составѣ своихъ свойствъ, или на оборотъ, что эти свойства, хотя и соединены въ одномъ предметѣ, но могутъ существовать и отдѣльно отъ всякаго предмета, и составляютъ самостоятельныя, общія сущности (Materien). Наблюдающее сознаніе не выноситъ этого противорѣчія, движется къ примиренію его, и, съ первымъ проблескомъ этого новаго примиренія, преобразуется уже въ сознаніе разсудочное [2]).

Разсудочное сознаніе примиряетъ предыдущее противорѣчіе слѣдующимъ образомъ: оно признаетъ многообразность, свойственную явленію, выраженіемъ чего-то внутренняго единаго, такъ, что это единое явленіе постоянно тождественно само съ собою. Это движеніе между единымъ и многообразнымъ мы называемъ *силою*, а самое тождество въ различіи, или, вообще то, что сохраняетъ одинаковость въ различіи—*закономъ* силы. Сверхчувственный міръ есть не что иное, какъ покойное, *не-*

---

[2]) Hegs Werke, Bd II., 5. 84—86; Encyclopedie, § 421.

возмущаемое царство законовъ, выражающихся въ явленіи; потому что въ этомъ мірѣ заключается только то, что̀ есть и въ выраженіи или въ законѣ. Когда сознаніе отождествляетъ, такимъ образомъ, внѣшнее съ внутреннимъ и видитъ одно въ другомъ, какъ одно, ничѣмъ неограничиваемое, неотрицаемое и незаслоняемое, тогда оно сознаетъ простую, чистую безконечность и становится *самосознаніемъ* [3]).

б) Только *самосознаніе* можетъ сознавать эту безконечность; потому что предметъ его удостовѣренности есть оно само: его собственная удостовѣренность есть тоже, что̀ истина, что̀ его единство съ самимъ собою въ своемъ обнаруженіи. Но въ дальнѣйшемъ развитіи самосознанія снова возникаютъ противорѣчія одно за другимъ, до тѣхъ поръ, пока оно проявится наконецъ разумомъ. Развитіе, которымъ самосознаніе постепенно движется на степень разума, состоитъ въ слѣдующемъ:

Самосознаніе предполагаетъ рефлексію или вниканіе во внѣшній міръ и стремленіе отъ внѣшняго міра во-внутрь. Если-бы то, что возникаетъ въ немъ, какъ нѣчто отличное отъ него, не существовало, то невозможно было бы самосознаніе. Это одинъ моментъ самосознанія—моментъ раздѣленія. Но есть въ немъ и другой моментъ—моментъ единства. Предметъ чувственной удостовѣренности и наблюденія получаетъ характеръ чего-то отрицательнаго для самосознанія; а потому самосознаніе стремится къ тому, чтобы снять отрицательность предмета и отождествить его съ собою; это происходитъ сперва *во влеченіи* или въ *пожеланіи*. Самосознаніе само въ себѣ уже имѣетъ нѣчто сродное съ предметомъ, который въ этомъ отношеніи соотвѣтствуетъ *побужденію* (Triebe); но какъ безличный, онъ не можетъ противодѣйствовать этому движенію. Произведеніе самосознанія, возобладавшаго предметомъ, есть нѣчто дѣйствительно—само съ собою—соглашенное. Такимъ образомъ, влеченіе въ процессѣ своего удовлетворенія—разрушительно, а по содержанію—

[3]) Hegel. Werke, B. II, S. 100, 102, 109—111.

эгоистично (Selbstsüchtig). Но отрицаемость, свойственная предмету, можетъ существовать для сознанія только въ самосознаніи же; въ дѣйствительности она и существуетъ въ видѣ другой самости, или другаго самосознанія. Если такъ, то самосознаніе достигаетъ удовлетворенія только въ другомъ самосознаніи: является самосознаніе для самосознанія

Самость и самость. Стремясь къ тождественности самосознанія и встрѣчая другое самосознаніе, самость стремится снять и проникнуть собою другую самость. Отсюда возникаетъ между ними борьба на жизнь и смерть. Но какъ одна самость по существу равна другой, то такимъ, или другимъ путемъ изъ этой борьбы между самостями возникаетъ, наконецъ, въ нихъ взаимное признаніе своего значенія. На мѣсто прежняго противодѣйствія между ними возникаетъ общительность. Когда сознаніе достигаетъ этого признанія другихъ самостей, то оно переходитъ на степень *всеобщаго самосознанія*.

Всеобщее самосознаніе есть утвердительное знаніе о себѣ одной самости въ другой, или какъ бы всеобщее отраженіе многихъ самостей другъ въ другѣ; но отрицаніемъ своей непосредственности или влеченіемъ это сознаніе получаетъ предметный характеръ, и не отличаетъ себя отъ другаго. Такимъ образомъ на степени общаго самосознанія, самость живетъ сознаніемъ себя и тою мыслію, что другія самости сознаютъ ее также, какъ она сознаетъ себя. На всеобщемъ самосознаніи основывается существованіе семейства, отечества, любви, дружбы, чести и такъ далѣе. Оно есть единство самосознанія и сознанія; имъ связуются всѣ недѣлимыя въ одно цѣлое. Если такъ, то оно заключаетъ въ себѣ единство субъекта и предмета и возносится на степень *разума* [4]).

в) *Разумъ* Сознаніе, на первой степени своего развитія, дошло до убѣжденія, что предметный міръ есть не иное что, какъ міръ идеальный, потому что законъ есть единство силы и яв-

---

[4]) Hegel. W. Bd. II, S. 131—138—139, 173.

ленія. На степени самосознанія исчезаетъ тотъ призракъ, будто сущность другой самости отлична отъ нашей собственной. Такимъ образомъ, самосознаніе приходитъ, наконецъ, къ убѣжденію, что его собственная внутренняя сущность есть сущность самаго предметнаго міра, и что его мысль есть тоже, что предметъ или дѣйствительность, что міръ предметный во всѣхъ своихъ опредѣленіяхъ, имѣетъ тоже самое содержаніе, что и самосознаніе въ своемъ самоопредѣленіи. Такая степень самосознанія и есть *разумъ;* въ немъ самосознаніе есть не только тождество или субстанція, но тождество сознающее себя. Внутренняя, опредѣленная форма его есть чистое, для себя сущее понятіе, или *я,* есть знаніе о себѣ, какъ о безконечной всеобщности. Человѣкъ возносится на степень всемірнаго сознанія и какъ бы говоритъ вселенной: *ты моя, я твой; ты и я— одно.* Вмѣсто личнаго убѣжденія и сознанія мы получаемъ здѣсь истину всеобщую, божественную.

Но прежде, нежели разумное самосознаніе, пришедшее къ мысли о всеобщей сущности міра, дойдетъ до соотвѣтственнаго сознанія этой сущности, или до *абсолютнаго вѣдѣнія,* сознающаго свою мысль въ мірѣ, и самое бытіе—только въ силѣ и формѣ мысли, оно предварительно проходитъ двѣ нисшія ступени, на которыхъ постепенно вырабатывается вышеупомянутая—высшая. Разумное сознаніе становится сперва *вѣрованіемъ.*

Въ вѣрованіи оно сознаетъ себя еще не въ формѣ чистой мысли, а въ формѣ *представленія,* то есть, какъ бы отодвигаетъ отъ себя всеобщую сущность міра, представляетъ ее отдѣльно, какъ-бы только *въ ней самой* сущею и противоположною формѣ вѣры или представленія. Такъ-какъ въ вѣрованіи субъектъ не имѣетъ въ себѣ никакого содержанія; ибо представляетъ его отдѣльнымъ отъ себя,—а съ другой стороны, предметъ не имѣетъ мысли, потому что существуетъ только въ себѣ, какъ сущность; то духъ не выноситъ такого раздѣленія и усиливается сблизить обѣ стороны: это происходитъ на степени такъ называемаго *просвѣщенія*

(Aufklärung a). Что же выполняетъ просвѣщеніе? Какъ вѣрованію свойственъ характеръ утвердительный, такъ просвѣщенію — отрицательный. Вѣрованіе только представляетъ свой предметъ существующимъ, но не указываетъ внутренней связи его съ субъектомъ или съ мыслящимъ въ насъ началомъ; а потому просвѣщеніе, утверждаясь только на этомъ раздѣленіи и не проникая далѣе, ограничивается тѣмъ, что тщеславится только отрицаніемъ предмета вѣрованія и признаетъ его дѣломъ субъективнаго убѣжденія или, иначе, мечтанія. Такимъ образомъ, и просвѣщеніе не удовлетворяетъ духа; оно приводитъ только къ деистической пустотѣ (vacuum), и въ свою очередь составляетъ только переходную ступень въ развитіи самосознанія. Ее смѣняетъ *абсолютное* или *безусловное вѣдѣніе*. Только въ безусловномъ вѣдѣніи или въ высшей наукѣ совершается полное примиреніе двухъ, разъединенныхъ въ вѣрованіи сторонъ, начала сознающаго или представляющаго и предмета представленія. Какимъ образомъ?—Хотя безусловное вѣдѣніе дѣйствуетъ въ формѣ чистой мысли, а вѣра и просвѣщеніе не выходятъ изъ области представленія, однако предметъ ихъ одинъ: это безусловная самосознающая истина. Въ вѣрованіи недостаточна только форма, посредствомъ которой истина входитъ въ наше сознаніе. А потому, безусловное вѣдѣніе занимается измѣненіемъ этой несоотвѣтственной истинѣ формы; отъ измѣненія же формы самый предметъ получаетъ высшій, истинный характеръ. Это измѣненіе совершается слѣдующимъ образомъ: сознающій себя духъ не имѣетъ другой стихіи или опоры (Element) своего бытія, кромѣ этого вѣдѣнія о себѣ. Но съ вѣдѣніемъ о себѣ неразлучно самораздѣленіе, обнаруживающееся во вниканіи (Reflexio); а потому, оно приходитъ къ сознанію, что въ себѣ самомъ содержитъ и свою противоположность не только въ отвлеченномъ смыслѣ, но развитую въ цѣлой системѣ помысловъ и пред-

---

а) Гегель имѣлъ въ виду школу *просвѣщенія* въ Германіи, въ 18 вѣкѣ.

ставленій. Такимъ образомъ, что въ представленіи вѣры было только сущностію и формою чего-то другаго, противостоящаго началу сознающему, то самое на степени бесусловнаго вѣдѣнія становится его собственнымъ произведеніемъ. По смыслу вѣдѣнія, истинное, самосущее бытіе есть только вѣдѣніе о своемъ дѣятельномъ субъектѣ или субстанціи, но о такой субстанціи, которая есть вмѣстѣ дѣятельность самаго вѣдѣнія. Только на этой высшей степени вѣдѣнія, свойственнаго наукѣ, духъ сознаетъ себя, какъ духъ, т. е., въ самосознательной формѣ духа. Но это сознаніе осуществляется не иначе, какъ въ послѣдовательномъ историческомъ движеніи науки, такъ—что чѣмъ по идеѣ духъ долженъ быть, тѣмъ онъ становится только постепенно Такимъ образомъ, исторія подтверждаетъ науку, а наука исторію [5]).

Такъ изображаетъ Гегель развитіе нашего эмпирическаго сознанія до степени высшаго сознанія, свойственнаго наукѣ. За Феноменологіею духа, по первоначальному плану Гегеля, должно было слѣдовать начертаніе самой науки или философіи. Но въ послѣдствіи, какъ сказано выше, при изданіи своей энциклопедіи философскихъ наукъ, онъ внесъ Феноменологію духа въ самую систему философіи, именно, въ отдѣлъ о субъективномъ духѣ. Вмѣсто феноменологіи духа, онъ предпослалъ своей системѣ въ энциклопедіи обыкновенное введеніе, гдѣ предварительными положеніями старается нѣсколько объяснить свое понятіе о философіи. Говоримъ,—нѣсколько; потому что, по мнѣнію Гегеля, понятіе о системѣ есть сама система, и открывается не предъ системою, но въ ней самой, въ ея развитіи и въ результатѣ развитія [6]). Если во введеніи предлагается опредѣленіе и раздѣленіе науки философіи, то это дѣлается, говоритъ Гегель, не иначе, какъ въ видѣ предположенія. Предварительныя понятія, съ которыхъ начинается (Anfang) ея на-

[5]) Heg W. B 2, § 307, 398, 400—401, 406—408, 411, 413, 421, 426, 427, 432—440, 594, 598, 599, 602—606.

[6]) Encycl. d. philos Wissensch., § 1 и 18, Berl. 1840.

ложеніе, нельзя считать за одно съ началомъ самой науки или съ ея принципомъ (Princip), который она могла бы получить откуда нибудь, какъ выработанное и готовое. Философія, какъ наука, такого начала не имѣетъ: она есть замкнутый въ себѣ кругъ. Въ этомъ кругѣ философіи, начало или исходное понятіе, съ котораго она начинаетъ свое развитіе, достигается, въ ясномъ опредѣленномъ видѣ, только въ результатѣ; въ немъ только философія предстаетъ, какъ наука безусловнаго вѣдѣнія. Начало, съ котораго выходитъ философія, назначается только для приступающихъ къ изученію науки. Но если бы мы предпосылали какое либо уже доказанное и извѣстное начало, то это значило бы, что оно заимствовано изъ круга какой либо другой науки; но философія сама утверждаетъ начала другихъ наукъ; что же касается ея собственнаго предмета, то онъ незаимствуетъ себѣ подтвержденія отъ-инуду, но есть свободный актъ самаго мышленія. Словомъ, ни опредѣленіе, ни раздѣленіе философіи не доказываются предъ развитіемъ системы; то и другое предлагается въ началѣ только въ видѣ предположенія съ тою цѣлію, чтобы облегчить вниманіе изучающаго курсъ философіи.

Итакъ, въ чемъ же состоитъ эта предпосланная идея философіи и какъ она раздѣляется на части? Идею философіи Гегеля можно понять, руководствуясь окончательнымъ выводомъ феноменологіи духа. Тамъ мы видѣли, что послѣдовательное развитіе эмпирическаго сознанія достигло наконецъ до убѣжденія, что все, казавшееся намъ сначала чуждымъ, есть дѣло нашей же мысли. Такимъ образомъ, въ своей дѣятельности она сознаетъ движеніе самаго существа вещей, или, что тоже, она есть самосознаніе истинно-сущаго и само-сущаго. Съ этой-то чистой мысли, которая сама себя дѣлаетъ своимъ предметомъ, Гегель начинаетъ изложеніе своей системы философіи [7]).

Въ существѣ этого мышленія заключается и основаніе

[7]) Encycl. § 17.

раздѣленія философіи на части. Тождество этой мысли съ самымъ предметомъ не есть отвлеченное, покойное и неподвижное; мысль или идея, какъ тождество живое, движется и осуществляется самораздѣленіемъ и примиреніемъ раздѣленнаго. Какъ живая, она противополагаетъ себя себѣ же самой, и въ этомъ самопротивоположеніи осуществляетъ могущество своего единства съ собою. Въ такомъ смыслѣ нужно понимать мысль или идею, какъ процессъ движенія. Принявъ за основаніе эту формулу, свойственную, какъ думаетъ Гегель, идеѣ и всякой жизни, онъ старается послѣдовательно возвести къ ней и замкнуть въ ней всѣ законы и формы бытія чистой мысли, природы и духа. На основаніи моментовъ движенія идеи изъ раздѣленія къ единству, и наука философіи раздѣляется на три части: 1) *логику* или науку объ идеѣ *въ себѣ и для себя*; 2) *философію природы* или науку объ идеѣ *въ инобытіи*; 3) *философію духа* или науку объ идеѣ, *возвращающейся изъ инобытія къ себѣ самой*. Отсюда уже видно, что Гегелево понятіе о значеніи частей философіи существенно отличается отъ обыкновеннаго дѣленія, въ которомъ части имѣютъ отдѣльное и какъ-бы покойное, самостоятельное положеніе. Во всѣхъ такъ называемыхъ частяхъ философіи онъ видитъ не иное что, какъ видоизмѣненія одной идеи, которая лежитъ въ основаніи ихъ и развивается въ цѣломъ содержаніи философіи. Онѣ вытекаютъ изъ самаго существа движущейся идеи. Такъ-какъ идея, по Гегелю, какъ цѣльная истина, сама изъ себя развиваетъ эти видоизмѣненія и постепенно проходитъ ихъ, какъ свои собственныя опредѣленія, то во 1-хъ, въ каждомъ изъ этихъ видоизмѣненій или опредѣленныхъ ея формъ отображается цѣлая идея; такъ, напримѣръ, въ природѣ и въ духѣ—таже идея что и въ логикѣ; но въ природѣ она является въ формѣ *внѣположности*, а въ духѣ—въ видѣ *въ себѣ и для-себя-сущей*, т. е., соединяющей единствомъ сознанія то, что разрознено въ природѣ; во 2-хъ, каждая форма ея видоизмѣненій есть текущій моментъ ея развитія, въ которомъ каждая особен-

ная наука или часть, хотя и выдѣляетъ для себя отдѣльный предметъ, но онъ органически вытекаетъ изъ предыдущаго и собственнымъ развитіемъ производитъ, какъ плодъ, задачу дальнѣйшей части или сферы науки [8]).

1) *Логика.* Логика разсматриваетъ чистую идею только въ отвлеченномъ элементѣ мышленія, не касаясь еще ея проявленія въ природѣ и въ духѣ. Она существенно отличается отъ обыкновеннаго понятія о логикѣ, какъ наукѣ о мышленіи, о законахъ и формахъ его. Предметъ ея—не формы мышленія, а самая идея; отвлеченныя же формы мышленія составляютъ только почву или стихію (Element), въ которой идея является логическою. Понимаемая въ такомъ смыслѣ, она разсматриваетъ мышленіе не какъ способность противосостоящую предмету, не имѣющую въ своихъ формахъ ничего общаго съ существомъ вещей, но какъ совокупность такихъ формъ и законовъ, которые оно само изъ себя производитъ и потомъ осуществляетъ въ дѣйствительности—въ жизни природы и духа. Логика, такимъ образомъ, получаетъ у Гегеля значеніе не орудія, примѣняемаго къ предмету отъ-инуду данному, но метафизическое, какъ мысленная копія цѣлаго міра идеальнаго и вещественнаго.

Для оправданія своего понятія о логикѣ, Гегель сперва объясняетъ существо мышленія, разбирая послѣдовательно обыкновенныя представленія о немъ.

Мышленіе, по обыкновенному, непосредственному понятію о немъ, имѣетъ значеніе только субъективное, какъ одна изъ дѣятельностей, или способностей нашего духа, на ряду съ другими его способностями—ощущеніемъ, фантазіею, волею и т. д. Произведеніе этой способности мышленія есть нѣчто всеобщее, отвлеченное; а потому и мышленіе, въ смыслѣ дѣятельности, есть нѣчто всеобщее, дѣятельное, себя же осуществляющее (sich bethätigende). Мышленіе, какъ субъектъ, есть то, что мыслитъ; самымъ простымъ выраженіемъ его служитъ наше *Я*.

---

[8]) Encycl. § 18.

Изъ этого понятія о мышленіи видно различіе его отъ представленія и наблюденія. Къ представленію всегда примѣшивается *нѣчто частное, случайное,* а содержаніемъ мышленія бываетъ нѣчто *всеобщее.* Предметъ представленія есть нѣчто отдѣльное и только внѣшнимъ образомъ соединяемое съ другими представленіями; напротивъ, предметъ мышленія есть нѣчто всеобщее, внутренно-проникающее всѣ части своего содержанія.

Далѣе, можно и должно разсматривать мышленіе, какъ размышленіе, какъ дѣятельность, направленную на какой нибудь предметъ (Nachdenken). Въ этомъ случаѣ размышленіе производитъ тоже самое, что и мышленіе понимаемое какъ способность, именно, производитъ нѣчто *всеобщее*; но это *всеобщее* получаетъ здѣсь иной характеръ. Оно составляетъ нѣчто существенное въ предметѣ размышленія, или то, что есть въ немъ истиннаго; потому что для познанія истины мы должны сперва размыслить о предметѣ. Такимъ образомъ, посредствомъ размышленія мы доходимъ до объективной истины, до истины въ себѣ самой, недовольствуясь тѣмъ, что есть истиннаго только для насъ.

Если такъ, если только размышленіемъ можно дознать сущность предмета; то значитъ, что размышленіе измѣняетъ непосредственную форму его, форму, полученную имъ въ нашемъ ощущеніи и представленіи. Это измѣненіе состоитъ въ томъ, что посредствомъ размышленія, происшедшія отъ чувствъ представленія, какъ разрозненныя, частичныя и внѣшно только сближенныя въ пространствѣ и времени, мы возводимъ къ чему-то всеобщему и необходимому, въ чемъ частичное и только внѣшно-соединенное предстаетъ для насъ во внутреннемъ и неизмѣнномъ единствѣ.

Отсюда Гегель выводитъ слѣдующее положеніе: „если сущность предмета становится доступною мнѣ только въ силу моего мышленія; то эту сущность предмета должно признать *произведеніемъ моего духа*, какъ мыслящаго начала, или моего, при себѣ сущаго *я*, какъ моей простой, недѣлимой всеобщности,

моей *свободы*" [9]). Иными словами, размышленіе есть столько же моя (субъективная) сколько и предметная (объективная) дѣятельность духа; потому что въ размышленіи мы дѣйствуемъ *въ себѣ*, но вмѣстѣ съ тѣмъ погружаемся *въ предметъ*.

Послѣ того понятно, что логика у Гегеля имѣетъ метафизическое значеніе, что въ законахъ и формахъ мышленія выражается самое существо вещей. Оправданіемъ этой идеи логики служитъ самое развитіе этой науки. Представивъ свой взглядъ на мышленіе, какъ высшій органъ истины, и на логику, какъ начертаніе существенныхъ формъ всемірной жизни, и какъ-бы чувствуя, что этотъ взглядъ еще недостаточно доказанъ, Гегель разбираетъ потомъ взгляды другихъ мыслителей на мышленіе и отношеніе его къ истинѣ или существу вещей. Такихъ существенно различныхъ взглядовъ на свойство мышленія и значеніе его въ отношеніи къ предмету Гегель находитъ три: одинъ свойственъ такъ называемый *догматической философіи;* другой—*эмпирической* и *критической* (Канта) третій—*философіи непосредственнаго вѣдѣнія*. Существенный недостатокъ всѣхъ этихъ взглядовъ заключается по Гегелю, въ томъ, что въ нихъ всѣ формы мышленія признаются только *ограниченными* (endlih), а потому *субъективными*, разрозненными и даже противоположными, какъ во взаимномъ ихъ отношеніи, такъ и въ отношеніи къ безусловному или къ истинѣ, какъ главному предмету философскаго вѣдѣнія. Въ этомъ неправильномъ мнѣніи о формахъ мышленія, какъ отдѣльныхъ отъ самой сущности предметовъ, заключается, по Гегелю, причина тѣхъ слабыхъ и невѣрныхъ результатовъ, до которыхъ доходила прежняя философія. По его мнѣнію, какъ мы видѣли выше, сущность предмета знанія или истины не можетъ быть чѣмъ-то отдѣльнымъ отъ мышленія и противоположнымъ ему, не можетъ быть какъ бы въ другой области, такъ что мышленію оставалось бы только воспринять въ себя эту сущность и тѣмъ

---

[9]) Encyclop. d. philos. Wissensch., § 23.

самымъ (какъ думаютъ Кантъ и Якоби) измѣнить ее въ призракъ, въ явленіе, несоотвѣтственное сущности. Совсѣмъ наоборотъ: когда истина добывается размышленіемъ и состоитъ въ *общемъ*, добываемомъ изъ частностей, взаимно себя ограничивающихъ и исключающихъ, то значитъ, что самыя частности должны заключать въ себѣ внутреннюю возможность общенія и единства. Но истина не состоитъ въ уничтоженіи, въ небытіи этихъ противоположныхъ, односторонніхъ частностей (*напр.* представленія и вещи, мысли и чувства, формы и сущности), или въ отвлеченномъ, покойномъ тождествѣ ихъ; она не находится и внѣ этихъ противоположностей и односторонностей. Думать такъ объ истинѣ значило бы тоже самое, что не видѣть лѣса, сидя въ самой срединѣ чащи. Самыя эти противоположности и односторонности составляютъ необходимую принадлежность какъ мышленія и знанія, такъ и самой истины или сущности и жизни міра. А потому въ самомъ противоположеніи или раздѣленіи на противоположности, возникающемъ изъ единства и въ стремленіи этихъ противоположностей къ единству и заключается истина мысли и бытія или истинно-сущее. Безъ этого движенія истина была бы невозможна [10]).

Изъ этого понятія Гегеля о мышленіи и о предметномъ значеніи его прямо вытекаетъ и его понятіе о методѣ, которое онъ предпосылаетъ въ самыхъ общихъ чертахъ изложенію логики. Какъ мышленіе не есть пустая форма, привносимая къ предмету отвнѣ заимствованному, но совпадаетъ съ самымъ существомъ его, то и методъ не состоитъ въ собраніи правилъ, касающихся одной формы, которыя нужно только имѣть въ виду при изложеніи предмета, надѣленнаго будто-бы своими особенными формами и законами. Какъ истина живетъ не внѣ мысли, не въ другой отдѣленной отъ нея области и не внѣ противоположностей—въ безразличномъ тождествѣ, но въ самомъ процессѣ многообразнаго противоположенія и возсоединенія, чему

[10]) Encycl. § 26—78.

высшимъ поприщемъ служитъ наша собственная мысль; то и методъ состоитъ въ такомъ логическомъ движеніи мысли, которое существуетъ въ цѣломъ мірѣ и въ каждой живой части его, какъ предметѣ познанія а). Въ методѣ Гегель различаетъ три ступени или момента: 1) *отвлеченный* или *разсудочный;* 2) *діалектическій* или *отрицательно-разумный* (negativ-vernünftig), и 3) *спекулятивный* или *положительно-разумный* (positiv-vernünftig).

На первой или разсудочной ступени логическаго мышленія все, воспринимаемое имъ, получаетъ характеръ чего-то опредѣленнаго, отличнаго отъ всего другаго. Хотя и разсудокъ стремится къ общему, но это общее, какъ предметъ разсудка, не имѣетъ еще того характера, къ которому должно возвыситься *истинно-общее;* потому что разсудокъ только отвлекаетъ свое *общее* и удерживаетъ его, какъ родовое представленіе, отдѣльно отъ видовъ и недѣлимыхъ, не умѣя мысленно возсоздать ихъ внутренней связи. Стало быть, разсудочное общее также противоположно частностямъ, которыя подъ нимъ заключаются, какъ и эти частности въ свою очередь противоположны другъ другу. Кто останавливается на разсудочномъ мышленіи, тотъ дойдетъ до разрушительныхъ результатовъ въ наукѣ и въ жизни; потому что каждой истинѣ и каждому правилу, въ силу разсудочнаго мышленія, можно противополагать другое равносильное, не находя никакой возможности, при помощи его одного, выразумѣть истинное отношеніе между ними. Но нельзя обойтись и безъ разсудочнаго мышленія. Безъ него не можетъ быть ничего твердаго и опредѣленнаго ни въ наукѣ, ни въ жизни.

На второй — діалектической или разумно-отрицательной ступени, мышленіе, воспользовавшись результатомъ разсудочной работы, доходитъ до необходимаго слѣдствія односторонніхъ положеній разсудка, именно до отрицанія ихъ одного другимъ.

а) Понятіе о методѣ Гегель излагаетъ подробнѣе въ самой логикѣ, въ отдѣлѣ объ *идеѣ*.

Такимъ образомъ, результатъ разсудочной дѣятельности отрицательный, или, говоря словами Гегеля, діалектическій моментъ состоитъ въ самообнаруженіи и самоуничтоженіи (Sich aufheben) ограниченности этихъ положеній или опредѣленій, посредствомъ перехода каждаго изъ нихъ въ свою противоположность. Но это діалектическое мышленіе должно отличать отъ обыкновеннаго діалектическаго искусства—спутывать и опровергать какія нибудь положенія, и этимъ доказывать, что результатъ разсудочнаго мышленія есть призрачный, ничтожный, а не положительный и существенный: діалектику нельзя считать праздным искусствомъ—играть словами и понятіями. Діалектика есть необходимое, внутреннее (immanente) выступленіе изъ предѣловъ ограниченныхъ положеній; она стремится къ тому, чтобы вскрыть односторонность отдѣльныхъ положеній въ ихъ дѣйствительномъ значеніи, какъ отрицанія. Въ существѣ своемъ она есть обнаруженіе дѣйствительной природы разсудочныхъ опредѣленій и всего ограниченнаго, т. е., ихъ самоотрицанія. Этимъ отличается она и отъ скептицизма, который происходитъ отъ изолированной дѣятельности разсудка и ведетъ только къ отрицанію, къ нулю. Въ діалектическомъ процессѣ заключается жизненное начало развитія науки. Онъ вноситъ *внутреннюю* (имманентную) *связь* и *необходимость* въ ея содержаніе.

Третья и высшая ступень логическаго мышленія есть *спекулятивная* или *разумно-положительная*. Она приготовляется предъидущею. Если по смыслу діалектическаго мышленія свойство всего живущаго таково, что каждое ограниченное положеніе вызываетъ за собою другое, такъ что оба взаимно себя отрицаютъ; то обѣ противоположности имѣютъ взаимное сродство и соединяются въ чемъ-то третьемъ. Но это третье не есть что либо отдѣльное отъ нихъ; напротивъ, оно находится въ живомъ единствѣ тѣхъ же двухъ противоположностей, которыя опровергаютъ другъ друга не внѣшно, но переходомъ другъ въ друга. Спекулятивная ступень мышленія только вскрываетъ и утверждаетъ то, что именно и дѣлаетъ возможнымъ

переходъ одного въ другое. Слѣдовательно, спекулятивное мышленіе восходитъ далѣе діалектическаго или разсудочнаго. Впрочемъ, выступая за предѣлы одностороннихъ, разсудочныхъ положеній, оно не исключаетъ, не уничтожаетъ ихъ совершенно; потому что результатомъ спекулятивнаго мышленія бываетъ не что-либо отдѣльное отъ нихъ и противоположное имъ, но то самое, что движется по этимъ тремъ ступенямъ мышленія Истина, говоритъ Гегель, есть само это движеніе или дѣятельность движенія, совершающаяся въ этихъ трехъ моментахъ [11]).

Въ *Логикѣ* развиваются и сводятся къ одной цѣльной идеѣ тѣ формы и законы свойственныя чистому мышленію, которыя отражаются въ мірѣ физическомъ и нравственномъ. Ступеней этого развитія три: А., *бытіе* Б., *сущность* и В., *понятіе* или идея, или, что все равно, логика, какъ ученіе о мышленіи, разсматриваетъ его: 1) въ непосредственномъ видѣ; это— понятіе *само въ себѣ*, безъ рефлекса, безъ преломленія; 2) въ его *посредствуемомъ* состояніи, въ *отраженіи* (Reflexion und Vermittlung); на этой ступени мысль какъ бы расторгается и относится къ себѣ не иначе, какъ чрезъ что-то ей чуждое, ее отрицающее; наконецъ 3) въ ея возвращеніи къ себѣ самой, когда мысль уже въ видѣ понятія является, какъ она есть сама *въ себѣ* и *для себя*, въ единствѣ обоихъ предыдущихъ отношеній съ ея собственнымъ самосозерцательнымъ существомъ [12]).

Начало, отъ котораго отправляется логика и вообще вся философія, должно быть самое скудное по содержанію; потому что ни въ мышленіи, ни внѣ мышленія нѣтъ предмета готоваго, даннаго; предметъ или содержаніе истины опредѣляется только постепеннымъ движеніемъ самаго мышленія. Въ началѣ (Anfang) предметъ только *есть;* мы и знаемъ о немъ только то, что (dass) онъ *есть*. Если бы въ самомъ началѣ мы знали о немъ болѣе, то это уже не было бы начинаніе. По этому первое понятіе, отъ котораго отправляется логическое мышленіе, есть понятіе бы-

[11]) Encycl. § 79—82.
[12]) Encycl. § 83.

тія или лучше—*бытіе;* потому что здѣсь понятіе разсматривается еще безъ понятія, безъ рефлекса или раздѣленія между мыслящимъ и сущимъ, разсматривается въ непосредственности бытія.

А., ученіе о бытіи.

Чистое бытіе есть чистая, ничемъ ненаполненная мысль о бытіи или понятіе въ себѣ. То и другое одно и тоже. Свойство всѣхъ опредѣленій бытія, которыя обнаружатся дальнѣйшимъ развитіемъ логики, состоитъ въ томъ, что они только *существуютъ* и существуютъ какъ *другія* въ отношеніи между собою. А потому, дальнѣйшее ихъ свойство состоитъ въ томъ, что въ діалектическомъ движеніи они переходятъ другъ въ друга или вообще въ нѣчто другое, т. е., не отрицаются только, но какъ-бы поглощаются одно другимъ. Такимъ образомъ, движеніе въ области бытія есть какъ-бы изнесеніе (Heraussezen), развитіе въ себѣ сущаго понятія; но съ этимъ развитіемъ, выходомъ изъ себя понятіе вмѣстѣ и углубляется внутрь себя. Развитіе (Explication) понятія въ сферѣ бытія образуетъ его цѣлость въ той мѣрѣ, какъ отрицается его непосредственная форма. Это бытіе и его логическія опредѣленія въ развитіи можно принимать за метафизическія опредѣленія самаго безусловнаго (существа) или Бога. Но собственно только первое и послѣднее опредѣленіе въ каждой отдѣльной сферѣ проявленія бытія выражаетъ собою безусловное, а среднее, всегда заключающее въ себѣ двойственность, раздѣленіе, относится къ міру.

Бытіе заключаетъ въ себѣ три ступени: 1) *качества;* 2) *количества* и 3) *мѣры.*

1., качество.

а) *Бытіе.* Чистымъ бытіемъ, какъ выше сказано, начинается развитіе логической идеи; потому что начало развитія должно быть непосредственное, неопредѣленное; а бытіе именно имѣетъ эти свойства неопредѣленности, непосредственности.

Бытіе было основнымъ понятіемъ элейцевъ. И сущность есть нѣчто неопредѣленное, но это неопредѣленное составляется *посредствомъ* отрицанія разныхъ выявившихся опредѣленностей. Не смотря на всю свою неопредѣленность, бытіе заключаетъ въ себѣ сѣмя отрицанія, какъ начало, изъ котораго потомъ, шагъ за шагомъ, будутъ развиваться всѣ дальнѣйшія его опредѣленности. Всматриваясь въ это бытіе, мы замѣчаемъ, что оно есть чистое отвлеченіе, нѣчто абсолютно-отрицательное, а абсолютное отрицаніе, въ непосредственномъ смыслѣ, есть *ничто*. Чистое бытіе не есть ни жизнь, ни смерть, ни добро, ни зло и т. д. Все это есть нѣчто дальнѣйшее, опредѣленное, чего на первый разъ еще нѣтъ въ чистомъ бытіи. Ничто было основнымъ понятіемъ буддистовъ.

Если *ничто*, какъ непосредственное, само себѣ равное есть тоже, что и бытіе, то значитъ, что въ дѣйствительности ни то, ни другое не существуетъ отвлеченно или отдѣльно, что должно быть нѣчто третье, образующееся отъ взаимнаго ихъ сочетанія, отъ перехода ихъ одного въ другое. Это третье высшее есть *появленіе, становленіе* или *происхожденіе* (das Werden).

Для правильнаго уразумѣнія этого единства между бытіемъ и ничтожествомъ въ появленіи, становленіи не слѣдуетъ представлять себѣ ихъ единства покоющимися. При такомъ единствѣ исчезли бы разности, а съ исчезновеніемъ разностей не стало бы живаго, конкретнаго единства: это послѣднее возможно только съ постепеннымъ осуществленіемъ его въ развивающихся разностяхъ. Въ становленіи (das Werden) есть не только единство, но и безпокойство (Unruhe); въ немъ есть кромѣ отношенія къ себѣ и обращеніе противъ себя. Въ бытіи же и ничтожествѣ отвлеченномъ хотя и говорилось объ ихъ тождествѣ; но это тождество, какъ непосредственное, еще не выразилось и не опредѣлилось: потому что ни для тождества, ни для различія ихъ не было еще точки взаимнаго соприкосновенія. Для примѣра соединенія бытія и ничтожества можно представить что-нибудь образующееся. Какъ образующееся, оно въ

извѣстномъ моментѣ *есть* то, чѣмъ не было прежде и еще *не содѣлалось* тѣмъ, чѣмъ будетъ послѣ. Это понятіе становленія, по мнѣнію Гегеля, уничтожаетъ собою положеніе: *изъ ничего ничего не бываетъ; нѣчто можетъ произойти только изъ чего либо.* Эти положенія дѣлаютъ невозможнымъ происхожденіе или становленіе и ведутъ къ пантеизму. Безусловный духъ, какъ-бы такъ говоритъ Гегель, осуществляя что-либо не имѣетъ нужды въ чемъ нибудь данномъ, въ матеріи, но даетъ бытіе вселенной изъ ея ничтожества, изводитъ ее изъ интенсивнаго *ничто.*

б) *Существованіе.* Если въ становленіи бытіе и ничтожество приходятъ въ соединеніе и смѣняются одно другимъ, то этимъ сближеніемъ снимается (aufgehoben) ихъ противоположность. Точкою ихъ соприкосновенія, опредѣлевнымъ выраженіемъ становленія есть *существованіе* или бываемость, бытность (Daseyn). Въ бытности положительное соединяется съ отрицательнымъ, бытіе съ небытіемъ. Что существуетъ, то существуетъ только гдѣ-нибудь, когда-нибудь, съ какими нибудь свойствами, а не вездѣ и не всегда и проч.; слѣдовательно, всегда съ ограниченіями. Такимъ образомъ, всякая бытность какъ ограниченная, носитъ въ себѣ сѣмя своего уничтоженія. Двѣ ея составныя стихіи—бытіе и ничтожество, преемственно выходя въ явленіе, даютъ ему развитіе и полагаютъ ему предѣлъ.

Въ бытности или существованіи нужно различать слѣдующіе моменты:

α., Каждая бытность есть бытіе съ извѣстною *опредѣленностію* (Bestimtheit), а непосредственная, существующая опредѣленность есть то, что мы называемъ *качествомъ.* По этому каждый существующій предметъ есть нѣчто, что нибудь, бытіе въ предѣлахъ; предѣлъ даетъ ему его *esse* или опредѣленность. Въ этомъ отношеніи оно есть *вещь* (res, Ding), *нѣчто, реальность.* На основаніи этой категоріи, въ Богѣ отрицаютъ всѣ ограниченія и называютъ его *Ens realissimum.*

Качество отличается отъ количества. Качество есть опре-

дѣленность, слитая съ бытіемъ, такъ что съ уничтоженіемъ качества уничтожается и опредѣленное бытіе. Напротивъ количество безразлично въ отношеніи къ опредѣленности вещи, по крайней мѣрѣ, до извѣстной степени. По причинѣ этой слитности качества съ опредѣленностію предмета, она, какъ категорія, свойственна только природѣ. Духа она не выражаетъ и не свойственна ему, развѣ въ его болѣзненномъ состояніи. Надѣленный свободою самоопредѣленія, онъ всегда выше всякаго качества и даже съ перемѣною его всегда остается духомъ.

β., *Иное* или *измѣненіе*. Изъ предыдущаго слѣдуетъ, что бытіе въ себѣ или чистое бытіе есть только отвлеченіе и само по себѣ невозможно. Во всякой вещи опредѣленность составляетъ одно съ отрицаніемъ осуществленнымъ, выраженнымъ въ предѣлахъ вещи. Предѣлъ даетъ вещи бытіе; вещь въ предѣлѣ и по предѣлу есть то, что̀ есть; стало быть, то, чему она противополагается, непосредственно слито съ нею, кроется въ ней, приводя ея бытіе въ ничтожество и свое прежнее небытіе переводя въ бытіе. По этому всякая вещь: 1) ограниченна или конечна и 2) измѣняема. Въ этомъ понятіи о вещи съ предѣломъ или о предѣлѣ вещи заключается противорѣчіе или діалектика. Съ одной стороны, предѣлъ составляетъ дѣйствительность (реальность) существованія, съ другой — предѣлъ есть отрицаніе этой реальности. Но ето противорѣчіе не только не уничтожаетъ существованія вещи, но, напротивъ, составляетъ сущность его—измѣненіе, побуждающее каждый предметъ двигаться за свои предѣлы. Такъ-какъ предѣлъ или отрицаніе отвлеченное не есть ничто, но существуетъ въ самой вещи, то, въ противоположность одной вещи, оно есть нѣчто другое. Каждая вещь, какъ нѣчто одно, потому и есть это одно нѣчто, что существуетъ другое. Такимъ образомъ, каждое нѣчто есть вмѣстѣ и другое, и каждое другое есть также нѣчто. Въ этой необходимости для каждаго существованія быть чѣмъ-то однимъ и другимъ заключается діалектика, какъ принадлежность жизни и движенія. Отсюда объясняются слова Платона: Богъ создалъ

міръ изъ одного и другаго (τοῦ ἑτέρου) превративъ ихъ въ нѣчто третье. Этимъ Платонъ выразилъ существенное свойство всего ограниченнаго, въ чемъ одно не противостоитъ другому, но въ себѣ же содержитъ его, а потому и измѣняется.

γ., *Безконечную измѣняемость.* Нѣчто превращается въ иное; но это иное также есть нѣчто, превращающееся въ иное и такъ далѣе въ безконечность. Такимъ образомъ, ограниченное или конечное входитъ въ безконечность развитія; ограниченное, конечное какъ-бы силится содѣлаться безконечнымъ, но безконечности не достигаетъ; сбрасывая однѣ узы ограниченности, оно находитъ другія. Это безконечность отрицательная, кажущаяся (die schlechte Unendlichkeit), а не истинная. Въ математикѣ она называется *progressus in infinitum.*

Что же значитъ, къ чему движется эта безконечная измѣняемость? Гдѣ ея истина? Если нѣчто *одно* слито съ *другимъ*, переходитъ въ другое, то въ отношеніи къ нему оно также есть нѣчто другое; обоимъ свойственно быть другимъ. Такимъ образомъ, каждое нѣчто, своимъ переходомъ въ другое, сходится только съ самимъ собою. Это отношеніе къ себѣ, въ переходѣ въ другое, есть *истинная безконечность.* Бытіе здѣсь возстановляется, но съ другимъ, высшимъ свойствомъ, какъ отрицаніе отрицанія и есть бытіе *для себя* или *къ себѣ* (Für-sich-seyn). Иными словами: то иное, чѣмъ дѣлается безконечное въ измѣненіи, находится не внѣ безконечнаго, а въ немъ самомъ и есть оно само. Слѣдовательно, переходомъ въ измѣненіе, оно сходится съ самимъ собою. Отсюда слѣдуетъ далѣе, что безконечное, понимаемее въ смыслѣ разсудочномъ, какъ нѣчто положительное, противоположное конечному, есть то-же конечное. Напротивъ; истинно-безконечное не существуетъ возлѣ конечнаго, ни покидаетъ его, ни соединяется съ нимъ на подобіе химическаго соединенія веществъ, но только снимаетъ (aufhebt) его и идеализируетъ. Въ понятіи соединенія химическаго обѣ соединяемыя стороны претерпѣваютъ перемѣну, какъ-бы убыль; но отрицаніе конечнаго въ безконечномъ не имѣетъ ничего сход-

наго съ химическою неутрализаціею; въ безконечномъ заключается утвердительная сторона, а то, что имъ снимается, есть только конечность, ограниченность (Negation der Negation).

в) *Бытіе—для-себя* есть результатъ, какъ выше показано, предыдущаго логическаго движенія. Бытіе—для-себя въ смыслѣ отношенія къ себѣ самому есть *непосредственность*; но какъ она относитъ къ себѣ, поглощаетъ въ себѣ и свое отрицаніе, то оно есть для себя сущее, единое безразличное въ себѣ и исключающее все другое. Въ бытіи для себя категорія *качества* завершается; *бытіе* (Seyn) и *существованіе* или *бытность* (Daseyn) составляютъ въ немъ не что-либо отдѣльное другъ отъ друга, но два идеальные момента. Какъ бытіе, для-себя—бытіе есть простое отношеніе, обращеніе къ себѣ самому (одинъ моментъ); а какъ существованіе или бытность, оно получаетъ опредѣленность (другой моментъ). Но эту опредѣленность нельзя считать конечною; она состоитъ не въ установленномъ различіи чего-либо одного отъ другаго, но въ опредѣленности безконечной, безпрерывно полагающей и уничтожающей въ своемъ лонѣ всякую разность. Бытіе для себя есть само безконечное, которое не находится по ту сторону конечнаго, какъ чего-то другаго; но и въ другомъ оно находитъ себя же, и въ другомъ—тождественно съ собою. Широта существованія здѣсь какъ бы исчезаетъ, но полнота его удерживается въ простотѣ тождества съ собою. Примѣромъ такого бытія—*для-себя* служитъ наше *Я*. Оно и въ другомъ, наприм., въ употребленіи отдѣльнаго матеріала, въ дѣяніяхъ, имѣетъ способность существовать для себя; всѣ же предметы природы существуютъ только для другаго. Далѣе: подъ бытіемъ для себя можно понимать *идеальность*, а подъ существованіемъ *реальность*; потому что идеальность не есть что нибудь существующее внѣ и подлѣ реальности, или, говоря иначе, реальность становится (Erweist-sich) идеальною, когда въ выраженіи или на дѣлѣ станетъ тѣмъ (als das gesezt), чѣмъ она есть въ себѣ. По этому природа или все непосредственное, естественное, само по себѣ не

составляетъ чего-нибудь самостоятельнаго, но получаетъ и обнаруживаетъ истинное значеніе свое только въ духѣ [13]).

Въ бытіи—для-себя нужно различать *идеальное единство, реальную множественность* и *всячество* (Allheit).

α., *Идеальное единство.* Бытію—для-себя свойственна идеальность. Если въ бытіи—для-себя выражается непосредственное, отрицательное отношеніе къ себѣ, или отношеніе къ себѣ въ самомъ отрицаніи, если въ другомъ оно относится къ себѣ самому; то ему свойственно быть въ единствѣ съ собою, единицею или чѣмъ-то безразличнымъ (Unterschidslose) въ себѣ, исключающимъ все другое. Таковъ взглядъ на безусловное у Элейцевъ и, отчасти, у Лейбница, въ его понятіи о Богѣ, какъ верховной монадѣ.

β., Другая составная сторона *бытія—для-себя* есть *реальная множественность.* Отрицательность единаго ведетъ это единое къ саморазличенію, а съ саморазличеніемъ возникаетъ въ немъ и нѣчто другое. Но это другое не есть что либо отличное отъ единаго; оно тождественно съ нимъ. И такъ въ отрицательномъ саморазличеніи единицы, происходитъ только ея саморасторженіе, положеніе многихъ единицъ или множества, въ которомъ каждый пунктъ есть таже единица. Происхожденіе множества нельзя считать чѣмъ-либо дѣйствительно, реально-отличнымъ отъ единицы; оно есть только безконечное ея самопроизведеніе. Такъ думалъ объ отношеніи единицы къ множеству Проклъ. Множество, отдѣльное отъ единства, было основною мыслію Левкиппа и Демокрита въ ученіи объ атомахъ, у Руссо—во взглядѣ на государство, у Лейбница—въ ученіи о мірѣ. Эту сторону въ бытіи—для-себя можно выразить словомъ *отраженіе* (Repulsion).

γ., Истину или единство обѣихъ предыдущихъ односторонностей въ бытіи—для-себя составляетъ *всячество* (Allheit). Во

---

[13]) Encyclop. § 96. Въ прибавленіи Гегель говоритъ о двусмысленности употребляемаго имъ слова: aufheben.

множествѣ каждое одно есть тоже самое, что̀ и другое одно. Значитъ въ отрицательномъ отношеніи единицъ другъ *противъ* друга заключается и положительное отношеніе ихъ другъ *къ* другу: въ каждой единицѣ отраженіе сопровождается притяженіемъ. Если такъ, то въ отраженіи заключается уже и притяженіе (Attraction). Это возведеніе множества къ единству и есть всячество. Всячество, какъ общность не идеальная, а собирательная, есть основное понятіе пантеистовъ.

Отъ тождественности притяженія и отторженія въ каждой единицѣ множества, бытіе – *для-себя* какъ-бы исчезаетъ и дѣлается безразличнымъ. Но съ утратою или безразличіемъ бытія—для-себя, качество переходитъ не въ ничтожество и не въ отвлеченное бытіе, но въ количество, т. е., въ такое бытіе, въ которомъ части многаго безразличны одна въ отношеніи къ другой, и какъ-бы самостоятельны во взаимномъ отношеніи. Таково, наприм., отношеніе песчинокъ. Съ этой точки зрѣнія смотрятъ на вселенную атомисты (Эпикуръ). Въ ихъ ученіи безусловное (das Absolute) имѣетъ значеніе для-себя—бытія, или какъ-бы замкнутости атомовъ или единицъ. Атомисты не понимаютъ истиннаго значенія атомовъ и оттого впадаютъ въ грубое, чувственное представленіе моментовъ единицы, какъ для-себя—бытія. Внутреннія условія понятія единицы, неразрывно связанныя съ предыдущимъ и послѣдующимъ движеніемъ ея, они отрываютъ и представляютъ внѣшнимъ образомъ. Отсюда, моментъ отраженія, какъ одно изъ составныхъ внутреннихъ условій единицы, превращается у нихъ въ чувственный образъ *пустоты*, раздѣляющей атомы, *случай* есть безмысленная причина ихъ сцѣпленія и замѣняетъ собою моментъ притяженія, внутренно присущій понятію единицы, а самая единица, поглощающая въ себѣ эти моменты и ведущая къ правильному понятію о бытіи—для-себя только при дальнѣйшемъ движеніи абсолютнаго, замѣняется у нихъ матеріальною единицею или *атомомъ*.

Въ нашемъ обыкновенномъ сознаніи мы не находимъ этого

перехода качества въ количество: намъ кажется, что качество и количество существуютъ въ вещахъ, какъ двѣ особенности ихъ, одна подлѣ другой. По на самомъ дѣлѣ количество есть не иное что, какъ снятое качество, а діалектика качества и состоитъ именно въ этомъ процессѣ снятія его. Понятіе бытія препровождало къ появленію, *становленію* (das Werden); въ немъ, по Гегелю, истина, т. е., примиреніе, точка соприкосновенія бытія и ничтожества: становленіе есть переходъ къ существованію, а истина а) существованія есть измѣненіе Измѣненіе въ результатѣ есть бытіе—для-себя, какъ-бы изъятое, исторгнутое изъ отношенія къ другому и перехода въ другое. Для-себя—бытіе, вынаруживъ своимъ процессомъ неразрывность притяженія и отторженія въ каждомъ пунктѣ, тѣмъ самимъ выказало свою несостоятельность и перешло въ *количество*, какъ бытіе, безразличное въ отношеніи къ своей внутренней опредѣленности или къ качеству [14]).

2., количество.

а) Количество есть чистое бытіе, въ которомъ опредѣленность не имѣетъ съ нимъ внутренней связи, но совершенно безразлична для него. Въ качествѣ опредѣленность всегда тождественна съ бытіемъ, такъ что когда мы уничтожаемъ опредѣленное свойство вещи, то не стаетъ самой вещи; напротивъ количество можно измѣнять, не измѣняя опредѣленнаго свойства вещи. Въ количествѣ каждая единица ограничивается другою и вмѣстѣ переступаетъ ее, подвигаясь далѣе: и предѣлъ, и отрицаніе, уничтоженіе предѣла суть два неразлучные момента количества. Кто приписываетъ веществу или матеріи безусловное значеніе, т. е., объясняетъ бытіе міра матеріею и матеріальными силами, тотъ, можно сказать, представляетъ себѣ безусловное подъ категоріею количества и не возвышается надъ

а) Т. е. дѣйствительный, а не отвлеченный характеръ, видъ существованія.

[14]) Encycl. § 86—98.

нею; потому что форма, при безусловности вещества, не имѣетъ съ нимъ существенной связи. Тоже самое должно сказать и о тѣхъ, которые признаютъ абсолютное только чѣмъ-то индифферентнымъ, а всѣ явленія міра количественными разностями его (Шеллингъ).

Когда обращается вниманіе на совершенное равенство множества единицъ въ составѣ количества, на взаимное ихъ отношеніе или какъ-бы притяженіе, то происходитъ понятіе продолжительной, *непрерывной* (continuirlich) величины, или непрерывности въ количествѣ; отъ исключительнаго же вниманія къ тѣмъ же единицамъ, какъ предѣлу, происходитъ раздѣльность или *дискретность* (discret) его. Но обѣ эти крайности нужно отнести только къ отвлеченностямъ разсудка. Количество и дискретно, раздроблено; потому что въ его непрерывности есть раздѣльное множество, и непрерывно, потому что въ его раздѣльной множественности есть единство и тождество единицъ. На основаніи вышесказаннаго, непрерывную и раздѣльную величину нельзя считать видами, въ томъ смыслѣ, будто свойство (Bestimmung) одной неумѣстно въ другой. Количество, какъ ближайшій результатъ *для-себя*—бытія, заключаетъ въ себѣ обѣ стороны своего процесса—отраженіе и притяженіе, какъ идеальные моменты: оно и непрерывно, и раздѣльно.

Итакъ, количество само въ себѣ безконечно. Въ немъ различіе между непрерывностію и разрозненностію или раздѣлимостію составляетъ только чистую возможность. Когда же это различіе осуществляется, устанавливается и приходитъ въ покой, тогда чистое или безконечное количество переходитъ въ количество опредѣленное или въ величину. Такимъ образомъ,

б) *Опредѣленное количество или величина* (das Quantum) какъ-бы расторгается на множество величинъ. Каждая изъ нихъ, какъ отличная отъ другихъ, есть единство, а разсматриваемая въ себѣ, есть нѣчто многое. Въ этомъ смыслѣ величина есть *число*. Какъ бы ни разсматривали величину, всегда она представляется или непрерывностію множества, т. е., единствомъ, или множе-

ственностію чего-то непрерывнаго, т. е., аггрегатомъ единицъ, въ которомъ онѣ выступаютъ одна внѣ другой.

в) Опредѣленное количество (das Quantum) получаетъ совершенное развитіе *въ степени*. Такъ-какъ предѣлъ установившагося количества или величины соединенъ съ цѣлостію самой величины, то величина, кромѣ протяженности (extensio), заключаетъ въ себѣ простую несложную, внутреннюю опредѣленность (intensio), соотвѣтственную внѣшней. Съ этой стороны, величина представляется *напряженною*, сомкнутою въ себѣ, или *степенію*. Итакъ, въ величинѣ есть, кромѣ протяженія, напряженіе.

Въ степени соотношеніе между величиною протяженною и напряженною бываетъ только внѣшнее; оно зависитъ отъ внѣшней, привходящей величины или количества и только съ перемѣною этой внѣшней величины (экспонента) измѣняется соотношеніе данныхъ величинъ.

Но истинное, замкнутое въ себѣ соотношеніе между внутреннею и внѣшнею опредѣленностію, между качествомъ и количествомъ, бываетъ тамъ, гдѣ количественность относится къ себѣ въ самой внѣшности своей, или гдѣ для-себя—бытіе чего-нибудь опредѣленнаго и его количественная внѣшность не распадаются, но приходятъ во внутренній союзъ. Это происходитъ въ *мѣрѣ*.

3., мѣра.

Мѣра есть качественное количество или соединеніе качества и количества. Все имѣетъ свою мѣру и только въ предѣлахъ мѣры сохраняетъ свое естество. Представленіе Бога въ видѣ мѣры всѣхъ вещей встрѣчаемъ во многихъ пѣснопѣніяхъ Евреевъ и въ Немезидѣ Грековъ. Эта категорія имѣетъ важное значеніе не только въ физическомъ, но и въ нравственномъ мірѣ. Когда, наприм., мы замѣчаемъ, что огромное государство требуетъ другаго качества по внутреннему устройству и управленію въ сравненіи съ малымъ, то въ этомъ различіи выражается именно категорія мѣры.

а) На первой степени качество и количество являются только въ непосредственномъ единствѣ или слiяніи: они теряются другъ въ другѣ такъ, что качество принимаетъ безразличный характеръ количества и различное количество—характеръ постоянно одного опредѣленнаго качества. Это мы находимъ въ предметахъ, для которыхъ, по видимому, все равно будетъ ли ихъ большее, или меньшее количество. Таковы предметы неорганической природы, наприм., песокъ: какъ бы мы ни увеличивали количество песку, онъ постоянно остается пескомъ.

б) Далѣе, качество измѣняется, когда происходитъ перемѣна въ количествѣ и нарушается его предѣлъ. Такъ, наприм., вода до извѣстной степени расширеніе остается водою, но за этими предѣлами превращается въ пары. Куча хлѣбныхъ зеренъ перестаетъ быть кучею, если долго станемъ отнимать одно зерно за другимъ. Но когда качество вещи съ переступленіемъ извѣстныхъ количественныхъ предѣловъ превращается въ другое качество, то это послѣднее также сохраняется въ извѣстныхъ предѣлахъ, т. е. въ извѣстномъ количествѣ; съ расширеніемъ же его, снова переходитъ въ другое качество, и такъ далѣе въ безконечность. Внутри извѣстныхъ предѣловъ, вещи имѣютъ свойство, принадлежащее ихъ количеству; а за предѣлами его получаютъ другое свойство, принадлежащее другому количеству.

в) Если такъ, то, въ истинѣ, качество и количество взаимнымъ отрицаніемъ постоянно возстановляютъ свой внутренній союзъ и изъ раздѣленія возвращаются въ единство. Образецъ этого движенія мѣры въ безконечность находимъ, наприм., въ лѣствицѣ тоновъ; они могутъ безконечно возвышаться и понижаться, смотря по тому будетъ ли уменьшаться, или увеличиваться число сотрясеній, производящихъ звукъ. Въ области духа неизмѣримая лѣствица духовныхъ совершенствъ, понимаемыхъ какъ возрастаніе и развитіе духовной силы, также представляетъ въ себѣ движеніе мѣры въ безконечность (progressus in infinitum). Въ видѣ такой мѣры, въ абсолютномъ ея значеніи, представлялъ себѣ бытіе Шеллингъ. Полагая между

вещами не качественное, а количественное различіе, онъ почиталъ всю вселенную количественнымъ равновѣсіемъ сторонъ— вещественной и духовной. Ихъ соединяетъ точка безразличія между противоположными полюсами (+ o —). Въ этой точкѣ качество остается неизвѣстнымъ, но съ выступленіемъ изъ ея предѣловъ на одну сторону, обнаруживается одно качество (духа), на другую—другое (природы или вещества).

Категорія мѣры составляетъ переходъ къ категоріи сущности. Во взаимномъ отношеніи качества и количества, существующемъ въ мѣрѣ, обнаруживается такое самоотношеніе, которое содержитъ въ себѣ бытіе и его формы въ снятомъ, отрицательномъ видѣ. А такое бытіе, по Гегелю, называется сущностію; потому что сущность, какъ говоритъ Гегель а), есть непосредственное бытіе, которое, чрезъ отрицаніе себя самаго, образуетъ посредство съ самимъ собою и отношеніе къ себѣ, и наоборотъ, есть такое посредство, которое обнаруживается отношеніемъ къ себѣ самому или, что все равно, непосредственностію. Иначе и проще: прежняя простая и какъ бы единичная категорія бытія переходомъ качества въ количество и количества въ качество, а также взаимнымъ обмѣномъ между ними значенія существеннаго и несущественнаго, преобразовалась въ категорію сущности, т. е., въ такую, въ которой является уже двусторонность и движеніе состоитъ уже въ опредѣленіи и установкѣ одной стороны посредствомъ другой [15]).

Б., сущность.

Сущность занимаетъ средину между бытіемъ и понятіемъ, и служитъ переходомъ отъ одного къ другому. Сущность выше чистаго, непосредственнаго бытія; потому что въ ней есть и отрицаніе бытія и вмѣстѣ отрицаніе этихъ отрицаній; она полагаетъ себя не непосредственно, какъ чистое бытіе, но посред-

---

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

[15]) Encycl. § 99—111.

ствомъ отрицанія и исключенія чего-то другаго, кажущагося, являющагося не сущностію. Въ категоріи бытія каждая новая опредѣленность переходила въ другую и терялась въ ней; а въ категоріи сущности всѣ опредѣленія выражаютъ только ея самораздѣленіе; она не теряется въ нихъ, но только преломляется, отражается и возвращается къ себѣ самой. Бытіе можно уподобить единицѣ, сущность—двоицѣ. Съ происхожденіемъ же понятія, какъ третьей ступени въ развитіи логической идеи, явится уже тройственность.

Итакъ, основное, отличительное свойство сущности въ сравненіи съ бытіемъ состоитъ въ томъ, что она заключаетъ въ себѣ понятіе отношенія (Verhältnissbegriff), т. е., мыслится посредствомъ отношенія къ чему-то другому и самоотраженія въ другомъ. Ступени развитія въ ней тѣже, что и въ бытіи, только въ другой формѣ,—въ формѣ отраженія, преломленія (in reflectirten Form). Эти ступени или подчиненныя понятія категоріи сущности суть слѣдующія: 1) сущность, какъ, отраженіе въ себѣ; 2) сущность, какъ явленіе, и 3) сущность, какъ дѣйствительность.

Такъ раздѣляетъ Гегель свое ученіе о сущности въ логикѣ, составленной имъ еще до изданія энциклопедіи философскихъ наукъ; но въ послѣдней онъ нѣсколько измѣняетъ названіе и развитіе первой ступени понятія сущности. Въ энциклопедіи первая ступень названа: *сущность, какъ основа существованія*. Придерживаемся послѣдняго, какъ позднѣйшаго изложенія.

1) *Сущность, какъ основа существованія.* Изъ заключенія предыдущаго ученія о бытіи видно, что сущность есть не иное что какъ отношеніе бытія къ себѣ при посредствѣ отношенія къ чему-то другому; но это другое не есть что-нибудь непосредственное (какъ-бы данное, со стороны привнесенное) а посредственное, полагаемое самою же сущностію. Значитъ, бытіе, по причинѣ своего односторонняго характера, заключающагося въ его непосредственности, низводится въ категоріи

сущности къ чему-то отрицательному, или иначе, получаетъ значеніе явленія. Иными словами: такъ-какъ непосредственность бытія (или какъ-бы внѣположность, разобщенность его) не можетъ быть въ истинной дѣйствительности и сама собою переходитъ къ сущности, скрѣпляющей всякое раздѣленіе единствомъ отношенія къ себѣ, то самая эта непосредственность есть не болѣе, какъ явленіе, или нѣчто отрицательное въ отношеніи къ сущности, относящейся въ самомъ явленіи къ себѣ самой. Итакъ, сущности свойственна не непосредственность, а посредственность; она является тѣмъ, что она есть, только чрезъ отраженіе въ другомъ и отъ другаго—въ себѣ. Съ другой стороны, явленіе, въ силу такого отношенія къ нему сущности, не есть ничтожество, противоположное сущности; въ явленіи высказывается такая непосредственность (т. е. нѣчто кажущееся непосредственно даннымъ), которая сама же снимаетъ себя, какъ нѣчто, бывшее непосредственнымъ, становясь въ зависимость, въ отношеніе къ чему-то другому, т. е., къ сущности. Понимаемое безъ этого отраженія въ сущности, явленіе есть только плодъ празднаго представленія, или односторонняго отвлеченія. Если такъ неразрывна связь между сущностію и явленіемъ, то сущность есть не иное что, какъ бытіе, въ себѣ же самомъ являющееся.

Понятіе сущности показываетъ, какъ должно разумѣть слѣдующее положеніе: *Богъ* или *безусловное есть сущность*. Понятіе о Богѣ, какъ о сущности выражаетъ отчасти такое же простое отношеніе его къ себѣ, какъ и понятіе бытія; но первое опредѣленіе уже выше втораго; потому что сущность выражаетъ уже единство развитое, или полноту и широту жизни не отвлеченную, но происходящую дѣйствительнымъ отрицаніемъ всего непосредственнаго, отрицательнаго.

Сущность, какъ основу существованія. Гегель разсматриваетъ: а) со стороны отвлеченныхъ опредѣленій рефлексіи; б) какъ существованіе, и в) какъ вещь (Ding) или предметъ.

а) Разсматриваемая со стороны отвлеченій рефлексіи или

разсудочнаго вникания, сущность заключаетъ въ себѣ понятіе а) α) *тождества*; β) *различія*, и γ) *основанія*. (Гегель называетъ ихъ *reine Reflexionsbestimmungen*).

α) Сущность, какъ нѣчто само себѣ равное въ разнообразіи явленій, какъ отношеніе къ себѣ, прежде всего представляется *отвлеченнымъ тождествомъ* всѣхъ вещей. Останавливаясь на этомъ одностороннемъ понятіи тождества, многіе понимаютъ подъ существомъ Божіимъ безусловное тождество. Такое понятіе о Богѣ свойственно только отвлеченію разсудка. Оно теряетъ изъ виду разности, при которыхъ только и возможно живое тождество.

β) Чистое тождество сущности, какъ отвлеченіе, возможно только при посредствѣ чего-то другаго, что̀ его исключаетъ; на этомъ основаніи въ немъ содержится и отраженіе, нетождественность, многообразность, или, иначе, *разности* (Unterschied) А потому эти разности не привносятся отвнѣ: сущность есть то, что̀ само себя различаетъ. Эта полнота многообразностей производитъ въ ней внутреннее противорѣчіе и побуждаетъ ее выказать (aufheben) и преодолѣть разности. Далѣе, разности, заключающіяся въ сущности, не составляютъ чего-нибудь только отдѣльно полагаемаго чрезъ взаимное отраженіе, какъ наприм., бытіе и ничтожество, качество и количество. Напротивъ, каждая изъ нихъ не иначе относится къ себѣ, какъ при посредствѣ отношенія къ чему-то другому. Это значитъ, что разности, заключающіяся въ сущности, составляютъ разность чего-то неразличнаго, одного и тогоже, и предполагаютъ собою тождество, наприм., два полюса магнита. Такимъ образомъ, опредѣленная сущность носитъ въ себѣ одно и другое,

---

а) Мы говоримъ понятіе тождества, различія, качества и такъ далѣе; но Гегель говоритъ прямо: *тождество, различіе*... въ томъ предположеніи, что эти категоріи устанавливаются не нашимъ мыслящимъ субъектомъ, но самою безусловною, творящею мыслію, дѣйствующею въ насъ. Не нашъ субъектъ носитъ въ себѣ эту мысль, но она носитъ насъ. Въ логикѣ еще нѣтъ субъекта; у Гегеля онъ явится послѣ—въ философіи духа.

себя и другое. Въ такомъ смыслѣ сущность называется *основаніемъ*.

γ) *Основаніе* (Grund) есть тождество разностей или единство одного и другаго; а потому, оно не есть ни мертвое тождество, ни покоющаяся совокупность разностей. Основаніе и то, что на немъ основывается, составляютъ одно и тоже содержаніе; а различіе между ними происходитъ только отъ формы нашего вниканія, когда мы смотримъ на какую-нибудь вещь, то со стороны ея единства или отношенія къ себѣ, то со стороны той среды (Gesetztseyn), въ которой наблюдаемъ это единство. Когда мы спрашиваемъ объ основаніи, то обыкновенно предполагаемъ вещь какъ-бы въ двойственности: въ ея данной непосредственности и въ основаніи, гдѣ она уже перестаетъ быть непосредственною; но по истинѣ, обѣ эти противоположности въ основаніи составляютъ одну цѣлость (Totalität); потому что основаніе становится тѣмъ, что̀ есть, только въ основываемомъ, а не внѣ, или позади его. Основаніе есть отраженіе въ себѣ и въ другомъ. Такую цѣлость или полноту бытія, до которой доходитъ основаніе, составляетъ *существованіе* (Existenz). Тождество основанія и того, что на немъ основывается, было основнымъ взглядомъ у новоплатониковъ, кабалистовъ и у Филона.

б) *Существованіе*. Существованіе есть непосредственное единство отраженія въ себѣ и въ другомъ. Подъ эту категорію подходитъ вся совокупность твореній, въ томъ смыслѣ, что они частію независимы одно отъ другаго, заключены въ себѣ; а частію зависимы и получаютъ свою жизнь отвнѣ. Все существующее есть частію основаніе, а частію основываемое, утверждающееся на основаніи.

в) *Вещь*. Все, что̀ существуетъ, само въ себѣ заключаетъ и основаніе; а потому вещь есть выраженная (gesezte) въ чемъ либо одномъ полнота всѣхъ свойствъ основанія. Обыкновенно говорятъ, что опредѣленныя свойства вещи происходятъ изъ ея основанія; но такъ-какъ безъ свойствъ вещь обратилась бы во что-то пустое, то наоборотъ и свойства вещи составляютъ ея

основаніе. Рядъ свойствъ или основаній, которыми устанавливается существованіе какого-либо предмета, называется условіями. Когда есть полнота условій, то вещь осуществляется, какъ нѣчто условливаемое Но на самомъ дѣлѣ, вещь сама полагаетъ эти условія. По этому, хотя вещь пребываетъ, какъ говоритъ Кантъ, въ себѣ; но она есть то, что̀ есть, только по обнаруженію своего отношенія къ другимъ вещамъ, по своей связи съ ними: вещь, мы говоримъ, имѣетъ свои качества, т. е., такія опредѣленности, посредствомъ которыхъ она не остается въ себѣ, но относится къ чему-то другому. Словомъ, вещь есть единство основанія и существованія, или отношенія къ чему-то другому. По отношенію *къ чему-то другому*, вещь имѣетъ въ себѣ разности, которыя дѣлаютъ ее вещію конкретною и опредѣленною.

α) Эти опредѣленности (Bestimmungen) различаются одна отъ другой; но ихъ отношеніе къ себѣ или отдѣльность возможна только въ вещи. По этому и говорится: *вещь имѣетъ свойства*. Свойства (Eigenschaften) не то, что качества (Qualität), и имѣть свойства—не тоже, что̀ имѣть качества. Качество относится къ категоріи бытія, а потому о вещи имѣющей качества, правильнѣе было бы сказать, что она—съ извѣстными качествами, такъ-какъ съ перемѣною качествъ измѣняется самая вещь. Напротивъ, что̀ имѣетъ свойства, то владѣетъ ими и удерживаетъ свое тождество отдѣльно отъ нихъ. Это тождество вещи можетъ оставаться, хотя бы нѣкоторыхъ свойствъ ея недоставало.

β) Далѣе, такъ-какъ отношеніе къ чему-то другому въ основаніи есть тоже, что̀ и отношеніе къ себѣ, то въ свойствахъ вещи, кромѣ разностей, есть и тождество съ собою, *самостоятельность* и независимость отъ вещи. Но какъ они образуютъ раздѣльныя опредѣленности только потому, что ихъ въ себѣ носитъ сосредоточенная, цѣльная вещь, то сами они не составляютъ отдѣльныхъ вещей. На эти опредѣленности должно смотрѣть только какъ на отвлеченія, какъ на матеріи, на веще-

ства, образовавшіяся въ опредѣленномъ видѣ только въ силу пребыванія ихъ въ самой вещи. Таковы, наприм., части животнаго организма: кости, нервы, мускулы. Въ связи съ живымъ тѣломъ, они удерживаютъ свою органическую особенность, но съ отдѣленіемъ отъ него теряютъ ее.

Такимъ образомъ, матерія есть нѣчто неопредѣленное въ отношеніи къ тому, что изъ нея составлено, или, какъ говоритъ Гегель, есть неопредѣленное отношеніе къ другому; но въ ней же есть и опредѣленное отношеніе къ себѣ; въ ней — опора, условіе самой вещи. Вещь, въ этомъ смыслѣ, существуетъ только посредствомъ матерій, но не сама по себѣ, и соединяетъ ихъ не внутренно, а внѣшно.

γ) Изъ предыдущаго слѣдуетъ, что матерія безразлична для всякаго опредѣленнаго бытія, или иначе, что всѣ роды вещества, изъ коихъ слагается вещь, составляютъ одну матерію; разности же ея и внѣшнее соотношеніе, которое существуетъ между ними въ какой нибудь вещи, стоятъ какъ-бы отдѣльно отъ матеріи и противъ нея. Онѣ-то составляютъ форму, которую привноситъ или видитъ, какъ нѣчто отдѣльное (Reflexionsbestimmungen), разсудочный анализъ.

Неопредѣленная, безкачественная матерія есть тоже самое, что̀ *вещь въ себѣ* (Ding-an-sich) а). Но у Канта вещь — въ-себѣ составляетъ нѣчто отрѣшенное, внѣ связи съ дѣйствительностію: это ложно; матерія имѣетъ значеніе чего-то существующаго не только *въ себѣ*, но и *въ другомъ*, для формы, для разностей. Собственно, нѣтъ ни матеріи, отдѣльно отъ формы, ни формы — безъ матеріи. Обѣ эти стороны составляютъ одно и тоже; потому что и матерія содержитъ въ себѣ кромѣ отношенія къ себѣ, отношеніе къ чему-то другому, что̀ даетъ ей опредѣленный видъ и что̀ мы относимъ къ формѣ; и форма, какъ полнота

а) Выраженіе Канта. Кантъ утверждалъ, что мы знаемъ одни явленія, но что существо вещей или *вещь* сама *въ себѣ* намъ недоступна.

опредѣленностей, заключаетъ въ себѣ существенное отношеніе къ себѣ, что и составляетъ отличительное свойство матеріи.

Тѣмъ не менѣе вещь, какъ цѣлость матеріи и формы, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, и жизнь ея состоитъ въ постоянномъ вынаруженіи и снятіи этого противорѣчія. Съ одной стороны, вещь по своему отрицательному единству, есть такая форма, которою поемлется и образуется матерія, какъ нѣчто неопредѣленное, страдательное; съ другой—таже вещь должна утверждаться на веществѣ. Такимъ образомъ, вещество, то полагается, то отрицается въ ней. На основаніи этаго противорѣчія, вещь есть такое существенное бытіе, которое должно постоянно, то полагать, то отрицать себя, то есть, должно быть *явленіемъ*.

Неумѣнье понять, какъ должно, отношеніе между осуществленнымъ отрицаніемъ (gesezte Negation) и самостоятельностію вещества породило въ физикѣ ученіе о небываломъ свойствѣ матеріи—скважности (Porosität). Скважность нельзя признать чѣмъ-нибудь дѣйствительнымъ: это выдумка разсудка, представляющаго себѣ подобнымъ образомъ моментъ отрицанія въ составѣ каждаго цѣлаго предмета. Къ числу подобныхъ ошибокъ нужно отнести и представленіе способностей нашей души отдѣльными и, въ этой отдѣльности, дѣйствующими другъ на друга [16]).

2., *Явленіе.*

Сущность должна являться; потому что она не можетъ остановиться на одномъ отношеніи къ себѣ (Reflexion-in-sich). Явленіе сущности состоитъ въ томъ, что она (какъ это видно изъ понятія о вещи) заключаетъ въ себѣ попеременное отрицаніе то одной, то другой изъ своихъ составныхъ сторонъ; то есть, она есть отрицаніе, то своего отвлеченнаго тождества, то разнообразія формы; она то даетъ имъ, то отнимаетъ у нихъ попеременно характеръ непосредственности и независимости.

[16]) Encycl. § 112—130.

Если же одна и таже вещь, то полагаетъ, то отрицаетъ попеременно одну изъ своихъ составныхъ сторонъ—матерію и форму, и если въ переходѣ матеріи (или самостоятельности) въ форму (въ отраженіе въ другомъ) и формы въ матерію (въ тождество, свойственное матеріи) состоитъ явленіе; то значитъ, что сущность находится не позади, не по другую сторону явленія, а вмѣстѣ съ нимъ и всецѣло въ немъ. Сущность, уже потому, что она сущность, есть и явленіе.

Но хотя явленіе проникается сущностію, однако оно не имѣетъ начала въ себѣ самомъ. Когда же мы признаемъ явленіе, въ его непосредственномъ бытіи, самостоятельнымъ, тогда она превращается въ призракъ. Но явленіе не есть призракъ: оно есть истина непосредственнаго бытія; потому что отнимаетъ у этого бытія его мнимую самостоятельность и сводитъ ее къ тождеству, къ простотѣ сущности.

Если явленіе представляется непосредственнымъ, стоящимъ внѣ отношенія къ чему-то другому, то это дѣло безконечной благости, которая моментамъ своего рефлекса или самоотраженія, даетъ возможность существовать непосредственно и надѣляетъ ихъ радостью бытія. Но какъ благость есть дѣло сущности, а сущность держитъ на себѣ явленія, то этой сущности, далѣе, свойственно, кромѣ благости, могущество надъ міромъ явленій. Наконецъ, ей свойственно правосудіе, потому что въ переворотахъ явленій, она каждый разъ показываетъ, что они суть только явленія, а не что нибудь непосредственное, самостоятельное.

Кантъ первый обратилъ вниманіе на значеніе явленія и придалъ новую силу раздѣленію между философскимъ и обыкновеннымъ понятіемъ о явленіи. Но онъ остановился на половинѣ пути, разсматривая явленія съ подлежательной точки зрѣнія и полагая сущность, подъ именемъ *вещи въ себѣ*, внѣ явленія. Оттого, въ его ученіи произошло совершенное раздѣленіе между міромъ умозрительнымъ и чувственнымъ, между Богомъ и міромъ.

Явленія заключаютъ въ себѣ три момента: а) Сперва они представляются полнотою всего видимаго міра. Но какъ все видимое предполагаетъ соотвѣтственную сущность, то б) отсюда образуются какъ бы *два* міра: одинъ міръ внѣшности, явленія; другой—внутренней формы, законовъ явленія; в) далѣе, эти два міра входятъ *въ отношеніе*, не дѣлаясь еще впрочемъ безусловно тождественными.

а) *Міръ явленій*. Основа или пребываемость (Bestehen) явленія есть только одинъ моментъ его формы; форма поемлетъ въ себя эту основу или матерію, какъ одно изъ своихъ опредѣленій. Такимъ образомъ, явленіе имѣетъ свое основаніе, съ одной стороны, въ матеріи какъ въ сущности, какъ въ чемъ-то разсматриваемомъ безотносительно, а съ другой—основаніе его заключается только въ иной опредѣленности самой же формы. Основаніе есть также нѣчто являющееся, а явленіе есть собственно непрерывное, безконечное посредство или, какъ-бы, установка основы формою или, что̀ тоже, установка основы чрезъ отрицаніе ея, чрезъ безосновность. Весь объемъ такихъ явленій составляетъ изъ себя видимый, конечный міръ взаимнаго отраженія вещей другъ въ другѣ.

б) *Содержаніе и форма*. Изъ предыдущаго слѣдуетъ, что весь составъ видимаго міра, коего части отражаются другъ въ другѣ, есть цѣлость вполнѣ замкнутая, содержимая своимъ внутреннимъ отношеніемъ къ себѣ самой. Явленіе своею формою не составляетъ чего либо отдѣльнаго отъ основы; сама же форма служитъ ему и существенною основою. Такимъ образомъ, форма становится содержаніемъ, и въ развитомъ, опредѣленномъ видѣ—закономъ явленія. Отрицательная, измѣняемая и ничтожная сторона явленія относится только къ такой формѣ, которая не обращена къ себѣ самой, и не отражается въ себѣ, но привходитъ отвнѣ, какъ не причастная самоформированію основы. Такая форма называется безразличною или внѣшнею.

Итакъ, нѣтъ содержанія безъ формы, нѣтъ формы безъ содержанія; содержаніе имѣетъ свою форму столько же въ себѣ

самомъ, какъ и внѣ себя. Форма какъ бы раздвоена: то она обращена къ себѣ самой,—и тогда она—въ самомъ содержаніи; то она не обращена къ себѣ,—и тогда она имѣетъ внѣшнее, безразличное для содержанія существованіе (Existenz).

Прим. Гегель различаетъ матерію отъ содержанія. Матерія безразлична для формы; потому что матерія есть что-то чувственное, непосредственное, наприм., песчинки остаются песчинками, соберемъ ли мы ихъ въ такую или другую по формѣ кучу; между тѣмъ, содержаніе называется такъ только потому, что само достигло извѣстной формы и заключаетъ ее въ себѣ, какъ свою душу. Можно еще, говоритъ онъ, отдѣлять и содержаніе отъ формы, говоря, наприм., что содержаніе такой-то книги хорошо, а форма плоха; но это значитъ не то, что сочиненіе совсѣмъ не имѣетъ формы, но что оно не имѣетъ соотвѣтственной, правильной формы. А эта правильная форма и есть именно та, которая дѣлаетъ содержанія такимъ, а не другимъ; наприм., Иліада, не потому только Иліада, что въ ней изображается гнѣвъ Ахилла, но по цѣлому своему начертанію.

Не смотря на единство содержанія и формы, въ непосредственномъ существованіи явленія выработывается опредѣленная разграниченность обѣихъ сторонъ. Въ силу этого разграниченія, непосредственный видъ явленія есть нѣчто внѣшнее для содержанія, а самая внѣшность формы, какъ одинъ изъ моментовъ основы, существенно сопряжена съ содержаніемъ; иными словами, съ одной стороны явленіе есть нѣчто внѣшнее для содержанія, съ другой,—внѣшняя форма существенна для содержанія. Явленіе, такимъ образомъ, давъ отдѣльное существованіе обѣимъ сторонамъ, ведетъ къ категоріи отношенія, въ силу котораго обѣ стороны, (и отрицаемыя, т. е., сводимыя къ единству, къ тождеству и противополагаемыя другъ другу), вырабатываютъ свой дальнѣйшій, опредѣленный характеръ.

в) *Отношеніе* (das Verhältniss). Категорія отношенія неразлучна съ явленіемъ. Все существуетъ не само по себѣ, не отвлеченно, но въ отношеніи къ чему нибудь другому, и это

отношеніе есть, какъ выражается Гегель, истина всякаго существованія, т. е., дѣлаетъ его именно тѣмъ, чѣмъ оно есть. Но все относится не только къ другому, но и къ себѣ; по этому отношеніе есть единство отношенія къ себѣ и отношенія къ чему-нибудь другому.

а., Первый видъ отношенія или отношеніе непосредственное существуетъ между *цѣлымъ и частями*. Въ этомъ отношеніи содержаніе есть не иное что, какъ цѣлое, утверждающееся на частяхъ, которыя обыкновенно отдѣляются отъ цѣлаго и противополагаются ему; съ другой стороны, и части различаются одна отъ другой, и каждая изъ нихъ представляется чѣмъ-то самостоятельнымъ. Между тѣмъ, на дѣлѣ, части могутъ быть частями только въ тождественномъ отношеніи ихъ другъ къ другу, или только въ совокупности цѣлаго; цѣлое же потому и есть цѣлое, что отрицаетъ самостоятельность частей. Такимъ образомъ, въ отношеніи цѣлаго и частей происходитъ противорѣчіе, въ силу котораго эту категорію отношенія нельзя признать окончательною и истинною, т. е., на дѣлѣ она оказывается не тѣмъ, чѣмъ есть въ идеѣ. По идеѣ цѣлое есть то, что имѣетъ части; но стоитъ только на дѣлѣ осуществить распредѣленіе частей, полагаемыхъ въ цѣломъ, и цѣлаго уже не станетъ; наприм., кусокъ камня, часы,—суть цѣлое, ибо предполагается, что въ томъ и другомъ многое соединено въ одинъ составъ цѣлаго; но стоитъ только разложить всѣ части этого цѣлаго,—и цѣлаго тогда уже не будетъ. Для того, чтобы отношеніе было истинное, чтобы единство не нарушало противоположностей, и противуположности—единства, отношеніе должно получить другую высшую форму, и подвинуться къ ней чрезъ поглощеніе нисшей. Конечно, можетъ быть и на дѣлѣ это неистинное отношеніе; но не-истинное означаетъ не то, чего нѣтъ, а то, что существуетъ, но не соотвѣтственно своей идеѣ, а потому, носитъ въ себѣ начало разложенія и разрушенія. Такъ наприм., разстроенное тѣло можетъ еще жить нѣсколько времени, хотя части въ немъ

уже отторгаются одна отъ другой и, стало быть, отъ цѣлаго; но эта жизнь носитъ уже въ себѣ зачатокъ смерти.

β., *Отношеніе силы и обнаруженія.* Категорія отношенія не исчерпывается отношеніемъ цѣлаго и частей, а потому, препровождаетъ къ другому, высшему отношенію, въ которомъ цѣлое было бы при частяхъ дѣйствительныхъ, и части были бы дѣйствительныя при дѣйствительномъ цѣломъ. Какимъ образомъ? Въ отношеніи двухъ противоположныхъ сторонъ, именно цѣлаго и частей, содержится безмысленное раздѣленіе или расторженіе тождества; потому что однажды исключительность, отрицательность отношенія къ себѣ, (въ силу которой нѣчто есть одно и тоже, какъ отраженіе въ себѣ, самообращеніе (Reflexion-in-sich) исчезаетъ въ разностяхъ и полагаетъ себя существующимъ только въ смыслѣ отраженія въ другомъ (Reflexion-in-Anderes), а другой разъ, на оборотъ,—это отраженіе въ другомъ (Reflexion-in-Anderes) переходитъ въ отношеніе къ себѣ, въ безразличіе къ разностямъ, и—такъ въ безконечность. Разъ принимаемъ мы, наприм., дѣлимость тѣла, а другой разъ непроницаемость, цѣлость каждой отдѣльной части, потомъ снова дѣлимость этой части, и снова непроницаемость, цѣлость ея и—такъ въ безконечность. Но эта безконечность двухъ противоположныхъ пріемовъ не возможна; она сама себя уничтожаетъ, а потому, въ слѣдствіе собственнаго противорѣчія, должна вступить въ такую высшую форму, въ которой оба эти отношенія были бы совмѣстны, не уничтожая другъ друга. Эта высшая форма есть *сила*. Въ силѣ каждый пунктъ носитъ въ себѣ характеръ цѣлаго, и въ цѣломъ удерживаются дѣйствительныя разности. Сила отрицаетъ свое бытіе для инобытія, обнаруженія, а инобытіе—для своего—въ-себѣ—бытія. Въ каждое мгновеніе, эти два направленія въ ней слиты и другъ друга не отрицаютъ, не уничтожаютъ; потому-то силѣ, какъ кругу, свойственна безконечность, въ сравненіи съ отношеніемъ цѣлаго и частей.

Но отношеніе силы и обнаруженія также ограниченно, ко-

нечно, хотя въ другомъ смыслѣ, нежели отношеніе цѣлаго и частей. Отношеніе силы и обнаруженія ограниченно по своей посредственности, какъ отношеніе цѣлаго и частей было конечно по причинѣ своей непосредственности. Конечность отношенія между силою и обнаруженіемъ заключается въ томъ, что сила требуетъ αα) сторонней среды, наприм., магнетизмъ— желѣза, въ которомъ есть свои свойства, какъ-то цвѣтъ, тяжесть и проч. безразличныя для магнетизма; ββ) возбужденія отвнѣ (sollicitatio). По причинѣ этой конечности отношенія между силою и обнаруженіемъ Богу не свойственъ предикатъ силы. Категорія силы ниже категоріи цѣли: цѣль сама себя опредѣляетъ къ дѣятельности, сила же подобнаго самоопредѣленія не имѣетъ. На этомъ основаніи, мы говоримъ, что сила слѣпа въ своемъ дѣйствіи. Слѣпота ея есть не что иное, какъ отдѣльность, разрознепность между обнаруженіемъ, дѣйствіемъ силы и ея возбужденіемъ: сила не носитъ сама въ себѣ своего возбужденія, не есть одно съ нимъ, или не знаетъ его, а потому она слѣпа. Часто говорятъ, что самая сила не извѣстна, а извѣстно только ея обнаруженіе. Но силы нѣтъ внѣ обнаруженія,— и объяснять какое нибудь явленіе только силою, значитъ впадать въ тождесловіе. Въ подобномъ объясненіи предполагаемая сила означаетъ отвлеченную форму отраженія въ себѣ (Reflexion-in-sich), которою она отличается отъ обнаруженія. Но эта форма очень извѣстна. Не извѣстна не сила, а необходимость единства въ ея содержаніи, которое, по причинѣ своей ограниченности, получаетъ опредѣленность только отвнѣ, въ возбужденіи. Сила есть такая цѣлость, которой свойственно отрицательное отношеніе къ себѣ самой или обнаруженіе себя чрезъ отторженіе себя же, или того, что въ ней заключается. Но такъ-какъ отраженіе въ другомъ (Reflexion-in-anderes) есть вмѣстѣ и отраженіе въ себѣ, то обнаруженіе есть не что иное, какъ средній терминъ, помощію котораго сила становится силою. Ея обнаруженіемъ и износится, и отрицается двойство сторонъ, т. е. сообщается тождество ея содержанію. Такимъ образомъ, отно-

шеніе силы и обнаруженія возвышается къ отношенію между *внутреннимъ и внѣшнимъ*, или между возможностію и осуществленіемъ, и этимъ отношеніемъ дополняется. Первое дополняется вторымъ потому, что двусторонность, въ смыслѣ *внутреннаго* и *внѣшняго*, уже не имѣетъ въ себѣ такой противоположности, какъ двусторонность предыдущаго отношенія силы и обнаруженія а).

γ., *Внутреннее* есть основаніе только въ смыслѣ пустой отвлеченной формы отраженія въ себѣ или одной стороны явленія, которой противополагается пустая же односторонняя форма отраженія въ другомъ или *внѣшность*. Но обѣ стороны находятся въ единствѣ; ихъ единство состоитъ въ движеніи самой силы, какъ единствѣ отраженія въ себѣ и въ другомъ. Отсюда слѣдуетъ: во первыхъ, что внѣшнее по содержанію, есть тоже, что̀ и внутренее, что явленіе имѣетъ только то, что̀ есть въ сущности, и что въ сущности нѣтъ ничего такого, что̀ не открывалось бы въ явленіи; во вторыхъ, что обѣ стороны противоположны только въ смыслѣ отвлеченія—тождества и разности. Но внутреннее и внѣшнее, будучи моментами одной и той же формы, существенно тождественны; стало быть если мы захотимъ признать что нибудь только внутреннимъ, то оно непосредственно превращается только во внѣшнее, и на оборотъ. Дитя разумно только внутренно, или въ возможности; стало быть, разумно только внѣшно. Оно выполняетъ, что̀ нужно, не понимая смысла того, что̀ выполняетъ, но получаетъ вразумленія и правила жизни только отвнѣ, отъ другихъ.

Если эти отвлеченности внутренняго и внѣшняго, помощію которыхъ нѣчто одно тождественное должно притти въ двустороннее отношеніе, уничтожаются непосредственнымъ переходомъ ихъ другъ въ друга; то въ своей отдѣльности онѣ только призракъ сущности; а на самомъ дѣлѣ ихъ содержаніе есть са-

---

а) Должно замѣтить, что у Гегеля внутреннее и внѣшнее означаетъ здѣсь тоже, что̀ δύναμις и ἐνέργεια, potentia и actus.

мое тождество ихъ. Внутреннее не пользуется внѣшнимъ, какъ средствомъ, (что имѣло мѣсто только въ отношеніи сущности къ явленію), или какъ чѣмъ-то въ самомъ дѣлѣ внѣшнимъ, но вполнѣ и непосредственно ему присуще. Такое тождество внутренняго и внѣшняго, возможности и осуществленія выражается дѣйствительностію [17]).

3., *Дѣйствительность.*

Дѣйствительность есть единство сущности и явленія, или внутренняго и внѣшняго, получившее характеръ непосредственнаго. Обнаруженіе дѣйствительнаго и само дѣйствительно, такъ что эта дѣйствительность не только пребываетъ въ обнаруженіи, какъ его сущность, но и сохраняетъ свою сущность, характеръ дѣйствительности, единственно подъ условіемъ непосредственнаго, внѣшняго существованія. Эта энергія дѣйствительности была главнымъ понятіемъ философіи Аристотеля; между тѣмъ какъ идеи Платона существуютъ только въ формѣ покойной неподвижной возможности.

Не справедливо противополагаютъ мысль и дѣло, говоря, наприм., что такая-то мысль хороша, но не выполнима на дѣлѣ. Кто такъ говоритъ съ рѣшительнымъ убѣжденіемъ въ истинѣ своихъ словъ, тотъ не понимаетъ значенія ни мысли, ни дѣла. Идея или мысль существуетъ не въ нашей только головѣ, и при томъ она не такъ безсильна, чтобы ожидала для себя осуществленія отъ нашего усмотрѣнія. Напротивъ, идея или мысль есть самая сила, самая дѣйствительность. Съ другой стороны, и эта дѣйствительность идеи не такъ недостаточна, и не разумна, какъ думаютъ обыкновенно нѣкоторые практики.

а) Дѣйствительность, какъ цѣльное (concrete) единство внутренняго и внѣшняго развиваетъ въ себѣ ихъ свойства порознь до тѣхъ поръ, пока не соединитъ ихъ совершенно въ высшемъ составѣ [18]).

α., Внутренняя сторона дѣйствительности, или ея тождест-

[17]) Encycl. § 131—140. [18]) Encycl. § 143.

венность, взятая отдѣльно отъ внѣшней стороны есть то, что называютъ возможностію. Отсюда объясняется понятіе возможности, какъ чего-то такого, что̀ предполагается существующимъ только при существованіи чего-то другаго.

β., Другая сторона дѣйствительности, разсматриваемая отдѣльно отъ первой (т. е. внутренней), есть сторона внѣшняя. Когда мы удерживаемъ ее одну, теряя изъ виду внутреннюю, тождественную сторону вещи, тогда раждается въ насъ представленіе случайности, или чего-то такого, что можетъ быть и не быть, или чего-то не существеннаго.

γ., Но какъ всѣ случайности взаимно основываются другъ на другѣ, то на самомъ дѣлѣ нѣтъ ничего, кромѣ дѣйствительности, открывающей свою сущность въ явленіяхъ, и эта внутреняя связь одной полной дѣйствительности, соединяющей собою все разнообразіе бытія, кажущееся въ своихъ частяхъ отдѣльно—самостоятельнымъ, есть то, что̀ мы называемъ необходимостію.

б) Далѣе, такъ-какъ необходимость не утрачивается въ томъ, что̀ кажется случайнымъ, отдѣльнымъ, но уничтожаетъ его самостоятельность, отдѣльность, удерживая себя въ своемъ собственномъ тождественномъ качествѣ; то обѣ стороны—внутреняя или тождественная, и внѣшняя или нетождественная, входятъ въ нераздѣльное единство.

Безконечный рядъ случайностей есть прямое выраженіе, постепенное осуществленіе одного внутренняго, тождественаго начала, или возможности; а внутреняя возможность есть не что иное, какъ рядъ этихъ случайностей, взаимно себя условливающихъ.

α., Необходимое начало, носящее въ себѣ всѣ эти случайности, есть то, что̀ мы называемъ *субстанціею*, а случайности, утративъ при новомъ отношеніи свою самостоятельность, превращаются въ такъ—называемыя *видоизмѣненія* (modus). Видоизмѣненіе не есть что нибудь самостоятельное, независимое,

случайное, но утверждается въ субстанціи, какъ что-то изъ нея происходящее.

β., Такъ-какъ полнота видоизмѣненій есть не иное что, какъ сама субстанція, осуществляющая себя въ нихъ, то видоизмѣненія также получаютъ видъ субстанціи, только не дѣятельной, а страдательной. Отсюда происходитъ понятіе *причины* и *дѣйствія*. Изъ двухъ сторонъ, приводимыхъ дѣятельною необходимостію во взаимное отношеніе, одна есть дѣятельная субстанція или причина, а другая страдательная или дѣйствіе.

γ., Изъ понятія о дѣйствіи и причинѣ происходитъ понятіе *взаимодѣйствія*. Каждое дѣйствіе имѣетъ свое дѣйствіе и каждая причина—свою причину, и—такъ въ безконечность. Стало быть, каждая причина въ этомъ ряду есть дѣйствіе, и каждое дѣйствіе есть причина. Кромѣ того, и въ конечномъ отношеніи опредѣленныхъ причинъ и дѣйствій, хотя мы приписываемъ дѣйствіе только субстанціи дѣятельной, какъ причинѣ; но и страдательная не остается безъ дѣйствія; ибо она, принимая дѣйствіе, воздѣйствуетъ. Значитъ, здѣсь безконечный рядъ причинъ и дѣйствій прерывается и переходитъ въ отношеніе взаимодѣйствія. Въ цѣпи взаимо-дѣйствія и взаимной зависимости вещей, исчезаетъ ихъ самостоятельность и, стало быть, множество субстанцій. Есть только одна субстанція или абсолютное, которое своимъ дѣйствіемъ отрицаетъ себя, какъ субстанцію (т. е. въ своей видоизмѣняемости), и этимъ актомъ отрицанія полагаетъ себя.

Если же все есть только одна субстанція, то она существуетъ не только въ-себѣ, но и для-себя, т. е., во всемъ, что полагаетъ эта субстанція, какъ свое видоизмѣненіе, какъ нѣчто отличное отъ себя, достигаетъ только себя. Значитъ, далѣе, необходимость субстанціи переходитъ уже въ свободу понятія; потому что понятіе есть не что иное, какъ удерживаніе всего особеннаго, многообразнаго въ единствѣ не только *въ себѣ*, но и *для себя* а).

а) Encycl. § 143—159.

B., понятіе

Изъ предыдущаго видно, что подъ понятіемъ Гегель разумѣетъ не произведеніе нашего мышленія, но вообще разумъ, или разумное творящее начало въ вещахъ и въ насъ: понятіе есть такая цѣлость, въ которой каждая сторона проникнута имъ насквозь. Все ученіе о сущности доведено было до взаимодѣйствія, въ которомъ все есть вмѣстѣ и причина и дѣйствіе, въ которомъ все отдѣльное заключаетъ въ себѣ тоже самое, что̀ есть въ цѣломъ. Но этотъ результатъ развитія сущности (или идеи въ ея посредственности, въ отраженіи), уже не свойственъ сущности и выступаетъ за ея предѣлы къ другой высшей степени логической идеи. Свойство категоріи бытія, или идеи въ ея непосредственности, состоитъ въ томъ, что каждое ея видоизмѣненіе получаетъ свой опредѣленный характеръ безъ отраженія въ другомъ; оно было непосредственно, и вся діалектика его состояла только въ переходѣ одного въ другое. Свойство всѣхъ видоизмѣненій сущности—иное; каждое изъ нихъ получаетъ свой характеръ не непосредственно, но чрезъ отраженіе въ чемъ-то другомъ; безъ этого отраженія не было бы отраженія сущности и въ самой себѣ; она была бы замкнута въ себѣ самой. Свойство же понятія и его діалектическаго движенія состоитъ не въ переходѣ одного въ другое и не въ самоотраженіи чрезъ отношеніе къ чему-то другому, но въ дѣйствительномъ положеніи того самаго внѣ себя, что̀ есть уже само въ себѣ, въ возможности. Сущности свойственно отраженіе, т. е. отраженіе двойное: съ одной стороны сущность переходитъ въ явленіе; но какъ явленіе есть только одинъ, постоянно тождественный моментъ самоотражающейся сущности; то съ другой стороны, это явленіе каждый разъ уничтожается; а понятію свойственно развитіе или, какъ выше сказано, дѣйствительное положеніе того, что̀ было уже въ себѣ, въ возможности: оно состоитъ изъ моментовъ, какъ опредѣленныхъ степеней въ напряженіи внутренней силы. Таково, напр., движеніе дерева, растущаго изъ своего сѣмени. Развиваясь, понятіе не выходитъ

изъ себя и не переходитъ во что-либо другое, но представляетъ тоже самое содержаніе, только какъ-бы въ другомъ видѣ. По этому, предикатъ понятія есть свобода; для него нѣтъ ничего другаго, отъ него отличнаго; значитъ, оно ничѣмъ другимъ не опредѣляется, но устанавливаетъ свои опредѣленія само изъ себя. Въ развитіи понятія есть три ступени: 1) *Понятіе субъективное;* 2) *Объективное* или *предметъ* (Object) и 3) *Идея*, какъ единство субъекта и предмета а).

1) *Субъективное понятіе.*

Подъ этимъ названіемъ Гегель разумѣетъ ученіе о понятіи въ томъ видѣ, какъ оно существуетъ только въ насъ, отдѣльно отъ предмета, отъ содержанія. Оно означаетъ у него цѣлое наше разумѣніе и состоитъ изъ тѣхъ трехъ отправленій, которыя составляютъ обыкновенно предметъ логики, именно: а) *понятія;* б) *сужденія,* и в) *умозаключенія.* Но должно замѣтить, что хотя Гегель называетъ это понятіе и его діалектическое движеніе субъективнымъ; но оно есть и въ предметахъ; и не только есть, но и составляетъ ихъ жизнь. Формы понятія суть вмѣстѣ опредѣленія самаго безусловнаго или Бога.

а) Первая степень понятія есть *понятіе* въ тѣсномъ смыслѣ слова или субъективное, формальное понятіе. Оно имѣетъ въ себѣ три составныя стороны или момента: α) *всеобщность* (Allgemeinheit), β) *особенность* (Besonderheit) и γ) *единичность* (Einzelnheit).

α) *Всеобщность* есть бытіе чистое, и постоянно обращенное къ себѣ, всегда само себѣ равное, само съ собою тождественное, не смотря на всѣ свои частныя состоянія или опредѣленности (Bestimmungen). Она—тоже, что наше *Я*, наше сознаніе, въ смыслѣ отрѣшенномъ отъ всѣхъ его опредѣленныхъ состояній. По этому, всеобщность значитъ не то, что свойственно многимъ, не то, что собраніе многихъ свойствъ; въ та-

а) Encycl. § 160—162.

комъ смыслѣ, оно было бы только пустымъ отвлеченіемъ; всеобщность есть существенная сторона всего живущаго. Смыслъ такой всеобщности имѣетъ, напр., власть законодательная у Руссо (volonté générale; она не имѣетъ нужды—быть volonté de tous), человѣкъ и Богъ въ мірѣ христіанскомъ въ противоположность языческому a).

β.) Такъ-какъ это *всеобщее* не можетъ оставаться только въ себѣ, но сводитъ что-то другое къ себѣ, къ своему тождеству; то оно раскрывается въ разностяхъ или заключаетъ въ себѣ *особенное* (Besondere, Besonderheit). „Я“ или всеобщее имѣетъ въ себѣ особенности, которыя посредствомъ отвлеченія можно отдѣлить отъ его всеобщности и противополагать ей. Такія особенности или опредѣленности суть, наприм., способности къ чему нибудь, вкусъ и удовольствіе въ чемъ нибудь, разныя желанія и тому подобное. Эти способности могутъ быть отдѣлены отъ всеобщности не только отвлеченіемъ, но и на дѣлѣ; тогда происходитъ несообразность лица съ своимъ назначеніемъ, уклоненія отъ закона, ложь, и призрачность въ его жизни.

Но γ.) такъ-какъ въ истинѣ, на дѣлѣ, особенное существуетъ не отдѣльно, но во всеобщемъ и всеобщее въ особенномъ, то обѣ эти стороны и должны быть въ единствѣ. Единство ихъ есть единичность или индивидуальность. Если всеобщее и особенное существуютъ не другъ внѣ друга, а въ единствѣ, единство же ихъ есть нѣчто цѣлое индивидуальное; то можно сказать, что всеобщее достигаетъ дѣйствительности только въ единичномъ и въ немъ только соединяется съ особеннымъ. Такъ, наприм., нѣтъ ни отвлеченно-тождественнаго Я, ни способностей, наклонностей, какъ особеннаго, безъ опредѣленной, единичной личности; нѣтъ ни всеобщей разумной воли, ни ея законовъ, безъ единичнаго, въ чемъ обѣ эти стороны отражались бы другъ въ другѣ. Единичною средою въ послѣднемъ случаѣ служитъ государство.

---

a) Encycl. § 163.

Въ понятіи, какъ въ чемъ-то живомъ, всѣ эти моменты нераздѣльны и заключаются другъ въ другѣ. Стало быть, только понятію, какъ живому единству этихъ трехъ моментовъ, свойственна цѣльность (конкрентность). Но въ такомъ абсолютномъ смыслѣ конкретенъ только духъ; потому что онъ одинъ все проникаетъ собою. Все прочее конкретно только относительно, болѣе или менѣе, судя потому, въ какой степени тождественны въ немъ всѣ разности, и какъ много въ немъ есть сторонъ, не распадающихся съ идеею цѣлаго. Всеобщность, особенность и единичность, разсматриваемыя отвлеченно, суть тоже самое, что тождество, различіе и основаніе. Но всеобщее есть тождество въ томъ смыслѣ, что оно въ себѣ же заключаетъ особенное и единичное; особенное есть разность въ томъ смыслѣ, что совмѣщаетъ въ себѣ всеобщее и единичное; наконецъ, единичное есть основаніе, но уже въ значеніи субъекта, который совмѣщаетъ въ себѣ родъ и видъ а).

б) Вторая ступень субъективнаго понятія есть *сужденіе*. Въ понятіи, какъ единствѣ, всѣ составные моменты — общее, особенное и единичное слиты. Еслибы понятіе оставалось въ этой слитности, то все было бы только въ возможности. Но понятіе не такъ безсильно, говорятъ Гегель, чтобы оставалось только въ себѣ съ безразличностію своихъ моментовъ. Оно полагаетъ и соединяетъ эти моменты на самомъ дѣлѣ. Внутренняя необходимость этого раздѣленія моментовъ или составныхъ сторонъ понятія заключается въ моментѣ единичности. Единичность или индивидуальность первая полагаетъ эти моменты понятія, какъ разности; потому что только чрезъ индивидуальность, какъ средній терминъ, достигается единство понятія съ самимъ собою или отношеніе къ себѣ (Reflexion-in-sich); это, какъ выражается Гегель, отрицательное отношеніе понятія къ себѣ, свойственное единичности, есть такой моментъ, который ведетъ къ опредѣленности понятія, т. е., къ тому, что раз-

---

а) Encyclop. § 163,—165.

ности его получаютъ и опредѣленный характеръ отдѣльныхъ моментовъ понятія, и вмѣстѣ полагаютъ, обнаруживаютъ себя тождественными. Такое разложеніе особенностей понятія происходитъ въ *сужденіи* (Urtheil) или, выражаясь точнѣе, въ судительномъ раздѣленіи а).

Чтобы можно было раздѣльно представить моменты понятія и соединить ихъ въ самой раздѣльности, для этого нужно сужденіе; сужденіе полагаетъ самымъ отправленіемъ своимъ моменты, какъ разности и разности, какъ моменты. Очевидно, что въ своемъ взглядѣ на сужденіе Гегель имѣетъ въ виду и этимологическое значеніе слова Urtheil. Сужденіе, по Гегелю, есть не что иное, какъ особенность понятія, выраженная (gesezte) и подведенная подъ общее. Въ сужденіи особенности сперва отдѣляются, а потомъ соединяются; но въ предметахъ это раздѣленіе и соединеніе моментовъ существуютъ одновременно.

Сужденіемъ выражается и открывается только конечное; потому что въ немъ общее всегда можетъ отдѣлиться отъ особеннаго, наприм., жизнь отъ организма, родъ отъ индивидуума, душа отъ тѣла б).

Общая формула сужденія есть слѣдующая: *Индивидуальное есть общее, или субъектъ есть предикатъ.*

Раздѣленіе сужденій основывается у Гегеля не на сопоставленіи ихъ видовъ, но на движеніи сужденія къ своей цѣли, къ своей идеѣ. Въ общей формулѣ сужденія—*единичное есть общее*, субъектъ есть нѣчто индивидуальное, а предикатъ есть нѣчто отвлеченное, общее. Но какъ они соединены связью—*есть*, то нужно, чтобы предикатъ заключалъ въ себѣ какую нибудь особенную черту субъекта, особенность, какъ единство обоихъ, какъ нѣчто среднее, связующее всеобщность и единичность. Какимъ образомъ? Съ одной стороны, предикатъ есть только одно изъ опредѣленныхъ свойствъ субъекта, такъ, что субъектъ шире предиката, съ другой—субъектъ заключается

а) Enc. §§ 160—165. б) Enyclop. § 168.

въ предикатѣ, какъ въ общемъ, ст. быть, предикатъ шире субъекта. По этому движеніе сужденія должно стремиться къ тому, чтобы соединить общее, особенное и единичное, которыя сначала хотя и удерживаются въ раздѣльности, но и въ самомъ раздѣленіи уже обнаруживаютъ расположеніе къ единству. А чтобы сужденіе привело ихъ къ единству, нужно чтобы субъектъ, какъ нѣчто индивидуальное, обнаружилъ въ самой формулѣ сужденія свою особенность и всеобщность; а предикатъ, какъ всеобщее—свою особенность и индивидуальность: субъектъ долженъ превратиться въ предикатъ; такимъ образомъ связь—*есть* наполнится содержаніемъ.

Чѣмъ лучше, чѣмъ тѣснѣе сужденіе будетъ развивать въ самихъ частяхъ своихъ это единство субъекта и предиката обнаруженіемъ тройственнаго свойства каждаго изъ нихъ, тѣмъ совершеннѣе будетъ видъ сужденія, и тѣмъ оно ближе будетъ подходить къ умозаключенію, какъ развитому сужденію. Итакъ, виды сужденія будутъ основываться на движеніи логической идеи; въ своемъ развитіи она, какъ-бы сказуетъ и опредѣляетъ себя разными видоизмѣненіями, восходя отъ менѣе совершенныхъ къ совершеннѣйшимъ. Такихъ ступеней логической идеи три: *бытіе*, *сущность* и *понятіе*. Соотвѣтственно имъ и сужденія бываютъ троякаго рода: категоріи бытія соотвѣтствуетъ: α., *сужденіе качественное* (qualitatives Urtheil); β., категоріи сущности соотвѣтствуетъ двоякое сужденіе: одно—*сужденіе отношенія* (Reflexion-Urtheil), другое—*сужденіе необходимости*; γ., понятію соотвѣтствуетъ—*сужденіе понятія*.

α., Въ категоріи бытія логическая идея принимаетъ опредѣленія непосредственныя, какъ бы внѣположныя, т. е., въ переходѣ ея отъ одного опредѣленія къ другому, наприм., бытія въ ничто, одно въ другомъ не удерживается, но совершенно теряется. Въ этой категоріи каждое опредѣленіе не служитъ другому средствомъ для возвращенія его къ себѣ же, но есть нѣчто непосредственное и отдѣльное отъ него. Такъ и въ сужденіяхъ качественныхъ, предикатъ полагается, или отрицается

въ субъектѣ непосредственно. Въ сужденіи не обнаруживается самою формою сужденія: точно ли субъектъ имѣетъ, или не имѣетъ свойство всеобщаго и особеннаго, а предикатъ—свойство всеобщаго и единичнаго; въ немъ не сказывается, что они соединены по существу своему, въ своей жизни, или, какъ говоритъ Гегель, въ истинѣ. Таковы, наприм., сужденія; *этотъ цвѣтокъ фіолетовый*; *Это тѣло слабое.*

Въ категоріи сущности каждое опредѣленіе идеи происходитъ и устанавливается только отношеніемъ къ чему-то другому. И въ сужденіяхъ отношенія (Reflexions-Urtheil) приписывается субъекту предикатъ также на основаніи отношенія субъекта къ чему-нибудь другому. Субъектъ, поставленный этимъ сужденіемъ въ какое нибудь отношеніе, все—таки остается самъ въ себѣ чѣмъ-то отдѣльнымъ, относящимся только къ себѣ самому. Предикатъ же его возникаетъ также не непосредственно, но чрезъ отношеніе его къ другимъ предметамъ. Таково сужденіе: *это растеніе полезно, цѣлительно.* Въ немъ общее, подъ которое подводится единичное, имѣетъ только относительный характеръ. Значитъ, въ сужденіяхъ отношенія связь между общимъ и единичнымъ, между предикатомъ и субъектомъ—только внѣшняя, относительная, въ силу которой предикатъ можетъ принадлежать, и можетъ не принадлежать субъекту.

Высшая степень сужденія рефлексивнаго бываетъ тогда, когда субъектъ равенъ по значенію предикату или его всеобщности. Такимъ образомъ, во второмъ видѣ рефлексивнаго сужденія, связь между субъектомъ и предикатомъ бываетъ не относительная, а необходимая. Такія сужденія называются *сужденіями необходимости* (Urtheil der Nothwendigkeit). Таково, наприм., сужденіе: *золото есть металлъ.* Но и сужденія необходимости бываютъ различныя, судя потому, имѣетъ ли въ нихъ мѣсто, и въ какой степени, кромѣ момента единичности и всеобщности, моментъ особенности или всѣ тѣ виды, въ которыхъ всеобщее принимаетъ единичный характеръ.

Изъ трехъ сужденій необходимости, *категорическаго, условнаго* и *раздѣлительнаго*, въ послѣднемъ раскрываются именно всѣ три момента: *всеобщность, особенность, единичность*. Таково, наприм., сужденіе: *поэтическое произведеніе бываетъ: либо лирическое, либо эпическое, либо драматическое*. Обѣ стороны предикатъ и субъектъ находятся въ тождествѣ; родъ есть цѣлость видовъ, и цѣлость видовъ есть родъ. Такое единство всеобщаго и особеннаго есть уже понятіе, а потому далѣе будетъ слѣдовать сужденіе понятія, въ которомъ есть уже всѣ три момента понятія: *единичность, особенность* и *всеобщность* а).

γ., Въ сужденіи понятія (Urtheil des Begriffs) содержаніемъ служитъ само понятіе, цѣлость его въ единичной формѣ или всеобщее съ полною своею опредѣленностію. Въ самомъ началѣ этой теоріи сужденія мы видѣли, что совершенство или развитость сужденія зависитъ отъ того, въ какой степени показано въ немъ единство этихъ трехъ моментовъ. Всѣ они собственно составляютъ одно понятіе и каждое заключаетъ въ себѣ прочія; а потому, и въ совершенномъ сужденіи каждый членъ его долженъ заключать въ себѣ прочіе и ихъ внутреннюю, неразрывную связь.

αα., Первый видъ сужденій понятія есть тотъ, въ которомъ предикатомъ субъекту служитъ отношеніе особеннаго къ своему общему, ихъ согласіе, или несогласіе. Таково, наприм, сужденіе: *это (есть) дѣло доброе*. Въ немъ показана связь особенности, т. е., дѣянія къ добротѣ, къ всеобщности, но не выражено, почему эта связь всеобщаго и особеннаго должна быть въ этомъ именно субъектѣ, т. е., не показано, что субъектъ заключаетъ въ себѣ эту именно особенность—*это дѣло*. Такое сужденіе называется *ассерторическимъ* и, какъ въ немъ связь между субъектомъ и отношеніемъ особеннаго къ всеобщему въ предикатѣ не необходимая, а только подлежательная, то это сужденіе есть; ββ., *проблемматическое*. γγ., Послѣдній видъ

а) Encycl. §§ 160—177.

сужденій понятія есть совершеннѣйшее сужденіе и служитъ переходомъ къ умозаключенію. Въ субъектѣ этого сужденія полагается такая особенность, которая составляетъ коренное свойство его бытія и имѣетъ внутреннюю связь съ родомъ, выраженнымъ въ предикатѣ. Таково слѣдующее сужденіе: *Этотъ* (недѣлимость) *домъ* (родъ), *такимъ образомъ устроенный* (особенность), —*прекрасенъ*. Это сужденіе называется *аподиктическимъ*.

Въ аподиктическомъ сужденіи субъектъ и предикатъ заключаютъ въ себѣ цѣлое сужденіе. Основою этаго сужденія есть непосредственное свойство субъекта, его особенность; потому что въ этомъ особенномъ свойствѣ заключается связь между недѣлимостью и его всеобщностію. Въ немъ выражено единство субъекта и предиката или само понятіе, которое наполняетъ собою прежнюю пустоту связи—*есть*. Когда каждая изъ составныхъ сторонъ или моментовъ сужденія, а именно, отношеніе особеннаго къ всеобщему, и единичнаго къ особенному, получаютъ полное, опредѣленное развитіе и когда, такимъ образомъ, связь сужденія не ограничивается одною формою или голословнымъ выраженіемъ *есть*, но высказываетъ дѣйствительный союзъ единичнаго со всеобщимъ посредствомъ особеннаго, тогда являются раздѣльно три момента понятія: *единичное*, *всеобщее* и ихъ *связь*, и сужденіе переходитъ уже въ умозаключеніе а).

в) Третья ступень понятія есть *умозаключеніе*. Умозаключеніе есть единство понятія и сужденія; потому что умозаключеніемъ примиряется несоразмѣрность между субъектомъ и предикатомъ, на которой основывались разные виды сужденій. Умозаключеніе есть развитое единство развитыхъ разностей. Сужденіемъ выражается бытіе міра, а умозаключеніемъ верховный разумъ, безусловная истина б). Есть три вида умозаключеній: умозаключеніе α., *Качества*, β., *Отношенія* или рефлек-

---

а) Encycl. §§ 178—180. б) Enc. § 181.

сіи п γ, *необходимости*. Постепенность ихъ зависитъ отъ возрастающей связи между предикатомъ и существомъ субъекта. Чѣмъ лучше предикатъ или общее выражаетъ особенность недѣлимаго, тѣмъ выше умозаключеніе; потому что и движеніе идеи разума состоитъ именно въ томъ, чтобы посредствомъ самораздѣленія въ разныхъ односторонностяхъ, недостаточно выражающихъ ее, достигнуть выраженія, вполнѣ соотвѣтственнаго и тождественнаго съ собою, или, иначе, достигнуть себя самой а).

α., *Умозаключеніе качества* есть умозаключеніе субъективное, свойственное разсудку. Въ этомъ умозаключеніи субъектъ подводится подъ такой предикатъ, котораго внутреняя связь съ субъектомъ еще не выражена посредствомъ особенности (Besonderheit); наприм., *тюльпанъ—желтъ; но желтизна есть принадлежность цвѣтка; стало быть, тюльпанъ есть цвѣтъ.* Въ этомъ умозаключеніи три термина его не совпадаютъ другъ съ другомъ; потому что желтизна не есть единственная особенность тюльпана, которая бы дѣлала его именно тюльпаномъ; съ другой стороны, и желтизну можно подвести подъ другой предикатъ (подъ общее), кромѣ цвѣта. Такимъ образомъ, въ этомъ умозаключеніи не видно внутренней, нераздѣльной связи ни тюльпана (единичности) съ желтизною (съ особенностію), ни желтизны (особенности) съ цвѣтомъ (общимъ) б).

β, *Въ умозаключеніи отношенія* или рефлексивномъ (Reflexions-schluss) заключаютъ отъ извѣстной особенности многихъ единичныхъ предметовъ къ такой же особенности всѣхъ ихъ, т. е., къ общему. Оно основывается на наведеніи и аналогіи. Но какъ наведеніе всегда недосточно, потому что за общее признаетъ только многое, то и умозаключеніе, на немъ основывающееся, также недостаточно. Въ этомъ умозаключеніи связь единичнаго съ общимъ тѣснѣе, нежели въ предыдущемъ; но все еще она неполная. Таково, наприм., слѣдующее умозаклю-

---

а) Enc. §§ 181—183. б) Enc. § 183.

ченіе: всѣ металлы служатъ проводниками электричества; стало быть и мѣдь.

γ., Истинное и совершеннѣйшее умозаключеніе есть *умозаключеніе необходимости*. Въ немъ общее полагается, какъ опредѣленное а) само въ себѣ и, стало быть, единичное ставится въ существенную связь съ общимъ или съ предикатомъ. Субъектъ въ заключеніи умозаключенія необходимости соединяется не съ такимъ предикатомъ, при которомъ могутъ быть и другіе предикаты, но съ тождественнымъ ему. Здѣсь субъектъ тождественъ какъ бы самъ съ собою. Къ умозаключеніямъ необходимости Гегель относитъ категорическія, условныя и раздѣлительныя б).

Вся діалектика умозаключенія показываетъ: 1) Что каждый моментъ его (т. е., общее, особенное и единичное), заключая въ себѣ цѣлое умозаключеніе, тождественъ съ другими. 2) Что субъектъ болѣе и болѣе уравниваясь и соединяясь съ предикатомъ или входя въ него, собственно входитъ только въ себя самаго; посредствомъ отрицанія (т. е. отдѣленія) своихъ разностей, субъектъ соединяется не съ чѣмъ либо другимъ (въ предикатѣ) въ собственномъ смыслѣ, но, въ другомъ и чрезъ другое, только съ самимъ собою. Такая степень развитія или осуществленія понятія, на которой общее составляетъ одну цѣлость, входящую въ себя—самое, цѣлость, разности которой суть также цѣлости, становится непосредственнымъ единствомъ, или получаетъ характеръ непосредственности, свойственной бытію; потому что отрицаетъ прежнія посредства, какъ нѣчто стороннее и чуждое, и сводитъ ихъ къ себѣ. Въ такомъ видѣ эта цѣлость есть то, что мы называемъ предметомъ *(Object)*. Иными словами: свойство бытія есть непосредственность (отдѣльность), не нуждающаяся въ помощи посредства; но такъ-какъ понятіе первоначальную слитность моментовъ всеобщаго, особеннаго и единичнаго выработало въ умозаключеніи до такой степени, что каж-

---

а) Правильнѣе: опредѣляющееся. б) Encycl. § 191—192.

дый изъ нихъ сдѣлался единствомъ прочихъ, то тѣмъ самимъ оно получило такое же свойство, какое принадлежитъ дѣйствительному бытію, именно, получило непосредственность бытія, но бытія уже не отвлеченнаго, но соотвѣтственнаго мышленію; а такое бытіе, не пустое, но соотвѣтственное мышленію, есть *предметъ* или предметность, объективность а).

2) *Предметъ* (Object).

Предметъ (Object) есть непосредственное бытіе; потому что для него безразличны и его разности и ихъ единство; въ нихъ хотя и есть тождество, но только въ себѣ сущее, а не для понятія и не выраженное въ самомъ разумѣніи, какъ высшемъ и истинномъ бытіи. По причинѣ такого безразличія къ своему единству и къ своимъ разностямъ, предметъ распадается на разности, изъ конхъ каждая можетъ быть цѣлостію и заключаетъ въ себѣ противорѣчіе между самостоятельностію и несамостоятельностію разностей. Можно сказать, что предметъ есть только одинъ: это *безусловное* или *Богъ* и также, что предметовъ много—весь міръ и всѣ части міра. Представленіе безусловнаго предметомъ—свойственно Лейбницу. Если монадъ много, то откуда ихъ единство, когда взаимнаго стеченія между ними нѣтъ? Если же понятіе требуетъ, чтобы это единство было, то монада должна быть только одна; откуда же ихъ множество? Таково противорѣчіе въ его ученіи. Представленіе Бога въ видѣ предмета ведетъ, по словамъ Гегеля, только къ суевѣрію и рабскому страху. И здѣсь-то, по его мнѣнію, высказывается различіе между ученіемъ языческимъ и христіанскимъ о Богѣ и мірѣ; потому что въ язычествѣ Бога представляли внѣшнимъ, противостоящимъ человѣку; напротивъ христіанство возвѣщаетъ о внутреннѣйшемъ союзѣ Бога съ человѣкомъ.

Предметъ или объективность имѣетъ три ступени развитія: α) *механизмъ*; β) *химизмъ*, и γ) *телеологію*. Онѣ основы-

а) Encycl. § 193.

ваются на томъ, какъ примиряется противорѣчіе, свойственное предмету.

α) Предметъ бываетъ механизмомъ или механическимъ тамъ, гдѣ опредѣленность его привносится отвнѣ, и понятіе, какъ живительное начало, не осуществилось въ немъ, но также привходитъ отвнѣ, отъ мыслящаго субъекта. И въ механическомъ предметѣ есть единство составляющихъ его разностей; но оно является въ видѣ сложности, а отношеніе къ другимъ предметамъ въ видѣ внѣшняго. Это механическое отношеніе вещей Гегель называетъ *формальнымъ*. Подобный взглядъ на вещи есть самый низшій. Имъ нельзя объяснить всѣхъ предметовъ; но и онъ имѣетъ свое мѣсто въ мірѣ неорганическомъ и, отчасти, даже въ мірѣ органическомъ, животномъ и въ самомъ человѣкѣ, особенно, когда ослабѣваютъ его силы. Такъ, наприм., въ болѣзни, при слабости пищеваренія, мы чувствуемъ тяжесть въ желудкѣ; при внутренней нерасположенности духа, чувствуемъ тяжесть въ членахъ тѣла, и такъ далѣе.

Кромѣ низшаго, механическаго отношенія между предметами, Гегель находитъ еще два высшіе вида его—*дифференtный* или ограниченный, конечный и *абсолютный*. Въ дифференtномъ или конечномъ механизмѣ одинъ предметъ дѣйствуетъ на другой, какъ средоточіе на периферію: но и это средоточіе также зависитъ, въ свою очередь, отъ другаго средоточія; такимъ образомъ, выходитъ много относительно—самостоятельныхъ и относительно—несамостоятельныхъ предметовъ. Въ абсолютномъ механизмѣ дѣйствуетъ самостоятельный или отдѣльный центръ на несамостоятельныя тѣла окружности a).

β) Въ абсолютномъ механизмѣ независимость многихъ предметовъ уже подавляется взаимнымъ тяготѣніемъ ихъ другъ къ другу и къ общему средоточію; такимъ образомъ, пролагается путь новому виду предметности и новому отношенію между предметами, именно, *химическому*. Во взаимномъ дѣйствіи пред-

---

a) Encyclop. § 195—199.

метовъ, какъ центровъ и периферій, каждый изъ нихъ получаетъ свою опредѣленность посредствомъ другаго предмета. Такъ-какъ въ химическомъ процессѣ внѣшнее отношеніе отображается внутри предмета и опредѣляетъ его, то химическое отношеніе можно назвать *динамическимъ* или внутреннимъ а). Каждый предметъ, какъ цѣлое понятіе, заключаетъ въ себѣ другой предметъ и вступаетъ въ отношеніе къ нему. Въ механическомъ отношеніи предметы еще безразличны между собою и только противополагаютъ другъ другу свою разность; но какъ каждый изъ нихъ есть цѣлое понятіе, то одинъ стремится перейти въ другой. Составляя двѣ крайности этаго взаимнаго стремленія, предметы встрѣчаются въ покойной срединѣ, которая даетъ имъ возможность взаимнаго проникновенія.

Произведеніе этого процесса есть нейтральность противоположностей въ срединѣ (— о +). Но нейтральность, занимая средину между двумя крайностями (наприм., въ магнитной линіи), какъ цѣлое понятіе, стоитъ еще противъ или внѣ тѣхъ предметовъ, изъ которыхъ она происходитъ, а потому не соотвѣтствуетъ понятію. Понятіе, какъ внутренее единство, должно быть свободою отъ этой внѣшности и непосредственности, свойственной нейтральности. Отрицая, уничтожая ее, какъ отдѣльный предметъ, понятіе начинаетъ существовать для себя, и принимаетъ свойства свободнаго телеологическаго порядка вещей или, иначе, становится цѣлію. Понятіе осуществляется глубже и сильнѣе въ предметѣ, устроенномъ по цѣли, нежели тамъ, гдѣ господствуетъ еще отношеніе механическое и химическое или динамическое. Понятіе, осуществленное въ предметѣ, сообразномъ съ цѣлію, составляетъ переходъ къ идеѣ.

γ) *Телеологія* (цѣлесообразность, сообразность съ цѣлію). Цѣль, по Гегелю, есть понятіе, которое посредствомъ отрицанія непосредственности предмета, достигло уже свободы или себя,

---

a) Michelet, Geschich. d. deutsch. Phie, v. Kant bis Hegel, Berlin, 1838 Th. 2, S. 744.

т. е., выразило себя въ томъ, что̀ для непосредственнаго взгляда казалось чуждымъ. Въ телеологіи понятіе начинаетъ существовать не только въ себѣ, но и для себя.

Съ одной стороны, понятіе, какъ цѣль, удерживая себя въ независимости отъ всего внѣшняго и непосредственнаго (въ чемъ прежде, на степени механизма и химизма, оно было погружено), имѣетъ характеръ субъективный; въ этомъ видѣ оно отвлеченно; предметъ ему противоположенъ и не зависитъ отъ него. Съ другой стороны, эта взаимная противоположность между понятіемъ, какъ субъектомъ или цѣлію и предметомъ не имѣетъ мѣста; потому что субъективность составляетъ только одну сторону понятія даже по отношенію къ самому понатію. Оно заключаетъ само въ себѣ всю опредѣленность, (всеобщее, особенное и единичное), а предполагаемый предметъ имѣетъ дѣйствительную реальность только идеально, и самъ по себѣ ничтоженъ.

Отсюда происходитъ противорѣчіе между тождествомъ понятія съ самимъ собою и между предметомъ, противоположнымъ ему. Дѣятельность понятія, направленная къ уничтоженію этаго противорѣчія, есть то, что̀ мы называемъ осуществленіемъ цѣли. Посредствомъ этой дѣятельности, цѣль или понятіе производитъ въ самомъ себѣ разность (или свой предметъ) и вмѣстѣ уничтожаетъ эту разность, стремясь только къ себѣ самому a).

Этою тождественностію начала и конца отличается конечная причина отъ причины дѣйствующей (causa finalis и causa efficiens), въ которой это тождество не существуетъ. Ближайшимъ примѣромъ цѣлесообразной дѣятельности или понятія въ предметѣ можетъ быть каждое побужденіе, каждый инстинктъ. Побужденіе (Trieb) есть противорѣчіе въ живущемъ субъектѣ, и вмѣстѣ дѣятельность къ уничтоженію этого противорѣчія и соединенію обѣихъ сторонъ—субъекта и предмета.

---

a) Enc. § 204.

Тѣ, прибавляетъ здѣсь Гегель, которые такъ много говорятъ объ отдѣльности и неопреодолимости всего конечнаго, также о взаимной недоступности другъ для друга субъективной и объективной стороны, и ссылаются на эту неопреодолимость конечнаго, какъ на доказательство недоступности нашему познанію безусловнаго, могутъ найти опроверженіе своей мысли даже въ свойствѣ побужденій а).

Пока мы будемъ понимать цѣль въ смыслѣ непосредственномъ (т. е. не осуществленною въ предметѣ и чрезъ предметъ, въ которомъ дѣйствуетъ цѣль), до тѣхъ поръ она будетъ намъ представляться внѣшнею, а само понятіе противоположнымъ данному предмету. Разсматриваемые съ такой точки зрѣнія предметы міра, имѣютъ цѣль не сами въ себѣ, а внѣ себя. Отсюда происходитъ низшая *телеологія*, руководствующаяся идеею взаимной пользы твореній, или ихъ пользы для человѣка б).

Но истинный смыслъ телеологіи—другой. Телеологія есть умозаключеніе въ самыхъ предметахъ; члены этого умозаключенія не распадаются на отдѣльный субъектъ, отдѣльный предметъ и отдѣльную дѣятельность, какъ формальную или привходящую посредницу между ними, но соединены въ жизненный цѣльный составъ и проникнуты другъ другомъ.

Субъектъ, съ одной стороны, предметъ,—съ другой, соединяются чѣмъ-то среднимъ, а именно дѣятельностію; въ ней есть и цѣлесообразная дѣятельность субъекта, и средство или предметъ, взятый, видоизмѣняемый и непосредственно перетворяемый этою дѣятельностію по идеѣ цѣли в).

По причинѣ замкнутости телеологическаго умозаключенія, каждый членъ въ немъ представляетъ въ себѣ неразрывно—*всеобщее*, *особенное* и *единичное*. Самое движеніе, или переходъ цѣли въ идею, проходитъ три ступени αα) *субъективной цѣли*, ββ) *цѣли осуществляющейся* и γγ) *цѣли осуществленной*.

αα) Въ субъективной цѣли, какъ въ полномъ умозаключе-

а) Encycl. § 204. б) Enc. §§ 205—206. в) Enc. § 207.

ченіи, моменты всеобщности, особенности и единичности, соединены въ одно понятіе; потому что недѣлимое, *во-первыхъ*, само, опредѣляясь, раздѣляетъ себя (Urtheil), т. е., даетъ себѣ, какъ общему, опредѣленное содержаніе, извѣстную цѣль, и въ то-же время вноситъ въ себя противоположность субъекта и предмета; *во-вторыхъ*, обращается къ самому себѣ, замѣчая недостаточность одной субъективности понятія въ сравненіи съ своею внутреннею цѣлостію, и, такимъ образомъ, *въ третьихъ*, стремится къ чему то внѣшнему, стараясь имъ восполнить себя a).

ββ. Далѣе, направленная къ внѣшнему міру дѣятельность (тождественная по своей субъективной цѣли съ особенностію, въ которой заключается вмѣстѣ съ содержаніемъ и внѣшній предметъ), какъ индивидуальная или единичная, относится непосредственно къ предмету и овладѣваетъ имъ, какъ средствомъ. Такое могущество надъ предметомъ свойственно понятію потому, что оно есть тождественная отрицательность, въ силу которой, предмету свойственно значеніе только идеальное (т. е. самъ въ себѣ предметъ есть только моментъ, относящійся къ цѣлости, а эта цѣлость есть понятіе). Итакъ, средина или средній терминъ этой цѣлеобразности образуется полнымъ внутреннимъ могуществомъ понятія или его дѣятельностію, съ которою непосредственно соединенъ предметъ, какъ средство. Такъ, наприм., душа владѣетъ своимъ тѣломъ и отпечатлѣвается въ немъ.

γγ. Цѣлесообразная дѣятельность вмѣстѣ съ своимъ средствомъ все еще направлена къ внѣшнему міру; потому что цѣль въ этой дѣятельности еще не тождественна съ предметомъ. Предметъ служитъ для нея только орудіемъ или матеріаломъ и только впереди долженъ слиться съ цѣлію. Сферу или среду этого внѣшняго матеріала составляетъ весь процессъ или міръ механическій и химическій.

Когда цѣль осуществлена, происходитъ единство субъекта

---

a) Enc. § 208.

и предмета. Но въ конечной, или ограниченной цѣлесообразности цѣль и послѣ осуществленія также раздроблена, раздѣлена, какъ и во время осуществленія и до осуществленія. Въ данномъ матеріалѣ осуществляется форма только отвнѣ положенная, которая, по причинѣ ограниченнаго содержанія цѣли, также ограниченна и случайна. Значитъ, ограниченная цѣль и послѣ осуществленія, въ свою очередь, дѣлается только предметомъ и средствомъ. Отсюда происходитъ безконечное преемство средствъ и цѣлей a).

Не смотря на незаконченное осуществленіе цѣли въ ограниченной цѣлесообразной дѣятельности, въ ней постоянно снимается односторонность субъекта и кажущаяся самостоятельность предмета. По причинѣ этой уничтожаемости, предметъ самъ по себѣ, какъ нѣчто отдѣльное и независимое отъ понятія, совершенно ничтоженъ и не возможенъ. Если такъ, то противоположность между понятіемъ и предметомъ, между формою и содержаніемъ исчезаетъ; тоже самое понятіе, которое составляетъ и цѣль, и формальную или формирующую дѣятельность, само себѣ служитъ и содержаніемъ. Этимъ процессомъ (постояннаго уничтоженія предмета) понятіе цѣли, какъ единство субъективной и объективной стороны, бывшее только въ себѣ, становится уже для-себя, или—полагается и осуществляется—*идея*.

Ограниченность цѣли состоитъ собственно въ томъ, что матеріалъ употребляемый для осуществленія ея, только внѣшно дѣлается сообразнымъ съ цѣлію; и хотя въ сущности (въ себѣ) предметъ есть тоже понятіе, которое одушевляетъ нашу мысль; однакоже, въ ограниченной телеологіи, онъ все еще не открываетъ своей внутренней природы и все еще представляется чѣмъ-то чуждымъ понятію и отдѣльнымъ отъ него. А потому, для осуществимости цѣли, нужно только, чтобы предметъ открылъ свою собственную, внутреннюю природу. Предметный,

a) Enc. § 211.

видимый міръ есть какъ бы завѣса, подъ которою скрывается понятіе, а потому, въ ограниченномъ порядкѣ вещей нельзя и ожидать полнаго осуществленія цѣли. Но эта не осуществимость цѣли въ области всего ограниченнаго значитъ не то, чтобы въ самомъ дѣлѣ цѣль не была въ немъ приведена въ исполненіе; не осуществленность цѣли происходитъ только отъ нашего ограниченнаго взгляда на міръ или отъ нашей умственной ошибки, отъ иллюзіи. Тайна осуществленія цѣли заключается только въ уничтоженіи, въ отрицаніи этой иллюзіи а).

3) *Идея.*

До сихъ поръ Гегель слѣдилъ за развитіемъ понятія и предмета порознь; но обѣ стороны, какъ изъ предыдущаго видно, заключаютъ въ себѣ недостатокъ и не соотвѣтствуютъ истинѣ. Истина въ-себѣ и для-себя, безусловное единство понятія и предмета есть только *идея*. Въ ней сторона соотвѣтствующая понятію, или ея идеальное содержаніе, состоитъ въ самомъ понятіи и его опредѣленіяхъ или въ его складѣ, а реальная сторона—въ томъ самомъ развитіи, которое понятіе даетъ себѣ въ формѣ внѣшняго бытія б).

Когда говорится, что безусловное, къ которому до сихъ поръ направлено было все развитіе логики, есть *идея*, то и это опредѣленіе также безусловно; потому что идея ни къ чему не относится, и повѣряется только сама собою. Идея есть сама истина; истина же есть соотвѣтствіе предмета понятію, и не ограничивается соотвѣтствіемъ внѣшнихъ предметовъ представленію. Въ идеѣ дѣло идетъ не о какихъ-либо представленіяхъ. Все дѣйствительное, на-сколько оно истинно, есть идея, и только въ силу идеи истинно; но оно истинно—только въ совокупности. Идея есть субстанція и вмѣстѣ субъектъ, духъ; потому что она все изъ себя изводитъ и все къ себѣ возводитъ. По двойственности этаго отправленія, она есть созерцаніе себя са-

---

а) Encycl. § 212. б) Enc. § 213.

мой въ чемъ-то другомъ; она есть и понятіе, въ себѣ же созерцающее свой предметъ, и предметъ, сознающій себя цѣлію (т. е. понятіемъ).

Не слѣдуетъ, впрочемъ, представлять себѣ идею неподвижнымъ единствомъ понятія и предмета. Ей существенно свойственно движеніе, процессъ. Самый процессъ идеи состоитъ въ томъ, что понятіе, какъ нѣчто общее и вмѣстѣ единичное, постоянно даетъ себѣ предметъ, противополагая себя ему, и этотъ предметъ, субстанцію котораго составляетъ само понятіе, постоянно возводитъ, какъ свою внѣшность, къ своей субъективности.

Если идея есть процессъ, то значитъ, 1) ее нельзя назвать только единствомъ конечнаго и безконечнаго, мышленія и бытія, и проч., потому что единство означаетъ что-то безжизненное, отвлеченное; 2) если идея есть субъективность, то ей также несвойственно подобное отвлеченное единство; потому что въ такомъ смыслѣ идея была бы только субстанціею или покоющеюся основою. Взаимное отношеніе мышленія и бытія, безконечнаго и конечнаго кончилось бы въ ней, въ такомъ случаѣ, только нейтрализаціею. Между тѣмъ, въ идеѣ (по причинѣ ея отрицательнаго единства) безконечное или субъективность, мышленіе постоянно преодолѣваетъ и переступаетъ предметъ или ограниченное бытіе. Идея, какъ процессъ, какъ постоянное произведеніе и преодолѣніе предмета, проходитъ три ступени: а) *жизнь*, б) *знаніе*, и за тѣмъ, становится в) *абсолютною идеею* а).

а) *Жизнь.* Идея въ непосредственномъ, т. е., въ безсознательномъ видѣ есть жизнь. Понятіе осуществлено въ тѣлѣ въ видѣ души, а душа, по отношенію къ внѣшности тѣла, выражаетъ въ себѣ тройственный составъ понятія. Она относится въ тѣлѣ къ себѣ самой, какъ непосредственная, осуществившаяся *всеобщность*. Далѣе, душа же содержитъ въ себѣ причину тѣлеснаго *обособленія;* потому что тѣло не представляетъ въ

---

a) Encycl. § 214, 215.

себѣ другихъ разностей, кромѣ тѣхъ, которыя выходятъ изъ самаго понятія и составляютъ его опредѣленія. Наконецъ, въ понятіи же, какъ безконечной отрицательности, заключается основаніе *единичности* живаго существа: понятіе само устанавливаетъ діалектику въ своемъ предметѣ (т. е., въ тѣлѣ); а потому, хотя части тѣла существуютъ, по видимому, каждая отдѣльно, однако, на самомъ дѣлѣ, всѣ онѣ возводятся силою понятія къ единичному субъекту души. Члены тѣла служатъ въ самомъ дѣлѣ то средствами, то цѣлями другъ другу, и жизнь хотя и раздробляется въ нихъ, но въ то же время, отрицаніемъ ихъ самостоятельности, она полагаетъ и утверждаетъ свое единство. По причинѣ непосредственнаго характера идеи въ жизни, или другими словами, по причинѣ непосредственнаго, какъ-бы слитнаго единства понятія и предмета въ жизни, она принимаетъ видъ существа живущаго, индивидуальнаго. Отъ этой же непосредственности идеи въ жизни, или отъ того, что единство понятія въ жизни безсознательно, происходитъ ограниченность и временность послѣдней, выражающаяся отдѣленіемъ души отъ тѣла въ смерти. Но обѣ стороны—душа и тѣло получаютъ значеніе частей только послѣ смерти; истинный же смыслъ онѣ имѣютъ только въ живомъ союзѣ а).

Живое существо есть умозаключеніе, и составныя части его также составляютъ системы и умозаключенія, образующія вмѣстѣ одинъ цѣльный процессъ. Въ живомъ существѣ нужно различать три видоизмѣненія или момента одного общаго процесса.

«., Первый—направленъ къ поддержанію замкнутой цѣльности всего организма. Предметомъ его работы служитъ его же тѣлесность или, какъ-бы его же неорганическая природа; въ немъ всѣ члены дѣйствуютъ для взаимнаго ассимилированія и воспроизведенія. Въ природѣ этотъ процессъ выражается въ тройственной формѣ: ««., *чувствительности* или отправленія,

---

а) Encycl. § 216, 217.

сосредоточивающаго живое существо въ немъ самомъ, ββ. *раздражительности*, въ которой живое единство или понятіе организма какъ-бы раздѣляется на множество членовъ, дѣйствующихъ другъ-на-друга и возбуждающихъ другъ друга и γγ. *самовоспроизводительности*, какъ слѣдствія двухъ предыдущихъ а).

β. Второй процессъ направленъ внѣ живаго существа и выражается потребленіемъ. Логическое основаніе этого процесса Гегель излагаетъ такъ: сужденіе понятія (одушевляющаго тѣло, выразившагося въ тѣлоустройствѣ) движется б) далѣе, съ тѣмъ, чтобы произвести изъ себя предметъ или внѣшность съ ея самостоятельною полнотою; а потому, и все живое (какъ одушевленное понятіемъ), въ силу своего отрицательнаго отношенія къ себѣ (или единства посредствомъ самоотрицанія), предполагаетъ и встрѣчаетъ внѣ себя чувственный предметъ или неорганическую природу. Но такъ-какъ отрицательность, дающая предметъ всему живому, составляетъ и собственную, внутреннюю принадлежность живаго существа (моментъ, звено его идеальнаго строенія); то она выражается и въ немъ на самомъ дѣлѣ чувствомъ этаго отрицанія или недостатка. Діалектика же, посредствомъ которой предметъ, какъ ничтожный предъ понятіемъ, становится таковымъ на самомъ дѣлѣ, заключается въ самой дѣятельности живущаго существа; она направлена противъ неорганической природы, какъ пассивнаго и ничтожнаго предмета и потребленіемъ ея поддерживаетъ себя, развиваетъ и осуществляетъ. Здѣсь произведеніе отъ встрѣчи двухъ сторонъ выше того нейтральнаго слѣдствія, которое вытекало изъ химическаго процесса. Живое существо, будучи могущественнѣе своего предмета, не нейтрализируется съ нимъ, но поглощаетъ его. Причина же могущества живаго существа

а) Enc. § 218, Zusatz; б) По Гегелю, понятію свойственно не только быть единымъ сосредоточеннымъ, но и расторгаться посредствомъ самоотрицанія и снова возводить потомъ это расторженное къ развитому единству. Во второй изъ трехъ формъ мышленія выражается, и въ мысли и въ предметѣ (объективно), второй моментъ понятія—расторженіе его.

надъ природою заключается, по словамъ Гегеля, въ томъ, что оно одушевлено понятіемъ; а природа есть только въ себѣ то, чѣмъ живое существо есть для-себя а).

γ, Третій процессъ состоитъ въ томъ, что живое существо, какъ общее въ себѣ, какъ родъ, поддерживаетъ и осуществляетъ этотъ родъ на дѣлѣ. Обособленіе (Besonderung) его родовой всеобщности есть отношеніе одного субъекта къ другому въ своемъ родѣ; а сужденіе (Urtheil) состоитъ въ отношеніи рода къ этимъ противоположнымъ индивидуумамъ или въ родовомъ различіи (Geschlechtsdifferenz).

Но поддерживая родъ или общее, животное никогда не достигаетъ полнаго единства съ родомъ. Само оно есть родъ или общее только въ себѣ; но непосредственно, на дѣлѣ, оно существуетъ только какъ недѣлимое и не сознаетъ всеобщности въ самой недѣлимости своей. Отсюда, въ живомъ существѣ происходитъ противорѣчіе, и, какъ противорѣчіе требуетъ примиренія, то идея, дальнѣйшимъ движеніемъ діалектики, дѣйствительно снимаетъ его и примиряетъ, переходя на высшую степень бытія, гдѣ родъ или всеобщность вступаетъ въ другое отношеніе къ субъекту, и въ этомъ послѣднемъ, въ его сознаніи, начинаетъ существовать не только въ-себѣ, безъ сознанія, какъ въ жизни, но и для-себя—сознательно. Жизнь напрасно усиливалась, безконечнымъ повтореніемъ рожденія и смерти, приблизиться къ истинной безконечности и всеобщности понятія; только за предѣлами непосредственнаго проявленія своего въ жизни, только въ кругу бытія сознательнаго, идея достигаетъ истинной безконечности. Эта степень проявленія идеи существуетъ въ *знаніи*. Смерть живаго существа есть происхожденіе духа в).

б) Знаніе (Erkennen) составляетъ вторую ступень идеи. Въ немъ идея существуетъ для себя; потому что не только въ ея элементѣ, въ основѣ, есть всеобщность (что было уже въ

а) Encycl. § 219, Zusatz. б) Encycl. § 219, 220. в) Enc. § 221.

живомъ существѣ, какъ родъ); но она и сознаетъ себя индивидуально, въ самомъ субъектѣ, какъ всеобщее, какъ понятіе. Ея субъективность, проникнутая, на этой степени проявленія, всеобщностію, имѣетъ въ себѣ чистый актъ внутренняго, идеальнаго саморазличенія; между тѣмъ какъ въ жизни его еще не было: живое существо покоится еще не раздѣльно въ лонѣ общаго, въ лонѣ рода. Но какъ всеобщность понятія заключаетъ въ себѣ и опредѣленность, то въ идеѣ (на этой степени—познанія) образуется сужденіе; въ немъ субъектъ, какъ всеобщность и раздѣляется съ самомъ себѣ, и въ тоже время, въ силу этаго самораздѣленія, предполагаетъ внѣшній міръ. Это два сужденія тождественныя въ себѣ, но несознанныя такими въ самомъ актѣ сознанія, въ самой дѣятельности его а). На этомъ основаніи обѣ идеи здѣсь еще ограниченны и взаимодѣйствіе между ними только относительное: онѣ еще всецѣло не совпадаютъ. Но какъ идея есть въ тоже время чистое самораздѣленіе (reines Unterscheiden), то въ томъ же актѣ рефлексіи существуетъ и идея сама для себя, и то, что имѣетъ значеніе чего-то другаго по отношенію къ ней. Оттого идея неразлучна съ увѣренностію, что внѣшній міръ есть—она сама, что между ними есть тождественность. Оттого и разумъ постоянно стремится къ окончательному примиренію двухъ сторонъ, вступавшихъ до сихъ поръ только въ относительную, неполную гармонію. До сихъ поръ, внѣшній міръ только предполагался единымъ съ идеею, и оттого, идея носитъ характеръ субъективной, а міръ—объективной идеи и существуютъ отдѣльно; но идея стремится познать и признать міръ и все бытіе за себя самое и окончательно уравнять форму своего созерцанія съ полнотою созерцаемаго. Это стремленіе къ окончательному преодолѣнію остающагося двойства совершается двояко, *теоретически* и *практически:* первое состоитъ въ отрицаніи односторонности субъективной, посредствомъ наполненія отвлеченной

а) Encycl. § 223.

мысли отвнѣ—заимствованнымъ содержаніемъ; второе—въ отрицаніи односторонности объективнаго предметнаго міра или въ сообщеніи случайности его явленій разумной необходимости и разумныхъ опредѣленій, свойственныхъ мысли. Первое выполняется *познаніемъ* въ тѣсномъ смыслѣ слова; второе—*практическою дѣятельностію* или *волею* а).

α., *Познаніе* въ тѣсномъ смыслѣ слова. Ограниченность или конечность познанія состоитъ въ томъ, какъ сказано выше, что идея, со смертію живаго существа достигши себя самой (своей всеобщности), уже прекращаетъ прежнюю безсознательную слитность рода или всеобщности съ субъектомъ, и въ себѣ самой проводитъ раздѣленіе между обѣими сторонами. Въ силу самораздѣленія, она различаетъ себя и отъ міра, бытіе котораго она еще только предполагаетъ, но не сознаетъ, что онъ есть плодъ ея же свободнаго положенія. А потому, составныя стороны идеи, на этой ступени познаніа, опредѣляются еще по категоріи отношенія, но не по существу понятія, т. е., онѣ являются такими, какими дѣлаетъ ихъ отношеніе идеи къ другой, хотя и тождественной, но еще не сознанной такою, сторонѣ: предметъ, сообщаемый познавательнымъ силамъ, долженъ бы подвергнуться процессу уподобленія; а между тѣмъ, вмѣсто его, дѣйствуетъ только принятіе содержанія, какъ внѣшняго, въ формы понятія; съ другой стороны, и формы понятія также представляются только внѣшними и въ отношеніи къ содержанію, и между собою. Дѣйствовать такъ—свойственно разсудку: его истина ограниченна, а безконечное понятіе помѣщено гдѣ-то какъ-бы не другую сторону и недостижимо для него. Ограниченность разсудочнаго познанія состоитъ въ томъ, что субъектъ уподобляетъ себя чистой доскѣ, а предметъ признаетъ только даннымъ и заимствованнымъ. Отправленіе этого познанія—двояко: въ одномъ—оно только прилагаетъ свою пустую тождественность къ многообразнымъ фактамъ сознанія и явленіямъ при-

---

a) Encycl. § 225.

роды и называется *аналитическимъ* методомъ. Въ немъ познаніе или только разрѣшаетъ что-нибудь данное конкретное, и потомъ, его свойствамъ, наприм., разумности, свободѣ, придаетъ характеръ отвлеченный, общій, или, не разлагая конкретнаго, наблюдаемаго, отвлекаетъ только его существенные признаки отъ несущественныхъ, и изъ первыхъ составляетъ конкретное общее или родъ, наприм., понятіе силы, закона и т. д.

Въ другомъ отправленіи, противоположномъ первому, всеобщность, бывшая прежде только чѣмъ-то тождественнымъ, формальнымъ, признается опредѣленною. Познавательная дѣятельность въ немъ лучше сознаетъ свойство понятія и касается уже составныхъ его сторонъ, только еще недостаточнымъ образомъ. Это—методъ *синтетическій*. Синтезъ начинаетъ свое отправленіе отъ даннаго общаго; но это общее—не отвлеченное и не безъ содержанія; оно имѣетъ въ себѣ извѣстную опредѣленность, свойственную самому понятію. Моменту всеобщности въ этомъ методѣ соотвѣтствуетъ *опредѣленіе;* моменту особенности—*раздѣленіе;* моменту единичности—*теоремы;* въ нихъ синтетическій методъ общее, выражаемое въ опредѣленіи, разсматриваетъ въ разныхъ отношеніяхъ и приложеніяхъ, показывая ихъ тождественность. Необходимость этихъ отношеній открывается изъ доказательствъ, которыми всегда сопровождается теорема.

Такимъ образомъ, познаніе въ результатѣ своего развитія—въ доказательствахъ, доходитъ до другаго взгляда на субъектъ, нежели въ началѣ. Въ началѣ субъектъ означалъ только нѣчто общее, отвлеченное; полнота его опредѣленій казалась привходящею отвнѣ. Но въ доказательствѣ, въ его необходимости, субъектъ самъ собою опредѣляетъ данный предметъ; потому что въ себѣ самомъ ищетъ основанія и сущности предмета. Сознавая въ доказательствѣ необходимость чего-нибудь, субъектъ доходитъ уже до того, что̀ опредѣлено само въ-себѣ и для-себя, что̀ не дано ему заранѣе, но пребываетъ въ немъ самомъ. Отсюда образуется въ немъ и другое, новое направ-

леніе: онъ начинаетъ стремиться не къ тому, чтобы сгладить и дополнить свою односторонность заимствованіемъ предмета изъ внѣшняго міра, но наоборотъ—чтобы дополнить односторонность міра своего субъективностію. Съ возникновеніемъ такого направленія познаніе преобразуется въ *волю* а).

β., *Воля*. Главное начало, движущее и одушевляющее волю, есть благо; а благо есть субъективная идея, получающая свои опредѣленія не отъ внѣшняго міра, но сама въ-себѣ и для-себя; т. е., въ этой идеѣ заключается и начало, и цѣль всего совершаемаго волею; она усиливается только дать себѣ опредѣленное развитіе. Самое стремленіе идеи блага къ развитію и осуществленію совершается обратнымъ способомъ въ сравненіи съ идеею истины; оно состоитъ не въ усвоеніи содержанія, даннаго отвнѣ, но въ опредѣленіи и видоизмѣненіи внѣшняго міра по сознанной цѣли. Съ одной стороны, въ основаніи стремленій воли лежитъ увѣренность въ ничтожности (Nichtigkeit), т. е., въ полной страдательности и уступчивости предпосланнаго внѣшняго міра; съ другой—таже воля, будучи ограничена, предполагаетъ цѣль добра только чѣмъ-то субъективнымъ, а міръ чѣмъ-то независимымъ и самостоятельнымъ.

Такимъ образомъ, на степени этой ограниченной дѣятельности воли, возникаетъ слѣдующее противорѣчіе: въ различныхъ даже самыхъ противорѣчащихъ опредѣленіяхъ (Bestimmungen) б) предметнаго міра цѣль представляется и осуществленною, и неосуществленною, и существенною, и несущественною, и существующею только въ возможности, и осуществившеюся. Оно извѣстно подъ формою безконечнаго прогресса въ осуществленіи добра, которое должно еще быть, но чего еще нѣтъ, по крайней мѣрѣ вполнѣ. Такова, именно, основная мысль практической философіи Канта и Фихте. Съ низшей, ограниченной точки зрѣнія это понятіе о волѣ правильно:

а) Encycl. §§ 226—232. б) Прим. Подъ опредѣленіемъ Гегель понимаетъ вообще опредѣленный видъ, или состояніе, возникающее въ чемъ нибудь общемъ, неопредѣленномъ.

воля должна постоянно дѣйствовать для осуществленія добра; между тѣмъ, еслибы добро было осуществлено, то воля перестала бы быть дѣятельностію. Стало быть, само понятіе воли требуетъ, чтобы добро никогда не было осуществленнымъ. Но на такомъ понятіи нельзя остановиться; а потому, воля сама движется къ освобожденію себя отъ ограниченнаго положенія и неразлучнаго съ нимъ противорѣчія. Съ одной стороны, замѣчая неодолимость предметнаго міра, она отрѣшается отъ своей субъективности, допуская и въ немъ присутствіе понятія или того же, къ чему и она стремится; съ другой,—наблюдая въ себѣ возможность по крайней мѣрѣ постепеннаго самоосуществленія въ мірѣ, она начинаетъ сознавать и въ своихъ цѣляхъ тоже самое, что есть и въ понятіи міра или въ его жизни. Отсюда происходитъ новая форма идеи: она является уже не въ видѣ познанія и добра, но безусловною. По формѣ, въ дѣятельности воли исчезаетъ это противорѣчіе потому, что эта дѣятельность отрицаетъ и субъективность своей цѣли, и объективность еще чуждую цѣли; и притомъ, отрицаетъ субъективность не ту, или другую, но субъективность вообще. Новая субъективность и новое возникновеніе противоположности ничѣмъ не отличается отъ предыдущей. Этотъ поворотъ дѣятельности воли, отъ безплоднаго стремленія, отъ пустой гоньбы, въ свою внутреннюю область производитъ поворотъ и въ понятіи о содержаніи ея дѣятельности; оно также возвращается въ глубь (ist Er-innerung) своего основнаго положенія, что благо есть тождество обѣихъ сторонъ—субъективной и объективной и, такимъ образомъ, снова возникаетъ предположеніе теоретическаго отправленія, что внѣшній міръ (Object) заключаетъ въ себѣ существенность и истину. Говоря проще, примиреніе между субъективною цѣлію и предметнымъ міромъ совершается потому, что воля, по причинѣ самой осуществляемости своей цѣли доходитъ до прежняго теоретическаго положенія (Encycl. § 224) о тождествѣ предметнаго міра съ понятіемъ. Добро осуществляемое есть то-же самое, что и поня-

тіе осуществленное въ мірѣ. А то, что̀ въ мірѣ представляется намъ ничтожнымъ и перемѣнчивымъ, есть только поверхность, а не сущность его.

На основаніи предыдущаго, истинный смыслъ добра состоитъ въ томъ, что оно сознательно полагается, какъ единство идеи теоретической и практической, что идея и существуетъ въ мірѣ, и въ тоже время полагаетъ и осуществляетъ себя своею дѣятельностію, какъ цѣль. Эта вѣчная жизнь, возвращающаяся къ себѣ сквозь раздвоеніе и ограниченность познанія (въ теоретич. и практич. отправленіи), жизнь, ставшая тождественною съ понятіемъ посредствомъ дѣятельности самаго понятія, есть *спекулятивная* или *безусловная идея* а).

в) Безусловная идея, какъ единство идеи субъективной и объективной, есть понятіе идеи. Предметъ его есть идея со всею полнотою ея предыдущихъ опредѣленій (Bestimmungen). Это единство есть безусловная истина, идея сама себя мыслящая; но она еще только—мыслящая или логическая б).

Такъ-какъ въ безусловной идеѣ нѣтъ ничего такого, чего бы она не сознала уже своею собственностію, нѣтъ такой опредѣленности, которая не была бы ею проникнута; то она есть чистая форма понятія, въ которой заключается и содержаніе. Идея въ своей формѣ имѣетъ и содержаніе потому, что въ ней есть саморазличеніе, и одинъ изъ членовъ или моментовъ саморазличенія есть тождество ея съ собою, но такое тождество, которое въ полнотѣ формы заключаетъ и опредѣленное содержаніе: оно излагается въ системѣ логики. Для формы же идеи остается только методъ или опредѣленное вѣдѣніе ея о значеніи его моментовъ, т. е, въ трактатѣ о безусловной идеѣ объясняется только, почему логическая идея въ движеніи всѣхъ своихъ опредѣленій или категорій соблюдала трехчленность дѣленія и какое ея значеніе?

Когда рѣчь дошла, прибавляетъ Гегель, до безусловной

а) Encycl. § 233—235. б) Encycl. § 236.

идеи, то могутъ подумать, что здѣсь-то наконецъ само собою объяснится все то, о чемъ было говорено до сихъ поръ; но напрасны ожиданія. Идея не заключаетъ въ себѣ ничего болѣе, кромѣ пройденнаго доселѣ логическаго процесса а).

Моменты спекулятивнаго метода суть слѣдующіе:

α., *Начало*. Началомъ въ спекулятивномъ методѣ служитъ нѣчто непосредственное по той причинѣ, что оно—только начало или начинаніе. Но съ точки зрѣнія безусловной идеи, начало происходитъ изъ ея же самоопредѣленія, до котораго она доходитъ посредствомъ своей безусловной отрицательности или что полагаетъ она въ сужденіи о себѣ, какъ нѣчто отрицательное (чего она въ рефлексіи сначала не узнаётъ) по отношенію къ себѣ самой. Бытіе, въ самомъ началѣ системы кажущееся отвлеченнымъ положеніемъ, есть, напротивъ, только отрицаніе или бытіе посредственное, предполагаемое Но, какъ отрицаніе самаго же понятія, тождественнаго съ собою, это бытіе или начало есть понятіе только въ себѣ, въ возможности, но не сознанное и не положенное въ самомъ началѣ, какъ понятіе. Это бытіе, какъ неопредѣленное (то есть, какъ понятіе въ себѣ или непосредственно опредѣленное), есть нѣчто всеобщее б).

β., *Движеніе* идеи состоитъ въ ея сужденіи или самораздѣленіи. Всеобщее или непосредственное начало, какъ понятіе еще сокрытое въ себѣ (an sich), заключаетъ противорѣчіе или діалектику, которая низводитъ его всеобщность и непосредственность къ значенію чего-то переходчиваго или момента. Низведеніемъ на степень момента, отрицательное, общее начало получаетъ опредѣленность, становится чѣмъ-то, высказываетъ отношеніе какихъ-то разностей, словомъ, переходитъ въ моментъ рефлексіи или разсудочнаго вниканія (Moment der Reflexion).

Отвлеченная форма движенія въ категоріи бытія есть *другое и переходъ въ это другое;* въ категоріи сущности—*явленіе и отраженіе въ чемъ-то противоположномъ;* въ категоріи по-

а) Enc. § 236, Zusatz; § 237, Zusatz. б) Enc. § 238.

нятія—*различіе между единичнымъ и всеобщимъ*, которое (всеобщее) постоянно удерживается и выражаетъ себя въ томъ, что отъ него отлично. Отвлеченная форма движенія второй ступени логической идеи состоитъ въ томъ, что своимъ развитіемъ она возвращается къ первой, также какъ первая перешла сначала въ нее. Только при такомъ обоестороннемъ переходѣ обѣихъ степеней развитія идеи одной въ другую возможна опредѣленная полнота каждой изъ нихъ и вмѣстѣ ихъ единство. Только такимъ самоуничтоженіемъ каждой односторонности въ ея же нѣдрахъ, самое единство и примиреніе не будетъ одностороннимъ.

Съ развитіемъ идеи открывается истинное значеніе начала развитія; оно казалось только непосредственнымъ и сущимъ, хотя само въ себѣ оно было чѣмъ-то положеннымъ, происшедшимъ при посредствѣ. Именно такимъ оно обнаружилось въ результатѣ развитія, за предѣлами начала. Только для самаго непосредственнаго сознанія, прибавляетъ Гегель, природа кажется чѣмъ-то начальнымъ и непосредственнымъ, а духъ чѣмъ-то изъ нея возникающимъ. Но въ существѣ дѣла, природа полагается духомъ; духъ самъ дѣлаетъ природу своимъ предположеніемъ.

γ., *Конецъ* движенія метода состоитъ въ томъ, что сфера сущности постепенно развиваетъ отношеніе разностей до крайняго ихъ противорѣчія въ безконечномъ прогрессѣ; а противорѣчіемъ обнаруживается истинный смыслъ самыхъ же противорѣчащихъ сторонъ, именно тотъ, что въ нихъ заключается не окончательное исключеніе одного другимъ, но самоотрицаніе одного и того же понятія, что понятіе потому только и осуществляется, какъ тождественное, что заключаетъ въ себѣ же противорѣчія, и потому именно и заключаетъ противорѣчія, что ими выражается его тождественная жизнь а). Такимъ образомъ, третій моментъ абсолютной методы завершается полнымъ

а) Примѣч. Съ этой точки зрѣнія на значеніе противорѣчій, Гегель разбираетъ Кантовы опроверженія доказательствъ бытія Божія.

единствомъ идеи. Въ этомъ моментѣ все предшествующее получаетъ только идеальное значеніе то полагаемыхъ, то отрицаемыхъ разностей. Понятіе, такимъ образомъ, замыкающееся въ себѣ самомъ посредствомъ своего раздвоенія, становится осуществленнымъ понятіемъ или *идеею*. Первоначальную данность опредѣленій она содержитъ въ своемъ для-себя—бытіи. Конецъ ея движенія есть, собственно, безусловно-первое и устраняетъ обманчивый призракъ, будто начало развитія есть нѣчто непосредственное, внѣ ея извѣстное и будто она есть только результатъ. Конецъ ея показываетъ совсѣмъ противное, а именно, что идея есть одна въ себѣ замкнутая цѣлость.

Въ каждомъ изъ этихъ трехъ моментовъ соединяются оба односторонніе метода—аналитическій и синтетическій, свойственные конечному познанію, въ одинъ абсолютный методъ. Начало этого метода имѣетъ свойство и аналитическое, и синтетическое: аналитическое—потому, что беретъ идею въ томъ непосредственномъ видѣ, какъ она входитъ въ непосредственное сознаніе, и, предоставляя ей свободное развитіе, всматривается только въ необходимое ея развитіе; съ этой точки зрѣнія, абсолютный методъ имѣетъ страдательный характеръ; синтетическое—потому, что въ немъ развивается само понятіе; самостоятельное развитіе понятія придаетъ и методу характеръ дѣятельный.

Далѣе, и движеніе или прогрессъ метода имѣетъ свойства обоихъ методовъ, аналитическаго и синтетическаго; аналитическаго—потому, что его діалектикою полагается только то, что содержится въ непосредственномъ понятіи или началѣ; синтетическаго—потому, что въ непосредственномъ понятіи еще не было этихъ разностей, т. е., онѣ не были сознаны, но обнаружились потому, что къ нимъ внутренно расположено понятіе.

Наконецъ, въ заключеніи тоже соединяются оба метода; потому что въ немъ идея соединяетъ съ собою всѣ свои моменты или то, что въ началѣ казалось непосредственнымъ. Для непосредственнаго сознанія природа, какъ сказано выше, каза-

лась чѣмъ-то первоначальнымъ, непосредственнымъ, а духъ чѣмъ-то послѣ происходящимъ; но на самомъ дѣлѣ, природа полагается и творится духомъ.

Такимъ образомъ, на методъ нельзя смотрѣть, какъ на внѣшнюю форму, безразличную для содержанія; въ немъ—душа и понятіе содержанія. Методъ отличается отъ содержанія только тѣмъ, что составныя стороны или моменты понятія и *сами въ себѣ*, по своему существу, по опредѣленному характеру, образуютъ одну цѣльную полноту понятія. Но такъ какъ этотъ опредѣленный составъ движется къ идеѣ вмѣстѣ съ формою, то естественно, что и весь составъ логической идеи образуетъ *систематическую*, послѣдовательную цѣлость. Составныя стороны единой идеи и сами въ себѣ содержатъ тоже самое, что̀ вырабатывается изъ нихъ сознательнымъ образомъ для идеи діалектическимъ движеніемъ понятія. Наука логики оканчивается тѣмъ, что объемлетъ понятіе идеи о себѣ самой, какъ о чистой идеѣ, которая имѣетъ предъ собою только идею.

Идея, существующая для себя, т. е., сознавшая всѣ предыдущія ступени, казавшіяся только необходимыми слѣдствіями непосредственнаго начала, своими, идея, совпадающая содержаніемъ съ формою, есть созерцаніе; а созерцаемая идея есть *природа*. Въ смыслѣ созерцанія, идея, какъ плодъ отвлеченія или отрицанія, полагается или устанавливается силою обыкновеннаго, внѣшняго или разсудочнаго вниканія. Но безусловная свобода идеи состоитъ въ томъ, что она не только переходитъ въ жизнь и въ смыслѣ обыкновеннаго познаванія отражаетъ эту жизнь въ себѣ, но и сама изъ себя свободно производитъ природу: это потому, что и первоначально въ идеѣ былъ моментъ обособленія;—она возникла и опредѣлилась отрицаніемъ и инобытіемъ, а потому, этотъ моментъ ея развитія получаетъ отъ нея и внѣшнее выраженіе въ формѣ дѣйствительной, непосредственно-существующей идеи или природы.

Итакъ, въ результатѣ логика возвратилась къ началу. На-

чаломъ ея было отвлеченное бытіе, результатомъ ея есть также бытіе или сущее, и это сущее есть природа а).

II) Философія природы.

Предметъ философіи природы есть идея въ формѣ инобытія.

Такъ-какъ въ природѣ идея существуетъ внѣшнимъ образомъ и во внѣшнемъ отношеніи къ себѣ самой, то и природѣ свойственна внѣшность или внѣположность, не только по отношенію къ идеѣ и субъективному существованію ея въ насъ, но и въ ней самой. Внѣположность есть существенное свойство природы.

Природа, какъ выраженная идея, заключаетъ въ себѣ ту же полноту опредѣленій или ступеней, что и чистое мышленіе, съ тою разницею, что въ логическомъ мышленіи эти опредѣленія были только идеальными, а въ природѣ каждое изъ нихъ имѣетъ отдѣльное существованіе.

По причинѣ внѣшности и отдѣльности своихъ ступеней, природа имѣетъ видъ бытія случайнаго и необходимаго; потому что хотя мысль или идея и составляетъ внутреннюю связь природы, но различныя стороны ея, приводимыя идеею во взаимное отношеніе, всегда кажутся самостоятельными во взаимномъ отношеніи. Постепенность всѣхъ царствъ природы устанавливается внутреннею задачею понятія, движущагося въ ней; а задача понятія состоитъ въ постепенномъ преодолѣніи внѣположности природы и въ возстановленіи своего тождества, нарушеннаго въ природѣ. На послѣдовательности ступеней или царствъ природы, движимыхъ понятіемъ къ этой цѣли и открываемыхъ мышленіемъ, основывается раздѣленіе философіи природы на три части: А) механику, Б) физику и В) органику б).

А., Механика.

Механика разсматриваетъ природу, какъ осуществленную

а) Encycl. § 239—244. б) Encycl. II Th. Ntrphie. §§ 247—252, Berl. 1842.

идею, въ самой рѣзкой внѣположности ея въ видѣ механизма. Она имѣетъ три ступени:

1) Сперва она разсматриваетъ механическую, количественную природу, не какъ дѣйствительное, *вещественное бытіе*, но какъ *отвлеченную внѣшность ея*, только что происшедшую изъ чистой идеи и носящую еще идеальный характеръ. Это природа – какъ-бы математическая. Въ ней должна быть и непрерывность, нераздѣльность, свойственная идеѣ, и разобщеніе, разложеніе, свойственное природѣ.

а) Такая сторона въ природѣ есть *пространство*. Пространство есть сама идея въ образѣ непосредственнаго бытія; потому что пространство есть тождество въ самомъ нетождествѣ, и притомъ существующее уже не въ мысли, а въ самой природѣ, въ мірѣ. Въ пространствѣ каждый опредѣленный пунктъ, каждое *здѣсь* и отдѣльно отъ другихъ пунктовъ, и тождественно съ другими пунктами, съ другими—*здѣсь*. Раздѣльность пунктовъ въ чистомъ пространствѣ есть вмѣстѣ ихъ непрерывность,

б) Раздѣльность пространства есть только какъ-бы привходящее его свойство; но пунктъ собственно не существуетъ самъ по себѣ въ пространствѣ; потому что въ немъ преобладаетъ непрерывность. Онъ вносится въ пространство только *временемъ*. Но и время, устанавливая пункты, вмѣстѣ уничтожаетъ ихъ; потому что во времени пункты не существуютъ покойно другъ-подлѣ-друга, но поглощаются постепенно одинъ другимъ.

в) *Движеніе* есть соединеніе пространства и времени; потому что отрицаніе пространственной непрерывности мгновеніями времени есть вмѣстѣ ея возстановленіе (C=s/t).

Въ движеніи постоянно полагается единство и противоположность двухъ сторонъ (Moment) его,—пространства и времени. Какъ въ логикѣ результатъ *становленія* (Werden) есть *существованіе* (Dasein); такъ результатомъ движенія или установившагося, видимаго соединенія пространства и времени есть матерія. Въ ея непроницаемости отражается непрерывность (Continuität) пространства, а въ сложности—раздѣльность (Dis-

cretion) пунктовъ времени. Каждый пунктъ, каждое *здѣсь*, въ сложности, по необходимому требованію понятія, относится къ другому пункту; это—*притяженіе*. Но въ силу непроницаемости одно исключаетъ собою другое; въ этомъ исключеніи одного другимъ выражается *отторженіе*. Множество единицъ постоянно стремится въ протяженіи составить одно, и однакоже каждая единица остается внѣ другой. Это постоянное стремленіе единицъ къ единству и, между тѣмъ, постоянная ихъ самостоятельность есть *тяжесть*,—полное, осуществленное понятіе матеріи. Каждая часть матеріи давитъ другую, стремясь, какъ бы на-перерывъ одна предъ другою, къ центру тяжести, и однакоже одна остается внѣ другой.

2) *Конечная механика*. Такъ-какъ каждая единица или пунктъ дѣйствуетъ и отторгательно, и притягательно на другія единицы, то каждая дѣлается средоточіемъ другихъ единицъ и отталкиваетъ ихъ, какъ свой собственный предѣлъ. На этомъ основаніи матерія не есть одна сплошная масса, но образуетъ много массъ или тѣлъ. Это—моментъ особенности въ мірѣ, подверженномъ механическимъ законамъ.

По причинѣ своей внѣположности и безразличія во взаимномъ отношеніи, эти массы обнаруживаютъ въ себѣ только конечный или ограниченный механизмъ, то есть, движеніе и покой каждаго тѣла происходятъ въ слѣдствіе дѣйствія на него другаго тѣла, а движеніе другаго—въ слѣдствіе дѣйствія третьяго тѣла и такъ далѣе въ безконечность; но округленной полноты, сосредоточенности движенія цѣлой системы тѣлъ мы еще не находимъ въ области конечной механики. Движеніе здѣсь объясняется всегда внѣшнею причиною, а покой—закономъ недвижности матеріи (Trägheit). Внѣшняя причина движенія называется *толчкомъ*, а результатъ покоя—*давленіемъ* (Druck). Всѣ тѣла, съ одной стороны, давятъ и отталкиваютъ другъ друга, по причинѣ своей недвижности, но съ другой стороны, слѣдуя своему внутреннему влеченію, стремятся въ паденіи достигнуть единства съ своимъ абсолютнымъ центромъ

тяготѣнія. Давленіемъ тѣло удалено отъ средоточія земли, и тогда только выражаетъ свое тяготѣніе къ центру ея, когда устранено случайное къ тому препятствіе. По этому, *паденіе* не есть еще свободное движеніе; въ немъ дѣйствуетъ только притяженіе, но отторженія еще нѣтъ; и оно можетъ быть, но не по необходимости, не какъ результатъ цѣльнаго единства притяженія и отторженія, а случайно. На этомъ основаніи тяжесть, говоря языкомъ Гегеля, есть сужденіе (Urtheil), въ которомъ паденіе служитъ логическою связкою, соединяющею отдѣльное тѣло, какъ субъектъ съ общимъ центромъ, какъ предикатомъ. Такъ-какъ паденіе начинается не свободно, а случайно, то пространство, пройденное падающимъ тѣломъ въ первое мгновеніе паденія, или начало его, есть величина чисто—эмпирическая, и не опредѣляется понятіемъ движенія, какъ отношенія между пространствомъ и временемъ. Но какъ эта свобода движенія въ продолженіи паденія должна обнаружиться, то и можетъ быть подведена подъ понятіе движенія или вычисленіе. Выше уже сказано было, что движеніе есть умноженіе времени на самое себя; иначе, разстояніе, пробѣгаемое падающимъ тѣломъ, измѣряется квадратами времени (Галилеевъ законъ паденія), а скорость движенія падающаго тѣла—квадратами разстоянія. Въ *верженіи* соединяется толчекъ и паденіе; но какъ это соединеніе также—случайное, то хотя въ немъ прямолинѣйное движеніе переходитъ въ кривую линію, въ параболу, но не можетъ составить цѣльнаго кругообразнаго движенія и соединить оба его направленія и предѣла. Кругообразное движеніе, какъ совершеннѣйшее, достигается въ области *абсолютной механики*.

3) *Абсолютная механика* разсматриваетъ взаимное отношеніе множества вещественныхъ массъ, какъ полной системы, въ которой вполнѣ осуществляется понятіе движенія, какъ тождества притяженія и отторженія. Въ паденіи господствуетъ моментъ притяженія; здѣсь одно тѣло самостоятельно, а другія не самостоятельны и только тяготѣютъ, относятся къ другому

тѣлу. Моментъ отторженія преобладаетъ въ системѣ неподвижныхъ звѣздъ. А полное осуществленное понятіе движенія, гдѣ притяженіе и отторженіе находятся въ безусловномъ тождествѣ, есть солнечная система. Въ ней каждое тѣло, какъ часть цѣлой системы, есть вмѣстѣ и центръ и периферія;—центръ самъ въ себѣ, периферія—въ отношеніи къ своему центральному тѣлу. Такимъ образомъ, солнечная система есть возможно совершенное умозаключеніе въ области механики; потому что какъ въ логикѣ совершеннѣйшее умозаключеніе было то, въ которомъ каждая посылка или каждый моментъ его заключаетъ въ себѣ всѣ прочіе (всеобщность, особенность, единичность); такъ точно и въ солнечной системѣ всѣ тѣла совмѣщаютъ въ себѣ притяженіе и отторженіе и, тяготѣя къ солнцу, служатъ другъ другу взаимными посредниками этого тяготѣнія а).

Б., Физика.

Абсолютная механика препровождаетъ къ *физикѣ*; потому что предметъ этой механики есть такое количественное отношеніе тѣлъ, въ которомъ каждое изъ нихъ, будучи отдѣльнымъ центромъ и вращаясь около своей оси, вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляется отношеніемъ къ общему центру; а центральное тѣло обнаруживаетъ свое дѣйствіе только при посредствѣ отношенія къ тѣламъ, находящимся въ периферіи. Такимъ образомъ, вещество является уже не въ безразличныхъ другъ для друга частяхъ, но какъ форма самаго тѣснаго взаимнаго отношенія центра и периферіи. Въ каждомъ пунктѣ периферіи дѣйствуетъ сила центра; и однакоже это дѣйствіе центра возможно только при отдѣльномъ отъ него бытіи периферіи; каждое тѣло периферіи живетъ отдѣльною жизнію, и однакоже оно возможно только при отношеніи его къ центру. Вещество, проникнутое такою формою, оставляетъ уже количественныя отношенія и переходитъ въ отношенія качественныя или въ область физики б).

а) Ntrphie, Heidelb., 1830 SS 254—270. б) Ntrphie, § 271.

Въ механикѣ господствуетъ категорія бытія, а въ физикѣ—категорія сущности, въ области которой бытіе одного предмета опредѣляется другимъ, бытіе въ себѣ—отношеніемъ къ другому, такъ что въ этомъ только постоянномъ отношеніи къ чему-то другому вещь есть то, что она есть. Ближайшимъ переходнымъ звеномъ отъ механики къ физикѣ служитъ у Гегеля движеніе луны около своей оси. Будучи совершенно зависимо отъ движенія около планеты, такъ-какъ луна постоянно обращена къ намъ одною стороною, оно обнаруживаетъ, по Гегелю, несамостоятельность луны и не способность ея освободиться отъ оси центральнаго тѣла а).

Физика раздѣляется, у Гегеля, на три отдѣла:

1) *Физика общей индивидуальности* разсматриваетъ сперва свѣтъ, какъ такую матерію, которая совершенно тождественна съ собою и ея представителей—солнце и звѣзды; потомъ, кометы и луну, какъ такія тѣла, которыя служатъ представителями образовавшейся противоположности, на подобіе той, какая существуетъ между водою и огнемъ; наконецъ, землю съ ея элементами и метеорологическими явленіями, какъ такое тѣло въ которомъ, всѣ прежде раздѣльно выступавшія качества являются въ единствѣ, какъ моменты его б).

2) *Физика частной индивидуальности* разсматриваетъ борьбу индивидуальности (индивидуализированія) съ тяжестію. Земля есть полнота формъ и заключаетъ въ себѣ матерію, какъ основу всѣхъ формъ. По этому тяжелое, не орудное вещество вступаетъ на ней въ отношеніи къ формѣ, которой свойственна образовательная сила, сообщающая опредѣленный видъ неопредѣленной матеріи. Степеней этого преобразованія матеріи формою три:

а) Первое, низшее вліяніе формы на массу вещества проявляется въ относительномъ вѣсѣ или тяжести тѣла; потому что по интенсивному различію въ сплоченіи вещества, различное бываетъ отношеніе массы его къ вѣсу. Золото въ девятнадцать

а) Ntrphie, § 271. б) Ntrphie, §§ 274—289.

разъ тяжеле воды; но это не значитъ, что золото имѣетъ въ девятнадцать разъ больше атомовъ, а вода въ девятнадцать разъ болѣе скважинъ. Опредѣленное пространство каждаго тѣла совершенно (absolut) наполнено; различіе же вѣса происходитъ отъ того, что въ одномъ тѣлѣ одинаковое пространство наполнено интенсивнѣе, нежели въ другомъ а).

б) Далѣе, въ механическомъ отношеніи двухъ тѣлъ между собою, форма также составляетъ основу ихъ разностей. Сосредоточенность тѣла въ самомъ себѣ и противодѣйствіе другому тѣлу обнаруживается количественнымъ сцѣпленіемъ преобладающаго направленія, происходящимъ отъ извѣстнаго качества. Въ самой уступкѣ этой сосредоточенности и сцѣпленія одного тѣла вліянію другого, въ различныхъ видахъ, какіе принимаетъ разрушаемое тѣло, замѣтенъ бываетъ внутренній составъ его; это и есть качественное сцѣпленіе. Иначе разрушается тѣло рыхлое, хрупкое, иначе состоящее изъ линій, иначе то, которое состоитъ изъ плоскостей б).

в) Возстановленіе формы въ тѣлѣ, послѣ механическаго дѣйствія на него другаго тѣла, происходитъ въ эластичности. Внѣшній выходъ этой формы и обнаруженіе себя въ сотрясеніи соприкасающагося воздуха, есть звукъ. Наконецъ, совершенное разрушеніе матеріи и безусловная уступчивость ея для обнаруженія формы, есть теплота.

3) *Физика полной индивидуальности* (der totalen Individualität) показываетъ, какъ матерія въ предѣлахъ неорганической природы подверженная формѣ, образуется вопреки закону тяжести. Дѣятелями этого образованія суть: магнетизмъ, электричество и химизмъ. Но и это образованіе еще не совершенное; потому что образуемое всегда есть нѣчто иное по отношенію къ образующему; оно обнаруживается не средоточіемъ всѣхъ отправленій въ одномъ субъектѣ, но распаденіемъ ихъ какъ бы на нѣсколько субъектовъ. Когда образованіе и разло-

---

а) Nitzsche, §§ 290—294. б) Nitzsche, § 295—299.

женіе происходитъ въ одномъ субъектѣ, такъ что онъ самъ себѣ служитъ цѣлію или началомъ, средствомъ и концемъ, тогда является органическое произведеніе природы или жизнь,—и физика переходитъ въ *органику* а).

B.. Органика.

Органическая жизнь имѣетъ три ступени:

1) Первую ступень образуетъ геологическій организмъ. Но въ немъ субъектъ и его процессъ находятся другъ внѣ друга; потому что процессъ представляется прошедшимъ, а самъ субъектъ какъ бы остаткомъ его и сосудомъ.

2) Вторую ступень составляетъ растительный организмъ въ которомъ каждая часть, каждый пунктъ есть цѣлый организмъ. Въ своемъ ростѣ растѣніе производитъ только новые индивидуумы; по этому, оно не имѣетъ полнаго развитаго единства съ собою; жизнь въ немъ постоянно какъ бы выходитъ внѣ его; на этомъ же основаніи и родовой процессъ составляетъ одно съ процессомъ индивидуальной жизни, съ процессомъ роста.

3) Третья ступень органической природы есть животный организмъ. Въ немъ жизнь изъ раздробленія, бывшаго на предыдущей ступени, возвращается къ единичности, для себя существующей, и родовой процессъ отдѣляется отъ жизни индивидуальной. Но такъ-какъ въ животномъ, при отдѣльности индивидуальнаго процесса отъ родоваго, нѣтъ еще сознаннаго тождества одного съ другимъ въ самой жизни индивидуума; то онъ не соотвѣтствуетъ вполнѣ своему роду и вызываетъ противъ себя его разрушительное дѣйствіе. Начало этого разрушительнаго дѣйствія есть болѣзнь, а конецъ—смерть. Какъ въ болѣзни выражается на самомъ дѣлѣ несоотвѣтствіе индивидуума роду; такъ въ смерти эта несоразмѣрность уничтожается и животный индивидуумъ воспринимается

а) Nirphie, § 308—336.

въ идею рода, въ нѣчто общее, идеальнное. Въ смерти переходъ естества къ духу а).

III) Философія духа.

Смертію животнаго достигается только отвлеченное или отрицательное тождество всеобщности (рода) съ самой собою; въ ней противоположность между непосредственностію недѣлимыхъ и всеобщностію ихъ рода уничтожается только формально, то есть, не для того самого субъекта, который умираетъ. Значитъ, въ царствѣ животномъ понятіе не доходитъ еще до полнаго самовыраженія. Понятіе, какъ выражается Гегель, есть такая субъективность, въ которой есть и всецѣлое внутрь-пребываніе, полная мыслимость дѣйствительности, и вмѣстѣ конкретная, дѣйствительная всеобщность; иными словами, понятію свойственно единство всеобщности и особенности въ одномъ и томъ же субъектѣ. А потому, только въ субъектѣ съ такимъ единствомъ понятіе достигаетъ положительнаго единства съ самимъ собою; а такой субъектъ есть *духъ*.

Такъ-какъ въ духѣ заключается не тольто отрицаніе предыдущихъ чувственныхъ обнаруженій понятія, но и положительное единство ихъ съ существомъ понятія, то, на этомъ основаніи, духу свойственна *свобода*. Ему свойственно самоопредѣленіе; въ немъ сходятся начало и конецъ дѣятельности. На основаніи свободы, духъ не есть что нибудь непосредственное, готовое и предположенное; но самъ долженъ сперва содѣлаться для себя тѣмъ, что онъ есть (въ себѣ); а потому духъ начинаетъ свое развитіе отношеніемъ къ природѣ и связію съ нею для того, чтобы постепенно сознать ее, какъ свое собственное предположеніе и возвыситься до своей субстанціи—на степень абсолютнаго духа. Всѣ виды проявленія духа не существуютъ, подобно явленіямъ природы, внѣ и подлѣ другъ друга, но составляютъ одинъ процессъ, въ которомъ низшее воз-

---

а) Nirphie, §§ 337—376.

водится къ высшему, пока духъ достигнетъ полной внутренней, сознательной сосредоточенности. Въ этомъ движеніи духъ проходитъ сперва: А) ступень, *субъективнаго духа*, потомъ Б) *объективнаго* и наконецъ В) становится *духомъ абсолютнымъ* а) или *безусловнымъ*.

А., субъективный духъ.

Духъ вообще есть истина природы. Происходя изъ природы, духъ сознаетъ, наконецъ, что природа предпослана имъ самимъ, что природа есть его собственное, какъ выражается Гегель, предположеніе; но до этого сознанія онъ достигаетъ только постепенно. Субъективный духъ, съ одной стороны, заключаетъ въ себѣ идеально, но безсознательно, всѣ опредѣленія (Bestimmungen), выражающіяся въ мірѣ; онъ есть душа міра, сосредоточивающая въ себѣ всю жизнь природы; но, съ другой стороны, онъ и самъ, какъ душа индивидуальная, еще опредѣляется чѣмъ-то другимъ. Таково общее свойство субъективнаго духа. Ученіе о субъективномъ духѣ раздѣляется тоже на три части: первая—*антропологія*, разсматриваетъ субъективный духъ въ его непосредственномъ видѣ или духъ какъ-бы еще слитый съ тѣломъ и не развившійся; вторая—*феноменологія духа*, разсматриваетъ тотъ же духъ въ его бытіи для себя, или въ послѣдовательномъ, историческомъ развитіи двусторонности его сознанія; предметъ третьей части или *психологіи* есть душа, посредствомъ сознанія получившая возможность быть субъектомъ и сама себя опредѣляющая (къ дѣятельности) б).

1) Антропологія.

Антропологія слѣдитъ за постепеннымъ ходомъ тѣхъ видоизмѣненій или опредѣленій (Bestimmungen), которыя получаетъ духъ отъ природы въ своемъ тѣлѣ. Будучи зависимъ въ своемъ существованіи отъ природы, получая отъ нея извѣстную опредѣленность, духъ существуетъ сначала, какъ душа. Что-

а) Encycl. §§ 377—386. б) Enc. § 387.

бы достигнуть свойственной ему свободы, онъ начинаетъ свое развитіе съ несвободнаго состоянія.

а) Жизнь духа въ лонѣ природы совершается обнаруженіемъ и развитіемъ тѣхъ качествъ, которыя налагаетъ на него природа и которыя онъ пріемлетъ отъ нея, какъ данныя.

α) Эти качества, во первыхъ, суть общія, то есть, такія, которыя зависятъ отъ міровой жизни. Положеніе земли въ системѣ планетной преимущественно способствуетъ существованію духа; но земля должна была испытать много переворотовъ, прежде нежели сдѣлалась достойнымъ жилищемъ человѣка. Слѣдствіемъ этихъ переворотовъ былъ духъ; но на самомъ дѣлѣ это жилище есть условіе духа, предпосланное имъ же самимъ.

β) Кромѣ общихъ качествъ, есть въ немъ и особенныя, зависящія отъ частныхъ свойствъ извѣстнаго племени, мѣста, народа, наконецъ, отъ половаго различія мущины и женщины.

γ) Наконецъ общая и особенная сторона духа соединяются и являются въ опредѣленной единичной формѣ индивидуума, въ его наклонностяхъ, темпераментѣ, въ талантѣ, геніѣ и том. под.

б) Индивидуумъ есть цѣлость, соединяющая въ себѣ свойства племенныя, народныя, оттѣнки темпераментовъ и тому подобное; на этомъ основаніи, онъ не связывается однимъ качествомъ, но можетъ переходить отъ однихъ къ другимъ. Этотъ первый проблескъ свободы обнаруживается перемѣнами души частію въ возрастахъ жизни, а частію во снѣ и бодрствованіи.

Во снѣ и бодрствованіи постоянно смѣняются и какъ-бы борются въ человѣкѣ двѣ стороны: естественная и духовная. Обѣ эти стороны сливаются и проторгаются въ сознаніе, въ такъ называемой, у Гегеля, магической жизни души. Всѣ нити, связующія насъ съ природою, разлагающіяся на моменты времени, слиты въ этомъ магическомъ состояніи. Сюда относятся предчувствіе, магнетизмъ, помѣшательство. Степени этихъ

состояній зависятъ отъ возрастающаго раздѣленія одного сознанія на два. Уже въ магнетизмѣ естественная жизнь индивидуума какъ бы прикована къ сознанію другаго лица; такимъ образомъ, одно лицо какъ бы раздѣляется на два; но самое большее раздѣленіе сознанія, какъ болѣзнь его, обнаруживается въ помѣшательствѣ.

в) Высшая степень раздѣленія есть вмѣстѣ поворотъ къ единству, къ побѣдѣ духа надъ естествомъ, къ дѣйствительному внѣдренію духа съ его единичнымъ сознаніемъ въ тѣлѣ. Тогда духъ проникаетъ собою тѣло и присутствуетъ въ немъ, какъ въ своемъ органѣ. Это соединеніе утверждается: α., *Навыкомъ* духа въ употребленіи своихъ органовъ, β., законченнымъ, осуществленнымъ проникновеніемъ тѣла духомъ, что̀ описываетъ *физіогномика*, наконецъ, γ., дѣятельнымъ выраженіемъ души въ тѣлодвиженіяхъ. Когда душа созрѣла въ тѣлѣ и начала владѣть имъ въ тѣлодвиженіяхъ, тогда она освобождается отъ своего прежняго, непосредственнаго состоянія, опредѣляемаго тѣломъ и, въ самомъ внѣшнемъ выраженіи своемъ въ тѣлѣ, начинаетъ относиться къ себѣ, какъ свободная всеобщность, какъ „*Я*“, отвлекающее себя отъ всего внѣшняго. Такое внутреннее раздѣленіе и единство духа въ себѣ, отдѣленіе себя отъ всего внѣшняго и отношеніе къ себѣ, какъ всеобщности, есть сознаніе — предметъ *феноменологіи духа* а).

2) Феноменологія.

Феноменологія духа занимаетъ среднее мѣсто между антропологіею и психологію, на томъ основаніи, что сознаніе или послѣдовательное развитіе его служитъ посредствующимъ звеномъ въ развитіи души до степени субъективнаго духа, какъ предмета психологіи. Сознаніе въ своемъ развитіи проходитъ три ступени:

а) Ступень непосредственнаго сознанія, въ которомъ яв-

а) Encycl. §§ 388—412.

ляется сперва чувственная удостовѣренность, потомъ наблюденіе, наконецъ, разсудочное сознаніе.

б) Ступень самознанія, которое посредствомъ пожеланія, признанія другой самости и всеобщаго сознанія, возвышается на степень разума.

в) Когда человѣкъ, посредствомъ всеобщаго самосознанія, приходитъ къ убѣжденію, что все, что существуетъ внѣ его, не имѣетъ въ себѣ ничего болѣе, кромѣ того, что есть въ немъ и имъ опредѣляется; тогда эта предметность самосознанія, это бытіе всеобщности въ другомъ для себя, есть уже третья ступень сознанія или разумъ.

Самосознаніе, которое проникнуто увѣренностію, что его опредѣленія (Bestimmungen) совершенно предметны и существенны единственно потому, что составляютъ вмѣстѣ его же собственныя мысли, такое самосознаніе есть уже сознающая себя истина или есть духъ; потому что въ такомъ самосознаніи есть уже увѣренность въ своей безконечной всеобщности, въ способности опредѣлять все внутреннею, творящею формою понятія. Въ духѣ сводятся къ единству душа, какъ сущность міра и самосознаніе этой сущности въ разумѣ, какъ результатѣ феноменологіи а).

3) Психологія.

Предметъ психологіи есть духъ; а духъ, какъ знающая себя цѣлость всѣхъ непосредственныхъ свойствъ души, есть единство или, по Гегелю, истина души и сознанія.

Движеніе духа состоитъ въ *развитіи* (Entwicklung); потому что духъ, какъ знающая себя истина, самъ въ себѣ совершенно опредѣленъ и въ себѣ имѣетъ свою цѣль; стало быть, въ своемъ движеніи онъ не превращается во что-нибудь другое; но только по формѣ переходитъ въ обнаруженіе, оставаясь въ самомъ обнаруженіи всегда при себѣ,—а подобное движеніе

а) Encycl. §§ 413—440.

и есть то, что мы называемъ развитіемъ а). Духъ, какъ сознающая себя истина, двояко утверждаетъ свое (seiner Idealität) единство съ предметомъ: онъ то изслѣдываетъ и обрѣтаетъ его въ себѣ, какъ *сущій* (Seyende), какъ осуществленный, но не познанный; то полагаетъ и осуществляетъ его, какъ свой *собственный* (Seynige), какъ плодъ своей свободы. Въ первомъ отношеніи духъ дѣйствуетъ *теоретически*, во второмъ—*практически* б).

а) Въ теоретическомъ отношеніи духъ:

α., Воспринимаетъ предметы природы ощущеніемъ, какъ недѣлимый недѣлимое, какъ единичный единичное.

β., Но какъ въ немъ есть способность обобщенія, то онъ возводитъ потомъ единичные предметы въ сферу всеобщности, не уничтожая еще ихъ чувственнаго содержанія. Это дѣлаетъ духъ въ воображеніи.

γ, Наконецъ, чувственная сторона вещей для духа умолкаетъ; онъ созерцаетъ ихъ внутреннюю сторону, какъ самую существенность. Это происходитъ въ мышленіи. Здѣсь духъ проникаетъ собою все, казавшееся ему чуждымъ, видитъ во всемъ себя, а не что-либо чуждое себѣ, сознаетъ, что онъ въ своей дѣятельности теоретической опредѣляется только собою, или иначе, достигаетъ чистой свободы.

б) Мышленіе сознавшее себя существомъ вещей, основою дѣйствительности, становится волею или духомъ практическимъ, что и составляетъ предметъ второй части психологіи.

α., Сначала духъ дѣйствуетъ только чувственною волею. Она есть не что иное, какъ влеченіе къ удовлетворенію той, или другой потребности.

β., Потомъ онъ обнаруживаетъ произволъ, которому свойственна способность выбора къ удовлетворенію этихъ влеченій.

γ., Но въ обоихъ проявленіяхъ практическаго духа нѣтъ еще истинной свободы. Въ нихъ духъ находится еще въ за-

---

а) Encycl. § 442. б) Enc. § 443.

висимости отъ естественныхъ влеченій и желаетъ чего-то другаго, а не себя самаго. Истинная свобода обнаруживается тогда, какъ духъ въ самомъ влеченіи, желаетъ не влеченія, не предмета, но себя самаго, своей свободы, или выраженія своего собственнаго существа. Эта свобода, желающая только свободы, есть объективный духъ или осуществленіе свободы духа въ самомъ предметѣ. Въ подобной дѣятельности духъ стремится собственно не къ предмету, какъ чему-то отъ него отличному, а къ выраженію себя, своего разума въ предметѣ а).

Б., объективный духъ.

Подъ объективнымъ духомъ Гегель разумѣетъ совокупность правомѣрныхъ и нравственныхъ отношеній, въ которыхъ внѣшно, на дѣлѣ выражается разумное существо духа субъективнаго. Въ объективномъ духѣ онъ находитъ уже безусловную идею, только здѣсь она существуетъ еще *въ себѣ;* потому что вращается еще въ области явленій, въ области конечной, но не имѣетъ дѣла сама съ собою и не возводитъ своего содержанія къ своей чистой формѣ, т. е. созерцаніе предмета еще не одно съ ея сомосозерцаніемъ. Но воля, какъ основной дѣятель объективнаго духа, постепенно приближается къ самосозерцанію, свойственному безусловной идеѣ. Свободная воля сама въ себѣ имѣетъ свое внутреннее опредѣленіе къ дѣятельности и цѣль, и простирается на внѣшній, данный міръ, состоящій изъ антропологическихъ частныхъ потребностей, изъ внѣшнихъ предметовъ природы и взаимнаго отношенія единичныхъ волъ, сознающихъ себя различными. Но съ переходомъ въ этотъ міръ, свободная воля не теряется въ немъ. Имѣя сознательную цѣль свою въ себѣ самой, будучи свободою или стремясь быть постоянно для-себя, она преобразуетъ его постепенно въ свое средство до тѣхъ поръ, пока этотъ данный внѣшній, какъ бы чуждый ей міръ, не сдѣлается соотвѣтственнымъ понятію духа.

а) Encycl. §§ 445—482.

Такимъ образомъ, въ построеніи своего внѣшняго царства, конечный духъ начинаетъ уже освобождаться отъ своей конечности, субъективности, какъ чего-то переходнаго, и приближается къ области вѣчнаго, безусловнаго духа. Объективный духъ служитъ среднимъ терминомъ между этими двумя степенями въ развитіи духа. Есть три ступени объективнаго духа: 1) *право отвлеченное*, 2) *мораль* и 3) *нравственность* или *нравственно-общественная жизнь*.

1) Право отвлеченное.

Сначала воля, желающая свободы, есть воля непосредственная, единичная, или лице, которымъ вообще исключается всякое другое единичное лице. Неприкосновенность этого лица составляетъ предметъ формальнаго, отвлеченнаго права.

а) Такъ-какъ непосредственная воля должна имѣть и выраженіе непосредственное, то она получаетъ его въ собственности, никому недоступной, подобно самому лицу. Предметомъ собственности можетъ быть только вещь или то, въ чемъ нѣтъ разума и воли.

б) Непосредственнымъ, внѣшнимъ выраженіемъ своимъ одна воля соприкасается съ другою; а какъ онѣ одинаково непосредственны, то границы этого выраженія или собственности могутъ быть опредѣлены взаимнымъ согласіемъ ихъ. Это совершается въ договорѣ. Предметомъ договора можетъ быть только то, что подлежитъ произволу, а не сама разумная воля или то, что принадлежитъ къ самому существу ея.

в) Единичная воля или произволъ имѣетъ свое основаніе въ волѣ разумной и свободной; но какъ единичная, она можетъ быть согласна и несогласна съ волею разумною. Ихъ согласіе и раздѣленіе есть дѣло случайное; потому что произволъ не имѣетъ правильной, сознанной формы дѣятельности. На случайности согласія и несогласія произвола съ разумною волею, основывается возможность неправды, и различныхъ видовъ неправды,

дающихъ поводъ столкновенію и борьбѣ произволовъ. Виды неправды:

α., Невинная (das unbefangene) неправда бываетъ въ то время, когда изъ многихъ основаній права, одно ошибочно признается за правильное или за право въ себѣ, а прочія только призраками права.

β., Обманъ—когда признается общее право, и исключается не общій предикатъ личности, свойственный другому лицу, а только частное выраженіе этого предиката.

γ., Преступленіе, когда однимъ произволомъ другой произволъ не только не подводится подъ частный предикатъ или частное выраженіе свободы, но и вообще лишается предиката свободы или права, существенно ему свойственнаго а).

Нарушающій право другаго лица, самымъ преступленіемъ своимъ, своимъ опредѣленнымъ дѣяніемъ, какъ среднею посылкою, подводитъ себя подъ нѣчто общее или подъ извѣстную категорію. Его дѣяніе, какъ не согласное со свободою, въ силу которой преступникъ только и можетъ предаться злоупотребленіямъ, ничтожно; оно—внѣ сущности, призракъ. Фактическое доказательство этой ничтожности преступленія, дѣйствительное подведеніе его подъ требованіе права, есть мщеніе, когда одинъ произволъ или единичная воля возстаетъ противъ другой за ея злоупотребленіе. Но какъ мщеніе происходитъ не отъ суда, уполномоченнаго самимъ закономъ, но также отъ произвола; то оно также не имѣетъ въ себѣ права и влечетъ за собою новое мщеніе,—и т. д. въ безконечность. Такимъ образомъ, право не достигаетъ еще соотвѣтственнаго внѣшняго выраженія, но остается только внутреннимъ въ сознаніи. За то въ мщеніи образуется понятіе о томъ, что человѣкъ можетъ и долженъ поступать по закону, что онъ есть субъектъ и имѣетъ способность

а) Въ различныхъ видахъ неправды, Гегель находитъ аналогію съ различными видами сужденій, на томъ основаніи, что въ такомъ, или другомъ неправедномъ отношеніи одного лица къ другому самымъ дѣломъ отнимается больше или меньше предикатовъ однимъ у другаго.

самоопредѣленія. Такимъ образомъ, отвлеченное право переходитъ въ *мораль* а).

2) Мораль.

До сихъ поръ человѣкъ дѣйствовалъ, какъ лице, съ правомъ на вещь, на соединеніе съ собою вещи; теперь онъ начинаетъ дѣйствовать, какъ субъектъ или какъ субъективная воля, сознающая разность между своимъ внутреннимъ опредѣленіемъ и выраженіемъ свободы во внѣшности. Субъективная воля въ своемъ развитіи заключаетъ слѣдующія составныя стороны: а., обдуманность, б., намѣреніе и благо, в., добро и совѣсть.

Каждое дѣяніе можно разсматривать, со стороны единичной, какъ совокупность чувственныхъ перемѣнъ, произведенныхъ волею; со стороны особенной, т. е., по отношенію къ самому дѣйствующему субъекту и, наконецъ, со стороны общей, по отношенію къ нравственному закону.

а) Человѣкъ способенъ дѣйствовать обдуманно, а потому, изъ совокупности явленій, которыми выражается дѣяніе, онъ имѣетъ право только то признать своимъ, что именно имѣлъ въ виду; но тѣ чувственныя стороны дѣянія, которыя произошли отъ случайности, онъ не признаетъ своими.

б) Далѣе, дѣйствуя, обнаруживая свою волю, человѣкъ имѣетъ въ виду не только эти именно чувственныя перемѣны, но общее ихъ качество и отношеніе ихъ къ себѣ, какъ лицу, т. е., онъ дѣйствуетъ съ намѣреніемъ, и имѣетъ въ виду благо или счастіе.

в) Но между самымъ поступкомъ содѣяннымъ по намѣренію и съ желаніемъ блага или счастія и законностію или правомѣрностію легко можетъ произойти противорѣчіе. Счастію не достаетъ общаго достоинства, которое свойственно праву, а право не имѣетъ въ виду пріятной для насъ цѣли, которая есть

а) Encycl. §§ 483—502.

въ счастіи. Обѣ стороны могутъ быть примирены, когда мораль возвышается до идеи добра въ немъ самомъ или безотносительнаго, въ которомъ дѣяніе имѣетъ и внутреннюю изъ субъекта вытекающую цѣль, но не теряетъ и объективнаго, общаго значенія. Такое добро есть не что иное, какъ гармонія личнаго побужденія или желанія съ разумомъ. Но и это примиреніе требованій закона и счастія на степени морали, руководствующейся только опредѣленіемъ разумной дѣятельности личной, также не прочно и не имѣетъ всеобщаго, объективнаго значенія.

α., Первую степень этого примиренія составляетъ добродѣтель, подъ которою здѣсь разумѣется непосредственная гармонія побужденій съ разумомъ.

β., Между тѣмъ побужденіе можетъ противорѣчить разуму и идеѣ добра. Такимъ образомъ, нужно дѣйствовать противъ побужденій—по долгу; но въ дѣйствованіи по одному только отвлеченному долгу не станетъ живой, сердечной связи между общимъ требованіемъ и дѣйствующимъ лицемъ; значитъ, не будетъ счастія или блага. Чтобы это благо было возможно, чтобы долгъ получилъ живое содержаніе, а не одну форму, нужно возвратиться къ побужденію, и на немъ основываться. Побужденіе будетъ служить среднимъ терминомъ между человѣкомъ, какъ единичностію и общимъ,—какъ закономъ.

γ., Но побужденіе можетъ быть непосредственно—добрымъ и непосредственно—злымъ, и право рѣшенія,—которое изъ нихъ согласно съ разумомъ и которое нѣтъ,—зависитъ въ морали единственно отъ совѣсти. И такъ, благо въ морали, какъ субъективное, зависящее только отъ совѣсти, можетъ перейти въ зло. Чтобы оно имѣло прочную, общую объективную опору, оно должно утверждаться на убѣжденіяхъ и правахъ, общихъ всѣмъ людямъ, живущимъ въ обществѣ. На эту степень дѣятельности возвышаетея духъ практическій въ нравственно-общественной жизни а).

а) Енс. §§ 503—512.

3) Нравственно-общественная жизнь.

Нравственно-общественная жизнь (Sittlichkeit, Socialité) есть соединеніе многихъ лицъ, которая утверждается частію на внѣшней необходимости, а частію на внутреннемъ убѣжденіи лицъ. Въ составѣ нравственно-общественной жизни, каждое лицо есть нѣчто единичное, свободное и вмѣстѣ членъ живаго тѣла нравственнаго.

а) Первая ступень нравственно-общественнаго союза есть семейство. Крѣпость этого союза основывается частію на условіяхъ естественныхъ, частію на субъективномъ чувствѣ — на любви. Внѣшнее выраженіе это союза суть дѣти.

б) Вторая ступень есть общество гражданское, въ которомъ каждый работаетъ для себя, но трудясь для себя, служитъ и другимъ. На этой степени общая цѣль ускользаетъ еще изъ сознанія членовъ общества и остается только безсознательнымъ узломъ, ихъ соединяющимъ.

в) Наконецъ, въ государствѣ нравственное общеніе достигаетъ высшей и послѣдней ступени. Оно утверждается на признаніи всѣми членами государства разумной для себя цѣли — въ субстанціальной жизни его, и въ этой цѣли — единственной прочности своей частной жизни. Такъ-какъ каждый народъ и каждое государство служатъ представителями преимущественно одной какой либо идеи; то отъ этой односторонности происходитъ коллизія между народами; а діалектическимъ движеніемъ международныхъ коллизій образуется всемірная исторія, направленная къ совершеннѣйшему осуществленію идеи нравственно-общественной жизни. .Въ индивидуальномъ же сознаніи хода всемірной исторіи сознаетъ и выражаетъ себя самъ безусловный или абсолютный духъ а).

Въ исторіи Гегель различаетъ четыре главныхъ періода. Въ первомъ періодѣ, на востокѣ, преобладаетъ безличное отно-

---

а) Encycl. § 513—552.

ленiе человѣка къ мiропиждительному началу; во второмъ, въ Греціи, возникаетъ сознаніе свободы и личности, но еще ограниченной, гражданской; въ третьемъ, въ римскомъ мірѣ, нравственная жизнь расторгается на свои крайности—личное самосознаніе, и абстрактную всеобщность, и первое приносится въ жертву второму; наконецъ, германскимъ народамъ предстоитъ совершить примиреніе между личнымъ самосознаніемъ каждаго и объективнымъ ходомъ духа всемірной исторіи a).

B., АБСОЛЮТНЫЙ ДУХЪ.

Абсолютный духъ, въ ходѣ сознанія и осуществленія своего тождества съ человѣческимъ ограниченнымъ духомъ соблюдаетъ также послѣдовательность развитія. Онъ сознаетъ себя:

1) Въ формѣ внѣшней, посредствомъ фантазіи или творящей художественной способности; это область искусства;

2) Въ формѣ внутренней,—въ представленіи и религіозномъ чувствѣ; это область религіи.

3) Наконецъ въ философіи, какъ послѣднемъ и высшемъ представителѣ безусловнаго духа. Она соединяетъ въ себѣ внѣшнюю предметность (объективность) искусства и субъективность религіи.

1) Искусство.

Въ искусствѣ абсолютный духъ является еще въ образной, чувственной формѣ. Безусловная идея, какъ единство понятія и предмета, выражается здѣсь не въ отвлеченной логической формѣ, но въ образахъ. Такъ-какъ искусство занимается развитіемъ идеи изящнаго, какъ выраженія абсолютнаго духа, а идея изящнаго, подобно идеѣ вообще, имѣетъ сторону всеобщую, особенную и единичную; то и въ искусствѣ идея изящнаго осуществляется тремя ступенями, изъ коихъ каждая повторяетъ въ себѣ цѣлость полной идеи.

---

a) Phie d. Gesch. herausg. v. Gans. Berl., 1837.

а) Первая общая сторона изящнаго есть сама идея изящнаго, получившая опредѣленный видъ идеала.

б) Вторая особенная, состоитъ въ разности самыхъ идеаловъ искусства.

в) Третья есть соединеніе двухъ предыдущихъ; предметъ ея составляютъ отдѣльные виды искусства, посредствомъ которыхъ идея изящнаго осуществляется въ опредѣленномъ чувственномъ матеріалѣ.

а., Идея изящнаго.

Идея вообще, есть единство понятія и чего-нибудь даннаго, положительнаго (реальности), т. е. идея заключаетъ въ себѣ не одну только форму логическаго понятія, которая обыкновенно бываетъ отдѣльна отъ содержанія, но въ равной мѣрѣ и это послѣднее или самый предметъ его, такъ что предметъ въ идеѣ соединяется съ понятіемъ въ одно цѣлое. Идея есть тоже, что самая дѣйствительность; идея сама себя вырабатываетъ въ дѣйствительности и какъ бы живетъ въ ней. Таково же свойство и идеи изящнаго. По этому, *во первыхъ*, изящное и истинное, съ одной стороны, одно и тоже; потому что то и другое есть единство понятія и дѣйствительности. *Во вторыхъ*, изящное не доступно разсудку и конечной волѣ: не доступно разсудку потому, что онѣ постоянно останавливается на раздѣленіи предметовъ знанія и разобщенномъ изслѣдованіи ихъ односторонности и противоположности, а характеръ изящнаго есть единство; разсудокъ не выходитъ изъ области конечнаго въ которой одно опредѣляется другимъ, а изящное свободно и безконечно. Изящное не доступно конечной волѣ; потому что конечная воля имѣетъ въ виду цѣль внѣ себя, цѣль не достигнутую, неосуществленную; ея отношеніе къ предмету есть отношеніе потребленія; напротивъ, въ изящномъ мысль или цѣль достигнута и осуществлена въ законченной формѣ. По этому, мы только наслаждаемся изящнымъ, но не можемъ употребить его, подобно пищѣ, питью, по крайней мѣрѣ до тѣхъ, пока смот-

римъ на изящное такъ, какъ должно, а не окомъ конечной воли, разсчета, прибыли и т. далѣе.

Первое осуществленіе идеи, по системѣ Гегеля, есть природа, и какъ изящное есть идея, то нужно искать ее сперва въ природѣ. Но въ природѣ идея изящнаго недостигаетъ своего полнаго осуществленія.

Степени осуществленія идеи въ природѣ суть слѣдующія: Сперва понятіе погружается въ предметы вещественные до того, что идеальнаго единства въ вещи не видно. Средоточіе, къ которому въ природѣ, на низшей ея степени, стремятся всѣ части, опредѣляется только механическимъ сцѣпленіемъ, а единство ихъ состоитъ только въ одинаковости качественныхъ свойствъ. Стало быть, нельзя искать здѣсь изящнаго.

Далѣе, въ природѣ выступаютъ отдѣльно всѣ разности понятія. Понятіе, какъ единство всеобщаго, особеннаго и единичнаго, въ этихъ предметахъ какъ-бы разлагается и явственно обнаруживается. Общее дѣлается средоточіемъ цѣлаго, а прочія тѣла суть его части. Такое единство между понятіемъ и дѣйствительностію имѣетъ мѣсто въ солнечной системѣ. Стало быть, и въ ней идея изящнаго не выражается вполнѣ; потому что центръ, какъ начало единства, существуетъ отдѣльно, а периферія, или прочія тѣла солнечной системы тоже существуютъ внѣ и отдѣльно отъ средоточнаго тѣла.

Въ третьемъ родѣ бытія вещественнаго, именно въ жизни, лучше и совершеннѣе обнаруживается идея. Въ жизни общее, или то, что сосредоточиваетъ ее, такъ тѣсно соединяется съ частями или съ чѣмъ то особеннымъ въ одномъ индивидуумѣ, что одно не существуетъ внѣ другаго. Части цѣлаго отрицаются, какъ части, и дѣлаются членами. Но и во всѣхъ видахъ жизни—*животной* и *человѣческой*—*тѣлесной* и *нравственной*, идея изящнаго не осуществляется вполнѣ.

Душа животнаго, какъ понятіе, остается только чѣмъ-то внутреннимъ, невыражающимся свободно и самостоятельно. Она еще не вполнѣ владѣетъ своимъ тѣломъ; тѣло подчиняетъ ее

себѣ и закрываетъ ее собою. Внутреннее здѣсь остается внутреннимъ, а внѣшнее—внѣшнимъ, не проникаясь духомъ въ каждомъ пунктѣ

Тѣло человѣка выше. Но и въ человѣческомъ тѣлѣ, съ его внутреннею силою, идея изящнаго не выражается вполнѣ; потому что нѣкоторыя части тѣла даже совсѣмъ изъяты изъ подъ свободнаго вліянія души, напр. желудокъ, уши и проч.; а въ идеѣ изящнаго все внѣшнее должно быть проникнуто разумною, свободною силою духа.

Тотъ же недостатокъ и въ духовномъ или нравственномъ организмѣ—въ семействѣ, государствѣ и проч. Въ обществѣ только недѣлимыя желаютъ, мыслятъ, а самый духъ общества не видимъ. Въ нравственной жизни, человѣкъ выражаетъ себя тоже по частямъ, а не всего, не вполнѣ. Чтобы знать внутреннюю, нравственную сущность человѣка, нужно еще припоминать и сводить разные поступки его къ одной идеѣ.

Другой недостатокъ естественно-прекраснаго есть зависимость его отъ внѣшняго бытія. Въ мірѣ непосредственныхъ явленій одно ограничивается другимъ. Такъ, напр. животныя подвержены всѣмъ случайностямъ питанія, климата, погоды; они пожираютъ другъ друга.

Въ такой же зависимости отъ природы и тѣло человѣческое. Въ нравственной жизни человѣка повторяется тоже самое, только въ другомъ видѣ. Человѣкъ въ обыкновенной жизни не дѣйствуетъ весь изъ себя; онъ связанъ обычаями, страхомъ, сомнѣніемъ и том. под.

Наконецъ, въ формѣ непосредственнаго бытія, идея прекраснаго ограниченна; потому что слишкомъ раздроблена Каждый организмъ животный принадлежитъ только опредѣленному роду и имѣетъ формы, установленныя только необходимостію природы и проч, а не свободою, не внутреннимъ самоопредѣленіемъ.

Тоже должно сказать и о человѣческомъ тѣлѣ. Но кромѣ этихъ формъ, принимаемыхъ отъ природы, по необходимости,

тѣло человѣка ограничивается страстями, дѣйствующими въ насъ вопреки разумной свободѣ. Сама въ себѣ, идея изящнаго, какъ идея, самостоятельна и безконечна, а природа налагаетъ на нее узы необходимости и конечности. По этому, безконечность и самостоятельность идеи можетъ явиться только въ такой внѣшней формѣ, которая вполнѣ приняла бы въ себя идею и ничего не привносила бы къ ней отъ себя чуждаго, но вполнѣ проникнулась бы ею. Къ такому совершенству идея стремится въ искусствѣ и достигаетъ этаго совершенства, прежде всего, въ художественномъ идеалѣ, проходя чрезъ духъ человѣческій, имѣющій въ себѣ оба эти свойства: безконечность и самосостоятельность.

Во второмъ отдѣлѣ общей части эстетики Гегель показываетъ, въ чемъ состоитъ идеалъ.

Идея изящнаго должна стремиться къ такому выраженію, которое было бы въ полномъ съ нею единствѣ и достигаетъ этого выраженія въ духѣ человѣческомъ, которому доступна истина, какъ познаніе всего въ идеѣ и идеи во всемъ. Въ искусствѣ же духъ человѣческій, возводя явленіе къ его понятію, отбрасываетъ отъ явленія все, что не соотвѣтствуетъ понятію и тѣмъ самымъ выражаетъ идею изящнаго въ соотвѣтственной ей образной формѣ. Въ такомъ возведеніи внѣшняго бытія къ духовному, въ которомъ внѣшность выражаетъ одну мысль, исключая все ей чуждое, и состоитъ сущность идеала. Но это возведеніе происходитъ не въ формѣ чистаго мышленія, отрѣшеннаго отъ чувственныхъ свойствъ представленія, а въ примиреніи двухъ міровъ—внутренняго и внѣшняго, духовнаго и чувственнаго. Идеалъ, по этому, есть дѣйствительность или живая индивидуальность; въ ней связуется общее и особенное, внутреннее и внѣшнее въ единичномъ образѣ.

Изъ предыдущаго само собою слѣдуетъ, что основная принадлежность или форма идеала есть личность человѣческая. Человѣкъ, какъ лице, съ одной стороны, находится въ свободномъ отношеніи со всеобщими силами, дѣйствующими въ мірѣ

нравственномъ, и, какъ лице, принимаетъ ихъ въ себя и изъ себя даетъ имъ опредѣленный образъ; съ другой стороны— дальнѣйшее развитіе опредѣленности идеала производится взаимодѣйствіемъ, между свободною личностію человѣка и необходимымъ порядкомъ міра физическаго и нравственнаго. Гдѣ лице человѣка имѣетъ наиболѣе простора—дѣйствовать самостоятельно, быть представителемъ всеобщаго закона и порядка, тамъ идеалъ можетъ получить самое правильное выраженіе; напротивъ, гдѣ личность человѣка дѣйствуетъ механически, принимаетъ все отвнѣ, тамъ идеалъ художественный не имѣетъ мѣста. На основаніи этого закона, древніе герои греческіе имѣютъ въ себѣ болѣе эстетическаго колорита, ближе къ идеалу, нежели герои новыхъ временъ.

Такимъ образомъ, идеалъ выражается во внѣшности, стремясь одолѣть и проникнуть ее; но самое основаніе идеала въ идеѣ, въ ея могуществѣ.

б., Виды идеаловъ изящнаго.

Такъ-какъ въ идеалѣ идея стремится проникнуть собою внѣшность, то отъ степени, въ какой внѣшность проникнута идеею или отъ способа соединенія идеи съ матеріаломъ, происходитъ самая разность идеаловъ или художественныхъ формъ. Это предметъ второй или особенной части философіи искусства.

а., Въ *символическомъ* идеалѣ искусства беретъ еще перевѣсъ вещество. Мысль обнаруживается въ немъ темно, и какъ-бы съ усиліемъ. По этому, и идеалъ ясно и опредѣленно не высказывается въ искусствѣ символическомъ. Чтобы преодолѣть вещество, мысль должна еще какъ бы разрывать его, какъ бы раздвигать до громадныхъ размѣровъ, въ безконечность, или употреблять только, какъ внѣшній знакъ или символъ. На этомъ основаніи характеръ его—высокое, или даже чудовищное; сюда относятся пирамиды, безконечныя эпопеи индусовъ, а также разныя иносказанія, параболы, пратчи и такъ далѣе.

β., Въ *классической* формѣ искусства или въ классическомъ идеалѣ матеріалъ насквозь проникается мыслію, такъ что мысль какъ бы проглядываетъ сквозь всѣ поры матеріала. По причинѣ этого равновѣсія, классическому искусству свойственна не возвышенность, а *красота*.

γ., За классическою формою искусства слѣдуетъ *романтическая*. Въ ней духъ беретъ перевѣсъ надъ веществомъ. Оно служитъ только знакомъ, явленіемъ, и хотя проникнуто совершенно мыслію, но вызываетъ къ большему чувству, къ большему представленію, нежели сколько выражено въ немъ непосредственно. Гармонія мысли и выраженія, только искомая въ символическомъ искусствѣ, найденная въ классическомъ, въ романтическомъ какъ бы переступаетъ предѣлы и снова нарушается.

в., Система искусствъ.

Какъ формы искусства и художественнаго созерцанія происходятъ отъ борьбы идеи съ матеріаломъ, такъ виды искусствъ —отъ разности самаго матеріала, въ которомъ осуществляется идея, выразившаяся въ такой или другой формѣ, въ такомъ или другомъ идеалѣ художественномъ. Это составляетъ предметъ третьей и послѣдней части философіи искусства.

α., Когда матеріаломъ изящнаго служитъ природа въ ея пространственной внѣположности, то происходитъ *образовательное* искусство. Первое образовательное искусство, въ которомъ беретъ еще перевѣсъ вещество, а духъ является только въ видѣ симметріи, есть *архитектура*. Хотя архитектура имѣетъ характеръ символическій, но, подобно прочимъ искусствамъ, она заключаетъ въ себѣ полноту всѣхъ формъ или идеаловъ искусства. Такъ египетская и индійская архитектура есть по преимуществу символическая. Классическая архитектура соотвѣтствуетъ классическому идеалу. Готическая архитектура по пестротѣ и свободѣ своихъ формъ, соотвѣтствуетъ идеалу романтическому.

Другое образовательное искусство есть *скульптура*; въ ней матеріалъ уже вполнѣ проникается идеаломъ; потому что выражаетъ человѣческое лице, какъ сосудъ духа. Самая бѣлизна мрамора въ изваяніяхъ служитъ чувственнымъ выраженіемъ отвлеченной, идеальной стороны внутренней жизни человѣка.

Третье образовательное искусство есть *живопись*. Въ ней преобладаетъ романтическая форма искусства. По этому она процвѣтала въ средніе вѣка. Въ живописи вещественный матеріалъ способенъ только къ двумъ измѣреніямъ; стало быть, уступаетъ уже болѣе мѣста мысли. Наружность живописнаго произведенія имѣетъ только призракъ тѣлеснаго міра. Изображая красками блескъ глаза, какъ совершеннѣйшаго чувственнаго выраженія души, живопись имѣетъ уже большое преимущество предъ скульптурою. Предметъ живописи не пластическое только совершенство организма, но и всѣ неуловимые оттѣнки глубины сердечной.

β., *Музыка* оставляетъ пространственныя измѣренія. Содержаніемъ ея служитъ только внутреннее чувство, такъ что весь духъ открывается въ ней для себя не во внѣшнихъ явленіяхъ, но какъ нѣчто внутреннее. Могущество музыки необыкновенно сильно потому именно, что духъ, на который она прямо дѣйствуетъ, способенъ къ безконечнымъ видоизмѣненіямъ въ настроеніи.

γ., Въ *поэзіи*, какъ словесномъ искусствѣ, двѣ стороны его— мысль и выраженіе уже не стоятъ такъ отдѣльно другъ противъ друга, какъ въ прежнихъ искусствахъ, но мысль имѣетъ выраженіе сама въ себѣ. Элементъ поэтическаго выраженія есть языкъ, какъ система знаковъ, соотвѣтственныхъ нашему представленію. Но и языкъ, какъ матеріалъ, есть только средство изложенія; а прямое выраженіе для мысли художественной есть образъ, метафора, сравненіе и проч. Они-то и составляютъ поэтическое выраженіе. Риѳмъ, версификація есть только преобразованіе матеріала, заимствованнаго изъ музыки. Поэзіи, по причинѣ духовности и неограниченности ея матеріала, доступна

вся область представленій; между тѣмъ прежнимъ искусствамъ не всѣ помыслы равно доступны. Поэзія, съ одной стороны, есть отдѣльное искусство, наравнѣ съ другими, съ другой, какъ высшая степень его повторяетъ въ себѣ два низшіе вида искусства, потому что содержитъ въ себѣ способы свойственнаго имъ выраженія. И *во первыхъ*, въ видѣ *эпической* поэзія сообщаетъ своему содержанію характеръ объективности, потому что предметъ ея не просто дѣянія, но судьбы недѣлимыхъ и народовъ подъ вліяніемъ высшихъ силъ. Во *вторыхъ*, въ *лирической*—выражаетъ внутреннюю полноту духа и часто употребляетъ въ пособіе музыку, чтобы глубже дѣйствовать на душу. Возвышенное настроеніе души поэта замѣняетъ въ лирикѣ мѣсто событія, какъ предмета эпопеи. Въ *третьихъ*, когда внутреннее состояніе духа извѣстнаго лица служитъ началомъ цѣлой ткани событій и дѣяній, такъ что всеобщее, божественное начало эпопеи превращается во внутренній пафосъ, когда этотъ пафосъ, а не внѣшняя сила, правитъ ходомъ событій, тогда происходитъ *драматическая поэзія* а).

2) Религія.

Въ области искусства безусловное непосредственно соединяется съ сознаніемъ человѣка въ художественномъ созерцаніи и въ произведеніяхъ художественныхъ; а въ религіи то же безусловное является какъ-бы по-ту-стороннимъ (jenseitig) предметомъ представленія и чувства. Но какъ все разобщенное представленіемъ должно возсоединиться въ чистомъ мышленіи, то процессъ религіи заключается въ постоянномъ стремленіи къ снятію раздѣленія между безусловнымъ существомъ и человѣческимъ сознаніемъ; а потому область религіи продолжается до тѣхъ поръ, пока не наступитъ совершенное соединеніе раздѣленнаго, а именно—содержанія религіи съ чистою, соотвѣтственною ему формою мышленія. Религія, по духу философіи Гегеля,

---

а) Извлечено изъ эстетики Гегеля, издан. Гото.

достигаетъ соединенія безусловнаго съ человѣческимъ субъектомъ только относительнаго,—въ богопочтеніи.

а) Первый способъ единства между Богомъ и человѣкомъ, свойственный религіозному представленію, есть непосредственный или естественный. Абсолютный духъ созерцается въ самихъ конечныхъ вещахъ. Отдѣльныя формы или ступени естественной религіи, въ которыхъ является безусловный духъ, суть слѣдующія:

α., Религія фетишизма и волшебства. Первому свойственно представленіе безусловнаго въ самихъ предметахъ чувственныхъ, разсматриваемыхъ порознь; а въ религіи волшебства человѣкъ уже сознаетъ темно превосходство своей внутренней силы надъ вещами чувственными; но эта сила еще не выступаетъ въ сознаніи, какъ сила духа и разума.

β., Мало-по-малу человѣкъ удаляется въ-глубь себя и начинаетъ сознавать, что его внутренняя сила есть нѣчто объективное, всеобщее, отъ него независящее; онъ представляетъ ее себѣ или отрицательно, въ видѣ ничтожества, или положительно, въ видѣ единой сущности, разлитой во всѣхъ частяхъ міра. Перваго рода религія есть буддизмъ, вторая принадлежитъ индійцамъ.

γ., Третью ступень естественной религіи составляетъ персидское свѣтослуженіе. Въ персидской религіи единство естественной религіи уже переходитъ въ дуализмъ,—въ противоположеніе свѣта и тьмы, а тѣмъ самымъ уже нѣсколько возвышается надъ естествомъ; потому что подъ свѣтомъ и тьмою разумѣется добро и зло и, кромѣ того, побѣда перваго надъ вторымъ. Въ религіи египетской строгій дуализмъ персидскій получаетъ другое высшее значеніе. Въ ней божество имѣетъ зло или отрицательное бытіе не внѣ себя, но въ себѣ, какъ моментъ своего существованія. Озирисъ не только есть безпредѣльное положительное начало жизни, но и переходитъ въ отрицаніе себя, умираетъ и тѣмъ показываетъ, что это отрицаніе или смерть есть необходимый моментъ его бытія. Послѣ

сего отрицанія, онъ возвращается изъ состоянія конечности снова въ себя, изъ смерти возникаетъ къ жизни, возстаетъ владыкою въ царствѣ сверхчувственномъ. Такимъ образомъ, божество въ египетской религіи есть уже истинная, безконечная личность, субъектъ, пролагающій путь къ полному сознанію себя чрезъ отрицаніе себя, какъ опредѣленнаго предмета. Такое символическое соединеніе положительнаго и отрицательнаго въ одномъ субъектѣ составляетъ загадочный характеръ египетской религіи, которая по этому и есть религія *загадочная* (Raetsel).

б) Второй способъ единства между Богомъ и человѣкомъ, или вторая ступень религіи, есть религія духовной личности. Въ естественной религіи на высшей ея степени, Богъ сознаетъ себя субстанціею и субъектомъ, а природа имѣетъ значеніе только видоизмѣненія. Непосредственное слѣдствіе такого понятія есть сознаніе цѣлесообразности конечнаго бытія. По телеологическому доводу бытія Божія, эта цѣлеобразность олицетворяется: Богъ полагается въ сознаніи, какъ виновникъ премудраго порядка въ мірѣ. На этой степени развитія религіи, Богъ является: α., какъ единый, безусловный субъектъ; β., какъ внутренняя необходимость и γ., какъ необходимость внѣшняя— собственно цѣлеобразность.

α., Первый моментъ развитія безусловнаго представляетъ религія *высокаго* (der Erhabenheit). Послѣднимъ результатомъ естественной религіи было положеніе, что безусловное есть субъектъ,—это первое, что̀ есть въ сознаніи отвлеченнаго единства: только Богъ есть истинное бытіе, все конечное, въ противоположность ему, само по себѣ, измѣняемо и случайно; Богъ есть единственное, духовное существо, утвердительно полагающее себя въ отрицаніи всего конечнаго. Онъ одинъ, и не терпитъ при себѣ ничего, что̀ имѣло бы притязаніе на самостоятельность. Онъ есть премудрость;—вотъ его самоопредѣленіе. Изъ положительнаго бытія въ самомъ себѣ, въ идеѣ, Богъ выступаетъ потомъ къ отрицанію себя въ мірѣ дѣйствительномъ—творитъ міръ. Но сотворенный міръ, самъ по себѣ есть

ничтожество, бытіе не самостоятельное, и въ этомъ заключается Божіе правосудіе,—обнаруженіе бытія конечнаго таковымъ, каково оно само въ себѣ. Вообще Богъ въ этой религіи возвышается надъ своимъ проявленіемъ въ мірѣ, какъ отрицательнымъ, противоположнымъ его сущности. Цѣль его—единственно въ немъ самомъ.

β, Въ религіи *высокаго* безпредѣльный субъектъ возвышается надъ конечнымъ, которое въ отношеніи къ этому субъекту есть только ничтожное, и совсѣмъ не то, что Богъ. Но какъ особность принадлежитъ ко всеобщности, такъ конечное есть необходимый моментъ въ бытіи безусловнаго, которое посредствомъ конечнаго является дѣйствительнымъ. Такимъ образомъ, естественное, конечное озаряется духомъ, для котораго оно служитъ знакомъ, но только знакомъ; само же оно есть только другая сторона въ безусловномъ духѣ. Такое существованіе безусловнаго въ сознаніи человѣка,—есть *красота*. Для достиженія послѣдней, безусловной цѣли, дабы стать безусловнымъ духомъ, божество является въ конечныхъ личностяхъ (въ языческихъ божествахъ). Только осуществленіемъ частныхъ цѣлей многихъ дѣйствующихъ лицъ можетъ быть осуществлена цѣль безусловная. Но надъ прекрасными личностями или божествами носится безличная, холодная сила судьбы. Таковъ смыслъ религіи древнихъ грековъ,—втораго момента въ развитіи безусловнаго, какъ духовной личности.

γ, Назначеніе особеннаго то, чтобы оно вошло вовсеобщность; но прежде нежели особенное возвысится до истинной всеобщности, оно само себя ставитъ всеобщимъ. Такая всеобщность не есть еще всеобщность истинная—всеобщность понятія, но чувственная, эмпирическая. Она избираетъ одинъ народъ и въ лицѣ его разширяетъ свое владычество, поглощая всѣ частныя цѣли другихъ народовъ. Это религія Рима, въ которой абсолютный духъ является представленію сухою отвлеченностію, а не животворною всеобщностію. Цѣль римлянъ есть чувственное владычество надъ всѣми народами, а богъ римлянъ

или сила, осуществляющая эту цѣль, есть сила холодная, отвлеченная, не допускающая никакой цѣли внѣ себя. Этотъ богъ есть—fortuna publica, которой всѣ боги служатъ для распространенія римскаго владычества. Святое, божественное у римлянъ имѣетъ характеръ владычественный, и владычественный Римъ является, какъ *Iupiter Capitolinus*. Недѣлимое теряется въ такомъ общемъ владычествѣ. Римская религія является разрушительницею отдѣльной народной жизни; въ ней тускнѣетъ яспость предшествовавшихъ религій. Какъ представитель силы всеобщей, Римъ всюду распространяетъ бѣдствія,—всеобщую безграничную скорбь. Но эти бѣдствія были муками рожденія религіи истины или христіанства.

в) Третья ступень религіи далеко отличная отъ прежнихъ есть религія безусловная. Постепеннымъ снятіемъ конечнаго духа, какъ особой личности, отрицаніемъ всего здѣшняго, посюсторонняго, безусловный духъ доходитъ на этой степени до соединенія съ собою, до соотвѣтственнаго сознанія себя въ человѣческомъ духѣ. Здѣсь понятіе религіи достигаетъ полнаго раскрытія. Идея Бога не есть что-нибудь потустороннее, сокрытое, но открывается человѣку, какъ она есть, и открывается не только въ исторіи, но и въ самомъ сознаніи. Такимъ образомъ, безусловная религія есть религія откровенія Божія, религія откровенная, себя же имѣющая своимъ предметомъ и содержаніемъ; потому что въ ней конечное и безконечное примирено: Богъ открываетъ себя, какъ предметъ, такимъ въ сознаніи человѣка, какъ Онъ есть самъ въ себѣ, и человѣкъ сознаетъ въ своемъ духѣ Бога, какъ Онъ есть а). Чрезъ это раз-

---

а) Проще мысль Гегеля такова: Богъ есть единство себя съ человѣкомъ; когда въ сознаніи человѣка является понятіе о своемъ единствѣ съ Богомъ, то значитъ Богъ вполнѣ открывается или вполнѣ открываетъ себя себѣ же въ человѣкѣ, и религія дѣлается уже откровенною. Въ прежнихъ же видахъ религіи Богъ представлялся болѣе, или менѣе отдаленнымъ. И такъ наше сознаніе Бога, по Гегелю, есть самъ Богъ.—Судя потому, какъ мы сознали Бога, таковъ Богъ и есть!?..

рѣшеніе средостѣнія между человѣкомъ и Богомъ, ограниченіе снято съ человѣка и онъ дѣлается свободнымъ. Безусловная религія есть религія истины и свободы.

Полный, внутренній процессъ, свойственный безусловному духу, осуществляющему себя въ чемъ-то другомъ и возвращающемуся къ себѣ чрезъ сознаніе себя же въ этомъ другомъ, является и въ представленіи, свойственномъ абсолютной религіи а).

3) Философія.

Третья ступень или форма безусловнаго духа есть философія. Хотя въ религіи Богъ воспринимается внутреннимъ чувствомъ и представленіемъ исповѣдающихъ его; но чувство и представленіе не выражаютъ высшей, совершеннѣйшей формы ни внутренней природы нашего духа, ни самого безусловнаго или Бога. Чистѣйшая форма существа нашего духа и безусловнаго или Бога, есть, по мнѣнію Гегеля, только форма знанія или свободное, самостоятельное мышленіе; потому что въ чистомъ мышленіи движеніе, процессъ предмета оказывается совершенно тождественнымъ съ процессомъ самого понятія, и на оборотъ. Возводя къ этой формѣ содержаніе искусства и религіи, философія тѣмъ самымъ соединяетъ въ себѣ элементы того и другаго. Предметность искусства, оставаясь предметностію и въ философіи, освобождается въ ней только отъ вещественнаго матеріала и образной формы и, такимъ образомъ, превращается въ предметность мысли; а субъективность, свойственная представленію религіи, очищается въ философіи и преобразуется въ субъективность свойственную мышленію. Въ мышленіи, съ одной стороны, есть внутреннѣйшая, индивидуальная субъективность, а съ другой, въ немъ же заключается и существенная, дѣйствительная всеобщность, которая только въ мышленіи и можетъ понять себя въ свойственной себѣ формѣ.

Въ безусловной идеѣ, какъ сознающемъ себя разумѣ, соединены вмѣстѣ два отправленія: во первыхъ то, что движу-

---

а) Извлечено изъ Riligionsphie Гегеля.

щаяся и развивающаяся природа вещи (объективность), есть само понятіе, во вторыхъ, что это движеніе есть вмѣстѣ дѣятельность (совершающая въ насъ) познанія, или—что вѣчная, въ себѣ и для себя сущая идея вѣчно себя осуществляетъ, производитъ и наслаждается, какъ абсолютный духъ а).

Философіею, какъ окончательною ступенію абсолютнаго духа, завершается діалектическая система Гегеля. Въ этой послѣдней, самой высшей ея ступени, заключается вмѣстѣ и первое основаніе ея. Но и философія служитъ самою высшею ступенію саморазвитія безусловнаго не въ смыслѣ одной какой-либо опредѣленной системы, но какъ постоянное развитіе философскихъ системъ, усиливающихся ближе и совершеннѣе выразить самознаніе безусловнаго въ нашей мысли.

Таково, въ краткомъ видѣ, начертаніе системы философіи Гегеля. Разсмотримъ ее теперь со стороны логическаго построенія и со стороны самаго содержанія, со стороны ея достоинствъ и недостатковъ.

Для составленія правильнаго понятія о философской системѣ Гегеля, нужно прежде всего выразумѣть основную мысль ея; основную же мысль системы Гегеля всего лучше можно объяснить, вникнувши въ отношеніе ея къ критической философіи Канта, сообщившей новое, оригинальное движеніе германской философіи.

Кантъ утверждалъ, что сущность вещей недоступна нашему познанію, что оно ограничивается только явленіями. Такимъ образомъ, двѣ стороны міра въ критической философіи Канта раздѣлены какъ-бы непроходимою бездною: явленіе находится на одной сторонѣ, а сущность—на другой, недоступной нашему познанію. Противъ этой основной мысли философіи Канта направлены были знаменитѣйшія философскія системы Фихте и Шеллинга; противъ нея же, можно сказать, преиму-

а) Encycl. §§ 575—7. Слич. введеніе въ эстетику.

щественно направлена и діалектическая система Гегеля. Возставая противъ трансцендентальнаго идеализма Фихте и абсолютнаго тождества Шеллинга, діалектическая система дополняетъ, можно сказать, только ихъ односторонній способъ опроверженія критической философіи. Но основная мысль, противопоставленная діалектическою системою философіи Канта, также заключаетъ въ себѣ односторонность, смѣшивая ограниченное съ безусловнымъ; а потому, до извѣстныхъ предѣловъ справедлива, а за этими предѣлами ложна и помрачаетъ даже свѣтлую свою сторону.

Для опроверженія кореннаго положенія критической философіи, нужно было доказать, что сущность вещей или, какъ выражается Кантъ, *вещь въ себѣ* а) доступна нашему познанію, что въ явленіяхъ природы и отправленіяхъ нашего духа заключается не призракъ, но то самое, что̀ лежитъ въ ихъ основаніи и что воспринимая нашими познавательными способностями выраженія жизни вещественнаго и нравственнаго міра, мы тѣмъ самымъ постигаемъ ихъ сущность и взаимное отношеніе ихъ законовъ, въ которыхъ дѣйствительно выражается присутствіе вѣчной мысли Божіей, ведущей обѣ стороны міра къ верховной цѣли. Такимъ образомъ, съ допущеніемъ познанія существа вещей, само собою высказалось бы положеніе, противное направленію философіи Канта, что божество или, выражаясь техническимъ словомъ новѣйшихъ системъ философскихъ, *безусловное* обнаруживаетъ себя въ мірѣ физическомъ и нравственномъ, кратко,—что безусловное присутствуетъ въ мірѣ и духѣ человѣческомъ. Такова основная мысль, которую нужно было доказать для опроверженія критической философіи. Но допускать присутствіе и обнаруженіе безусловнаго въ доступномъ намъ мірѣ и въ духѣ человѣческомъ, еще не значитъ утверждать, что безусловное присутствуетъ и существуетъ *только* въ мірѣ и человѣческомъ духѣ, что безусловное совершенно

а) Ding-an-sich.

совпадаетъ съ жизнію міра. Между тѣмъ, Гегель впалъ именно въ эту крайность, желая доказать вопреки Канту, что познаніе сущности вещей возможно. Гегелю казалось, что если онъ съ присутствіемъ и дѣйствіемъ безусловнаго въ мірѣ природы и духа не признаетъ и совершеннаго совпаденія безусловнаго съ міромъ, но оставитъ въ безусловномъ, не смотря на его дѣйствія въ мірѣ, сторону превышающую этотъ міръ, если онъ признаетъ бытіе верховнаго существа не зависимымъ, превышающимъ порядокъ міра, то въ такомъ случаѣ безусловное будетъ снова какъ-бы по другую сторону міра, и на долю человѣческаго знанія останется не безусловная, а только относительная, ограниченная истина, что̀, какъ будто, тоже самое, что̀—не истина или призракъ. На этомъ основаніи, онъ пришелъ къ преувеличенному понятію о нашемъ мышленіи и къ недостаточному, унизительному—о верховномъ существѣ,—въ томъ и другомъ отношеніи,—къ понятію равно ошибочному. Дабы утвердить, по своему разумѣнію, истинное, полное знаніе на незыблемыхъ основаніяхъ, онъ усиливается доказать цѣлымъ развитіемъ своей системы, что безусловное не только есть и обнаруживаетъ себя въ мірѣ и въ нашемъ духѣ своими дѣйствіями; но *потому только* и есть, и обнаруживаетъ себя въ томъ и другомъ, что полагается жизнію міра и нашимъ мышленіемъ о ней: жизнь міра окончательно совпадаетъ у него съ жизнію божества въ нашемъ духѣ, какъ высшемъ проявленіи міра. Такимъ образомъ, діалектическая система беретъ на себя рѣшеніе танталовой задачи—доказать такое присутствіе безусловнаго въ мірѣ и нашемъ духѣ (Immanenz), которымъ совершенно исключается бытіе безусловнаго превышающее (Transcendenz) полноту нашего знанія, и за тѣмъ, наше мышленіе получаетъ значеніе полной и единственной мѣры бытія и истины.

Разсматривая все развитіе діалектической системы, только въ вышепоказанныхъ предѣлахъ, мы найдемъ въ ней много плодотворныхъ частныхъ мыслей, которыя могутъ войти въ постоянное достояніе наукъ философіи. Но Гегель не ограни-

чиваетъ подобными предѣлами направленія и принимаетъ его во второмъ смыслѣ—въ самой рѣзкой его крайности; оттого онъ часто впадаетъ въ противорѣчія, обнаруживаетъ крайнюю непослѣдовательность и самъ же, развитіемъ своей системы, какъ увидимъ въ заключеніи, невольно приводитъ къ слѣдствіямъ обратнымъ въ сравненіи съ предположенною цѣлію. Покажемъ обѣ эти стороны діалектической системы.

А.,

Когда мы говоримъ, что безусловное присутствуетъ въ мірѣ и человѣческомъ духѣ, или проще, что божество обнаруживаетъ себя въ томъ и другомъ, то въ этомъ отношеніи Бога къ міру, заключаются двѣ мысли: *во первыхъ*, что весь міръ проникнутъ однимъ разумомъ и выражаетъ во всѣхъ своихъ частяхъ одинъ верховный планъ мірозданія, какъ-бы одно понятіе или цѣль, къ осуществленію которой онъ направленъ; *во вторыхъ*, что вся совокупность твореній должна быть непрерывною постепенностію, которая устанавливается возрастающимъ совершенствомъ высшихъ ступеней ея въ сравненіи съ низшими; потому что мы не можемъ иначе представить себѣ міръ, какъ процессомъ, въ которомъ предполагается опредѣленный послѣдовательный порядокъ. Такимъ образомъ, гармонія и постепенность твореній не разрывно соединены съ понятіемъ о присутствіи божественной силы, зиждущей и устрояющей міръ. Стремленіе къ подобному объясненію міра, можно сказать, всегда было главнымъ предметомъ философіи отъ первыхъ ея временъ до нынѣ; только не всегда встрѣчается одинаковая отчетливость въ сознаніи этого вопроса. На отчетливости сознанія и развитія гармонической постепенности всѣхъ частей міра, основывается въ этомъ отношеніи превосходство одного философскаго ученія предъ другимъ; она предполагаетъ относительно—вѣрнѣйшее и обширнѣйшее начало, положенное въ основаніе системы. До временъ новѣйшей философіи этотъ вопросъ рѣшали обыкновенно въ ученіяхъ философскихъ только формально, описывая почти тожесловно или согласіе въ самыхъ

общихъ чертахъ и послѣдовательность твореній, или общую взаимную ихъ пригодность. Но ни одна изъ нихъ не рѣшала вопроса: какая именно идея лежитъ въ основаніи всѣхъ твореній доступнаго намъ міра, и какъ именно она выражается постепенно въ самомъ внутреннемъ складѣ ихъ?

Впервыя ясное сознаніе объ этомъ вопросѣ и попытку къ рѣшенію его, отличающуюся бо̀льшимъ научнымъ характеромъ, встрѣчаемъ въ новѣйшей философіи. Главная честь въ этомъ отношеніи принадлежитъ Кантовой критикѣ способности сужденія и системѣ тождества Шеллинга. Кантъ превосходно опредѣлилъ смыслъ этого вопроса; но въ самомъ рѣшеніи, можно сказать, только коснулся его. Кантова мысль такова: по свойству нашей способности сужденія мы стремимся возвести все частное къ чему-нибудь цѣлому, а потому, общія понятія проводимъ въ частностяхъ и частности подводимъ подъ общее. Выполняя это требованіе способности сужденія, мы стараемся открыть въ явленіяхъ міра дѣйствующее въ нихъ разумное начало. Однако же, повинуясь голосу нашей мысли, мы еще не можемъ доказать, чтобы всѣхъ явленій міра нельзя было объяснить механическими законами. Для того, чтобы возвыситься отъ явленій міра и возвести ихъ къ разумной дѣятельной причинѣ, остается одно средство—принять во вниманіе нравственную природу человѣка, человѣка, какъ идеальнаго существа (Noumen), и на ней утвердить первую точку отправленія въ телеологическомъ построеніи міра. Такъ-какъ нравственная природа человѣка не можетъ быть средствомъ чего-либо другаго, но сама себѣ служитъ цѣлію, то и можно подводить весь міръ къ нравственнымъ цѣлямъ, а въ такомъ случаѣ уже нельзя ограничиться механическимъ объясненіемъ явленій, но необходимо признать бытіе разумной причины и разумной цѣли міра. Но не смотря на всю важность такого міросозерцанія, оно все—таки, продолжаетъ Кантъ, имѣетъ значеніе только *направительное*, но *не составительное*, т. е. и допустивши его, мы все—таки не можемъ доказать, точно ли, и какъ именно, этотъ вер-

ховный разумъ, какъ причина и вмѣстѣ цѣль, выражаетъ себя въ самомъ складѣ міра и его явленій. Такимъ образомъ, очевидно, что Кантъ и здѣсь не отступаетъ отъ своей любимой мысли о раздѣленіи между сущностію и явленіемъ, между природою вещественною и нравственною. Это раздѣленіе выразилось въ Кантовой критикѣ способности сужденія и отсутствіемъ всякой связи между органическою природою, гдѣ онъ находитъ замкнутую систему средствъ и цѣлей, и міромъ нравственнымъ, дѣйствующимъ свободно, по сознанію опредѣленной цѣли дѣятельности. Обширнѣе рѣшается этотъ вопросъ у Шеллинга. По крайней мѣрѣ, онъ уже принимаетъ и по своему старается провести дѣйствительное единство между обѣми главными сторонами міра—вещественною и духовною, и постепенность въ ихъ явленіяхъ. Но положивъ въ основаніе этого единства безусловное тождество, Шеллингъ и результатомъ своей системы теряется въ одномъ отвлеченномъ безжизненномъ тождествѣ. Идея тождества еще не даетъ никакого понятія о своемъ содержаніи. Разрѣшая всѣ явленія міра въ отвлеченное понятіе тождества, мы вправѣ спросить: что же такое это *одно и тоже*? Чѣмъ устанавливается его полнота и движеніе?—Но обѣ системы,—Канта и Шеллинга, уступаютъ въ глубокости взгляда діалектической системѣ Гегеля.

Гегель полагаетъ въ основаніе своей системы, понятіе духа. Хотя онъ и не высказываетъ этого понятія въ самомъ началѣ своей системы, ограничиваясь сначала однимъ только чистымъ мышленіемъ, но самый процессъ и заключеніе его системы доказываютъ, что понятіе духа было у него главнымъ началомъ, къ которому внутренно направлено все ея развитіе. Такимъ образомъ, въ самомъ понятіи духа, въ существѣ его, какъ чего-то не отвлеченнаго, но живущаго, Гегель указываетъ тотъ внутренній складъ, который отпечатлѣвается и въ цѣломъ мірѣ—духовномъ и вещественномъ и служитъ какъ-бы знакомъ присутствія верховнаго разума или безусловнаго. Въ чемъ же состоитъ это понятіе духа, выражающееся въ цѣломъ составѣ

міра?—По Гегелю—въ самомъ понятіи, во внутреннемъ складѣ понятія; то есть самое высшее и существенное свойство духа, по Гегелю, есть разумѣніе или самосознательное мышленіе. Послѣ того, если разсматривать это разумѣніе, мышленіе или понятіе не какъ самое существо Божіе, которое всегда превышаетъ міръ своими совершенствами, но только какъ божественную идею, выраженную въ мірѣ, какъ идею получаемую посредствомъ анализа или, положимъ, непосредственно созерцаемую, то въ такомъ случаѣ мы получимъ высокій результатъ основной мысли Гегеля въ ея половинномъ значеніи. Міръ и человѣкъ, всѣ роды твореній и вся дѣятельность человѣческаго духа обнаружатъ намъ не внѣшнее только сходство въ своихъ свойствахъ и постепенности, но какъ бы такой внутренній составъ, который носитъ въ себѣ слѣды зиждущаго ихъ разума божественнаго, и вытекаетъ изъ самаго понятія о разумѣ. Въ духѣ нашемъ, какъ-бы такъ говоритъ Гегель, разумномъ и мыслящемъ, есть постоянное идеальное его единство съ собою; его отвлеченная всеобщность или безконечность никогда не отрицается, или какъ-бы не уничтожается смѣною ограниченныхъ моментовъ и состояній сознанія, но напротивъ въ нихъ-то именно она и выражается; съ другой стороны и разнородныя ограниченныя, конечныя состоянія, опредѣленныя способности, никогда не уничтожаются его отвлеченною всеобщностію, но всегда—въ единствѣ съ нею; а это постоянное и взаимное проникновеніе обѣихъ сторонъ въ одномъ существѣ, есть самый общій, существенный складъ разумѣнія, мышленія или понятія. Если такъ, если таково внутреннее устройство разумѣнія, то оно-же должно съ большею или меньшею ясностію выразиться въ цѣломъ мірѣ, по крайней мѣрѣ доступномъ нашему изслѣдованію и, такое выраженіе будетъ само собою явнымъ знаменіемъ присутствія и дѣйствія въ мірѣ зиждительной идеи. Далѣе, такъ-какъ идея верховнаго существа или верховнаго разума, во всей ея полнотѣ, не можетъ быть воспринята каждою частію міра, то эти части должны постепенно стремиться

и приближаться къ полному идеальному складу понятія или мышленія человѣческаго, если человѣкъ есть подобіе божества на землѣ. Основывая, такимъ образомъ, свою мысль о присутствіи безусловнаго существа въ мірѣ на созерцаніи самаго склада понятія или внутренней ткани разумѣнія—во всѣхъ частяхъ міра, діалектическая система гораздо глубже, нежели всѣ предшествовавшія системы, слѣдитъ за гармоніею и послѣдовательностію разныхъ частей міра. Во всѣхъ частяхъ его есть единство или гармонія; потому что во всемъ и вездѣ выражается одинъ складъ понятій, совмѣщается всеобщность и особенность въ единичномъ цѣломъ;—есть и постепенность; потому что всѣ стороны міра не въ одинаковомъ совершенствѣ выражаютъ это понятіе, т. е., свойственное ему идеальное единство трехъ его сторонъ. Процессъ или стройная послѣдовательность ступеней вещественнаго міра съ одной стороны, съ другой—постепенность въ отправленіяхъ и способностяхъ нашего духа, основываются на большей или меньшей ихъ сосредоточенности, на болѣе или менѣе внутреннемъ соединеніи, въ одномъ полномъ составѣ, трехъ сторонъ понятія. Чѣмъ ниже какая либо ступень міра, или чѣмъ ниже и несовершеннѣе какая либо способность и отправленіе нашего духа, тѣмъ поверхностнѣе въ нихъ единство трехъ сторонъ, свойственное понятію, тѣмъ слабѣе онѣ сосредоточиваются въ себѣ и болѣе направлены къ другой цѣлости, какъ лучшему образу понятія. Весь міръ, такимъ образомъ, представляется какъ-бы живымъ организмомъ, состоящимъ изъ множества организмовъ, лѣствица которыхъ продолжается безпрерывно до тѣхъ поръ, пока въ человѣческомъ духѣ явится понятіе въ возможно лучшемъ совершенствѣ. Конечно, открывая присутствіе безусловнаго въ слѣдахъ внутренняго устройста частей міра, въ постепенномъ ихъ приближеніи къ совершенству понятія, діалектическая система еще не рѣшаетъ вполнѣ и первой половины своей основной мысли. Стройно, величественно описываетъ она внутреннюю ткань понятія, выражающуюся въ мірѣ; но подобное присутствіе въ немъ боже-

ственнаго разума объясняетъ преимущественно тѣ только его стороны, въ которыхъ дѣйствуетъ законъ необходимости; она утверждаетъ только, что ничто не выходитъ изъ подъ этого закона, что все носитъ его въ себѣ; но во вселенной выражается послѣдовательная гармонія не только въ царствѣ необходимости, но и въ царствѣ свободы. Не только міръ съ его произведеніями, не только мысль съ ея логическими законами и формами, но и свобода человѣка не выходитъ изъ предѣловъ одной верховной цѣли міра, оставаясь свободою, не превращаясь въ слѣпую необходимость природы. Но логическимъ закономъ и складомъ понятія, все равно, какъ и закономъ одной необходимости, нельзя объяснить ни умѣстности, ни цѣли свободныхъ дѣяній и всего нравственнаго міра. И здѣсь-то оказывается недостаточнымъ Гегелево объясненіе отношенія Бога къ міру однимъ складомъ понятія, отражающагося въ мірѣ, и требуетъ себѣ дополненія въ идеѣ нравственнаго міроправленія. Но тѣмъ не менѣе, разсматривая идею Гегеля только въ предѣлахъ, въ которыхъ она можетъ имѣть приложеніе, нельзя не признать ея достоинства въ сравненіи съ прежними изслѣдованіями о выраженіи премудрости Божіей въ твореніяхъ міра. Онъ, можно сказать, первый рѣшаетъ часть вопроса, который задавалъ себѣ еще Сократъ, читая мысли Анаксагора о верховномъ разумѣ, образователѣ міра.

Изъ этого основнаго взгляда Гегелева на внутреннее присутствіе и выраженіе понятія въ мірѣ, вытекаютъ важныя примѣненія—въ его критическомъ взглядѣ на другія системы философскія и въ каждой части его собственной системы философіи.

Критическій взглядъ Гегеля на относительное достоинство основныхъ мыслей всѣхъ ученій философскихъ не имѣетъ ничего равнаго въ исторіи философіи, и составляетъ едва ли не преимущественное дотсоинство самой системы его. Можно сказать, что въ самой критикѣ своей онъ обнаружилъ творчество философскаго генія, давъ ей значеніе болѣе глубокое въ сравненіи съ тѣмъ, какое она имѣла до его времени. Подъ критикою

обыкновенно понимали открытіе противорѣчій или въ самомъ сочетаніи понятій цѣлаго умственнаго произведенія, или его противорѣчій другому, противоположному взгляду, или то и другое вмѣстѣ. Въ томъ и другомъ случаѣ критика разрѣшается только однимъ отрицаніемъ и не вноситъ еще ничего существеннаго, положительнаго въ составъ той умственной отрасли, которой она касается. Указаніе достоинствъ умственнаго произведенія, по большей части не разлучное и съ этого рода критикою, еще не равняетъ ее съ Гегелевой идеею критики; подобное указаніе ограничивается или внѣшними только достоинствами произведенія, или, открывая и внутреннія достоинства, не показываетъ существеннаго отношенія ихъ къ цѣлой идеѣ, постепенно выражающейся въ извѣстномъ кругѣ умственныхъ произведеній, или въ опредѣленномъ, историческомъ развитіи человѣческаго разума. Иную идею полагаетъ Гегель въ основаніе обозрѣнія историческаго развитія философіи. Одушевленный созерцаніемъ понятія, выражающагося постепенно въ лѣствицѣ произведеній веществ-нaго міра и въ дѣятельности нашей мысли, Гегель смотритъ и на всѣ системы философскія, какъ на моменты того-же понятія, изъ коихъ каждый заключаетъ въ себѣ какую либо составную сторону его цѣлости; но какъ ограниченный, неполный представитель понятія, самъ собою, по самой ограниченности своей, ведетъ къ другому высшему моменту, который обнаруживаетъ отрицательную и положительную стороны предыдущаго и вмѣстѣ дополняетъ его. Такимъ образомъ, философская критика Гегеля не только разрушаетъ, но и созидаетъ; она признаетъ истину достояніемъ не одного человѣка и не одного народа, но цѣлаго человѣчества. Величественный примѣръ такой всеобъемлющей критики представляетъ сама же система діалектическая. Она заключаетъ въ себѣ такія же ступени, какъ и исторія философіи, съ тою разницею, что въ системѣ историческія ступени мышленія освобождены отъ всѣхъ обстоятельствъ мѣста и времени. Слѣдя за развитіемъ понятія или идеи на всѣхъ ступеняхъ ея проявленія,

Гегель указываетъ началу каждой философской системы его мѣсто и относительное достоинство, такъ что всѣ онѣ наконецъ сводятся къ одной общей системѣ знанія. Въ этомъ отношеніи діалектическая система до сихъ поръ не имѣетъ ничего равнаго въ философской литературѣ, и навсегда останется памятникомъ философской славы Гегеля. Въ глубокомъ разъясненіи относительнаго значенія началъ и основныхъ мыслей каждой системы философской, ихъ послѣдовательности и взаимнаго дополненія, заключается едва ли не самая блестящая сторона его философскаго генія. Правда, что еще Гердеръ смотрѣлъ отчасти съ подобной точки зрѣнія на словесныя произведенія различныхъ народовъ; но оригинальность Гердерова взгляда не умаляетъ славы философской критики Гегеля. Даже одно философское, систематическое развитіе этого взгляда доставило бы его системѣ высокое мѣсто въ исторіи философіи. Но достоинство его философской критики становится еще выше, когда примемъ во вниманіе, что она вытекаетъ у него прямо изъ его взгляда на самую систему философіи. Критическій взглядъ Гегеля на относительное достоинство и послѣдовательность началъ различныхъ философскихъ системъ былъ въ тѣсной связи съ новымъ взглядомъ его и на историческое движеніе философіи. Подъ вліяніемъ Гегелева взгляда стали слѣдить въ исторіи философіи за внутреннею послѣдовательностію ея началъ и направленій.

Идея понятія, одушевляющаго весь міръ, положенная Гегелемъ въ основаніе своей системы, ведетъ и къ другимъ важнымъ результатамъ,—во взглядѣ его на тѣ стороны, въ которыхъ она проявляется, если только мы снова оставимъ пантеистическій смыслъ, который она имѣетъ въ самой системѣ, какъ полное выраженіе безусловнаго, или какъ само безусловное. Разсмотримъ эти результаты въ каждой ея части порознь:

И во первыхъ, въ феноменологіи духа. Цѣль феноменологіи духа почти та же, что и Кантовой критики чистаго разума и Фихтова изслѣдованія объ отношеніи между „Я“ и „не-Я“, именно, аналитически показать, какъ человѣческій духъ посте-

пенно отъ чувственнаго сознанія и борьбы двухъ противоположныхъ его дѣятелей возвышается къ сознательному ихъ единству, къ разумному, мыслительному взгляду на міръ, и начинаетъ опредѣлять предметъ не своимъ личнымъ состояніемъ, но взглядомъ всѣмъ намъ общаго разума. Такимъ образомъ, феноменологія духа, не смотря на всѣ свои недостатки, ведетъ къ двумъ важнымъ слѣдствіямъ: *во первыхъ*, она показываетъ, что въ самомъ простомъ, естественномъ развитіи нашего сознанія, борется уже съ различными его перемѣнами, съ самыми, по видимому, противоположными и односторонними представленіями, разумѣніе, мысль и постепенно приближается къ чистѣйшему обнаруженію себя въ знаніи, въ наукѣ; *во вторыхъ*, что наука не есть что-нибудь внѣшнее по отношенію къ сознанію, но тѣсно связана съ самою исторіею сознанія, что зерно ея есть уже въ самомъ первомъ и не совершенномъ его видѣ. Какъ цвѣтъ съ плодомъ есть совершеннѣйшее выраженіе постепенно развивавшагося растѣнія, такъ знаніе истины есть плодъ и оправданіе исторіи сознанія (см. Вико).

Самая важная часть философіи Гегеля и самая трудная для сближенія съ господствующими понятіями, есть *логика*. Основаніе такого важнаго, первостепеннаго значенія логики въ діалектической системѣ, заключается въ основной ея мысли. Безусловное, присущее міру, обнаруживается, по идеѣ Гегеля, преимущественно въ нашемъ мышленіи; потому что въ немъ форма, какъ думаетъ Гегель, всецѣло совпадаетъ съ предметомъ, ее наполняющимъ. На основаніи взаимнаго опредѣленія формы и предмета въ мышленіи другъ другомъ, Гегель выводитъ слѣдствіе,—что въ мышленіи заключается не только первое, но и единственное начало для опредѣленія внѣшнихъ предметовъ, для познанія всей системы міра. Мало того, логика Гегеля вся проникнута мыслію, что безусловное не только открываетъ себя человѣку въ мышленіи, но что мышленіе человѣческое, на высшей степени его развитія, совершенно тождественно съ безусловнымъ и служитъ единственнымъ его

представителемъ. Преувеличенность этого понятія о нашемъ мышленіи такъ очевидна, что логика Гегеля, во всей полнотѣ своей основной идеи, никогда не можетъ быть признана достояніемъ обще-человѣческаго разума и, при самомъ снисходительномъ взглядѣ на ея начало, должна подвергнуться кореннымъ измѣненіямъ.

И однако же, разсматривая результаты логики Гегелевой только въ извѣстныхъ предѣлахъ, мы найдемъ въ ней много вѣрнаго и поучительнаго. Логика Гегеля имѣетъ три главныя отличительныя черты, которыми она отличается отъ другихъ логикъ: *во первыхъ*, отношеніемъ къ метафизикѣ, или вѣрнѣе— къ онтологіи; *во вторыхъ*, отношеніемъ изображаемаго ею метода къ содержанію и *въ третьихъ*—отношеніемъ законовъ и формъ нашего мышленія къ законамъ и формамъ бытія. Не соглашаясь съ понятіемъ Гегеля о слитности онтологіи съ логикою и содержанія съ формою въ методѣ,—потому что она предполагаетъ, будто въ нашемъ мышленіи заключается то царственное, творческое средоточіе, изъ котораго развивается самое бытіе нашего духа и міра, можно по крайней мѣрѣ признать важную услугу Гегеля для философіи въ его ученіи объ отношеніи формъ нашего мышленія къ предметамъ и о взаимномъ отношеніи самыхъ формъ мышленія—понятія, сужденія и умозаключенія между собою.

Самому простому, здравому смыслу трудно не согласиться, что наше мышленіе не можетъ имѣть законовъ и формъ совершенно отличныхъ отъ тѣхъ законовъ и формъ, по которымъ совершается все въ мірѣ внѣшнемъ, противостоящемъ мышленію. Противъ такого совершеннаго раздѣленія между обѣими сторонами возстаетъ присущая намъ идея единства и гармоніи. Какъ мышленіе въ насъ должно быть плодомъ творящей силы, зиждущей наше личное существо, такъ и вообще мыслящій духъ человѣка не можетъ быть чѣмъ-то только противоположнымъ природѣ. Въ немъ какъ-бы завершается жизнь видимаго міра, а потому и отражается въ немъ, какъ въ своемъ зеркалѣ,

какъ дерево отражается въ плодѣ. На основаніи этой внутренней связи между обѣими сторонами, не только законы и формы мышленія не могутъ быть чужды внѣшнему міру, но и въ самомъ развитіи, свойственномъ мышленію, долженъ быть нѣкоторый типъ жизни міра (см. подробнѣе въ ст. *Логика Метафизика*). Такимъ образомъ, и формы мышленія получаютъ живое, дѣйствительное значеніе, и формы бытія одушевляются высшею силою дѣйствующею и обнаруживающеюся въ нихъ. Но, признавая соотвѣтствіе между формами нашего мышленія и формами бытія, мы далеки еще отъ того положенія Гегелева, будто тѣ и другія полагаются въ насъ свободнымъ актомъ нашего же абсолютнаго мышленія, будто оно творитъ ихъ само изъ себя, и что въ этомъ творчествѣ ихъ и состоитъ самая жизнь—и міра, и безусловнаго существа. Такъ-какъ мы сознаемъ въ себѣ внутренній складъ мышленія не произведеніемъ нашего творчества,—потому что въ такомъ случаѣ этимъ формамъ должно бы предшествовать безразличное къ нимъ отношеніе нашего произвола и сознанія, но закономъ нашего мышленія; то и соотвѣтствіе между формами мышленія и бытія должно быть дѣломъ силы, превышающей сферу нашего мышленія и его предметовъ; оно только препровождаетъ наше мышленіе къ этой верховной силѣ или къ безусловному существу.

Впрочемъ положимъ, что ученіе Гегеля о формахъ нашего мышленія, даже и въ указанныхъ нами предѣлахъ, не можетъ войти въ постоянное достояніе науки философіи; все-же, по своей глубинѣ и одушевленности въ самой по видимому сухой формѣ изложенія, оно заслуживаетъ особеннаго вниманія и изученія. Правда, что еще до Гегеля встрѣчаются мысли о предметномъ значеніи формъ нашего мышленія у Бардили и Краузе; Шлегель и Шеллингъ а) тоже склоняются къ признанію понятія, сужденія и умозаключенія, за объективныя формы самой истины; но первые два ограничиваются только общею

а) См. Gesch. d. n. Phie. Mischelet.

мыслію о сродствѣ между мышленіемъ и предметами; а Шлегель и Шеллингъ обязаны, по крайней мѣрѣ по свидѣтельствѣ одного изъ учениковъ Гегелевыхъ а), высокимъ понятіемъ о формахъ мышленія устнымъ бесѣдамъ съ Гегелемъ.

Логическая идея, по Гегелю, не остается въ отвлеченной стихіи мышленія, но переходитъ въ природу, въ инобытіе. Не входя еще въ разборъ этого перехода отвлеченной идеи во внѣшнее, матеріальное бытіе, мы, кажется, не погрѣшимъ, если признаемъ въ ней двѣ особенно важныя черты, которыми она отчасти искупаетъ недостатки, общіе всѣмъ умозрительнымъ построеніямъ природы. Частію изъ общей основной мысли діалектической системы, а частію изъ понятія Гегеля о предметномъ значеніи нашего мышленія, извѣстно уже, что онъ смотритъ на природу, какъ на осуществленіе внутренняго склада понятія или, что̀ все равно, логической идеи: природа есть только инобытіе идеи. По этому, какъ въ отношеніи къ чистой логической идеѣ природа имѣетъ значеніе безусловной внѣшности, такъ и сама въ себѣ подвержена закону внѣшности, внѣположности. По причинѣ внѣположности, природа не можетъ въ своихъ произведеніяхъ приблизиться къ такому внутреннему единству, какое мы замѣчаемъ въ самомъ понятіи или въ мышленіи; она постоянно относится къ чему-то другому. Отсюда въ философіи природы Гегеля вытекаютъ два слѣдствія, которыми она стаетъ выше философіи природы Шеллинга, будучи согласна съ нею существенно въ другихъ отношеніяхъ. Шеллингъ признавалъ жизнь духа (субъекта) и природы (объекта) какъ-бы двумя рядами, параллельно развивающими одно безусловно-тождественное начало; такимъ образомъ, онъ какъ-бы уравнивалъ въ своей системѣ духъ съ природою. По крайней мѣрѣ, на основаніи системы тождества, трудно опредѣлить, что̀ изъ нихъ ниже и что выше, что подчиняется и что господствуетъ?—Лучше рѣшается вопросъ объ отношеніи природы къ духу въ діалектической системѣ; и это *первое* ея достоинство. Природа, по ученію Гегеля, выражаетъ ту же идею, что и

логика, только не въ отвлеченной стихіи мышленія, но въ инобытіи, т. е. въ стихіи матеріальной, противоположной безтѣлесности мышленія; но какъ внѣшность, внѣположность несродна идеѣ а), то она постоянно стремится проникнуть матерію и выразить въ ней возможно лучшимъ образомъ свое единство. Въ постепенномъ приближеніи природы къ единству идеи, состоитъ порядокъ ея различныхъ царствъ, какъ-то, механическаго, динамическаго и органическаго. Стало быть, природа ниже духа, какъ существа мыслящаго; она и живетъ только высшею силою, дѣйствующею въ ней и имѣетъ свое назначеніе только въ духѣ. Сама по себѣ, какъ вещество, какъ Платоново „τὸ μὴ ὄν“ (не сущее), она есть чистая немощь, нѣчто безъ силы для жизни, безъ мысли и безъ цѣли. Такое-же значеніе имѣетъ и механическая сторона міра безъ зиждительнаго, всемогущаго разума. Отсюда вытекаетъ и *другое* важное слѣдствіе: это не только первенство, но и господство духа надъ природою. Если назначеніе природы, выражающееся въ самомъ порядкѣ ея царствъ, заключается въ постепенномъ раскрытіи торжества разума; то значитъ, что она, и въ качествѣ низшей формы бытія предъ духомъ, не можетъ имѣть своей отдѣльной цѣли, но должна втекать въ цѣли духа и подчиняться его владычеству. Таковы благопріятныя слѣдствія философіи природы Гегеля, къ которымъ онъ доходитъ, слѣдя за внутреннимъ отраженіемъ верховнаго разума въ природѣ.

Не менѣе важныя истины устанавливаетъ Гегелева философія духа. И во первыхъ, важно понятіе Гегеля о духѣ; по крайней мѣрѣ, оно обширнѣе и удобопримѣнимѣе для объясненія способностей, дѣятельности и постепеннаго совершенствованія нашего духа, нежели понятія прежнихъ мыслителей. Прежніе мыслители, до начала философіи XIX вѣка или, точнѣе, можно сказать до Фихте, описывали только способности души, открываемыя само наблюденіемъ и взаимную ихъ пригодность. Даже Кантъ оставилъ

а) Это происхожденіе инобытія основывается у Гегеля на абсолютной отрицательности идеи.

въ сторонѣ вопросъ о значеніи и взаимномъ отношеніи такъ—называемыхъ способностей души и ограничился положеніемъ, что каждая дѣятельность нашего духа „сопровождается (какъ чѣмъ-то внѣшнимъ) единствомъ сознанія (или единствомъ нашего Я)." Фихте дополнилъ это понятіе, сказавши, что духъ не только сопровождается единствомъ сознанія, но самъ по своему существу есть это единство, такъ что во всякой своей дѣятельности онъ выражаетъ только равенство съ собою, или то, что Я равно Я. Заслуга же Гегеля состоитъ въ томъ, что онъ глубже провелъ взглядъ Фихте. Духъ нашъ, по понятію Гегеля, есть идеальное единство только подъ условіемъ тѣхъ же разнородныхъ силъ и способностей, которыя въ немъ есть, такъ что онѣ служатъ и послѣдовательнымъ выраженіемъ его же гармонической полноты и средствомъ для живущаго единства его съ самимъ собою. Такимъ образомъ, какъ въ природѣ все существуетъ особо, отдѣльно, такъ, напр., оборотъ въ духѣ разныя стороны его внутренняго состава, имѣютъ значеніе только моментовъ, въ которыхъ многоразлично выражается его самораздѣленіе, какъ условіе, необходимое для достиженія полнаго сознательнаго единства. Въ постепенномъ ихъ обнаруженіи и дополненіи одного другимъ, духъ достигаетъ только совершеннѣйшаго выраженія себя и полнѣйшаго сознанія о себѣ. Понимая это идеальное единство только, какъ форму всѣхъ дѣйствій духа, но не въ томъ смыслѣ, будто этою формою или этимъ процессомъ саморазличенія и единства исчерпывается все существо нашего духа, а тѣмъ болѣе бытіе самаго безусловнаго, мы получимъ важныя для науки слѣдствія въ теоретическомъ и практическомъ отношеніи.

Въ *теоретическомъ* отношеніи своимъ понятіемъ о духѣ Гегель возстаетъ противъ сенсуализма. Если всѣ отправленія нашего разумно-свободнаго начала или духа суть только моменты, которые, не смотря на то, что служатъ какъ-бы средствомъ для выраженія его, возможны только подъ условіемъ присущаго въ нихъ духа; то значитъ, что для истиннаго поз-

нанія нисшихъ отправленій духа, нужно прибѣгать къ высшимъ и въ нихъ находить начало, заставляющее нисшія отправленія преобразовываться въ высшія. Значитъ, не въ ощущеніи и не въ механическомъ сцѣпленіи атомовъ, предшествующемъ ощущенію, нужно искать причины являющагося въ послѣдствіи мышленія, но въ самомъ понятіи духа. Разсматривая съ такой точки зрѣнія антропологію Гегеля, первую часть субъективнаго духа, мы найдемъ въ ней стройное изображеніе постепеннаго развитія нашей природы до той высшей антропологической степени, на которой одушевляющее ее начало начинаетъ уже опредѣленно сознавать себя и овладѣваетъ тѣломъ, какъ своимъ орудіемъ. Своимъ взглядомъ на антропологію Гегель, можно сказать, первый подвинулъ ее далеко выше того состоянія, въ какомъ она была прежде. Какъ ни важны труды по этому предмету Каруса и Вейссе, но они были только приготовительнымъ матеріаломъ, которому Гегель далъ новую душу. Въ психологіи Гегель не только указалъ опредѣленное различіе между способностями человѣческой души, но и зачатокъ мышленія, какъ внутренняго, движительнаго начала, которое проходитъ сквозь всѣ нисшія ея способности и отличаетъ ихъ отъ такихъ же способностей животнаго. Въ особенности достоинъ вниманія взглядъ Гегеля на значеніе памяти.

Въ *практическомъ* отношеніи (по Гегелю въ объективномъ духѣ), какъ общая мысль о присутствіи безусловнаго въ мірѣ, такъ и въ частности, взглядъ на человѣческій духъ и отношеніе его къ внѣшнему міру, приводитъ Гегеля къ благодѣтельному и, можно сказать, ему исключительно свойственному взгляду на право и общественную жизнь. Область права и общественная жизнь, по ученію Гегеля, есть своего рода міръ, въ которомъ также выражается верховный, божественный разумъ. Въ этомъ мірѣ, какъ выражается Гегель, живетъ идея и постепенно вырабатываетъ изъ него лучшее соотвѣтственнѣйшее средство своего проявленія. Отсюда, не смотря на нѣкоторыя крайности Гегелевой философіи права, вытекаютъ два

вѣрныя слѣдствія: во *первыхъ*, что право и неразлучный съ нимъ долгъ, не есть ограниченіе нашей свободы, но наоборотъ,— только въ системѣ взаимныхъ обязанностей и правъ возможно осуществленіе свободы. Государство, по этому, обязано своимъ происхожденіемъ не произволу человѣка, не договору, не страху, даже не стремленію къ благополучію, но самой идеѣ нравственной жизни—идеѣ добра; во *вторыхъ*, что философія права не должна и не можетъ, не превращаясь въ утопію, составлять изъ себя что нибудь не выполнимое въ дѣйствительности, къ чему нерѣдко стремились мыслители прежнихъ временъ. Положительная форма общественной жизни проникнута тѣмъ же постепенно осуществляющимся понятіемъ или разумомъ, который дѣйствуетъ въ наукѣ; а потому философія права не построеваетъ и не должна построевать утопическія общества, но, уразумѣвая значеніе дѣйствительности содѣйствуетъ чистѣйшему въ ней проявленію разума. Государство, въ своемъ складѣ, для осуществленія идеи правды, есть какъ бы осуществившееся умозаключеніе, которое вездѣ есть, гдѣ только есть разумъ.

Въ послѣдней части діалектической системы, именно въ философіи безусловнаго духа важнымъ, почти монументальнымъ произведеніемъ можно признать философію искусства или эстетику. Мы уже знаемъ основную мысль діалектической системы: это—присутствіе божественнаго разума въ мірѣ. Прилагая эту мысль къ изящному, Гегель уже не ограничиваетъ изящнаго подобно Канту, вкусомъ или мѣрою внутренняго удовольствія, испытываемаго какимъ нибудь лицемъ, но приписываетъ ему самостоятельное значеніе, какъ извѣстной формѣ или степени выявленія свойственнаго безусловному или иначе, разумному началу, животворящему міръ. Кантъ говоритъ, что въ изящномъ идея или понятіе какъ-бы сносится незамѣтно для насъ съ представленіями, и оттого придаетъ имъ гармоническое, правящееся намъ соотношеніе; но онъ не находитъ въ немъ объективнаго, безусловнаго значенія. Между тѣмъ, Гегель смотритъ на область изящнаго, какъ на присутствіе вѣчно-дѣйст-

вительной идеи въ чувственномъ мірѣ съ законами ея осуществленія въ немъ. Природа, чуждая духа въ другихъ видахъ своего осуществленія, или только по частямъ, постепенно къ нему приближающаяся, проникается и озаряется духомъ въ области изящнаго. Такое понятіе объ изящномъ, какъ образномъ или чувственномъ выраженіи самой безусловной идеи, даетъ Гегелю возможность начертать всю систему искусства на прочномъ объективномъ основаніи, тогда какъ послѣдователи Канта, ограничиваясь въ своихъ изслѣдованіяхъ объ изящномъ только вкусомъ, описывали разные виды искусства только въ отношеніи къ его дѣйствію на душу. Правда, что мысль Гегеля объ изящномъ не была совершенною новостію даже въ его время; еще Шиллеръ а) и Шеллингъ б) возвысились надъ направленіемъ Кантовой школы въ понятіяхъ объ изящномъ. Но не входя въ разборъ ихъ ученій, довольно замѣтить, что ихъ общія мысли, ихъ вѣрные, но всегда болѣе или менѣе односторонніе, намеки на истинный смыслъ изящнаго, далеко не то, что полное, подробное проведеніе понятія о немъ въ цѣлой системѣ. Въ этомъ отношеніи Гегель рѣшительно не имѣлъ въ свое время соперника. Никто до него не развилъ такъ глубоко и обширно идеи искусства, никто не изобразилъ съ такою точностію главныхъ эпохъ его исторіи, никто наконецъ не представилъ такой величественной теоріи и классификаціи искусства, проведенной до самыхъ мелкихъ подробностей и основанной на зрѣлой учености филологической. Даже Сольгеръ, извѣстный своимъ курсомъ эстетики, далеко уступаетъ Гегелю въ рельефности взгляда на изящное и въ систематической полнотѣ и стройности развитія его идеи. Въ особенности удачны тѣ части эстетики Гегеля, въ которыхъ онъ касается классическаго искусства. Даже противники философіи Гегеля признаютъ эти отдѣлы образцовыми, классическими. Въ цѣломъ духѣ системы философіи Гегеля, а не въ одномъ знаніи древней

а) Briefe über die aesthet. Erziehung. б) über die Nachahmung d. Natur.

филологіи, заключается причина особеннаго ихъ достоинства. Разсматривая міръ, какъ выраженіе верховнаго разума, силясь не только низвести истину съ высоты отвлеченія въ дѣйствительный порядокъ міра физическаго и нравственнаго, но и ограничить ее этимъ послѣднимъ; Гегель естественно долженъ былъ найлучше изобразить классическое искусство, котораго главная черта и состоитъ въ равновѣсіи формы и мысли. Классическое искусство приходится наиболѣе по духу Гегеля, по духу его системы; изображая теорію и исторію этого искусства, онъ рисуетъ собственный идеалъ искусства. Быть можетъ, этотъ взглядъ на искусство повелъ бы за собою излишнее пристрастіе къ формѣ, оказался бы недостаточнымъ для опредѣленія дальнѣйшихъ эпохъ искусства; но и эта крайняя настойчивость Гегеля въ дѣлѣ внѣшней формы, въ законченности всего прекраснаго и высокаго настоящимъ порядкомъ міра, въ свое время было не безъ пользы,—какъ противодѣйствіе крайностямъ такъ называемаго романтизма. Не одно только пристрастіе представителей романтизма къ средне-вѣковой эпохѣ вызвало противодѣйствіе со стороны Гегеля. Въ романтизмѣ того времени были другіе существенные недостатки: съ одной стороны, самонадѣянное довѣріе къ порыву фантазіи и чувства, не установленному терпѣливымъ изученіемъ порядка дѣйствительной жизни и образцовыхъ произведеній искусства, съ другой—ненормальная отвлеченность, за облачность ея идеаловъ. Вѣрный своему коренному положенію, что дѣйствительное—разумно, что красота есть таже истина, только въ другой формѣ, Гегель безпощадно, даже иногда съ какою-то желчностію, бичевалъ провозвѣстниковъ и послѣдователей романтизма, постояно и энергически доказывая, что только наука, изученіе окончательно образуютъ талантъ поэта и художника, что истинно-прекрасное состоитъ не въ чванствѣ мнимымъ пареніемъ надъ міромъ дѣйствительнымъ, но въ умѣніи понять и представить въ истинномъ свѣтѣ дѣйствительность со всѣми ея радостями и печалями, съ ея свѣтлыми и темными сторонами. И слово великаго

мыслителя, вооруженнаго съ головы до ногъ знаніемъ, не могло остаться безъ благотворныхъ послѣдствій. Оно не мало способствовало сознательному образованію натуральнаго или, вообще говоря, болѣе здраваго направленія въ области искусства и литературы.

Таковы результаты основнаго взгляда діалектической системы, разсматриваемаго въ извѣстныхъ предѣлахъ. Но Гегель, какъ мы сказали выше, не знаетъ этихъ предѣловъ. Предположивъ доказать совершенное единство безусловнаго съ міромъ и духомъ человѣческимъ, онъ допускаетъ въ своей системѣ много несообразностей, какъ состороны логическаго построенія, такъ и по самому существу взгляда. Оба эти недостатка такъ тѣсно соединены въ системѣ Гегеля, что тамъ гдѣ рѣзко обнаруживается первый не трудно уже выразумѣть и другой.

Б.,

Философія, по идеѣ Гегеля, вполнѣ доказываетъ совершенное единство безусловнаго съ міромъ и духомъ человѣческимъ; потому что она есть такая совершеннѣйшая форма знанія, которая заключаетъ въ себѣ и всю полноту содержанія. Для оправданія этой мысли цѣлымъ построеніемъ системы, Гегель долженъ былъ указать въ нашемъ духѣ отправленіе, вполнѣ соотвѣтственное его идеѣ философіи. Въ какомъ же именно отправленіи нашего духа Гегель находитъ полное оправданіе своей идеи философіи? Объяснимъ его мысль какъ можно проще.

Когда что нибудь опредѣляютъ или доказываютъ, то, обыкновенно, бываетъ доказываемое и то, чѣмъ доказываютъ. Предметъ доказываемый есть нѣчто данное, еще неизвѣстное, неподведенное подъ извѣстное, сознанное нами соотношеніе понятій; а то, чѣмъ что либо доказывается, есть нѣчто уже извѣстное, дѣйствительность чего опредѣлена понятіемъ. Такъ-какъ при подобномъ способѣ доказыванія тождественности нашего мыслящаго начала съ безусловнымъ предполагалось бы уже извѣстнымъ то самое тождество, которое ждетъ еще доказательства; то Гегель находитъ другое средство—придать ему

цесомнѣнность и, такимъ образомъ, прочно утвердить построеніе своей системы. На томъ основаніи, что совершеннымъ тождествомъ нашего мыслящаго начала и безусловнаго исключается раздѣльность между доказывающимъ и предметомъ доказыванія, Гегель, для избѣжанія круга въ доказательствѣ, утверждаетъ, что наша мысль о безусловномъ тождествѣ есть не что-либо отдѣльное отъ абсолютнаго и собою его доказывающее, но собственное (по выраженію Гегеля) *посредство* безусловнаго, предпосылаемое самимъ безусловнымъ, такъ что безусловное есть нѣчто, само себя доказывающее въ нашемъ духѣ. Когда мы возвышаемся къ безусловному нашимъ ограниченнымъ сознаніемъ, то это значитъ, по Гегелю, не то, будто и въ самомъ дѣлѣ наше ограниченное сознаніе могло бы само собою возвыситься къ нему; но что таково существо самаго абсолютнаго, что оно раскрывается, переходитъ въ явленіе природы и конечнаго духа, и потомъ это же явленіе, имѣющее для насъ характеръ непосредственности, данности, чрезъ наше же сознаніе и въ нашемъ же сознаніи, возводитъ къ себѣ самому, открывая такимъ образомъ, что явленіе есть его же и имъ же предпосланное условіе или посредство его же собственной жизни. Таковъ смыслъ основанія, на которомъ утверждается мысль Гегеля о философіи и о безусловномъ, какъ предметѣ ея. Кантъ говорилъ, что мы не можемъ доказать бытія Божія или безконечнаго; потому что въ подобномъ доказательствѣ необходимъ переходъ отъ ограниченнаго къ безконечному, неразлучный съ непримиримымъ противорѣчіемъ; Гегель же утверждаетъ, что это противорѣчіе принадлежитъ къ самому существу безконечнаго; потому что только этимъ проявленіемъ себя въ конечномъ и отрицаніемъ конечнаго, живетъ и осуществляется въ нашей мысли безконечное.

Теперь понятно, какого свойства должно быть и отправленіе нашего духа, на которомъ Гегель утверждаетъ все развитіе своей системы. Это отправленіе должно снять средостѣніе, раздѣляющее доказываемое и доказывающее; за тѣмъ, двойство

между нашимъ познающимъ началомъ или, вообще, между міромъ и безусловнымъ, между формою нашего познанія и безусловнымъ предметомъ, превратится только въ явленіе самого же безусловнаго, а наше мыслительное возвышеніе къ безусловному—въ постепенное развитіе сознанія о себѣ въ насъ самаго безусловнаго. Отправленіе нашего духа съ такимъ свойствомъ есть, по мнѣнію Гегеля, *спекулятивное* или *абсолютное мышленіе*. Вотъ окончательное основаніе діалектической системы и вмѣстѣ источникъ многихъ несообразностей въ формѣ, построеніи и въ самомъ содержаніи ея взглядовъ.

Есть ли въ нашемъ духѣ такъ называемое діалектическою системою абсолютное мышленіе, и что именно смѣшиваетъ Гегель въ своемъ ученіи объ этомъ мышленіи?

Мышленіе наше всегда какъ бы ограничивается предметомъ. Оно никогда не можетъ проникнуть предметъ своею силою до такой степени, чтобы въ немъ не оставалось ничего болѣе, сколько есть въ самой мысли; еще менѣе мышленіе можетъ проникнуть предметъ до такой степени, чтобы онъ превратился изъ даннаго мышленію въ произведеніе самаго мышленія. Между тѣмъ, по ученію діалектической системы, этимъ ограниченнымъ мышленіемъ еще не исчерпывается вся полнота нашей мысли. Разумное начало, одушевляющее насъ, можетъ, по мнѣнію Гегеля, возвыситься до такой степени, на которой оно сознаетъ предметъ, казавшійся прежде независящимъ отъ него, только отраженіемъ своей чистой формы, которое даже самому явленію, казавшемуся отдѣльнымъ отъ мышленія, найдетъ основаніе въ самомъ мышленіи—въ его способности противополагать себя себѣ-же самому. Когда мышленіе останавливается только на сознаніи противоположности между собою и предметомъ, то оно, говоритъ Гегель, еще неполное, конечное мышленіе; когда же оно возвышается до признанія въ себѣ самомъ сущности всего бытія, тогда оно становится абсолютнымъ или безусловнымъ.

Такимъ образомъ, абсолютное или безусловное мышленіе

должно заключать въ себѣ двѣ черты, если мы хотимъ сдѣлать его несомнѣннымъ: *во первыхъ*, творческое произведеніе изъ себя предметовъ, внѣ насъ существующихъ, *во вторыхъ*, проникновеніе всѣхъ предметовъ актомъ мышленія и постоянное удерживаніе ихъ въ своемъ царственномъ средоточіи. Но ни то, ни другое, несвойственно нашему мышленію, на какой бы степени оно ни было. Гегель говоритъ, что абсолютное мышленіе признаетъ наконецъ даже то, что казалось ему въ началѣ непосредственнымъ, даннымъ, за свое собственное посредство, имъ же и для себя же предпосланное. Но можемъ ли мы указать въ нашей мысли силу, которая сознавала бы себя и произведеніемъ и производящимъ въ полномъ смыслѣ слова? А между тѣмъ, это именно нужно доказать, чтобы оправдать ученіе объ абсолютномъ мышленіи въ насъ; потому что въ нашемъ мыслящемъ духѣ, не смотря ни на какое развитіе сознательной дѣятельности, всегда остается нѣчто для насъ непосредственное, независящее отъ насъ. Если же такъ, то уже неизбѣжна огромная разница въ выводахъ, касающихся самыхъ важныхъ вопросовъ жизни.

Можно дать еще другой смыслъ этому превращенію непосредственнаго въ посредственное, совершающееся въ нашемъ, предполагаемомъ Гегелемъ, абсолютномъ мышленіи. Когда діалектическая система утверждаетъ, что абсолютное мышленіе полагаетъ (setzt) или дѣлаетъ непосредственное своимъ собственнымъ посредствомъ, то быть можетъ это значитъ только то, что мышленіе въ предметѣ, прежде для насъ непонятномъ, намъ чуждомъ, открываетъ такія, существенно ему принадлежащія формы, которыя оно находитъ и въ себѣ, и въ своемъ собственномъ созерцаніи законовъ внѣшняго міра. Въ такомъ случаѣ, нѣтъ уже нужды требовать, чтобы наше мышленіе имѣло и сознавало въ себѣ прежде несознанную свою творческую силу въ отношеніи къ предмету познанія; потому что все это превращеніе непосредственнаго въ посредственное будетъ ограничиваться только сознаніемъ, мысленнымъ превращеніемъ, но

нимало не будетъ касаться предмета, какъ онъ есть—внѣ насъ, не будетъ измѣнять его чувственнаго бытія. Но тогда ни процессъ бытія, ни та верховная сила, для которой предметъ, кажущійся намъ непосредственнымъ, есть нѣчто посредственное (vermittelles), имъ же поставленное, уже не будутъ совпадать съ силою нашего мышленія. Стало быть, наше мышленіе не будетъ уже абсолютнымъ, потому что оно должно только какъ бы уравниваться съ предметами, которые не творятся имъ и отъ него не зависятъ. Его гармонія съ бытіемъ, съ предметами, будетъ происходить не отъ того, что оно полагаетъ ихъ самымъ дѣломъ, но отъ другой причины, превышающей его предѣлы. И такъ, нельзя согласиться съ понятіемъ Гегеля о присутствіи въ нашемъ духѣ абсолютнаго мышленія въ томъ смыслѣ, какъ онъ его понимаетъ.

Что же смѣшиваетъ Гегель, приписывая нашему мышленію свойства абсолютнаго мышленія? Въ ученіи объ абсолютномъ мышленіи въ нашемъ духѣ, Гегель смѣшиваетъ дѣйствительное превращеніе непосредственнаго въ посредственное (vermittelles) съ мысленнымъ измѣненіемъ непосредственнаго (т. е. представленій) въ посредственное (т. е. въ понятія). Справедливо, что когда мы преобразуемъ данный въ представленіи, или въ ощущеніи предметъ въ понятіе, тогда мы измѣняемъ непосредственное въ посредственное; но это измѣненіе совершается не вообще, невполнѣ, а въ извѣстныхъ предѣлахъ. Что значитъ въ послѣднемъ смыслѣ измѣнять непосредственное въ посредственное? Когда мы начинаемъ мыслить, когда раскрывается въ насъ разумѣніе, тогда предметы, вторгающіеся въ наше сознаніе, кажутся намъ только данными, но не опредѣляются еще нашимъ разумѣніемъ. Эта данность предметовъ и есть ихъ непосредственность для разумѣнія. Но потомъ, вникая въ существо этихъ предметовъ, въ ихъ чувственномъ, непосредственномъ для насъ видѣ, мы начинаемъ опредѣлять ихъ по законамъ нашего разумѣнія и вводимъ ихъ въ систему нашего умственнаго міросозерцанія. Такимъ образомъ, замѣчаемъ,

что хотя предметы сначала намъ даны, но что потомъ, бывъ поняты, они получаютъ другой характеръ, характеръ дознаннаго, взаимнаго соотношенія и отношенія къ нашему разумѣнію. Это второе отправленіе разумѣнія и есть то, что должно разумѣть подъ измѣненіемъ непосредственнаго въ посредственное. Измѣнять непосредственное въ посредственное значитъ измѣнять только данную въ представленіи чувственную форму предмета въ понятіе; но это измѣненіе не касается ни самаго чувственнаго предмета, ни первоначальнаго акта непосредственности, данности его. Сколько бы ни измѣняли представленія въ понятія, мы не въ силахъ сдѣлать первоначальный моментъ данности предмета моментомъ производительности нашего духа, не можемъ измѣнить непосредственно-сущее въ нѣчто произведенное нами. Между тѣмъ, Гегель, играя терминологіею, смѣшиваетъ именно это первое измѣненіе непосредственнаго въ посредственное со вторымъ. Измѣненіе второе, т. е. самаго момента непосредственности въ посредственность, даннаго въ произведенное, означало бы, что непосредственность, данность уже исчезла и осталось только творчество нашей мысли, тогда какъ данность предмета всегда остается для насъ. На этомъ основаніи, совершающееся въ нашемъ познаніи измѣненіе непосредственнаго въ посредственное нельзя признать за самый процессъ жизни абсолютнаго. Мы только восходимъ мысленно къ убѣжденію въ бытіи абсолютнаго, отличая собственную его среду отъ среды и силы нашего мышленія, и уже потому самому, что мы только возвышаемся отъ измѣняемости непосредственнаго въ посредственное, отъ познаваемой гармоніи между разумѣніемъ и предметами, къ безусловному, мы не можетъ считать процессъ этого возвышенія къ безусловному за само безусловное, какъ это сдѣлалъ Гегель. Далѣе, присущая намъ способность къ постепенному преобразованію чувственныхъ представленій въ понятія и къ построенію цѣлаго міра понятій, выражающихъ дѣйствительность, доказываетъ гармонію обѣихъ сторонъ,—доказываетъ, что и въ нашемъ разумѣніи есть формы,

соотвѣтственныя предметамъ. Но это также не даетъ еще основанія признавать гармонію нашего разумѣнія съ предметами за безусловную, полную и законченную. Когда мы говоримъ, что есть гармонія между нашимъ разумѣніемъ и предметами, то это не значитъ еще, что наше отвлеченное, мысленное положеніе этой гармоніи только впервые и при томъ на самомъ дѣлѣ производитъ эту гармонію въ нашемъ разумѣніи; это значитъ только, что на основаніи постепеннаго познанія міра мы признаемъ ея дѣйствительность. А постепенность познанія сама собою доказываетъ, что безусловная гармонія мысли и предмета заключается не въ средѣ нашего разумѣнія.

Несообразность въ понятіи Гегеля о нашемъ мышленіи нимало не устраняется тѣмъ, что онъ придаетъ ему названіе абсолютнаго или безусловнаго и какъ-бы выдвигаетъ его за предѣлы нашего ограниченнаго мышленія. По духу философіи Гегеля, безусловное или абсолютное мышленіе дѣйствуетъ не выше нашего мышленія, но въ немъ и только въ немъ самомъ. А потому, необходимо бы указать въ нашемъ мышленіи ту степень совершенства, на которой оно дѣйствительно пріобрѣтало бы безусловное могущество въ полномъ смыслѣ слова. Ни слова, что въ дѣятельности нашего мышленія мы находимъ, кромѣ отправленія низшаго, занятаго относительными причинами и дѣйствіями, другое, высшее, устремленное къ познанію безотносительнаго, безусловнаго основанія всѣхъ вещей. По этой задачѣ и по самой формѣ дѣятельности, оно отличается отъ мышленія разсудочнаго большею степенію созерцательности и независимости; но это далеко еще недоказываетъ, будто оно безусловно въ полномъ смыслѣ слова, будто, какъ утверждаетъ Гегель, въ его мысленномъ отправленіи предметъ его производится и въ этомъ произведеніи вмѣстѣ мыслится.

Не смотря, такимъ образомъ, на явную невозможность указать въ нашемъ мышленіи абсолютную силу, которая равняла бы его съ безусловнымъ существомъ, Гегель силится доказать цѣлымъ развитіемъ своей системы дѣйствительность этого именно

абсолютнаго въ насъ мышленія, въ которомъ будто бы выражается совершенное совпаденіе безусловнаго съ духомъ человѣческимъ и міромъ. Итакъ, разсмотримъ теперь ближе развитіе діалектической системы. Противорѣчіями построенія еще явственнѣе обнаружится неосновательность ея главнаго понятія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣхъ выводовъ, которые вытекаютъ изъ нея въ примѣненіи къ многообразнымъ видамъ человѣческой жизни. Въ этомъ обзорѣ мы обратимъ вниманіе сперва на ея *начало*, а потомъ на самое *развитіе*.

Начало (Anfang) или отправленіе философской системы Гегель понимаетъ иначе, нежели другіе мыслители.

Философскія системы обыкновенно начинаются какими нибудь опредѣленными положеніями, а другія науки примыкаютъ первою точкою отправленія къ какимъ-нибудь началамъ или основнымъ взглядамъ, которыя выработаны другими высшими отраслями знанія, и принимаются потомъ, какъ достовѣрныя. Всѣ такія начинанія, по мнѣнію Гегеля, не могутъ имѣть мѣста въ философіи, частію потому, что ими предполагается предыдущій рядъ доказательствъ, на которыхъ они утверждаются; частію же потому, что они, какъ опредѣленныя, что-нибудь заключаютъ въ себѣ, и что-нибудь исключаютъ; значитъ недостаточны для объясненія всей полноты философскаго знанія. Чтобы устранить подобный недостатокъ начинанія философской системы, Гегель отвергаетъ всѣ ея начала, утверждая, что философія не имѣетъ никакого опредѣленнаго начала, ни по содержанію, ни по методу а). Какъ же должна начинаться истинная система философская? Именно этимъ отрицаніемъ всякаго опредѣленнаго начала.

Приступая къ наукѣ философіи, мы должны, по мнѣнію Гегеля, устранить всѣ наши представленія, всѣ понятія и удержать только то, что останется послѣ этого уничтоженія, т. е., одно чистое мышленіе, которое и будетъ началомъ философіи.

а) Encycl. §§ 1.

Удерживая это чистое мышленіе, мы не должны вносить въ него отъ себя какія нибудь понятія; довольно только всматриваться въ его собственное движеніе. Чистое мышленіе будетъ само изъ себя постепенно производить всѣ существенныя опредѣленія и, поглощая каждое низшее другимъ высшимъ, въ результатѣ снова придетъ къ себѣ самому, но уже въ развитомъ, обогащенномъ и опредѣленномъ видѣ, т. е., сознаетъ, что существенное содержаніе всѣхъ возможныхъ предметовъ изслѣдованія есть не иное что, какъ форма мышленія а). Такимъ образомъ, въ полномъ развитіи опредѣленій (Bestimmungen) чистаго мышленія выскажется и развитіе понятія философіи и оправданіе его б); между тѣмъ, какъ въ другихъ системахъ, обыкновенно, въ началѣ полагается понятіе о философіи и доказательство его относительнаго достоинства. Повидимому, и это начинаніе философіи чистымъ мышленіемъ имѣетъ свойство начала другихъ системъ философскихъ, именно, свойство субъективнаго предположенія; полагая въ началѣ философіи предметомъ мышленія само же мышленіе, мы, повидимому, имѣемъ дѣло съ особеннымъ предметомъ, подобнымъ напр., пространству, числу и т. д. Но что мышленіе, какъ предметъ мышленія, не есть какое либо предположеніе, въ родѣ другихъ предметовъ; это видно, *во первыхъ*, изъ того, что оно свободно дѣлаетъ себя своимъ предметомъ (т. е. мышленіе, какъ предметъ себя самаго или мышленія, какъ формы, не заимствуется отвнѣ), *во вторыхъ*, изъ того, что въ результатѣ развитія оно достигаетъ снова себя самого в). Если по этому чистое мышленіе въ началѣ и представляется чѣмъ-то предполагаемымъ, субъективнымъ, то въ результатѣ, когда обнаружится, что разныя сущности предметовъ суть не что иное, какъ само чистое мышленіе, не будетъ нужды въ доказательствахъ для этого начала. Признавъ чистое мышленіе, способнымъ къ произведенію изъ себя всѣхъ существенныхъ ступеней жизни, Гегель

а) Encycl. 1830. § 12 б) § 17. § 17.

отождествляетъ его съ чистымъ бытіемъ. То и другое есть не иное что, какъ самоуравненіе нашего „*я*.“ *Я* равно *Я*.

Таково понятіе Гегеля о началѣ философіи. Понятіемъ о чистомъ мышленіи оканчивается у него введеніе въ энциклопедію философскихъ наукъ, а понятіемъ о чистомъ бытіи начинается логика.

Вникая въ это начало философіи Гегеля, можно замѣтить въ немъ два свойства: оно должно быть, во первыхъ, непосредственное, во вторыхъ, заключать въ себѣ источникъ всѣхъ опредѣленій абсолютнаго, которыя оно будетъ проходить въ цѣлой системѣ философіи. Итакъ, разсмотримъ его въ обоихъ отношеніяхъ: точно ли оно имѣетъ характеръ непосредственный и можетъ ли оно, какъ непосредственное, неопредѣленное, лишенное всякаго содержанія, само изъ себя произвести всѣ опредѣленія абсолютнаго, какъ напр., опредѣленія количества, качества, сущности, понятія, природы, духа и такъ далѣе?

Подъ непосредственнымъ въ полномъ смыслѣ должно понимать то, въ чемъ актъ положенія или сила полагающая совершенно совпадаетъ съ содержаніемъ полагаемымъ, или проще, непосредственное есть то, пониманіе или представленіе чего не требуетъ никакихъ предварительныхъ условій. Понимая въ такомъ смыслѣ непосредственное, нельзя не согласиться, что ни въ насъ, ни внѣ насъ, нѣтъ ничего непосредственнаго въ подобномъ смыслѣ. Не только каждое понятіе, но и каждое представленіе требуетъ многихъ посредствующихъ условій. Такъ напр., представленіе насъ самихъ, нашего представляющаго субъекта, по-видимому есть самое непосредственное; потому что для представленія себя нѣтъ, кажется, никакой нужды въ какихъ либо другихъ представленіяхъ, или вообще въ чемъ-бы нибыло посредствующемъ. Въ нашемъ представленіи себя самихъ повидимому и представляющее, и представляемое, и представленіе—одно и тоже. И однакоже, вникая въ это представленіе, легко можно замѣтить, что и оно не имѣетъ характера

полной непосредственности. И *во первыхъ*, представленіе себя и представляющее, какъ субъектъ, далеко не совпадаютъ въ одно; актъ представленія себя, никогда не исчерпываетъ всей полноты субъекта представляющаго; въ насъ самихъ, какъ въ субъектѣ представляющемъ, заключается гораздо болѣе содержанія, нежели сколько есть въ нашемъ представленіи о насъ, а потому, *во вторыхъ*, эта полнота содержанія субъекта и служитъ условіемъ или посредствомъ для нашего представленія о себѣ самихъ. Мы потому только можемъ представлять себя, что можемъ вмѣстѣ и мыслить, желать, что мы упражнялись долгое время въ отвлеченіи, однимъ словомъ, потому что въ насъ есть душа совсѣми прочими ея силами, и что она прошла предварительно всѣ степени развитія, нужныя для дѣятельности представленія. Точно также ни чистое мышленіе, ни чистое бытіе не имѣютъ той безусловной непосредственности, какую приписываетъ имъ Гегель; слѣдовательно, не могутъ быть такимъ безусловнымъ началомъ философіи, которымъ будто начинается въ насъ развитіе безусловнаго.

И *во первыхъ*, наше мышленіе нельзя назвать, безъ всякаго ограниченія, свободнымъ актомъ или плодомъ самаго же мышленія. Правда, что постепенно мы возвышаемся наконецъ до свободнаго мышленія, т. е. до такого размышленія о предметахъ, которое сообразно съ законами мышленія; но этимъ постепеннымъ возвышеніемъ именно и доказывается то, что чистое, т. е., отвлеченное отъ всякаго содержанія мышленіе не есть въ полномъ смыслѣ свободный актъ того же самаго мышленія; потому что оно обнаруживаетъ этотъ актъ своей чистоты или очищенія въ силу рефлекса на содержаніе и отвлеченія отъ содержанія, въ силу предварительныхъ условій, заключающихся въ самомъ субъектѣ мыслящемъ. Прежде нежели мы достигнемъ способности сознавать въ себѣ мыслящую силу, мы проходимъ разныя степени своего духовнаго образованія въ воспитаніи, наблюденіи, въ опытахъ и т. п. Если такъ, то нельзя согласиться съ Гегелемъ, что полагать чистое мышленіе пред-

метомъ того же мышленія, есть дѣло свободнаго акта самаго мышленія, потому будто-бы, что оно само въ своемъ актѣ производитъ и даетъ себѣ предметъ. Наше мышленіе, какъ-бы оно ни было возвышенно, условливается предварительною работою жизни, т. е., предварительнымъ существованіемъ нашимъ и окружающаго насъ міра. Свободный же актъ нашего мышленія имѣетъ значеніе только относительное; потому что не производитъ самой возможности мышленія. Словомъ, Гегель смѣшиваетъ мысленное положеніе мышленія съ самою возможностію мышленія заключающагося въ цѣломъ духовномъ субъектѣ. Уклоняясь отъ этой несообразности въ понятіи о чистомъ мышленіи, Гегель говоритъ, что онъ разумѣетъ не наше субъективное мышленіе, всегда неразлучное съ предположеніями, ограничиваемое предметами отъ него не зависящими, но спекулятивное, абсолютное а). Возвысившись на степень этого мышленія, говоритъ Гегель, мы въ результатѣ развитія цѣлой системы увидимъ, что то самое, что въ началѣ казалось намъ только даннымъ, независимымъ, есть дѣло его самаго, есть его же чистая форма б). Но, *во первыхъ*, самъ Гегель утверждаетъ, что спекулятивное или абсолютное мышленіе не существуетъ внѣ нашего мышленія, стало быть нужно предполагать, что наше мышленіе, по крайней мѣрѣ на высшей степени своего развитія, имѣетъ свойства, приписываемыя спекулятивному или абсолютному мышленію; но, какъ мы показали, оно и на этой степени ихъ не имѣетъ. *Во вторыхъ*, непонятно, какъ и почему безусловному мышленію, если оно безусловно, свойственно только въ концѣ своего развитія сознавать своимъ произведеніемъ то, чего оно не сознавало такимъ въ самомъ началѣ и въ процессѣ своего развитія; да и какъ можетъ быть безусловнымъ, то мышленіе, которое сознаетъ себя безусловнымъ только въ концѣ? Слѣдствіемъ такого страннаго понятія объ абсолютномъ мышленіи можно полагать заранѣе то, что ступени развитія мыш-

---

а) Encycl. § 9. б) Encycl. §§ 17, 573, 574.

ленія или не выразятъ конкретныхъ предметовъ, или если въ нихъ дѣйствительно будетъ изображена послѣдовательность и взаимное отношеніе самыхъ предметовъ; то все это будетъ заимствовано не изъ чистаго мышленія, но—изъ опыта, и ложно будетъ приписано производительности самаго мышленія.

Несообразность чистаго мышленія, въ смыслѣ непосредственнаго начала философіи, будетъ еще очевиднѣе, когда припомнимъ, что діалектической системѣ предшествовала сначала феноменологія духа. Чтобы убѣдиться въ этомъ, довольно принять во вниманіе общую мысль ея. Феноменологія духа, по первоначальному назначенію, была какъ-бы введеніемъ въ діалектическую систему Гегеля. Она начинается у Гегеля чувственною удостовѣренностію (sinnliche Gewissheit); потомъ проходя постепенно одно за другимъ проявленія сознанія приводитъ въ результатѣ къ разуму (Vernunft) или къ абсолютному мышленію, развитіемъ котораго должна быть уже система философіи, какъ знаніе абсолютнаго о себѣ самомъ. Такова общая мысль ея. Спрашивается теперь: можно ли признать абсолютнымъ, безусловно-первымъ началомъ всего содержанія философіи то самое мышленіе, которое возникаетъ изъ чувственнаго сознанія, ограничиваемаго чувственными предметами. Не будетъ ли явный кругъ въ умозаключеніи, когда мы для уничтоженія двойства, неразлучнаго съ ограниченнымъ мышленіемъ и познаніемъ прибѣгаемъ къ такому началу (т. е. къ чистому мышленію), которое, по крайней мѣрѣ въ своемъ чистѣйшемъ видѣ, само предполагаетъ два фактора чувственнаго сознанія? И не-потому ли Гегель назвалъ свою систему кругомъ состоящимъ изъ множества круговъ;, что въ ней одно основывается на другомъ и, слѣдовательно, ничто не имѣетъ окончательнаго основанія a)?

Итакъ, чистое мышленіе не имѣетъ тѣхъ свойствъ, которыя приписываетъ ему діалектическая система принимая его за

---

a) Енс., § 15.

безусловное, само на себѣ утверждающееся, начало всего мыслимаго.

Точно также не имѣетъ абсолютно-перваго, непосредственнаго значенія и другое понятіе, именно, понятіе чистаго бытія, которымъ начинается развитіе логики. Гегель даже не называетъ его понятіемъ чистаго бытія, но просто—чистымъ бытіемъ, равносильнымъ чистой мысли. Чистое бытіе, какъ-бы мы его ни разсматривали, есть отвлеченіе отъ разныхъ чувственныхъ, наблюдаемыхъ предметовъ, которымъ всѣмъ вмѣстѣ свойственно бытіе. Удерживая эту общую черту всѣхъ предметовъ отдѣльно отъ другихъ свойствъ ихъ, мы составляемъ общее понятіе бытія. Но это общее бытіе, само по себѣ, отдѣльно отъ опредѣленнаго бытія предметовъ, не существуетъ; оно есть только слѣдствіе отвлеченія. Чтобы оно возможно было (конечно въ смыслѣ отвлеченія) должны уже быть субъектъ мыслящій и предметъ существующій въ опредѣленномъ видѣ. Если такъ, то нѣтъ основанія признавать его первымъ и непосредственнымъ, независящимъ ни отъ какого другого понятія.

Но Гегель отличаетъ еще начало науки по отношенію къ мыслящему субъекту отъ начала по отношенію къ самой наукѣ а). Для мыслящаго субъекта, по словамъ Гегеля, начало развитія науки всегда представляется зависящимъ отъ предшествовавшаго ряда условій или чѣмъ-то посредственнымъ, а не непосредственнымъ и абсолютнымъ. Но иное значеніе, по ученію Гегеля, имѣетъ чистое мышленіе и чистое бытіе, какъ начало въ кругѣ самой науки. Въ этомъ кругѣ оно имѣетъ значеніе безусловное, ни отъ чего независимое, потому что наука, т. е. философія, какъ абсолютная, раскрываетъ не какой либо заимствованный, сторонній для мышленія предметъ, но самое понятіе науки б), показывая самымъ развитіемъ своимъ и результатомъ, что предметъ познанія, которымъ для субъекта условливается мышленіе, есть плодъ самаго же мышленія, его

а) Енс. § 17. б) Тамъ же.

самораздѣленія, и что наука есть не иное что, какъ понятіе понятія, мышленіе о самомъ же мышленіи. Въ этомъ смыслѣ, т. е. раскрывая только себя самую, наука, по мнѣнію Гегеля, не имѣетъ начала, или, что все равно, ея начало—чистое мышленіе и чистое бытіе—ни отъ чего не зависитъ, есть безусловно-непосредственное. Такъ разграничиваетъ Гегель начало науки—отъ начала по отношенію къ субъекту. Но этимъ разграниченіемъ между началомъ въ дѣятельности субъекта и началомъ въ развитіи науки нимало не устраняется прежняя несообразность Гегелева понятія о началѣ. Начало абсолютной философіи Гегеля, тогда только могло бы быть абсолютнымъ, безусловно-первымъ, когда было бы доказано прежде, что всѣ ступени дѣйствительнаго бытія суть не иное что, какъ постепенное опредѣленіе—самаго чистаго мышленія; но у Гегеля это только предположеніе, не только недоказанное, но нигдѣ еще въ системѣ и неупомянутое. Послѣ того, что сказано было о чистомъ мышленіи и о чистомъ бытіи, понятно, что ни то ни другое не можетъ быть началомъ для вывода всѣхъ ступеней конкретнаго бытія и ихъ взаимнаго отношенія. То и другое есть только отвлеченіе, удерживаемое представленіемъ внѣ единства его съ чѣмъ-то цѣлымъ, конкретнымъ; производить это послѣднее изъ общаго, отвлеченнаго, значитъ производить изъ одного составнаго момента цѣлое. Такъ напр., въ живомъ мыслящемъ субъектѣ всеобщая сторона его слита съ его опредѣленными состояніями; первую можно отдѣлить отвлеченіемъ отъ второй; но это не значитъ, что въ этой всеобщей сторонѣ, отвлекаемой представленіемъ, заключается основаніе жизненной цѣлости субъекта. При томъ же, Гегель самъ называетъ свое начало лишеннымъ всякаго содержанія, всякой опредѣленности, пустымъ, не заключающимъ въ себѣ никакого отношенія а), словомъ, прерываетъ всякую связь этого начала съ чѣмъ-бы-то нибыло опредѣленнымъ. Какимъ же образомъ мысль наша

а) Object. Log. 1. Abth § 77, 78.

можетъ вывесть всю полноту опредѣленнаго бытія изъ начала, въ которомъ не предполагается ничего опредѣленнаго—ни сила, ни разумъ, ни свобода и такъ далѣе?.. И однако же не смотря на явную невозможность подобнаго вывода, діалектическая система вполнѣ увѣрена, что она производитъ изъ него всѣ опредѣленные предметы познанія—всѣ понятія онтологическія, всѣ царства природы и всю жизнь нашего духа. Отъ этого преувеличеннаго понятія о нашемъ мышленіи произошли у Гегеля, какъ увидимъ ниже, крайности въ понятіяхъ его о наукѣ, объ искусствѣ, о государствѣ, объ исторіи человѣчества и о религіи.

Отъ чего же произошло это самообольщеніе діалектической системы въ понятіи о своемъ началѣ, о его производительной силѣ?—Отъ самой простой причины. Ничто отвлеченное не существуетъ отдѣльно отъ предмета отвлеченія, такъ напр., память не существуетъ внѣ души; упругость, бѣлизна—внѣ упругой, бѣлой вещи. По этому и наша мысль, въ смыслѣ живой, конкретной силы, отвлекаясь отъ всего опредѣленнаго, постоянно ее наполняющаго, не можетъ удержаться на вершинѣ этого отвлеченія себя, какъ чистаго мышленія или чистаго бытія, отъ себя же какъ живой, конкретной силы, дѣйствующей въ опредѣленномъ видѣ. Въ этой-то невозможности для нашей мысли—отдѣлиться незыблемымъ отвлеченіемъ отъ всего опредѣленнаго, заключается истинная причина такого легкаго перехода отвлеченнаго мышленія и бытія въ бытіе и мышленіе опредѣленное, и того обманчиваго мнѣнія, будто это чистое мышленіе или чистое бытіе само изъ себя можетъ произвести всѣ опредѣленные виды бытія, и такимъ образомъ, само въ себѣ заключаетъ безусловное начало всего. На самомъ дѣлѣ, ни наше чистое мышленіе, ни чистое бытіе сами собою ничего не производятъ, но только переходятъ, то къ чему-то опредѣленному, то отъ опредѣленнаго въ свою отвлеченную область; но причина, движительное начало этого перехода не въ нихъ самихъ, а въ области высшей, выступающей за предѣлы нашего мышленія, какъ бы оно ни было возвышенно. Мысль и ея опредѣленное

положеніе, мышленіе и жизнь внѣшняго міра имѣютъ живое внутреннее соотношеніе; но мысль наша только познаетъ и признаетъ эту гармонію, но сама ее не производитъ. Отсюда открывается неосновательность Гегелева мнѣнія, будто субъектъ есть такой неопредѣленный субстратъ, который вносится только представленіемъ, на самомъ же дѣлѣ, его сущность опредѣляется совершенно предикатами или мысленными категоріями, въ которыхъ заключается самая сущность вещи а). Мыслепныя категоріи могутъ опредѣлять сущность субъекта и однакоже никогда не составятъ самаго субъекта, его живой, индивидуальной энергіи. Вотъ почему діалектическая система не можетъ нигдѣ вывесть субъекта, ни такихъ свойствъ субъекта, которыхъ не творитъ изъ себя мышленіе, напр., свободы; но которыя наравнѣ съ нимъ имѣютъ свое основаніе въ живомъ субъектѣ. Вотъ почему и въ своемъ результатѣ, какъ мы увидимъ, она представляетъ только мысленное созерцаніе безусловнаго, но не само безусловное, а между тѣмъ рѣшается выдавать свое созерцаніе за полное само-созерцаніе безусловнаго. Ошибка, чрезвычайно важная, измѣняющая характеръ всѣхъ, по крайней мѣрѣ главнѣйшихъ, выводовъ діалектической системы.

Итакъ, анализъ чистаго мышленія и чистаго бытія ведетъ къ тому заключенію, что начало діалектической системы—не состоятельно, что оно не имѣетъ того творческаго значенія, которое приписываетъ ему Гегель. Странность этого начала тѣмъ удивительнѣе, что Гегель въ своемъ введеніи въ энциклопедію философскихъ наукъ не заботится о доказательствѣ его вѣрности. Вмѣсто оправданія своего основнаго взгляда, Гегель предпосылаетъ своей системѣ критическое обозрѣніе взглядовъ другихъ философскихъ школъ на отношеніе мысли къ предмету. Показавъ ихъ недостатки, съ рѣдкимъ впрочемъ остроуміемъ, Гегель прямо приступаетъ къ изложенію своей логики. Эти различныя отношенія мышленія къ предмету должны, говоритъ

а) Encycl. § 85.

Гегель, служить ближайшимъ введеніемъ къ тому значенію, которое дано мышленію въ самой системѣ а). Но ошибочность взгляда другихъ мыслителей еще не доказываетъ вѣрности взгляда діалектической системы. Вмѣсто того, чтобы доказать свой взглядъ во введеніи, Гегель указываетъ на самую систему, какъ на развитіе и доказательство его; вся же система, говоря про то, доказываетъ только, что въ жизни природы и нашего духа есть тотъ же самый внутренній складъ, что и въ понятіи. Слѣдуетъ ли отсюда, что чистое отвлеченное мышленіе производитъ и природу и нашъ духъ съ его внутреннимъ складомъ, что наше мышленіе есть само абсолютное, божественное мышленіе? Впослѣдствіи, нѣкоторые ученики Гегеля (напр. Мишеле) стали утверждать, что чистое мышленіе въ его абсолютномъ значеніи не требуетъ доказательствъ, мѣсто которыхъ должна занять одна увѣренность или такое настроеніе ума, для котораго непосредственно видна непреложность Гегелева начала. Но это значитъ—лучше соглашаться подвергнуться обвиненію въ произвольности своего взгляда, нежели попыткою доказать исходное начало системы, обнаружить его несостоятельность.

Переходимъ къ критическому разбору развитія діалектической системы, и обратимъ вниманіе, сперва, на форму развитія или на методъ а), который, по мнѣнію Гегеля, одинъ только безусловно-истиненъ и выражаетъ самую жизнь безусловнаго, потомъ, на приложеніе этого метода къ самому содержанію діалектической системы.

Изъ системы Гегеля отчасти видно уже главное свойство его діалектическаго метода. Повторимъ теперь общую мысль этого метода, и потомъ объяснимъ цѣль, которой Гегель хотѣлъ достигнуть своимъ методомъ и степень его соотвѣтствія этой цѣли.

„Методъ, говоритъ Гегель, есть абсолютное понятіе само себя познающее, имѣющее себя же предметомъ своего позна-

---

а) См. въ началѣ и въ концѣ логики Гегеля.

ванія, т. е., методъ есть понятіе субъективное и объективное вмѣстѣ. Въ методѣ заключается та безконечная сила, которой не можетъ противиться и которою не можетъ не проникнуться предметъ познанія, представляющійся обыкновенно внѣшнимъ, стороннимъ и независимымъ отъ мышленія. По этому, методъ есть душа и субстанція, и каждый предметъ только въ той мѣрѣ бываетъ понятъ и познанъ въ своей истинѣ, въ какой совершенно подчинился методу; методъ должно признать методомъ самаго предмета, потому что его дѣятельность есть само понятіе. Въ этомъ предметномъ значеніи метода заключается истинный смыслъ его всеобщности. Различіе между методомъ и понятіемъ заключается въ слѣдующемъ: понятіе разсматриваемое само по себѣ, какъ нѣчто предметное (für-sich), имѣетъ свойство непосредственности, а рефлексъ, или то понятіе, предметомъ котораго есть первое понятіе, находится въ нашемъ знаніи: методъ же есть именно это самое знаніе, для котораго понятіе есть не только предметъ, но и его собственное, субъективное произведеніе, дѣятельность (Thun) пониманія или познанія. Въ дѣятельности познанія методъ представляется только орудіемъ (Werkzeug), помощію котораго субъективная сторона относится къ предмету. Въ этомъ представленіи о методѣ субъектъ составляетъ одну сторону, а предметъ—другую; посредствомъ метода субъектъ соединяется только съ предметомъ, но еще не съ самимъ собою; крайніе предѣлы (Extreme) остаются еще различными; потому что субъектъ, методъ и предметъ (Object) не сознаны (nicht gesetzt) еще какъ тождественное понятіе, а потому, и умозаключеніе или отношеніе познаванія къ предмету остается только формальнымъ. Первая посылка, въ которой субъектъ относитъ къ себѣ форму, какъ свой методъ, есть опредѣленіе непосредственное, не имѣющее связи съ предметомъ и устанавливающееся безъ отношенія къ нему; а потому, намъ кажется, что различные формальные пріемы, какъ-то: опредѣленіе, раздѣленіе и тому под., только находятся нами, какъ готовые (vorgefundene) въ субъектѣ. Но въ истинномъ

познанія методъ составляетъ полноту не только извѣстныхъ формальныхъ пріемовъ, но полноту и опредѣленность (An-und-für-sich-Bestimmtseyn) самого понятія (какъ предмета). Методъ потому только и составляетъ средину, что имѣетъ не только формальное, но и предметное значеніе, такъ что искомый предметъ въ результатѣ умозаключенія получаетъ посредствомъ него не только внѣшнюю опредѣленность, но и возводится къ тождеству съ субъективнымъ понятіемъ. Такимъ образомъ, методъ состоитъ въ опредѣленномъ составѣ членовъ самаго понятія и во взаимномъ ихъ отношеніи" а).

Отсюда происходятъ три момента въ методѣ: *абстрактный* или *разсудочный*, *діалектическій* или *отрицательно-умственный* и *спекулятивный* или *положительно-умственный*. Первый моментъ состоитъ въ удерживаніи непосредственныхъ, опредѣленныхъ понятій (Bestimmtheiten), второй—въ отрицаніи одного другимъ; но какъ въ отрицаніи одного другимъ, двѣ стороны противорѣчія не исчезаютъ, но одна переходитъ въ другую, потому что одна заключаетъ въ себѣ другую; то третій моментъ есть не иное что, какъ обнаруженіе ихъ конкретнаго, живаго единства, состоящаго въ этомъ именно движеніи помощію противорѣчія и отрицанія. Началомъ этого тройственнаго движенія метода служитъ нѣчто непосредственное, не заимствуемое впрочемъ изъ чувственнаго наблюденія, но принадлежащее къ области мышленія. Ему свойственно быть чѣмъ-то простымъ и всеобщимъ. Въ конечномъ, ограниченномъ познаніи эта первоначальная, простая, мысленная всеобщность выражаетъ по видимому нѣчто противоположное бытію; но на самомъ дѣлѣ она, какъ непосредственная, заключаетъ въ себѣ вмѣстѣ и бытіе.

Такъ описываетъ Гегель свой абсолютный, діалектическій методъ. Что же именно онъ имѣетъ въ виду, вводя этотъ но-

---

а) См. Wissensch. d. Logik, die Methode. Encyclop. § 79.

вый, до него неизвѣстный методъ въ область философскаго знанія и достигаетъ ли онъ своей цѣли?

Діалектическій методъ Гегеля, говоря какъ можно проще и короче, основывается на томъ же самомъ понятіи, что и взглядъ его на философію, а именно, что философія есть не иное что, какъ процессъ полнаго самопониманія безусловнаго (духа) въ нашей мысли. Прежніе мыслители (за исключеніемъ мистиковъ) ограничивались только рефлексивнымъ взглядомъ на отношеніе мышленія къ предмету, и оттого одна сторона была внѣ другой, а за тѣмъ и въ безусловномъ, какъ предметѣ философскихъ изслѣдованій, всегда оставалось нѣчто недоступное мысли, отъ чего невозможною становилась философія, какъ наука въ полномъ смыслѣ слова. Гегель хотѣлъ преодолѣть этотъ предѣлъ и доказать, что нашъ рефлексивный, раздѣляющій одно отъ другаго взглядъ составляетъ только одинъ моментъ филофскаго познанія, но что въ нашемъ мышленіи, на высшей степени его развитія, есть какъ единое начало этого раздѣленія, такъ и одинъ всеобщій конецъ, въ которомъ это раздѣленіе совершенно снимается и примиряется. Онъ какъ-бы такъ разсуждаетъ: конечное или ограниченное какъ въ нашей мысли, такъ и въ предметномъ мірѣ, не отрицаетъ безконечнаго и не дѣлаетъ его намъ недоступнымъ, хотя намъ и кажется, что отъ ограниченнаго нѣтъ никакого перехода къ безконечному; потому что безконечное или безусловное полагаетъ и осуществляетъ себя не иначе, какъ въ этихъ самыхъ ограниченіяхъ предметныхъ и мысленныхъ или разсудочныхъ, примиряемыхъ въ чистомъ, спекулятивномъ мышленіи, какъ совершеннѣйшей формѣ безусловнаго. Отсюда уже само собою вышло и его понятіе о методѣ, какъ о познавательномъ самоосуществленіи безусловнаго и о трехъ ступеняхъ этого самоосуществленія: *разсудочной*, въ которой нѣчто общее полагается, *діалектической*, въ которой это общее переходитъ во взаимноотрицающія себя ограниченныя проявленіямысли и бытія и *спекулятивной* или умственной, постепенно примиряющей ихъ

одно за другимъ. На основаніи предыдущаго, не трудно также понять, почему Гегель полагалъ, что его абсолютный діалектическій методъ поглощаетъ въ себѣ оба метода—*аналитическій* и *синтетическій*. Діалектическій методъ, по его мнѣнію, совмѣщаетъ въ себѣ элементъ аналитическій; потому что мышленіе, пользуясь абсолютнымъ діалектическимъ методомъ, ограничиваетъ свою дѣятельность только вниманіемъ къ движенію положеннаго въ основаніи общаго, непосредственнаго начала; но въ немъ есть и элементъ синтетическій; потому что въ движеніи этого начала нѣтъ ничего болѣе, кромѣ движенія самого же мышленія или понятія.

Если бы можно было доказать этотъ взглядъ Гегеля, то діалектическій методъ составилъ бы одно изъ величайшихъ пріобрѣтеній философіи; онъ разомъ ставилъ бы насъ въ самое средоточіе жизни; но дѣло въ томъ, что онъ далеко не имѣетъ такого значенія, какое приписываетъ ему Гегель. Чѣмъ мы докажемъ, что, во первыхъ, наше рефлексивное мышленіе и познаніе есть именно только моментъ самопознанія искомаго безусловнаго, во вторыхъ, что̀ еще важнѣе, что не смотря на ограниченность постоянно-сопровождающую наше мышленіе и знаніе, въ его же средѣ, и только въ его средѣ, заключается самознаніе безусловнаго или первосубъекта, проходящаго сквозь всѣ отрицанія въ мірѣ внутреннемъ и внѣшнемъ; что будто только этими отрицаніями и примиреніемъ ихъ безусловное опредѣляется и осуществляется; а пока это не будетъ доказано, пока съ нашимъ мышленіемъ, на всѣхъ степеняхъ его развитія, неразлучно сознаніе предѣла, до тѣхъ поръ и абсолютный діалектическій методъ не можетъ имѣть безусловнаго значенія. Онъ можетъ имѣть примѣненіе только тамъ, гдѣ мы не выступаемъ изъ круга нашего Феноменологическаго сознанія, или въ описаніи историческаго развитія человѣческой жизни въ опредѣленныхъ границахъ. Но когда мы выступаемъ за эти предѣлы и діалектическимъ методомъ думаемъ исчерпать самое

безусловное, внутреннѣйшія основы нашей жизни и весь ходъ исторіи, то не избѣгнемъ крайнихъ заблужденій.

Преувеличенное значеніе Гегелева метода обнаруживается и внутреннимъ его противорѣчіемъ; онъ имѣетъ въ виду одно, а выполняетъ другое, не соотвѣтствующее его идеѣ; имѣетъ въ виду дѣйствительное построеніе міра, а останавливается только на построеніи мысленномъ, которое не имѣетъ зиждительной силы и не даетъ вселенной законовъ. Если же мы скажемъ, что есть другая дѣйствительность, въ которой форма и содержаніе, мысль и фактъ составляютъ одно дѣятельное начало, то эта дѣйствительность, въ безусловномъ значеніи, не исчерпывается нашимъ знаніемъ. Она можетъ быть предметомъ нашей вѣры, идеальнаго созерцанія, даже глубочайшаго сознательнаго убѣжденія; но мы только возвышаемся къ ней и опредѣляемъ ее приблизительно, на основаніи предварительныхъ изслѣдованій внѣшней и внутренней жизни, природы и духа, и никогда не можемъ стать въ такомъ владычественномъ средоточіи, откуда можно было бы созерцать все ея діалектическое развитіе.

Съ несбыточностію абсолютнаго понятія, изъ котораго можно было бы развить субъективное понятіе и предметъ, иное значеніе получатъ и моменты діалектическаго метода. Этихъ моментовъ *три: отвлеченный* или *разсудочный, отрицательно-умственный* и *положительно-умственный* или *спекулятивный*. Всѣ три момента, по Гегелю, образуютъ одинъ процессъ саморазвивающагося и постоянно-цѣльнаго понятія или жизни абсолютнаго духа. Но откуда происходитъ моментъ первый—отвлеченный или разсудочный? Сущность его состоитъ въ томъ, что разсудокъ воспринимаетъ и удерживаетъ всѣ предметы въ ихъ опредѣленномъ различіи; откуда же произошло это различіе, когда мы вправѣ ожидать еще въ силу абсолютной отрицательности, какъ закона діалектической методы, указанія, какимъ образомъ происходитъ эта опредѣленная установка готовыхъ, разграниченныхъ предметовъ разумѣнія? Не обнаруживаетъ ли

діалектическая система тотчасъ, первою же ступенью своего метода, что для нея неуловимъ моментъ происхожденія опредѣленныхъ, отдѣльныхъ другъ отъ друга предметовъ познанія, что ей нуженъ тотчасъ готовый, данный субъектъ, за діалектическимъ развитіемъ котораго можно было бы слѣдить. Второй моментъ діалектическаго метода состоитъ въ томъ, что предыдущія отвлеченныя опредѣленія взаимно себя отрицаютъ и переходятъ другъ въ друга, какъ въ свою противоположность. И въ этомъ моментѣ метода есть важная погрѣшность, измѣняющая цѣли діалектическаго метода. Первый моментъ, какъ мы видѣли, есть только отвлеченный; ему предшествуетъ и субъектъ наблюдающій, и предметы наблюденія. Можно ли же посредствомъ одного отрицанія предыдущаго отвлеченнаго момента произвести всю дѣйствительную разнородность предметовъ или ступеней бытія? Есть во взаимныхъ отношеніяхъ вещей такія, въ которыхъ одна сторона составляетъ полярную противоположность другой, напр. бытіе и небытіе, свѣтъ и тьма; одна сторона въ нихъ настолько именно полагаетъ, насколько другая отрицаетъ. Положимъ, что здѣсь возможенъ отвлеченный переходъ отъ одной противоположности къ другой. Но есть и другого рода отношенія между предметами, когда каждая изъ двухъ сторонъ заключаетъ въ себѣ нѣчто положительное, чего нельзя вывести посредствомъ отрицанія одной изъ нихъ; таково, наприм., отношеніе минеральнаго царства къ растительному, растительнаго—къ животному и такъ далѣе. Какимъ же образомъ, въ самомъ дѣлѣ, отвлеченное отрицаніе одного другимъ можетъ замѣнить собою положительное отношеніе предметовъ? Съ несостоятельностію двухъ первыхъ моментовъ неразрывно соединена недостаточность третьяго момента для объясненія безусловнаго единства всего существующаго. Какъ предыдущее отрицаніе есть только отвлеченное и совсѣмъ не объясняетъ положительнаго отношенія между предметами; то отрицаніе отрицанія и слѣдствіе его—моментъ спекулятивный выражаютъ только отвлеченное единство мышленія съ самимъ

собою, но неположительное начало гармоніи дѣйствительныхъ предметовъ съ мышленіемъ.

Недостатки абсолютнаго діалектическаго метода подтверждаются цѣлымъ развитіемъ системы, которое можно достаточно выразумѣть, вникнувши во взаимное отношеніе, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ главнѣйшихъ частей ея.

Система Гегеля состоитъ изъ трехъ главныхъ частей: *логики*, *философіи природы* и *философіи духа*. По первоначальному плану, этимъ тремъ частямъ діалектической системы должна была предшествовать *феноменологія духа*, которую, въ послѣдствіи времени, Гегель внесъ въ самую систему, въ составъ ученія о субъективномъ духѣ. Въ томъ и другомъ случаѣ,—будемъ ли мы разсматривать феноменологію духа, какъ первую вступительную часть всей системы, или какъ часть философіи субъективнаго духа, выйдутъ слѣдствія, равно неблагопріятныя притязаніямъ системы Гегеля.

Хотя Гегель и отклоняетъ отъ феноменологіи духа то значеніе, что она приготовляетъ эмпирическое сознаніе человѣка къ научному пониманію всего бытія, однако все же, судя по его словамъ, феноменологія есть приготовленіе къ наукѣ по крайней мѣрѣ всеобщаго индивидуума; а это приготовленіе возможно только посредствомъ развитія человѣческаго сознанія. Если такъ, то феноменологія превращается, по крайней мѣрѣ въ результатѣ, въ самую систему философіи и поглощаетъ ее; потому что предметъ Гегелевой системы, какъ и феноменологіи духа, есть тотъ же субъектъ или міровой духъ, которому свойственно, по Гегелю, движеніе самоположенія и примиреніе своего инобытія съ собою. Ненамѣренное смѣшеніе по содержанію феноменологіи духа съ самою системою происходитъ отъ того, что Гегель не отдѣляетъ развитія человѣческаго сознанія отъ жизни самаго Бога, и потомъ - началъ человѣческаго сознанія отъ самихъ предметовъ познанія. Въ постепенномъ возвышеніи чувственнаго сознанія человѣка къ разумному, въ постепенномъ уразумѣніи высшихъ законовъ, на которыхъ

утверждается жизнь его и міра, Гегель видитъ откровеніе Бога не человѣческому сознанію, но въ человѣческомъ сознаніи себѣ самому. Его откровеніе происходитъ будто бы такъ, что безусловное существо находитъ себя въ томъ самомъ содержаніи, которое сначала въ сознаніи человѣка представлялось нетождественнымъ съ идеею Бога и чуждымъ Его безусловному существу.—На чемъ же утверждается мысль о такомъ отношеніи безусловнаго существа къ себѣ самому въ сознаніи человѣка? На томъ же сознаніи человѣка, въ которомъ безусловное существо находитъ средство для соединенія себя съ самимъ собою, или иначе, какъ жизнь безусловнаго есть процессъ развитія человѣческаго сознанія, то это самое сознаніе должно быть міровымъ духомъ и абсолютнымъ субъектомъ. Итакъ, снова выходитъ явный кругъ въ умозаключеніи: предполагается, что бытіе міроваго духа, къ познанію котораго должна еще вести феноменологія духа, уже извѣстно, и въ такомъ случаѣ не система утверждается на феноменологіи духа, а наоборотъ, феноменологія на системѣ а); а между тѣмъ феноменологія духа, по своему назначенію, должна еще выработать основанія будущей системѣ. Смѣшивая такимъ образомъ наше сознаніе съ божественнымъ, Гегель нимало не доказываетъ своею феноменологіею той точки зрѣнія, на которую онъ силится поставить науку или философію. Для того, чтобы можно было утвердить окончательно мысль феноменологіи, нужно прежде доказать дѣйствительность міроваго духа, какъ полное присутствіе безусловнаго субъекта только въ совокупности человѣческихъ индивидуумовъ. Но феноменологія этого не доказываетъ, а только предполагаетъ. Этотъ духъ въ Гегелевой феноменологіи остается отвлеченнымъ, родовымъ представленіемъ. Странное понятіе Гегеля о міровомъ духѣ, живомъ и живущемъ только въ явленіяхъ нашей внутренней дѣятельности, какъ-то, въ вѣрѣ, просвѣщеніи и знаніи, произошло отъ смѣшенія нашихъ представ-

а) Такъ именно сталъ потомъ смотрѣть на Феноменологію духа самъ Гегель, внесши ее въ свою систему философіи.

леній о предметахъ съ самыми предметами. Говоря о постепенномъ преобразованіи эмпирическаго сознанія въ разумное, Гегель понимаетъ подъ этимъ преобразованіемъ перемѣну не представленій, но самыхъ сущностей вещей въ понятія; такимъ образомъ, изъ различныхъ видовъ нашего сознанія о безусловномъ вышли у него разные виды самаго бытія этого безусловнаго.

Но положимъ, что феноменологія духа не составляетъ вступительной части философіи, и станемъ разсматривать діалектическую систему только въ главнѣйшихъ частяхъ ея.

Въ концѣ своего введенія въ систему философіи Гегель говоритъ, что о философіи нельзя дать предварительнаго понятія; потому что идея, (т. е. содержаніе философіи) раскрывается только цѣлою наукою. На этомъ основаніи и раздѣленіе философіи оправдывается не во введеніи, но внутри системы. Во введеніи то и другое есть нѣчто предвзятое, т. е., пока ни на чемъ еще не основанное. Такъ-какъ въ развитіи діалектической системы оказывается, что идея есть не иное что, какъ тождественное съ собою мышленіе, которое достигаетъ тождества не иначе, какъ противополагая себя себѣ самому, съ тою цѣлію, чтобы въ самомъ инобытіи и посредствомъ инобытія всегда оставаться при себѣ, то и вся философія, какъ система саморазвивающейся идеи, раздѣляется на три части: на *логику*, *философію природы* и *философію духа*. Намъ уже извѣстно это раздѣленіе; спрашивается: на чемъ оно основывается?

Философія, по Гегелю, есть движеніе идеи сперва изъ себя внѣ, а потомъ отвнѣ къ себѣ самой. Но, чтобы можно было отсылать доказательство подобнаго понятія о философіи къ самому развитію въ ней идеи, нужно, чтобы тотъ процессъ развитія нашего мышленія, который имѣетъ наступить въ системѣ, былъ вмѣстѣ процессомъ всего міра, всего что существуетъ на землѣ и на небѣ, или иначе, чтобы дѣятельность нашего мышленія была вмѣстѣ реальнымъ актомъ бытія; нужно, чтобы мышленіе, мысля о природѣ, самимъ мышленіемъ полагало всю

ея вещественную полноту и, сознавая въ каждое мгновеніе опору ея бытія въ своемъ всемогуществѣ, понимало и созерцало себя абсолютнымъ духомъ. При такомъ только условіи не было бы нужды предварительно доказывать, что все истинносущее содержится именно только въ этомъ движеніи идеи; потому что тогда развитіе идеи было бы вмѣстѣ развитіемъ дѣйствительности, какъ предмета доказыванія. Но наше мышленіе совсѣмъ не имѣетъ такого могущества. Гегель смѣшиваетъ внутреннее тождество мышленія, тождество его формы и мыслимаго въ немъ предмета съ тождествомъ мысли и дѣйствительнаго, окружающаго насъ міра. Отъ этаго смѣшенія происходитъ неосновательность въ способѣ раздѣленія системы философіи и смѣшенность ея частей: *неосновательность*, потому что мышленіе не выводитъ изъ себя инобытія и духъ не есть слѣдствіе познанія гармоніи между мышленіемъ и инобытіемъ; *смѣшенность*,—потому что, признавая мышленіе за творческую силу, Гегель вноситъ въ логику то, что познано другимъ путемъ, изъ области природы и духа. Такимъ образомъ, всѣ части философіи превращаются въ одну логику.

Логика, по Гегелю, есть наука о чистой идеѣ, т. е. въ отвлеченномъ элементѣ мышленія. Изъ этого опредѣленія видно, что эта часть философіи существенно отличается у Гегеля отъ обыкновенной, формальной логики. Обыкновенно логика излагаетъ законы и формы (Bestimmungen) мышленія, а по Гегелю, мышленіе составляетъ только одну изъ стихій, именно общую, въ которой идея принимаетъ логическій характеръ. Идея есть мышленіе не формальное, но мышленіе, какъ саморазвитая цѣлость своихъ собственныхъ опредѣленій и законовъ, которые оно само себѣ даетъ, а не находитъ и не получаетъ ихъ въ себѣ, какъ данные. Логическая идея, говоритъ Гегель, есть единство субъективной и объективной идеи, она есть понятіе идеи, понятіе, для котораго идея, какъ идея, служитъ такимъ предметомъ, въ который входятъ всѣ опредѣленія пройденныя въ логикѣ. Въ этомъ единствѣ заключается вся безусловная ис-

тина, сама себи мыслящая идея, но только мыслящая или логическая. На этомъ основаніи, складъ логической идеи открывается не посредствомъ отдѣленія формъ мышленія отъ предмета, но такимъ ея движеніемъ, въ которомъ сами собою происходятъ существенные законы и формы, какъ мышленія, такъ и содержанія. Ступени этого движенія заключаются въ самой природѣ понятія; а понятіе есть абсолютная субстанція, которая въ постоянныхъ переходахъ по разнымъ отдѣльнымъ и самостоятельнымъ видамъ дѣйствительности, сохраняетъ свою свободу въ отношеніи къ нимъ и свое тождество, выступающее за предѣлы ихъ а). Итакъ, чтобы въ результатѣ идея проникла собою предметъ и превратила его въ свою форму, нужно, чтобы въ мышленіи, съ самаго начала, было нѣчто непосредственное и неопредѣленное, постепенно сбрасывающее съ себя покровъ непосредственности и неопредѣленности и постепенно же превращающееся въ органъ самаго понятія. Когда раскрывается понятіе въ его непосредственномъ видѣ или въ формѣ бытія, то происходитъ первая часть логики; предметъ ея есть понятіе въ себѣ или бытіе. Здѣсь въ переходахъ одного опредѣленія въ другое не замѣтно еще единства понятія, или, иначе, движеніе предмета въ формахъ бытія еще не переходитъ въ движеніе самопониманія мыслящаго начала. Когда же разсматривается бытіе существующимъ при посредствѣ чего-то другаго (или, по Гегелю, когда непосредственное бытіе чрезъ отрицаніе себя самого становится посредствомъ (Vermittelung) себя съ собою и отношеніемъ къ себѣ), тогда происходитъ *сущность*—предметъ второй части логики. Наконецъ, когда обѣ стороны сущности обнаруживаютъ свое тождество въ третьемъ, высшемъ звенѣ, поглощающемъ ихъ или въ самопониманіи, тогда происходитъ *понятіе*, сознавшее себя такимъ—предметъ третьей части логики. Первой логической ступени свойственъ *переходъ одного въ другое*, второй—*явленіе одного въ другомъ*,

---

а) Encycl. 1840, § 88.

третьей—*развитіе*, въ которомъ каждая часть высказываетъ цѣлое понятіе, но болѣе или менѣе своеобразно и односторонно—до появленія полной логической идеи.

На основаніи этого понятія о логикѣ, какъ о саморазвивающейся идеѣ, со всѣми ея опредѣленіями субъективными и объективными, которыя она сама себѣ даетъ, должно бы ожидать, что наше отвлеченное мышленіе, не предполагая ничего даннаго, само изъ себя произведетъ всѣ формы и ступени бытія, хотя бы на первый разъ только въ мысленномъ видѣ; между тѣмъ, на дѣлѣ—не такъ.

Логика начинается *чистымъ бытіемъ*, которое по внутренней діалектикѣ переходитъ у Гегеля въ *ничто*, а за тѣмъ изъ полярной противоположности этихъ двухъ отвлеченныхъ дѣятелей и ихъ соединенія происходятъ всѣ дальнѣйшія, въ восходящемъ порядкѣ, логическія опредѣленія. Не станемъ распространяться о томъ, что чистое бытіе, какъ и чистое мышленіе не могутъ изъ себя ничего произвести, потому что то и другое есть плодъ отвлеченія и предполагаетъ уже субъектъ мыслящій. Творческое стремленіе Гегелева чистаго бытія къ разнымъ опредѣленіямъ можно сравнить съ человѣкомъ, упавшимъ съ какой нибудь горы, и потомъ доказывающимъ, что это паденіе было слѣдствіемъ его свободнаго стремленія сверху внизъ. Мы всходимъ на вершину отвлеченной всеобщности; но, не имѣя возможности удержаться на этой отрѣшенной высотѣ, какъ-бы скользимъ, и снова устремляемся туда же, откуда взошли—къ чему-то опредѣленному. По причинѣ незамѣтности этихъ моментовъ сознанія и легкости перехода отъ одного къ другому, намъ кажется, что отвлеченная всеобщность сама собою движется къ опредѣленіямъ, и начинаетъ собою дѣйствительный рядъ всего опредѣленнаго, хотя на самомъ дѣлѣ, за этою отвлеченною всеобщностію уже кроется конкретный субъектъ, ей предшествующій. Между тѣмъ, Гегелю нужно было найти въ этомъ отвлеченномъ бытіи какое-нибудь двойство, безъ чего не возможно было бы дальнѣйшее движеніе,—

и вотъ онъ утверждаетъ, что отвлеченное бытіе тоже, что ничто, стало быть, бытіе переходитъ въ ничто и ничто въ бытіе, а взаимнымъ переходомъ ихъ—одного въ другое образуется происхожденіе или становленіе (Werden) и всѣ дальнѣйшія понятія.

Не нужно много остроумія, чтобы видѣть сбивчивость и этого вывода: одно изъ двухъ; или, если бытіе, какъ начало, есть безразличное единство всѣхъ опредѣленій, и какъ зародышъ можетъ вывесть ихъ изъ себя, то оно не одно съ ничтожествомъ, съ полнымъ отрицаніемъ всего опредѣленнаго, или, если оно одно съ ничтожествомъ, то тогда нѣтъ нужды въ движеніи отъ одного къ другому; вся разница между ними только въ названіи. А если нѣтъ движенія, то нѣтъ становленія. Оно происходитъ въ мышленіи въ слѣдствіе колебанія между бытіемъ отвлеченнымъ и опредѣленнымъ его состояніемъ; но въ основаніи колебанія находится субъектъ мыслящій или какой бы то нибыло предметъ, какъ условіе постоянное, предшествующее нашему отвлеченію.

Въ становленіи Гегель различаетъ бытіе *неопредѣленное*, долженствующее сдѣлаться чѣмъ-то, бытіе *опредѣленное*, котораго еще нѣтъ, но которое должно явиться, и *отрицаніе* перваго, какъ переходъ къ этому опредѣленному бытію, дабы оно дѣйствительно было тѣмъ, чѣмъ должно быть. Такъ напр., сѣмя есть бытіе, имѣющее сдѣлаться листомъ, стволомъ и проч.; листъ есть опредѣленное бытіе еще долженствующее быть, а чтобы листъ дѣйствительно произошелъ, должно уничтожиться бытіе сѣмени, но только по формѣ, а не по субстанціи; субстанція постоянно остается. Но спрашивается, откуда взялась субстанція? Вѣдь мышленіе ее не производитъ. И въ нашемъ существѣ мышленіе и даже цѣлое сознаніе не выражаетъ всей души. Далѣе, и второй факторъ становленія есть не ничто, а нѣчто опредѣленное, а у Гегеля—ничто, которымъ движеніе не устанавливается, а прекращается.

Вся логика Гегеля есть только повтореніе этого общаго

недостатка въ самомъ началѣ ея; только въ послѣдней части, гдѣ говорится о понятіи, этотъ недостатокъ гораздо очевиднѣе и рѣзче, нежели въ двухъ первыхъ. Это подтвердится само собою, когда вникнемъ въ начало и продолженіе развитія свойственнаго понятію. Въ немъ три ступени: *субъективное понятіе, предметъ* (Object) и *идея*.

Ученіе о сущности оканчивается абсолютнымъ взаимодѣйствіемъ, въ силу котораго что-либо одно опредѣленное есть вмѣстѣ другое, такъ напр., субстанція есть вмѣстѣ видоизмѣненіе; каждая причина есть дѣйствіе; каждое звено въ цѣпи всего существующаго условливается чѣмъ-нибудь другимъ и условливаетъ собою что-нибудь другое. Такимъ взаимодѣйствіемъ всего съ самимъ собою *вскрывается* и *полагается* истинный смыслъ необходимости. „Узелъ (Band) необходимости есть тождество такихъ предметовъ, которые имѣютъ значеніе самостоятельныхъ, хотя, между тѣмъ, ихъ самостоятельность должна быть необходимостію, т. е. быть не самостоятельною, но опредѣляемою отвнѣ. Поэтому, процессъ субстанціи во взаимодѣйственномъ отношеніи, какъ послѣдней категоріи сущности, показываетъ, что самостоятельность есть только безконечно-отрицательное отношеніе сущности (или бытія, тождества) а) къ себѣ самой, или что самостоятельность дѣйствительныхъ предметовъ тоже самое, что ихъ тождество“ б). Такой смыслъ (die Wahrhejt) необходимости есть уже свобода понятія; потому что свобода понятія есть таже самостоятельность, расторгающая себя на многія самостоятельности, и въ расторженіи тождественная съ собою. Понятіе есть могущество необходимости и субъективной свободы. Оно, какъ всеобщее, внутренно развѣтвляется (dirimirt sich) на особенности, и, обособляясь, переходитъ въ непосредственность недѣлимаго бытія. Но переходомъ въ недѣлимость оно не утрачиваетъ своего

а) Гегель старается примирять всѣ противоположности безъсубекта. Въ этомъ недостатокъ его системы и вмѣстѣ причина темноты языка. б) Enc. § 157.

единства; каждая недѣлимость есть всеобщность съ извѣстною особенностію въ непосредственномъ видѣ. Всѣ эти три момента составляютъ одно понятіе“ а). Таковъ діалектическій переходъ, по Гегелю, отъ необходимости къ свободѣ и отъ сущности къ понятію.

Разсмотримъ тотъ и другой порознь—для большей ясности.

Результатъ развитія сущности есть, по діалектической системѣ, взаимодѣйствіе, въ которомъ каждая изъ обоихъ сторонъ сущности заключаетъ въ себѣ оба отношенія—отношеніе къ себѣ и отношеніе къ чему-то другому. Такимъ образомъ, то, что прежде казалось въ сущности переходомъ въ другое—въ явленіе, во взаимодѣйствіи, по мнѣнію Гегеля, обнаруживается тождественнымъ съ отношеніемъ къ себѣ. Разность между опредѣляющимъ и опредѣляемымъ исчезаетъ; въ опредѣляющемъ есть тоже, что и въ опредѣляемомъ. Изъ этого-то взаимодѣйствія должна произойти сама собою свобода (понятія). Какая же новая черта должна присоединиться къ существенному свойству взаимодѣйствія для происхожденія свободы? Самоопредѣленіе; въ безразличномъ хаосѣ тождества всѣхъ проявленій долженъ появиться самодвижный живой пунктъ дѣятельности, самъ себя опредѣляющій, пунктъ и сознающій свое единство съ чѣмъ-то другимъ, и отличающій себя отъ него (punctum salieus). Спрашивается теперь: есть ли въ понятіи взаимодѣйствія хотя малѣйшая возможность для перехода къ такому новому опредѣленію,—къ свободѣ? Не заключаетъ ли въ себѣ явнаго противорѣчія попытка Гегеля показать имманентное развитіе свободы изъ одного безличнаго движенія сущности? Свобода есть самоопредѣленіе, а во взаимодѣйствіи—послѣдней ступени сущности, ничто само себя не опредѣляетъ, но все опредѣляется другъ другомъ. Гдѣ же возмется самоопредѣленіе тамъ, гдѣ все подвержено взаимному вліянію. Свобода есть самоопредѣленіе; а по смыслу діалектической

а) Enc. § 158 159

системы, она есть результатъ предыдущаго движенія чистаго мышленія. Какимъ же образомъ свобода можетъ произойти изъ діалектическаго движенія мышленія, когда она сама есть условіе мышленія? Итакъ, о переходѣ отъ сущности къ свободѣ должно бы сказать одно изъ двухъ: или, если Гегель имѣетъ въ виду истинную свободу, то въ переходѣ къ ней отъ сущности нить послѣдовательности прерывается, или, если эта нить удержана, то свобода, о которой говоритъ логика Гегеля, есть не свобода, а таже необходимость. Но таково свойство перепутанной діалектики Гегеля, что въ ней не достаетъ здѣсь ни послѣдовательнаго перехода, ни истиннаго понятія свободы. Имѣя въ виду свободу, а не необходимость (что показываетъ самое названіе) Гегель дѣлаетъ скачекъ; а желая вывесть свободу, во чтобы то ни стало, изъ предыдущихъ ступеней мышленія, Гегель находитъ не свободу, но туже необходимость, что и прежде.

И въ самомъ дѣлѣ, что такое свобода, происходящая изъ необходимаго развитія сущности?

„Переходъ отъ необходимости къ свободѣ“ говоритъ Гегель, „есть самый трудный; потому что субстаціальная, самостоятельная дѣйствительность (о которой рѣчь была въ ученіи о сущности) должна быть мыслима только въ переходѣ въ другую, подобную ей дѣйствительность и въ тождествѣ съ нею; равно и понятіе есть нѣчто самое трудное, потому что оно и есть это самое тождество“ Понятіе есть абсолютная субстанція, которая, во всѣхъ своихъ переходахъ сквозь эти дѣйствительности, остается противъ нихъ свободнымъ и превышающимъ ихъ тождествомъ съ собою; а эти дѣйствительности хотя и непроницаемы другъ для друга, но (всѣ вмѣстѣ) опредѣляются *абсолютнымъ*, открывающимся въ нихъ. Единственная свобода ихъ состоитъ въ принятіи необходимости и судьбы; „мышленіе же необходимости,“ продолжаетъ Гегель, „есть разрѣшеніе этой трудности подчиненія судьбѣ; потому что мышленіе

сходится само съ собою, познавая дѣйствительность, соединенную узами необходимости" а). Итакъ, что же такое свобода, возникающая изъ развитія сущности?

Въ абсолютномъ свобода есть, просто, необходимое развитіе отъ непосредственнаго или безсознательнаго къ посредственному, сознательному выполненію логической необходимости, а въ человѣкѣ, это—подчиненіе необходимости и судьбѣ. Такая свобода, не говоря уже о невозможности ея происхожденія изъ сущности, ничѣмъ существенно не отличается отъ судьбы древнихъ Грековъ, которой подчинены были боги и люди. Одно пониманіе необходимости еще далеко отъ свободы и не исчерпываетъ ее; потому что свобода означаетъ не одну мысленную ткань бытія, но живой пульсъ, внутреннее желаніе необходимаго. Причина превратнаго понятія Гегелева о свободѣ заключается въ той основной ошибкѣ, что діалектическая система признаётъ первымъ, непосредственнымъ началомъ отвлеченное, чистое мышленіе, и изъ него выводитъ то, что на самомъ дѣлѣ предполагается мышленіемъ, что возможно только въ перво-субъектѣ, недостижимомъ никакому развитію міра.

Также неосновательнъ переходъ отъ сущности къ понятію, станемъ ли мы понимать его въ смыслѣ субъективномъ, или въ абсолютномъ.

Подъ понятіемъ въ діалектической системѣ разумѣется само *абсолютное* б). Какъ понятіе, оно есть всеобщность сама себя развивающая въ особенностяхъ, посредствомъ которыхъ она получаетъ опредѣленную единичность. На основаніи тройственности въ составѣ понятія, процессъ его состоитъ не въ переходѣ изъ одного опредѣленія (Bestimmung) въ другое и не въ отраженіи отъ другаго, но въ развитіи, въ разложеніи трехъ составныхъ его сторонъ (Moment), изъ коихъ каждая

а) Encycl. § 159. б) Т. е., какъ бы само себѣ постоянно и во всемъ равное, само себя опредѣляющее Enc., § 160. 5. 316.

есть такая же цѣлость понятія. Первая ступень, непосредственно слѣдующая за сущностію, есть субъективное понятіе (т. е. формы нашего мышленія), вторая—предметъ, третья—идея а). Вытекаетъ ли это понятіе въ смыслѣ субъективномъ изъ предыдущей категоріи сущности?

Послѣдняя ступень въ развитіи сущности есть дѣйствительность, оканчивающаяся взаимодѣйствіемъ, въ которомъ каждый самостоятельный предметъ столько же дѣйствуетъ, сколько и принимаетъ дѣйствіе. На основаніи этой перемѣны въ роляхъ каждаго самостоятельнаго предмета, Гегель выводитъ положеніе, что самостоятельность вообще есть безконечное, отрицательное отношеніе сущности къ себѣ самой; потому что она есть тождество всего самостоятельнаго. На основаніи этого послѣдняго понятія о развившейся сущности можно сказать только то, что дѣйствительность *есть*, что она всегда одна—и въ отвлеченномъ тождественномъ началѣ, и въ особенномъ ея проявленіи, и, наконецъ, въ каждомъ единичномъ предметѣ; но нѣтъ никакого основанія называть и считать эту дѣйствительность *понятіемъ*. Между тѣмъ Гегель тотчасъ считаетъ ее за понятіе вообще, различая въ немъ на первой ступени его развитія субъективную сторону. До сихъ поръ логика діалектической системы, вѣрная своему метафизическому значенію, начертывала формы бытія; откуда же и какимъ образомъ могло взяться *субъективное понятіе*, когда по самому началу всей діалектической системы и ея логики чистое мышленіе есть тоже бытіе и не имѣетъ нужды ни въ субъективномъ понятіи, ни въ справкѣ съ нимъ. Субъективный процессъ мышленія только тогда могъ бы имѣть мѣсто въ системѣ, когда мы отдѣляли бы пріемы нашего мышленія отъ содержанія; но діалектическая система не принимаетъ этого раздѣленія. При томъ же субъективное понятіе неразлучно съ самимъ субъектомъ мыслящимъ; говоря о такомъ понятіи, діалектическая логика, значитъ, предполагаетъ,

---

а) Enc. § 160.

что этотъ субъектъ есть; а между тѣмъ въ этой логикѣ чистаго мышленія не можетъ быть никакого субъекта; потому что въ субъектѣ предполагается цѣльный, конкретный духъ, а не одно чистое мышленіе. Гегель смѣшалъ безусловное съ нашимъ мыслительнымъ отправленіемъ; оттого и возвращается снова къ тому, чего нельзя избѣгнуть, и что въ началѣ системы должно было занять отдѣльное мѣсто. Фактическимъ доказательствомъ погрѣшности въ переходѣ отъ сущности къ понятію можетъ быть то, что, выбросивъ ученіе о субъективномъ понятіи, мы не нарушимъ связи между ученіемъ о *дѣйствительности* вообще и о *предметѣ* (второй ступени понятія). Предметъ (Object) есть такое же единство разностей, какъ дѣйствительность и субъективное понятіе; въ послѣдовательномъ ходѣ логики отъ субъективнаго понятія къ предмету нѣтъ никакого повышенія; оно происходитъ только отъ примѣси посторонняго элемента къ метафизическому содержанію логики,—явный признакъ, что субъективное понятіе есть только неправильный наростъ въ цѣломъ организмѣ логики Гегеля.

Но скажутъ, что Гегель имѣлъ въ виду метафизическое значеніе логическихъ формъ, именно: понятія, сужденія, умозаключенія. Но въ такомъ случаѣ не слѣдовало давать имъ значенія субъективнаго и перечислять несовершенныя формы понятій, сужденій и умозаключеній, умѣстныя только въ субъективной, формальной логикѣ, отдѣльной отъ безусловнаго содержанія, но неумѣстныя въ абсолютномъ мышленіи. Упоминать о субъективномъ понятіи, которое возможно только въ нашемъ мыслящемъ субъектѣ, значитъ вносить фактъ сознанія въ метафизику.

Невозможность удержать эти логическія формы въ чисто-метафизическомъ значеніи, обнаружившаяся въ ученіи о субъективномъ понятіи, указываетъ на болѣе важные недостатки въ логикѣ Гегеля, если даже мы будемъ разсматривать ихъ въ смыслѣ метафизическомъ. Крайне странно представлять себѣ понятіе—опредѣленную родовую мысль чѣмъ-то личнымъ, со

способностію разлагаться на свои разности. Если это представленіе понятія не поэтическій вымыслъ, то оно должно предполагать существо мыслящее, въ которомъ понятіе содержится въ возможности, и которое даетъ ему дѣйствительность. А безъ того, понятіе, само себя мыслящее, разлагающее себя на моменты и соединяющееся съ собою въ умозаключеніи, останется въ этомъ смыслѣ только словомъ безъ значенія. Еще нелѣпѣе представлять себѣ это понятіе абсолютнымъ, развѣтвляющимся въ частяхъ вселенной, какъ въ своихъ моментахъ, въ нихъ и чрезъ нихъ соединяющимся съ собою. Здѣсь предполагается уже не только субъективное, но какое-то безусловное и вмѣстѣ личное мышленіе съ творческимъ могуществомъ. Оно предполагаетъ верховный первосубъектъ. Въ дальнѣйшемъ развитіи своей системы Гегель описываетъ это понятіе возвышенными чертами *лица* и *абсолютнаго духа;* но эти черты совершенно чужды началамъ діалектической системы. Вотъ что говоритъ объ этомъ предметѣ—и вполнѣ справедливо—одинъ изъ самихъ послѣдователей Гегеля: „духъ по существу своему есть субъектъ при себѣ сущій; между тѣмъ, какъ въ логической идеѣ (Гегеля) категоріи составляютъ нѣчто только *нейтральное*,— ни субъектъ, ни предметъ“ а).

Не правиленъ и переходъ отъ субъективнаго понятія къ предмету. Понятіе неразлучно съ предметомъ, къ которому оно относится; но неразлучность одного съ другимъ не значитъ, что предметъ есть плодъ развившагося понятія, о которомъ говоритъ Гегель. Какъ бы мы ни разсматривали наше разумѣніе, всегда его дѣятельность предполагаетъ предметъ и дѣйствуетъ только посредствомъ рефлекса; а потому ни одна изъ двухъ сторонъ разумѣнія не можетъ быть причиною другой; напротивъ обѣ предполагаютъ основаніе своего единства гораздо выше. Да и можно ли Гегелю говорить о предметѣ, какъ о чемъ-то отдѣльномъ, отличномъ отъ субъективнаго понятія, когда вся

а) Rozenkranz.

логика діалектической системы имѣетъ значеніе объективное, когда все развитіе чистаго мышленія, по ученію Гегеля, есть вѣчно-сущая дѣйствительность? И что въ ней первое, что второе? Однажды, изъ объективныхъ категорій бытія и сущности происходитъ субъективное понятіе, а другой разъ, изъ субъективнаго понятія-предметъ. То, что діалектическая система выдаетъ намъ за выводъ есть не болѣе, какъ аналогія, гармонія основнымъ формъ предмета или его склада въ механизмѣ, химизмѣ и телеологіи съ послѣдовательностію въ складѣ нашего разумѣнія или понятія. Положимъ, что эта аналогія показана съ большимъ остроуміемъ; но находить аналогію между понятіемъ и предметомъ далеко не то, что произвести предметъ или показать необходимость его происхожденія изъ понятія. Указаніе аналогіи показываетъ, что мы сперва изучали готовый, данный предметъ, и, въ слѣдствіе изученія, нашли гармонію между нимъ и нашимъ разумѣніемъ; но логическая причина этой гармоніи совсѣмъ не то, что причина ея метафизическая.

Третью и послѣднюю ступень понятія составляетъ *идея*. Идея есть единство субъективнаго понятія и предмета (Object). Путь къ этому единству идеи образуетъ телеологія—послѣдняя ступень въ развитіи предмета. Чтобы понять этотъ путь, начнемъ съ высшаго. Въ предметѣ повторяется тоже стремленіе къ единству въ своемъ складѣ всеобщаго, особеннаго и единичнаго, что и въ субъективномъ понятіи; но недостижимость этой цѣли заставляетъ его перейти въ идею. Въ механизмѣ—первой ступени предмета—всѣ части находятся только во внѣшней связи; по причинѣ внѣшности этой связи, въ немъ не замѣтно ни разчлененія, ни единства всеобщаго, особеннаго и единичнаго. Въ химическомъ процессѣ разности являются не во внѣшнемъ сочетаніи, но во взаимномъ внутреннемъ проникновеніи одного другимъ. Но и здѣсь единство понятія не достигаетъ бытія—для-себя въ разностяхъ, въ полюсахъ двухъ тѣлъ; потому что въ химизмѣ выраженіемъ единства служитъ нѣчто третье, въ отношеніи къ двумъ разностямъ. Въ человѣ-

ской же дѣятельности, совершающейся съ сознаніемъ цѣли понятіе или извѣстная цѣль, какъ всеобщее, поемля предметъ или матеріалъ, и преобразуя, направляя его по своему виду и образу, выражаетъ тѣмъ самимъ на дѣлѣ прежде сокрытое понятіе, и даетъ ему бытіе въ-себѣ и для-себя. Такое единство мы находимъ, наприм., во всѣхъ частяхъ умственнаго произведенія. Это и есть единство субъективнаго понятія и предмета, съ котораго начинается развитіе идеи. Отношеніе цѣли къ идеѣ и способъ перехода одного въ другое Гегель объясняетъ такъ: „цѣль имѣетъ характеръ ограниченный, конечный; потому что при осуществленіи, матеріалъ, какъ средство ея осуществленія, подводится подъ нее внѣшнимъ образомъ. Но какъ предметъ есть тоже понятіе, только сокрытое (въ себѣ), то значитъ, что цѣль, осуществляясь въ немъ, открываетъ только собственную внутренность предмета. Предметъ есть покрывало, подъ которымъ кроется понятіе. Закрытость понятія въ области конечныхъ предметовъ служитъ причиною, что мы не можемъ видѣть въ нихъ полнаго и истиннаго осуществленія цѣли. Слѣдовательно, выполненіе безконечной цѣли состоитъ только въ уничтоженіи призрачнаго представленія, будто она еще не выполнена. Благо, верховное благо вѣчно осуществляется въ мірѣ,— и результатъ (постепеннаго осуществленія) тотъ, что оно уже осуществлено въ себѣ и для себя, но нежетъ еще насъ для своего осуществленія. Въ этомъ самообольщеніи (т. е. будто верховная цѣль еще не осуществлена) мы живемъ,—и оно-то есть движительное начало всѣхъ интересовъ міра, т. е., всякаго стремленія и дѣятельности. Идея въ своемъ процессѣ сама производитъ для себя это самообольщеніе, противополагаетъ себѣ нѣчто другое,— и дѣло ея состоитъ въ томъ, чтобы (тутъ-же) уничтожить этотъ обманъ“ a). Что же такое идея въ выполненіи, или послѣ выполненія? Идея, говоритъ Гегель, есть истина въ себѣ и для себя, абсолютное единство понятія и пред-

a) Enc. § 212, und Zusatz.

мета. Ея идеальное содержаніе есть понятіе съ его членосоставомъ (Bestimmungen), а наблюдаемое опытомъ, реальное ея содержаніе есть то опредѣленное выраженіе (Darstellung), которое она даетъ себѣ въ формѣ внѣшняго бытія; этотъ образъ (Gestalt) хранится въ ея содержаніи, въ ея собственномъ могуществѣ. Безусловное есть идея. Это опредѣленіе безусловнаго также безусловно, подобно самой идеѣ (т. е. потому, какъ полагаетъ Гегель, что это опредѣленіе даетъ себѣ сама идея въ чистомъ, отрѣшенномъ отъ всего мышленія, а не субъектъ мыслящій привноситъ его къ ней отъ себя). Идея только одна и всеобща. Она сама судитъ о себѣ, и своимъ сужденіемъ (Urtheilend) раздѣляетъ себя на систему опредѣленныхъ идей, втекающихъ въ нее, какъ въ свою истину. На основаніи этого сужденія своего, идея есть *субстанція, субъектъ, духъ* а). По причинѣ двойственнаго движенія въ ея процессѣ, какъ понятія, выражающагося въ субъектѣ и въ предметѣ, идея есть вѣчное созерцаніе (Anschauen) себя въ другомъ б). Таковъ переходъ отъ цѣлесообразности къ идеѣ и таково о ней понятіе Гегеля.

Подобно всѣмъ главнымъ переходамъ и этотъ выводъ идеи подверженъ существенному недостатку: въ немъ производится гораздо болѣе, нежели сколько позволяетъ содержаніе предыдущей ступени. Нельзя думать, чтобы въ постепенномъ осуществленіи понятія дѣятельностію, сообразною съ цѣлію, состояла сама осуществленная, безусловная идея; потому что идея, и по понятію Гегеля, есть безусловное единство субъективнаго понятія и предмета. Отъ постепеннаго осуществленія цѣлей въ мірѣ можно только заключать, что должна быть высшая среда, въ которой мысль есть дѣло. Назовемъ эту высшую среду, какъ угодно, безусловнымъ, верховнымъ духомъ, божествомъ; дѣло въ томъ, что ее нельзя смѣшивать съ нашимъ познавательнымъ возвышеніемъ къ ней. Чтобы доказать дѣйствительность абсолютной идеи, присущей, въ смыслѣ Гегеля, нашему мышленію,

---

а) Encycl. § 213 б) Encycl. § 244.

нужно доказать, что наше рефлексивное мышленіе, ограничиваемое предметомъ, рѣшительно освобождается, наконецъ, отъ этой рефлексивности и созерцаетъ себя, какъ дѣйствительное средоточіе міра, которое всему даетъ жизнь и бытіе. Но это нигдѣ не доказано въ логикѣ Гегеля, да и не можетъ быть доказано. И эта-то недоказанность подобнаго мыслительнаго въ насъ отправленія служитъ лучшимъ доводомъ, что наше мышленіе не тоже, что безусловное единство субъекта и предмета, что безусловная, вѣчносущая идея, что идея въ этомъ смыслѣ есть предметъ метафизическій. Ни слова, самое стремленіе къ ней есть признакъ ея присутствія въ нашемъ духѣ; безъ дѣйствительности ея мы не могли бы мыслить и познавать, и однакоже она существенна и дѣйствительна не въ силу нашего мышленія и познанія; она и предваряетъ, и превышаетъ наше мышленіе. Духъ нашъ имѣетъ идею объ этой идеѣ, чувствуетъ ее, гадаетъ о ней, стремится къ ней; и однакоже стремится къ ней съ перерывами и постепенно, созерцаетъ ее по частямъ, но не имѣетъ отправленія, по своей полнотѣ совпадающаго съ нею.

Справедливость нашего сужденія подтверждается собственными, двусмысленными словами Гегеля, въ которыхъ онъ, со свойственнымъ ему остроуміемъ, только прикрываетъ логическую непослѣдовательность: „Выполненіе, осуществленіе верховной цѣли (т. е. безусловная идея) состоитъ въ уничтоженіи того самообольщенія, будто она еще не осуществлена.“ Что это значитъ? —Тоже самое, что утверждать, будто стоитъ сказать: что вещь не есть,—и мы уже знаемъ, что она есть. По формѣ конечно не-*А* ведетъ къ *А*; но содержаніе, предполагаемое въ не-*А*, т. е. отрицаніемъ, еще неизвѣстно; оно извѣстно только въ то время, когда извѣстно уже—*А*, или безусловное положеніе. Иными словами: процессъ цѣлеобразности, судя по ходу логики Гегеля, долженъ былъ привести къ такой ступени чистаго мышленія, на которой было бы уже полное единство по-

нятія и предмета, а между тѣмъ, когда дѣло дошло до завершенія логическаго процесса идеею, то задача измѣняется: вмѣсто положительнаго результата, логика ограничивается только отрицательнымъ; вмѣсто того, чтобы выразить вѣчную, осуществленную идею, логика ограничивается только отрицаніемъ той мысли, что идея еще не выражена, какъ будто можно опровергнуть небытіе небытія иначе, какъ самимъ положительнымъ бытіемъ. Что же окончательно мы должны заключить изъ этихъ словъ Гегеля?—То же самое, что отчасти мы высказали прежде, а именно, что логическій процессъ нашего мышленія не есть самое осуществленіе безусловной идеи, что познаваемостію міра предполагается и въ началѣ, и въ концѣ безусловное; но что наше мышленіе о безусловномъ нельзя признать завершеніемъ безусловнаго.

Тѣмъ менѣе можно приписать безусловной, логической идеѣ Гегеля „вѣчное самосозерцаніе.“ Вѣчное самосозерцаніе принадлежитъ только верховной, божественной личности, а логика Гегелева совсѣмъ не достигаетъ до этой личности. Она стремится только опровергнуть самообольщеніе (Illusion), будто цѣль міра не осуществлена; но точно ли полное, положительное осуществленіе идеи міра заключается въ нашемъ логическомъ мышленіи, или гдѣ нибудь выше и дальше,—это еще неизвѣстно. Точно также нельзя приписать логической идеѣ предиката „субъекта“ и „вѣчнаго духа;“ потому что субъектъ и духъ совсѣмъ не то, что логическія формы. Въ этомъ-то безсиліи чистаго мышленія—выразить безусловную идею, заключается причина, что Гегель не могъ дать положительнаго содержанія идеѣ, а ограничилъ ее только предыдущимъ ритмомъ метода, проведеннымъ въ цѣлой логикѣ. Не ужели жъ безусловная полнота жизни состоитъ только въ сознаніи этаго діалектическаго ритма? Не потому ли, быть можетъ, Гегель, въ заключеніи логики, сознавая потребность представить наконецъ полное выраженіе абсолютной идеи и не имѣя возможности удовлетворить этой потребности, отдѣлывается остроумною выходкою, что

идея не заключаетъ въ себѣ ничего болѣе, кромѣ пройденнаго логическаго процесса а). Больше ничего и нельзя было сказать; потому что гдѣ мы найдемъ въ нашемъ ограниченномъ разумѣніи одну такую всеобемлющую мысль, которая бы втянула въ себя весь міръ, въ которой предсталъ бы намъ весь міръ во всей необъятной полнотѣ его законовъ и силъ?

Вторая часть діалектической системы есть *философія природы*. Не будемъ останавливаться на разборѣ этой части философіи Гегеля и, ограничившись не многими примѣчаніями, перейдемъ къ философіи духа.

Первый недостатокъ философіи природы состоитъ въ самомъ отношеніи ея къ логикѣ; потому что послѣ Гегелевой логики философія природы уже неумѣстна. Почему, въ самомъ дѣлѣ, идея, которая свела уже все къ единству съ собою и содержитъ въ себѣ вѣчную дѣйствительность, снова имѣетъ нужду въ расторженіи и переходѣ въ инобытіе или въ природу. Для перехода отъ идеи къ природѣ нѣтъ никакого закона, или, какъ выражается Шеллингъ, нѣтъ категоріи б).

Приписавши въ логикѣ чистому мышленію больше надлежащаго и встрѣтившись потомъ лицемъ къ лицу съ природою, Гегель не могъ избѣгнуть противорѣчія собственной идеѣ о силѣ мышленія. Основное свойство природы есть внѣшность; оттого, въ природѣ всѣ опредѣленія или ступени понятія кажутся разъединенными и безразлячными другъ для друга. Будучи божественна въ себѣ, она въ дѣйствительности не соотвѣтствуетъ понятію; явленія ея и необходимы и случайны; оттого она представляетъ намъ неразрѣшимое противорѣчіе и безсиліе в). Отъ безсилія же природы происходитъ то, что она удерживаетъ ступени (Bestimmungen) понятія только отвлеченно, въ общихъ чертахъ, а выполненіе особенностей предоставляетъ внѣшнему, случайному вліянію. Это-то безсиліе ея, по словамъ

а) Heg. Werke. Berl. 1837, Log Zus. къ § 236 б) Vorred. z. Vict Cous. üb. franz. und. deuts. Phic. в) Enc. § 248, 250.

Гегеля, полагаетъ границы философіи,—и странно было бы требовать отъ понятія, чтобы оно уразумѣвало эти случайности, выводило ихъ и построевало. Таково общее понятіе Гегеля о природѣ! Но оно не гармонируетъ съ его логическою идеею. Идеею, какъ безусловнымъ единствомъ мышленія и бытія, все опредѣляется, все зиждется. Между тѣмъ природа, въ томъ видѣ, какъ она есть, не выражаетъ въ себѣ вѣрно стройной связи ступеней чистаго понятія, но отступаетъ отъ нихъ. Откуда же произвести эти отступленія? Нѣоткуда; діалектическая система должна была ихъ признать противорѣчіемъ понятію, безсиліемъ природы въ выраженіи понятія. Положимъ такъ; но признавъ отступленія природы отъ понятія противорѣчіемъ ему, діалектическая система, кажется, впадаетъ въ противорѣчіе. На идеѣ все основывается; идея все собою проникаетъ; предъ нею все прозрачно; а между тѣмъ природа съ ея явленіями есть неразрѣшимое для нея противорѣчіе? Положимъ, природа безсильна для выраженія понятія; но безсиліе природы не даетъ права отнимать у идеи ту силу, проникающую все бытіе, которая приписана ей въ самой системѣ. Что же значитъ это отступленіе Гегеля въ философіи природы отъ значенія безусловной идеи? Тоже, что̀ мы сказали уже прежде, что единство мысли и бытія въ безусловномъ смыслѣ намъ недоступно, что сила присущаго нашей мысли понятія совсѣмъ не такова, чтобы оно могло признать природу не только за средство развитія познанія, но и за посредство, имъ самимъ предпосланное, имъ же самимъ произведенное до происхожденія и развитія нашего сознанія.

Не это ли безсиліе природы причиною, что въ этой части философіи Гегель отступаетъ даже отъ своей трихотоміи? Такъ, наприм., въ физическомъ или механическомъ обособленіи (Physik d. besondern Individualität), а также въ химическомъ процессѣ онъ принимаетъ не три, а четыре момента. Наконецъ, въ угоду своему положенію, что безусловное не превышаетъ предѣловъ нашего мышленія, допускаетъ предположенія ничѣмъ недоказан-

ныя, наприм., что земля выше всѣхъ свѣтилъ небесныхъ, даже выше солнца а).

Третья и послѣдняя часть діалектической системы есть философія духа. Каково же ученіе Гегеля о происхожденіи, существѣ и жизни духа? По смыслу Гегелевой философіи, духъ вообще происходитъ въ слѣдствіе движенія всеобщей или логической идеи къ инобытію и отъ инобытія снова къ всеобщности, къ равенству съ собою въ инобытіи, тогда какъ разграниченіе этихъ трехъ сторонъ само составляетъ результатъ отвлеченія. Такимъ образомъ, полагая въ основаніе всего міросозерцанія чистое мышленіе, діалектическая система не могла сдѣлать перехода отъ логической идеи къ природѣ; а теперь не въ состояніи вывести духъ изъ природы.

Переходъ отъ природы къ духу, говоритъ Гегель, совершается въ смерти животнаго. Животное не соотвѣтствуетъ понятію, всеобщности или роду, и эта несоотвѣтственность обнаруживается его смертію; смертію животное переходитъ въ эту всеобщность и сливается съ нею б). Но слитіемъ животнаго со всеобщностію несоотвѣтственность уничтожается только отвлеченно; потому что всеобщность или понятіе не существуетъ для животнаго, для его сознанія. По этому нужно, чтобы понятіе уничтоженіемъ непосредственнаго бытія животнаго достигло себя самого, чтобы то, что прежде было непосредственнымъ, даннымъ, превратилось въ посредственное, или, чтобы субъектъ и всеобщность составили одно цѣлое. Это превращеніе бытія, по системѣ Гегеля, является въ духѣ. Въ духѣ субъектъ или недѣлимое и всеобщность составляютъ одно; противоположность между недѣлимымъ и понятіемъ снимается не по формѣ, но самымъ дѣломъ—жизнію свойственною духу в). Такъ объясняетъ Гегель происхожденіе духа. Но смерть, гибель животнаго въ родѣ есть только отрицательное доказательство, что въ природѣ идея не имѣетъ еще свойственной себѣ формы суще-

---

а) Encyc. 1830. § 251. б) Enc. § 375. в) Тамъ же § 376.

ствованія, или, говоря языкомъ Гегеля, что идея въ природѣ еще не существуетъ въ себѣ и для себя; положительное же понятіе о бытіи соотвѣтственномъ ей въ духѣ можетъ произойти только въ то время, когда напередъ уже извѣстно, что формула бытія идеи „въ себѣ и для себя“ есть истинная. Чѣмъ же мы доказываемъ истинность этой формулы? Нашимъ собственнымъ конкретнымъ сознаніемъ или духомъ, которому свойственно существовать въ себѣ и для себя, прежде мысленнаго производства, начертаннаго Гегелемъ. Значитъ, одно отрицаніе животнаго индивидуума въ смерти еще не заключаетъ въ себѣ положенія высшей, совершеннѣйшей ступени бытія или духа. Словомъ, діалектическая система впадаетъ въ кругъ, смѣшивая логическое основаніе своего построенія съ метафизическимъ; въ ней мысленный процессъ служитъ основаніемъ появленія духа за смертію животнаго; между тѣмъ какъ самая формула („въ себѣ и для себя“), по которой оно признаетъ необходимость бытія духа, основано на дѣйствительномъ уже существованіи духа нашего мыслящаго начала и оттуда заимствована. Отъ этаго смѣшенія происходятъ и всѣ дальнѣйшія погрѣшности въ цѣломъ построеніи философіи духа—*субъективнаго, объективнаго и абсолютнаго.*

Духъ проходитъ, по Гегелю, три ступени: *субъективную, объективную* и *абсолютную*. Философія субъективнаго духа, также проходитъ три ступени развитія: Сперва субъективный духъ существуетъ только въ себѣ, непосредственно и постепенно пробуждается въ тѣлесномъ организмѣ, овладѣвая имъ; эта жизнь духа составляетъ предметъ *антропологіи*. Потомъ, въ субъективномъ духѣ пробуждается сознаніе; въ сознаніи онъ начинаетъ отличать себя отъ всего другаго; духъ субъективный въ этомъ посредственномъ бытіи составляетъ предметъ *феноменологіи духа*. Наконецъ, духъ опредѣляетъ себя въ себѣ самомъ и дѣлается субъектомъ; это предметъ *психологіи*. И въ этой части философіи Гегеля отражается общая ошибка цѣлой системы его. Признавъ понятіе (или чистое мышленіе)

за нѣчто саморазвивающееся, между тѣмъ, какъ это понятіе предполагаетъ въ своемъ основаніи живой субъектъ, Гегель совершенно неправильно производитъ конкретный духъ изъ процесса понятія. Отсюда происходятъ и частные виды этого общаго противорѣчія:

И во первыхъ, цѣль всѣхъ трехъ частей субъективнаго духа состоитъ въ томъ, чтобы показать происхожденіе и развитіе духа изъ физическаго организма (изъ природы); между тѣмъ діалектическая система вмѣсто того, чтобы указать это происхожденіе духа, ограничивается только описаніемъ процесса или постепенности, въ какой слѣдуютъ одно за другимъ состоянія субъективнаго духа. По значенію безусловнаго мышленія, положеннаго въ основаніе діалектической системы, слѣдовало показать, какъ безсознательное бытіе вещества превращается въ сознаніе, а ученіе о субъективномъ духѣ ограничивается только объясненіемъ положенія, что безсознательная масса организованнаго тѣла постепенно оживляется сознаніемъ и достигаетъ наконецъ, полнаго развитія душевныхъ силъ въ готовомъ субъектѣ. Такимъ образомъ, основное гармонія или единства (по Гегелю) между духомъ и веществомъ осталось по прежнему только предположеніемъ. Мы не отвергаемъ, что и систематическое описаніе постепеннаго развитія сознанія въ нашемъ существѣ имѣетъ свое значеніе; но не слѣдуетъ думать, будто подобнымъ описаніемъ мы уже выразили творческую тайну нашей жизни; иначе, мы только повторимъ ошибку Кондильяка, вообразившаго, что можно объяснить происхожденіе высшихъ способностей души простымъ, послѣдовательнымъ описаніемъ ихъ въ статуѣ, которую, впрочемъ, онъ уже вообразилъ себѣ воодушевленною. Далѣе, встрѣчается нѣкоторая несообразность въ отношеніи между предметомъ, феноменологіи и психологіи. Предметъ феноменологіи духа есть развитіе сознанія, а предметъ психологіи духа съ ея способностями, которыя обнаруживаются уже послѣ развитія сознанія; между тѣмъ, какъ сознаніе раскрывается параллельно со способностями,

или, правильнѣе, при развитіи способностей и вмѣстѣ съ ними. Феноменологія духа оканчивается разумомъ, въ которомъ сознаніе признаётъ существенныя отправленія предметовъ своими собственными, а потомъ уже раскрываются низшія способности души, какъ-то, способность представленія, воображеніе, память и т. д., какъ будто въ самомъ дѣлѣ возможно развитіе разумнаго сознанія прежде развитія низшихъ способностей. Притомъ же, феноменологія духа неправильно внесена въ развитіе діалектической системы; потому что исторія сознанія предшествуетъ систематическому міровоззрѣнію мысли.

Наконецъ, и содержаніе психологіи подвержено въ діалектической системѣ такому же неправильному распредѣленію. Въ особенности, эта неправильность замѣтна въ ученіи о свободной волѣ. Утверждать, что свободную волю можно вывести изъ чистаго мышленія, признавшаго сущность предметовъ своимъ собственнымъ опредѣленіемъ, значитъ ничего не выводить, не дѣлать ни одного шага изъ круга мышленія; потому что оно остается только мышленіемъ, признаетъ ли оно опредѣленія, или различныя ступени предметовъ *существующими*, отъ него независимыми, или своими собственными а). Свободная воля всегда сопутствуетъ мышленію и мышленіе волѣ; но живое, основное ихъ единство находится выше чистаго мышленія. Не потому ли діалектическая система, силящаяся найти полное выраженіе безусловнаго въ отправленіи нашего чистаго мышленія, не рѣшаетъ вопроса о гармоніи между требованіями нашей разумной свободы и законами вещественной природы? Признавъ только одну сторону человѣческаго духа—мышленіе за существенную, и упустивъ изъ виду вторую, не менѣе существенную—свободу воли, діалектическая система сводитъ всѣ важнѣйшіе вопросы жизни человѣческой только къ закону судьбы, къ фаталистической необходимости. Къ числу недостатковъ Гегелевой психологіи должно отнести еще и неправильное по-

а) Encycl. § 443.

нятіе о чувствѣ. Причина этого недостатка одна и таже—невозможность совпаденія въ насъ чистаго мышленія съ безусловнымъ и необходимость—допустить нѣчто данное, только воспринимаемое мышленіемъ, забытое діалектическою системою. Мѣсто чувства ни въ теоретической, ни въ практической, сторонѣ духа; оно имѣетъ въ себѣ отправленіе теоретическое и практическое и лежитъ въ основаніи обѣихъ; но оно предшествуетъ дѣятельности теоретической и практической и утверждается своими корнями выше и глубже чистаго мышленія, проповѣдуемаго діалектическою системою.

Вторая ступень философіи духа есть духъ объективный или выражающійся въ дѣятельности практической. Нѣтъ нужды входить въ разборъ, какъ именно Гегель переходитъ отъ субъективнаго духа къ объективному. Достаточно разсмотрѣть содержаніе и взаимное отношеніе трехъ ступеней въ развитіи объективнаго духа: отвлеченнаго права, морали и нравственно-общественной жизни.

Въ критическомъ взглядѣ на психологію Гегеля мы уже видѣли, что онъ ограничиваетъ сущность воли только чисто-теоретическимъ признаніемъ внѣшнихъ опредѣленій *своими*. Стѣснивъ такими предѣлами понятіе воли, конечно съ тою цѣлію, дабы потомъ показать, что въ самой свободной волѣ человѣка нѣтъ ничего болѣе, кромѣ того, что можно вывесть изъ чистаго мышленія, Гегель по-не-волѣ долженъ былъ допустить самыя странныя противорѣчія, когда нужно было показать отношеніе погрѣшающаго произвола и его безаконныхъ побужденій къ абсолютной идеѣ, совпадающей съ волею человѣка. Воля, сущность которой состоитъ въ разумѣніи, признающемъ все сущее своимъ, не можетъ заключать въ себѣ ничего противоположнаго своей сущности. Если такъ, то откуда же вывести такія направленія воли, которыя прямо нарушаютъ ея свободу и нравственный законъ? Откуда вывести даже вообще частныя отправленія воли, которыя никогда ее не удовлетворяютъ? Гегель по этому и не выводитъ ни тѣхъ, ни другихъ

изъ своего понятія о волѣ. Онъ только утверждаетъ, что воля отличаетъ себя отъ особенностей, свойственныхъ побужденію а) и, отличая себя отъ нихъ, становится волею субъективною или рефлектирующею; далѣе,—что эта особенность побужденій существуетъ (не извѣстно, почему?) для воли непосредственно, т. е., независимо отъ воли, но потомъ ею признается и составляетъ ея собственное опредѣленіе; что, наконецъ, на этомъ основаніи, волѣ свойственна способность выбора изъ многихъ побужденій. Но и безъ діалектической системы извѣстно, что въ существѣ человѣка есть многоразличныя побужденія, сообразныя и несообразныя съ характеромъ истинно-свободной воли; между тѣмъ, дѣло не въ томъ, что они есть, но какъ они умѣстны въ волѣ, сознающей все своимъ собственнымъ опредѣленіемъ; какъ въ чистой тождественности воли возможно нѣчто отличное, особенное, низаконное? Этого-то вопроса не рѣшаетъ діалектическая система. Принявъ чистое мышленіе за начало развитія самаго безусловаго или всей системы знанія и бытія, діалектическая система должна была воспринимать отвнѣ то, что не вытекаетъ изъ чистаго мышленія и, такимъ образомъ, не могла показать умѣстности многихъ сторонъ въ нашей нравственной природѣ; между тѣмъ, съ другой стороны, усиливаясь всю нравственную жизнь вывести изъ мышленія, она впала только въ противорѣчія. Обратимъ вниманіе на главныя изъ нихъ.

Такъ, въ системѣ объективнаго духа Гегель говоритъ о свободѣ, о преступленіяхъ, о вмѣненіи, между тѣмъ, по духу діалектической системы, въ ней не можетъ быть ничего подобнаго. Понятіе или идея сама производитъ эти уклоненія отъ всеобщаго, а между тѣмъ признаетъ ихъ дѣломъ свободы лица и вмѣняетъ ихъ лицу. Одно изъ двухъ: или свобода есть нѣчто непосредственно извѣстное, а не результатъ саморазвитія абсолютнаго мышленія въ насъ,—и тогда только воз-

---

а) Енс. § 476.

можно вмѣненіе; или, если она есть только моментъ въ развитіи идеи, то ни съ чѣмъ не сообразно вмѣнять лицу уклоненія, вытекающія изъ самой идеи.

Еще болѣе запутывается въ противорѣчіяхъ это мысленное развитіе идеи въ свободной дѣятельности человѣка, когда Гегель, признавъ сначала частныя направленія воли, увлекаемой безотчетными влеченіями, дѣломъ самой же идеи, только низшедшей на степень рефлексіи, утверждаетъ потомъ, что это частное направленіе воли, какъ моментъ или звено въ самоопредѣленіи идеи, можетъ превратиться въ положительно-злое, что субъективная воля можетъ признать себя абсолютною и противопоставить себя, какъ независимую самостоятельную а), общему нравственному порядку. Признать возможность такого уклоненія частной воли отъ всеобщей, значитъ снова сознаваться, что одно чистое мышленіе не можетъ само изъ себя построить всей полноты бытія и найти въ самомъ себѣ происхожденіе самостоятельности человѣческой свободы. Чистая мысль должна бы проникнуть собою и это положительное, самостоятельное уклоненіе воли и найти въ немъ только свое произведеніе (моментъ); а между тѣмъ, она отказывается отъ приписанной ей силы и оставляетъ возможность уклоненія чѣмъ-то необъяснимымъ и превышающимъ сферу понятія. Мы уже видѣли подобный недоступный предметъ для саморазвивающейся идеи діалектической системы въ случайностяхъ явленій внѣшней природы.

Изъ ложнаго понятія о свободѣ воли открывается ошибочность построенія всей философіи объективнаго духа. Если свобода не можетъ быть предметомъ вывода изъ чистаго мышленія, то нельзя считать ступеней нравоучительной философіи ступенями происхожденія свободы, той самой свободы, безъ которой невозможны ни право, ни мораль, ни нравственно-общественная жизнь; иначе, мы должны будемъ предполагать то самое, что должно быть еще слѣдствіемъ вывода, превратно

а) Rechtsphie § 141, 146.

понимая отношеніе предыдущей ступени къ послѣдующей. Такому именно недостатку подверженна философія объективнаго духа. Такъ, показавъ три проявленія или момента свободной воли, именно-*абстрактный* или *отвлеченно-всеобщій*, *опредѣленный* или *частный* и потомъ единство обоихъ, Гегель находитъ осуществленіе перваго момента въ философіи *отвлеченнаго права*, втораго—въ *морали*, третьяго—*въ нравственно-общественной жизни*. Но значеніе каждаго изъ этихъ моментовъ объективнаго духа не совсѣмъ правильно. Первая ступень объективнаго духа не соотвѣтствуетъ первому моменту свободы. Тамъ нѣтъ еще свободы, гдѣ есть одна только пустая а), ничѣмъ ненаполненная всеобщность;—да и возможна ли она, если свободная личность ставитъ себя въ опредѣленныя отношенія посредствомъ собственности?—а между тѣмъ въ ученіи объ отвлеченномъ правѣ говорится о лицѣ, о собственности, о договорѣ, о преступленіи, какъ будто всѣ эти опредѣлевныя положенія лица возможны безъ опредѣленнаго употребленія свободы. Далѣе, признавъ свободу только слѣдствіемъ развитія чистаго мышленія, діалектическая система должна было допустить и то, что собственность и преступленіе суть равно необходимыя ступени въ этомъ происхожденіи свободы, б) между тѣмъ какъ свобода не имѣетъ нужды не только въ преступленіи, но не рѣдко и въ собственности, не теряя чрезъ то ни мало своего значенія (б).

Вторая ступень объективнаго духа—мораль или лучше нравственность также неправильно оцѣнена и выставлена въ ложномъ видѣ. Гегель совершенно произвольно ограничиваетъ значеніе нравственности только уединенною дѣятельностію свободной воли, отдѣльностію субъективнаго практическаго созна-

---

(а). Enc. § 488.

(б). Rechtsphie § 560. Фихте младшій называетъ этотъ выводъ Гегеля eine wiedersinnige, ja abgeschmackte Consequenz..... Beitr. z. Kennt. d. neuer. Phie, Sulzbach, 1841, s. 961.

нія отъ общей нравственной почвы жизни, полагая, что эта отдѣльность вполнѣ прекращается въ цѣломъ нравственно-общественномъ организмѣ. Отсюда происходитъ превратное понятіе о совѣсти, какъ первомъ и послѣднемъ у Гегеля основаніи морали. Такъ-какъ свободная воля не есть результатъ саморазвивающейся идеи изъ чистаго мышленія, то и нравственность не составляетъ чего—нибудь совершенно-отдѣльнаго отъ права, не составляетъ переходнаго момента, который долженъ быть поглощенъ общественною жизнію. Хотя совѣсть и нравственное чувство могутъ получить лучшее развитіе подъ вліяніемъ правильнаго образованія; однакоже мышленіе не производитъ ихъ; онѣ утверждаются въ глубинѣ души, а потому оживляютъ и поддерживаютъ собою какъ право, такъ и жизнь общественную. И самое единеніе человѣка съ Богомъ, къ которому стремится, по Гегелю, нравственно-общественная жизнь, было бы слишкомъ бѣдно и жалко, еслибы оно состояло только въ единствѣ безличной общественной субстанціи съ своими членами, на подобіе единства понятія съ своими частями.

Но что такое наконецъ, нравственно-общественная жизнь? Соотвѣтствуетъ ли эта жизнь понятію о ней діалектической системы. Нравственно-общественная жизнь, по ученію діалектической системы, есть сама субстанціальная, свободяая воля, есть соотвѣтственная своему понятію дѣйствительность, выражающаяся и въ субъектѣ, и въ полномъ составѣ формъ общежитія. Благо, бывшее только идею въ нравственности, существуетъ на дѣлѣ въ обществѣ и въ его отправленіяхъ, органами которыхъ служатъ лица. Итакъ, въ нравственно-общественной жизни должно бы окончательно обнаружиться могущество понятія въ соединеніи всеобщности (какъ верховнаго блага) съ особеннымъ, съ самими членами общества. Между тѣмъ и на этой ступени понятіе, о которомъ говоритъ діалектическая система не достигаетъ осуществленія. Самая многоразличность обществъ доказываетъ, что въ дѣйствительности ни одно изъ нихъ не соотвѣтствуетъ понятію. Но быть можетъ,

подъ нравственно-общественною жизнію должно понимать какое либо недѣйствительное, а мысленное общество. Въ такомъ случаѣ снова неизбѣжно раздвоеніе между понятіемъ и дѣйствительностію,—и обѣщанное единство всеобщаго и особеннаго снова не достигнуто. Причина такого противорѣчащаго слѣдствія заключается, снова, въ неправильномъ понятіи Гегеля о свободѣ и объ отношеніи его къ чистому мышленію. Свобода не можетъ быть произведеніемъ чистаго мышленія, а потому сколько бы мы ни находили соотвѣтствія между строеніемъ общественной жизни и трехчленностію понятія, но пониміе или что въ настоящемъ случаѣ все равно, мышленіе не можетъ быть ни производящимъ, ни завершающимъ свободу началомъ. А потому, свобода воли не найдетъ полнаго успокоенія въ достиженіи однихъ государственыхъ цѣлей. Этого мало. Признавая государство за высшую среду и проявленіе нравственной дѣятельности, не возвращается ли Гегель къ языческому взгляду на отношеніе лицъ къ государству и не превращаетъ ли ихъ только въ орудія и жертвы абстракта?

Третья и послѣдняя ступень въ развитіи духа есть абсолютный духъ, имъ оканчивается и все развитіе діалектической системы. Не смотря на то, что государство есть, по словамъ Гегеля, разумъ осуществившійся въ видѣ воли, или даже самъ присущій Богъ а) и оно не соотвѣтствуетъ своей идеѣ, а отъ несоотвѣтствія его идеѣ происходитъ взаимная борьба между государствами и преемственное появленіе ихъ одного за другимъ. Постоянное преемство государствъ есть очистительный процессъ, въ которомъ дѣйствуетъ и образуется всеобщій (міровой) духъ. Не станемъ и здѣсь разбирать по какой логической необходимости и это только что законченное осуществленіе разума, духа и самаго божества (по выраженію Гегеля) снова выступаетъ въ дальнѣйшія формы проявленія. Положимъ, что результатъ движенія всемірной исторіи есть абсо-

а) Rechtsphie § 257, 258. 270, § 346.

лютный или безусловный духъ въ совершеннѣйшей формѣ его проявленія. Чего же мы вправѣ ожидать отъ обсолютнаго духа, какъ послѣдней ступени въ діалектической системѣ Гегеля, на основаніи ея собственной задачи? Освободимся на время отъ языка Гегелева и объяснимъ дѣло, какъ можно проще.

Гегель предположилъ себѣ доказать, что мышленіе не ограничивается ни познаніемъ явленій природы и исторіи, ни изслѣдованіемъ существа ихъ, но само въ себѣ заключаетъ эту сущность вещей; а потому, не только стремится къ познанію безусловнаго, но само есть это безусловное, само изъ себя производитъ двойство своего рефлексивнаго состоянія, и само же въ себѣ приводитъ его къ единству. Этой цѣли Гегель думаетъ достигнуть не доказательствомъ заимствованнымъ изъ пріемовъ познанія, не разборомъ формъ мышленія, но развитіемъ и построеніемъ цѣлой системы міра физическаго и нравственнаго или всей дѣйствительности изъ чистаго мышленія. Проходя разныя ступени жизни одну за другою, эта (мыслимая) дѣйствительность мало по малу приближается къ такой формѣ бытія, которая наиболѣе соотвѣтствуетъ единству мышленія въ самомъ двойствѣ. На такой ступени бытія предметъ познанія будетъ тоже, что и форма, сущность тоже самое, что и мышленіе. Значитъ, такая ступень бытія, по причинѣ совершеннаго единства въ двойствѣ и въ разныхъ видахъ этого двойства, пройденныхъ діалектическою системою, будетъ искомымъ безусловнымъ или безусловнымъ духомъ.

На основаніи этой задачи мы вправѣ ожидать, что по крайней мѣрѣ на этой высшей ступени мышленія, съ котораго начала свое отправленіе діалектическая система, будетъ окончательно доказано, что все выходитъ именно изъ чистаго мышленія и все въ него же втекаетъ и что, на этомъ основаніи, творя и проникая собою весь міръ оно по справедливости признаетъ себя безусловнымъ духомъ. Достигла ли діалектическая система этой цѣли, или, дойдя до

этого предѣла своего развитія, она только явственнѣе открываетъ новую даль бытія, недоступнаго нашей мысли? Этотъ вопросъ рѣшится самъ собою, когда разсмотримъ понятіе діалектической системы объ абсолютномъ духѣ и о ступеняхъ его развитія.

„Понятіе духа, говоритъ Гегель, имѣетъ свою дѣйствительность (Realität) въ самомъ-же духѣ. На тождествѣ этой дѣйствительности съ понятіемъ, какъ знаніи безусловной идеи, утверждается необходимость того, что свободное въ себѣ разумѣніе освобождается и на дѣлѣ, (т. е. отъ прежнихъ нисшихъ формъ бытія) и возвышается къ своему понятію, дабы сдѣлаться достойнымъ его (т. е. понятія) образомъ а). Безусловный духъ есть тождество столько же въ себѣ сущее, какъ и въ себя возвращающееся и возвратившееся: одна всеобщая субстанція духа раздѣляется сама въ себѣ на двѣ стороны: одну изъ нихъ составляетъ самая субстанція, какъ основа, другую — познаніе, для котораго (т. е. познанія, когда оно представляется отдѣльнымъ отъ своего предмета — отъ безусловнаго духа) она существуетъ только какъ субстанція“ б). Таково понятіе Гегеля о безусловномъ духѣ. Вникая въ это понятіе, пока еще независимо отъ дальнѣйшаго его развитія и окончательной ступени этого развитія, легко можно замѣтить, что оно во первыхъ подвержено кругу, во вторыхъ не рѣшаетъ задачи діалектической системы.

Всѣ предыдущія ступени бытія и знанія, пройденныя діалектическою системою, какъ несовершенныя, частію только соотвѣтствующія, а частію несоотвѣтствующія понятію, не могли, по причинѣ самаго несоотвѣтствія, быть доказательствомъ единства или тождества мышленія съ бытіемъ. Поэтому, совершеннѣйшимъ единствомъ понятія (по Гегелю, дѣйствительности) и вмѣстѣ доказательствомъ этого единства служитъ

(а) Enc. § 553.
(б) Enc § 554.

абсолютный духъ, или тотъ совершеннѣйшій образъ, который принимаетъ разумѣніе, возвышаясь къ своей дѣйствительности, къ формѣ понятія. Въ этомъ результатѣ заключается, по смыслу діалектической системы, окончательное доказательство ея построенія, несомнѣнность тождества понятія и дѣйствительности; а между тѣмъ, тутъ же а) приписывается разумѣнію стремленіе къ этому образу на основаніи тогоже тождества. Однажды *образомъ* разумѣнія, соотвѣтственнымъ Формѣ понятія, доказывается тождество мышленія и бытія, а другой разъ, тождествомъ—необходимость этого совершеннѣйшаго. безусловнаго *образа разумѣнія*.

Съ этою погрѣшностію сопряжена и другая въ результатѣ развитія, въ понятіи о безусловномъ духѣ. Необходимость развитія зависѣла отъ перваго положенія діалектической системы о тождествѣ мышленія и бытія. Діалектическая система должна бы въ самомъ началѣ показать ее; она должна бы тотчасъ представить это могущество чистаго мышленія, какъ полнаго въ насъ представителя безусловнаго, Но такъ-какъ это невозможно, то діалектическая система, говоря просто, нечертываетъ только внутренное строеніе мышленія и потомъ постепенно подводитъ подъ это строеніе внѣшнее бытіе, заимствованное изъ наблюденія, выполняя, каждый разъ это подведеніе на основаніи готоваго, уже заранѣе принятаго тождества мышленія съ бытіемъ. Между тѣмъ, далѣе, такъ-какъ это тождество мышленія и бытія всегда предваряетъ собою развитіе чистаго мышленія, то діалектическая система по необходимости должна была встрѣтить въ дѣйствительности частію соотвѣтствіе, частію несоотвѣтствіе понятію, частію зависимость, а частію независимость ея отъ понятія. Слѣдствіемъ этой полусилы мышленія, признаннаго безусловнымъ, было то, что когда въ результатѣ системы въ ученіи о безусловномъ духѣ нужно было наконецъ обнаружить вполнѣ это таинственное, до сихъ поръ, могущество

а) Enc. § 553.

его надъ бытіемъ, то діалектическая система оставляетъ, какъ, шелуху, всѣ пройденныя ея ступени дѣйствительности и ограничивается только внутреннею, представляемою или созерцаемою дѣйствительностію понятія, собственно потому, что въ созерцаніи только и можно окрасить радужное цвѣтами тѣ пробѣлы и недостатки, которые постоянно были неодолимы для мысли въ борьбѣ ея съ необъятно-громадною массою бытія.

Теперь понятенъ будетъ недостатокъ въ ученія Гегеля о безусловномъ духѣ. Вмѣсто того, чтобы показать дѣйствительнымъ развитіе всего, что существуетъ на землѣ и на небѣ, изъ чистаго мышленія, совершеннѣйшее присутствіе въ немъ безусловнаго начала жизни, Гегель ограничиваетъ его или, что все равно, безусловный духъ и въ концѣ своей системы отвлеченнымъ тождествомъ. Хотя онъ и отличаетъ это тождество отъ безусловнаго тождества Шеллинга, приписывая своему тождеству не только недвижное пребываніе, но и движеніе, постоянное возвращеніе изъ нетождества къ себѣ самому; но это возвращеніе похоже на возвращеніе съ поля потерянной битвы. Вмѣсто побѣды надъ живою дѣйствительностію, понятіе должно снова заключиться въ своемъ внутреннемъ, отвлеченномъ или неполномъ, незаконченномъ тождествѣ. На основаніи этого односторонняго тождества, нельзя согласиться съ Гегелемъ, что наблюдаемое въ нашей мыслительной дѣятельности первораздѣленіе (Urtheil) на двѣ стороны—на себя, и познаніе, составляетъ сущность божественной субстанціи, что въ этомъ раздѣленіи внутри насъ выражается судительное первораздѣленіе самаго божества.

На томъ основаніи, что безусловный духъ есть духовная субстанція и заключаетъ въ себѣ судительное первораздѣленіе (Urtheil) на себя и на знаніе, предметомъ котораго есть сама субстанція, или, иначе, на томъ основаніи, что все разумное или истинная дѣйствительность есть умозаключеніе, въ которомъ понятіе, раздѣленное въ сужденіи, возсоединяется,—

безусловный духъ проходитъ три ступени развитія; сперва, какъ намъ извѣстно изъ обозрѣнія системы, онъ является въ непосредственномъ видѣ сознанія о себѣ чрезъ нашъ субъектъ въ созерцаніи идеаловъ и въ художественныхъ произведеніяхъ; въ такомъ видѣ является безусловный духъ въ *искусствѣ*; потомъ безусловный духъ является въ представленіи и религіозномъ чувствѣ; это область *религіи* и притомъ *откровенной;* наконецъ въ *философіи*, совмѣщающей предметность (объективность) искусства и субъективность (внутренность) религіи въ самосознательномъ мышленіи, которому свойственно быть столько же нашимъ, субъективнымъ мышленіемъ, сколько и выраженіемъ истинно—сущаго.

Нѣтъ нужды входить въ подробный разборъ этой постепенности въ саморазвитіи безусловнаго духа. Замѣтимъ только, что въ этой мысли о развитіи безусловнаго духа смѣшивается развитіе нашего сознанія о безусловномъ существѣ съ самою жизнію верховнаго существа. Скажутъ, что иначе и не возможно знаніе истины, если не предположимъ, что въ основѣ знанія лежитъ нѣчто безотносительное, безусловное. Но мы не отрицаемъ, что сознаніе о Богѣ не возможно безъ дѣйствія Божія и присутствія въ насъ силы Божіей. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, мы рѣшительно признаемъ ложною мысль, будто способность отрицанія различныхъ формъ сознанія въ насъ о Богѣ, какъ несовершенныхъ, совпадаетъ съ положительною, божественною силою верховнаго существа. Указаніе и систематическое проведеніе безусловной основы во всѣхъ благороднѣйшихъ отправленіяхъ нашей дѣятельности, безъ смѣшенія этого послѣдней съ безконечною жизнію божества и составляетъ именно одну изъ труднѣйшихъ задачъ философіи. Гегель же слишкомъ далеко увлекся желаніемъ устранить прежнюю разрозненность въ наукѣ между міромъ ограниченныхъ предметовъ и безконечнымъ. Отъ этого смѣшенія происходятъ у него важнѣйшія ошибки его философской системы; отъ него же происходятъ и несообразности въ его понятіяхъ о значеніи и взаимномъ от-

ношеніи искусства, религіи и философіи.—въ которыхъ онъ видитъ различныя формы самаго божества или безусловнаго духа.

Искусство, по понятію Гегеля, есть непосредственное знаніе о себѣ безусловнаго духа, знаніе въ чувственной и объективной формѣ. Въ этомъ понятіи можно различать слѣдующія составныя стороны: во первыхъ, что искусство есть непосредственное, чувственное знаніе, во вторыхъ, что оно есть знаніе о себѣ безусловнаго; но то и другое не выдержитъ критики.

Непосредственное, чувственное знаніе встрѣчалось уже уже въ психологіи и отчасти въ логикѣ, и однако же въ немъ не было еще ни малѣйшаго сходства съ непосредственнымъ знаніемъ искуства. Чувственное знаніе одинаково относится ко всѣмъ родамъ знанія и дѣятельности и одинаково имъ служитъ. Значитъ, отличительнымъ свойствомъ искусства не можетъ быть непосредственность знанія. Нельзя и того сказать, что въ объективной формѣ искусства предстаетъ созерцанію и чувству само безусловное; потому что предметомъ чувственнаго, непосредственнаго созерцанія абсолютное уже было въ области природы; и однакоже природа еще не была искусствомъ. Тоже самое должно сказать и о непосредственномъ внутреннемъ созерцаніи. Предметомъ его можетъ быть безусловное, и однако же внутреннее созерцаніе безусловнаго еще не то, что искусство; оно еще даже не одно съ художественнымъ созерцаніемъ. Еслибы искусство даже было непосредственнымъ знаніемъ о себѣ самаго безусловнаго, то въ такомъ случаѣ нужно бы исключить значительную часть эстетики Гегеля, именно, ученіе о разныхъ родахъ искусства, въ которыхъ рѣшительно нѣтъ ничего безусловнаго, напр., въ изваяніяхъ животныхъ, въ мелодраммахъ и проч. Кромѣ того, есть въ искусствѣ сторона, которая переступаетъ Гегелево единство безусловнаго съ внѣшностію и опять противорѣчитъ понятію

Гегеля объ искусствѣ; таково, напр., искусство романтическое. По Гегелю, оно состоитъ въ духовной свободѣ и безконечности субъекта, въ тождествѣ субъекта съ Богомъ, въ погруженіи (Zurücknehmen) субъекта въ безусловное (a). Но при тождествѣ субъекта съ безусловнымъ теряется характеръ романтическаго искусства. Романтическое искусство одушевлено идею безконечнаго и вмѣстѣ недоступностію этой идеи всѣмъ конечнымъ формамъ. Отсюда происходитъ необходимое свойство романтики—не покойная гармонія безусловной идеи съ этими формами, но разрывъ ихъ. Тутъ явно уже обнаруживается мысль противоположная діалектической системѣ, именно, что въ процессѣ міра и нашего знанія не выражается вся полнота безусловнаго.

Противорѣчія основной мысли діалектической системы, обнаруживающіяся въ ученіи объ искусствѣ, еще явственнѣе въ ученіи о религіи. Допустивъ разъ ошибочную мысль, что мышленіе, начинаясь съ чистой, ни отъ чего независящей всеобщности, само собою развиваетъ все содержаніе безусловной истины, смѣшавъ отвлеченное, мыслимое положеніе съ реальнымъ, Гегель долженъ наконецъ дойти до результатовъ самыхъ странныхъ въ той области, предметъ которой есть бытіе Бога и отношеніе его къ міру и человѣку. Сообразно съ своею основною мыслію, діалектическая система должна была утверждать, что бытіе и существо Божіе есть не что иное, какъ результатъ положенія и развитія чистаго мышленія. И эти два слѣдствія, не смотря на всю ихъ прикровенность, слишкомъ явственны въ философіи Гегеля. Развитіе религіознаго сознанія въ человѣкѣ о Богѣ проходитъ различныя ступени, между тѣмъ какъ Божество или безусловное начинаетъ свое существованіе уже послѣ—въ концѣ этого развитія, какъ будто въ самомъ дѣлѣ, возможно сознаніе бытія Божія и несоотвѣтственности разныхъ формъ представленія о Богѣ безъ

a) Aesth. B. 2. S. 144—147. 124—230.

положительной, независящей отъ нашего сознанія, первовной причины и предмета этого сознанія. Если уже принимать мысль новѣйшей философіи, что искусство, религія и философія, каждое своеобразно, выражаютъ не что либо конечное, ограниченное, но само—безконечное, то гораздо правильнѣе будетъ признаватъ первымъ искусство, на второмъ планѣ поставить философію, а религію на послѣднемъ и высшемъ. Не входя въ подробное объясненіе основаній такого размѣщенія, замѣтимъ здѣсь только одно, что какъ бы ни была важна примиряющая, успокоивающая сила искусства и высшаго знанія; но ни то ни другое не могутъ на всегда удержать нашу мысль въ своемъ кругу. Ихъ успокоеніе временное, за которымъ снова, по мѣрѣ приближенія жизни къ закату, замкнутыя силы духа порываются въ область безконечнаго. И въ этихъ порывахъ души, въ этомъ сознаніи незаконченности человѣческой дѣятельности выражается столько же послѣдняя ступень развитія пройденной, сколько первая-дальнѣйшей жизни (*См. Религія*). На этомъ основаніи можно думать, что религія не потому вращается преимущественно въ области представленія и чувства, что не можетъ дойти до такой законченоости идеи безусловнаго съ его формою, до какой будто бы доходитъ философія, но, наоборотъ, потому именно неизбѣжно дѣйствіе представленія и чувства въ религіи, что въ самомъ жизненномъ отношеніи человѣка къ безконечному она постояно указываетъ на незаконченность формъ, въ которыхъ мы воспринимаемъ идею безконечнаго. Так. обр., религія занимаетъ не среднее мѣсто (между искусствомъ и философіею), но первое и послѣднее. Ею начинается, ею и оканчивается внутреннее развитіе человѣка.

Послѣдняя ступень безусловнаго духа есть философія. Не доказывается ли, наконецъ, рѣшительно этою послѣднею ступенью, что философское знаніе есть сама безусловная (т. е. иначе божественная) дѣйствительность, и на оборотъ, что вся безусловная дѣйствительность именно есть это знаніе.

Философія, говоритъ Гегель, есть единство искусства и религіи; потому что она возводитъ къ самосознательному мышленію и внѣшній предметный (objectiv) способъ созерцанія свойственный искусству, и субъективный способъ представленія, свойственный религіи, преобразуя односторонность первой формы проявленія безусловнаго въ сознательную необходимость и односторонность второй—въ сознательную свободу философскаго мышленія. На этомъ основаніи, философія есть идея, которая сама себя мыслитъ, или она есть логическій складъ (das Logische), но уже не въ одной стихіи чистаго мышленія, а въ самой дѣйствительности. Философія есть сама себя мыслящая идея, всеобщность оправданная, въ своей дѣйствительности a).

Остановимся на этой вершинѣ Гегелева умозрѣнія и разсмотримъ, какое содержаніе освобождаетъ философія отъ несвойственныхъ ему формъ, свойственныхъ искусству и религіи; каково это единство содержанія искусства и религіи съ другою истинною формою, въ которую вводитъ его философія, наконецъ, можно ли это единство признать безусловнымъ духомъ?

Что разумѣетъ Гегель подъ содержаніемъ искусства и религіи, которому философія сообщаетъ отъ себя сродную и чистую форму? Конечно то самое, что явится потомъ въ новой формѣ философіи и что прежде скрывалось въ несовершенной формѣ искусства и религіи. Чтоже составляетъ содержаніе философіи? Чистая мысль, понятіе; потому что абсолютная форма, къ которой философія возводитъ содержаніе предыдущихъ степеней безусловнаго духа, есть такая форма, которая сама себя опредѣляетъ къ этому содержанію. И такъ, дабы знать, каково это содержаніе искусства и религіи, и можетъ ли оно быть возведено къ формѣ философіи, нужно прежде выра-

---

a) Enc. § 554.

зумѣть, что въ немъ есть тождественнаго философіи? Форма философіи есть форма самаго понятія, именно, *непосредственная всеобщность, самоотрицаніе* или *самораздѣленіе* и *возсоединеніе* раздѣленнаго въ конкретной (т. е. живой, а неотвлеченной) всеобщности. Содержаніе искусства и религіи у Гегеля тоже представляется сначала непосредственнымъ, слитнымъ, потомъ, раздѣляется на производящее и производимое (въ искусствѣ), представляющее и представляемое (въ религіи), наконецъ, то и другое возсоединяется въ одномъ созерцаніи, въ чувствѣ, въ богопочтеніи. Это-то содержаніе, являющееся въ несродной ему формѣ воображенія (въ искусствѣ) и представленія—(въ религіи) философія узнаетъ какъ свое абсолютное содержаніе и сообщаетъ ему такую же обсолютную, чистую форму. Форма, сообщаемая философіею, потому, какъ думаетъ Гегель, абсолютна и чиста, что въ ней нѣтъ ничего внѣшняго, несознаннаго въ связи съ самымъ содержаніемъ, но все опредѣляется движеніемъ самаго содержанія; или иначе, потому что непосредственность раздѣленія и возсоединенія, расторгающаеся въ искусствѣ и религіи на субъектъ и предметъ, въ философіи оказывается дѣятельностію одного безусловнаго понятія, котораго внутреній законъ состоитъ, по Гегелю, въ самораздѣленіи и возсоединеніи. Теперь очевидно, что подъ содержаніемъ искусства и религіи діалэктическая система разумѣетъ собственно только форму понятія, и что признаніе этого содержанія со стороны безусловнаго понятія или философіи *своимъ* есть въ собственномъ смыслѣ только признаніе соотвѣтствія между формою понятія, раскрытою Гегелемъ въ логикѣ, и основною формою искусства и религіи, что само это признаніе соотвѣтствія происходитъ не отъ свободнаго движенія чистаго мышленія, но отъ предварительнаго предположенія, что въ такой именно формѣ все существуетъ, и отъ усилія все подвести подъ эту форму, что, наконецъ, это признаніе искусства и религіи *своимъ* со стороны понятія, совсѣмъ не доказываетъ, будто понятіе единственно потому, что его

внутренній складъ служитъ ему и содержаніемъ, творитъ и устанавливаетъ содержаніе какъ философіи, такъ искусства и религіи, и что въ немъ выражается вся полнота безусловнаго.

Рѣшеніе перваго вопроса даетъ намъ возможность отвѣчать и на второй: каково единство содержанія искусства и религіи съ формою, сообщаемою ему со стороны философіи? Содержаніе искусства и религіи, въ которомъ, какъ мы видѣли, понятіе узнаетъ само себя, есть не иное что, какъ тоже понятіе или чистое мышленіе съ его формою, къ которой заранѣе были подведены заимствованные отвнѣ предметы искусства и религіи. Не касаемся здѣсь натянутости самаго подведенія. Каково бы ни было это подведеніе, но оно означаетъ только постепенное уясненіе согласія между принятыми Гегелемъ формами понятія и предметами познанія или между мышленіемъ и бытіемъ. Но способность объяснять, уразумѣвать согласіе между формами понятія и предметами искусства и религіи не даетъ еще права думать, будто оно есть дѣло самаго же понятія, раскрывающагося въ насъ, въ нашемъ духѣ, и еще менѣе, что въ немъ мы достигли творческаго средоточія жизни.

Послѣ того понятно, можно ли назвать это единство содержанія искусства и религіи съ формою философіи или понятія безусловнымъ духомъ? Можно ли найти что нибудь болѣе, кромѣ игры и двусмысленности въ заключительныхъ словахъ діалектической системы: „что въ мышленіи или идеѣ собственно движется и развивается природа вещи, понятіе; что это движеніе есть и движеніе предмета и дѣятельность познанія; что единство природы вещи или понятія и познавательной дѣятельности есть вѣчная въ себѣ и для себя сущая идея, которая вѣчно себя осуществляетъ, производитъ и наслаждается собою, какъ безусловный духъ“ а). Единство

а) Encycl. §. 577.

формы и содержанія, раскрытое діалектическою системою, ограничивается только признаніемъ согласія между этими двумя сторонами, и при томъ, согласія относительнаго; потому что многіе предметы именно отъ того получили превратное значеніе, что насильственно подведены подъ форму такъ называемаго безусловнаго понятія; а діалектическая система тотчасъ дѣлаетъ неслыханный скачекъ, утверждая, что *та самая среда* познаванія, которая находитъ согласіе между своими формами и предметами, есть именно само безусловное, вѣчно—сущее существо, въ которомъ познаніе есть бытіе и единственная мѣра всякаго бытія, или еще болѣе, что логическое отправленіе въ признаніи единства между содержаніемъ и формою, между понятіемъ и предметомъ есть безусловный верховный субъектъ или вѣчный духъ! При самомъ снисходительномъ сужденіи о результатѣ діалектической системы, въ содержаніи его можно найти только логическую идею, т. е., внутренній складъ, подобный складу нашего пониманія, или возможность познанія міра, основанную на упомянутомъ согласіи понятія съ доступными намъ предметами изслѣдованія; но логическая идея еще далеко не то, что абсолютный духъ.

Съ одною несообразностію соединяется другая. Ограничивая бытіе и жизнь безусловнаго духа, недостижимаго для діалектической системы, только дѣятельностію, и притомъ логическою, нашего мыслящаго субъекта, діалектическая система противорѣчитъ и нашему сознанію. По смыслу системы Гегеля, раскрывающей совершенное присутствіе, безусловнаго въ этомъ мірѣ,—присутствіе, совпадающее съ полнотою міра на послѣдней ея ступени, должно бы уничтожиться средостѣніе между нашимъ мыслящимъ началомъ и безусловнымъ. Нашъ мыслящій и сознающій себя ограниченнымъ субъектъ долженъ бы, съ возвышеніемъ на степень безусловнаго духа, разрѣшиться въ тонкую стихію мысли, въ ея процессѣ созерцать весь міръ и безусловное и, наоборотъ, въ процессѣ міра и безусловнаго созерцать себя. Но сознаемъ ли мы, сознаетъ ли и

можетъ ли сознавать кто либо такое состояніе мышленія, которое находитъ въ нашемъ духѣ діалектическая система, когда возводитъ его въ концѣ на ступень безусловнаго духа?.. Какъ бы ни была развита наша способность мышленія, мы всегда изслѣдываемъ и познаемъ предметы по частямъ, и познанную долю предметовъ удерживаемъ не всю въ ясномъ и полномъ сознаніи, но также, по частямъ вызываемъ къ сознанію силою памяти; далѣе, таже способность мышленія дѣйствуетъ въ насъ всегда по временамъ, но никогда не достигаетъ такого царственнаго владычества, чтобы всѣ другія способности духа и тѣла превратились въ одну мысль и, при томъ, въ мысль всемірную. Словомъ: сколько бы наше мышленіе ни расширяло кругъ знанія, но внѣ познаннаго круга предметовъ, всегда остается дѣйствительность ей недоступная, ограничивающая ее и полагающая ей предѣлъ.

Но, быть можетъ, недоступное теперь доступно и возможно цѣлому процессу исторіи философіи?—На этотъ вопросъ нѣтъ нужды много отвѣчать; онъ самъ себя опровергаетъ. Коль скоро на послѣдней ступени діалектическаго развитія, именно въ безусловномъ духѣ, мысль свела все существующее въ пространствѣ и времени къ одному созерцанію всего въ себѣ и себя во всемъ, то это могущественное, вѣчное созерцаніе должно быть настоящимъ, а не будущимъ плодомъ усилій разума; иначе, эта мысль имѣетъ предѣлъ, если она указываетъ на будущее. Такимъ образомъ выражаясь технически, *имманентное* единство понятія и дѣйствительности, съ такою настойчивостію и въ такой крайности утверждаемое Гегелемъ, само собою переходитъ въ *трансцендентное*. И вотъ тотъ пунктъ, на которомъ Гегель фактически опровергаетъ основное положеніе своей системы о полномъ совпаденіи безусловнаго съ нашимъ мышленіемъ.

Таковы несообразоости въ построеніи діалектической системы въ цѣломъ и въ частяхъ. Что же сказать о направленіи и общихъ слѣдствіяхъ ея?

Изъ предъидущаго уже извѣстно, какимъ предшествовавшимъ историческимъ развитіемъ философіи условловалось происхожденіе знаменитой діалектической системы. Противодѣйствуя скептическому идеализму Канта, Гегель, подобно Фихте и Шеллингу, усиливается доказать дѣйствительность высшаго, философскаго вѣдѣнія; но, въ отличіе отъ Фихте, признаетъ безусловную истину произведеніемъ мышленія не потому, что оно имѣетъ будто бы только *субъективное* свободное творчество, но на основаніи совмѣщенія въ немъ субъективнаго и предметнаго значенія; а Шеллингово непосредственное, умственное созерцаніе безусловнаго тождества онъ замѣняетъ строгимъ методическимъ развитіемъ мысли, и находитъ въ немъ такое совпаденіе съ безусловною, вѣчною истиною, что за предѣлами и выше познаннаго мыслію ничего нѣтъ и быть не можетъ. Въ своемъ лонѣ, въ діалектическомъ движеніи мышленіе находитъ и творящее, и творимое, и постоянный процесъ творенія. Вникая въ это основное направленіе философской системы Гегеля, нельзя не видѣть въ немъ рѣшительнаго и сосредоточеннаго выраженія въ формѣ систематической того движенія, которымъ новыя времена отличаются отъ направленія среднихъ вѣковъ. Философія Гегеля въ своихъ формулахъ довела это направленіе до послѣднихъ крайностей, до какихъ только могло оно дойти въ формѣ идеализма. Идеалъ исканій въ жизни и философіи среднихъ вѣковъ былъ постоянно чѣмъ—то отдаленнымъ, поту-сторонним; между обѣими сторонами было проведено неодолимое раздѣленіе; оттого, на всю насущную жизнь и дѣятельность наложена была печать какого—то забвенія и запустѣнія; личность человѣка, потребности нравственно—общественной жизни и самая наука или философія, какъ органическое выраженіе разума, лишены были своей силы и значенія. Все, что было представителемъ не поту-сторонней идеи, но временныхъ, насущныхъ потребностей жизни, было или оттѣснено на задній планъ, или обречено на рабство. Историческое движеніе новыхъ временъ, наоборотъ,

все направлено къ тому, чтобы выработать разумный просторъ личности и задачею своею поставляетъ развитіе внутренняго не иначе, какъ въ связи и гармоніи съ внѣшнею, окружающею насъ средою жизни: въ преодолѣніи силъ природы, въ разумномъ построеніи формъ общежитія, въ умаленіи физическихъ золъ и въ умноженіи удобствъ жизни новыя времена видятъ единственный смыслъ той идеи гармоніи между мыслію и дѣйствительностію, къ уразумѣнію которой постоянно стремится философія. Это самое направленіе и въ такой-же исключительной крайности Гегель проводитъ въ своей системѣ. Утверждая цѣлымъ развитіемъ своей философіи, что только въ нашемъ мышленіи заключается высшее и самое торжественное проявленіе безусловнаго или всего, что только есть высокаго, истиннаго и святаго, увѣряя, что въ этомъ мышленіи, какъ въ фокусѣ, отражается, живетъ и движется все, что только есть во времени и въ вѣчности, Гегель такимъ образомъ, проводитъ своею философіею полярно-противоположное направленіе наукѣ и жизни среднихъ вѣковъ, и составляетъ самый гармоническій отзвукъ преобладающей мысли нашего времени. Онъ сливаетъ, отождествляетъ всѣ идеалы человѣческихъ стремленій съ настоящностію и смотритъ на нихъ только и только, какъ на сокъ, движущійся во внутренней ткани древеснаго ствола. Казалось, низводя свое безусловное съ высоты среднихъ вѣковъ въ нашъ дольній міръ, заключивъ это безусловное только предѣлами наблюдаемой нами жизни, діалектическая система должна бы имѣть только самое благотворное вліяніе на жизнь, должна бы всему настоящему и насущному сообщить только самое высокое значеніе, самую жизненную и животворящую силу. Съ одной стороны, какъ противодѣйствіе безжизненному, мертвящему направленію среднихъ вѣковъ, она дѣйствительно не могла не имѣть нѣкотораго благотворнаго вліянія. По своему духу, она благопріятствуетъ интересамъ общественной жизни, всевозможнымъ улучшеніямъ матеріальнаго быта и, въ нѣкоторомъ отношеніи, уваженію

къ человѣческой личности, какъ органу безусловнаго. И однакоже, съ другой стороны, она ведетъ и къ самымъ неблагопріятнымъ послѣдствіямъ для жизни, тѣмъ же крайнимъ отождествленіемъ безусловнаго съ насущнымъ порядкомъ природы и исторіи, которымъ по видимому только животворитъ и одушевляетъ ее; потому что ограниченіе безусловнаго только предѣлами наблюдаемой нами внутренней и внѣшней жизни такъже ведетъ къ отрицанію безусловнаго, какъ и созерцаніе его только въ видѣ потусторонней идеи; а съ отрицаніемъ этой идеи уже нѣтъ высшаго, руководительнаго начала жизни. Крайность философіи, въ этомъ случаѣ, подобна крайности тѣхъ практиковъ, которые лелѣютъ въ себѣ пріятную увѣренность, будто единственнымъ врачевствомъ противъ растлѣвающихъ недуговъ времени можетъ быть отрицаніе всего безконечнаго (или проще—религіи) и ограниченіе дѣятельности только насущными, утилитарными цѣлями жизни, забывая, что эта крайность поразитъ себя такими же гибельными послѣдствіями, какъ и первая.

Такимъ образомъ, отождествляя безусловное съ нашею мыслію и наблюдаемымъ порядкомъ міра, діалектическая система Гегеля ведетъ, во первыхъ, къ самому ироническому нигилизму. Безусловное, на которомъ у него утверждается существенность всего являющагося въ природѣ и въ исторіи, есть только логическая идея; по духу философіи Гегеля, она не имѣетъ нигдѣ, кромѣ нашего мышленія, ни опоры, на всецѣлаго самознанія. Но если мы никогда не сознаемъ ее всецѣло въ полномъ совершенствѣ, то—гдѣ же она? Нигдѣ. Все проявленіе безусловнаго и само безусловное превращаются только въ миражъ.

Далѣе, отчасти этотъ нигилистическій характеръ діалектической системы, отчасти ограниченіе безусловнаго только горизонтомъ наблюдаемаго міра, вело къ преобладанію матеріализма. По умозрѣнію Гегеля, безусловный духъ, какъ высшій результатъ философскаго мышленія, начинаетъ свое раз-

витіе изъ ничего; потому что начинаніемъ его служитъ безусловное отрицаніе, отрицаніе всего мыслимаго и существующаго. Самое развитіе его до появленіи духа безсознательно. Хотя Гегель и говоритъ, что самое это начало своего развитія духъ послѣ сознаетъ, какъ имъ же предпосланное; но въ самомъ началѣ этого сознанія нѣтъ, да и неизвѣстно, какимъ образомъ изъ безсозначельнаго состоянія происходитъ потомъ сознаніе. Эта неопредѣленность и безсознательность начала развитія безусловнаго, въ явленіяхъ міра вещественнаго и нравственнаго, была такъ сходна съ представленіемъ матеріалистовъ о происхожденія міра и развитіи сознанія и способностей нашей души, кромѣ того самый выводъ всего міра изъ одной логической идеи ничтожества былъ такъ страненъ, что не было почти никакого препятствія матеріалистамъ замѣнить это нигилистическое, безсознательное начало развитія началомъ вещественнымъ и изъ него объяснять происхожденіе міра. Вещество матеріалистовъ было такою же отвлеченностію, какъ и Гегелева идея, но оно по крайней мѣрѣ легче могло ввести въ обманъ обыкновенное сознаніе, выдавая метаморфозъ вещества, совершающійся въ извѣстныхъ предѣлахъ, по степенямъ различныхъ царствъ природы, за подтвержденіе своего положенія,—что всѣ царства природы и всѣ силы, которыми обнаруживается наше сознаніе, происходятъ изъ этого неопредѣленнаго и отвлеченнаго вещества. Къ такому же матеріалистическому направленію умовъ прямо, или косвенно, ближе, или отдаленнѣе препровождала діалектическая система и практику, ограничивая свое безусловное только насущнымъ порядкомъ міра, а вмѣстѣ съ тѣмъ, и жизнь нашего нравственно-разумнаго начала-только кругомъ временнаго пребыванія. Сводя все святое только въ формы видимаго порядка міра, философія Гегеля заставляетъ смотрѣть на земную жизнь, какъ на единственное поприще дѣятельности. А потому, жизнь и дѣятельность по вѣчнымъ законамъ истины и правды, собственно говоря, не имѣла уже прочнаго основанія. Существу, ограни-

ченному только временнымъ горизонтомъ жизни, естественнѣе жить и дѣйствовать только подъ вліяніемъ временныхъ расчетовъ своекорыстія и плотоугодія.

Съ ограниченіемъ безусловнаго предѣлами человѣческой мысли Гегель не могъ избѣжать другихъ несообразностей въ примѣненіи своихъ началъ къ различнымъ сторонамъ жизни, на которыя мы отчасти указали выше. Такъ, устранивъ безконечное призваніе человѣка, причастность его безконечной жизни, Гегель по необходимости долженъ былъ пріурочить человѣка къ какой—нибудь наглядной цѣлости, которая была бы живительнымъ началомъ и послѣднею опорою и цѣлію для его дѣятельности. Такую цѣлость для человѣка, какъ органа, Гегель полагаетъ въ государствѣ, а за тѣмъ возвысилъ государство до такихъ чудовищныхъ размѣровъ величія, что предъ нимъ разумная личность человѣка превращается только въ жертву. Государство у него есть самъ живущій Богъ. Несравненно выше христіанская идея человѣка; потому что она не измѣряетъ его значенія, не ограничиваетъ широты его существа только цѣлями государственными. Рѣшительное исключеніе христіански-гуманнаго міровоззрѣнія привело его почти къ такому же стѣсненію нравственно-разумнаго человѣческаго существа, къ какому въ среднія вѣка дошли подъ исключительнымъ вліяніемъ идеи вѣчности. Весь ходъ исторіи человѣчества онъ вдвигаетъ въ свои логическія рамы, полагая что въ нихъ начало и конецъ ея; не говоримъ уже о многихъ частныхъ недостаткахъ Гегелева взгляда на значеніе народовъ; такъ, напримѣръ, Гегелю кажется, что послѣднее и самое высшее назначеніе въ исторіи принадлежитъ германскому народу, тогда какъ другіе, и едва ли не справедливѣе, ожидаютъ отъ славянскихъ племенъ довершенія начатаго племенами романскимъ и германскимъ. Землю, на которой дѣйствуетъ человѣческая мысль, какъ полное выраженіе безусловнаго, Гегель считаетъ за нравственное средоточіе мірозданія. Изъ направленій искусства, по духу своей философіи, увѣряющей, что

полная законченная гармонія безусловнаго содержанія съ формою совершается въ дѣятельности нашего разумнаго начала, ему всего удобнѣе объяснить классическое искусство, въ которомъ мысль не выступаетъ за предѣлы внѣшней, пластической среды жизни; но ему гораздо труднѣе объяснить, не нарушая началъ своего міровоззрѣнія, направленіе искусства романтическаго, какъ и вообще все то въ нашей внутренней жизни, гдѣ обнаруживается незаконченность, гдѣ сознаніе находитъ, въ своей внутренней глубинѣ гораздо болѣе содержанія, нежели сколько можетъ выразиться въ стройной, законченной формѣ, въ образахъ заимствуемыхъ изъ видимаго міра. Наконецъ принявши понятіе о безусловномъ значеніи нашего мышленія, Гегель не могъ уже избѣгнуть и ложнаго взгляда на религію (см. религія) и отношеніе ея къ искусству и къ философіи или наукѣ. Гегелю кажется, что, по мѣрѣ развитія мысли, религію смѣняетъ и замѣнлетъ наконецъ философія. Мысль его можетъ имѣть адептовъ, не вникающихъ много въ основаніе ея и, либо увлекающихся только кажущеюся законченностію его міровоззрѣнія, либо смѣшивающихъ религію съ внѣшнимъ состояніемъ ея. Но другой вопросъ: можетъ ли она составить общее достояніе здороваго человѣческаго смысла? Діалектическая система доказываетъ ее съ философской точки зрѣнія, своимъ положеніемъ—что наше чистое мышленіе есть само безусловное. Еслибы можно было доказать, что наше мышленіе, названное у Гегеля безусловнымъ, само предпосылаетъ всѣ виды жизни, само же ихъ снимаетъ и на вершинѣ своего развитія созерцаетъ само безусловное, тогда религія слилась бы съ самознаніемъ въ насъ безусловнаго. Но въ томъ—то дѣло, что этого положенія о нашемъ мышленіи доказать нельзя: оно—не больше какъ плодъ личнаго убѣжденія. Внутреннѣйшая глубина нашей жизни, въ которой утверждается религія, какъ сознаніе и чувство въ насъ безконечнаго, какъ союза человѣка съ Богомъ, полагается не мышленіемъ нашимъ и получается не отъ мышленія.

Мышленіе не можетъ ее дать намъ; оно само въ ней утверждается, животворится ею и можетъ только уяснять ее и очищать, либо иногда и помрачать (подъ исключительнымъ вліяніемъ разсудка). А потому, какъ мышленіе не можетъ ни дать, ни замѣнить намъ этой жизни, такъ философія не можетъ смѣнить и замѣнить религіи.

О философской системѣ Гегеля было писано очень много. См. Круга Лекс. т. 2. стр. 377. Недавно Гаймъ издалъ обозрѣніе діалектической системы не столько впрочемъ со стороны ея построенія, сколько со стороны ея духа и примѣненій къ жизни (R. Haym, Hegel u. seine Zeit, Berlin, 1857, 8; смотри, статьи П. Л. Лаврова о философіи Гегеля. Библ. д. чт. 1858 г. май и снт., 1859 г. апр. Полное собраніе сочиненій Гегеля было издано его друзьями, Berlin, 1840—41. 8. О личности Гегеля см. сочин. Розенкранца: Hegel's Leben. Berlin, 1844, 8. На русск. см. Рѣдкина, Логика Гегеля (введеніе), Москвит., 1841, ч. IV Эстетика Гегеля, перев. В. Модестовъ, С. Петерб., Москва, 1859 г.;

ГЕЗИХІЙ, милетскій уроженецъ прозванный *знаменитымъ*, жилъ во второмъ столѣтіи послѣ Р. Хр—ва. Онъ написалъ біографію философовъ въ алфавитномъ порядкѣ, руководствуясь большею частію Діогеномъ лаэртскимъ. Сочиненіе его съ латинскимъ переводомъ издано Меурсіемъ въ Лейденѣ, 1613, 8.

ГЕЙДЕНРЕЙХЪ, (Heydenreich), Карлъ Генрихъ, родился 19 Февр. 1764 г. въ Штольпенѣ, въ Саксоніи и занимался сперва поэзіею и филологіею, а потомъ преимущественно философіею. 1789 г. онъ былъ приглашенъ на каѳедру философіи въ лейпцигскій университетъ; но въ 1798 году, частію по разстроенному здоровью, частію по другимъ обстоятельствамъ, долженъ былъ оставить это мѣсто и поселился недалеко отъ Вейссенфельса, гдѣ и умеръ спустя три года, тридцати семи лѣтъ отъ роду. Гейденрейхъ слѣдовалъ сперва Спинозѣ; но потомъ,

присталъ къ послѣдователямъ кантовой философіи, отличаясь между ними нѣкоторою самостоятельностію въ самомъ слѣдованіи началамъ критической философіи. Въ особенности, онъ старался установить другой взглядъ въ эстетикѣ и философіи религіи. Сочиненія его: Grundriss ein. Prüfung des Beweises für die Unsterbl. der Seele, den man aus ihrem Vollkommenheitstriebe herleitet, Lpz., 1785, 8; Animadversiones in Mosis Mendelii refutationem placitorum Spinozae, Lpz., 1787, 8; Natur und Gott nach Spinoza, Lpz., 1789, 8; Observationes de nexu sensus et phantasiae, ratione habita ethices, rhethorices et politices, Lpz., 1788, 4; Vorbereitung einer Untersuch. üb. d. Ursprung und die Gültigkeit der Gesezo für die Werke der Empfindung und Phantasie, Lpz, 1788, 8; System der Aesthetik, Lpz, 1790, 8; Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo, Lpz, 1790, 4; Anfangsgründe d. moralisch. Theologie, nebst Anwendungen auf geist. Rede... Lpz., 1792, 8; *Encyclopedische Einleit. in d. Studium d. Philos.*, ibid. 1793, 8; Originalideen über die interessant. Gegenstände der Philos., ibid. 1793—1795, 3 B., 8. Propädeutik d. Moralphilosophie..., ibd, 1794, 8; System d. Naturrechts nach kritisch. Princip., ibd., 1801, 8; Versuch *üb. d. Heiligkeit d. Stats und die* Moralität d. Revolution 1794, 8; Grundsätze d. *natürlich. Staatsrechts und Anwendung*, ibd., 1795, 8; Briefe über d. Atheismus, ibd., 1796, 8: Ueber d. Elend. d. menshen, ibd., 1796, 8; Psychologishe Entwickelung des Aberglaubens..., ibd., 1798, 8; Mann und Weib, ibd., 1798, 8. Кромѣ того Гейденрейхъ издалъ переводы нѣкоторыхъ замѣчательныхъ произведеній, съ объяснительными примѣчаніями, какъ то: *критическую исторію перемѣнъ, происходившихъ въ философіи*, Кромаціано (Буонафеде), ibd., 1791, 2 В., 8; *О вкусѣ Ализона*, ibd., 1792, 2 В., 8; *Мысли Паскаля*, ibd., 1793, 8 и проч., принималъ участіе во многихъ періодическихъ изданіяхъ и самъ издавалъ, въ продолженіи двухъ лѣтъ, *философскій альманахъ*, Leip. 1795—1799, 8, 2 vol. и Наблюда-

тель домашней жизни, ibd., 1795—96, 2 B., 8. Послѣ смерти Гейденрейха напечатаны были его: Betrachtungen über die Würde d. Menschen im Geiste der kant. Sitten-und Religionslehre... herausgg. v. Gruber, Lpz., 1802, 8. Der Mann v. Welt, eingeweiht in die Geheimnisse der Lebensklugheit, nach *Gracian* bearbeitet, herausgg. v. Schelle, Lpz., 1805. См. о Гейденрейхѣ статью Шелля: Heydenreich's, Charakteristik als Schriftstellers, entworfen v. Schelle, Lpz., 1802, 8.

ГЕЙДЕНРЕЙХЪ, (Heidenreich), Фрдр. Вильг., написалъ сочиненіе о человѣческой душѣ - Vom Leben d. menschlichen Seele, Erlang., 1826, 8, въ которомъ пытается объяснить всѣ ея силы и отправленія по четверичной системѣ I. I. Вагнера.

ГЕЙЛИНКСЪ, (Geulinx), Арнольдъ, принадлежитъ къ числу самыхъ жаркихъ послѣдователей и защитниковъ философіи Декарта. Онъ родился въ Антверпѣ, въ 1625 году, обучался въ Лувенѣ, гдѣ, кажется, впервые ознакомился съ началами Декартовой философіи, и преподавалъ философію сперва въ Лувенѣ-же, а потомъ, въ Лейденѣ, гдѣ и умеръ въ 1669 году. Онъ жилъ въ то время, когда Декартъ испытывалъ судьбу, столь обыкновенную для всѣхъ великихъ дѣятелей на умственномъ поприщѣ и когда философія его, подъ предлогомъ противорѣчія христіанскому вѣроученію, а въ сущности по вліянію духа партій, еще не освободившихся отъ схоластики, подвергалась гоненіямъ со стороны многихъ католиковъ и протестантовъ. Жизнь его была цѣпью бѣдствій и страданій. Главное сочиненіе Гейлинкса, въ которомъ онъ старается доказать согласіе Декартовой философіи съ христіанскимъ вѣроученіемъ, есть *Ивика* (Γνῶθι σεαυτόν) sive Ethica, (Leyde, 1675, 12). Она проникнута духомъ самоотверженія, кротости и смиренія. Кромѣ того, въ духѣ Декартовой философіи и для защиты ея основныхъ мыслей, Гейлинксъ написалъ другое сочиненіе, до-

стойное вниманія въ историческомъ развитіи Декартовой философіи: это *Метафизика* (Metaphysica vera et ad mentem peripateticorum, Amstelod., 1691, 16).

Направленіе Гейлинксова ученія объясняется основными мыслями философіи Декарта. Съ Декартомъ начинается новое движеніе философіи, отличное отъ прошлаго состоянія ея въ продолженіе среднихъ вѣковъ. Тогда какъ схоластика ограничивалась въ философіи только или доказываніемъ по формамъ Аристотелевой философіи содержанія, заимствованнаго изъ вѣроученія, или разработываніемъ и произвольнымъ толкованіемъ философіи Аристотеля, Декартъ пытался установить самостоятельный предметъ изслѣдованія и развить вее содержаніе философіи, не выступая изъ круга нашего сознанія, или иначе, задачею философіи онъ поставилъ изслѣдованіе гармоніи между мыслію и дѣйствительнымъ внѣшнимъ бытіемъ, между духомъ и міромъ чувственнымъ. Это стремленіе Декарта было, можно сказать, сѣменемъ, изъ котораго произошло все дальнѣйшее движеніе философіи новыхъ временъ. Только въ концѣ прошлаго, и особенно въ нынѣшнемъ столѣтіи, является глубокое сознаніе этой задачи философіи и болѣе удовлетворительный, систематическій отвѣтъ на различные вопросы находящіеся съ нею въ тѣсной связи. Самъ-же Декартъ рѣшаетъ ее большею частію еще неудовлетворительно. Бытіе, или увѣренность въ бытіи мыслящаго въ насъ начала утверждается, по его понятію, на самомъ мышленіи или на сознаніи; потому что съ мышленіемъ неразрывно сопряжено и бытіе: *cogito, ergo sum*. Но увѣренность въ бытіи предметовъ, внѣ насъ существующихъ, и самое взаимодѣйствіе между нашимъ духомъ и тѣлеснымъ міромъ, утверждается у него единственно на идеѣ Бога, какъ источника истины, какъ существа, которому не свойственно насъ обманывать и которому мысль наша приписываетъ могущество къ произведенію всякаго дѣйствія въ мірѣ, и ст. б., какъ вліянія нашего духа на тѣло и все тѣлесное, такъ и тѣлеснаго міра на нашъ духъ.

Эту-то мысль какъ-бы о посредничествѣ Божіемъ между духомъ и веществомъ, которую Декартъ выразилъ еще довольно умѣренно, Гейлинксъ доводитъ до крайности и, съ одной стороны, въ этикѣ предшествуетъ Мальбраншу, съ другой— въ метафизикѣ склоняется ко взгляду Спинозы.

Внѣ себя, такъ говоритъ Гейлинксъ въ своей этикѣ, я вижу многоразличные предметы; тѣло мое находится въ ближайшей связи со мною, такъ какъ посредствомъ него я наблюдаю міръ; по этому тѣло мы называемъ своимъ. Хотя это тѣло производитъ разныя движенія по нашей волѣ, однакоже его движеніе происходитъ не отъ насъ, не отъ нашего сознательнаго, мыслящаго начала. Основанія этой мысли Гейлинксъ приводитъ слѣдующія: 1, хотя анатомія и физіологія отчасти объясняютъ намъ способъ тѣлодвиженій, однакоже движеніе совсѣмъ независитъ отъ этого знанія; потому что и до этого знанія мы такъ же свободно могли двигать своими членами. Послѣдователи перапатетической школы безумствуютъ, выдавая естественные предметы за дѣйствующія причины; 2, Часто движенія не бываетъ въ нашемъ тѣлѣ, хотя мы и желали бы произвести его, и на оборотъ, часто оно происходитъ противъ нашей воли. Это показываетъ, что движеніе въ основаніи своемъ зависитъ отъ причины, отличной отъ насъ и отъ нашей воли. Еслиже мы не можетъ двигать нашимъ тѣломъ, то тѣмъ менѣе зависитъ отъ насъ движеніе другихъ тѣлъ. Слѣдовательно, вообще, мы ничего не приводимъ въ движеніе внѣ насъ, а то, что мы можемъ произвести, ограничивается только предѣлами нашего сознанія. Если же наша воля обнаруживаетъ свое дѣйствіе въ нашемъ тѣлѣ и въ предметахъ окружающихъ насъ, то это значитъ, что есть другое существо, какъ основаніе и причина всякаго движенія. Оно оживляетъ и наши дѣйствія, если они выходятъ за предѣлы нашего внутренняго міра. Такое существо есть Богъ. Непостижимымъ образомъ Богъ соединилъ съ нашею волею извѣстныя внѣшнія движенія, такъ что—если эти движенія сопровождаютъ ея дѣятель-

ность, то наша воля какъ—бы переливается въ наше тѣло и, обнаружившись въ немъ, останавливается. Отсюда слѣдуетъ, что мы только зрители всего механизма нашего двусторонняго существа. Какъ наша воля не можетъ сама собою произвести движенія въ тѣлѣ и во внѣшнихъ предметахъ, точно такъ—же и внѣшніе предметы не могутъ дѣйствовать на душу и не могутъ произвести въ ней представленій; потому что хотя раздраженіе чувственныхъ органовъ въ насъ происходитъ отъ внѣшнихъ предметовъ, но наблюденіе и представленіе не тождественны съ тѣлеснымъ раздраженіемъ. Но смыслъ этого божественнаго участія въ каждомъ дѣйствіи нашей воли на предметы и предметовъ на наше сознаніе состоитъ не въ томъ, что Богъ каждый разъ при желаніи нашей воли, или соприкосновеніи къ намъ внѣшнихъ предметовъ, приводитъ въ дѣйствіе нашу волю и отпечатлѣваетъ въ духѣ внѣшніе предметы, но что Богъ разъ на всегда такъ образовалъ вещество и нашу волю, что обѣ эти противоположныя стороны хотя и недѣйствуютъ другъ на друга, однакоже соотвѣтствуютъ своими дѣйствіями другъ другу, какъ двое часовъ, показывающихъ одно и тоже время, хотя, устройство въ нихъ не зависитъ одно отъ другаго.

Этою послѣднею мыслію Гейлинкъ приближается къ ученію Лейбница *о предуставленной гармоніи* (см. *Лейбницъ*, Harmonia praestabilita). Такимъ образомъ, все ученіе Гейлинкса можно свести къ слѣдующимъ положеніямъ: 1, тѣло и душа не дѣйствуютъ другъ на друга; взаимное соотвѣтствіе ихъ дѣйствій зависитъ отъ первой движущей причины; 2, Ни одна вещь не дѣйствуетъ на другую; взаимное соотношеніе ихъ въ дѣйствіи и страданіи также происходитъ только отъ верховной движительной силы; наконецъ 3, ни одна вещь въ мірѣ не имѣетъ самостоятельной силы дѣйствованія. Это ученіе, отрицающее дѣйствительное причинное соотношеніе между духотъ и тѣломъ и между вещами, извѣстно въ исторіи философіи подъ именемъ *системы случайныхъ причинъ* (systema

causarum occasionalium). Эти послѣднія въ сущности должно считать не причинами, а только поводами, случаями къ обнаруженію извѣстнаго взаммодѣйствія между вещами. Подобнымъ образомъ учила одна философская школа у Арабовъ— *Мотекаллеминъ* или, какъ называли ее іудейскіе ученные-*Меддаберимъ*.

Разсматривая ученіе Гейлинкса со стороны теоріи познанія или взгляда его на происхожденіе представлетій, нельзя не видѣть въ немъ проблесковъ Мальбретаншева положенія: *мы все видимъ въ Богѣ;* потому что, причина какъ представленія въ насъ, такъ и самой видимости предметовъ, заключается единственно въ силѣ Божіей, такъ что безъ посредства этой силы, въ насъ не было бы ни субъекта, ни предмета. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своей метафизики Гейлинксъ даже приближается отчасти къ пантеизму Спинозы, который пережилъ его не многими годами. Нужно различать, говоритъ Гейлинксъ, частныя или отдѣльныя тѣла отъ тѣла самаго въ себѣ; первыя—дѣлимы, а второе—едино, универсально и вездѣ, и всегда, одно и тоже. Нѣчто подобное онъ утверждаетъ о существахъ духовныхъ. Единичные или индивидуальные духи могутъ быть неисчислимы; но не таковъ духъ самъ въ себѣ; индивидуальные духи даже не возможны; потому что духомъ можетъ быть только Богъ; мы же только различныя видоизмѣненія духа. То, что Гейлинксъ высказалъ стороною, въ немногихъ и не точныхъ выраженіяхъ, Спиноза усиливался развить въ цѣлой системѣ.

Нравоучительная философія сходна у Гейлинкса съ метафизикою; она раздѣляется на шесть частей. Изъ нихъ первая въ которой Гейлинксъ излагаетъ свой взглядъ на существо добродѣтели, имѣетъ преимущественное значеніе. Сущность добродѣтели онъ поставляетъ въ любви; а любовь бываетъ двоякаго рода, *дѣятельная и страдательная* (effectiva, affectiva); первая сопряжена съ твердою рѣшимостію праваго дѣланія,

вторая—состоитъ въ пріятномъ чувствѣ удовольствія, испытываемомъ отъ добраго дѣйствія. Но Гейлинксъ сознавалъ, что какова бы ни была любовь, страдательная, или дѣятельная, въ всякомъ случаѣ она, сама по себѣ, какъ въ большей, или меньшей степени не произвольное влеченіе сердца, не составляетъ еще полнаго нравственнаго достоинства, а потому, для нравственнаго характера любви, по его ученію, нужно чтобы она была направлена къ исполненію велѣній разума. И такъ, добродѣтель, по ученію Гейлинкса, состоитъ въ дѣятельной любви по разуму.

Изъ понятія о добродѣтели Гейлинксъ выводитъ главные виды добродѣтели. Онъ находитъ ихъ сходно, съ Платономъ и стоиками, четыре; всѣ онѣ завершаются смиреніемъ. Этой послѣдней добродѣтели онъ приписываетъ самое высокое значеніе. Но соглашаясь вообще съ понятіемъ Гейлинкса о высокомъ достоинствѣ смиренія, трудно согласиться съ нимъ въ частностяхъ.

По мнѣнію Гейлинкса, смиреніе происходитъ отъ разсмотрѣнія своего состоянія и отъ недовольства (inspectio et despectio sui) собою, презрѣнія къ себѣ или, говоря иначе, отъ мысли о своемъ безсиліи и недостоинствѣ. Но это только общее понятіе, или форма смиренія; чтобы опредѣлить самое содержаніе или достоинство этой нравственной добродѣтели, необходимо знать, въ какомъ смыслѣ, по мнѣнію Гейлинкса, должно понимать безсиліе человѣка, размышляющаго о своемъ нравственномъ состояніи, или съ чѣмъ онъ долженъ сравнивать свое состояніе, дабы притти къ истинному смиренію духа. По Гейлинксу, эта нравственная добродѣтель необходимо происходитъ отъ живаго сознанія, что ничто въ насъ независитъ отъ нашей силы, что и въ дѣятельности нашей, и въ страданіяхъ, и въ рожденіи, и въ смерти—все зависитъ отъ другаго, высшаго могущества. Но такое смиреніе, и такое сознаніе своего безсилія не совсѣмъ вѣрно; оно подрываетъ самую возможность нравственной дѣятельности; потому что нрав-

ственная дѣятельность необходимо требуетъ сознанія въ себѣ нѣкоторой силы воли надъ вліяніями чувственной природы. Сознаніе своего безсилія въ томъ видѣ, какъ понимаетъ его Гейлинксъ, повело бы скорѣе къ апатіи, унынію и къ разнымъ видамъ раболѣпства. Истинное смиреніе происходитъ подъ вліяніемъ мысли о своемъ несовершенствѣ въ сравненіи съ сознаннымъ нами идеаломъ нравственнаго совершенства; оно противостоитъ наглости и самомнѣнію, которыя обыкновенно чрезмѣрно развиваются и усиливаются подъ вліяніемъ ложныхъ понятій о человѣческой личности.

Кромѣ Этики и Метафизики, Гейлинксъ написалъ: Saturnalia, seu Quaestiones quodlibeticae, Leyd., 1665, 12; Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, Leid , 1662, 12; Amst , 1691; Compendium physicum или Physica vera, Franek., 1688, 12 (Сокращеніе физики Декарта); Annotata precurrentia ad Ren. Cartesii principia, Dordrecht, 1690, 4 (это изъясненіе размышленій Декарта); Annotata maiora ad principia philosophiae Ren. Cartesii, accedunt opuscula phil—ca ejusdem auctoris, ib., 1691, 4.

ГЕЙНЕКЦІЙ, (Heineccius, Heinecke), Іоаннъ Готтлибъ, род. 1681 г. въ Ейзенбергѣ, въ княжествѣ альтенбургскомъ и, по окончаніи курса, былъ сперва профессоромъ философіи въ Галле, потомъ—правъ въ Франекерѣ и во Франкфуртѣ—на—Одерѣ, наконецъ, снова въ Галле профессоромъ правъ и философіи. Ум. въ Галле, 1741 г., августа 31. Гейнекцій пріобрѣлъ извѣстность въ Германіи преимущественно, какъ ученый и юрисконсультъ; но онъ извѣстенъ отчасти и въ исторіи философіи. По слѣдамъ Гроція и Кумберланда, Гейнекцій пытался примирить философію съ правовѣдѣніемъ и ввести въ него философскій методъ. Въ этомъ духѣ онъ написалъ: Elementa juris naturae et gentium, Halle. 1738, 8; Praelectiones academicae in H. Grotii de jure belli ac pacis libros, Berlin, 1744, 8; Praelectiones academicaevin Sam. Puffendorfii de officiis homi-

ois et civis, ibd., 1742, 8; Vindob. 1757. Кромѣ того, онъ извѣстенъ сочиненіями по археологіи и издалъ одно сочиненіе, относящееся къ философіи; Elementa philosophiae rationalis et moralis quibus praemissa est historia philosophica, Francf., 1728, 8. Часть этого сочиненія, относящаяся къ исторіи философіи, была напечатана отдѣльно, въ Берлинѣ, 1743, 8. Полное собраніе сочиненій Гейнекція было издано въ Женевѣ, подъ заглавіемъ: Opera ad universam jurisprudentiam et litteras humaniores pertinentia, 1744—1748, 8 volum., 4; 1771, 9 vol., 8.

ГЕЛЬВЕЦІЙ, (Helvetius) Клавдій—Адріанъ, род. въ Парижѣ, въ Генварѣ мѣсяцѣ 1716 г. Благодаря значенію своего отца, бывшаго придворнымъ врачемъ, Гельвецій на 23 году получилъ значительную должность главнаго откупщика сборовъ, которую проходилъ до 1751 года, а потомъ Гофмейстера. Онъ получилъ воспитаніе въ Коллегіумѣ Лудовика великаго, а потомъ, по окончаніи курса въ Коллегіумѣ, отправился въ Канъ для изученія науки финансовъ. Гельвецій одаренъ былъ отъ природы хорошими способностями; *опытъ* Локка *о человѣческомъ разумѣ* возбудилъ въ немъ любовь къ философіи, а стремленіе къ извѣстности постоянно поддерживало въ немъ эту охоту къ дѣятельности на поприщѣ философіи. Самолюбіе возбуждено было въ немъ еще болѣе, когда знаменитое сочиненіе Монтескье о духѣ законовъ удостоилось общаго вниманія. Въ 1751 году онъ женился на прекрасной и умной дѣвицѣ Лиивилль и уѣхалъ съ нею въ свое помѣстье Воре, гдѣ, не смотря на заботы о благѣ семейства и поселянъ, не переставалъ заниматься науками. Онъ написалъ много сочиненій; изъ нихъ къ философіи относятся: *о духѣ* (de l'esprit), *трактатъ о человѣкѣ* (Traité de l'homme) и *о благополучіи* (sur le bonheur). Преимущественною славою пользовалось первое и доставило ему громкую извѣстность въ свое время. Скоро впрочемъ оно было осуждено, и авторъ, не имѣя возможности оставаться во Франціи, отправился путе-

шествовать, побывалъ въ Англіи, Германіи и въ Берлинѣ видѣлся съ Фридрихомъ II, отличавшимся долгое время особеннымъ покровительствомъ философіи XVIII вѣка. По возвращеніи въ отечество, Гельвецій уже не встрѣтилъ прежняго сочувствія въ публикѣ. Съ одной стороны Вольтеръ, съ другой— Руссо (въ Эмилѣ) своими критическими замѣчаніями ослабили значеніе его сочиненія. Даже Дидро и д'Аламберъ, не смотря на нѣкоторое сходство съ Гельвеціемъ въ мысляхъ, многаго не одобряли въ твореніи Гельвеція. Строгость критики заставила его написать другое подобное сочиненіе—*трактатъ о человѣкѣ*, въ которомъ онъ старался частію опровергнуть возраженія критиковъ и доказать свои положенія, а частію измѣнить и исправить ихъ. Но трактатъ о человѣкѣ не имѣлъ успѣха и остался почти не замѣченнымъ: Гельвецій не могъ отступить отъ принятаго имъ однажды направленія, а два раза ничто не оказываетъ одинаковаго дѣйствія. Подъ конецъ жизни, послѣ неудачной попытки возвратить себѣ утраченную славу, Гельвецій предался поэзіи. Онъ умеръ въ Парижѣ, 26 Декаб., 1771 года.

Главное сочиненіе Гельвеція есть *о духѣ* (de l'esprit). Оно составляетъ одно изъ звеньевъ въ общемъ развитіи философіи XVIII вѣка, начиная отъ Локкова эмпиризма до самаго крайняго матеріализма, выразившагося въ *системѣ природы*. Локкъ, хотя и пытался объяснить происхожденіе представленій и понятій посредствомъ чувственныхъ представленій, однакоже допускалъ еще вниканіе (reflection), какъ слабый остатокъ самодѣятельности души. Кондильякъ сводитъ эти два отправленія къ одному, разсматривая всю познавательную дѣятельность души только видоизмѣненіемъ ощущенія; такимъ образомъ, онъ сообщилъ эмпиризму Локка однохарактерное направленіе и преобразовалъ его въ *сенсуализмъ*. Но Кондильякъ въ своемъ сенсуализмѣ, не выступалъ еще изъ предѣловъ теоріи познанія, не примѣнялъ психологическихъ началъ къ практической дѣятельности и даже готовъ былъ допустить въ

насъ духовную, независимую отъ тѣла субстанцію. Гельвецій уже рѣшительнѣе пользуется началами эмпиризма и сенсуализма и даетъ имъ обширное значеніе, примѣняя ихъ къ содержанію метафизики и нравоученія. Подобное направленіе философіи было уже отчасти и въ Англіи; но оно не имѣло тамъ такого послѣдовательнаго и широкаго развитія, какъ во Франціи и по недостатку увлекательнаго изложенія, свойственнаго французскимъ писателямъ, а еще болѣе по малоизвѣстности англійскаго языка на континентѣ Европы, не могло имѣть такого обширнаго вліянія, какъ французское направленіе умовъ XVIII вѣка.

Сочиненіе Гельвеція *о духѣ* раздѣляется на четыре части. Сначала онъ доказываетъ, что человѣкъ есть существо только чувственное, тѣлесное, и что вся его жизнь сплетается и движется только ощущеніями. Все различіе между человѣкомъ и низшими животными зависитъ отъ степени ихъ ощущеній отъ совершенства органовъ. Какъ ни важно это положеніе по огромнымъ слѣдствіямъ и по множеству недоумѣній и противорѣчій, требующихъ самаго внимательнаго изслѣдованія, однакоже Гельвецій не заботился объ основательныхъ доказательствахъ. Онъ высказываетъ эту общую мысль съ тою же легкостію, которою отличалась вся вообще философія и особенно французская XVIII вѣка. Когда чувствительность возбуждена до такой степени, что начинаетъ уже побуждать къ дѣятельности, тогда она принимаетъ характеръ страсти и всѣ свойственныя ей видоизмѣненія. На страсти, по Гельвецію, должно смотрѣть только, какъ на развитіе тѣлесной чувствительности во всей ея полнотѣ. А потому, воля, какъ дѣятельная способность, совсѣмъ не составляетъ чего-нибудь отличнаго отъ чувственности и чувственнаго возбужденія; она выражаетъ только отвлеченное названіе, которымъ объединяются для нашего представленія различныя движенія страстей. Такимъ образомъ, воля есть также физическая чувствительность, представляемая отвлеченно въ видѣ нашихъ нравственныхъ

поступковъ. Если такъ, то и свобода въ томъ смыслѣ, какъ ее представляетъ общее разумѣніе, не имѣетъ значенія, есть слово безъ мысли. Отсюда вытекаетъ уже прямо практическое или нравоучительное начало у Гельвеція. Если чувственность или страсти служатъ единственнымъ движительнымъ началомъ дѣятельности, а чувственности или страстямъ свойственно стремиться къ чему—нибудь по испытываемому чувству удовольствія и отвращаться отъ чего—нибудь въ слѣдствіе непріятнаго ощущенія, то единственнымъ руководительнымъ началомъ дѣятельности можетъ быть только чувство удовольствія и неудовольствія.

Установивъ такое начало практической дѣятельности, Гельвецій старается потомъ подтвердить и объяснить ихъ показаніями опыта. Всѣ народы вообще и каждый человѣкъ въ частности, говоритъ онъ, во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ руководствуются этимъ чувствомъ удовольствія, выгоды и корысти, будетъ ли то по непосредственному влеченію страстей, или по соображенію разсудка. По этимъ же пріятнымъ, или непріятнымъ чувствамъ, обѣщающимъ, или необѣщающимъ выгоды, люди оцѣниваютъ поступки не только свои, но и другихъ. Слѣдовательно, добродѣтель, разсматриваемая отвлеченно отъ этихъ слѣдствій, не имѣетъ никакого значенія и составляетъ только особенное выраженіе для обозначенія пріятныхъ, или непріятныхъ качествъ дѣянія. Чтобы доказать это понятіе о добродѣтели, Гельвецій считаетъ достаточнымъ анализъ нѣсколькихъ примѣровъ изъ людской жизни, въ томъ предположеніи, что и вся остальная сфера дѣятельности происходитъ именно такъ, какъ онъ полагаетъ. Разсматривая эти дѣянія, Гельвецій усиливается объяснить самыя высокія обнаруженія воли, не нарушая ихъ качествъ, личными и корыстными побужденіями. Люди, напр., часто дѣлаютъ добро ближнимъ, жертвуютъ отечеству своими трудами и силами; родители заботятся о дѣтяхъ; дѣти часто оказываютъ самые высокіе подвиги любви къ родителямъ; но всѣ, сколько бы ни было ге-

ронзма въ ихъ дѣяніяхъ, поступаютъ такъ, а не иначе потому, что дѣла ихъ доставляютъ имъ удовольствіе, и что это удовольствіе подавляетъ всѣ сопряженныя съ ними труды и горести. Кто не чувствуетъ особеннаго удовольствія отъ добра, сдѣланнаго другимъ, тотъ не способенъ къ добродѣтельнымъ поступкамъ. Такимъ образомъ, всѣ добродѣтели—любовь къ ближнему, къ отечеству, милосердіе, кротость, воздержаніе и прч., заключаютъ въ себѣ только искусный разсчетъ, въ которомъ мы угождаемъ только своему личному преобладающему влеченію, не обращая вниманія на другое. Если наше стремленіе къ удовольствію бываетъ, кромѣ того, и другимъ полезно, тогда наши поступки бываютъ нравственны или добродѣтельны. На этомъ основаніи, нравственное совершенство состоитъ въ возможно—лучшемъ согласованіи нашихъ удовольствій и выгодъ съ выгодами и удовольствіями другихъ. Зло же и неправда происходятъ единственно отъ противорѣчія нашихъ поступковъ благу другихъ. „Добродѣтельнымъ, по словамъ Гельвеція (Disc. III, c. 16), должно назвать не того, кто жертвуетъ своими удовольствіями, своими наклонностями и страстями общему благу, но того, чьи наклонности и страсти до такой степени сходятся съ общимъ благомъ, что онъ по необходимости становится добродѣтельнымъ.“—

Если въ страстяхъ, какъ говоритъ Гельвецій, заключается единственный движитель нашихъ дѣйствій, то раждается вопросъ: что же именно должно руководить ими въ жизни?— Какъ именно примѣнять ихъ къ разнымъ обстоятельствамъ, въ сношеніяхъ съ людьми? Мы должны не подавлять наши страсти, но удовлетворять ихъ; даже если онѣ слабы, мы должны возбудить ихъ всѣми средствами; потому что безъ страстей не возможно совершить ничего добраго, прекраснаго и высокаго. Единственное же средство для гармоническаго ихъ направленія, заключается въ воспитаніи: оно должно управлять страстями и развивать ихъ совмѣстно въ надлежащей гармоніи. Причина такого могущества воспитанія заключается, по

мнѣнію Гельвеція, въ томъ, что способности у всѣхъ людей совершенно одинаковы, такъ какъ у всѣхъ одинаково ощущеніе— источникъ способностей, и у всѣхъ одинаковы органы чувствъ. Различіе въ способностяхъ, во вкусахъ, въ настроеніи происходитъ единственно отъ той среды, подъ вліяніемъ которой человѣкъ проводитъ жизнь, особенно младенчество, отрочество и юность. Къ числу впечатлѣній, дѣйствующихъ на человѣка, нужно отнести не одни только дѣйствія педагогическія, но и образъ правленія, законоподательство, просвѣщеніе, словомъ, всѣ оттѣнки народной жизни. Какъ скоро все окружающее питомца научаетъ его удерживать свои самолюбивыя стремленія въ гармоніи съ выгодами другихъ, съ общею пользою, тогда исчезнутъ всѣ роды нравственныхъ золъ, неправды и и преступленія. Гельвецій думаетъ даже, что всѣ люди въ равной степени способны къ высшимъ идеямъ, прославляющимъ великихъ людей, и что мудрые правители и законодатели могутъ двигать по своимъ видамъ характеромъ, убѣжденіями и наклонностями народовъ.

Главная несообразность Гельвеціева нравоученія состоитъ въ томъ, что основаніе добродѣтелей онъ полагаетъ въ чувствѣ удовольствія, потому разумѣется, что добродѣтель сопровождается этимъ чувствомъ. Но объяснять такимъ образомъ сущность добродѣтели значитъ неправильно понимать какъ характеръ удовольствія, такъ и отношеніе чувства удовольствія къ нравственнымъ дѣяніямъ. Есть удовольствіе чувственное, слитое съ самымъ дѣяніемъ чисто-физическимъ, не имѣющимъ никакого смысла и значенія безъ самаго удовольствія; таково, наприм., удовольствіе отъ сладкой пищи; далѣе, есть удовольствіе, отдѣльное отъ процесса дѣянія или занятія, получаемое въ слѣдствіе соображеній и разсчета; таково, напримѣръ, удовольствіе отъ удачной продажи товара. Это удовольствіе можетъ быть, можетъ и небыть, завися отъ многихъ совершенно случайныхъ обстоятельствъ. Но есть удовольствіе—высшее обоихъ предъидущихъ. По неразрывности съ самымъ дѣяніемъ, оно сходно

съ первымъ; но отлично отъ него и сходно со вторымъ потому, что зависитъ отъ значенія, смысла и духа дѣянія. А потому, изъ того, что нравственное дѣяніе сопровождается удовольствіемъ, вовсе еще не слѣдуетъ, что стремленіе къ добрымъ дѣяніямъ произошло именно изъ—за ожиданія отъ нихъ удовольствія. Гораздо правильнѣе думать на оборотъ, что самое удовольствіе происходитъ отъ дѣянія, или точнѣе отъ того, что всѣмъ обнаруженіямъ нашей воли мы дали направленіе, согласное съ общими всѣмъ намъ разумными и чистыми началами дѣятельности. Не нравственное дѣяніе здѣсь зависитъ отъ удовольствія, а наоборотъ, самое удовольствіе опредѣляется пониманіемъ смысла и духа дѣянія. Изъ предъидущаго понятно, почему удовольствіе не можетъ быть началомъ нравоученія и нравственной дѣятельности. Какъ результатъ, а не начало дѣянія, какъ проистекающее не изъ своекорыстнаго разсчета, но отъ сочувствія общимъ интересамъ, какъ не нуждающееся въ пасологическихъ пріятныхъ намъ впечатлѣніяхъ и нерѣдко неразлучное съ чувственными лишеніями и страданіями, нравственное удовольствіе отличается идеальнымъ характеромъ отъ всякаго другаго удовольствія. Для обозначенія его необходимо бы даже другое выраженіе. Такова же несообразность въ понятіи Гельвеція о страстяхъ. Иное дѣло страсть, какъ сильное чувство чего—нибудь недостающаго нашему эгоистическому требованію съ постояннымъ восполненіемъ этого недостатка, а иное—страсть, какъ чувство недостатка въ соотвѣтствіи нашей личности всеобщимъ требованіямъ разума и стремленіе къ устраненію этого недостатка, къ водворенію во всѣхъ обнаруженіяхъ нашей воли гармоніи съ требованіями разума. (См. *страсть*).

Вообще, въ ученіи Гельвеція преобладаетъ довольно утонченный матеріализмъ; его психологическія понятія проникнуты сенсуализмомъ, а нравоученіе—эгоизмомъ и фатализмомъ. Въ этомъ направленіи Гельвеція нѣтъ ничего оригинальнаго; оно у него—общее съ преобладавшимъ въ то время направленіемъ

умовъ во Франціи. Гельвецій отличается только особеннымъ взглядомъ на такъ—называемыя способности души. По его мнѣнію, природа надѣляетъ людей способностями въ одинаковой степени, а различіе ихъ происходитъ только въ послѣдствіи времени, отъ различныхъ впечатлѣній воспитанія. Но это положеніе рѣшительно противорѣчитъ опыту. Въ XIX вѣкѣ отрицали природное различіе способностей у людей Браубахъ и Бенеке. Но послѣдній отрицалъ только прирожденность различныхъ способностей не по степени, но по формамъ ихъ, напримѣръ, воображенія, разсудка, разума и такъ далѣе, допуская впрочемъ различную отъ природы степень общей внутренней жизненности въ людяхъ. Нельзя согласиться также съ преувеличеннымъ мнѣніемъ Гельвеція, что законодатели могутъ по своему произволу возбуждать какія угодно страсти въ людяхъ и что различныя формы правленія обнаруживаютъ почти всемогущее вліяніе на характеры. Гораздо болѣе имѣетъ вліянія на развитіе и направленіе характеровъ воспитаніе и образованіе. Но каково бы ни было вліяніе многосложной среды, окружающей человѣка, оно не отрицаетъ въ немъ возможности самосознанія и самообладанія.

Сочиненіе Гельвеція о духѣ не имѣетъ научнаго значенія; оно обязано успѣхомъ общему настроенію умовъ и особенной ясности изложенія, которая скрываетъ трудныя стороны вопросовъ и, покрайней мѣрѣ по видимому, дѣлаетъ ихъ понятными.

Сочиненія Гельвеція часто были издаваемы. Лучшія изданія принадлежатъ Сервіеру и Дидо, въ Парижѣ, въ 1795 г. Первое состоитъ изъ пяти томовъ in—8, второе изъ четырнадцати in—18.

ГЕМСТЕРГЮЙ, Гемстергузій, Франціскъ, самый извѣстный и почти единственный голландскій ученый, занимавшійся нравоучительною философіею, въ XVIII вѣкѣ. По духу, онъ приближается къ Сократу; а по поэтическому колориту, отча-

сти какъ-бы подражаетъ Платону. Онъ писалъ на французскомъ языкѣ. Въ 1769 г. онъ издалъ *Lettre sur la sculpture;* въ 1770—*Lettre sur les desirs;* въ 1772—*Lettre sur l'homme et ses rapports:* въ 1788—*Sophyle* ou *de la Philosophie;* въ 1779—*Aristée, ou de la Divinité;* въ 1787—*Simon, ou des Facultés de l'ame;* въ 1787—*Alexis ou de l'age d'or u Lettre de Diocles a Diotime sur l'athéisme.*

Всѣ сочиненія Гемстергюя изданы Жансеномъ, Paris, 2 vol., 1702, 8. Второе изданіе—1809 г.

ГЕРАКЛИТЪ Ефесскій, (Heraclitus Ephesius s. Physicus) жилъ около 69 олимпіады, т. е. около 504 года до Р. Христ.; по разсказамъ древнихъ, происходилъ отъ знаменитой фамиліи; отецъ его былъ однимъ изъ первыхъ гражданъ въ Ефесѣ.— Въ эпоху своей славы, Гераклитъ говарпвалъ, что онъ, когда былъ юношею, не зналъ нячего, а ставши мужемъ, знаетъ все. Въ этой фразѣ замѣчаютъ раннее развитіе мыслительности въ Гераклитѣ и скептическое направленіе его ума въ молодыхъ лѣтахъ. Онъ опредѣленно высказывалъ, что всѣмъ своимъ воззрѣніемъ обязанъ себѣ; тѣмъ не менѣе, можно полагать, что его ранній скептицизмъ и меланхолія были плодомъ знакомства съ прежними противорѣчащими одна другой системами. Въ сочиненіяхъ его видна большая эрудиція; онъ упоминаетъ о многихъ поэтахъ и философахъ, между прочимъ, о Ѳалесѣ, Пиѳагорѣ, Ксенофонтѣ, которые были основателями трехъ до—сократовскихъ школъ: іонійсской, пиѳагоровской и элейской. Ихъ противорѣчіе другъ другу и неудовлетворительность каждаго, не дававшія установиться въ какомъ нибудь образѣ мыслей, по всей вѣроятности, внушили Гераклиту то глубокое презрѣніе, какое онъ питалъ къ предшествующимъ мыслителямъ вообще. Чѣмъ больше презиралъ онъ чужіе взгляды, тѣмъ больше развивалось въ немъ довѣріе къ своимъ силамъ, къ своей мысли. Уединеніе и самоуглубленіе были его стихіею. Онъ отказался отъ предложенной ему, по смерти от-

ца, власти—въ пользу брата и посвятилъ себя самостоятельнымъ изслѣдованіямъ. Къ выработанному своему воззрѣнію онъ имѣлъ такое довѣріе, что Аристотель причисляетъ его къ лицамъ, которыя собственное мнѣніе считали столь же истиннымъ, какъ науку.

Изученіе Гераклитовой философіи соединено съ большими трудностями, потому что изъ сочиненія его уцѣлѣли одни отрывки, правда—въ большомъ количествѣ, но очень краткіе. Древніе называютъ не одинаково его твореніе: *музы*, *о природѣ*, *о политикѣ*. Содержаніе этого творенія, заставляло, по Сексту Эмпирику, еще древнихъ—спрашивать: не слѣдуетъ ли Гераклита относить столько же къ моралистамъ, какъ и къ физикамъ? Діогенъ лаэртскій раздѣляетъ сочиненіе его на три части: о вселенной, политикѣ и богословіи; но оставшіеся изъ него отрывки больше показываютъ въ немъ созерцателя вселенной. Эти отрывки подтверждаютъ разсказы другихъ о темнотѣ изложенія въ Гераклитовой философіи. Они отличаются необыкновенною силою и глубиною мысли, энергичностію рѣчи, не чуждающеюся миѳическихъ образовъ и манеры древнихъ сивиллъ—больше намекать, чѣмъ говорить. Темнота изложенія за которую Гераклитъ получилъ отъ современниковъ названіе σκοτεινός (темный), объясняется отчасти возвышенностію его созерцаній и недостаткомъ установленныхъ философскихъ терминовъ. Глубина и сила Гераклитовой мысли внушили древнимъ глубокое уваженіе къ его генію. Сократъ, мало уважавшій космологическія изслѣдованія своихъ предшественниковъ, прочитавъ Гераклита, сказалъ; „все, что я могъ понять здѣсь, прекрасно; вѣроятно таковоже и то, чего я не понялъ.“ И отрывки, оставленные древностію, заставляютъ раздѣлять съ нею ея поклоненіе великому уму Гераклита.

Обыкновенно Гераклита ставятъ въ рядъ іонійскихъ физиковъ. Какъ несправедливо это мнѣніе, видно изъ того, что въ системѣ Гераклита есть элементы философіи элейской и пиѳагоровской; эта система, въ самыхъ началахъ, въ основ-

номъ интересѣ своемъ расходится съ философіею древне-іонійской, и составляетъ, сравнительно съ нею, болѣе зрѣлую ступень въ ходѣ развитія греческой мысли.

Исходный пунктъ философіи Гераклита есть конечный выводъ философіи элейской, закончившей вопросъ о бытіи, поднятый іонійцами. Іонійскіе физики поставляли сущность всего въ матеріи — вообще; пиоагоровскіе мыслители — въ числѣ, въ математическихъ отношеніяхъ, въ формѣ. Но число есть внѣшнее сопоставленіе; оно не приводитъ множество къ внутреннему единству; а всеобщее должно быть и единствомъ, проникающимъ множество. Это единое бытіе элейцы поставляли въ понятіи бытія или общей сущности. Сдѣлавши отвлеченное понятіе бытія абсолютно дѣйствительнымъ, элейцы отвергли, наконецъ, самостоятельность единичнаго, міра явленій; философія ихъ сдѣлалась пустою и состояла въ одной полемикѣ противъ дѣйствительнаго. Пустота и ничтожность элейскаго абсолютнаго должна была привести къ мысли, что чистое бытіе имѣетъ свою дѣйствительность только въ существованіи; что абсолюдное начало не есть, поэтому, отвлеченное бытіе, а бытіе въ явленіи, въ происхожденіи и прехожденіи, въ бываніи.

Бываніе, въ которомъ теряется самостоятельность единичнаго, какъ и въ отвлеченномъ бытіи элейцевъ, и въ которомъ имманентно одно только понятіе, умъ, законъ вещей — вотъ начало Гераклита и его безусловно-дѣйствительное. Такое начало, очевидно, противоположно началу древнихъ іонійцевъ. У послѣднихъ основа всего бытія-покоющаяся; если они принимали бываніе и пытались указать различныя ступени міробразованія; то они не имѣли для этого факта начала, или не возводили его въ начало: изъ первоматеріи чрезъ сгущеніе и разрѣженіе происходятъ у нихъ стихіи міра; но они не спрашиваютъ: откуда происходитъ, отъ чего зависитъ самое вступленіе первоматеріи въ процессъ образованія и прехожденія? Гераклитъ, напротивъ, останавливается на процессѣ; основной интересъ его философіи — объяснить бываніе; основныя черты

его философіи состоятъ въ опредѣленіи бываніе, его міроваго значенія, его существенныхъ сторонъ, его закона, его основныхъ ступеней и т. д.; это видно изъ его понятія о мудрости или о содержаніи философіи. По понятію іонійцевъ, мудрость состоитъ въ опредѣленіи сущности всего; по Гераклиту, „мудрость состоитъ въ томъ чтобы понять умъ (предметный), управляющій все чрезъ все;“ или точнѣе: „мудрость есть не что иное, какъ открытіе способа, коимъ управляется вселенная“.

Гераклитъ опредѣляетъ бываніе, прежде всего, какъ начало, возводя оное изъ факта, частнаго явленія—въ общій законъ, открывающійся во вселенной. Какъ міровой законъ, Гераклитъ представляетъ его подъ самыми различными формами: болѣе употребляемое имъ выраженіе этого понятія есть теченіе повсюдное, всеобщее: все находится въ постоянномъ теченіи, (ῥοή) Это положеніе прямо отрицаетъ основное положеніе элейской философіи, и дѣлаетъ философію Гераклита, при взаимномъ сродствѣ той и другой, полярно противоположною ей. Нигдѣ нѣтъ бытія покоющагося, пребывающаго; вездѣ—перемѣна, движеніе, происхожденіе и прехожденіе, рожденіе и смерть. Все существуетъ и не существуетъ, говорили древніе, выражая мысль Гераклита; потому что все раждается и исчезаетъ; все въ движеніи; покоя и неизмѣняемости нѣтъ. Отъ Гераклита осталось намъ превосходное образное выраженіе этой мысли: „не возможно въ одну и ту же рѣку войти дважды; потому что въ другой разъ будетъ течь уже другая вода: она непрестанно разсѣевается и собирается, сходится и расходится, приближается и удаляется. Равнымъ образомъ, не возможно войти въ рѣку и выйти изъ нея однимъ и тѣмъ же. За такой образъ представленія послѣдователи Гераклита были названы: *текучіе*.

Опредѣляя *бываніе*, Гераклитъ далѣе, характеризуетъ его какъ *превращеніе*, показывая различныя формы или ступени послѣдняго. Повсюдное движеніе есть не что иное, какъ пре-

вращеніе, переходъ изъ одной формы въ другую; природа—протей, постоянно мѣняющій свой видъ; не успѣли мы остановить своего вниманія на одномъ изъ ея явленій, не успѣли возвесть являющееся въ опредѣленное понятіе, какъ оно ускользаетъ отъ насъ, мѣняя одну форму на другую. Это—то заставило Гераклита сказать: „одна мудрость хочетъ и не хочетъ быть предметомъ слова; это имя—Зевса."

Міровое превращеніе идетъ двоякимъ путемъ: путемъ восхожденія и нисхожденія. Путь нисхожденія есть превращеніе огня въ дальнѣйшія стихіи; возхожденія превращеніе всѣхъ вещей въ огонь. Быстрота или скорость движенія на этихъ путяхъ неодинакова. Путь нисхожденія есть постепенная потеря скорости, пока движеніе не достигнетъ, наконецъ, своихъ крайнихъ предѣловъ—земли, гдѣ всякое движеніе, всякая жизнь по видимому исчезаютъ; но только—по видимому: въ дѣйствительности же—достигнувъ самой нисшей области, движеніе тотъчасъ обращается назадъ, и на этомъ обратномъ пути—вверхъ пріобрѣтаетъ постепенно большую и большую скорость. Такимъ образомъ, двѣ предѣльныя точки движенія вверхъ и внизъ, двѣ крайнія ступени превращенія-огонь и земля; средняя ступень между ними—вода или, какъ говоритъ Гераклитъ, море. Воздухъ не ставилъ Гераклитъ въ рядъ главныхъ ступеней міропревращенія, очевидно считая его переходною ступенію къ водѣ и огню: первое превращеніе огня, говоритъ онъ, есть море; а превращеніе моря—отчасти земля, отчасти свѣтовидность." Итакъ, міропревращеніе есть кругъ, заключающій извѣстныя фазы движенія; глазъ не можетъ различить въ этой цѣпи формъ и ступеней—главнаго звена. Природа, съ точки зрѣнія Гераклита, равно можетъ быть названа видоизмѣняющимся огнемъ, моремъ, или землею. Но съ особенною любовію Гераклитъ останавливался на огнѣ, какъ болѣе очевидномъ показателѣ движенія, жизни: міръ говоритъ онъ, есть, былъ и будетъ вѣчно живущій огонь, равномѣрно потухающій.

Гераклитъ не остановился на этомъ общемъ опредѣленіи бывания. Очевидно, что это превращеніе есть переходъ изъ одной противоположности въ другую совершающійся какъ въ указанныхъ главныхъ фазахъ, такъ и во всѣхъ единичныхъ вещахъ, для которыхъ эти фазы служатъ основою. Поелику превращеніе идетъ заразъ двумя совершено противоположными путями,—вверхъ и внизъ; то, очевидно, каждый пунктъ существующаго долженъ быть связію противоположностей: „одна и таже вещь—добро и зло, живое и мертвое, бодрствующее и покоющееся, юное и старое.“ Если отъ частнаго перенести взоръ на міровую цѣлость существующаго; то и здѣсь находимъ „цѣлое и не цѣлое, соединяющееся и раздѣляющееся, сходящееся и расходящееся, изъ всего одно и изъ одного все.“ Такимъ образомъ, все связано изъ противоположностей (ἐναντία), и связь ихъ поддерживается самою природою ихъ.

Изъ понятія движенія вверхъ и внизъ объясняется, далѣе, особенность противоположностей въ каждомъ явленіи. Движеніе внизъ, изъ области высшей, простѣйшей въ область нисшую, сложную, есть вообще етремленіе къ существованію конкретному, движеніе вверхъ—наоборотъ, стремленіе къ существованію болѣе простому, несложному. Такимъ образомъ, отъ противоположности въ каждомъ явленіи зависятъ два противоположныя стремленія,—одно сохранить индивидуальность существованія,—другое стремленія къ общему, основному, сглаживающему индивидуальныя особенности; иначе,—два противоположные момента существованія: различеніе и обращеніе, жизнь и смерть, бытіе и не бытіе. Единство обоихъ моментовъ, поколику рвзсматриваемъ ихъ, какъ стремленіе противоположностей,—*борьба*, *раздоръ* (ἔρις), поколику взираемъ на ихъ единство или разсматриваемъ ихъ въ единствѣ,—*согласіе*, *гармонія* (ἁρμόνια). Слѣдовательно, гармонія и борьба одинъ и тотъ же предметъ, разсматриваемый подъ различными углами зрѣнія. Стало быть, безъ борьбы, безъ противоположностей не существовала бы и гармонія, и значитъ ничего не

существовало бы.Посему Гераклитъ порицаетъ Гомера, желавшаго прекращенія распри между богами и человѣками; потому что, по понятію Гераклита, уничтожая борьбу,—всѣ противоположности въ природѣ,—легкаго и тяжелаго, мужескаго и женскаго, уничтожаемъ съ тѣмъ вмѣстѣ и бытіе. По этому, Гераклитъ называетъ борьбу матерію всего сущаго. Прекращеніе борьбы, миръ есть смерть индивидуума и переходъ въ болѣе общую и широкую экономію жизни. Отсюда миръ εἰρήνη есть начало разлагающее, начало смерти, какъ борьба начало обособляющее, начало жизни.

Доселѣ мы видѣли одну сторону Гераклитова начала. Ясно что въ ней нѣтъ ничего, что ставилобы его въ рядъ іонійскихъ физиковъ; нигдѣ нѣтъ вопроса о бытіи, сущности вещей; Гераклитъ старается только объяснить дыханіе, происхожденіе и прехожденіе или, егоже словомъ, теченіе: опредѣлить дыханіе, показать его элементы—вотъ задача его. Еще болѣе отличается онъ отъ матеріалистическаго образа мыслей древне—іонійскихъ мыслителей. Мы видѣли, что онъ называетъ міръ вѣчно живущимъ огнемъ. На этомъ зыбкомъ основаніи собственно и причислили его къ іонійскимъ физикамъ, утверждая, что какъ Ѳалесъ принималъ за сущность всего воду, Анаксименъ и Діогенъ аполлоніискій-воздухъ, такъ Гераклитъ-огонь. Мнѣніе это раздѣлялъ съ древними и Аристотель, толкующій иногда довольно своеобразно мысли своихъ предшественниковъ, смѣшивая понятія съ ихъ символами, особенно, если это было въ интересѣ его системы. Но высказанное уже понятіе Гераклита показываетъ, что взглядъ его на міръ совершенно отличенъ отъ взгляда его предшественниковъ. По системѣ, отрицающей всякое стояніе, всякій матеріальный покой, положеніе о мірѣ, что онъ есть вѣчно живущій огонь, не можетъ имѣть того смысла, что огонь есть основная матерія, изъ которой состоятъ вещи, какъ у Ѳалеса изъ воды, или у Анаксимандра изъ воздуха, и означаетъ только то, что огонь есть образъ, представитель живой силы, которая лежитъ въ основѣ міровой жизни, почему

Гераклитъ и называетъ его вѣчно живущимъ.

Огонь, какъ огонь, есть одна изъ фазъ міроваго теченія, замкнутая въ одномъ общемъ кругѣ превращеній вмѣстѣ съ другими; одна и таже живая сила раскрываетъ себя въ огнѣ, водѣ и землѣ, и сама не есть ни огонь, ни вода, ни земля, хотя огонь и вода лучше выражаютъ ее, какъ замѣчено выше. Являясь въ различныхъ формахъ, вѣчно живущая, вѣчно движущаяся сила хочетъ, по видимому, выказать свое истинное существо, и, въ тоже время, свергая съ себя форму за формою, оставляетъ его не разгаданнымъ: „одна мудрость хочетъ и не хочетъ быть предметомъ слова; это имя Зевса.“ Отсюда, если у древне—іонійскихъ мыслителей постоянно пребывающимъ было вещество, то у Гераклита это всеобщій законъ, постоянная мѣра, опредѣляющая формы и ступени бываніе; на пр., въ водѣ постоянно пребывающее не вода, какъ вода, не это опредѣленное вещество,—въ чемъ мы не укажемъ ни одного пребывающаго пункта,—а только то отношеніе, въ которомъ земля превращается въ воду и вода въ воздухъ, море разливается и находится въ такой же пропорціи, въ какой было сперва, прежде чѣмъ стало землею. (Element Str. v. 599). Этотъ всеобщій законъ, эта постоянная мѣра, согласное отношеніе есть Гераклитова *судьба* (εἱμαρμένη) которую онъ самъ выразительно опредѣляетъ какъ Λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας. Только она есть пребывающее, вѣчное; вещество есть абсолютно-текучее, измѣняющееся. Отселѣ познаніе этой міровой судьбы, этого закона, управляющаго ходомъ бываніе, и есть единственная мудрость; по словамъ Гераклита: „мудрость есть не что иное, какъ познаніе способа, коимъ управляется вселенная.“ Замѣчательно, что этотъ законъ или судьбу Гераклитъ называетъ логосомъ или разумомъ. Значитъ, въ опредѣленіи предмета философіи, Гераклитъ, не смотря на противоположность, совершенно сходится съ элейцами, отъ которыхъ онъ вышелъ. Точно также онъ совпадаетъ съ ними въ оцѣнкѣ чувственныхъ воспріятій. Чувства, представляющія вещи покоющимися, по Гераклиту, не

дают истины: „худые свидѣтели для людей глаза и уши, говоритъ онъ, если у нихъ невѣжественныя души.“ Такимъ образомъ, что у древне—іонійскихъ мыслителей было первымъ, у Гераклита является часто производнымъ; что тамъ считалось первоосновою, здѣсь—мимолетный моментъ явленія.

Таковы начала Гераклитовой философіи. Что касается его частныхъ взглядовъ на различныя явленія, то древность не много оставила намъ опытъ въ его отрывкахъ; можетъ быть, самъ Гераклитъ, старавшійся установить общій взглядъ на развитіе природы, мало занимался ея частными явленіями. Во всякомъ случаѣ, изъ сохранившихся отрывковъ видно, что частные взгляды его примыкали къ его началамъ; напр., проводя свое начало постояннаго теченія и прехожденія, онъ считалъ свѣтила метеорами, которые ежедневно зажигаются и гаснутъ.

Къ вопросамъ космологіи Гераклита относятъ вопросъ о концѣ міра. Мы указывали на значеніе Гераклитова понятія (ἐκπύρωσις) мира; это вообще—моментъ разложенія, обобщенія, переходъ индивидуальнаго бытія въ общіе формы бываніе. Спрашивается: простиралъ ли Гераклитъ господство этого начала на самыя общія формы или ступени бываніе?—Древніе отвѣчаютъ на это утвердительно, приписывая Гераклиту мнѣніе о періодическомъ возвращеніи всѣхъ вещей въ огонь. Другіе, не признавая этого понятія необходимымъ въ системѣ Гераклита, думаютъ однакожъ избѣжать и противорѣчія ея началамъ, принимая всеобщій законъ или судьбу абсолютною для періодическаго міро-развитія; съ этимъ согласно было бы приписываемое Гераклиту ученіе о великомъ міровомъ годѣ. Но въ самой системѣ нѣтъ никакихъ ручательствъ за истину этого мнѣнія. Выставляемое нѣкоторыми необходимое влеченіе всѣхъ вещей въ огонь, какъ къ своей цѣли, противорѣчитъ словамъ Гераклита, который безусловно отвергаетъ конечную цѣль міра и рѣшительно утверждаетъ, что образованіе его есть забава Зевса.

Какимъ образомъ космическіе законы бываніе переходятъ въ мысль понятія?—Отрицая самостоятельность частныхъ су-

ществованій, Гераклитъ не могъ, вѣрный своимъ началамъ, согласиться на какую нибудь самостоятельность познающаго субъекта въ частныхъ лицахъ. Познаніе, съ формальной и матеріальной стороны, есть также продуктъ міроваго бываніе и его законовъ. Человѣкъ, самъ по себѣ, существо не разумное, говоритъ Гераклитъ; несмысленный человѣкъ водится мечтою, когда приписываетъ себѣ умъ; ибо умъ есть нераздѣльное достояніе всѣхъ,—не смотря на то, многіе живутъ такъ, какъ будто имѣютъ собственное разумѣніе. Итакъ, познающая сила есть таже самая міровая сила, которая раскрываетъ себя въ предметномъ существованіи; есть міровая дѣятельность принадлежащая цѣлости міровой жизни, какъ ея членъ. Въ матеріальномъ отношеніи, познаніе есть тотъ же предметный разумъ, таже εἱμαρμένη, которая открывается въ постоянствѣ міровыхъ отношеній, только переведенная изъ существованія предметнаго въ мысль, въ существованіе логическое. Посредствомъ этаго переводящаго процесса дѣйствуютъ внѣшнія чувства какъ органы для сообщенія съ окружающимъ. Въ объясненіе этого, онъ приводитъ состояніе бодрствованія: „во снѣ мы лишаемся самосознанія; а по пробужденіи снова получаемъ его; потому что во снѣ, когда чувственные органы закрыты, разумъ нашъ прерываетъ свое общеніе съ окружающимъ. Въ это время мы сообщаемся съ міромъ внѣшнимъ только посредствомъ желанія, какъ корня жизни. Отдѣлившись отъ жизни всеобщей, разумъ въ насъ теряетъ силу воспоминанія, которую имѣлъ прежде, а пробудившись, снова получаетъ способность познанія; потому что выходитъ чрезъ чувственные органы, какъ чрезъ двери и сообщается съ окружающимъ міромъ. Какъ уголь, приближенный къ огню, измѣняется и дѣлается огненнымъ, а удаленный отъ него потухаетъ; такъ точно сущая въ насъ часть окружающаго, по отрѣшеніи отъ цѣлаго, дѣлается неразумною, а по соединеніи съ нимъ чрезъ многія отверстія, становится подобною цѣлому (разумною)“. Этотъ божественный всеобщій умъ, чрезъ причастіе которому мы дѣлаемся разумными, есть критерій истины.

Итакъ, далѣе предметно—существующаго ума итти нельзя; а этотъ божественный умъ дѣлается достояніемъ частнаго ума чрезъ чувства, опытъ, индукцію; индуктированные законы вселенной составляютъ содержаніе знанія. Но чувства не всегда представляютъ намъ вещи въ ихъ истинномъ видѣ: „глаза и уши, говоритъ Гераклитъ, худые свидѣтели для людей, имѣющихъ невѣжественныя души.“ И по самой разности индивидуальной, всеобщіе законы не могутъ отражаться въ сознаніи всѣхъ одинаково; въ сознаніе прежде всего вступаетъ случайное, единичное. По сему, Гераклитъ обращается отъ предметнаго разума въ его непосредственности, къ его абстрактной, логической природѣ—въ сознаніи, въ познательной дѣятельности индивидуальныхъ умовъ, на сколько дѣятельность сія запечатлѣна характеромъ всеобщности. Гераклитъ, говоритъ Секстъ Эмпирикъ, „основательно полагаетъ единственнымъ судьею истины разумъ, не тотъ или другой индивидуальный разумъ, а разумъ всеобщій и божественный.“.. „Всякій разъ, говоритъ Гераклитъ, какъ мы бываемъ въ общеніи съ разумомъ всеобщимъ, мы пребываемъ въ истинѣ, и, напротивъ, въ заблужденіи, когда предаемся нашему индивидуальному смыслу.“

Тоже начало всеобщаго, подчиняющаго себѣ все единичное и уничтожающаго самостоятельность онаго, которое развивается въ его физикѣ и гносеологіи, замѣчается и въ его понятіяхъ практическихъ. Какъ въ гносеологіи, истина есть всеобщій разумъ, такъ въ практикѣ, добро есть требованіе природы, высочайшая добродѣтель—подражаніе природѣ: „быть благоразумнымъ—высочайшая добродѣтель; а мудрость состоитъ въ томъ, чтобы подражая природѣ, говорить и дѣлать истину.“ Требованія природы открываются въ общественныхъ постановленіяхъ и учрежденіяхъ. „Всѣ человѣческіе законы питаются единымъ божественнымъ закономъ; ибо только онъ можетъ произвести все, чего хочетъ; удовлетворить и преодолѣть все.“ Отсюда практическій выводъ: „народъ долженъ сражаться за зъконы, какъ за свою крѣпость,“ Отсюда Гераклитъ былъ про-

тивникомъ гражданскихъ возмущеній, и говорилъ, что ихъ должно тушить скорѣе, чѣмъ пожаръ.

Верховное благо Гераклитъ поставляетъ въ спокойствіи духа; потому что теченіе вещей подлежитъ неизбѣжному закону, и въ противоположности-необходимое условіе существованія. Всякая противоположность даетъ себя знать и чувствовать только при другой: „болѣзнь дѣлаетъ пріятнымъ здоровье, голодъ—жажду, трудъ—покой." Такимъ образомъ, въ жизни добро и зло не только не избѣжны, но добро есть для насъ добро потому только, что есть зло. Отселѣ—то верховное благо есть спокойствіе, одинаковое отношеніе къ удовольствію и неудовольствію, пріятному и непріятному. Какъ нѣтъ конечной цѣли всеобщаго измѣняемаго теченія вещей, то нѣтъ ничего, что возвышало бы цѣну жизни въ глазахъ мыслящихъ людей; какъ бы ни улыбалась жизнь, во всякомъ случаѣ это—мимолетное явленіе, игра неизбѣжнаго закона. По этому, вмѣстѣ съ спокойствіемъ духа, равнодушіемъ къ противорѣчіямъ жизни, раждается отрѣшенность отъ жизни и ея волненій, выразившаяся въ стремленіи Гераклита къ уединенію,—холодность и безучастіе къ ея явленіямъ и даже презрѣніе. Въ этомъ настроеніи Гераклита нельзя не замѣтить какого—то смѣшенія восточнаго покоя съ движимостію, свойственною гелленамъ.

Для знакомства съ Гераклитомъ, можно рекомендовать: Діог. Лаэрт. кн. IX.; Секст. Эмпир. Adv. Math. VII. 129 и д., классическое разсужденіе Шлейермахера въ Wolfs Museum d. Altherthumswissen., Bd. 1, 3.; Риттер. ист. фил. С. П. Б. ч. 1.; Целлера, Die Philos. d. Griech T. 1.

ГЕРБАРТЪ, (Herbart), Іоаннъ Фридрихъ, основатель одной изъ новѣйшихъ философскихъ школъ въ Германіи. Онъ родился въ Ольденбургѣ въ 1776 г., и по окончаніи курса наукъ въ Іенѣ, былъ нѣсколько времени преподавателемъ въ Швейцаріи, потомъ съ 1805 года проходилъ должность профессора въ Геттингенѣ; въ 1807 году, какъ послѣдователь въ нѣкото-

ромъ отношеніи Канта, былъ опредѣленъ на каѳедру философіи въ Кенигсбергъ, которую долгое время занималъ этотъ послѣдній. Въ 1833 году, онъ снова былъ приглашенъ въ Геттингенъ, гдѣ и умеръ въ 1841 году. Направленіе, данное имъ философіи, господствуетъ преимущественно въ Лейпцигѣ.

Система философіи Гербарта въ историческомъ развитіи философіи XIX вѣка не имѣетъ такого важнаго значенія, какъ системы Фихте, Шеллинга и особенно Гегеля, между которыми есть внутренняя, органическая послѣдовательность; но тѣмъ не менѣе она достойна вниманія, какъ противодѣйствіе тому крайнему, напряженному идеализму, до котораго довели философію вышеупомянутые германскіе мыслители. Гербартъ, по духу своего философствованія, гораздо ближе къ Канту, нежели къ которому либо изъ этихъ трехъ корифеевъ XIX вѣка. Кантъ не выступалъ изъ предѣловъ разсудочнаго взгляда на міръ, полагая, что все наше познаніе касается только явленій и состоитъ только въ преобразованіи представленій. Крайность этого полускептическаго направленія побудила дальнѣйшихъ послѣдователей его позаботиться объ утвержденіи внутренней связи между дѣйствительнымъ содержаніемъ познанія и его формою или чистыми отвлеченными формами разсудка. Первый опытъ этого примиренія внутренней и внѣшней стороны представленій, сдѣланный Рейнгольдомъ, былъ неудаченъ; онъ слишкомъ склонился къ эмпиризму, при чемъ внутреннія формы познавательной дѣятельности потеряли свое значеніе. Другіе, именно, Шульце, Бекъ, Бардили впали въ другую крайность; они ограничили дѣйствительность только представленіями, и потому снова приблизились къ такъ—называемому *субъективному идеализму*. Гербатъ же усиливался примирить оба эти направленія, вышедшія изъ критической философіи и согласить эмпиризмъ съ идеализмомъ. Основная мысль Гербарта есть слѣдующая: представленія возбуждаются отвнѣ разнообразными дѣйствіями внѣшнихъ предметовъ; но сами по себѣ они не заключаютъ еще истины; они получаютъ ее только тогда, какъ силою мышленія

преобразуются въ идеальныя понятія. Опытъ есть основа мышленія; но онъ исправляется мышленіемъ и это исправленіе понятій, пріобрѣтенныхъ въ опытѣ или исправленіе эмпиризма идеализмомъ есть философія. Такимъ образомъ, при нѣкоторомъ сходствѣ съ Кантомъ, онъ расходится съ нимъ. Подобно Канту, онъ признаетъ опытъ первымъ, хотя и не единственнымъ источникомъ познанія, и объемъ дѣйствительнаго вѣдѣнія ограничиваетъ даннымъ въ опытѣ, но исправленнымъ и объясненнымъ посредствомъ размышленія. По примѣру Канта, онъ считаетъ невозможными умозрительную космологію и богословіе, а основанія правоученія признаетъ не зависимыми отъ умозрѣнія Но съ другой стороны, Гербартъ, вопреки Канту, отвергаетъ критику разума или высшей познавательной способности, какъ основаніе философіи и полагаетъ, отчасти сходно съ Декартомъ, что эта послѣдняя должна начинаться сомнѣніемъ и изслѣдованіемъ не способностей, по самыхъ данныхъ понятій. Онъ не признаетъ, подобно Канту, множества способностей, соединяемыхъ единствомъ сопровождающаго ихъ сознанія и считаетъ это психологическое понятіе устарѣлымъ, свойственнымъ только самой грубой эмпиріи. Наконецъ, Гербартъ не соглашается съ Кантомъ ограничить начало причинности только явленіями, отвергаетъ его мысль о субъективномъ значеніи пространства и времени, а также о категоріяхъ и идеяхъ, какъ формахъ высшей познавательной дѣятельности. Словомъ, Гербартъ, подобно Якоби, не пристаетъ къ абсолютному идеализму Фихте, Шеллинга и Гегеля, и, утверждаясь на нѣкоторыхъ положеніяхъ Кантовой философіи, видоизмѣняетъ ее только въ томъ отношеніи, что старается утвердить философію на единствѣ опыта и мышленія. На этомъ основаніи, онъ самъ назвалъ себя въ 1828 году кантіанистомъ.—

Сущность общихъ понятій Гербарта о философіи состоитъ въ слѣдующемъ (Einl. in d. Phil. 1821): многіе мыслители усиливаются объяснить происхожденіе безконечно—различныхъ вещей изъ одной идеи безусловнаго или абсолютнаго; но такъ

какъ идея есть пустое отвлеченіе и ничего въ себѣ не заключаетъ, то изъ нея ничего нельзя произвесть На этомъ основаніи философія должна принять обратное направленіе, то есть, выходить изъ опыта и потомъ исправивши и пересоздавши общія понятія, возстановить самый опытъ; потому что для познанія существа вещей недостаточно одного чистаго мышленія, но необходимо наблюденіе природы. Словомъ, *философія должна быть обработкою нашихъ общихъ понятій* (категорій, идей) *для того, чтобы возможно было истинное познаніе вещей.*

Мы принимаемъ сначала всѣ находящіяся въ нашемъ сознаніи чувствованія, представленія, понятія и проч., за то, что они есть, т. е., не за истинныя познанія о существѣ вещей, а за массу, которую мы должны еще обработать въ насъ и привести въ связную систему истины. Эта масса должна быть какъ—бы исходною точкою (Anfang) нашей умственной работы; въ противномъ случаѣ, эта послѣдняя не имѣла бы ни опоры, ни цѣли. Не слова, многое не таково само въ себѣ, какъ намъ кажется; но должна же быть причина, почему что—нибудь кажется такъ, а не иначе; призракъ есть завѣса или покровъ истины. А потому, опытъ есть необходимый исходный пунктъ философіи: нельзя оставлять безъ вниманія и видимости или призраковъ; потому что до тѣхъ поръ нельзя составить правильнаго понятія о существѣ вещей, пока мы не въ состояніи изъяснить изъ него и явленій или призрака.

Но какъ скоро мы начнемъ размышлять о нашихъ познаніяхъ, пріобрѣтенныхъ опытомъ, то скоро откроемъ, что они противорѣчатъ общимъ понятіямъ. Противорѣчія эти были извѣстны еще древнимъ, но систематически показаны Кантомъ и Гегелемъ. Они тотчасъ возбуждаютъ въ насъ сомнѣніе, точно ли вещи таковы сами въ себѣ, какъ мы ихъ представляемъ? Сначала, оно касается качества вещей (низшій скептицизмъ), а потомъ простирается и на бытіе ихъ (высшій скептицизмъ). Сначала мы сомнѣваемся, точно ли вещи таковы, какъ намъ кажутся, а потомъ, сомнѣваемся даже въ томъ, то-

что ли даже существуетъ то, что кажется намъ существующимъ? Это первый моментъ философскаго размышленія; но, достигши этой высоты, сомнѣніе тотчасъ само въ себѣ встрѣчаетъ противорѣчіе и по необходимости, должно возвратиться назадъ: если нѣтъ бытія, то нѣтъ и призраковъ; ибо нѣчему обманывать насъ; нѣтъ и сомнѣнія, потому что сомнѣніе есть дѣятельность мышленія о чемъ—нибудь существующемъ. А потому, мышленіе устанавливаетъ *a priori* коренное понятіе о бытіи, развиваетъ изъ него противорѣчащія общія понятія, а потомъ устраняетъ изъ нихъ противорѣчія. Возстановленіе отвергнутыхъ общихъ понятій о вещахъ посредствомъ умственнаго понятія о бытіи, есть второй моментъ философскаго размышленія, или изслѣдованія. За тѣмъ, остается только приложить перестроенныя общія понятія къ познанію явленій; ими можно уже объяснить данное въ опытѣ и тѣмъ самимъ убѣдиться въ вѣрности ихъ. По этому, опытъ есть не только исходное начало, но и пробный камень философіи.

Итакъ, философія отличается отъ другихъ наукъ не предметомъ, а способомъ, какъ она обращается съ предметами, или въ какомъ отношеніи разсматриваетъ ихъ. Этотъ—то особенный способъ изслѣдованія называется философствованіемъ. Сколько есть главныхъ требованій при философской обработкѣ понятій о вещахъ, столькоже должно быть главныхъ частей философіи. Вопервыхъ, подвергаемыя изслѣдованію понятія нужно разъяснять, разлагать и приводить въ надлежащее отношеніе: это составляетъ предметъ *логики;* далѣе, разбирая значеніе понятій, мы открываемъ между ними противорѣчія, которыя требуютъ примиренія: показаніемъ и примиреніемъ противорѣчій занимается *метафизика;* примѣняясь къ различнымъ предметамъ, она раздѣляется на *психологію, философію природы и богословіе.* Обѣ эти части образуютъ теоретическую философію. Наконецъ, въ нашемъ сознаніи есть особенный родъ понятій, предметъ которыхъ возбуждаетъ въ насъ чувство или самодовольства, или недовольства, а потому, здѣсь раждается

вопросъ: какъ обращаться съ предметами этихъ понятій, дабы испытывать сколько можно болѣе самодовольства и какъ можно менѣе недовольства: это составляетъ предметъ *эстетики*. Отъ примѣненія къ различнымъ явленіямъ, она превращается или въ *теорію искусства*, или въ *практическую философію*. Какъ именно эстетическое сужденіе опредѣляетъ волю къ дѣятельности и производитъ вкусъ и нравственное сознаніе,— это рѣшаетъ психологія, пользуясь отчасти указаніями метафизики.

Гербартъ не представилъ полнаго начертанія логики. Логическія положенія его заключаются преимущественно во введеніи въ философію (Lehrb. zur Einl. in d. Phil. Königsb., 1837) и не содержатъ въ себѣ ничего замѣчательнаго, въ сравненіи съ логическими положеніями другихъ мыслителей. Онъ раздѣляетъ логику на *аналитику* и *систематику*. Первая слѣдитъ, какъ составляются ясныя и раздѣльныя понятія, какъ— эти послѣднія разлагаются въ сужденія, и какъ сужденія принимаютъ форму умозаключеній; вторая—научаетъ излагать данный предметъ изслѣдованія въ систематическомъ порядкѣ.

За логикою, по мнѣнію Гербарта, должна слѣдовать эстетика и, по связи съ нею, практическая или нравоучительная философія. Это мнѣніе Гербартъ высказывалъ неоднократно, напримѣръ, въ вышеупомянутомъ введеніи и въ предисловіи (1836 года) къ естественному праву. Вообще, онъ часто высказываетъ, въ духѣ Канта, ту мысль, что истины практической философіи совсѣмъ не нуждаются въ теоретическихъ или метафизическихъ изслѣдованіяхъ; но что, наоборотъ, эти послѣднія получаютъ прочность отъ истинъ практической философіи.

Предметъ эстетики нужно прежде всего отдѣлять отъ пріятнаго, какъ предмета пожеланія. Пожеланіе касается того, что еще только должно быть достигнуто, а пріятное, хотя и сходно съ прекраснымъ по безотчетности доставляемаго имъ удовольствія, но оно зависитъ отъ личнаго расположенія; напротивъ, прекрасное всегда имѣетъ объективное или предметное осно-

ваніе. Общая эстетика должна только изъяснить, что именно должно имѣть значеніе изящнаго, не касаясь еще психологическихъ изслѣдованій, какъ происходитъ въ насъ чувство изящнаго; но съ другой стороны, она не можетъ ограничиваться и одними неопредѣленными отвлеченностями; она должна показать простѣйшіе элементы нравящагося намъ и по нимъ уже объяснять сложное. Такіе элементы можно находить только въ извѣстныхъ соотношеніяхъ, такъ—какъ простое само по себѣ безразлично; а потому, и общая эстетика должна установить тѣ простѣйшія отношенія, которыя возбуждаютъ удовольствіе, не производя пожеланія. Въ этомъ отношеніи нѣчто сдѣлано только въ одномъ примѣненіи эстетики, а именно къ музыкѣ, гдѣ точно можно вычислить всѣ самыя простыя гармоническія соотношенія; а между тѣмъ, общая эстетика должна бы также относиться ко всѣмъ прочимъ частнымъ теоріямъ искусства, какъ генералъ—басъ относится къ теоріи музыки. Тогда какъ правила всѣхъ искусствъ условны уже потому, что занятіе искусствомъ есть дѣло случайное и можетъ быть, или не быть, есть другая отрасль общей эстетики, существенно отличающаяся отъ предъидущей,—это наука о добродѣтели или практическая философія. И эта наука, подобно всякой другой теоріи искусства учитъ, какъ съ предположеніемъ даннаго матеріала, чрезъ сочетаніе эстетическихъ элементовъ, производить нравящееся цѣлое; но ея правила безусловны; потому что предметъ ея такого рода, что мы всегда должны имъ заниматься: это—наша воля, наши дѣянія. Какъ и всякая другая теорія искусства, практическая философія вытекаетъ изъ общей эстетики; потому что первая задача практической философіи состоитъ въ установкѣ такихъ простѣйшихъ отношеній, которыя нравятся намъ, какъ и все прекрасное. Такія отношенія можно назвать образцовыми, или просто идеями. Они называются такъ потому, что лежатъ въ основаніи сужденій нравственнаго вкуса, въ которыхъ мы выражаемъ одобреніе, или неодобреніе касательно воли. Достоинство этихъ сужденій не условливается нашимъ пожеланіемъ,

потому что съ ними сопряженъ *долгъ*, желаемъ ли мы, или нѣтъ. Величайшая заслуга Канта въ практической философіи именно и состоитъ въ томъ, что онъ поставилъ нравственную дѣятельность выше эвдемонизма. Въ другихъ отношеніяхъ, практическое ученіе Канта, по мнѣнію Гербата, нельзя одобрить. Главный недостатокъ его онъ полагаетъ въ томъ, въ чемъ другіе находятъ ее преимущественное достоинство, а именно въ томъ, что Кантъ основываетъ всю свою практическую философію на ученіи о возможности безразличнаго отношенія нашей воли предъ началомъ рѣшимости. Признаніе свободы такою способностію, которая начинаетъ, независимо отъ всякихъ впечатлѣній, рядъ дѣяній, по мнѣнію Гербарта, не только не имѣетъ никакого нравственнаго интереса, но и вредно ему; потому что при такомъ положеніи не возможно ни воспитаніе, ни улучшеніе, ни вмѣненіе, ни наказаніе; оно превращаетъ ежеминутныя дѣянія человѣческія въ безусловную случайность. Вводя вопросъ о свободѣ воли въ метафизику, Кантъ сдѣлалъ неумѣстное смѣшеніе, изъ котораго единственно и объясняется его неправильная мысль о *метафизикѣ правовъ;* потому что всякая метафизика дышитъ детерминизмомъ. Эта ошибка, въ которую впадаетъ и Спиноза, превращая этику въ физику, испортила всю дальнѣйшую разработку этики. Вмѣсто того, чтобы изслѣдовать тѣ *сужденія*, которыми воля опредѣляетъ себя къ дѣятельности, появились усилія къ теоретической установкѣ этики, къ выводу ея опредѣленныхъ направленій изъ самаго существа воли, что во все не относится къ правоучительной философіи; потому, что эта часть философіи не входитъ въ изслѣдованіе того, что такое воля, но показываетъ только, когда она бываетъ прекрасна или когда именно нравится.

Важнѣйшая часть философской системы Гербарта есть метафизика. Общее понятіе его объ этой части философіи также всего явственнѣе выражено имъ тамъ, гдѣ онъ излагаетъ свое отношеніе къ философіи Канта. Кантъ, по мнѣнію Гербарта, не сомнѣнно доказалъ, что мы познаемъ только явленія, и что

весь составъ предметовъ познанія, называемый міромъ, содержитъ только явленія. Но это не единственная заслуга Канта: когда онъ отличаетъ отъ явленій вещи сами въ себѣ, то этимъ онъ косвенно признаетъ другое положеніе, котораго нельзя оставить безъ вниманія, а именно, что какъ дымъ указываетъ на огонь, такъ явленіе указываетъ на бытіе. А потому хотя онъ склоняется къ идеализму, но его направленія въ такомъ смыслѣ не принимаютъ даже его послѣдователи. Теоретическая философія должна примыкать къ эмпирически—данному; но на этомъ послѣднемъ нельзя остановиться; иначе, вышла бы физика, а не метафизика. Такова точно мысль тѣхъ, которые думаютъ, что Кантъ доказалъ въ своей критикѣ невозможность всякой метафизики. Кантъ точно затруднилъ метафизику нѣкоторыми главными своими положеніями, на прим., объ ощущеніяхъ, какъ единственномъ матеріальномъ представленіи, о субъективномъ значеніи пространства и времени, о предъопытной силѣ воображенія, которая въ извѣстныхъ формахъ (шемахъ) какъ—бы производитъ предъ нами дѣйствительныя вещи. Слѣдствіемъ такихъ понятій Канта было то, что съ одной стороны, въ его идеализмѣ исчезли дѣйствительные предметы и остались одни только формы и шемы, съ другой,—что на мѣсто мыслительнаго пониманія вещей, легко могъ воцариться самый грубый эмпиризмъ. Если бы Кантъ имѣлъ правильнѣйшее понятіе о пространствѣ и времени, а также о понятіяхъ причины, субстанціи и т. д., то онъ замѣтилъ бы, что въ составъ познанія входятъ не только ощущенія, но и другія многія сочетанія, которыхъ мы не можемъ отрицать. Въ этихъ сочетаніяхъ есть формы или понятія, составленныя на основаніи опыта, которыми пользуемся мы и должны пользоваться до тѣхъ поръ, пока разсматриваемъ только явленія. Но какъ только начинаемъ размышлять, то бывшія до сихъ поръ въ употребленіи понятія превращаются только въ проблеммы, то есть, какъ скоро начинаемъ замѣчать, что на основаніи опыта составленныя понятія взаимно другъ другу противорѣчатъ и

не могутъ быть мыслимы, то возникаетъ потребность измѣнить и переработать ихъ такъ, чтобы мысль наша могла ихъ принять. Это измѣненіе и переработываніе познаній, образовавшихся подъ вліяніемъ одного опыта и составляетъ задачу всей философіи и преимущественно метафизики, какъ самой существенной ея части. И метафизика, подобно цѣлой философіи, исправляетъ наши представленія и понятія; но спеціальное назначеніе ея заключается въ томъ, чтобы сдѣлать понятія опыта мыслимыми и примѣнимыми къ опытному познанію. Движеніе метафизики можно назвать дугообразнымъ: оно выходитъ отъ даннаго, возвышается къ дѣйствительному мыслимому, и потомъ, достигши этой точки, снова поворачиваетъ къ данному и объясняетъ его.

Въ чемъ же состоятъ эти противорѣчія, которыя должна устранить философія и особенно метафизика?—Устраненіе противорѣчій составляетъ прямую задачу умозрѣнія. А потому, опытъ долженъ уже представить умозрѣнію нѣчто многое и при томъ въ какой нибудь совмѣстности. Это многое данное, представляемое опытомъ, заключается въ ощущеніяхъ и формахъ, составляющихъ опытъ. Совмѣстность ихъ такова, что въ ней эти противорѣчія сами собою выдвигаются, а умозрѣніе усиливается ихъ выразумѣть и разрѣшить. Такимъ образомъ, вопросъ о томъ, познаемъ ли мы вещи въ себѣ, или только ихъ явленіе, метафизика оставляетъ въ сторонѣ и довольствуется на первыхъ порахъ обыкновеннымъ реализмомъ или обнаруженіемъ всѣхъ противорѣчащихъ понятій опыта, а потомъ, когда уже найдетъ способъ ихъ устраненія посредствомъ мысленной переработки, приступаетъ къ рѣшенію идеалистической проблеммы, т. е., къ рѣшенію тѣхъ противорѣчій, которыя находимъ въ понятіи о нашемъ Я, какъ субъектѣ со многими представленіями. По мѣрѣ того, какъ противорѣчія исправляются, мыслію, познаніе расширяется, а методъ состоитъ здѣсь разомъ и въ оправданіи, и въ дополненіи началъ. Метафизическія проблеммы, наполненныя противорѣчіями, суть слѣдую-

щія: понятіе вещи со многими признаками, измѣненіе вещи и наше Я.

Такъ—какъ Гербатъ допускаетъ возможность исправленія и примиренія понятій, пріобрѣтенныхъ на основаніи опыта, то и метафизика, по его понятію, возможна, но съ тѣмъ ограниченіемъ, что она не ручается еще за постиженіе самаго существа міра. Она не выступаетъ за предѣлы ограниченнаго разумѣнія. Возстановляя метафизику въ такомъ ограниченномъ смыслѣ, онъ одобряетъ отчасти взглядъ Вольфа на составныя части ея съ небольшими перемѣнами. Первую часть метафизики Гербартъ называетъ общею метафизикою, а онтологію признаетъ только отдѣльною частію ея. Особенная или прикладная часть метафизики содержитъ въ себѣ три дальнѣйшія части метафизики Вольфа, а именно космологію, которую по Гербату слѣдуетъ лучше назвать *философіею природы*, на томъ основаніи, что цѣлаго міра мы не знаемъ но можемъ знать только природу; далѣе *психологію*, наконецъ, *умозрительное* или раціональное *богословіе*.

Первая часть общей метафизики занимается *методомъ* метафизическаго изслѣдованія.

Выше было сказано, что наши общія понятія обыкновенно оказываются противорѣчащими, какъ скоро примѣняемъ ихъ къ тому, что представляетъ намъ опытъ. Но такъ—какъ, не смотря на эту противорѣчивость, они должны удержать свое значеніе, то необходимо очистить ихъ отъ несообразностей, наблюдая при этомъ извѣстный методъ. Гербартъ называетъ его *методомъ отношеній*. Этотъ методъ не даетъ намъ какой нибудь всеобщей логической формы, по которой бы всѣ проблеммы рѣшались какъ—бы механически, но устанавливаетъ только способъ скорѣе овладѣвать каждымъ предметомъ знанія; это руководство заключается въ вышеупомянутомъ дугообразномъ ходѣ мысли и примыкаетъ къ логикѣ которая требуетъ, чтобы, если возникаетъ противорѣчіе, не признавать его за что—нибудь дѣйствительное. Коль скоро же обнаруживаются противо-

рѣчія въ какомъ нибудь предметѣ изслѣдованія, то это значитъ только, что ихъ слѣдуетъ устранить отъ того бытія къ которому ови относятся или на которое они указываютъ; за тѣмъ откроется причина почему они возникаютъ. Значитъ, нельзя прямо отвергать того, что само себѣ противорѣчитъ; мы только должны иначе понять его. Это инаковое пониманіе должно быть таково, чтобы не противорѣчило логикѣ и не насиловало дѣйствительность: нужно согласить мыслимость и дѣйствительную умѣстность. Представимъ себѣ, напр., что два члена M и N находятся въ такомъ противорѣчіи, и что между тѣмъ каждый изъ нихъ представляется не иначе, какъ вмѣстѣ съ другимъ. Можно сказать, что M, какъ мыслимое, есть нѣчто отдѣльное отъ N, а какъ данное, есть вмѣстѣ съ N. Слѣдуя одному логическому правилу, нужно бы расторгнуть единство, связующее противоположности и однако этого нельзя сдѣлать; по этому правильнѣе будетъ отвергнуть единство M или, что все равно, вмѣсто единаго допустить многіе M. Послѣ того, если мы станемъ это противорѣчіе понимать такъ, что одно изъ многихъ M есть одно съ N, а другое отлично отъ него, то все еще задача этимъ не разрѣшается; потому что каждое M должно быть одинаково съ другими и въ мысли и на дѣлѣ; стало быть, остается принять, что всѣ M вмѣстѣ составятъ нѣчто иное, нежели каждое M порознь и сказать такъ: каждое M, не въ отдѣльности, но вмѣстѣ съ другими M равно N или есть N. Такой способъ примиренія противорѣчій Гербартъ называетъ *методомъ отношеній*. Онъ гласитъ такъ: то, что должно быть мыслимо, между тѣмъ не можетъ быть мыслимо, какъ единое, должно быть мыслимо, какъ многое. Сущность метода отношеній состоитъ въ томъ, что онъ научаетъ: 1.) находить противорѣчіе между понятіями, какъ они взяты in abstracto, т. е выведены за предѣлы надлежащаго соотношенія съ другими понятіями, и чрезъ то оказываются неудобными въ примѣненіяхъ къ опыту; 2., разрѣшать эти противорѣчія между понятіями, вводя ихъ въ надлежащія соотношенія и дѣлая ихъ снова

удобными къ объясненію данныхъ въ опытѣ предметовъ. Гербартъ представляетъ еще другой, подобный, но болѣе опредѣленный примѣръ, въ видѣ отношенія между причиною и дѣйствіемъ, между основаніемъ и слѣдствіемъ. Основаніе, говорятъ, должно заключать въ себѣ слѣдствіе, иначе оно не могло бы произойти изъ основанія; и однако же слѣдствіе не должно быть въ основаніи; потому что, дабы произойти, оно должно быть отлично отъ основанія. И такъ основаніе и слѣдствіе—и одно и тоже, и не одно и тоже; здѣсь противорѣчіе происходитъ отъ того, что понятія *основанія* и *слѣдствія* взяты отвлеченно—основаніе, какъ основаніе, а слѣдствіе, какъ слѣдствіе, безъ вниманія къ тому, чѣмъ они могутъ и должны быть въ природѣ вещей; отъ того и происходитъ невозможность примѣненія отвлеченныхъ понятій къ объясненію явленій. Дабы ввести подобныя понятія въ надлежащія соотношенія и сдѣлать ихъ способными къ приложенію, нуженъ особенный пріемъ въ методѣ соотношеній, или такъ называемые *случайные взгляды*, т. е., нужно одно и тоже понятіе разсматривать съ разныхъ сторонъ, вводить въ различныя случайныя для него сочетанія съ другими, не перемѣняя его существеннаго значенія, для того, дабы выиграть при этомъ полезныя для себя соображенія. Такъ напр., математикъ для рѣшенія какой либо проблеммы принимаетъ какую либо прямую линію то за радіусъ то за хорду, то за тангенсъ, смотря потому, какой взглядъ способствуетъ рѣшенію его задачи, при чемъ прямая линія не переставая быть прямою, можетъ между тѣмъ привести къ желаемому результату. Подобнымъ образомъ и метафизика можетъ рѣшить многіе вопросы. Съ помощію его можемъ рѣшить и противорѣчіе между понятіями основанія и слѣдствія. Въ предлежательномъ значеніи основаніе равно причинѣ, дѣйствіе—слѣдствію; а потому, приведенное противорѣчіе здѣсь должно быть выражено такъ: дѣйствіе должно заключаться въ причинѣ и не должно заключаться въ ней: и то, и другое должно имѣть мѣсто. Но въ природѣ вещей нѣтъ ни того, ни другаго: дѣйствіе не можетъ за-

ключаться въ причинѣ; потому что всякая причина есть субстанція простая, которая не содержитъ въ себѣ ничего отличнаго отъ себя; не можетъ быть и внѣ причины, потому что оно есть ея дѣйствіе, а дѣйствіе простой субстанціи не можетъ отдѣляться отъ нея. Колеблемый этими крайностями, разумъ изыскиваетъ, нельзя ли понятію объ отношеніи причины и дѣйствія дать такого вида, чтобы оно, не измѣняясь само въ себѣ, удовлетворяло и другой сторонѣ, и согласно было съ существомъ вещей, и не заключало въ себѣ логическаго противорѣчія. Для того, надобно ввести его въ соотношеніе съ коренными понятіями о бытіи, не теряя изъ виду и отвлеченнаго значенія его. По сужденію Гербарта, ему надобно дать слѣдующій видъ: дѣйствіе есть не иное что, какъ явленіе, происходящее въ субстанціи отъ вліянія на нее другой, также простой, но по качеству отличной отъ нея субстанціи. Какъ явленіе, оно происходитъ въ самой простой субстанціи, принимаемой за причину, но происходитъ не отъ нея самой, а отъ вліянія другой. Такимъ образомъ, дѣйствіе содержится частію въ причинѣ, частію внѣ ея, и это *частію*, *частію*, будетъ среднее между *и* и, и между *ни*, *ни*.

Этотъ методъ метафизика примѣняетъ къ бытію вообще въ *онтологіи* и къ разнымъ видамъ бытія — въ *прикладной* или *частной метафизикѣ*.

По большей части, мы наблюдаемъ въ вещахъ то, что думаемъ въ нихъ наблюдать; отдѣльныя представленія произвольно соединяемъ въ цѣльный образъ явленія и свою форму наблюденія принимаемъ *за матерію*. Такъ, напр., мы говоримъ: это тѣло протяженно, эти два тѣла находятся въ такомъ—то разстояніи между собою; а между тѣмъ, ни пространства, ни разстоянія мы не видимъ; далѣе, мы говоримъ: музыка играетъ скоро, или медленно; но пустое время, а слѣдовательно и быстрая, или медленная послѣдовательность звуковъ не подлежатъ никакому чувству. Мы соединяемъ иногда явленія отношеніемъ причины и дѣйствія; но собственно мы не знаемъ и не ви-

димъ, какъ причина входитъ въ дѣйствіе и какъ дѣйствіе выходитъ изъ причины, а замѣчаемъ только, что явленія слѣдуютъ одни за другими. Мы не знаемъ и того, какъ отдѣльныя представленія признаковъ соединяются въ нашемъ сознаніи въ одинъ составъ, а потому, никакъ не можемъ сказать, чтобы это соединеніе представленій въ насъ соотвѣтствовало сочетанію признаковъ въ вещахъ. Словомъ, быть можетъ, въ вещахъ заключается со всѣмъ не то, что мы представляемъ себѣ въ нихъ. На этомъ основаніи, метафизика не можетъ останавливаться на тѣхъ общихъ формахъ, въ которыхъ предстаютъ намъ явленія въ опытѣ; иначе она не будетъ наукою. Эти формы невольно навязываются нашему сознанію; но размышленіе находитъ въ нихъ несообразности и находитъ средство примирить ихъ. Это и составляетъ предметъ метафизики. Главныя изъ этихъ несообразностей, о которыхъ было уже упомянуто выше, суть слѣдующія:

1., Всякое существо или вещь *есть* что—нибудь *одно*, простое въ своемъ существѣ и исключаетъ всякую множественность, напр. серебро есть что—нибудь одно, это именно, а не что—либо другое; а между тѣмъ, каждая вещь является намъ не иначе, какъ во множествѣ признаковъ. Такая множественность признаковъ не совмѣстна съ единствомъ существа вещи, а потому и исчисленіе признаковъ не заключаетъ въ себѣ еще отвѣта на вопросъ: что такое та, или другая вещь? Не представляя видимой внутренней связи, эти признаки суть только аггрегатъ, разлагающій единство вещи.

2., Вторая несообразность касается отношенія между неизмѣннымъ и измѣняющимся. Каждому существу (данному въ опытѣ) свойственна измѣняемость; руководствуясь опытомъ, мы не можемъ не приписать ей измѣняемости; но когда станемъ размышлять объ этомъ мнѣніи, то встрѣтимъ противорѣчіе, которое можно выразить слѣдующею трилеммою: всякая перемѣна а) либо имѣетъ причину внѣ измѣняющейся вещи, б) либо въ ней самой, в) либо вовсе ея не имѣетъ. Въ первомъ

случаѣ причинѣ вещи предшествуетъ: *или* безконечный рядъ причинъ зависимыхъ; но въ такомъ случаѣ каждая причина будетъ такова, что стала бы дѣйствовать только съ полученіемъ впечатлѣнія отъ другой, слѣдовательно, всякая причина осталась бы въ покоѣ; *или* конечный, начинающійся субстанціею по существу дѣятельною и независимою; но эта независимая причина сама имѣетъ нужду въ вещи страдательной, на которую можно было бы обратить свою дѣятельность, слѣдовательно, въ этомъ отношеніи зависитъ въ свою очередь отъ вещи страдательной. Во второмъ случаѣ, если бы субстанція въ самой себѣ имѣла причину своего измѣненія, то это было бы не иное что, какъ самоопредѣніе, но самоопредѣленіе само должно имѣть для себя основаніе въ другомъ самоопредѣленіи, это второе — въ третьемъ, и такъ далѣе—въ безконечность, слѣдовательно, перемѣна опять не имѣла бы причины. Въ третьемъ случаѣ, когда вещь не имѣла бы причины своей перемѣны, она по самому существу своему была бы только чистою измѣняемостію, такъ что въ ней каждое качество, ни на одно мгновеніе, не имѣло бы твердой точки опоры, но въ каждое мгновеніе, по нѣкоторой безотчетной необходимости уничтожало бы само себя и производило бы нѣчто противоположное себѣ. Но въ такомъ случаѣ, должно бы быть одно изъ двухъ: или сперва одно качество уничтожается, и послѣ начинается другое; но тогда пресѣкается непрерывность измѣненія, ибо противоположныя качества не имѣютъ между собою связи; или, прежде нежели совершенно окончится одно, уже начинается другое; но тогда вещь въ одинъ моментъ совмѣщаетъ въ себѣ два противоположныя качества, что нелѣпо. Слѣдовательно измѣненіе вещей вовсе не возможно.

Наконецъ 3., наше представляющее Я заключаетъ въ себѣ не менѣе противорѣчій. *Во первыхъ* наше Я, принимаемъ мы за источникъ или начало разнаго рода представленій, какъ то: мыслей, желаній, чувствъ, наклонностей, страстей и т. д. Но въ такомъ случаѣ, ему единичному принадлежитъ множество

качествъ, что̀ не сообразно уже на основаніи перваго вида противорѣчій. *Во вторыхъ*, Я сознаетъ, т. е., преставляетъ само себя; но спрашивается *что* или *кого* именно представляетъ Я въ своемъ представленіи себя?—Непосредственный отвѣтъ на этотъ вопросъ таковъ: *Я* представляетъ себя самое, какъ недѣлимое, какъ человѣка, какъ часть видимаго міра, какъ явленіе. Если такъ, то въ этомъ отношеніи наше Я представляетъ явленіе, а не себя, слѣдов. не есть существо самостоятельное. *Въ третьихъ*, можно отдѣлить данное въ опытѣ недѣлимое Я отъ чистаго Я и сказать, что сіе послѣднее чистое Я представляетъ само себя. Въ такомъ случаѣ, представляемое Я должно быть самымъ точнымъ образомъ представляющаго, слѣдовательно, само должно быть представляющимъ. Итакъ, по этому положенію, Я всегда будетъ только представляющимъ, а не представляемымъ, созерцающимъ, а не созерцаемымъ, окомъ, а не предметомъ. Какъ глазъ не можетъ видѣть самъ себя, такъ и Я чистое никогда не схватываетъ само себя.

Итакъ, если эти главнѣйшія, а вмѣстѣ съ ними и прочія отъ нихъ зависящія понятія, пріобрѣтаемыя подъ вліяніемъ опыта, представляютъ въ себѣ такія противорѣчія, то что же такое опытъ, какъ не призракъ отличный отъ *бытія*? Но призракъ есть обманчивый видъ бытія. Итакъ, что же такое то, *что есть* на самомъ дѣлѣ, а не въ призракѣ?.

Объяснивши главные виды противорѣчій, Гербартъ устанавливаетъ потомъ въ общихъ чертахъ способъ примиренія ихъ и за тѣмъ примѣняетъ его къ разнымъ видамъ бытія, разсматриваемымъ въ онтологіи.

Бытіе (esse) должно отличать отъ *существующаго* или бытнаго (ens) и отъ *сущности*. 1., Когда мы говоримъ: вещь *есть*, то этимъ выражается такое отношеніе ея къ моему мышленію, по которому она существуетъ независимо отъ него, не перестаетъ быть, хотя бы я пересталъ объ ней мыслить. 2., Когда мы говоримъ, что вещь *есть*, то симъ означаемъ и то, что она есть нѣчто не зависимое не только отъ нашего мышле-

нія, но и отъ другихъ вещей, или иначе, есть не свойство, не отношеніе, или обстоятельство, а существо самобытное. Уже по тому самому, что *что-либо* существуетъ не иначе какъ *въ другомъ, чрезъ другое, или для другаго,* оно и не есть именно оно. Понятіемъ *есть* должно выражаться здѣсь совершенно *независимое положеніе* или *бытіе абсолютное.* Но 3, когда мы говоримъ вещь *есть*, то всегда разумѣемъ *что—то*, имѣющее бытіе, независимое отъ моего мышленія и самостоятельное. Чистаго бытія, нѣтъ безъ того, *что* есть: нѣтъ теченія безъ того, что течетъ; нѣтъ колебанія безъ того, что колеблется. Итакъ понятіе бытія или бытіе, означаетъ не бытіе само въ себѣ, какъ положеніе, но всегда образъ бытія или положенія, нѣчто бытное, бытіе качественное, такъ что въ немъ понятіе существованія и понятіе качества сливаются вмѣстѣ.

Такимъ образомъ, изъ разсмотрѣнія предъидущихъ противорѣчій явно, что бытіе въ абсолютномъ смыслѣ, можно приписать не всему, что намъ является существующимъ. Дабы знать, чему именно можно и чему нельзя приписать его, необходимо точнѣе опредѣлить понятіе бытія.

Въ понятіи абсолютнаго бытія заключается: во первыхъ, что оно, по качеству своему, есть нѣчто чисто – *положительное*, утвердительное, т. е., не содержитъ никакого отрицанія, которымъ бы уничтожалась его безусловность. Прямое отрицаніе въ немъ не возможно; потому что оно должно быть не инымъ чѣмъ, какъ отрицаніемъ бытія, слѣдоват., и его уничтоженіемъ. Не можетъ имѣть въ немъ мѣста и отрицаніе, соединенное съ положеніемъ чего—либо противнаго (на пр., это не дерево, а камень); ибо реальность, противная отрицаемой, и имѣетъ бытіе только относительное, при другомъ бытіи, слѣдоват., само по себѣ есть ничто. Нѣтъ въ немъ мѣста и ограниченію; ибо ограниченіе есть отрицаніе положенной реальности, а отрицанія въ немъ нѣтъ. Во вторыхъ, абсолютное бытіе, по своему значенію, *просто;* оно не есть соединеніе чего либо многосложнаго или сочетаніе противоположностей. Если

бы полагаемое реальное бытіе сложно было, напр., изъ *a* изъ и *b*; то надлежало бы предположить одно изъ двухъ: либо *a* и *b*—каждое порознь составляло бы уже то реальное, которое долженствовало бы произойти изъ сложенія,—въ такомъ случаѣ не нужно и сложенія ихъ; либо они только въ соединеніи должны составить это реальное, такъ что *a* должно дать одну часть реальности, а *b*—другую; но въ такомъ случаѣ и то, и другое есть только полуреальность, слѣдоват., нереальность, а потому и въ соединеніи съ другимъ нереальнымъ, не можетъ составить реальнаго. Въ третьихъ, абсолютному бытію не свойственна величина, т. е., протяженіе въ пространствѣ и времени, и ни какое дѣленіе; потому что то, что имѣетъ величину, т. е, протяженіе въ пространствѣ и времени, то имѣетъ и части; эти части, какъ части реальнаго, и сами должны бы быть реальны. И такъ, или должно существовать *множество реальнаго*, въ такомъ случаѣ каждая порознь часть реальнаго была бы уже сама по себѣ реальна, и не имѣла бы нужды въ сложеніи; или реальность происходила бы только чрезъ совокупленіе частнаго къ единству; но это, какъ мы видѣли, не возможно.

Впрочемъ, если реальное не имѣетъ пространственной и временной величины или опредѣленности, то съ другой стороны, оно не исключаетъ численнаго множества реальностей: возможны многія простыя субстанціи или единицы. Эти многія реальныя единицы, какъ простыя, не существуютъ въ пространствѣ и времени, какъ и геометрическіе пункты, но могутъ быть помѣщены въ пространствѣ и времени, во взаимномъ отношеніи другъ къ другу и къ зрителю, и представляютъ нѣчто пространственное и временное; а потому *само въ себѣ* реальное не есть и *непрерывно*. Равнымъ образомъ, реальное есть нѣчто однажды навсегда положенное, опредѣленное; по этому количество реальныхъ единицъ опредѣленно, и коренное реальное—конечно; ибо безконечное есть то, въ положеніи чего мы никогда не достигаемъ конца, слѣдовательно, есть нѣчто неопредѣленное, нереальное. Эту множественность Гербартъ назы-

ваетъ *многими реальными* или реальностями, въ отличіе отъ ньютоновыхъ атомовъ, лейбницевыхъ монадъ и простыхъ субстанцій. Но можно назвать ихъ лучше *монадами*.

Установивъ такое умственное понятіе о бытіи въ немъ самомъ, какъ предметъ всей Метафизики, Гербартъ приступаетъ къ исправленію нашихъ всеобщихъ понятій о разныхъ видахъ бытія; оно будетъ потомъ служить руководствомъ къ исправленію остальныхъ. Эти понятія касаются: *1, бытія, какъ оно вообще является намъ;* это субстанція съ ея случайностями или существо (ὄν) со множествомъ признаковъ; 2, бытія *продлежательнаго*, являющагося въ пространствѣ и времени *непрерывнымъ* (συνεχές); 3, бытія *подлежательнаго;* это нашъ мыслящій субъектъ, который содержитъ въ себѣ явленія или образы бытія (εἶδος). Такимъ образомъ, общая метафизика развѣтвляется на три отдѣла: *Онтологію, Синехологію* и *Идологію*.

Онтологія. Всякое дѣйствительное существо представляется намъ субстанціею со множествомъ отличительныхъ признаковъ. Но, какъ выше сказано, множество признаковъ не совмѣстно съ единствомъ субстанціи. Но этому, должно бы существовать что нибудь одно, или единство, или множественность; однакоже и признаки субстанціи, какъ множественность, не суть призракъ; потому что мы дѣйствительно ихъ наблюдаемъ; и самый образъ соединенія ихъ дѣйствительно *есть*, потому что воспринимается наблюденіемъ вмѣстѣ съ признаками. Методъ отношеній, своими *случайными отношеніями*, помогаетъ намъ выдти изъ этаго противорѣчія; потому что, руководствуясь кореннымъ понятіемъ о бытіи, можно взять такой (случайный для явленія) взглядъ на явленіе, который объяснитъ его, не входя въ противорѣчіе, или не вводя крайностей его въ такое рѣзкое противорѣчіе. Именно, отдѣльнымъ нашимъ ощущеніямъ соотвѣтствуютъ въ субстанціи отдѣльные (реальные) признаки; но такъ—какъ кромѣ монадъ нѣтъ ничего реальнаго, то эти признаки суть самостоятельныя, отдѣльныя монады или независимыя простыя субстанціи. Образъ соединенія признаковъ

есть также не призракъ, а дѣйствительный образъ соединенія этихъ монадъ, вошедшихъ между собою въ болѣе, или менѣе прочную связь: эта группа монадъ отъ постояннаго возвращенія въ наше наблюденіе и кажется намъ одною недѣлимою субстанціею. Такъ напр., осенью на деревьяхъ блекнутъ и желтѣютъ листья. Отъ чего это происходитъ? Не отъ истощенія производительной силы въ деревѣ, а отъ стеченія простыхъ элементовъ, каковы кислородъ, хлоръ и т. д. Такимъ образомъ, съ одной стороны, и субстанція не имѣетъ въ себѣ различныхъ признаковъ, съ другой—и признаки въ своемъ сочетаніи не могутъ быть обманомъ чувствъ. Но при такомъ примиреніи противорѣчія со всѣмъ измѣняется понятіе о вещи; что мы считали *субстанціею*, есть не болѣе, какъ случайное стеченіе монадъ, а минмослучайные признаки, суть самостоятельныя субстанціи.

Но если субстанція есть совокупность монадъ, то какъ вошли они въ этотъ взаимный союзъ первоначально, и какою силою держатся въ немъ?—Разрѣшеніе этого вопроса должно искать развѣ въ практической части философіи, въ области вѣры. Но если бы метафизика сама обращалась за рѣшеніемъ этого вопроса къ вѣрѣ, то перестала бы быть метафизикою. А потому, для нея не возможна космологія въ собственномъ смыслѣ; она объясняетъ только данное, а именно, изъ коренпаго понятія о бытіи еще ничего не даетъ къ изъясненію *причины* соединенія монадъ. Нельзя сказать, будто монады потому находятся во взаимной связи, что имѣютъ одна въ другой нужду; ибо тогда они не были бы независимы и самостоятельны. Слѣдоват., вообще, метафизика не можетъ знать *причины первоначальнаго соединенія монадъ;* она изыскиваетъ только, *какъ должно представлять себѣ взаимное соотношеніе монадъ* или многихъ реальностей, когда связь ихъ дана въ опытѣ Признаки, мы говоримъ, принадлежатъ (inhaerent) субстанціи, слѣдов., зависятъ отъ нея, такъ что въ извѣстномъ отношеніи она есть причина ихъ и образуетъ только одну монаду, а признаки суть

многія монады, въ ней какъ бы соединенныя. Но эта единая монада не можетъ быть причиною соединенія другихъ монадъ, ни пребывая въ самой себѣ (immanendo), такъ чтобы она была вмѣстилищемъ прочихъ монадъ, и чрезъ то источникомъ и основаніемъ всѣхъ случайностей; — ибо въ такомъ случаѣ она была бы и единичною, и множественною; — ни простирая изъ себя свою дѣятельность на другія (transcendendo); ибо этимъ нарушалась бы самостоятельность монадъ. Слѣдов., вообще, эта главная монада не можетъ относиться къ прочимъ, какъ причина ихъ совмѣстнаго пребыванія. За тѣмъ, остается только одинъ способъ изъясненія субстанціальности вещи. Каждая монада, представляющая извѣстный признакъ въ субстанціи, сама по себѣ не могла бы произвесть никакого явленія, а только въ группѣ, въ связи съ другою производитъ отъ себя явленіе. Итакъ, однимъ явленіемъ здѣсь уже предполагается другое, другимъ указывается на третье, третье препровождаетъ къ четвертому и т. д. По этому, если мы предположимъ, что одна изъ группы монадъ занимаетъ такое положеніе между прочими, что всѣ они указываютъ на нее, и всѣ радіусы цѣлаго предмета соединяются въ ней, какъ въ средоточіи; то эта центральная монада будетъ соединительнымъ пунктомъ разныхъ частей явленія, *опорою единства вещи или субстанціею.*

Другой, не менѣе важный, предметъ онтологіи составляетъ изъясненіе *перемѣны въ одной и той же субстанціи.* Субстанція измѣняется; это значитъ, что она есть таже; ибо она, измѣняется, какъ нѣчто одно, и, вмѣстѣ, не таже; ибо претерпѣваетъ измѣненіе. Въ этомъ пребываніи одного и того же и измѣненія заключается противорѣчіе. Мы ни мало не устранимъ его, когда скажемъ, что существеннѣйшіе признаки субстанціи остаются и въ перемѣнахъ ея, а измѣняются только случайные, что въ первомъ отношеніи она остается *тоюже;* а въ другомъ — становится *иною;* ибо субстанція есть одна со всѣми своими признаками, а каждый изъ нихъ имѣетъ одинаковое право на существенность. Единственный способъ къ устраненію противо-

рѣчія есть слѣдующій: въ группѣ соединенныхъ монадъ, одинѣ пребываютъ въ этомъ союзѣ и послѣ измѣненія вещи, именно тѣ, которыя служатъ опорою существеннѣйшихъ признаковъ вещи, прочія же смѣняются новыми привходящими монадами. Въ первомъ отношеніи, она *кажется тоюже*, во второмъ—становится *иною*. Слѣдоват., сколько перемѣнъ въ субстанціи, столько же различныхъ имъ причинъ. Субстанція не сама изъ себя и въ себѣ производитъ всѣ перемѣны; внутренняго измѣненія, самоопредѣленія, развитія жизни (наблюдаемой нами) нѣтъ; все есть только—*сочетаніе*, *прибавленіе*, *разложеніе*, *убыль*.

Между тѣмъ, такое изъясненіе не удовлетворяетъ опыта. Опытъ показываетъ намъ внутреннее измѣненіе субстанціи. Такъ, наприм., наше *Я* измѣняется внутренно въ состояніи сна и бодрствованія; а что можно сказать о нашемъ *Я*, то же самое можно сказать и о всякой другой монадѣ. Но монада не можетъ измѣняться внутренно; потому что въ такомъ случаѣ измѣнялось бы самое существо ея, что не возможно; такимъ образомъ, опять выходитъ противорѣчіе—*Методъ соотношеній* помогаетъ въ рѣшеніи и этого противорѣчія: можно принять такой взглядъ на состояніе монады при встрѣчѣ ея съ другими, по качеству различными отъ нея монадами, которыми и объяснится явленіе, и не навяжется монадѣ никакой перемѣны. Всякая монада есть субстанція, существующая сама по себѣ, и сама себя сохраняющая; самосохраненіе и есть единственный родъ дѣятельности, который можетъ принадлежать монадѣ. Такъ—какъ всѣ монады по качеству различны между собою, и могутъ быть либо сходны (напр., звукъ и движеніе), либо болѣе, или менѣе противоположны (напр., бѣлый и черный цвѣтъ), либо во все разнородны (напр. цвѣтъ и стужа); то во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, онѣ должны имѣть различное содержаніе, быть въ различномъ отношеніи одна къ другой и сохранять свое существованіе. Такъ, напр., тонъ C гармонируетъ съ E и G, разногласитъ же съ *D* и *H*; цвѣтъ сѣрый при

бѣломъ кажется чернымъ, при черномъ—бѣлымъ. При этомъ видно, что кажда монада стремится—какъ бы нарушить существо другой, другая же какъ бы защищается и онѣ напрягаютъ враждебно свои силы, не измѣняясь впрочемъ нисколько въ самихъ себѣ. Такимъ способомъ, можно объяснить разнообразіе признаковъ въ субстанціи, не навязывая ей никакого внутренняго измѣненія. Это самосохраненіе монадъ есть начало, изъ котораго происходитъ и къ которому должно быть возведено всякое разнообразіе явленій, перемѣнъ, процессовъ, жизненныхъ силъ и том. подоб.

Синехологія. Предметъ Синехологіи есть исправленіе понятія о *матеріи.* Матерія представляется намъ непревывно—протяженною въ пространствѣ. Но это непрерывность заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Каждая часть матеріи и каждое событіе *либо* могутъ быть дѣлимы до безконечности, *либо* состоятъ изъ частей въ послѣднемъ основаніи простыхъ и недѣлимыхъ. Но ни то, ни другое не возможно: *первое* не возможно потому, что если допустить безконечную дѣлимость матеріи и, ст. б., не возможность дойти до послѣднихъ ея основаній, то она и не имѣетъ никакой основы; не возможно и *второе;* потому что изъ простыхъ недѣлимыхъ частей пространства, какъ и изъ математическихъ точекъ, никогда не составится опредѣленное пространство и время. Итакъ, и понятіе матеріи нужно исправить.

Противорѣчіе въ понятіи матеріи вносится понятіемъ пространства; а потому, дабы устранить это противорѣчіе, нужно, по видимому, отдѣлить этотъ элементъ отъ матеріи, какъ это сдѣлалъ Кантъ, заключивъ его въ субъектѣ. Но отдѣлить пространство отъ матеріи невозможно; потому что на опытѣ оно *является* не разлучнымъ *съ матеріею,* а *явленіемъ* предполагается истинное бытіе. Итакъ, должно только преобразовать или исправить понятіе пространства, и, по исправленному понятію пространства, опредѣлить значеніе времени. Основаніемъ этого построенія опять должно служить коренное понятіе о бытіи.

Нѣтъ ничего кромѣ монадъ; слѣдоват., изъ нихъ должна состоять и матерія; изъ нихъ должно составиться и протяженіе. Итакъ, вмѣсто того, чтобы съ математиками построевать линію чрезъ движеніе точки въ пространствѣ, вспомнимъ, что монада, наприм., *a*, есть не иное что, какъ геометрическая точка, а потому можетъ легко быть помѣщена съ другою, напр., съ *b*, въ одномъ мѣстѣ: это—состояніе *совмѣщенія* (das Zusammensezen). Но не возможно положить монаду *b* въ одномъ мѣстѣ съ монадою *d*, не представляя первой отдѣльно отъ послѣдней; значитъ состоянію ихъ совмѣщенія предшествуетъ состояніе ихъ *несовмѣщенія* (das Nichtzusammensezen). Но между тѣмъ и другимъ состояніемъ монадъ *a* и *b*, неизбѣжно среднее нѣкоторое состояніе взаимнаго ихъ сближенія, *полусовмѣщенія*. Продолженіе въ мысляхъ этого совмѣщенія по пунктамъ, когда мы беремъ по двѣ монады и есть въ этомъ направленіи то, что мы называемъ какъ бы пунктами наполненною, твердою *линіею*. Это первое измѣреніе.

Если потомъ возьмемъ три монады и захотимъ привести ихъ во взаимную связь, то чтобы достигнуть этого, мы должны помѣстить ихъ не на одной линіи, но такъ, чтобы можно было отъ одной непосредственно переходить къ другой. Мысленное повтореніе этого сближенія монадъ, взятыхъ по три, произведетъ въ построеніи какъ бы наполненную пунктами и непрерывную *поверхность*. Это второе измѣреніе.

Такимъ образомъ, если возьмемъ четыре монады, то, дабы привести ихъ во взаимную связь необходимо помѣстить ихъ въ четырехъ различныхъ пунктахъ пространства не на одной поверхности и потомъ сблизить ихъ между собою. Мысленное повтореніе этого сближенія монадъ, въ которомъ всегда взымается ихъ по четыре, дастъ ограниченное отвсюду пунктами *геометрическое тѣло*. Это третье измѣреніе. Поставляя на мѣсто монадъ тѣла, мы потомъ раздвигаемъ эти три измѣренія постепенно въ большее пространство, и, не имѣя возможности назначить ему опредѣленной границы, дѣлаемъ его безконеч-

нымъ. Итакъ, пространство есть *мысленная форма сочетанія монадъ и вещей между собою.*

Съ понятіемъ пространства соединено понятіе перемѣны пространства,—*движенія*, и формы движенія—*времени.*

Движеніе есть существенное свойство реальнаго: изъ понятія о послѣднемъ ни сколько не вытекаетъ, чтобы оно необходимо должно было испытать такое, или другое состояніе, или переходить изъ одного въ другое: монады не суть сами по себѣ ни нѣчто движущееся, ни покоющееся; то и другое въ нихъ—случайность. По этому, нельзя искать *абсолютной причины* движенія; можно искать *только частной причины* того движенія, которое *мы наблюдаемъ*. Указаніемъ замѣчательныхъ причинъ движенія занимаются экспериментальныя науки. Движеніе есть нѣчто *относительное*. Движущеюся кажется намъ та вещь, которой, въ мысли или въ воззрѣніи, мы не можемъ привести въ сочетаніе съ другими, которая какъ—бы ускользаетъ изъ отношенія къ предмету, почитаемому неподвижнымъ. Но чтобы ощущать неподвижность послѣдняго, нужно только отнести его къ другому пункту, этотъ—къ третьему и т. д. Такимъ образомъ, каждый движущійся, или покоющійся предметъ, указываетъ на нѣкоторую мысленно—простертую сѣть соотношеній между вещами. Но перваго абсолютно—неподвижнаго, или самостоятельно—движущагося пункта мы не найдемъ, слѣдоват., вообще, движен'е и покой есть *явленіе* (Schein). Сѣть соотношеній принадлежитъ зрителю: это его мысленная форма пространства. Зритель *въ мысленной формѣ пространства, какъ въ зеркалѣ*, старается установить взаимное отношеніе предметовъ; но предметы не соображаются съ порядкомъ, какой назначаетъ имъ зритель, они существуютъ и дѣйствуютъ своимъ образомъ; почему и стараніе его не можетъ не быть иногда безуспѣшнымъ. Тотъ предметъ, котораго зритель не можетъ привести въ сочетаніе съ другими по своимъ формамъ, кажется ему движущимся, а отъ движенія получаетъ свое значеніе и *время*. Время есть не иное

что, какъ мѣра большей, или меньшей скорости движенія; а скорость движенія есть не иное что, какъ большая, или меньшая неудача въ сочетаніи движущагося предмета съ другими, ускользаніе его изъ того соотношенія съ ними, въ которомъ мы хотимъ его поставить. Итакъ, время есть не иное что, какъ форма, по которой мы представляемъ перемѣну пространственнаго отношенія между вещами. Результатъ всего ученія о пространствѣ и времени есть слѣдующій: *Пространство и время нельзя признать подлежательною формою нашего чувственнаго представленія*, какъ думалъ Кантъ; *то и другое должно признать всеобщимъ отвлеченіемъ отъ предлежательнаго взаимодѣйствія монадъ и вещей между собою, какъ оно является зрителю; слѣдов. оно есть призракъ, но призракъ предлежательный, переходящій не отъ насъ на отношеніе вещей, но отъ взаимнаго отношенія вещей на насъ.*

Освободивши пространство и время отъ тяжкаго проговора Кантовой критики и установивъ истинное объ нихъ понятіе, можно приступить къ главному предмету Синехологіи—матеріи. Матерія есть не иное что, какъ скопленіе монадъ. Ежели эти монады будутъ во множествѣ *прилегать* одна къ другой, то онѣ представятъ зрителю видъ протяженія или сольются для него въ одну протяженную массу; эта слитная масса и есть то, что мы называемъ матеріею. Но этимъ еще нельзя изъяснить ея состава и разнообразныхъ качествъ. Какая причина держитъ эти монады въ союзѣ и производитъ разнообразныя явленія, которыя мы замѣчаемъ въ тѣлахъ неорганическихъ и органическихъ, и особенно въ послѣднихъ? Эти явленія сводятся обыкновенно къ *притяженію* и *отторженію*, которыя приписываются силамъ притягательной и отторгательной. Но сила есть не иное что, какъ ожидаемое дѣйствіе, слѣдов., пустое представленіе; самыя явленія—притяженіе и отторженіе, какъ понимаютъ ихъ обыкновенно, основываются на предполагаемой непроницаемости матеріи; но непроницаемость не свойственна матеріи, какъ доказываетъ химія; монады тѣмъ и отличаются

отъ атомовъ, что первыя по проницаемости могутъ входить другъ въ друга, послѣдніе же по непроницаемости не могутъ. Слѣдов., вообще явленія притяженія и отторженія, понимаемыя обыкновенно, суть призракъ. Откуда же онъ происходитъ? Вспомнимъ, что для пространственныхъ отношеній между вещами, мы предполагаемъ *совмѣщеніе, несовмѣстность* и *полусовмѣщеніе* монадъ. Подъ именемъ перваго, должно разумѣть ихъ совершенное проникновеніе, подъ именемъ втораго—ихъ совершенную раздѣльность, а послѣднимъ означается полупроникновеніе. Первое отношеніе монадъ ни мало не объясняетъ дѣла; потому что въ состояніи совершеннаго совмѣщенія монадъ явленіе терялось бы въ геометрической точкѣ. Второе также не даетъ никакоко слѣдствія; потому что въ состояніи раздѣленія монады не нарушили бы одна другой, не возбуждали бы другъ друга къ самосохраненію, слѣдоват., не произвели бы никакого явленія. Слѣдоват., одно третье состояніе *полусовмѣщенія, полупроникновенія* содержатъ въ себѣ основаніе притяженія и отторженія. Если двѣ, или многія монады будутъ таковы по качеству и силѣ, что притяженіе и отторженіе будутъ уравновѣшиваться, то не послѣдуетъ ни того, ни другаго, а произойдетъ только несовершенное совмѣщеніе или сближеніе многихъ монадъ, связное скопленіе ихъ; такое связное скопленіе мы называемъ матеріею. Итакъ, матерія есть внѣшнее отношеніе монадъ, опредѣляемое ихъ внутреннимъ качествомъ и силою.

Дабы образовавшаяся масса вещества могла разрушиться, для этого нужно одно изъ двухъ: *либо* какая либо причина должна воспренятствовать внѣшнему отношенію элементовъ сообразоваться съ внутреннимъ ихъ состояніемъ, *либо* должна произойти перемѣна въ самомъ внутреннемъ состояніи элементовъ. Первая причина перемѣны называется *механическою*, вторая *химическою*. Въ томъ и другомъ случаѣ, необходимость, по которой элементы сообразуются съ внутреннимъ своимъ состояніемъ, противодѣйствуетъ внѣшнему насилію и является *силою сопротивленія*. Эта сила возрастаетъ по мѣрѣ того, какъ

раздѣляемые элементы выходятъ изъ состоянія полусовмѣщенія въ состояніе простаго сближенія; потому что чѣмъ болѣе они удаляются отъ состоянія совершеннаго совмѣщенія, тѣмъ крѣпче должна дѣйствовать сила, влекущая ихъ къ этому совмѣщенію. Ежели причина раздѣляющая преодолѣваетъ и самое сильное сопротивленіе, то маеса *разрывается;* потому что за самою малою степенію полусовмѣщенія, непрерывно слѣдуетъ простое сближеніе, раздѣленіе, въ которомъ прекращается взаимное дѣйствіе элементовъ. Если же эта причина при всемъ напряженіи, не можетъ вывести элементовъ изъ состоянія полусовмѣщенія, тогда тѣло, получившее нѣкоторое растяженіе, возвращается снова въ прежнее состояніе: это *упругость* тѣлъ. Ежели, наконецъ, къ какой либо образовавшейся массѣ приближается другая, которая не можетъ перемѣнить ея внутренняго состоянія, то значитъ, что она имѣетъ *непроницаемость* и т. д.

Идологія занимается исправленіемъ нашего понятія о мыслящемъ или представляющемъ субъектѣ и опредѣляетъ достоинство нашихъ познаній.

Подъ именемъ субъекта должно разумѣть не личное сознаніе каждаго человѣка съ его представленіями, желаніями, отношеніями и т. д., что составляетъ предметъ автобіографіи, а такъ называемое *чистое*, всѣмъ намъ общее *Я*, отвлеченное отъ всякихъ особенностей. Это неизмѣнный пунктъ въ глубинѣ нашего существа, служащій опорою всѣхъ его перемѣнъ и явленій, средоточіе, изъ котораго возникаютъ и въ которое возращаются всѣ наши мысли, чувства и поступки. Сущность этого чистаго *Я* составляетъ самосознаніе; но это самосознаніе не есть состояніе или обнаруженіе какого-то другаго, въ основѣ его лежащаго существа; въ самосознаніи и заключается само же *самосознательное существо*. Итакъ, субъектъ есть *Я* или самосознаніе, заключающее въ себѣ множество признаковъ. Но такое понятіе о нашемъ субъектѣ заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Каковъ же этотъ субъектъ самъ въ себѣ?

Субъектъ самосознанія во всѣхъ его видахъ, являющійся

въ тѣлѣ, есть предметъ, имѣющій множество признаковъ, или *субстанція со многими свойствами и видоизмѣненіями.* А какъ субстанція есть совокупность монадъ, вошедшихъ между собою въ болѣе, или менѣе прочный союзъ около одной центральной, которая служитъ имъ опорою, то и Я, проявляющееся въ тѣлѣ множествомъ свойствъ и дѣйствій, есть не иное что, какъ центральная монада въ совокупности другихъ и является намъ человѣкомъ. Справедливо и выразительно эта центральная монада называется *душею.* Что она проста, неразрушима, безсмертна, это заключается уже въ самомъ понятіи ея, какъ монады. Вѣчно ли состояніе ея самосознательности?—это другой вопросъ, который выходитъ за предѣлы метафизики.

Мы приписываемъ живыя силы и способности даже безжизненнымъ субстанціямъ; тѣмъ настойчивѣе побуждаетъ насъ необходимость усвоить ихъ душѣ. И однакоже эти силы и способности столько же неумѣстны въ душѣ, какъ и въ прочихъ субстанціяхъ. Душа не есть какое нибудь сокровенное, не развитое богатство силъ, способностей, дѣйствій и т. под.,—этимъ нарушилось бы ея единство;—она не есть и первоначально-самосознательное существо (самосознаніе есть ея состояніе); словомъ, она не есть то, чѣтъ кажется намъ. Подобно всякой другой монадѣ, душа есть существо простое, абсолютно-качественное, самостоятельное; подобно прочимъ, она состоитъ подъ вліяніемъ другихъ существъ и сохраняетъ свою самостоятельность противъ нихъ, и все, что происходитъ въ ней дѣйствительно, подобно какъ и въ другихъ существахъ, есть только различное выраженіе ея *самосохраненія;* т. е., безконечное множество простыхъ существъ, состоящихъ въ сношеніи съ душою, различныхъ по своей сущности, стремится своимъ дѣйствіемъ разрушить или подавить существо души, но она сохраняетъ себя противъ этихъ насильственныхъ вторженій. По различію внѣшнихъ субстанцій, различны бываютъ и виды ея самосохраненія, и отсюда все разнообраніе явленій въ душѣ. Отсюда-то душа становится то чувствующею, то дѣйствую-

щею; чувствуетъ либо влеченіе къ предметамъ, либо отвращеніе; бываетъ иногда страстію, иногда мыслію и т. д. Она не содержится къ предметамъ ни *страдательно*, такъ чтобы ея собственное существо ограничивалось только принятіемъ ихъ дѣйствій, какъ думаютъ эмпирики; ни *дѣятельно*, такъ чтобы она съ полною самостоятельностію развивала изъ себя свои представленія, чувствованія и проч., какъ полагаютъ *идеалисты*.

Такъ—какъ всѣ разнообразныя явленія въ душѣ происходятъ отъ сношенія ея съ субстанціями внѣшняго міра, то существованіе міра или предметовъ внѣ насъ—не сомнѣнно. Съ этой стороны, ученіе Гербарта есть *реализмъ*. Однакоже, ощущенія, возбуждаемыя въ душѣ внѣшними предметами, какъ самосохраненіе, суть внутреннія видоизмѣненія ея собственнаго существа, а не отраженія внѣшнихъ качествъ міра. Никакое качество міра не превращается въ монадѣ души въ ощущеніе или знаніе. Съ этой стороны, ученіе Гербарта склоняется къ *идеализму*. Впрочемъ, его нельзя собственно назвать идеализмомъ; ибо оно предполагаетъ и существованіе внѣшняго міра, и различіе его субстанцій, и отношеніе ихъ какъ между собою, такъ и къ субъекту; но при этомъ ограничиваетъ наши понятія о вещахъ только отношеніями ихъ, а не качествами, формою, а не сущесвомъ. Существа вещей, говоритъ Гербартъ, и не нужно знать намъ; намъ нужно знать только, что такое вещи для насъ; чрезъ это мы пріобрѣтаемъ и житейское благоразуміе, и счастіе, и всѣ полезныя свѣдѣнія. Метафизикъ же знаетъ еще и то, какъ далеки такія понятія наши отъ истиннаго существа вещей.

Всякое ощущеніе души возбуждаетъ въ ней какъ бы нѣкоторое противодѣйстіе; это *воззрѣніе*. Продуктъ его—представленіе опять возбуждаетъ собою новое воззрѣніе на себя, отъ чего происходитъ *понятіе*, а понятіе въ свою очередь—возбуждаетъ воззрѣніе на себя и т. д., такъ что душевная дѣятельность состоитъ въ безконечной прогрессіи самовоззрѣнія

души. Навыкъ въ этой дѣятельности самовоззрѣнія есть *философствованіе*. Представленія, образующіяся такимъ процессомъ самовоззрѣнія, бываютъ трехъ родовъ: *первыя* суть *простыя ощущенія*, напр., звука, цвѣта, запаха и проч. Хотя эти ощущенія, какъ сказано, не выражаютъ свойствъ вещей, однакоже въ нихъ заключается основной элементъ философскаго знанія, потому что *абсолютное положеніе* бытія возвѣщается намъ только въ ощущеніи. Ко *вторымъ* относятся совокупности этихъ ощущеній, располагаемыхъ въ формахъ пространства и времени; сюда относятся образы вещей, событія, движенія, обстоятельства и т. под. Здѣсь бытіе принимаетъ отъ насъ не собственную форму опытную и является намъ міромъ обманчивыхъ призраковъ; они составляютъ непосредственный *матеріалъ* для умственной обработки, а не *содержаніе* знанія. *Третьяго* рода представленіа сверхъ чувственны, умственны; мы составляемъ ихъ, исправляя предъидущія противорѣчащія формы опыта. Они не имѣютъ въ себѣ ничего чувственнаго и составляютъ самое знаніе; потому что въ нихъ заключается единственное средство къ примиренію противорѣчій нашего разума. Впрочемъ, знаніе, доставляемое ими, не касается вещей въ себѣ. Общія понятія или положенія не составляютъ особаго рода представленій; въ нихъ заключаются только сокращенія многихъ отдѣльныхъ представленій въ одно отвлеченное, избавляющее насъ отъ подробностей частнаго перечисленія; такъ, наприм., вмѣсто *дубъ*+*кленъ*+*береза*—говоримъ: *дерево*, хотя на самомъ дѣлѣ эти общія понятія нигдѣ не существуютъ.

Частная метафизика. Основанія частной метафизики заключаются въ общей. *Синехологія* даетъ основныя понятія для *космологіи* или *философіи природы; Идеологія*—для *Психологіи;* а природа и человѣкъ вмѣстѣ служатъ лѣствицею, по которой духъ нашъ восходитъ къ познанію Бога *въ естественномъ богословіи. Философію природы* Гербартъ изложилъ въ самомъ краткомъ очеркѣ, во второй части всеобщей метафизики. Онъ раздѣляетъ ее на двѣ части: *синтетическую*, кото-

рая заимствуетъ изъ всеобщей метафизики основныя понятія и *аналитическую*, которая прилагаетъ ихъ къ изъясненію законовъ и явленій. *Синтетическая* часть *философіи природы* заимствуетъ слѣдующія положенія изъ всеобщей метафизики: 1, количество элементовъ или простыхъ существъ—не безконечно, а опредѣленно; 2, элементы по качеству разнообразны; они болѣе, или менѣе сходны, различны, противоположны; 3, сила или степень положенія въ каждомъ элементѣ различна; одинъ элементъ слабѣе, другой—сильнѣе; 4, однородные элементы не возбуждаютъ другъ друга, а потому отталкиваютъ; разнородные же, если они равносильны, возбуждаютъ, а потому и притягиваютъ другъ друга; 5, сила притяженія и отталкиванія можетъ быть простерта за сферу реальнаго бытія элемента. *Аналитическая часть философіи природы* примѣняетъ предъидущія положенія къ объясненію явленій природы, а явленія природы, объясняемыя на основаніи предъидущихъ положеній, суть трехъ родовъ: а) тѣ, въ которыя не входитъ тонкая матерія, какъ дѣятель; б) тѣ, въ которыхъ она встрѣчается и в) въ которыхъ проявляется органическая жизнь.

а) Всѣ свойства и явленія грубаго неорганическаго вещества, каковы, твердость, или жидкость, кристаллизація, образованіе состава и проч. суть слѣдствія притяженія, или отталкиванія однородныхъ элементовъ.

б) *Теплота* есть тонкая матерія, состоящая изъ монадъ особеннаго качества. Нагрѣваніе происходитъ отъ того, что элементы теплотвора по однородности не оказываютъ притяженія другъ къ другу, а напротивъ къ тѣлу, по разнородности съ нимъ, притягиваются. *Свѣтъ* есть не иное что, какъ быстрое движеніе теплоты, которое происходитъ отъ взаимнаго оттолкновенія однородныхъ монадъ теплотвора. *Магнетизмъ* есть явленіе линейной игры притяженія и отраженія монадъ магнитнаго элемента. *Электричество* есть явленіе поверхностной игры взаимодѣйствія монадъ электрическаго элемента. *Гальванизмъ* есть явленіе всесторонней игры взаимодѣйствія

монадъ обоихъ означенныхъ элементовъ. *Органическое* тѣло есть система самосохраненій между простыми элементами, вошедшими въ союзъ между собою. Питаніе, движеніе, чувствованіе суть явленія притяженія и отталкиванія между элементами органическаго тѣла. Жизнь тѣла и всей природы есть механизмъ, проистекающій изъ качествъ простыхъ элементовъ.

Психологія принадлежитъ къ числу самыхъ характеристическихъ произведеній Гербарта. Предметъ ея составляетъ объясненіе явленій сознанія. Она 1, полагаетъ въ основаніе извѣстныя начала, и потомъ переходитъ къ объясненію этихъ явленій; согласно этому методу, она называется *синтетическою*; 2, отъ явленій восходитъ къ началамъ, которые служатъ къ ихъ изъясненію и, по методу, называется *аналитическою*. Но такъ—какъ средоточіе всѣхъ явленій сознанія заключается въ нашемъ *Я*, то изслѣдованіе должно простираться такъ, чтобы начавши съ *Я*, обратилось потомъ къ явленіямъ, какъ собственному предмету психологіи, и наконецъ снова возвратилось къ Я.

Синтетическая часть. Выше сказано было, что самосознательное *Я* представляетъ въ себѣ противорѣчіе, какъ скоро мы захотимъ опредѣлить его содержаніе или матерію. Не меньше встрѣтимъ мы противорѣчія, когда обратимъ вниманіе в на форму его. Мы сознаемъ себя не иначе, какъ при помощи внѣшнихъ предметовъ, слѣдоват., отъ нихъ переходимъ къ представленію самихъ себя. Спрашивается: какъ приходимъ мы къ представленію себя? Непосредственно созерцать себя мы не можемъ; отъ предметовъ переходить прямо къ себѣ также нельзя. Остается одинъ способъ: если мы достигаемъ самосознанія посредствомъ предметовъ, то сами предметы своимъ взаимодѣйствіемъ должны разрѣшать оковы, въ коихъ запутываемся мы своими къ нимъ отношеніями,—выводить изъ своего круга и препровождать къ нашему *Я*. Это постепенное сосредоточеніе души отъ предметовъ въ свое Я и опредѣляетъ ходъ психологическихъ изслѣдованій.

Предметы или представленія въ нашемъ сознаніи противодѣйствуютъ *другъ другу*, *другъ друга* ограничиваютъ и подавляютъ. Такъ—какъ всякое представленіе въ этомъ случаѣ стремится возникнуть и возникаетъ, если только не будетъ подавлено другими, то дѣятельность души всегда находится въ напряженіи. Если бы она не представляла чего—либо *одного*, то представляла—бы что нибудь *другое;* она всегда стремится *представлять что—либо.*

Ежели всѣ наполняющія душу представленія ограничиваютъ, подавляютъ другъ друга; то ихъ можно разсматривать, какъ противодѣйствующія одна другой силы. Напряженность каждаго представленія будетъ зависѣть: 1, отъ той степени ясности, съ какою оно воспринято въ сознаніе; 2, отъ большаго, или меньшаго дѣйствія на него другихъ представленій. Если же представленія суть противодѣйствующія одна другой силы, то между ними могутъ имѣть мѣсто слѣд. два случая: 1, одно представленіе можетъ уравновѣшиваться другими, т. е., не подавлять ихъ собою (т. е. не потемнять ихъ собою и не приводить въ забвеніе), и не быть подавляемо и потемняемо ими въ сознаніи; 2, оно можетъ быть постепенно потемняемо другими и оттѣсняемо въ глубину сознающаго начала, или, превозмогая давленіе, проясняться и возвращаться на поверхность сознанія. Первое—равновѣсіе или покой представленій можно опредѣлять по законамъ *статики*, второе движеніе представленій по законамъ *механики*, и явленія того и другаго подвергать математическимъ вычисленіямъ.

Статика духа. Всѣ изслѣдованія статики духа основываются на опредѣленіи двухъ величинъ: *суммы давленія* и *пропорціи давленія* представленій.

1, *Сумма давленія* въ представленіяхъ есть количество представляемости, которое потемняется въ сознаніи всѣми противодѣйствующими представленіями, вмѣстѣ взятыми. Это какъ бы тяжесть представленія, которая разлается на всѣ прочія. Здѣсь-главное правило: чѣмъ сильнѣе противоположность одного

представленія съ другими, и чѣмъ болѣе противодѣйствующихъ представленій, тѣмъ большая часть его потемняется въ сознаніи.

2, *Пропорція давленія* есть содержаніе, въ какомъ сумма давленія раздѣляется на различныя противодѣйствующія одно другому представленія. Такъ—какъ представленія не равны между собою по силѣ, то и сумма давленія не въ равномъ количествѣ разлагается на нихъ. Отсюда происходятъ слѣд. законы: а) всякое представленіе дѣйствуетъ на другія въ прямомъ содержаніи силы; б) всякое представленіе дѣйствуетъ на другія въ той мѣрѣ, въ какой страждетъ отъ нихъ; в) всякое представленіе страждетъ въ обратномъ содержаніи своей силы.

3, Опредѣливши силу и пропорцію давленія представленій, можно легко опредѣлить и статическій законъ всякаго представленія, т. е. степень его потемнѣнія въ равновѣсіи. Посредствомъ такихъ вычисленій, мы приходимъ къ слѣдующему результату, что изъ двухъ представленій одно никогда не можетъ подавить другаго въ сознаніи; но тремя, или многими легко можетъ затемниться одно въ сознаніи, а также многими рядами представленій—одинъ рядъ ихъ. Оттого, какъ видно, мы потому не имѣемъ сознанія о своемъ *Я*, что оно задавлено другими представленіями. Когда представленія устанавливаются между собою въ равновѣсіи, и одно изъ нихъ среди условій этого равновѣсія удерживаетъ весьма малую степень ясности; то оно находится на статическомъ порогѣ сознанія.

Механика духа. Основной законъ механики духа есть слѣдующій: ежели извѣстное количество представленій подавляется другими представленіями, то количество подавленнаго всегда бываетъ пропорціонально количеству давящаго. Ежели ко многимъ представленіямъ, которыя уже близки были къ равновѣсію, присоединяется новое, то въ духѣ происходитъ движеніе, въ которомъ первыя на время ныряютъ въ глубину, но скоро потомъ снова возникаютъ. Здѣсь могутъ имѣть мѣсто три слѣдующіе случаи: а) одно какое либо прежнее

представленіе можетъ быть совершенно подавленно новымъ, даже на долгое время; но въ глубинѣ духа оно не остается въ бездѣйствіи, а роетъ противъ другихъ всею своею силою, стараясь возникнуть на верхъ сознанія. Отсюда—то происходятъ безотчетныя желанія, неизъяснимыя чувствованія, непріятныя расположенія. Такое состояніе представленій есть ихъ стояніе на механическомъ порогѣ сознанія.

б, Время пребыванія подобнаго представленія во глубинѣ души можетъ быть продолжено, когда постепенно привходитъ новый рядъ представленій. Въ такое состояніе духъ нашъ приходитъ во время какого либо непривычнаго, но упорнаго занятія. Прежнія представленія оттѣсняются на дно новыми представленіями и, дѣйствуя тамъ всею силою, постепенно увеличиваютъ чувство тягости, такъ что мы, наконецъ, принуждены бываемъ бросить свое занятіе. Тогда подавленныя представленія стремятся вновь на верхъ сознанія,—и это называется облегченіемъ.

в, Когда многія представленія, одно за другимъ оттѣсняются во глубину души, то сталкиваются между собою разными способами; такимъ образомъ, происходятъ мгновенныя уклоненія отъ законовъ механическаго движенія. Оттого—то теченіе нашихъ мыслей часто бываетъ такъ неправильно и порывисто.

Сочетанія и сліянія представленій. Причина, по которой представленія противодѣйствуютъ одно другому, какъ силы, есть единство души. Этою же причиною изъясняется естественно и сочетаніе представленій. Кантъ находитъ въ душѣ особенное дѣйствіе, которымъ она множественное сводитъ къ единству, и въ условіяхъ этого синтеза полагаетъ законы сознанія. Но по единству души, всѣ представленія сами собою составляли бы одинъ актъ, если бы не противодѣйствовали одно другому по своей противоположности; и дѣйствительно они составляютъ одинъ актъ, ежели только какими нибудь противодѣйствіями не раздробляются на разнообразныя части.

Представленія, находящіяся на порогѣ сознанія, не могутъ войти въ соединніе съ другими, уже присутствующими въ сознаніи; потому что первыя, обратившись только въ стремленіе къ представленію, дѣйствуютъ на послѣднія, удерживающіяся въ сознаніи. Но представленія, находящіяся въ сознаніи, соединяются между собою дѣйствительно, и притомъ, двоякимъ образомъ: 1, непротивоположныя разнородныя, наприм, тонъ и цвѣтъ, встрѣчаясь *соединяются* между собою; 2, противоположныя, встрѣчаясь, *сливаются*. Соединенное тѣмъ или другимъ способомъ, составляетъ нѣкоторую сложную силу, которая дѣйствуетъ со всѣмъ по другимъ законамъ статики и механики, нежели отдѣльныя представленія.

На стремленіи представленій къ соединенію основывается *воспроизведеніе представленій*. Оно бываетъ *непосредственное*, когда представленіе, по отнятіи давленія, само собою восходитъ въ сознаніе, и *посредственное*, когда оно возносится въ сознаніе чѣмъ-нибудь другимъ.

Главные законы воспроизведенія суть слѣдующіе:
а) Возвращеніе представленія въ сознаніе *въ первомъ своемъ началѣ* совершается пропорціонально квадрату времени, если новое представленіе привходитъ *внезапно;* напротивъ—пропорціонально *кубу времени*, ежели новое наблюденіе образуется медленно. б) Продолженіе возвращенія, главнымъ образомъ, зависитъ отъ силы новаго наблюденія въ сравненіи съ тѣмъ противоположнымъ направленіемъ, которое оно должно подавить собою; только при особенныхъ обстоятельствахъ, оно зависитъ и отъ силы подавляемаго представленія, когда, т. е., ему, съ отнятіемъ давленія, какъ—бы открывается свободное пространство. в) Возвращающееся представленіе сливается съ однороднымъ ему новымъ наблюденіемъ, однакоже не совершенно; потому что и возвращается не всецѣло.

Изъ этого же начала объясняется постепенное умаленіе воспріимчивости при долговременномъ наблюденіи внѣшняго, или внутренняго міра; потому что пріобрѣтенный и устоявшій-

ся запасъ представленій, подавляемый чрезмѣрно новыми, налегающими на него представленіями, не можетъ имъ противодѣйствовать и въ этомъ противодѣйствіи выражать свое самостояніе.

Такимъ образомъ, Гербартъ разсматриваетъ человѣческую самосознательную душу не какъ самостоятельный субъектъ, съ его опредѣленнымъ качествомъ, но только какъ извѣстную сумму представленій, борющихся съ суммою вторженій отъ внѣшняго міра, силящихся одолѣть ихъ своимъ давленіемъ. На этомъ основаніи, онъ и утверждаетъ, что единственный способъ опредѣленія душевной дѣятельности заключается въ тѣхъ вычисленіяхъ, которыя мы употребляемъ при измѣреніи силъ вещественнаго міра въ ихъ взаимномъ давленіи. Установивши такой взглядъ на начала, по которымъ нужно разсматривать нашу душу, Гербартъ въ такомъ же духѣ, т. е. степенію давленія, противодѣйствія и различнаго соотношенія представленій объясняетъ потомъ, въ аналитической части психологіи, и всѣ такъ называемыя способности души: представленія, чувствованія и желанія. Сознаніе, по понятію Гербарта, есть только совокупность современно сталкивающихся представленій. Когда представленія, выдвигая взаимно другъ друга, остаются и послѣ столкновенія, то это—*память*. Представленіе, дѣйствующее и остающееся даже во время давленія отвнѣ, есть *стремленіе*. *Чувство* есть такое состояніе, сознанія, когда представленіе остается и носится предъ нами, будучи вдавлено между двумя противоположными силами. Разрѣшеніе, высвобожденіе однихъ представленій посредствомъ другихъ, выражается въ насъ дѣятельными или положительными страстями, а подавленіе—страстями отрицательными. *Разсудокъ* есть дѣятельность мышленія, соображающаяся съ качествомъ предмета, а *разумъ* есть способность мышленія и самоопредѣленія, по результату и указаніямъ самаго размышленія. Всѣ простыя представленія не имѣютъ ничего представляемаго, соотвѣтственнаго внѣ насъ: это ни больше, ни меньше, какъ вну-

треннія состоянія души, выражающіяся извѣстнымъ противодѣйствемъ внѣшнему давленію. Запасъ какихъ нибудь особенныхъ, свойственныхъ духу идей и нравственныхъ требованій, не возможенъ. Представленіе, чувствованіе и желаніе—вотъ единственныя, высшія родовыя понятія для духовной жизни. Но какъ духъ, по своему качественному различію отъ другихъ предметовъ, намъ не извѣстенъ, такъ и эти главные разряды способностей души отличаются между собою не качествомъ, но большею или меньшею степенью столкновенія, давленія и противодѣйствія представленій,—что все можно подвести подъ математическія вычисленія. Такимъ только образомъ, психологія, по мнѣнію Гербарта, разрѣшаетъ прямо свою проблемму, по методу отношеній, изложенному въ идеологіи. Такъ—какъ на основаніи тѣхъ противорѣчій, которыя встрѣчены были въ понятіи о нашемъ Я, возникла потребность начала представляющаго, съ опредѣляемою совокупностію многихъ предметовъ, то психологія и рѣшила эму проблемму, доказавши, что наше Я совсѣмъ не есть какой нибудь неизмѣнный пунктъ, но постоянно измѣняющееся мѣсто въ составѣ представленій, что душа по своему невѣдомому качеству *не есть* что—нибудь *представляющее*, не есть ни субъектъ, ни объектъ, но что она есть единый субъектъ только относительно своихъ самоутвержденій (Selbsterhaltungen) или представленій. Этотъ субъектъ очень удобно можно разсматривать, какъ представляющее въ отношеніи къ чему-бы ни было представляемому, даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ послѣднее тождественно съ первымъ.

Послѣ того не удивительно, если Гербартъ не находитъ различія между душою животныхъ и человѣческою. У животныхъ, говоритъ Гербартъ, также есть категоріи; но они не могутъ ихъ сами наблюдать, такъ—какъ это наблюденіе не возможно безъ помощи языка. Человѣку не слѣдуетъ такъ превозноситься надъ животными; потому что и они говорили бы, если бы имѣли нужные для того органы. Но не смотря на

такое довольно одностороннее понятіе о существѣ духа, Гербартъ признаетъ простоту существа души и безсмертіе ея.

Гербартъ не ограничиваетъ области бытія только этими, начертанными имъ механическими законами жизни, но признаетъ необходимость вѣры. Кромѣ того, онъ извѣстенъ еще и педагогическими сочиненіями. Основаніе вѣры Гербартъ, подобно Канту, находитъ въ недостаточности механическаго міросозерцанія, требующей дополненія во взглядѣ на міръ телеологическомъ, предполагающемъ разумную причину дѣйствующую по сознательнымъ разумнымъ цѣлямъ. Такимъ образомъ, философія религіи соединяетъ философію природы съ практическою философіею. Гербартъ не писалъ отдѣльной философіи религіи; его мысли объ этомъ предметѣ разсѣяны въ разныхъ философскихъ сочиненіяхъ его, особенно во введеніи въ философію, въ метафизикѣ и психологіи. Явленія живыхъ существъ обнаруживаютъ красоту и цѣлесообразность, указывающія на верховнаго строителя міра, такъ что безъ телеологическаго и религіознаго міросозерцанія изслѣдованіе природы хотя и можетъ быть начато, но не можетъ быть завершено. Еще явственнѣе указываетъ на бытіе разумнаго строителя міра подчиненіе нервной системы душѣ, замѣчаемое въ существѣ высшихъ животныхъ; потому что его нельзя объяснить общими физическими отношеніями. Какъ въ природѣ необходимо предположить естественную цѣлесообразность, такъ въ исторіи человѣчества есть цѣлесообразность нравственная. Нѣтъ ничего опаснаго, представлять себѣ Бога духомъ оживляющимъ вселенную; но это представленіе—слишкомъ теоретическое; вѣра же въ Бога изображаетъ намъ божество преимущественно въ нравственныхъ чертахъ. Не слѣдуетъ смѣшивать понятіе о Богѣ, какъ о существѣ всесовершенномъ, съ понятіемъ о Богѣ, какъ первоосновапіи всѣхъ вещей.—Впрочемъ мы не имѣемъ данныхъ для познанія существа Божія, и религія ничего не пріобрѣла бы отъ того, если бы можно было умозрѣніемъ изобразить Его во всей исности и опредѣленности. А потому, по

причинѣ этой метафизической неопредѣленности, нужно предоставить свободу обычаю, преданію и даже фантазіи дополнять скудость въ этомъ отношеніи умозрѣнія, лишь бы въ ихъ представленіяхъ мы не приписывали божеству такихъ свойствъ, которыя дышатъ непотизмомъ и эгоизмомъ. Какъ философія религіи предполагаетъ связь философіи природы или метафизики и практической философіи, такъ педагогика происходитъ изъ соединенія психологіи съ практическою философіею.

Средоточіемъ всего развитія Педагогики служитъ понятіе *нравственнаго характера* или *добродѣтели*, какъ внутренней свободы, осуществляемой въ дѣйствительной жизни лица. Педагогика не можетъ принять ни фаталистическаго ученія, ни тѣхъ возгласовъ о свободѣ, по которымъ человѣкъ развивается, какъ цвѣтъ изъ зерна. Истинная психологія вполнѣ признаетъ возможность педагогики; но не признаетъ человѣка за единственное произведеніе воспитанія, за одну сумму вліяній со стороны опыта, семейства и государства. Прежде всего, педагогика условливается практическою философіею, которая вноситъ въ нее отъ себя пять основныхъ своихъ идей—*внутренней свободы, совершенства, благожеланія, права* и *человѣчности*. Далѣе, психологія пособляетъ педагогикѣ потому, что указываетъ, какимъ образомъ нѣкоторыя массы представленій достигаютъ такой крѣпости, что противодѣйствуютъ всѣмъ другимъ и поглощаютъ ихъ; вмѣстѣ съ тѣмъ, разъясняетъ и главное средство къ дѣйствію на представленія чрезъ привнесеніе къ нимъ новыхъ сочетаній. Первое дѣло воспитателя состоитъ *въ управленіи* (Regierung) питомцемъ или въ руководствѣ. Оно занято только настоящимъ и состоитъ въ томъ, чтобы питомцу сообщить пищу для занятій Къ средствамъ управленія относятся: угроза, понужденіе въ случаѣ нужды, въ авторитетѣ и любви. Другую составную часть воспитанія составляетъ *обученіе:* оно образуетъ и имѣетъ въ виду будущее. Цѣль его состоитъ въ многосторонней занимательности, а занимательность ведетъ за собою невольную внимательность со стороны учащагося.

Искусство преподавателя или педагога въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, чтобы устранять то, что препятствуетъ вниманію и употреблять все, что возбуждаетъ и поддерживаетъ его. Такъ—какъ присущія питомцу массы представленій возникаютъ изъ двухъ источниковъ,—изъ опыта, доставляющаго свѣдѣнія, и обращенія, впѣдряющаго въ насъ помыслы или настроеніе, то долгъ воспитанія дополнять то и другое. Дополненія перваго рода можно назвать эмпирическими, вторыя—симпатическими; къ первымъ относится умозрительное и эстетическое образованіе, ко второму—общественное и религіозное. Отсюда происходятъ и два главные разряда предметовъ обученія: естествознаніе со включеніемъ метафизики, и исторія со всѣми вспомогательными науками. Тѣ и другія должно разсматривать какъ синтетически, такъ и аналитически.—*Дисциплина*, третья составная сторона воспитанія, также имѣетъ въ виду образованіе и направлена къ будущему; но она завершаетъ обѣ предыдущія, образуя нравственную крѣпость воли. Въ характерѣ, по мнѣнію Гербарта, нужно различать двѣ составныя части: предметную и субъективную. Первую можно наблюдать; она состоитъ въ темпераментѣ, въ наклонностяхъ и том. подоб.; вторая возникаетъ только изъ самонаблюденія и состоитъ въ разсудительности, изъ которой происходятъ начала дѣятельности. Если первое отправленіе воспитанія произвело постоянство или прочность, которую можно назвать памятію воли, если второе довело до яснаго мышленія и пониманія, если наконецъ дисциплина ввела питома въ разумные предѣлы; то дѣло воспитанія кончено, и онъ можетъ уже начинать свое самовоспитаніе и самообразованіе.—За этимъ систематическимъ развитіемъ слѣдуютъ практическіе совѣты, касающіеся различныхъ возрастовъ жизни. Гербартъ разсматриваетъ и государствовѣденіе отчасти съ педагогической точки зрѣнія и основываетъ его на практической философіи, психологіи и исторіи. Во второй части психологіи онъ проводитъ параллель между лицемъ съ его представленіями и государ-

ства Гербартъ довольно остроумно сравниваетъ теорію развѣтвленія власти съ теоріею способностей души, сословія-съ массами представленій и т. д., и утверждаетъ, что нельзя искать какой—нибудь гарантіи личности въ формахъ устройства и управленія; потому что, по его мнѣнію, она заключается единственно въ нравахъ. Въ государствовѣдѣніи главное дѣло, по мнѣнію Гербарта, также состоитъ въ познаніи механизма, по которому страсти цѣлыхъ массъ то усиливаются, то умаляются.

Политическія мысли Гербарта, по своему содержанію составляютъ нѣчто среднее между направленіемъ аристократическимъ и демократическимъ. Когда къ государству примѣняютъ идею права, то оно должно быть демократическимъ; потому что изъ этой идеи прямо вытекаетъ преобладаніе народа. Когда же примѣнимъ идею благожеланія и совершенства, то верховная власть и водительство должны принадлежать болѣе способнымъ и лучшимъ. Все искусство управленія, по мнѣнію Гербарта, состоитъ, съ одной стороны, въ подавленіи порывистыхъ требованій и алчбы страстей, съ другой-въ удовлетвореніи законнымъ и естественнымъ потребностямъ человѣческой природы и въ доставленіи этимъ потребностямъ средствъ къ постоянному и правильному обнаруженію.

Таково, въ краткомъ очеркѣ, философское ученіе Гербарта, которымъ онъ хотѣлъ исправить недостатки философіи Канта и преодолѣть могущество философскихъ системъ Шеллинга и Гегеля. Но, противодѣйствуя имъ, Гербартъ впалъ также въ крайности. Если, съ одной стороны, онъ правъ, не одобряя произвольнаго мысленнаго построенія міра явленій изъ одного начала, совпадающаго будто съ нашею собственною мыслію, то съ другой—онъ не правъ, думая, что для правильнаго понятія не только о внѣшнемъ, но и о внутреннемъ мірѣ, и для правильной установки всей нашей духовной дѣятельности достаточно только исправлять представленія, образующіяся въ нашей душѣ подъ вліяніемъ явленій и разсматривать весь

міръ и внутренній и внѣшній, только, какъ различныя соотношенія монадъ и представленій. Такимъ образомъ, какъ ни полезны его начала до извѣстной степени, но выведенныя за предѣлы имъ доступные, они оказываются совершенно не достаточными; потому что не объясняютъ качественнаго различія разныхъ степеней жизни. Отсюда, хотя его теорія благопріятна ученію о безсмертіи души, но за то она противорѣчитъ существу нравственной свободы: разумъ и свобода превращаются у Гербарта только въ психологическій фактъ, и при томъ, образующійся только отъ извѣстнаго отношенія накопляющихся представленій, какъ будто одно механическое соотношеніе и сцѣпленіе объясняетъ организующую силу разума и свободы и ихъ различіе отъ другихъ низшихъ свойствъ и силъ духа. Отсюдаже происходитъ безжизненность и недостаточность его идей нравственныхъ, политическихъ и эстетическихъ, въ которыхъ онъ низводитъ все содержаніе духовной дѣятельности только на степень формы и при томъ формы, свойственной предметамъ вещественнаго міра. Въ примѣненіи къ педагогикѣ, его теорія полезна въ томъ отношеніи, что начертаніемъ механическаго соотношенія въ многоразличномъ сцѣпленіи представленій, онъ какъ—бы даетъ педагогу въ руки средство произвести внутренняго человѣка, происхожденіе котораго всецѣло зависитъ у него отъ вліянія дѣйствующихъ предметовъ. Эта черта дѣлаетъ педагогику Гербарта очень сходною съ педагогикою Бенеке. Но и въ педагогикѣ философскія начала Гербарта, принятыя въ ихъ исключительномъ видѣ, ведутъ къ слѣдствіямъ вреднымъ для самостоятельнаго внутренняго развитія. Они мѣшаютъ самостоятельному внутреннему развитію потому, что въ человѣкѣ, по Гербарту, нѣтъ самостоятельной внутренней силы или начала сознательно и разумно владычествующаго надъ приливомъ и сочетаніями представленій, нѣтъ начала, правящаго ими; ведутъ къ слѣдствіямъ разрушительнымъ потому, что если воспитаніе новаго поколѣнія состоитъ только въ томъ, чтобы воспринять въ себя мас-

сы представленій предшествовавшихъ поколѣній, то развитіе и преуспѣваніе, на основаніи механическаго закона противодѣйствія одного тѣла другому, должно состоять только въ противодѣйствіи новыхъ идей прежнимъ и въ разрушеніи. Самостоятельнаго, разумнаго начала, постоянно присущаго въ волнахъ этого прилива и отлива идей—нѣтъ; подобно утопленнику, оно задавлено, поглощено ими и носится по закону механическаго дѣйствія и воздѣйствія. Впрочемъ, Гербартъ и самъ выразилъ эту недостаточность своихъ началъ, сознавшись, что ими нельзя объяснить даже растительной и животной жизни. „По мѣрѣ того, какъ мы вникаемъ въ свойства жизни, она все болѣе и болѣе становится непонятною. Растительность сама въ себѣ не имѣетъ еще ничего чудеснаго; но роза и дубъ исполнены чудесъ. Образованіе инфузорій и полиповъ еще можно понять, какъ образованіе мха и плесени; но начиная съ насѣкомыхъ, міръ представляется уже какъ дѣло творчества, хотя въ этомъ ряду существъ, жизнь насѣкомого легче можно объяснить, нежели четвероногаго. Тогда какъ дѣятельность перваго въ точности соотвѣтствуетъ его нуждамъ, второе—содержитъ въ себѣ нѣчто болѣе одного жизненнаго механизма или одушевленнаго автомата. Что касается человѣка, то физіологія не въ состояніи объяснить нравственной жизни его и должна смириться предъ религіею, которая одна въ состояніи дать отчетъ въ этихъ чудесахъ міра.“

Извѣстнѣйшія сочиненія Гербарта: Pestalozzi's Idee eines A, B, C der Anschauung; Götting., 1802, 8. 2-te Auf., 1804, 8; Kurze Darstellung eines Plans zu philos. Vorless. Götting., 1804, 8; De Platonici systematis fundamento commentatio, Götting. 1805, 8; Allgem. Pädag. aus d. Zwecke d. Erziehung abgeleitet., Götting., 1806, 8; Ueber philosoph. Studium, Götting., 1807, 8; Hauptpunkte d. Metaphysik, Götting, 1808, 8; Allgem. praktische Philosophie, Götting., 1808; Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre, Königsb., 1811; Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica, Regiomont., 1812, 8;

Lehrbuch z. Einleitung in die Philos., Königsb., 1813, 8; 4-te Aufl. 1837, 8; Ueber mein. Streit mit der Modephilosophie, Königsb., 1814; Lehrbuch zur Psychologie, Königsb., 1816, 8; Ueber das Verhältniss der Schule z. Leben, Vorles. in d. deutsch. Geselsch. 1818; въ изд. Гартенштейна, Pädagogische Gutachten über Schul-klassen, Königsb., 1818, 8; Ueb. d. Unterricht in der philos. auf Gymnasien (во втор. издан. Lehrb. zur Einleit. in die Phil-phie и въ изд. Гартеншт.); Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit Mathematik auf Psychologie anzuwenden, Königsberg, 1822, 8; De attentionis mensura causisque primariis, Regiom., 1822, 8; Psychologiae principia statica et mechanica et caet., Königsb., 1822; Ueber die verschied., Hauptansichten der Naturphilosophie, 1823 (въ изд. Гартеншт.); Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, Königsb., 1824, 8; Allgemeine Metaphysik, nebst d. Anfangen der philosophisch. Naturlehre, Königsb. 1828. 8; Th. I, Kurze Enzyclop. d. Philosophie aus pract. Gesichtspunkten entworfen, Halle, 1834, 41; Umriss d. paedagogischen Vorlesungen, Götting., 1835, 8; Analytische Beleuchtung d. Naturrechts und d. Moral zum Gebrauch beim Vortrage d. Prakt. Phie, Götting., 1836, 8. Кромѣ того, Гербартъ написалъ еще много другихъ сочиненій и статей, напечатанныхъ отдѣльно и въ разныхъ періодическихъ изданіяхъ. Послѣ его смерти, изданы были его учениками сперва его мелкія сочиненія, а потомъ, полное собраніе его сочиненій. Гартенштейнъ издалъ всѣ замѣчательнѣйшія статьи и рецензіи Гербарта съ біографіею его, Leipzig, 1842, 1843. См. перечисленіе сочиненій Герб., у Joh Ed. Erdmann, Vers. ein. Wissenschaft. Darstel. d. Gesch. d. neuern Philos., Leip., 1853; послѣдній томъ, стр. 313..... Философія Гербарта долгое время не пользовалась вниманіемъ ученой публики. Статьи, которыя помѣщаемы были разновременно въ періодическихъ изданіяхъ, для объясненія началъ его философіи, иногда еще болѣе вредили ей неправильными толкованіями. Неблагопріятному рас-

положенію публики ни мало не пособило и сочиненіе Кайзерлинга (Vergleich zwischen Fichte's System und dem Herbart's, Königsb., 1817), котораго обыкновенно считали ученикомъ Гербарта. Только въ 1828 г. впервые, послѣ 25-ти лѣтней ученой дѣятельности Гербарта, Дробишъ, до того времени извѣстный только какъ математикъ, сдѣлалъ удовлетворительный разборъ нѣкоторыхъ сочиненій Гербарта, сперва, De attentionis mensura, а потомъ, психологіи. Съ этого времени образовалось выгоднѣйшее понятіе о философіи его; она стала пріобрѣтать себѣ послѣдователей. Почти въ одно время съ Дробишемъ, принялъ направленіе Гербарта Грипенкерль и писалъ въ духѣ его философіи. Кромѣ ихъ, мало-по-малу начали развивать Гербартовы начала его слушатели. Къ числу послѣднихъ, изъ Кенигсбергской эпохи дѣятельности Гербарта, относятся: Реэръ (Röer), водворившій на нѣкоторое время Гербартову философію въ Берлинѣ и Штримпель (профессоръ въ Дерптѣ), котораго, какъ извѣстно, самъ Гербартъ очень уважалъ. Въ самомъ Кенигсбергѣ его ученіе поддерживали Томасъ и Тауте. Гартенштейнъ, своими сочиненіями, прочно утвердилъ его въ Лейпцигѣ вмѣстѣ съ Дробишемъ и много способствовалъ дальнѣйшему его распространенію. Изъ Лейпцига, какъ изъ разсадника, философія Гербарта, трудами Экспера и Циммермана, перешла въ Австрію. Изъ учениковъ Гербарта, разработывавшихъ въ его духѣ разныя части философіи, извѣстны слѣдующіе: по логикѣ и методологіи (кромѣ *Дробиша* и *Гартенштейна*) *Бобрикъ*, *Аллинъ*, *Вайцъ;* по метафизикѣ (кромѣ Реэра, Дробиша и Гартенштейна), *Кернъ*; по психологіи (кромѣ Дробиша) *Бобрикъ*, *Экперъ* и *Ваттштейнъ;* по практической философіи (кромѣ Гертенштейна), *Штримпель*, *Штефанъ*, *Дистель;* по педагогикѣ, *Бржоски*, *Штримпель*, *Стой*, *Тауте*, *Аллинъ*. Кромѣ вышеупомянутыхъ, нѣкоторые дѣятели въ области философіи, хотя и не относятся къ числу послѣдователей Гербарта, однакоже или были подъ вліяніемъ его началъ, а потомъ, старались выработать изъ нихъ новое направленіе, какъ напр., Ло-

це и Вайцъ, или постоянно придерживаются нѣкоторыхъ его мыслей, какъ то: *Тренделенбургъ, Халибей* и въ своихъ послѣднихъ сочиненіяхъ, отчасти, *Фихте*—младшій.

ГЕРБЕРТЪ, Эдуардъ, Лордъ Шербюрскій, современникъ Гоббса, родился въ 1581; умеръ въ 1648 году. Онъ былъ противникъ школы сенсуалистовъ и, въ свою очередь, подвергался нападеніямъ не только отъ послѣдователей сенсуализма, но и отъ богослововъ, которые считали его обыкновенно главою деистовъ. Не смотря на то, что онъ вполнѣ уважалъ христіанство, его считали даже авторомъ сочиненія: Trois imposteurs. Причиною такого нерасположенія къ Герберту какъ современныхъ мыслителей, такъ и богослововъ, было то, что онъ равно возставалъ и противъ послѣдователей матеріализма и противъ религіозныхъ фанатиковъ. Самаяже независимость въ образѣ мыслей, принятыхъ Гербертомъ, объясняется борьбою и крайностями господствовавшихъ въ то время разныхъ партій богословскихъ и философскихъ. Мысли его содержатся въ двухъ сочиненіяхъ: De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verissimili, a possibili et a falso et caet., Par., 1624; съ приб. Лонд. 1633, 1645, 4, 1656. При послѣднемъ изданіи помѣщено и другое сочиненіе его—De religione gentilium et errorum apud eos causis., ч. 1, Лонд., 1645, 8. Полн. изд., Амстерд. 1663, 4; 1670, 8.

Сущность Гербертова ученія состоитъ въ томъ, что противъ сенсуалистовъ и грубыхъ эмпириковъ онъ доказывалъ прирожденность нашему духу основныхъ истинъ вѣры и разума. Отсюда, уже вытекало и другое основное положеніе Герберта, что Богъ вселилъ въ человѣческую душу непосредственное знаніе истинъ естественной религіи.

Въ сочиненіи объ истинѣ, Гербертъ прежде всего дѣлаетъ положеніе, которымъ опровергаетъ и скептицизмъ, и неограниченный догматизмъ. „Нельзя все знать, но нельзя и ничего не знать: мы непремѣнно что—нибудь знаемъ.“—„Мы знаемъ, про-

должаетъ Гербертъ, что человѣкъ одаренъ силами и способностями и что онъ можетъ пользоваться ими для изслѣдованія истины. Прежде всего мы и должны изслѣдовать эти способности, ихъ законы и отношеніе къ предметамъ. За тѣмъ, мы уже можемъ найти различіе между дѣйствительностію и являемостію, между истиною и вѣроятностію, между вѣроятнымъ и возможнымъ, между возможнымъ и ложнымъ. Во всѣхъ этихъ изслѣдованіяхъ должно остерегаться преимущественно легковѣрія: ne nimium credas. Послѣднее положеніе Герберта напоминаетъ Декарта, который, спустя нѣсколько времени, предварительнымъ дѣломъ всякаго изслѣдованія признавалъ сомнѣніе, а первое,— о необходимости изслѣдованія познавательныхъ способностей, до произнесенія суда объ истинѣ—Канта (см. Кантъ). Послѣ предварительныхъ разсужденій, Гербертъ утверждаетъ семь слѣдующихъ положеній: 1., есть истина; 2., истина совѣчна предмету или самой дѣйствительности; 3., она есть вездѣ; 4., истинѣ свойственна ясность и очевидность, или, по крайней мѣрѣ, она имѣетъ опредѣленное выраженіе; 5., истинъ есть столько, сколько есть разнообразія въ предметахъ; 6., разности предметовъ познаются врожденными человѣческой душѣ способностями; 7., въ основаніи разнообразныхъ истинъ лежитъ одна истина. Видовъ истины Гербертъ различаетъ четыре: 1., истину каждаго предмета, т. е., сообразность каждой вещи съ самой собою; 2., истину явленія или призрака, или соотвѣтствіе его самому предмету; 3., истину пониманія (conceptions) или согласіе нашихъ познавательныхъ способностей съ предметами, наконецъ 4., истину разума или гармонію между всѣми этими сообразностями.—Такимъ образомъ, каждая истина состоитъ въ согласіи и предполагаетъ извѣстное соотношеніе; каждая истина является въ троякомъ видѣ: какъ предметъ, какъ способность и и какъ законъ или средство сообразности.

Изъ положенія Герберта о томъ, что философскому познанію истины должно предшествовать изслѣдованіе способностей души, явственно, что онъ принимаетъ такъ называемое, пси-

хологическое направленіе, которому слѣдовалъ потомъ Декартъ и слѣдуютъ теперь, большею частію, англійскіе и французскіе мыслители, въ отличіе отъ метафизическаго или онтологическаго, предпочитаемаго большею частію германскихъ мыслителей. Изъ предыдущаго видно также, что, по его понятію, разумная душа человѣческая сама въ себѣ заключаетъ начало сознаваемыхъ ею истинъ, что ее нельзя признать, съ Гассенди и Локомъ, чистою доскою, на которой являются представленія и понятія только въ силу дѣйствія на нее внѣшнихъ предметовъ, что наконецъ, послѣднее составляетъ только поводъ къ дѣйствительному развитію того, что въ ней заключается въ возможности. Самыя важныя истины, по ученію Герберта суть истины разума: онѣ внѣдрены въ насъ какъ бы самимъ небомъ; чувства не могутъ пособить пріобрѣтенію ихъ. Форму прирожденнаго душѣ сознанія коренныхъ истинъ Гербертъ обозначаетъ неопредѣленно, то *естественнымъ побужденіемъ разума*, то *общими истинами* или *понятіями*.

Въ самомъ распредѣленіи и описаніи способностей, при посредствѣ которыхъ мы познаемъ истину, видна еще крайняя сбивчивость и недостатокъ научнаго пониманія познавательной дѣятельности, какъ неизбѣжное слѣдствіе слабаго состоянія психологическихъ изслѣдованій. По четыремъ разрядамъ истины, Гербертъ различаетъ четыре вида способностей для познанія этихъ истинъ: естественный инстинктъ, внутреннее чувство, внѣшнее чувство и разумъ. Подъ внутреннимъ инстинктомъ Гербертъ разумѣетъ способность овладѣвать общими понятіями, направляющими разумъ въ изслѣдованіи причинъ и самыхъ предметовъ и руководствующими насъ къ вѣчному блаженству. Внутреннее чувство онъ признаетъ двоякимъ, по двоякому происхожденію его—отъ души и тѣла или физическаго настроенія; оно возвѣщаетъ намъ о томъ, что происходитъ въ насъ и въ нашемъ отношеніи къ міру. Внѣшнее чувство, пользуясь органами чувствъ, знакомитъ съ внѣшними свойствами предметовъ, съ ихъ положеніемъ, формою, устройствомъ и такъ

далѣе; а разумъ достигаетъ согласія или несогласія понятій, образовъ, представленій и ихъ противоположностей. Въ этомъ распредѣленіи очевидна сбивчивость и въ понятіи объ истинѣ, и въ понятіи о способностяхъ, познающихъ истину; потому что истина внѣшняго чувства совсѣмъ не то, что истина сама въ себѣ или истина разума; слѣдствіе отправленій внѣшняго чувства отлично отъ произведеній разума. Далѣе, по этой же причинѣ въ самомъ очертаніи способностей, Гербертъ смѣшиваетъ естественный инстинктъ съ внутреннимъ чувствомъ и съ разумомъ, да и самое внѣшнее чувство не умѣетъ разграничить отъ внутренняго. Кромѣ того, Гербертъ не обращаетъ особеннаго вниманія на отношеніе логической истины къ метафизической и логической дѣятельности мышленія къ самому предмету.

Отъ разсужденій объ истинѣ вообще или философской Гербертъ переходитъ къ разсужденіямъ о религіи и объ откровеніи и сперва показываетъ, отчасти сходно съ деистами, основныя истины религіи и потомъ излагаетъ условіе истиннаго откровенія. Истины религіи суть слѣдующія: 1, бытіе божіе, 2, необходимость богопочтенія, 3, необходимость добродѣтельной жизни при богопочтеніи, 4, необходимость покаянія въ проступкахъ, 5, будущая жизнь съ воздаяніемъ каждому по дѣламъ. Къ условіямъ откровенія Гербертъ относитъ: 1, проповѣдь и все, что возбуждаетъ вѣру въ промыслъ Божій; 2, очевидность и понятность его каждому, безъ чего оно повело бы къ рабству; 3, руководительство къ добру, наконецъ 4, чудодѣйственное, вдохновительное вліяніе его на людей.

Вѣроятность Гербертъ различаетъ риторическую и теоретическую или вѣроятность понятія. И первая и вторая имѣютъ различныя степени. Когда вѣроятность касается будущаго, тогда она называется возможностію. О ложномъ Гербертъ не представилъ особеннаго трактата; но ихъ разныхъ мѣстъ его разсужденія объ истинѣ видна отчасти и его мысль о ложномъ. Ложное, по сужденію Герберта, не существуетъ внѣ истины

само по себѣ; основаніемъ ему служитъ истина; оно есть истина несовершенная, помраченная.

Философскія сочиненія Герберта дышатъ умѣренностію, любовію къ добру и возвышенностію направленія; но не имѣютъ строгаго научнаго характера изслѣдованій и заключаютъ въ себѣ смѣсь философскаго и богословскаго догматизма. Не смотря на строгость, съ которою богословы англійскіе смотрѣли на сочиненія Герберта въ XVII вѣкѣ, онъ имѣлъ потомъ довольно послѣдователей; особеннаго вниманія заслуживаютъ Якоби и Ж. Ж. Руссо; (См. Руссо, Якоби).

Гербертъ самъ написалъ свою біографію; ее издалъ Вальполь въ 1764 году.

ГЕРБЕРТЪ, Бордонъ, бенедиктинскій монахъ, род. въ 1741 г. въ Циркенбахѣ. Онъ былъ профессоромъ философіи въ Фульдскомъ университетѣ и написалъ два сочиненія: Elementa logicae eclecticae, 1773, Würtzb., 8; Elementa metaphysicae, 1776 г. Fuld., 8,

ГЕРВЕЙ Наталисъ (Hervé Noël), схоластикъ, род. въ Бретани въ послѣдней половинѣ XIII вѣка и, вступивъ въ монашество, сдѣланъ былъ, спустя нѣсколько времени, генераломъ доминиканскаго ордена и, наконецъ, ректоромъ парижскаго университета. Умеръ въ Нарбоннѣ въ 1323 году. Философско—богословскіе труды его носятъ на себѣ отпечатокъ схоластики. Діалектическими тонкостями, лишенными живаго содержанія, онъ силился отстоять мнѣнія Ѳомы аквинскаго. Наибольшимъ вниманіемъ схоластиковъ пользовались два его сочиненія: *Смѣсь* (Quodlibeta) и *Комментарій на книги мнѣній Петра Ламбарда*, чѣмъ въ то время занимались обыкновенно многіе схоластики, желавшіе пріобрѣсть ученый авторитетъ.

ГЕРДЕРЪ, Іоаннъ Готтфридъ, род, 25 Август. 1744 г. въ Морунгенѣ, въ восточной Пруссіи. Отецъ его, бѣдный школь-

ный учитель, не могъ доставить своему сыну достаточныхъ средствъ къ образованію; но дарованіями и трудомъ Гердеръ преодолѣлъ препятствія, противопоставленныя ему бѣдностію и успѣлъ получить среднее образованіе, нужное для поступленія въ университетъ. Между тѣмъ, онъ былъ записанъ въ военную службу, къ которой не имѣлъ охоты. Для избѣжанія этой повинности, онъ принялъ приглашеніе одного русскаго медика въ Кенигсбергъ и въ Петербургъ, гдѣ онъ могъ бы безденежно выслушать курсъ медицины. Но при первомъ анатомическомъ опытѣ въ Кенигсбергѣ въ 1762 году, онъ почувствовалъ такое отвращеніе къ медицинѣ, что долженъ былъ оставить эту науку и перешелъ на богословскій факультетъ, на которомъ и продолжалъ непревывно курсъ ученія, снискивая средства къ пропитанію частными уроками. У Канта, въ періодъ, предшествовавшій появленію его критической философіи, Гердеръ слушалъ курсъ философіи. Въ послѣдствіи времени, когда Кантъ принялъ нѣсколько другое направленіе и выразилъ его опредѣленно въ своей критической философіи, Гердеръ въ своихъ опроверженіяхъ пользовался иногда мыслями своего учителя, выдавая ихъ за свои собственныя, что замѣтилъ еще самъ Кантъ. Въ 1763 году, Гердеръ былъ уже опредѣленъ учителемъ въ Фридриховскомъ училищѣ. Съ этого времени начинаются дружественныя отношенія его къ Гаманну. Спустя годъ, онъ получилъ мѣсто сотрудника и проповѣдника въ Ригѣ; но въ 1769 году, оставилъ это мѣсто и предпринялъ путешествіе по Франціи, Голландіи и Германіи. Въ 1700 г., онъ принялъ должность воспитателя ольденбургскаго принца, а въ слѣдующемъ году—должность совѣтника консисторіи въ Биккебургѣ. Когда въ 1776 г. Гердеръ отказался отъ предложенной ему должности профессора въ Геттингенѣ, то Гете пригласилъ его въ Веймаръ, гдѣ онъ получилъ почетную должность генералъ-суперинтендента. Здѣсь, въ центрѣ современнаго образованія, Гердеръ пользовался славою проповѣдника, много трудился для устройства цер-

кви и учебныхъ заведеній и противодѣйствовалъ отрицательному духу XVIII вѣка. Въ 1788 и 89 г. онъ предпринялъ снова путешествіе въ Италію и, будучи въ Римѣ, снова получилъ приглашеніе на каѳедру философіи въ геттингенскомъ университетѣ. Но когда по возвращеніи въ Веймаръ, онъ сдѣланъ былъ вице-президентомъ главной консисторіи, то отказался отъ этого приглашенія, хотя въ послѣдствіи иногда и сожалѣлъ о томъ, что уклонился отъ ученаго поприща. Въ 1801 году, Гердеръ возведенъ былъ въ дворянское званіе и умеръ пятидесяти девяти лѣтъ, 18 Декабря, въ 1803 г.

Гердеръ извѣстенъ гораздо болѣе какъ писатель, исполненный прекрасныхъ мыслей и взглядовъ на важнѣйшіе вопросы человѣческой жизни, нежели философскими сочиненіями. Его ученіе не принадлежитъ къ числу главныхъ звеньевъ въ общемъ историческомъ развитіи философіи новыхъ временъ; оно относится къ той переходной эпохѣ въ развитіи мысли, когда послѣ направленія, даннаго философіи Кантомъ, мало по малу выработывалось въ ней новое направленіе, опредѣленно выразившееся потомъ въ системѣ Шеллинга. Кантъ утверждалъ, что мы не знаемъ сущности вещей, что видимый міръ есть только міръ явленій, что сверхчувственныя истины бытія Божія и безсмертія души составляютъ только предметъ требованій практическаго разума или нашей нравственной природы; Шеллингъ же етарался по своему и систематически доказать гармонію двухъ міровъ—идеальнаго и вещественнаго. Между этими—то двумя направленіями Гердерово ученіе занимаетъ переходное мѣсто. Съ одной стороны, онъ высказываетъ свое міровоззрѣніе въ защищеніи и толкованіи философіи Спинозы (см. Спиноза), съ другой—старается опровергнуть субъективное, скептическое направленіе философіи Канта. Но его философскому ученію недостаетъ ни систематической формы, ни опредѣленнаго, точнаго развитія той гармоніи двухъ міровъ, о которой онъ такъ правильно излагалъ свои мысли въ изящной и, нерѣдко, слишкомъ великолѣпной формѣ попу-

лярнаго изложенія. Основывая свои мысли объ этомъ вопросѣ только на непосредственномъ убѣжденіи, а не на самомъ анализѣ и научномъ изображеніи самаго строенія этихъ двухъ міровъ, Гердеръ въ самой переходной эпохѣ между философіею Канта и Шеллинга, относится вмѣстѣ съ Гаманномъ и Якоби къ одной группѣ мыслителей, которые вопреки Канту, раздвоившему сверхчувственныя истины и формы разума, старались разъяснить внутреннее основаніе достовѣрности сверхчувственныхъ истинъ въ непосредственномъ чувствѣ, въ убѣжденіи, предваряющемъ всякіе выводы разсудка. Но Гаманнъ полагаетъ источникъ истины во внутренней, религіозной вѣрѣ, какъ-бы во внутреннемъ опытѣ, въ чувствѣ внутренней жизни, которое внушаетъ намъ основныя истины религіи; Гевдеръ же утверждалъ, что непосредственное наблюденіе жизни нашего духа и жизни природы возводитъ насъ къ признанію сверхчувственныхъ истинъ, касающихся высшихъ судебъ міра и человѣка (Uom Erkennen und Empfinden), а Якоби возстановлялъ умственную вѣру, какъ непреложное основаніе истинъ, не доступныхъ логическимъ доводамъ и построеніямъ.

Изъ многочисленныхъ сочиненій Гердера не многія имѣютъ прямое отношеніе къ философіи. Къ этимъ послѣднимъ относятся: Uom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, Riga 1778, 8; Gott. Einige Gespräche üb. Spinoza's System, Gotha, 1787, 8; Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, 1799, Th. 1; Vernunft und Sprache, eine Metakr. etc. Th. 2., Lpz., 1799, 8. Сочиненія Гердера, относящіяся къ философіи исторіи, издатель Г. Миллеръ раздѣлилъ на *вступительныя* или *приготовительныя* (Propyläen), *главныя* и *заключительныя* (Postscenia). Къ первымъ относятся: Ueber den Ursprung der Sprache, Berl., 1771, 8; Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit, Riga, 1774, 8; Denkmale der Vorwelt, 1792; ко вторымъ—Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Riga, 1784—1794, 4; къ послѣднимъ—Das eigene Schicksal (смотр. Horen), 1795; von der mensch-

lichen Unsterblichkeit, 1792 u Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793—1794. Изъ всѣхъ этихъ сочиненій наибольшимъ авторитетомъ пользуются его *идеи касающіяся исторіи человѣчества.* Въ своемъ сочиненіи о Спинозѣ, Гердеръ навязываетъ этому мыслителю свои собственныя мысли; въ нихъ, какъ въ зародышѣ, заключается содержаніе Гердерова ученія. Въ метакритикѣ онъ опровергаетъ критическую философію Канта и доказываетъ неумѣстность того раздѣленія, которое Кантъ провелъ между сверхчувственными истинами и познавательною дѣятельностію разума; наконецъ, въ философіи исторіи онъ проводитъ свои мысли во всей ихъ полнотѣ, въ примѣненіи къ жизни рода человѣческаго въ связи съ природою.

Гердеръ выразилъ свои мысли въ пользу системы Спинозы, по поводу молвы о Лессингѣ, послѣ его смерти, будто при жизни онъ былъ послѣдователемъ Спинозы. Чтоже именно было причиною расположенія Гердера къ системѣ, давно отжившей свое время? Какая черта системы Спинозы произвела въ такомъ замѣчательномъ мыслителѣ обратное движеніе въ то время, когда на западѣ современные ему умы употребляли уже многообразныя усилія, чтобы выработать новое міровоззрѣніе и новую лучшую для него форму? Причина такого направленія, принятаго Гердеромъ, заключалась отчасти въ самомъ характерѣ современной ему философіи, не удовлетворявшемъ его ожиданій. Въ его время, въ философіи преобладали два направленія: одно эмпирическое или даже матеріалистическое, а другое такъ называемое догматическое разсудочное, довольствовавшееся убѣжденіемъ, что всѣ самые высшіе вопросы философіи утверждаются на разсудочныхъ доводахъ. То и другое выразилось въ популярной формѣ такъ называемаго „просвѣщенія“ (Aufklärung). Оно хотя и не чуждо была нѣкоторыхъ добрыхъ практическихъ стремленій, но вмѣстѣ съ тѣмъ отличалось довольно пошлымъ непониманіемъ смысла и значенія истинъ вѣры и разума. То, что ускользало отъ взора послѣдователей этихъ направленій, Кантъ еще болѣе осла-

билъ своею критическою философіею. Разборомъ познавательныхъ способностей, онъ старался доказать, что нашъ разумъ ничего не можетъ знать, кромѣ явленій, и что на высшіе вопросы разума могутъ дать отвѣтъ только развѣ требованія нашей нравственной природы. Такимъ образомъ, онъ провелъ непроходимую черту раздѣленія между міромъ и верховною его причиною, между міромъ идеальнымъ и чувственнымъ. Это-то раздѣленіе, достигшее у Канта такой крайности, и было причиною, что Гердеръ обратился къ той эпохѣ философіи, когда въ системѣ Спинозы оба эти направленія были слиты воедино. Но въ самомъ способѣ единства идеальнаго и реальнаго направленія, развитомъ системою Спинозы, заключалось столько ошибокъ и столько основаній къ самымъ одностороннимъ выводамъ, что свѣтлый умъ Гердера могъ склониться въ его пользу только при своемъ, произвольномъ толкованіи ея положеній. Гердеръ внесъ въ систему Спинозы свои собственныя мысли и чтилъ въ ней не Спинозу, но созданный его же мыслію идеалъ. Между тѣмъ, самая ошибка Гердера, въ понятіи о системѣ Спинозы, послужила къ его славѣ. Если бы Гердеръ захотѣлъ пустить въ ходъ подлинное ученіе Спинозы, то онъ могъ бы только сдѣлаться порядочнымъ комментаторомъ, но все-таки не достигъ бы цѣли; потому что одно и тоже направленіе, въ одномъ и томъ же видѣ, не является. Между живымъ взглядомъ Гердера на гармонію двухъ міровъ и взглядомъ Спинозы о параллельномъ, но разобщенномъ движеніи божественныхъ аттрибутовъ мышленія и пространства, есть сходство самое отдаленное; а между тѣмъ, Гердеру казалось, что стоитъ только перемѣнить нѣкоторыя выраженія, смягчить нѣкоторыя понятія въ системѣ Спинозы и она приметъ вполнѣ удовлетворительный характеръ и разрѣшитъ недоумѣнія, до которыхъ дошла современная ему философія. Внося въ нее свои мысли о гармоніи міра идеальнаго и реальнаго, о присутствіи разума Божія во всемъ послѣдовательномъ ходѣ явленій природы и исторіи, Гердеръ предвозвѣстилъ то самое, что

потомъ было начато и выражено въ систематической формѣ философскаго абсолютнаго тождества и даже, отчасти, подтверждено изслѣдованіями естествознанія.

Система Спинозы есть система пантеистическая (см. пантеизмъ) и ведетъ къ атеизму. По личному настроенію, Спиноза могъ быть самымъ благочестивымъ и высоконравственнымъ человѣкомъ; но тѣ понятія, тѣ умственныя формы соотношеній въ которыхъ онъ выразилъ свое міросозерцаніе, не могутъ привести къ такому же чистому настроенію того, кто захотѣлъ бы возвыситься къ нему, только на основаніи его философскихъ положеній; а Гердеръ, увлекаясь нѣкоторыми выраженіями, и забывая самый складъ міровоззрѣнія Спинозы, старается увѣрить себя и другихъ, что его система не сокрушимо утверждаетъ истинное понятіе о существѣ Божіемъ и объ отношеніи къ нему человѣка теоретическомъ и практическомъ. Спиноза называетъ Бога субстанціею міра, имманентною причиною всѣхъ вещей, всѣ же существа, какъ разумныя, такъ и неразумныя, видоизмѣненіями (modi) божественной субстанціи, а Гердеръ желая смягчить неправильныя понятія Спинозы, утверждаетъ, что нужно понимать его выраженія не въ собственномъ смыслѣ. Точно также Гердеръ старается представить въ лучшемъ смыслѣ понятія Спинозы о *всеобщей необходимости* и отрицаніе такъ называемыхъ *конечныхъ причинъ*, хотя у Спинозы весьма трудно отличить нравственную необходимость отъ физической: за тѣмъ, и отрицаніе цѣлесообразной дѣятельности является уже только слѣдствіемъ этой необходимости. Доказывая, что съ принятіемъ конечныхъ причинъ, необходимо допустить предварительное дѣйствіе соображенія и, стало быть, нѣкоторую ограниченность разумѣнія и воли въ Богѣ или антропоморфизмъ, Спиноза не замѣчаетъ, что понятіе конечныхъ причинъ можно совмѣстить со всемогуществомъ божескаго существа, или, что если даже предположеніе въ обыкновенномъ смыслѣ конечныхъ причинъ ведетъ къ антропоморфизму, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы

другое противоположное понятіе о Богѣ, которое можно назвать физіоморфическимъ или естествообразнымъ, было выше и совершеннѣе антропоморфическаго; а Гердеръ доказываетъ, что божество, по идеѣ Спинозы, можно мыслить исполненнымъ премудрости и благости, что отрицаніемъ конечныхъ причинъ Спиноза только не допускаетъ въ божествѣ чего-то не доконченнаго, не исполненнаго, словомъ, ограничивающаго его всесовершенство, хотя ни то, ни другое не заключается въ понятіи Спинозы о Богѣ.

Смягчая неправильное понятіе Спинозы о божествѣ, Гердеръ еще замѣтнѣе усиливается дать болѣе благопріятный смыслъ понятію Спинозы о человѣческой личности, которой явно противорѣчитъ идея Бога, какъ субстанціи міра и всѣхъ существъ міра, какъ видоизмѣненій единой субстанціи. Изъ ученія Спинозы о Богѣ, какъ субстанціи міра и о мірѣ, какъ видоизмѣненіи божественной субстанціи, прямо вытекаетъ невозможность нравственной человѣческой личности, надѣленной свободою выбора и подлежащей въ своихъ дѣйствіяхъ вмѣняемости, а Гердеръ старается совмѣстить оба эти понятія. Онъ утверждаетъ, что индивидуальность бытія основывается на самочувствованіи и имъ же непосредственно доказывается, и что эта индивидуальность не всѣмъ существамъ свойственна въ одинаковой степени, но соразмѣряется со степенью жизненности и энергіи каждаго существа въ самосохраненіи и воздѣйствіи на среду его окружающую. Но если и вѣрно, что непосредственное чувство или сознаніе своей индивидуальности есть лучшее доказательство свободы; то отсюда слѣдуетъ только то, что система Спинозы въ ученіи объ этомъ вопросѣ, находится въ прямомъ противорѣчіи и разладѣ со внутреннимъ чувствомъ и непосредственнымъ сознаніемъ каждаго. Съ принятіемъ основныхъ понятій Спинозы о божествѣ и объ отношеніи его къ двумъ сторонамъ міра, вещественной и нравственной, Гердеру естественно было извинять и представлять въ благопріятнѣйшемъ видѣ и всѣ другіе пункты его ученія, напр., фатализмъ, явно

подрывающій всякое различіе между добромъ и зломъ и нравственную вмѣняемость. Тутъ Гердеръ излагаетъ свой взглядъ на вселенную въ полупоэтической формѣ, въ которой просвѣчиваютъ отчасти мысли Лейбница и въ зародышѣ—системы природы Шеллинга. „Вся вселенная, говоритъ Гердеръ, есть система силъ, и всѣ силы дѣйствуютъ ограниченно. Всякая организація есть совокупность живыхъ силъ, которыя служатъ одной силѣ главной, по вѣчнымъ законамъ премудрости и благости Божіей. То, что мы называемъ смертію, есть только преобразованіе по закону божественной необходимости, установившей, чтобы каждая сила сохранялась среди измѣняющихся формъ, которыя она постоянно то принимаетъ, то сбрасываетъ съ себя. Въ природѣ нѣтъ покоя и каждая сила дѣйствуетъ безпрерывно. Въ мірѣ Божіемъ нѣтъ и зла. Мы называемъ зломъ то, что ограниченно, въ чемъ заключается отрицаніе, противоположеніе. Такъ какъ каждая вещь въ мірѣ ограниченна, то отсюда происходятъ противоположности; но всѣ противоположности сами стремятся къ своему собственному благу, и чрезъ соединеніе ихъ каждое существо образуетъ нѣчто цѣлое, съ печатію благости и премудрости.“ Эта мысль о соединеніи противоположностей, которою руководствовался уже и Гаманнъ, составляетъ, можно сказать, сущность Гердерова ученія, которое онъ противопоставляетъ критической философіи Канта, расторгнувшей сущность и явленія, міръ невидимый и видимый, духъ и природу. На основаніи самаго единства этихъ противоположностей, Гердеръ полагаетъ и находитъ его не въ умозрѣніи, но въ *опытѣ*. Подобно Якоби, онъ возстаетъ противъ умозрѣнія и полагаетъ, что цѣльное сознаніе истины начинается съ наблюденія, съ дознанія опытомъ, чувствомъ, или вѣрою. Помощію воображенія, особенно при помощи слова, человѣкъ переходитъ отъ сознанныхъ чувственныхъ впечатлѣній къ мыслямъ и, такимъ только способомъ вмѣстѣ съ языкомъ образуется разумъ. На этомъ же основаніи, существуетъ тѣсная связь между мышленіемъ и ощущеніемъ, а такъ называемое чистое мышленіе, есть

только одна игра и обманъ, есть мечта, сама себя не понимающая. (V. Erk. und Empf. VIII, p. 28, 41, 47, 99). Есть постоянная связь между предметомъ и ощущеніемъ, и ей мы должны довѣрять. Предметъ, до извѣстной степени, долженъ быть одно съ ощущеніемъ, хотя для другихъ чувствъ, въ другой средѣ, онъ можетъ быть чѣмъ нибудь другимъ, о чемъ я и гадать не могу. Для меня же онъ остается только тѣмъ, чѣмъ представляетъ его для меня чувство и среда его, первое какъ дверь, второе, какъ перстъ Божій, указывающій мнѣ на предметы. Я не могу знать, какимъ образомъ душа внѣ себя что-нибудь чувствуетъ, что не имѣло бы чего нибудь аналогическаго въ ней и въ ея тѣлѣ. А потому человѣка должно признать малымъ міромъ; наше тѣло есть извлеченіе всего тѣлеснаго, какъ и душа есть царство всѣхъ духовныхъ силъ (zur Phie d. Gesch. Th. VIII, S. 5—7, 23, 28—30). Но безъ идеи Бога, т. е. безъ этой первой и независимой истины, не можетъ быть ни дѣйствительнаго познанія, ни доказательства. Богъ открывается намъ, какъ бытіе или существо, исполненное могущества и жизни; но это открывающееся намъ существо мы не можемъ иначе постигать, какъ мыслію. Такимъ образомъ, Гердеръ не выразилъ ясно своего понятія о значеніи мышленія, и оттого самъ себѣ противорѣчитъ: однажды онъ отрицаетъ силу мышленія въ познаніи истины, а истина бытія Божія есть также истина и при томъ первая; въ ней основа всякой истины; а другой разъ, утверждаетъ ея значеніе въ дѣлѣ познанія Бога. Если онъ предполагаетъ необходимость опыта, предшествующаго мышленію, то и доводъ бытія Божія физико-телеологическій также утверждается на опытѣ.

Въ заключеніе своего взгляда на систему Спинозы, Гердеръ говоритъ, что она (въ томъ видѣ, какъ онъ ее представилъ) существовала за долго до ея автора и долго еще будетъ удерживать свое значеніе; потому что она начинаетъ именно съ того, съ чего должно начинать, т. е. съ идеи Бога, какъ причины всѣхъ вещей, какъ объективной сущности, въ

которой заключается единственный источникъ нашихъ идей и понятій. Дѣлая такое положеніе, Гердеръ не обращаетъ вниманія на то, что мысль о Богѣ, какъ началѣ всѣхъ вещей, правильная въ общихъ чертахъ, можетъ быть невѣрна и ложна въ самомъ представленіи этого начала и отношенія его къ міру, въ чемъ существенно погрѣшаетъ система Спинозы, что онъ вноситъ свое толкованіе къ смыслу понятія Спинозы о Богѣ, что, наконецъ, самое понятіе объ отношеніи двухъ аттрибутовъ мышленія и пространства и ихъ видоизмѣненій къ Богу и между собою со всѣмъ не таково по духу системы Спинозы, какъ представлялъ себѣ Гердеръ. Въ первомъ отношеніи система Спинозы, какъ мы видѣли, со всѣмъ неблагопріятствуетъ человѣческой личности, во второмъ—она не допускаетъ ни той постепенности въ видоизмѣненіяхъ двухъ аттрибутовъ, какую находитъ Гердеръ въ всѣхъ царствахъ природы, ни того взаимнаго живаго соотношенія между идеею и чувственною формою, между мыслію и веществомъ, между духомъ и вещественнымъ организмомъ, какую Гердеръ полагаетъ въ основаніе своего міровоззрѣнія, и какая потомъ, по слѣдамъ Гердера, была развита въ системѣ Шеллинга. Какъ бы то впрочемъ ни было, только Гердеръ устанавливаетъ взглядъ на дѣйствительный предметъ познанія и на способъ, какъ мы восходимъ къ нему, существенно различный отъ взгляда Кантова. По Гердеру, міръ сверхчувственный открывается намъ въ видимомъ мірѣ; въ цѣльномъ воспріятіи его впечатлѣній, мы имѣемъ содержаніе для познанія сущности, для познанія всѣхъ божественныхъ законовъ и порядка въ мірѣ; а по Канту, истинная, вѣчная дѣйствительность, верховная причина и цѣль міра, законы, по которымъ все въ мірѣ физическомъ и и нравственномъ движется къ этой цѣли, ихъ взаимное отношеніе не доступны формамъ теоретическаго разума; потому что предметъ его изслѣдованій не выступаетъ за предѣлы явленій; единственное же средство къ признанію бытія Божія и всѣхъ сверхчувственныхъ истинъ, касающихся бытія нашего и міра, за-

ключается единственно въ требованіяхъ нашей нравственной природы.

Противопоставивъ критической философіи Канта свой положительный взглядъ, по видимому, сходный со взглядомъ Спинозы, Гердеръ подвергаетъ критическому разбору Кантову критику чистаго разума въ сочиненіи: *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. Этотъ критическій разборъ, написанный Гердеромъ по поводу непріятныхъ личныхъ отношеній къ Канту, не отличается ни логическою силою, ни законченнымъ, опредѣленнымъ выраженіемъ несообразностей Кантова взгляда. Гердеръ дѣлаетъ только критическія замѣчанія на эту часть критической философіи Канта, слѣдуя порядку отдѣловъ, въ которомъ изложилъ ее самъ Кантъ. Основная мысль метакритики состоитъ въ томъ, что разумъ не слѣдуетъ отдѣлять отъ другихъ отправленій души человѣческой, какъ это сдѣлалъ Кантъ, что этотъ послѣдній выпустилъ изъ виду вліяніе языка на мышленіе, а такъ какъ языкъ предполагаетъ собою опытъ, наблюденіе вещей, то чистыхъ познаній a priori не можетъ быть. По этому, необходимо бы составить не критику чистаго разума, не существующаго въ отрѣшенномъ видѣ, но физіологію человѣческихъ познавательныхъ способностей. Собственно говоря, вся метакритика состоитъ не изъ разбора Кантовой критики, но изъ положеній, противопоставленныхъ ея положеніямъ. Кантъ старается доказать, что хотя формы пространства и времени, категоріи разсудка и идеи разума—идеи Бога, души и міра прирождены нашему разуму или происходятъ предъ-опытно, а не отъ внѣшнихъ впечатлѣній; однакоже въ нихъ во все не выражается существо вещей: формы способности возрѣнія и разсудка мы привносимъ къ вещамъ отъ себя (см. Кантъ). Противъ этихъ положеній Кантовой критики чистаго разума Гердеръ дѣлаетъ свои возраженія: что чувственное наблюденіе открываетъ намъ самыя вещи, а не призраки, не явленія, не выражающія ихъ существа; что формы, въ которыя въ нашихъ познавательныхъ способностяхъ облекается

самое содержаніе или матерія, зависятъ не отъ одного разсудка, или не отъ одной души,—ибо чистая, отвлеченная отъ самыхъ предметовъ мысль даже не возможна,—но что основаніемъ всякой познавательной дѣятельности можетъ быть и есть только бытіе дѣйствительное; еслиже есть противоположности или двойство въ вещахъ по отношенію къ намъ, то это двойство состоитъ не изъ явленія или призрака съ одной стороны и сущности—съ другой, но изъ силы и ея обнаруженія; а потому, если есть явленіе, то въ немъ предстаетъ сама вещь и ея сила. Далѣе, Кантъ утверждалъ, что тѣ идеи разума, въ которыхъ мы желаемъ выразить сверхчувственное начало и цѣль міра, выдвигая то и другое за предѣлы всего временнаго и осязаемаго, пространственнаго, суть только нѣчто умомыслимое, но что нельзя примѣнять ихъ къ самому міру, къ явленіямъ физическимъ и нравственнымъ; если же мы покушаемся на это примѣненіе, то впадаемъ только въ неразрѣшимыя противорѣчія, что, наконецъ, эти идеи составляютъ только требованія практическаго разума или нравственной природы нашего духа. Гердеръ отвѣчаетъ, что идея Бога, какъ высшая, сверхчувственная идея, есть отраженіе самаго вѣчнаго разума, что совершенно иной причины міра и не можетъ быть; что законы духа—въ гармоніи съ законами природы, и что въ мірѣ ничего нѣтъ такого, что не существовало бы и для познанія, для самооткровенія въ познаніи; а потому законы природы отражаются и въ законахъ духа, и порядокъ, связующій весь міръ въ одно цѣлое, существуетъ въ немъ и въ насъ, и происходитъ не отъ одного нашего разума, состоитъ не изъ однихъ только его формъ. „Вещь въ себѣ“ о которой говоритъ Кантъ, „есть только его вымыслъ“. Всѣ эти мысли Гердера имѣютъ въ себѣ много вѣрнаго. Позднѣе, они нашли себѣ полное систематическое выраженіе въ системѣ Шеллинга, по духу которой человѣкъ съ его познавательною дѣятельностію есть не иное что, какъ такая степень развитія природы, на которой она достигаетъ самопознанія и самосозерца-

нія. Но мыслямъ Гердера не достаетъ систематическаго развитія; во взглядѣ его есть глубокій инстинктъ истины; но тѣмъ не менѣе онъ со всѣмъ не рѣшаетъ вопроса: если весь міръ есть не призракъ, а выраженіе одного божественнаго порядка, то откуда же происходятъ тѣ противорѣчія, въ которыя разумъ впадаетъ, примѣняя сверхчувственныя идеи къ систематическому объясненію явленій, и каково значеніе этихъ противорѣчій. А между тѣмъ наука никакъ не могла обойти ихъ; потому—то и Кантъ имѣлъ въ виду не отрицаніе сверхчувственныхъ идей, но невозможность такого примѣненія ихъ къ явленіямъ міра физическаго и нравственнаго, которое указало бы намъ на дѣлѣ присутствіе этихъ идей въ самыхъ явленіяхъ. Такимъ образомъ, Гердеровъ взглядъ, при всей своей вѣрности и не смотря на благотворное вліяніе на дальнѣйшее движеніе философіи, не заключаетъ въ себѣ удовлетворительнаго опроверженія критической философіи. Такова отрицательная часть метакритики. Гердеръ пытался выразить свой взглядъ и съ положительной стороны и вывести всѣ формы мысли и слова изъ основныхъ понятій бытія, времени, существованія (Daseyn) и силы; но эта попытка не могла быть удачною уже потому, что Гердеръ не имѣлъ логической крѣпости мысли и особеннаго дара органическаго построенія. Гораздо сильнѣе былъ отвѣтъ на систему Канта въ системахъ Фихте, Шеллинга и Гегеля а). Кромѣ того, увлекаясь непріязненными отношеніями къ Канту, Гердеръ иногда слишкомъ преувеличиваетъ слабыя стороны сочиненія своего знаменитаго противника и достоинство его труда старается уронить въ общемъ мнѣніи выраженіями, которыхъ нельзя доказать самымъ дѣломъ. Такъ напр., Кантовы априорныя *формы, амфиболіи, антиномію, дисциплину* и *архитектонику* разума онъ называетъ *просто пустяками, пустыми мечтами*, которыя

а) Іеше даже утверждаетъ, что этотъ выводъ формъ мышленія и слова, сдѣланный Гердеромъ, заимствованъ изъ записокъ Канта, которымъ онъ слѣдовалъ до изданной имъ потомъ критической философіи. Rink, Mancherlei zur Geschichte der Metakr. Invasion, 1800.

уничтожаются однимъ движеніемъ здраваго смысла, а самую критическую философію считаетъ постыдною для націи, язвою для нравственности и порчею языка. Одного достоинства съ метакритикою и Каллигона Гердера, въ которой онъ разсматриваетъ взглядъ Канта на изящное. Это какъ-бы отвѣтъ на Кантову критику способности сужденія, какъ метакритика была отвѣтомъ на критику чистаго разума. Если разсматривать это сочиненіе Гердера, какъ эстетику, какъ опредѣленный, развитый взглядъ на изящное, то оно не лишено своего достоинства, даже имѣетъ нѣкоторое преимущество предъ взглядомъ Канта; но если разсматривать его, какъ и должно, съ точки тогоже вопроса, который имѣлъ въ виду Кантъ въ своей критикѣ эстетическаго сужденія, а именно, какъ отвѣтъ на вопросъ о самой возможности эстетики, какъ науки объ изящномъ, то оно ниже Кантовой критики способности эстетическаго сужденія. Можно даже сказать, что Гердеръ не совсѣмъ выразумѣлъ направленіе и задачу Кантовой критики изящнаго; потому что Кантъ предположилъ себѣ рѣшеніе вопроса,—въ чемъ состоитъ сущность изящнаго и на чемъ основывается самая возможность теоріи изящнаго или эстетики, а Гердеръ только описываетъ изящное въ искусствѣ и въ природѣ.

Самое высокое произведеніе Гердера есть его философія исторіи, изложенная имъ, главнымъ образомъ, въ *идеяхъ для исторіи человѣчества* (4 части), а также и въ другихъ мелкихъ, между которыми особенно замѣчательно: *Еще философія исторіи человѣчества*. Въ философіи исторіи Гердеръ какъ-бы сводитъ къ одному цѣлому свои мысли о человѣческой душѣ и о Богѣ, и даетъ отвѣтъ на Кантову критику телеологическаго сужденія. Въ ней талантъ Гердера блещетъ самымъ яркимъ свѣтомъ. Онъ умѣетъ осмыслить всѣ явленія исторіи и найти внутреннюю связь физической природы съ назначеніемъ и нравственнымъ развитіемъ человѣка, на основаніи единства мысли или цѣли, одушевляющей міръ природы и исторіи, чего Кантъ доискивался еще въ своей критикѣ способности телеоло-

гическаго сужденія. „Все имѣетъ свою философію, говоритъ Гердеръ въ предисловіи, почему же исторія человѣчества не имѣетъ также своей философіи? Неужели Богъ, создавшій природу, по разумному плану, не присутствуетъ своею премудростію и благостію въ судьбахъ рода человѣческаго, а предоставляетъ ихъ одному теченію случая и слѣпой судьбѣ?— Богъ, открывающій себя въ исторіи, долженъ быть тотъ же, что и создавшій природу, а потому, есть премудрый планъ его и въ историческихъ судьбахъ человѣческаго рода: проникать къ этому плану мыслію, изучать его есть нашъ долгъ, хотя постиженіе этого плана для насъ крайне трудно. Одно изъ прекраснѣйшихъ свойствъ нашего богоподобнаго разума состоитъ въ слѣдованіи этому плану и въ постиженіи божественнаго разума.“ Какое же мѣсто занимаетъ человѣчество въ системѣ творенія и каково высшее назначеніе его? На этотъ вопросъ авторъ ищетъ отвѣта не въ метафизическихъ умозрѣніяхъ, но въ наблюденіи человѣческой природы и въ аналогическихъ умозаключеніяхъ, хотя, безъ всякаго, сомнѣнія многія мысли его навѣяны самымъ возвышеннымъ умозрѣніемъ; а не однимъ только наблюденіемъ. Нельзя не согласиться, что взглядъ Гердера на этотъ вопросъ несравненно многостороннѣе, естественнѣе и жизненнѣе, нежели взглядъ Канта; онъ обнимаетъ все существо человѣка, тогда какъ Кантъ ограничивается больше одною стороною его жизни. Послѣдній въ своемъ взглядѣ на исторію человѣчества, постоянно имѣетъ въ виду нравственную свободу; а потому внутреннею, движительною цѣлію его развитія онъ полагаетъ такой союзъ государствъ и такое устройство каждаго государства, въ которыхъ эта нравственная свобода получила бы возможно лучшее средство своего сохраненія и развитія. Напротивъ, Гердеръ разсматриваетъ человѣка въ связи его съ природою; внутреннюю цѣль и законы его развитія онъ отыскиваетъ въ связи человѣка съ внѣшнею природою, съ другими твореніями земли и въ цѣломъ устройствѣ его собственнаго существа. Родъ человѣческій—одинъ и образуетъ одно цѣлое

органическое. Всѣ творенія земныя составляютъ одну восходящую цѣпь формъ и силъ; въ этой цѣпи человѣкъ занимаетъ самое высшее мѣсто; въ немъ выражается самая высшая степень земной организаціи. Въ животныхъ чувствительность и инстинктъ по своей интенсивной силѣ находятся въ обратномъ отношеніи къ сферѣ ихъ дѣятельности. Человѣкъ, съ малою степенью инстинкта, получаетъ наибольшую, въ сравненіи съ другими животными, сферу дѣятельности: онъ обнимаетъ міръ. Онъ организованъ для разумной дѣятельности, для слова и нравственной свободы. Эта высшая степень его внутренняго достоинства предъ другими идетъ въ неразрывномъ единствѣ съ его высшимъ, въ сравненіи съ другими организмами, устройствомъ. Гердеръ видитъ въ человѣкѣ во всей точности малый міръ, и находитъ, что среднее положеніе нашей планеты, все ея распредѣленіе и составъ (Gliederung) обнаруживается вмѣстѣ въ опредѣленномъ чувствованіи и мышленіи человѣка. Его смыслъ (Erd—verstand) условливается средою его жизни, духъ и нравственное настроеніе служатъ отпечаткомъ его естества и слѣдуютъ однимъ съ солнечною системою законамъ. По причинѣ этой связи нравственной и физической природы въ человѣкѣ, для него чрезвычайно важно прямое положеніе его организма. Оно дѣлаетъ человѣка человѣкомъ, какъ крылья дѣлаютъ птицу-птицею, а не четвероногимъ. Съ прямымъ положеніемъ соединено совершеннѣйшее развитіе его мозга и та особенность его природы, что верхнія оконечности принимаютъ форму руки, выражаются лучшими органами чувствъ, способными къ искусствамъ и къ языку. а) Человѣкъ одаренъ гораздо благороднѣйшими расположеніями, живѣйшею чувствительностію, нежели другія животныя, и хотя тѣлоустройство въ немъ гораздо нѣжнѣе, нежели въ другихъ животныхъ; одна-

а) На преувеличенныя понятія Гердера о прямомъ положеніи человѣческаго организма Кантъ отвѣчалъ, что Гердеръ все въ человѣкѣ производитъ изъ прямаго положенія его организма, а я думаю, что оно происходитъ отъ того, что человѣкъ есть разумное существо.

коже онъ организованъ для долговременнѣйшей жизни и для распространенія на всей поверхности земнаго шара. Кромѣ того, въ человѣкѣ есть чувство религіозное; онъ стремится къ безконечному и проникнутъ чаяніемъ грядущей жизни. Разсматривая всѣ эти преимущества человѣческой природы,—его организацію и соединенныя съ нею расположенія къ нѣжнымъ побужденіямъ и чувствованіямъ, его владычество на землѣ, его чувство религіозное, Гердеръ приходитъ къ мысли, что назначеніе человѣка состоитъ въ развитіи своей человѣческой природы или въ томъ, чтобы быть человѣкомъ. Есть внутренняя, неразрывная связь между человѣчностію и религіознымъ настроеніемъ; потому что разумность человѣческаго духа, снабженная органами, всегда пребываетъ выше ихъ, какъ средства, и продолжаетъ свою жизнь и послѣ нихъ, а потому наша человѣчность есть только приготовленіе, почка для будущаго расцвѣта. Никто въ настоящей жизни не достигаетъ полнаго развитія въ себѣ образа человѣчности; а потому земля есть только мѣсто упражненія и приготовленія. Но въ дальнѣйшую область жизни можетъ перейти только богоподобная человѣчность; тогда мы только и явимся въ истинномъ, божественномъ образѣ человѣка. Настоящее же состояніе человѣка, вѣроятно, есть связь или посредствующее звено между двумя мірами. Человѣчность въ этомъ полномъ и высокомъ смыслѣ составляетъ, по мысли Гердера, высшее и благороднѣйшее назначеніе человѣка. Въ развитіи человѣка и всей его нравственно—общественной жизни до степени этой человѣчности и религіознаго настроенія, какъ высшаго ея цвѣта, и состоитъ, по Гердеру, внутреннее движеніе всей исторіи человѣчества. Въ первый разъ слово человѣчность (гуманность, Humanität) получило это прекрасное и благородное значеніе у Гердера.

Таково содержаніе первой части Гердеровыхъ идей, касающихся исторіи человѣчества. Дальнѣйшія части заключаютъ подробнѣйшее развитіе и примѣненіе этихъ основныхъ мыслей. Гердеръ показываетъ, какъ, по различію климатовъ, измѣняется

организація человѣка, а вмѣстѣ съ нею чувственность (Sinnlichkeit), воображеніе и разсудокъ получаютъ различное направленіе; и однакоже не смотря на это разнообразіе, вездѣ является одинъ результатъ историческаго развитія, основывающагося на естествѣ и преданіи. Проводя эту мысль, Гердеръ часто довольно ѣдко возстаетъ противъ Кантова положенія, что правомѣрное устройство общежитія составляетъ главную цѣль всего развитія человѣчества и что исторія стремится къ полному выявленію рода, а не къ благу недѣлимыхъ, и доказываетъ противное,—что индивидуальное счастіе и совершенство недѣлимаго составляютъ цѣль историческаго развитія человѣка, а естественная сила и преданіе суть средства для достиженія этой цѣли. Особенными дѣятелями являются здѣсь подражаніе, разумъ и языкъ. Но особенно Гердеръ налегаетъ на ту мысль, что не слѣдуетъ пренебрегать естественными особенностями народа, и что по этому степень и направленіе европейскаго развитія народовъ нельзя считать единственнымъ идеаломъ совершенства. Идея народности, какъ необходимой особенной формы, въ которой послѣдовательно вырабатывается идея человѣчества, впервыя высказана Гердеромъ, какъ и идея человѣчности.

На основаніи такого понятія о неразрывной связи между общечеловѣческою идеею и естественными особенностями каждой народности, Гердеръ выражаетъ самые законы постепеннаго развитія человѣчества: по всюду на землѣ является то, что можетъ явиться лучшаго, судя по положенію и потребностямъ мѣста, по обстоятельствамъ и случайностямъ времени, наконецъ, по прирожденному и выработанному характеру народовъ. Цѣль законовъ и формъ правленія состоитъ въ споспѣшествованіи развитію силъ человѣческихъ, а человѣкъ долженъ быть человѣкомъ и вырабатывать свое состояніе по тому идеалу, который онъ считаетъ самымъ лучшимъ; потому что во всякомъ состояніи можетъ проявиться человѣчность; вездѣ она становится тѣмъ, чѣмъ могла сдѣлаться. Опредѣлен-

ная продолжительность какой нибудь эпохи или формы въ каждомъ климатѣ, есть та-же человѣчность, т. е., разумъ и правота. Но человѣчество прошло уже нѣсколько степеней образованія въ различныхъ перемѣнахъ. Съ геніальною проницательностію Гердеръ слѣдитъ за этими ступенями развитія человѣчества въ исторіи, и многія изъ нихъ описываетъ съ удивительною вѣрностью. Основнымъ началомъ Китайскаго государства онъ признаетъ семейство или форму семейной жизни; всю переднюю или заднюю Азію столкновеніемъ кипучей толпы народовъ, въ которомъ они то разрушаютъ царства, то сами подвергаются истребленію. Египетъ есть загадка древняго міра; Римъ же поглощаетъ всѣ извѣстные народы древняго міра и такъ далѣе. Съ особенною любовію Гердеръ останавливается, какъ и слѣдовало ожидать, судя по его основному началу, на томъ періодѣ исторіи, когда человѣчество жило еще въ единствѣ съ природою. Отсюда происходитъ его предпочтительное вниманіе къ народамъ восточнымъ, между которыми онъ видитъ еще дѣтство человѣческаго рода, и къ гелленамъ, какъ представителямъ юношескаго, цвѣтущаго жизнію возраста. Тутъ мысль его, что вся исторія человѣчества есть естественное развитіе человѣческихъ силъ, примѣнительно къ времени и мѣсту, находитъ для себя самое лучшее доказательство. Исторія Рима не пользуется его сочувствіемъ. Хотя онъ видитъ въ немъ мужескій возрастъ человѣчества и переходное звено въ исторіи новыхъ народовъ, однакоже онъ находитъ въ немъ также много отталкивающаго и затрудняется въ изображеніи его телеологическаго (См. Телеологія) значенія. Какія-бы впрочемъ уклоненія ни происходили въ потокѣ человѣческой исторіи, первый источникъ его всегда въ разумѣ, а потому онъ никогда не можетъ ни изсякнуть, ни навсегда уклониться отъ своей цѣли. По законамъ нашей внутренней природы, разумъ и смягченіе нравовъ (Billigkeit) должны постепенно пріобрѣтать себѣ болѣе и болѣе торжества и способствовать развитію рода человѣческаго.

Въ четвертомъ томѣ, съ эпиграфомъ: Tantae molis erat germanas condere gentes, Гердеръ изображаетъ отношеніе Германскихъ народовъ къ общей исторіи человѣчества. Чего Римляне достигали завоеваніями, того самаго достигаютъ германскіе народы нравственнымъ или духовнымъ могуществомъ: потому что являются представителями христіанскаго начала, а назначеніе христіанской религіи состоитъ въ образованіи всѣхъ народовъ къ общечеловѣческому единству для жизни настоящей и будущей. Въ христіанствѣ заключается идеалъ самой высшей человѣчности, что соблаговолилъ выразить и божественный основатель христіанства, называя себя сыномъ человѣческимъ. Какъ духовный избавитель, онъ восхотѣлъ образовать людей Божіихъ такъ, чтобы они споспѣшествовали взаимному благу, гдѣ бы то ни было и подъ какою бы то ни было формою жизни. Эта всеобщая дѣятельная чистая человѣчность есть единственная цѣль промысла Божія въ исторіи человѣчества. А потому внутреннимъ движительнымъ началомъ въ жизни европейскихъ народовъ неможетъ уже быть одна *калокогаѳія*, или пластическое совершенство человѣка-идеалъ древнихъ гелленовъ. Задача европейскихъ народовъ состоитъ въ развитіи человѣчности и разумности и въ распространеніи ея по всему земному шару.

Въ постиженіяхъ къ философіи и исторіи, Гердеръ позволяетъ себѣ взглядъ на будущія судьбы человѣчества и показываетъ возможность этого взгляда, хотя мысли его въ этомъ отношеніи не выступаютъ за предѣлы однихъ, часто туманныхъ общностей. Основаніе прозрѣнія въ будущее, заключается въ томъ, что будущее находится въ тѣсной послѣдовательной связи съ настоящимъ, какъ настоящее съ прошедшимъ а потому и гаданіе о будущихъ судьбахъ есть только прозрѣніе въ послѣдовательность событій. Стремленіе благородныхъ и разумныхъ натуръ тихо и незамѣтно вызываютъ будущее. Въ своихъ *„взглядахъ на будущія судьбы человѣчества* (1793 1797 гг.) Гердеръ между прочимъ, говоритъ, что отодвигать

цѣль нашего существованія *только* за предѣлы гроба, можетъ быть вредно. На землѣ есть еще народы всѣхъ возрастовъ; если же разумъ долженъ восторжествовать въ Европѣ, то всѣ народы должны когда нибудь наслаждаться плодами разумной осени. Въ другомъ сочиненіи, помѣщенномъ въ постсценіяхъ (Vom Einflus der Regierung.....) Гердеръ бросаетъ взглядъ на исторію Европы. Въ современной ему Германіи, по его взгляду, господствуетъ еще 16-й вѣкъ; наука и общественное устройство находятся въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи; но какъ германцы выступили на дѣло примиренія этихъ двухъ сторонъ позднѣе другихъ, то они съумѣютъ это выполнить лучше другихъ. Въ исторіи христіанской Европы онъ находитъ три періода, изъ коихъ первые два—переселеніе и установка германскихъ народовъ, а потомъ возстановленіе науки и реформація, уже прошли; а третій еще въ зародышѣ. Замѣчательно, что предметомъ вниманія будущей дѣятельности европейскихъ народовъ онъ поставляетъ тѣ первоначальныя основанія, на которыхъ утвердились государства новыхъ временъ, самыя же основанія онъ полагаетъ въ религіозномъ политическомъ завоеваніи. Наконецъ въ брошюрѣ—*das Eigene Schicksal* (собственная участь) Гердеръ касается истины безсмертія души. Собственная участь каждаго говоритъ онъ, есть естественное слѣдствіе нашихъ поступковъ и нашего образа мыслей. Есть безсмертіе одно—въ памяти потомства,—въ непрерывной цѣпи преданія, какъ невидимой средѣ духовнаго бытія, а другое—въ продолженіи нашего бытія за предѣлами гроба, которое Гердеръ представляетъ себѣ въ видѣ метемпсихоза (См. это слово).

Таково, въ краткомъ видѣ, содержаніе философскаго взгляда Гердера на исторію. Безспорно, что по многимъ мыслямъ и по самому выполненію, его философія исторіи составляетъ прекрасный памятникъ разума человѣческаго. Гердеръ устраняетъ грустное раздѣленіе, въ которое Кантъ поставилъ въ своей критикѣ способности телеологическаго сужденія, идею

человѣка и міра, и на мѣсто этаго раздѣленія усиливается водворить самое гармоническое ихъ единство. Этотъ трудъ его несравненно выше, нежели *новая наука* (Вико) и, можно сказать, небывалый до того времени, по взгляду на исторію человѣчества, какъ на непрерывное развитіе въ ней человѣческой природы. До Гердера, обыкновенно, любили отвлекать національныя различія и смотрѣли на нихъ, какъ на костюмъ одного и того же человѣка, который можно переносить съ одного народа на другой. Гердеръ первый высказалъ высокую задачу исторіи въ развитіи богоподобной идеи человѣчества и существенную связь ея съ народными особенностями, являющимися въ исторіи. Съ этого-то времени возникла самая идея народности. Гердеровымъ взглядомъ на исторію воспользовался потомъ Гегель, придавъ ему только строгость и большую опредѣленность научнаго развитія. Самая характеристика многихъ народовъ у Гердера чрезвычайно вѣрна. Но монументальное сочиненіе Гердера не могло обойтись безъ недостатковъ. Въ немъ недостаетъ внутренней связи между основною идеею человѣка и его историческимъ развитіемъ съ преемственно-слѣдовавшими особенностями историческихъ народовъ, такъ что нельзя рѣшить, почему и какъ эти именно народности постепенно вырабатывали идею человѣчности. Далѣе, хотя Гердеръ видитъ въ христіанствѣ высшую идею человѣчности, но начало, положенное имъ въ основаніе взгляда на все развитіе человѣчества, не позволило ему выразумѣть истинное, существенное значеніе христіанства и отношеніе его къ такъ называемому естественному состоянію человѣка. Гердеръ совсѣмъ выпустилъ изъ виду, что христіанство возводитъ человѣка выше непосредственныхъ влеченій естественныхъ и что только подъ условіемъ этого противодѣйствія естественнымъ влеченіямъ и обладанія ими, возможно истинное развитіе и преуспѣяніе человѣка. Наконецъ, можно присовокупить еще и то, что прекрасное, изящное слово Гердера изобилуетъ иногда многими лишними метафорическими оборотами и выраженіями, мѣшаю-

щими точному и опредѣленному развитію его мысли. Самое сосредоточеніе всей исторіи новыхъ временъ въ лицѣ германскихъ народовъ, быть можетъ, есть только плодъ національнаго увлеченія, которому не меньшую дань заплатилъ и Гегель въ своей философіи исторіи. Есть два полныя изданія сочиненій Гердера; одно вышедшее въ Тибингенѣ, у Котты, 1805—1820, въ 45 томахъ, 8; другое—1827—1830, въ 60 том., 16. Избранныя его сочиненія изданы въ одномъ томѣ, въ Тибингенѣ, у Котты. 1844, 8. Жена Гердера оставила занимательныя записки о жизни своего мужа.

ГЕРЕННІЙ, ученикъ Аммонія Сакка. Объ немъ сказано только нѣсколько словъ Порфиріемъ въ *жизнеописаніи Плотина*. По словамъ Порфирія, Аммоній началъ къ Геренніо такуюже довѣренность, какъ къ Плотину и Оригену и открылъ ему, какъ и двумъ послѣднимъ, самое таинственное свое ученіе, и всѣ три дали обѣтъ никогда не разглашать его. Такъ—какъ Геренній нарушилъ данное слово, то и остальные также не считали себя обязанными исполнить и свое обѣщаніе, и начали также знакомить публику съ міровоззрѣніемъ Аммонія. Геренній жилъ въ третьемъ столѣтіи послѣ Р. Хр.

ГЕРИЛЛЪ Карѳагенскій (Herillus s. carthaginiensis), былъ ученикъ Зенона, основателя стоической школы и жилъ въ половинѣ III столѣтія до Р. Хр-ва. Въ рѣшеніи многихъ вопросовъ онъ не соглашался съ началами своего учителя, отъ чего считали его главою другой школы, а послѣдователей ея называли Гериллійцами. По Зенону, цѣль нашей жизни—одна, по которой нужно разсматривать и всѣ наши дѣянія. Герилл же полагаетъ такихъ цѣлей—двѣ: къ одной стремятся только мыслители и люди высокаго образованія; эта цѣль безусловная. Другая, которую Гериллъ называетъ подчиненною или относительною, составляетъ предметъ стремленій народа. Цѣль мудрыхъ людей есть наука или знаніе, что, по Гериллу, означаетъ жизнь, сообразную съ разумомъ и знаніемъ. Но у толпы цѣлей множество, судя по интересамъ и настроенію каж-

даго лица: одинъ стремится къ богатству, другой-къ удовольствію, третій къ почестямъ и т. д. По словамъ Діогена Лаэртскаго, сочиненія Геррилла были не обширны, но исполнены силы. Ни одно изъ нихъ не дошло до насъ. О Геррилѣ можно читать Діогена Лаэрт. Lib. VII, c. 37. 165, 166; Цицер., Quaest. acad. Lib. II, c. 42; de Finib. lib. II, c. 13; lib. IV, c. 15; lib. V, c. 25; de Offic. lib. 1, c. 2; de Orat. lib. III, c. 17; а также статью Круга: Herilli de summo bono sententia explosa non explodenda. Symbolarum ad historiam philosophiae, part. III. dpz. 1822, 4.—

ГЕРМАНСКАЯ ФИЛОСОФІЯ. Подъ именемъ германской философіи должно разумѣть новѣйшій періодъ ея, начинающійся со временъ Канта. Это названіе мы придаемъ ей не потому только, что она существовала въ Германіи, а не въ другой какой либо странѣ, но по такимъ особенностямъ систематическаго мышленія, въ которыхъ выразился духъ германскаго народа. Существовала и прежде философія въ Германіи: тамъ съ любовію занимались философіею въ школахъ, какъ наукою, которая преимущественно укрѣпляетъ умственныя способности и сообщаетъ имъ особенную ёмкость для пониманія другихъ наукъ. Подъ конецъ предшествовавшаго періода, она стала пролагать себѣ путь даже въ литературу и общество, посредствомъ популярныхъ статей, помѣщавшихся въ журналѣ Николаи: Die deutsche Aufklärung. Но вовсе предшествовавшее время ни по основному взгляду на свое содержаніе, ни по направленію, ни, наконецъ, по самому составу или построенію, она существенно не отличалась отъ состоянія этой науки въ другихъ странахъ западной Европы. Даже, можно сказать, что до появленія критической философіи Канта, разработываніе философіи въ Германіи находилось подъ вліяніемъ иноземныхъ мыслителей, по крайней мѣрѣ болѣе сродныхъ ей по духу своихъ умозрѣній и изслѣдованій. Такимъ образомъ, будучи по мѣсту германскою, она до того времени такъ мало имѣла своихъ оригинальныхъ свойствъ и такъ много общаго съ этою

наукою въ другихъ странахъ, что названіе германской въ примѣненіи къ прежнему періоду, не имѣло бы смысла. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ только припомнить, каково было предшествовавшее Канту направленіе философіи и откуда оно произошло. Два главныя направленія господствовали въ ней со временъ Декарта и Бакона, т. е., съ того времени, когда философствующая мысль получила новое движеніе,—эмпирическое и идеальное. Изъ нихъ первое развивалось гораздо послѣдовательнѣе, обширнѣе, и съ большою силою, нежели второе. Но всѣ извѣстные въ исторіи философіи и замѣчательные представители этого направленія принадлежатъ Англіи и Франціи. Сюда относятся, кромѣ Бакона, Гоббсъ, Гельвецій, Кондильякъ, Вольтеръ, Дидро, Даламберъ, Гольбахъ и Ламетри. Въ Германіи, странѣ отъ природы расположенной къ болѣе глубокому міровоззрѣнію, эмпирическое и матеріалистическое направленія не находили себѣ большаго сочувствія. Только Фридриху великому и, быть можетъ, образованнымъ членамъ высшихъ сословій эта философія приходилась по вкусу; кромѣ того она не имѣла характера науки, систематически примѣненной къ дѣлу знанія и жизни. Какъ ни слабо было развитіе другаго направленія въ эти времена, но и оно имѣло своихъ представителей преимущественно въ другихъ странахъ; по-крайней мѣрѣ первые по времени и по началу своего вліянія мыслители этого направленія принадлежатъ другимъ странамъ, а не Германіи. Сюда относятся: Декартъ, Берклей, Кларке, Кудвертъ, Мальбраншъ, и Спиноза; не говоримъ уже о второстепенныхъ мыслителяхъ. Германія имѣла только двухъ представителей этого направленія—Лейбница и Вольфа, или лучше сказать одного Лейбница; потому что Вольфъ не привноситъ ничего существенно новаго въ науку философіи въ сравненіи съ Лейбницемъ и другими послѣдователями тогдашняго идеализма, кромѣ систематической формы и учебной законченности въ отдѣлкѣ. Итакъ, на долю Германіи остается одинъ только замѣчательный дѣятель въ исторіи философіи до—кантов-

скаго періода. Но Лейбницъ доставилъ себѣ такую рельефную въ исторіи философіи извѣстность, не столько своими философскими трудами, сколько высокими дарованіями и огромною ученостію. Новаго движенія, новаго направленія въ сравненіи съ тѣмъ, какое она получила у Декарта и Спинозы, онъ ей не доставилъ; онъ будилъ только мысль современныхъ ему соотечественниковъ, касался только нѣкоторыхъ частныхъ вопросовъ, но не построилъ цѣлаго организма философіи, и если представилъ нѣкоторые блестящіе частные взгляды, то они отличались только оригинальностію, но не имѣли ни особеннаго замѣчательнаго вліянія на усовершенствованіе науки, ни примѣненія къ ней. Такова, наприм.. его гипотеза о монадахъ и предуставленной гармоніи. Если Лейбницъ и Вольфъ противодѣйствовали духу грубой эмпиріи; то это противодѣйствіе не вносило также ничего существенно новаго въ науку философіи въ сравненіи съ тѣмъ, что было сдѣлано въ ней Декартомъ, Мальбраншемъ и Спинозою. Вольфъ, организовавшій науку философіи, со стороны содержанія стоитъ рѣшительно на одной высотѣ съ Декартомъ, со стороны формы—съ Декартомъ и Спинозою. Но существенно измѣняется направленіе философіи въ Германіи со временъ Канта. Съ этого времени, она получаетъ новое и совершенно самостоятельное развитіе; какъ самородный плодъ германской мысли, оно, по всей справедливости, самой философіи ея даетъ названіе германской. Тутъ германская мысль высказалась во всемъ ея благородномъ величіи и со всѣми ея недостатками. Какова же именно основная мысль германской философіи и чѣмъ отличается она отъ прежнихъ эпохъ философіи? Чѣмъ приготовилось это новое направленіе германской философіи? Каково было ея послѣдовательное развитіе?

Главная, отличительная черта германской философіи новыхъ временъ, когда она получила такое универсальное значеніе, состоитъ въ томъ, что она не ограничивается, какъ прежде, доказываніемъ сверхчувственныхъ истинъ, но стре-

мится къ познанію самаго начала, въ которомъ заключается основаніе гармоніи мысли и бытія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣйствительности предмета, мысли и познанія. Такъ—какъ это начало мы познаемъ не иначе, какъ собственною мыслію, то философія усиливается въ самомъ существѣ ея найти такія безусловныя черты, которыя ставили бы приговоръ ея на этой высотѣ умозрѣнія, внѣ всякаго сомнѣнія и высказывали бы дѣйствительность содержанія въ самой формѣ ея. Такимъ образомъ, утвердившись разъ въ этомъ началѣ, философія должна отвѣчать уже и на вопросъ о дѣйствительности нашего познанія и мысленно какъ-бы воспроизводить какъ законы и формы творческой мысли, законы ея самообнаруженія, такъ и соотвѣтственные имъ законы и формы идеальнаго или нравственнаго, и реальнаго или вещественнаго міра. Она не ограничивается уже прежнимъ психологическомъ вопросомъ: какъ образуются у насъ представленія, понятія, идеи и соотвѣтствуетъ ли имъ что нибудь дѣйствительное? Психологическое рѣшеніе вопроса о происхожденіи идей все таки не устранило бы сомнѣнія въ дѣйствительности безусловныхъ истинъ вѣдѣнія, а потому философія новыхъ временъ или германская, выходитъ за предѣлы психологическіе и усиливается открыть въ самой мысли такую высшую дѣятельность, которая воспровзводила бы идеальный и реальный порядокъ міра, и за тѣмъ, въ самомъ складѣ этого воспроизведенія находила бы для себя ручательство въ непреложности такой, а не иной системы міросозерцанія. Эта основная тема германской философіи устанавливается и проходитъ сквозь всѣ знаменитѣйшія германскія системы XIX вѣка, подъ вліяніемъ философіи Канта. Чтоже именно ближайшимъ образомъ содѣйствовало происхожденію критической философіи Канта и какимъ образомъ возникло дальнѣйшее движеніе философіи въ Германіи?

Критическая философія Канта образовалась подъ вліяніемъ трехъ направленій философіи XVIII вѣка: Лейбнице—вольфіанскаго догматизма, французскаго и англійскаго эмпиризма

или, точнѣе, матеріализма, наконецъ Юмова скептицизма. Мыслители догматическаго направленія или совсѣмъ теряли изъ виду внутреннюю связь содержанія философіи съ дѣятельностію мысли и съ самою формою ея, или крайне слабо слѣдили за этимъ важнымъ вопросомъ; отъ того, они логически только доказывали сверхчувственныя истины, какъ данныя, въ готовомъ опредѣленномъ видѣ, выработавшемся на почвѣ преданія. Желая придать болѣе научнаго характера философіи, Кантъ прежде всего занимается строгимъ анализомъ нашихъ познавательныхъ способностей, дабы показать тѣ предѣлы, до которыхъ простирается философское вѣдѣніе и рѣшить,—доступны ли ему сверхчувственныя истины, какъ то, бытіе Божіе, бытіе и безсмертіе нашего духа, наконецъ, міръ съ безусловными цѣлями его существованія. Это составляетъ предметъ критики чистаго или теоретическаго разума. Въ результатѣ Кантъ приходитъ къ такому заключенію, что наши познавательныя способности не постигаютъ существа вещей и и сверхчувственныхъ истинъ, что онѣ касаются только явленій. Естественно, что послѣ Канта догматическая философія должна была поискать другихъ основаній своимъ истинамъ; прежнія основанія ея уже были ослаблены. И однакоже, самъ Кантъ пытался найти нѣкоторое основаніе этимъ истинамъ въ своей философіи, не смотря на отрицательный ея характеръ. Это основаніе онъ находитъ въ требованіяхъ нашей нравственной природы, которыя разсматриваетъ въ критикѣ практическаго разума. Возстановляя нѣкоторымъ образомъ достоинство сверхчувственныхъ истинъ и, въ особенности, выдвигая безусловное значеніе нравственнаго закона, Кантъ противодѣйствуетъ матеріализму и эвдемонизму. Наконецъ, противъ Юма утверждавшаго, что общія формы разсудка (наприм., причины и дѣйствія) происходятъ только отъ привычки, Кантъ доказывалъ, что основаніе ихъ—предъопытно. Какой же былъ общій выводъ критической философіи Канта? Несмотря на усиліе Канта поддержать значеніе сверхчувственныхъ ис-

тинъ, общій выводъ его философіи былъ тотъ, что система философскаго вѣдѣнія, знаніе вѣчной и безусловной истины, верховной причины и цѣли міра-невозможны; потому что формы познавательной дѣятельности и существо вещей, наше мышленіе и міръ сверхчувственный раздѣлены непроходимою бездною. Въ критикѣ телеологическаго сужденія Кантъ пытался еще проложить хотя какой-нибудь научный путь цѣльному міросозерцанію на основаніи сверхчувственныхъ идей; но эта попытка его уже и потому слаба, что онъ самъ называетъ ее только подлежательнымъ взглядомъ, которымъ мы хотимъ какъ-нибудь успокоить жажду знанія; но такъ ли точно устроенъ міръ, такая ли мысль или цѣль міра соединяетъ всѣ его части въ одно живое цѣлое, какъ мы себѣ представляемъ,—наука съ достовѣрностію рѣшить не можетъ. Таково было направленіе, данное философіи Кантомъ. Германскіе мыслители называютъ это направленіе *подлежательнымъ идеализмомъ*, на томъ основаніи, что хотя преимущественнымъ и самостоятельнымъ дѣятелемъ познанія въ философіи Канта служитъ мысль, но ея значеніе въ отношеніи къ высшимъ вопросамъ жизни не имѣетъ предметнаго характера и ограничивается только предѣлами личнаго убѣжденія.

Критическая философія, по своему взгляду, была такъ нова, представляла, по крайней мѣрѣ на первый разъ, столько силы, что пріобрѣла себѣ огромное количество послѣдователей, между которыми можно поименовать Рейнгольда, Шульца, Бека, Абихта, Круга и Кизеветтера. Они частію подробнѣе разработывали основныя мысли Канта, частію усиливались исправить нѣкоторые недостатки его философіи.

Но въ то время, когда она пользовалась еще всеобщимъ вниманіемъ, не было недостатка въ мыслителяхъ, ясно сознававшихъ уже невозможность удержаться на его точкѣ зрѣнія. Они не противопоставляли еще ей цѣлыхъ системъ, въ которыхъ бы все содержаніе было развито съ другой точки зрѣнія; но въ ихъ взглядѣ на критическую философію былъ уже

зародышъ, изъ котораго потомъ выработались новыя философскія системы. Къ такимъ извѣстнѣйшимъ противникамъ философіи Канта относятся въ особенности—*Гамашъ*, *Гердеръ* и *Якоби*. (См. эти слова). Всѣ трое возстаютъ противъ основнаго недостатка критической философіи, а именно, противъ расторженія сущности или сверхчувственнаго міра и видимаго порядка природы и исторіи. По общему понятію ихъ, гармонія двухъ сторонъ—мысли и вѣчной дѣйствительности сверхчувственнаго міра не имѣетъ нужды въ логическихъ доказательствахъ, въ рефлексіи разсудка; потому что ей свойственна непосредственная достовѣрность и что иной достовѣрности, какъ непосредственной, она и не можетъ имѣть. Какъ ни вѣрна была мысль о непосредственной достовѣрности, объ умственной вѣрѣ, но предоставленная самой себѣ въ дѣлѣ науки она не могла обойтись безъ многихъ неблагопріятныхъ послѣдствій. Философія непосредственнаго убѣжденія исправляла философію Канта въ томъ отношеніи, что въ безусловныхъ, сверхчувственныхъ истинахъ находила живую принадлежность разумнаго человѣческаго существа; но за то, съ другой стороны, не касаясь отношенія сверхчувственной истины къ отчетливой дѣятельности мыслительнаго анализа, она открывала доступъ всякимъ произволамъ чувства, теоретическимъ и практическимъ. Въ теорію вкрадывалось отсутствіе метода, перевѣсъ воображенія и его чувственныхъ формъ надъ формами мышленія; въ практической дѣятельности и въ нравоученіи, вмѣсто идеи нравственнаго долга, могло явиться единственнымъ руководительнымъ началомъ чувство, такъ часто смѣшивающееся съ паѳологическими состояніями человѣка, стремленіе къ счастію и утонченный эвдемонизмъ, постоянно зыблющійся между крайностями сенсуализма и неумѣренной мистики. Отсюда возникла, или, по крайней мѣрѣ, соединилась съ этимъ направленіемъ философіи наклонность къ средневѣковому абсолютизму, къ клерикальному авторитету, къ теократіи и къ средневѣковому романтизму.

Къ исправленію этихъ недостатковъ новаго направленія философіи и особенно Якобіевой, стремились нѣкоторые послѣдователи самаго Якоби: Фризъ, Калькеръ, Бутервекъ и Кругъ. Каждый изъ нихъ по своему усиливался найти внутреннюю связь между непосредственнымъ убѣжденіемъ чувства и раздѣльною, отчетливою работою разсудка и, такимъ образомъ, какъ бы примирить взгляды Канта и Якоби. Наконецъ, самимъ блистательнымъ образомъ, съ подлежательной же точки зрѣнія выразилось это стремленіе къ примиренію непосредственной вѣры разума и чувства съ ограниченными формами разсудка, міра сверхчувственнаго съ явленіями окружающаго насъ міра, въ системѣ Фихте. Она была самымъ послѣдовательнымъ, естественнымъ плодомъ предыдущаго движенія философіи, произведеннаго Кантомъ, и какъ бы выражала въ себѣ слѣдующее умозаключеніе: если сущность вещей лежитъ внѣ формъ разсудка, касающагося только явленій или призраковъ, если разсудокъ, при посредствѣ своихъ умозаключеній, не можетъ дойти до идеи безконечнаго, а между тѣмъ она, какъ говорятъ сторонники непосредственнаго убѣжденія, непосредственно соединено съ самою жизнію нашего духа, то значитъ, все,—и формы разсудка, и сущность вещей и идея безконечнаго заключаются въ глубинѣ нашего же духа. Для систематическаго построенія цѣлой системы высшаго вѣдѣнія нужно только стать выше пріемовъ разсудка, такъ-какъ весь составъ сверхчувственныхъ истинъ есть плодъ творческой производительности одного начала, одного, въ насъ же заключающагося, безусловнаго, творческаго Я. Въ этомъ Я Фихте полагаетъ единое исходное начало и нашего субъекта познающаго съ его силами и формами дѣятельности теоретической и практической, и самаго предмета или содержанія, какъ ограниченнаго, такъ и безконечнаго. Оно не только познаетъ, не только воспринимаетъ предметъ, какъ данный, но процессомъ познанія творитъ и полагаетъ то, что мы называемъ міромъ (или предметомъ, объектомъ), что мы считаемъ отдѣльнымъ отъ нашего

мыслящаго субъекта. На основаніи самораздѣленія, свойственнаго безусловному Я, Фихте умѣлъ необыкновенно утонченно вывести всѣ законы и формы мышленія и бытія и съ особенною оригинальностію изобразилъ творческое величіе въ насъ самостоятельной нравственной дѣятельности. Его система была крайнею степенью въ развитіи подлежательнаго идеализма, и однакоже при увлекательномъ дарѣ его слова, своею практическою стороною, она имѣла большое вліяніе на умы въ Германіи во время реакціи Наполеону, и по крайней мѣрѣ доказала, какъ нельзя лучше, что самое отвлеченное умозрѣніе не такъ безразлично, какъ думаютъ, въ отношеніи къ живымъ интересамъ націи и можетъ идти объ руку съ самыми живыми вопросами современности. Но не смотря на то, что Фихте обладалъ рѣдкимъ даромъ умозрѣнія, не смотря на всю силу его краснорѣчиваго слова, система его не могла существовать долго. Ея вліяніе было такъ кратковременно, что она не успѣла даже образовать школы. Только нѣкоторый отголосокъ ея замѣтенъ былъ въ литературѣ, въ лицѣ Жанъ—Поля (Рихтера) и Сольгера. Первый своимъ юморомъ, второй—ироніею, какъ основнымъ началомъ изящнаго, прямо примыкаютъ къ этому подлежательному идеализму Фихте. Къ Фихте могли примкнуть и послѣдователи современнаго ему романтизма. Что касается Шеллинга, то онъ не долго оставался подъ вліяніемъ Фихтова идеализма.

Существенный недостатокъ системы Фихте заключается въ крайней односторонности ея начала. Безусловнымъ началомъ бытія и знанія, всѣхъ законовъ того и другаго, она признаетъ безусловное Я, между тѣмъ, какъ это Я, въ какомъ бы отрѣшенномъ видѣ мы ни представили его, уже предполагаетъ въ себѣ какую-нибудь опредѣленность, потому что самому образованію его уже предшествуетъ извѣстное отношеніе къ предмету. Производить, по этому, всѣ виды двойства, какъ то, формы и матеріи, субъекта и предмета, духа и природы и т. д. изъ одного Я, значитъ почти тоже, что выводить

причину изъ дѣйствія, а не наоборотъ. При дальнѣйшемъ движеніи философіи, разумная мысль должна была искать другаго высшаго и обширнѣйшаго начала для объясненія взаимнаго соотношенія между мыслію и предметомъ, между безконечнымъ и конечнымъ. Этому требованію стремился удовлетворить Шеллингъ своею системою абсолютнаго тождества.

Главная мысль философіи Шеллинга та, что двѣ стороны сознанія (подлежащее или субъектъ и предметъ, мыслящее начало и содержаніе) и двѣ стороны бытія—духъ и вещество, міръ внутренній и внѣшній, не чужды другъ другу, не остаются безъ внутренняго родства, какъ утверждалъ Декартъ, и отчасти даже Кантъ, но составляютъ только двойное выраженіе одного и того же верховнаго начала, которое Шеллингъ потому и называетъ абсолютно-тождественнымъ или абсолютнымъ тождествомъ. На основаніи совершенной тождественности этихъ двухъ сторонъ въ самомъ началѣ, она повторяется въ каждомъ изъ двухъ полюсовъ бытія—идеальнаго и реальнаго, духовнаго и вещественнаго, только съ перевѣсомъ которой либо одной изъ нихъ. И вещественному міру присуща сила духа, но она тамъ еще какъ-бы дремлетъ подъ перевѣсомъ вещества. Чѣмъ выше степень видимаго бытія, тѣмъ сильнѣе и явственнѣе обнаруживается и приходитъ въ силу духовное начало, какъ другой, идеальный полюсъ, въ жизненной силѣ индивидуумовъ, пока въ человѣкѣ въ его разумномъ сознаніи вся эта совокупность бытія, какъ представителя преобладанія одного полюса, приходитъ къ самосознанію, къ самовоззрѣнію. Въ разумной мысли человѣка, въ самопознаніи его духа, выражается самопознаніе всей природы или всего мірозданія. Но и въ дѣятельности нашего духа, какъ идеальнаго полюса міра, присутствуетъ полюсъ реальный; только сила его постепенно уменьшается по мѣрѣ возвышенія умственной и нравственной дѣятельности. Поэтому, какъ двойство, полярность существованія свойственна только міру явленій, а не верховному началу жизни, которое абсолютно-тождественно,

такъ и разсудочной дѣятельности свойственно только все противополагать—сущность и явленіе, ограниченное и безконечное; высшая же степень познавательной дѣятельности во всемъ открываетъ гармонію и единство. Эту высшую степень познавательной дѣятельности, въ которой исчезаетъ всякое противоположеніе, Шеллингъ называетъ *умственнымъ созерцаніемъ* (Intellectuelle Anschauung). Умственнымъ созерцаніемъ разумъ находитъ единство и гармонію на всѣхъ степеняхъ и видахъ бытія, между царствомъ неорганическимъ и органическимъ, между органическимъ и животнымъ, вещественнымъ и духовнымъ, природою и исторіею. Такимъ образомъ, сущность неотдѣлена отъ явленія и сверхчувственное отъ чувственнаго, но одно отражается въ другомъ: нигдѣ нѣтъ смерти; все одушевлено единствомъ жизни, и это стремленіе къ единству и составляетъ душу и планъ міра.

Философія Шеллинга имѣла сильное вліяніе почти на всѣ науки; она впервыя внесла единство мысли во всѣ отрасли знанія и утвердила ихъ единство не на формѣ только познавательной дѣятельности, на чемъ остановилась философія Канта, но на развѣтвленіи одной идеи знанія, одного начала, одушевляющаго все его содержаніе. По этой обширности и жизненности взгляда, по удивительному сближенію самыхъ отдаленныхъ степеней и видовъ бытія, она пріобрѣла себѣ огромное количество послѣдователей, не только между мыслителями, но и между учеными по другимъ отраслямъ наукъ. Между этими послѣдователями особенно извѣстны: Окенъ, Стеффенсъ, Герресъ, Баадеръ, Шубертъ и даже Сольгеръ, а у насъ, въ Россіи Велланскій и отчасти Галичъ. Въ недостаткахъ философіи Шеллинга заключалось движительное начало дальнѣйшаго хода и развитія философіи въ Германіи. Шеллингъ, вопреки Канту, указалъ на единство всѣхъ царствъ бытія, на присутствіе идеи, мысли во всѣхъ частяхъ міра; онъ развивалъ эту мысль въ многочисленныхъ сочиненіяхъ, но не представилъ полной, методически изложенной системы, и ограничивался то общими

взглядами и очерками, то отдѣльными частными сочиненіями. Главный недостатокъ его системы есть отсутствіе метода, или такой необходимой внутренней связи между началомъ его системы и самымъ развитіемъ его во всѣхъ видахъ бытія идеальнаго и реальнаго, которая вытекала бы изъ самой природы нашей мысли, которая доказывала бы, что самое свойство начала требовало такого, а не иного проявленія. По недостатку строгаго метода, Шеллингъ не могъ развить и логическаго склада или пріема мысли, которымъ бы оправдался его взглядъ на абсолютное тождество и его проявленіе въ мірѣ. Единственнымъ ручательствомъ со стороны мысли за достоинство этого взгляда служитъ у него *непосредственное умственное созерцаніе*, понятное только тѣмъ, кто достигъ его, и напротивъ, необъяснимое для того, кто его не выработалъ въ себѣ. Такимъ образомъ, предметъ или содержаніе системы тождества, падаетъ внѣ логической формы мысли. Отсюда произошелъ и другой недостатокъ, неразлучный съ предъидущимъ. Коль скоро единственнымъ органомъ мысли, для постиженія существа и назначенія міра, служитъ только умственное созерцаніе абсолютнаго тождества, неподведенное подъ законы метода и строгой логической дѣятельности, то естественно, что, по крайней мѣрѣ послѣдователямъ Шеллинга, трудно было избѣгнуть произвольныхъ взглядовъ и самыхъ мечтательныхъ предположеній. Самыя странныя порожденія фантазіи и болѣзненнаго чувства могли облечься въ мантію философскаго вдохновенія и пройти подъ ея покровомъ мимо строгаго логическаго осмотра.

Къ устраненію этихъ недостатковъ философіи Шеллинга, направлена была діалектическая система сперва его друга, а потомъ противника, Гегеля. Но естественно, что съ новымъ направленіемъ ея взгляда на верховное начало жизни и на методическое развитіе его въ мірѣ, измѣнилась самая система абсолютнаго тождества и получила у Гегеля со всѣмъ иной характеръ (См. Гегель).

Абсолютное тождество всѣхъ явленій міра, какъ безусловная истина, какъ предметъ созерцанія у Шеллинга, была отдалена отъ нашего мыслящаго начала; Гегель же, такъ сказать, придвигаетъ его къ нашей познавательной дѣятельности, до такой степени, что наше мышленіе, оставаясь *нашимъ*, возвышается по его мнѣнію, до такого совершенства, что въ самой необходимости своего логическаго процесса, не только видитъ, или повторяетъ, но даже осуществляетъ въ себѣ развитіе единаго верховнаго начала. Еще болѣе; наше мышленіе на этой высотѣ развитія есть само же это верховное начало съ его развитіемъ въ мірѣ, хотя мы, по законамъ представленія, полагаемъ, что оно есть нѣчто особенное внѣ и выше насъ. Таковъ отличительный взглядъ Гегеля на отношеніе нашей мысли къ верховному началу бытія и жизни. Этотъ взглядъ, по мнѣнію Гегеля, потому именно окончательно рѣшаетъ вопросъ объ отношеніи мышленія къ дѣйствительности и уничтожаетъ раздѣленіе, произведенное Кантомъ между явленіемъ и сущностію, что въ немъ личное убѣжденіе, въ силу метода, совпадаетъ со всеобщею истиною, методъ съ самимъ движеніемъ истинно-сущаго или предмета, форма и развитіе мышленія съ содержаніемъ и развитіемъ вещей. Философія Гегеля принесла свою пользу; она снова внесла въ область науки строгость метода и самую литературу значительно избавила отъ мечтательнаго, романтическаго направленія. Глубокимъ изслѣдованіемъ связи между мышленіемъ и предметами знанія діалектическая система, болѣе нежели прежнія системы философіи Фихте и Шелинга, вносила стройную, органическую связь и между задачами всѣхъ отраслей науки. Но она имѣла и огромный недостатокъ: усиливаясь сдѣлать наше мышленіе (хотя бы и на высшей степени его развитія) единственнымъ представителемъ дѣйствительности, она рѣшительно противорѣчила голосу внутренняго и внѣшняго чувства, и у самаго мышленія отняла живую почву, которая постоянно животворитъ его и обновляетъ.

Таково было направленіе германской философіи въ знаменитѣйшихъ ея системахъ, начиная со временъ критической философіи до діалектической системы Гегеля.

Нѣтъ нужды входить здѣсь въ подробный разборъ недостатковъ этихъ системъ, что относится къ тѣмъ статьямъ, въ которыхъ порознь разсматриваются эти системы. Главный недостатокъ ихъ окончательно выразился въ самой системѣ Гегеля: онъ состоитъ въ отождествленіи дѣйствительности съ мышленіемъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, и безконечнаго, трансцендентнаго начала бытія и жизни съ міромъ, подлежащимъ наблюденію. Въ этомъ отношеніи, германская философія есть только какъ бы теорія видимаго міра или настоящаго, временнаго порядка вещей; она ведетъ прямо къ натурализму, не смотря на то, что постоянно говоритъ о чистомъ мышленіи и о духѣ.

Крайностями главныхъ германскихъ системъ объясняются тѣ направленія, которыя философія приняла въ Германіи послѣ Гегеля, какъ въ самой школѣ его, такъ и внѣ ея. Послѣ смерти Гегеля, философская школа его раздѣлилась на двѣ главныя стороны: одна изъ нихъ, носившая названіе лѣвой, придерживалась прямаго смысла Гегелевой системы и оставалась при своей основной мысли, что безусловное или божественное (absolute) начало единства мысли и бытія—какъ основной темы новѣйшей философіи, совершенно совпадаетъ съ тою гармоніею обѣихъ сторонъ, которую мы открываемъ въ своей мысли и постигаемъ во всѣхъ царствахъ міра нравственнаго и вещественнаго. Крайняго развитія и примѣненія достигло это направленіе Гегелевской школы въ ученіи Штрауса, Фейербаха и Руге. Первый смотритъ на религію совершенно въ духѣ Гегеля, и подобно ему ложно думаетъ, что религія отличается отъ философіи не содержаніемъ, но формою, въ которой она представляетъ это содержаніе, а именно, формою представленія, образами, тогда какъ религія постоянно служитъ для человѣка вѣстникомъ именно о томъ, что хотя стремленія науки къ отчетливому познанію бытія совершенно умѣстны и

благородны, но что съ другой стороны, основы бытія выступаютъ за предѣлы тѣхъ Формулъ, въ которые мы вводимъ предметы доступные знанію. Фейербахъ касается больше слѣдствій, нежели сущности Гегелевой философіи. Такъ-какъ по Гегелю, полное выраженіе жизни абсолютнаго и ея строенія заключается въ нашей мысли, въ движеніи которой осуществляется само абсолютное, то Фейербахъ сталъ утверждать, что сознаніе Божіе есть тоже, что сознаніе человѣка о себѣ, что познаніе человѣка есть самосознаніе Божіе, поклоненіе Богу—поклоненіе человѣка себѣ самому, что наконецъ богословіе есть тоже что антропологія. Очевидно, что въ этомъ выводѣ заключается фактическое опроверженіе системы Гегеля ex absurdo. Руге толковалъ, слѣдуя началамъ Гегелевой философіи, о гуманной религіи нашего времени. Религія есть, по его мнѣнію, только побужденіе, заставляющее человѣка стремиться къ идеалу совершенства и къ осуществленію его въ своей дѣйствительности. Формы же, въ которыхъ осуществляется этотъ идеалъ, даются намъ познаніемъ, искусствомъ и нравственною дѣятельностію. Такимъ образомъ, если въ религіи заключается побужденіе къ дѣятельному осуществленію идеала въ этихъ формахъ, то лучшій религіозный культъ долженъ состоять не въ чемъ либо иномъ, какъ въ подтвержденіи каждой этой формы дѣятельности или стремленія къ своему идеалу. Свободное государство и свободный человѣкъ, первое, какъ нравственное общество, второй, какъ нравственно-разумное существо, составляютъ предметъ религіи въ образованіи или реализированіи такого государства и человѣка и состоитъ дѣло религіи, понимаемой въ смыслѣ культа или богопочтенія.

Другая сторона послѣдователей Гегеля, называемая правою, придерживаясь его діалектическаго метода и многихъ другихъ особенностей его ученія, какъ наприм., объективнаго значенія мышленія и науки мышленія или логики, и т. под., уклоняется однакоже отъ основной его идеи, что единственною полною дѣйствительностію безусловнаго единства мысли и

дѣйствительности, есть только мысль, дѣйствующая въ насъ; пользуясь его же діалектическою методою, они утверждаютъ положеніе, что не философія, а религія есть высшая стихія проявленія безусловнаго, и что безусловное, не смотря на свое присутствіе въ мірѣ (Immanenz), имѣетъ въ себѣ сторону премірную, трансцендентную (Transcendenz, Vorweltlichkeit) и что существо Божіе необходимо признать личнымъ. Сюда относятся: Фихте (сынъ), Вейссе, а также, Гешель, Ульрици, Халибей и другіе. Разногласіе этихъ двухъ партій обнаружилось также въ ученіи о безсмертіи души и объ откровеніи.

Небыло недостатка и въ такихъ противникахъ системы Гегеля, которые не принадлежали къ его школѣ, возставали вообще противъ его и Шеллингової построительной или умозрительной методы и усиливались ввести другую, опытную и отчасти Кантовскую точку зрѣнія. Къ такимъ противникамъ крайняго идеализма относятся: Карганике, Шубартъ, Шмидъ, Шмидтъ, Группе и Бенене. Былъ еще одинъ разрядъ мыслителей, противопоставлявшихъ діалектической системѣ Гегеля свой особенный взглядъ, частію эмпирическій, частію эклектическій. Сюда относятся: Тифтрункъ, Швабедиссенъ, Риттеръ Доргутъ, Петецъ и Вейнгольцъ; но ихъ ученіе не пріобрѣло прочнаго значенія въ историческомъ развитіи германской философіи.

Гораздо важнѣе были тѣ возраженія, которыя направлены были не противъ умозрительнаго, діалектическаго метода и не противъ основныхъ мыслей его системы, сколько противъ слѣдствій, вытекающихъ изъ діалектической системы. Богословы находили ученіе Гегеля несогласнымъ съ идеею Бога, какъ существа личнаго и съ идеею безсмертія души; моралисты видѣли въ положеніи Гегеля, что *все дѣйствительное разумно,* отрицаніе всякаго различія между добромъ и зломъ и поводъ къ самому грубому натурализму, что дѣйствительно потомъ и выразилось, когда возникла такъ называемая junge Deutschland, съ ея крайнимъ матеріалестическимъ

направленіемъ; наконецъ, соціальныя мысли Гегеля казались однимъ крайне либеральными, а другимъ сервилистическими. Менцель, извѣстный въ литературной нѣмецкой критикѣ, особенно возставалъ противъ Гегелевой системы, называя ее вредомъ въ научной литературѣ, и обвиняя его въ атеизмѣ и въ обоготворенія человѣка со всѣми его чувственными побужденіями, а Шубертъ находилъ въ ней направленіе революціонное. Партія коренныхъ гегеліанцевъ или нѣкоторыхъ непосредственныхъ учениковъ Гегеля, отличается больше умозрительнымъ направленіемъ; органомъ ея былъ журналъ Berliner Jahrbücher für wifsenschaftliche Kritik, котораго изданіе началось съ 1827 года. Она отстаиваетъ ученіе Гегеля отъ строгихъ моралистовъ и молодыхъ гегеліанцовъ, которые, въ свою очередь, имѣли свой журналъ и отличались болѣе примѣненіемъ началъ гегелевой философіи къ литературѣ и жизни, давая имъ, впрочемъ, другое направленіе и усиливаясь замѣнить религію философіею, государство-демократіею, нравственность-нѣкоторымъ потворствомъ чувственности. Въ нынѣшнее время, Гегелева философія въ ея первоначальномъ, коренномъ составѣ и духѣ, имѣетъ мало послѣдователей; но двоякость направленія, въ дальнѣйшемъ развитіи германской философіи, выразилась не такъ давно въ вопросѣ о безсмертіи души, въ рѣшеніи котораго одна сторона придерживается матеріализма, а другая-отличается направленіемъ идеальнымъ, или, какъ иногда говорятъ, трансцендентнымъ, теистическимъ (см. теизмъ). Теперь въ Германіи нѣтъ системы, которая бы пользовалась такимъ вниманіемъ, какъ въ свое время философія Канта, Шеллинга и Гегеля; кромѣ того, умозрительное направленіе Германіи значительно уравновѣсилось вопросами, касающимися соціальной жизни. Вообще говоря, она не раздѣляетъ крайностей прежняго абсолютнаго идеализма и усиливается отстоять тѣ коренныя истины, которыя были нарушены знаменитыми пантеистическими системами германскихъ мыслителей. Начало этому движенію полагается современно появленію

вышеупомянутыхъ системъ, но оно было мало замѣтно въ то время, когда большинство лучшихъ умовъ и общее вниманіе публики было увлечено блестящими метеорами мысли по небосклону ея умственной дѣятельности. Особеннаго вниманія между противниками пантеистическаго направленія системъ германской философіи заслуживаютъ: Баадеръ, Гербартъ и даже самъ Шеллингъ, усилившійся, во вторую половину своей жизни, замѣнить свою прежнюю систему новою *положительною*. Но и въ этомъ противодѣйствіи можно различать опять два направленія: одно идеальное, метафизическое или даже мистическое, другое болѣе разсудочное, эмпирическое. Мыслители, относящіеся къ первому направленію, отстаиваютъ твореніе міра, какъ свободный актъ творческаго могущества, вопреки слѣпой необходимости его развитія изъ божественнаго существа по ученію пантеистовъ, случайность паденія человѣческаго противъ понятія другихъ о паденіи, какъ необходимомъ средствѣ развитія, о внутреннемъ опытѣ, какъ фактѣ, предшествующемъ мышленію и всѣмъ его построеніямъ и такъ далѣе. Если это направленіе правильнѣе и соотвѣтствуетъ лучше нравственнымъ требованіямъ, то, съ другой стороны, оно не имѣло такого стройнаго научнаго развитія, какое получилъ противоположный взглядъ въ системѣ Гегеля, или даже Фихте.

Гербартъ, достойный наибольшаго вниманія между дѣятелями, относящимися ко второму направленію, оставляетъ поле абсолютнаго идеализма и ограничиваетъ задачу философіи только исправленіемъ и соглашеніемъ понятій или тѣхъ противорѣчій между ними, въ которыхъ Кантъ видѣлъ непреодолимое препятствіе къ познанію существа вещей и сверхчувственныхъ истинъ или безконечнаго. Но въ противорѣчіи и примиреніи понятій, Гербартъ совсѣмъ не видитъ, подобно Гегелю, выраженія самаго безусловнаго закона жизни. Онъ не дѣлаетъ покушенія вывести весь міръ явленій съ его законами изъ одного безусловнаго начала; но принимаетъ съ разу,

какъ данное множество явленій и присущую имъ силу взаимнаго механическаго и динамическаго вліянія другъ на друга, ограничивая все метафизическое значеніе ихъ только построеніемъ измѣняющихся состояній и отношеній между существами изъ ихъ бытія, предполагаемаго единымъ и неизмѣннымъ.

Съ большею возвышенностію и глубиною вопросовъ германской философіи, въ сравненіи съ прежними періодами ея, тѣсно соединена перемѣна въ построеніи этой науки и въ самомъ составѣ ея частей. Германская философія (XIX вѣка), говоря вообще, разсматриваетъ все свое содержаніе, какъ произведеніе мысли, со стороны формы и содержанія; отъ того въ ней преобладаетъ методъ не только построительный, но и какъ—бы производительный; въ системахъ ея есть много стройности и гармоніи; между тѣмъ, какъ въ прежніе періоды философія группировала свои вопросы болѣе внѣшнимъ образомъ, не входя въ строгій генетическій ихъ выводъ. Отъ перемѣны въ способѣ развитія всего содержанія философіи у германскихъ мыслителей произошла перемѣна въ самомъ составѣ частей ея и въ способѣ расположенія ихъ. Въ прежніе періоды почти не обращали вниманія на органическое построеніе содержанія философіи. Первый Вольфъ привелъ въ систему всѣ ея части; но не слѣдуетъ забывать, что систематическое сведеніе всѣхъ частей философіи къ единству, имѣло у него характеръ только формальный, внѣшній, по тѣмъ соотношеніямъ, которыя онъ находилъ между готовыми, существовавшими уже частями ея; у него оно не было внутреннимъ, органическимъ развитіемъ нашего разумнаго сознанія, которое въ постепенномъ возвышеніи и расширеніи каждую свою ступень ознаменовываетъ выводомъ особенной отрасли философскаго вѣдѣнія. Но германская философія развила это именно глубокое единство всѣхъ частей философіи. Потому—то не только системы, отличающіяся законченнымъ въ своемъ родѣ развитіемъ философіи, какъ напр., Гегелева, но и недовершенныя, какъ напр., Шел-

лингова, поражаютъ этимъ именно живымъ единствомъ всѣхъ своихъ частей, и стремленіемъ къ такому выводу ихъ, которое совпадало бы съ развитіемъ самой идеи знанія. Отсюда появляются нѣкоторыя новыя части философіи, наприм., наукословіе, а прежнія получаютъ или иное мѣсто, или другое, высшее и и болѣе глубокое значеніе, напр., феноменологія духа, философія природы, теорія изящнаго, антропологія, философская грамматика и т. далѣе. Высшій взглядъ германскихъ мыслителей на философію, какъ на развитіе одной идеи знанія, одушевило и всю систему наукъ болѣе глубокимъ единствомъ. Какое различіе между взглядомъ нѣмецкихъ мыслителей на систему наукъ и взглядомъ Бакона, или подражателя его въ этомъ отношеніи Д'Аламбера (см. Баконъ, Д'Аламберъ)!

Каковы бы ни были недостатки германской философіи, но ея вліяніе не осталось безъ важнаго благотворнаго вліянія, если не на всѣ, то по крайней мѣрѣ на нѣкоторыя отрасли ихъ и на образованіе. Едва ли кто станетъ раздѣлять мнѣніе нѣкоторыхъ мыслителей германскихъ о важности построительнаго или спекулятивнаго метода въ примѣненіи къ естественнымъ наукамъ; потому что матеріальное различіе предметовъ не иначе можно познать, какъ только путемъ опытнаго изслѣдованія природы. Многообразныя аналогіи, открытыя новѣйшею философіею между логическимъ строеніемъ нашей мысли и разныхъ частей природы, далеко не объясняло бы намъ тѣхъ свойствъ вещей, къ которымъ приводитъ наблюденіе и на основаніи которыхъ становится возможнымъ практическое ихъ примѣненіе. Но не смотря на то, кажется, нельзя не согласиться, что германская философія даже разныя отрасли естествознанія озарила лучшимъ взглядомъ на единство жизни и указала присутствіе единой мысли даже въ самыхъ, по видимому, грубыхъ, матеріальныхъ произведеніяхъ природы. Трудно опредѣлить, полезно ли, и въ какой степени, знакомство съ высшимъ умозрительнымъ построеніемъ природы, для успѣховъ самыхъ экспериментальныхъ изслѣдованій ея явленій; по край-

ней мѣрѣ, она не безполезна тому, кто ищетъ обобщенія своимъ свѣдѣніямъ, какъ бы оно ни было еще не полно и несовершенно (см. Телеологія). Въ этомъ отношеніи германская философія оказала значительную услугу; она осмыслила самую сухую работу естествоиспытанія и способствовала разъясненію гармоніи въ строеніи всѣхъ царствъ природы. Отчасти, тоже самое должно сказать о вліяніи германской философіи на историческія науки. Хотя германская философія слишкомъ подчиняетъ историческое развитіе человѣчества логической необходимости; но съ другой стороны, она возвысила значеніе исторіи, осмыслила ея изученіе и въ самомъ ходѣ событій показала внутреннее присутствіе движущей ихъ идеи. Теорію изящнаго искусства германская философія обогатила высшею идеею изящнаго и, систематическимъ стройнымъ развитіемъ ея, впервые придала этой отрасли знанія степень совершенства, которой она прежде не имѣла; можно даже сказать, что она создала эту науку. Отъ этой перемѣны въ понятіи объ изящномъ и объ искусствѣ, развилась и усовершенствовалась наука человѣческаго слова и, изъ набора схоластическихъ правилъ, составлявшихъ прежніе курсы схоластическихъ риторикъ, преобразовалась въ живую науку слова. Какъ бы ни были ограничены усилія умозрѣнія подвести живую, словесную производительность человѣческаго духа подъ опредѣленное построеніе мысли, какъ бы много мы ни приписывали успѣховъ новѣйшей литературной критики и выработанности понятій о художественныхъ произведеніяхъ словесности изученію образцовыхъ произведеній словесности; однакоже, внимательный анализъ этихъ понятій ясно доказалъ бы, что первое движительное начало и душу сообщила имъ германская философія. У насъ доказательствомъ тому служатъ критическія статьи Бѣлинскаго. Наконецъ, въ правоученіи она гораздо болѣе благопріятствуетъ положительной дѣятельности и положительнымъ цѣлямъ, нежели сколько можно было бы предполагать, судя поверхностно по идеальному характеру ея, потому

что ея идеализмъ, вообще говоря, не похожъ на односторонній мечтательный идеализмъ какого-нибудь Ѳомы Мора и подобныхъ ему, но стремится во всемъ къ такимъ созданіямъ, которыя были бы по свойству внутренняго содержанія или самаго нравственно-разумнаго существа человѣческаго. Уваженіе къ внѣшнимъ потребностямъ человѣка, цвѣтущее состояніе наукъ, цѣлію которыхъ есть благосостояніе человѣка, глубокое прозрѣніе въ связь и аналогію между нашимъ духомъ и природою—все это имѣетъ свой отдаленный источникъ, между прочимъ, и въ направленіи германской философіи, доискивающейся гармоніи между мыслію и дѣйствительностію. Въ отвлеченной формѣ философскаго знанія, она стремится къ тому же, что совершается въ дѣйствительной жизни XIX вѣка, стремящейся къ созданію внѣшней среды, во всѣхъ ея видахъ, на основаніи разумной природы человѣка и полной гармоніи съ ея требованіями.

ГЕРМАХЪ митиленскій, философъ эпикурейской школы, жилъ за 270 лѣтъ до Р. Хр-ва. Эпикуръ былъ очень друженъ съ нимъ, и въ завѣщаніи назначилъ его своимъ преемникомъ. Какъ преемникъ учителя, онъ наслѣдовалъ и все его имущество. Онъ много писалъ полемическихъ сочиненій противъ Платона и Аристотеля; но всѣ его сочиненія потеряны. См. Діог. лаэрт., lib. X, c. 15 и слѣд.

ГЕРМЕСЪ, Георгъ, род. 1775 г. и былъ сынъ крестьянина. По окончаніи курса наукъ, съ 1798 года, онъ былъ преподавателемъ въ мюнстерской гимназіи, а потомъ, въ 1819 году, былъ переведенъ профессоромъ въ новооткрытый католическій университетъ въ Боннѣ, для противодѣйствія протестантскому раціонализму. Гермесъ больше относится къ разряду богослововъ уже потому, что хотя онъ и пользуется пособіями науки философіи и построеніями мышленія, но вноситъ въ свое ученіе и положительное католическое вѣроученіе. Не смотря на свою ревность въ защитѣ католицизма, Гермесъ не избѣгнулъ гоненій отъ римской куріи, по навѣтамъ богослововъ, завидо-

вавшихъ его славѣ. Гермесъ умеръ въ одинъ годъ съ Гегелемъ, въ 1831 году. Главное сочиненіе его есть: Einleitung in die christcatholische Theologie, Bonn, 1819 г. См. Русск. Слово, 1859 г. ст. Лаврова: Германс. теисты, стр. 178....

ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ и герметическія книги. Подъ именемъ гермесовой мудрости или гермесовой книги, извѣстно сочиненіе, обыкновенно приписываемое Меркурію трисмегисту или Гермесу, что равносильно египетскому божеству Тотъ или Таутъ. Но кто былъ дѣйствительный авторъ этой книги съ такимъ баснословнымъ происхожденіемъ—грекъ ли, или египтянинъ? Содержитъ ли она остатки теологической доктрины грековъ, предшествовавшей ихъ философіи, или она произошла въ періодъ смѣшенія новоплатоновской философіи съ іудействомъ и египетскими вѣрованіями? Историческая критика, не давая рѣшительнаго отвѣта на эти вопросы, проливаетъ на нихъ только нѣкоторый свѣтъ.

Египетскій Тотъ или Таутъ, греческій Гермесъ, встрѣчаемый даже у римлянъ или въ римской Италіи, подъ именемъ Меркурія, олицетворяетъ въ себѣ, въ западной миѳологіи, разумное, индустріальное начало. Это богъ науки и искусства, великій наставникъ народовъ въ божественныхъ таинствахъ. Но греки не приписываютъ ему никакого изобрѣтенія особенной философіи, или особенной религіи; а въ Египтѣ этому божеству приписываютъ множество священныхъ книгъ; по свидѣтельству Манеѳона, 36000, а по свидѣтельству Селевка и Юлія Фирмика 20000. Ямвлихъ, упоминая объ этомъ невѣроятномъ количествѣ книгъ, приписываемыхъ Гермесу, говоритъ, что онъ знаетъ 1200 книгъ Гермеса, касающихся только ученія о богахъ. Безъ сомнѣнія, что эти писатели принимаютъ всѣ сочиненія ученаго и религіознаго содержанія, бывшія въ египетскихъ храмахъ, за произведеніе Гермеса. Что дѣйствительно египетскіе жрецы хранили въ своихъ храмахъ цѣлую энциклопедію знанія тѣхъ временъ, перемѣшаннаго съ баснословіемъ, это доказывается множествомъ памятниковъ древ-

няго Египта и особенно однимъ мѣстомъ въ *Стромат*ахъ Климента александрійскаго. Описывая религіозныя церемоніи древнихъ египтянъ, онъ перечисляетъ, въ какомъ порядкѣ въ этихъ церемоніяхъ шли представители разныхъ отраслей знанія, съ символическими знаками, соотвѣтственными ихъ занятіямъ. Хотя это мѣсто не совсѣмъ ясно, однакоже оно доказываетъ, какъ многочисленно могло быть у египтянъ количество разныхъ знаній, которыхъ происхожденіе приписывается у нихъ Тауту или Гермесу,—личности не имѣющей ни какой твердой исторической почвы. Но теперь раждается вопросъ: можноли всѣ хранившіяся у египетскихъ жрецовъ творенія, касающіяся астрологіи, медицины, химіи, естественной исторіи и философіи признать за остатки одной огромной гермесовой энциклопедіи, которая подъ этимъ именемъ Гермеса начала входить въ извѣстность со 2-го вѣка послѣ Р. Хр-ва. Галіенъ, жившій въ этомъ же вѣкѣ, отвергаетъ подлинность полнаго гермесовскаго сборника; его мнѣніе раздѣляютъ и новѣйшіе ученые. Что касается философскаго отдѣла этого сборника, то въ этомъ отношеніи ученые не согласны между собою. *Пэмандра* съ 18 или 20 греческими отрывками при немъ, а также *Эскулапа* (разговоръ, дошедшій до насъ въ латинскомъ переводѣ, подъ именемъ Апулея) и до сихъ поръ признаютъ за остатки древней египетской мудрости. Въ Германіи Герресъ и Крейцеръ, во Франціи переводчикъ *Символики* (Крейцера), готовы признать эти сочиненія за таинственное ученіе жрецовъ Мемфиса и Саиса, изъ котораго будто-бы Солонъ, Пиѳагоръ и Платонъ заимствовали нѣкоторыя изъ своихъ идей. Но если это справедливо, то почему же ни Платонъ и ни одинъ изъ греческихъ писателей до Плутарха, вовсе не упоминаютъ о памятникахъ гермесовой мудрости. Да и самъ Плутархъ выражается съ сомнѣніемъ объ этихъ памятникахъ и называетъ ихъ *книгами приписываемыми Гермесу* (ἐν τοῖς ἑρμοῦ λεγομένοις βίβλοις). Послѣ Плутарха снова не встрѣчается свидѣтельствъ о гермесовыхъ книгахъ, до того време-

ни, когда церковные писатели начинаютъ, въ опроверженіе язычества, ссылаться на эти книги, и открывать въ нихъ многія истины, доказывающія, что языческіе вѣроучители отступили во многомъ отъ своего же первоначальнаго преданія. Принимая въ соображеніе разныя апокрифическія книги птоломеевской эпохи, происшедшія сначала въ слѣдствіе столкновенія религіи іудейской съ греческою, а потомъ, особенно между вторымъ и четвертымъ вѣкомъ послѣ Р. Хр-ва, когда нерѣдко даже лучшіе писатели того времени любили ссылаться на нихъ, лишь бы отстаивать свои убѣжденія, трудно не усомниться и въ томъ, чтобы сочиненія, приписываемыя Гермесу, были такъ древни и дѣйствительно принадлежали этому миѳическому лицу. Нѣкоторыя подробности, касающіяся этого сборника, еще болѣе подтверждаютъ сомнѣніе.

Марсилій Фицинъ первый собралъ изъ рукописей, или изъ цитатъ у новоплатониковъ и христіанскихъ писателей, остатки философіи, извѣстной подъ именемъ гермесовой и въ 1471 г. издалъ ихъ на латинскомъ языкѣ. Греческій текстъ былъ изданъ въ 1554 г. Турнебомъ и потомъ два раза Фр. Патриціи, помѣстившимъ его въ концѣ своего, когда-то знаменитаго сочиненія: Nova de universis philosophia. Въ послѣднемъ, довольно впрочемъ не исправномъ изданіи, къ каждой главѣ приложены примѣчанія церковнаго рецензента, изъ которыхъ читатель христіанинъ могъ бы видѣть, какія положенія гермесовой философіи не совсѣмъ правильны, или вполнѣ ложны. Это показываетъ, что ученые временъ возстановленія наукъ смотрѣли на Гермесовы книги такими же очами, какъ и писатели первыхъ вѣковъ христіанства. Тѣ и другіе видѣли во многихъ положеніяхъ гермесовыхъ сочиненій древнее предвѣстіе христіанства, которое по этому могло служить и нѣкоторымъ подтвержденіемъ его истинъ. Въ сущности же это было заимствованіе изъ священныхъ книгъ христіанскихъ, только перемѣшанное съ разными сентенціями, взятыми изъ ученія Пиѳагора и Платона и съ поэтическими сказаніями миѳоло-

гіи; сквозь политеизмъ въ нихъ просвѣчиваетъ идея единаго верховнаго божества. Какъ, наприм., не узнать библейскаго текста въ слѣдующихъ словахъ: духъ существовалъ прежде влажной природы, вышедшей изъ мрака. Все было мрачно и смѣшенно, прежде нежели слово явилось для устройства міра. Богъ создалъ человѣка по своему образу. Мракъ носился надъ бездною: вода и духъ были силою въ хаосѣ!!? Въ третьемъ отрывкѣ есть много заимствованій изъ Платонова Тимея. Въ другихъ мѣстахъ встрѣчаются почти буквально слова евангелиста Іоанна, или воспроизводится цѣлая какая нибудь сцена евангельская и, на мѣсто божественной личности Іисуса Христа, вводится Таутъ или Гермесъ, который также имѣетъ учениковъ, бесѣдуетъ съ ними и открываетъ имъ свои таинства. Иногда въ его словахъ просвѣчиваетъ самый восторженный энтузіазмъ; такъ наприм., въ слѣдующихъ:„ да услышитъ все естество міра голосъ моего гимна; да отверзется земля, да умолкнетъ шумъ древесныхъ листьевъ. Я хочу прославить все создавшаго, утвердившаго землю и небо, восхотѣвшаго, дабы сладкая вода изъ океана распространилась по земли обитаемой и необитаемой, для пищи и употребленія всѣхъ людей. Да воспримета око премудрости похвалы, воздаваемыя ему моими силами.“ По мѣстамъ встрѣчаются пророчества, наприм., о Египтѣ и явленія высшихъ силъ, съ которыми Таутъ бесѣдуетъ и получаетъ отъ нихъ откровенія. Вотъ, наприм., какъ начинается *Пэмандеръ:* „однажды когда я размышлялъ о твореніяхъ міра, и когда моя мысль возносилась въ высшія сферы, а тѣло было въ усыпленіи, будто во снѣ послѣ сытной пищи, или утомленія, мнѣ представилось что я вижу какое-то существо огромной величины, которое звало меня по имени и обратилось ко мнѣ съ слѣдующими словами:» что ты хочешъ знать и видѣть? Что хочешъ ты изучить и увѣдать духомъ? На вопросъ мой: ктоже ты таковъ?—видѣніе отвѣчало: я Пэмандеръ, духъ истины; я знаю, чего ты желаешъ, я вездѣ буду съ тобою“.... За тѣмъ начинается обученіе. Таутъ со-

бесѣдникъ Пэмандра, видитъ превращеніе тьмы въ воду, изъ воды выходитъ дымъ, изъ дыма произошелъ не членораздѣльный звукъ, какъ-бы *голосъ свѣта*. Наконецъ, изъ этого свѣта произошло *слово*, простирающееся на всю вселенную. На вопросъ Пэмандра: понятно ли Тауту значеніе видѣнія? Таутъ отвѣчалъ, что *поймет*ъ потомъ (γνώσομαι). Наконецъ бесѣда Пэмандра оканчивается слѣдующими словами: „Теперь нѣчего медлить; потому что ты получилъ нужныя познанія для наставленія людей и для спасенія ихъ помощію Божіею!! Сказавши эти слова, Пэмандеръ *соединился съ невидимыми силами*. Таутъ возблагодаривши его за откровеніе, дѣлаетъ заключеніе о необходимости размышленія о небѣ, потомъ возноситъ свою молитву къ Богу, исполненную восторженныхъ порывовъ души. Этотъ отдѣлъ озаглавленъ такъ: *всеобщее наставленіе Гермеса трисмегиста Тауту*. Другой отдѣлъ, гдѣ доказывается, что *благо только въ Богѣ*, обращенъ къ Эскулапу; отдѣлъ же *о душѣ* къ Аммону. Эти личности являются въ разговорѣ озаглавленномъ Эскулапъ. Въ немъ слушателями Гермеса Трисмегиста являются Аммонъ, Эскулапъ, ученики его и сынъ его Таутъ, которому, вмѣстѣ съ Аммономъ, Трисмегистъ, какъ онъ самъ прибавляетъ, передалъ уже многія естественныя и нравственныя разсужденія (multa physica et ethica) въ письмѣ. Разговоръ между Эскулапомъ и Гермесомъ оканчивается только молитвеннымъ благодареніемъ Бога за то, что онъ благоволилъ сдѣлать свое откровеніе недостойнымъ созданіямъ и прошеніемъ о постоянномъ сохраненіи людей въ благочестіи. Наконецъ, по примѣру учениковъ Пиѳагора, собесѣдники садятся за обѣдъ, въ которомъ, впрочемъ, нѣтъ животной пищи.

Что это за группа проницателей и мистагоговъ частію греческая, частію египетская? Гермесъ въ 37 главѣ того же разговора говоритъ о своемъ дѣдѣ, котораго имя онъ носитъ. Но первый Гермесъ есть ли тотъ самый, который, подъ именемъ отвлеченнымъ, обращается къ Трисмегисту въ десятомъ греческомъ отрывкѣ (*духа* къ Гермесу)? Какимъ образомъ

принять подобную генеалогію, въ которой, какъ простодушно выражается одинъ древній толковникъ, *по греческому и римскому обычаю*, два имени попеременно прилагаются къ отцу и сыну? И кто таковъ дѣдъ Эскулапа, котораго выдаютъ за изобрѣтателя медицины? Можно согласиться съ мнѣніемъ нѣкоторыхъ современныхъ ученыхъ, что древній Египетъ, признавши многихъ Гермесовъ, какъ послѣдовательное проявленіе божественнаго существа, приписалъ имъ многія откровенія о началѣ міра, о существѣ вещей и такъ далѣе. Можно согласиться, что часть подобнаго ученія могла перейти въ Грецію, либо путемъ темнаго преданія, либо чрезъ переводъ символическихъ памятниковъ гермесовскаго культа, что, наконецъ, Пиѳагоръ и Платонъ могли многое оттуда заимствовать, но ни какъ нельзя допустить чтобы дошедшіе до насъ памятники гермесовской мудрости, были переводомъ съ подлинныхъ произведеній древняго Египта Въ нихъ нѣтъ слѣдовъ даже временъ Платона и Аристотеля. Скорѣе должно полагать, что композиція, извѣстная подъ именемъ гермесовыхъ книгъ, произошла подъ вліяніемъ школы Аммонія и Порфирія со всѣми ея тонкостями и метафорами, очевидно заимствованными изъ разныхъ произведеній Греціи, какъ то, изъ музыкальнаго словаря, изъ воспоминаній слульптора Фидія (изд. Турнеба, стр. 97), изъ занимательнаго, но подложнаго разсказа о приключеніи, случившемся съ музыкантомъ Эвноміємъ локрскимъ на пиѳійскихъ играхъ. Присовокупимъ къ тому выраженія и обороты не приличные въ пророкѣ, какъ наприм., слѣдующая фраза Эскулапа: „то что называютъ внѣшнимъ, если только въ мірѣ есть что нибудь внѣшнее, чему я не вѣрю", или таинственныя заглавія, напр., *ключь*, *кратеръ*, *монада* (разговоры Гермеса съ Таутомъ), темноту, часто намѣренную, которой такъ много въ вышеприведенномъ гимнѣ,—и всѣ эти черты будутъ яснымъ доказательствомъ, что гермесовы сочиненія вышли изъ тѣхъ рабочихъ храминъ изступленной ѳеургіи и грубыхъ обмановъ, которыя такъ умножились во время борьбы язычв-

ства съ христіанствомъ. Не удивительно, что въ нихъ встрѣчаются иногда нѣкоторыя идеи, бывшія въ ходу въ древнемъ Египтѣ; въ такомъ хаотическомъ смѣшеніи разныхъ толковъ, вѣрованій, ученій легко могли попасть и нѣкоторые остатки древней египетской мудрости; но только при раздраженіи страстей и недостаткѣ исторической критики могло продолжиться ни начемъ не основанное уваженіе къ гермесовымъ книгамъ, какъ памятнику древняго египетскаго вѣроученія. Подложность ихъ доказалъ еще Казаубонъ, двѣсти лѣтъ назадъ, въ своей полемикѣ противъ Баронія. Въ послѣдствіи времени ученые, занимавшіеся исторіею философіи, только повторяли доводы Казаубона до Баумгартена-Крузія, который въ особенной монографіи, посвященной этому вопросу (1837, Icna 4) прибавилъ къ нимъ новыя доказательства. Теперь слѣдовало бы какому нибудь знатоку филологіи и философіи отдѣлить всѣ заимствованія въ гермесовыхъ книгахъ изъ ветхаго и новаго завѣта и изъ новоплатониковъ; тогда оказались бы самыя скудные остатки мудрости, приписываемой Тауту египетскому.

Герметиками назывались иногда алхимики, на томъ основаніи, что превращеніе нисшихъ металловъ въ золото, равно какъ и плотное закупориваніе сосудовъ, считали искусствомъ, перешедшимъ отъ Гермеса.

Гермесовою цѣпью называется рядъ мудрецовъ, въ которомъ Гермесъ признается первымъ звеномъ.

См: Hermetis Trismegisti opera; Franc. Patricii nova de universis philosophia libb. L. comprehensa; Ferrara, 1591; Venet., 1593 и Lond., 1611; Fabricii, Bibliotheca graeca, T. 1, pag. 46—89, edit. Harles; Symbolik Крейцера, кн. III, въ перев. съ примѣчаніями Гиньо (Guigniaut), и особенно, прим. 6 и 11; Разсужденіе Гиньо: de ἑρμοῦ seu Mercurii Mythologia, 1835, Paris., 8; Hermes Trismegist's Poetmander od. v. der göttlichen Macht und Weisheit, aus dem griechisch. mit Anmerk, v. Tiedemann. Berl. u. Stettin, 1781, 8; См. еще: Ursini, de Zoroastre Bactriano, Hermete Trismegisto et caet.,

exercitatt., Nürnberg, 1661, 8; Разсужденіе Фурмона, въ которомъ доказывается, что существовалъ только одинъ Меркурій (Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres, t. 1); Zoëga, de origine et usu obeliscorum, in f., Romae, 1797, p. 504...., гдѣ собраны всѣ извѣстія, касающіяся книгъ Таута; Histoire de la philosophie hermetique par l'abbé Lenglet du Fresnoy, 3 vol, in 12, Paris 1742, t. 1. De librorum hermeticorum origine atque indole, scr. Lud. Frid. Otto Baumgarten—Crusius, Jena, 1827, 4.

ГЕРМІЙ. Было два философа этого имени, одинъ христіанскій, жившій во второмъ вѣкѣ послѣ Р. Хр—ва, другой языческій 5 го вѣка. Гермій первый извѣстенъ только небольшимъ сочиненіемъ: Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων (осмѣяніе языческихъ мыслителей), въ которомъ онъ осмѣиваетъ философію. Оно имѣло пять, или шесть изданій съ латинскимъ переводомъ; J. J. Fugger, Bazel, 1553, 8; Zur., 1560, f.; Paris., 1624, f.; на греч. и латин. вмѣстѣ съ сочинен. Таціана издалъ Guil. Worth, Oxf., 1700. 8; Joh. Chrstf. Dommerich, Halle, 1764, 8; помѣщ. и при концѣ многихъ изданій сочиненій Іустина мученика. Гермій язычникъ относится къ новоплатоновской школѣ философіи. Онъ былъ ученикъ Сиріана, мужъ Эдезіи и отецъ Аммонія. Онъ извѣстенъ менѣе, нежели его жена и сынъ (Ammonius Hermiae).

ГЕРМИНЪ, философъ стоической школы и комментаторъ нѣкоторыхъ сочиненій Аристотеля. Онъ жилъ около половины 2-го столѣтія послѣ Р. Хр—ва и былъ однимъ изъ учителей Александра аѳродизскаго. Его сочиненія не дошли до насъ; но Александръ аѳр. передаетъ нѣкоторыя его мнѣнія, по крайней мѣрѣ, касательно философіи Аристотеля.

ГЕРМИППЪ смирнскій, философъ перипатетической школы, жилъ въ Александріи, въ III столѣтіи до Р. Х—ва. Онъ много писалъ о грамматикѣ, географіи, миѳологіи, астрономіи, исторіи, древнихъ законодателяхъ и мудрецахъ Греціи; но сочиненія его не дошли до насъ. Нѣкоторые отрывки изъ его сочиненій

и свѣдѣнія о его жизни собраны въ разсужденіи: Hermippi Smirnaei peripatetici, Fragmenta collecta, disposita et illustrata ab ed. Adalberto Lozynski, in 8, Bonn, 1832.

ГЕРМОЛАЙ ВАРВАРЪ или Эрмолао Барбаро, болѣе извѣстный въ твореніяхъ XVI вѣка по своему прозванію, нежели по имени, род. въ Венеціи 21 Мая, 1454 года. Онъ происходилъ отъ знатнаго рода, къ которому принадлежали знаменитый путешественникъ Іосафатъ Барбаро, и Франциск Барбаро, авторъ трактата de re uxoria. Теннеманъ справедливо относитъ Гермолая Барбаро къ числу ученыхъ мужей, способствовавшихъ паденію схоластики и изученію подлинныхъ сочиненій Аристотеля. Онъ умеръ въ Римѣ отъ чумы, 14 Іюня 1493 г. 39 лѣтъ. Не смотря на свою молодость, онъ пріобрѣлъ себѣ извѣстность сочиненіями о Плиніѣ, Діоскоридѣ, Аристотелѣ и Темистѣ. Сочиненія Гермолая, въ которыхъ онъ рекомендовалъ перипатетическую философію и способствовалъ ея разъясненію, суть слѣдующія: 1) Compendium ethicorum librorum, Venet., 1544, 8, и 1546, Paris, 8; 2) Compendium scientiae naturalis in Aristotele, Venet., 1542, 8; Paris, 1547, 8; 1555, 4; Losan., 1579, 8; Marburg, 1597, 8. Есть еще изданіе базельское неизвѣстнаго времени in 12; 3) Versio librorum Aristotelis de arte dicendi Basel, 1551, in f; 4) Themistii paraphrasis in Aristotelis Posteriora Anarytica latine versa, Paris, 1511, 1528, in f.; Basel, 1533, 1545, 4; Venet., 1560 in f. (О жизни и твореніяхъ Гермолая Барбаро, см. Ницерона (о знаменитыхъ мужахъ), Давида Клемана (Clement), въ *любопытной библіотекѣ* и Giornale *de'letterat. d' Italia.*

ГЕРМОТИМЪ клазоменскій (Hermotimus Clazomenius). Свѣдѣнія о немъ крайне неопредѣленны. Одни изъ нихъ касаются его мнѣній, другія—его жизни; но тѣ и другія принадлежатъ слишкомъ позднему періоду въ сравненіи съ временемъ жизни Гермотима, современника и соотечественника Анаксагора. Самое раннее свидѣтельство о немъ находится у Аристотеля (Metaph., lib. 1, c. 3). Говоря объ Анаксагорѣ, ко-

торый признавалъ разумное начало, движущее и правящее міромъ, онъ прибавляетъ нѣсколько словъ о Гермотимѣ, а именно, что, по свидѣтельству другихъ, онъ высказалъ еще прежде подобную мысль. Вотъ все, что знаемъ о его мнѣніяхъ. Послѣ Аристотеля, Плиній старшій (Hist. natur., lib. VII, c. 53) разсказываетъ, что Гермотимъ Клазом. могъ отрѣшаться душею отъ тѣла и переноситься въ отдаленныя мѣста; возвратившись снова въ свое тѣло, Гермотимъ разсказывалъ потомъ, что видѣлъ въ посѣщенныхъ имъ мѣстахъ. Но однажды его враги, воспользовавшись подобнымъ отсутствіемъ его души отъ тѣла, бросили это послѣднее въ огонь и такимъ образомъ лишили жизни Гермотима. Очевидно, что этотъ разсказъ выражаетъ созерцательную жизнь Гермотима Клазом. и способность его отрѣшаться отъ внѣшнихъ предметовъ. Другіе древніе писатели (Плутархъ, de daemonio Sokratis, Секстъ Эмпир., advers. Mathem. lib., 9., c. 7; Александръ Афрод, Comment. in Arist. Metaph., Симплицій, Comment in Arist. phys. и проч.) только повторяютъ слова Аристотеля и Плинія съ нѣкоторыми неважными видоизмѣненіями. Всѣ эти извѣстія собраны Карусомъ въ разсужденіи о преданіяхъ, касающихся Гермотима Клазоменскаго; оно помѣщено въ Fülleborn's Beiträgen, st. 9., стр. 58....

ГЕРОДОТЪ. Было два Геродота, занимавшихся философіею: первый, ученикъ Менодота и учитель Секста Эмпирика, принадлежитъ къ скептической школѣ и назывался тарскимъ; другой принадлежитъ къ эпикуровской школѣ; ему принадлежитъ сочиненіе о юности Эпикура: περὶ ἐπικούρου ἐφηβείας. О немъ упоминаетъ Діогенъ лаэртскій.

ГЕШЕЛЬ, (Goeschel), Карлъ Фридрихъ, совѣтникъ высшаго суда въ Наумбургѣ. Сначала онъ былъ самымъ жаркимъ послѣдователемъ Гегелевской философіи и по выраженію Розенкранца (Psychologie, Vorred., 5 v) держалъ знамя во имя монизма мысли; но потомъ, мало-по-малу, онъ началъ ограничивать значеніе философіи Гегеля и требовать отъ нея больше

согласія съ христіанскимъ вѣроученіемъ. Онъ написалъ слѣдующія сочиненія: Aphorismen üb. Nichtwissen und absolütes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubensbekentniss. Ein Beitrag zur Vérständigung der philosophie unserer Zeit, Brl., 1829, 8. Хотя авторъ возстаетъ противъ Канта, Якоби и противъ раціоналистовъ, несогласныхъ съ ученіемъ Гегеля, и даже усиливается примирить систему философіи Гегеля съ христіанскимъ вѣроученіемъ; однакоже и въ этомъ сочиненіи уже замѣтны зародыши несогласія съ направленіемъ Гегеля. Der Monismus des Gedankens; zur Apologie der gegenwärtigen (т. е. Гегелевой) Phie am Grabe ihres Stifters; Naumburg, 1732, 8; эта брошюра также полемическаго содержанія и направлена особенно противъ Вейссова сочиненія объ этой философіи: Hegel und seine Zeit, mit Rücksicht auf Göthe, Brl, 1832, 8 (Гешелю приписываютъ также слѣдующее сочиненіе: Herolds— Stimme zu Goethe's Faust... Lpz., 1831, 8); Unterhaaltungen zur Schilderung göthescher Dicht-und Denkweise, Ein Denkmal etc., Schleusingen, 1834, 2 Bd., 8; Von den Beweisen für die Unsterblichkeit menschlichen Seele im Lichte der speculativen Phie (Гегеля), Berlin, 1835, 8 (отвѣтъ на это сочиненіе былъ написанъ Губ. Беккеромъ, послѣдователемъ Шеллинга); Zur Phie und Theologie des Rechts und der Rechtsgeschichte, Schleus, 1835, 8; Die siebenfältige Osterfrage, Berlin, 1836, 8 (въ этомъ сочиненіи Гешель также касается безсмертія души); Ueber den Eid in philos., theol. und juristisch. Beziehung, Berl., 1837, 8.

ГИЛЬДЕБЕРТЪ, ученый и мыслитель среднихъ вѣковъ, род. въ Лавардинѣ, въ 1058 году. По мѣсту рожденія его называютъ иногда Hildebertus de Lavardino, а по мѣсту, гдѣ онъ былъ архіепископомъ подъ конецъ жизни, Turonensis. Въ ранней молодости онъ поступилъ въ монашество, былъ долгое время начальникомъ каѳедральной школы въ Манѣ, а потомъ въ 1097 году сдѣланъ епископомъ въ Гоэлѣ. Во время войны между графомъ Манскимъ и Вильгельмомъ рыжимъ коро-

лемъ англійскимъ, онъ оставилъ свою паству и отправился въ Римъ въ намѣреніи отказаться отъ епископскаго званія; но Папа Пасхалій II уговорилъ его продолжать свое епископское служеніе. По возвращеніи во Францію, онъ дѣйствовалъ противъ еретика Генриха, послѣдователя Петра брюйсскаго. За свои труды онъ возведенъ былъ въ званіе архіепископа турскаго въ 1125 г. Умеръ въ 1136 году, заслуживъ названіе почтеннаго (venerabilis).

Гильдебертъ принадлежитъ къ той эпохѣ средневѣковаго образованія, когда не успѣла еще развиться схоластика въ собственномъ смыслѣ, поставлявшая главною задачею знанія доказываніе истинъ вѣры логическими доводами и придумываніе всевозможныхъ возраженій и опроверженій, а потому, его сочиненія отличаются ясностію и незатѣйливою простотою изложенія. Кромѣ того, онъ въ значительной степени знакомъ былъ съ твореніями древнихъ классическихъ писателей, и въ своихъ поэтическихъ произведеніяхъ не чуждается даже языческой миѳологіи. Въ своихъ богословскихъ сочиненіяхъ онъ часто приводитъ мысли Аристотеля, Платона, Цицерона, Горація, Виргилія и Сенеки. Онъ не отличается такимъ глубокомысліемъ, какъ его современникъ Ансельмъ; за то превосходитъ его начитанностію и обширностію образованія.

Сочиненія Гильдеберта, имѣющія нѣкоторое отношеніе къ философіи, суть: Tractatus theologicus и philosophia moralis. Въ первомъ—онъ доказываетъ, что разумъ можетъ постигать бытіе Божіе и свойства Божіи,—мысль заслуживающая вниманіе въ пастырѣ церкви тѣхъ временъ, когда самостоятельныя изслѣдованія науки почти не существовали и все образованіе едва ли выступало гдѣ нибудь за предѣлы тривіума и квадривіума, этого извлеченія нѣкоторыхъ свѣдѣній изъ древнихъ писателей. Въ нравоучительной философіи онъ слѣдуетъ прежнимъ писателямъ Цицерону и Сенекѣ, и разсматриваетъ, въ чемъ состоитъ *честное* или *нравственное* и *полезное* и какъ согласить въ жизни то и другое. Самое вниманіе къ такому вопросу, и

при томъ во времена логическихъ отвлеченій, уже показываетъ въ Гильдебертѣ оттѣнокъ живаго практическаго смысла. Въ нравственной дѣятельности онъ также, сходно съ древними, различаетъ четыре добродѣтели: мудрость, правосудіе, мужество и воздержаніе. См. Hildeberti Tur. opera, studio Beaugendri, Par. 1708, fol.; Gallandi bibl. PP. T. 14. p. 337..; Ziegler, Beitrag zur Gesciihchte d. Glaubens an das Dasein Gottes, Götting., 1792, 8; Histoire littéraire de la France, par des religieux bénedictins, t. XI, p. 250..; Hist. litt. de la France avant le XII siècle, par M. Ampère, t. III, p. 437...

ГИПАТІЯ была одна изъ знаменитѣйшихъ послѣдовательницъ новоплатонизма. Не смотря на то, что до насъ не дошли ея сочиненія, но она замѣчательна не только по обширной учености, и еще болѣе по основательнымъ познаніямъ въ точныхъ наукахъ, такъ рѣдко встрѣчающимся у женщинъ, но и по отношенію къ христіанскому образованію въ Александріи, какъ представительница образованія новоплатоновскаго. Отецъ ея былъ Теонъ; но время рожденія ея не извѣстно. Судя потому, что она погибла въ началѣ 415 года послѣ Р. Хр., не достигши старости, можно полагать время ея рожденія около 370 года послѣ Р. Хр. Какъ дочь перваго математика и астронома того времени, она получила самое обширное образованіе и изучала даже математическія науки и философію. Изъ философскихъ системъ въ то время пользовались особеннымъ вниманіемъ Аристотелева и Платонова. Первой обучалъ ее, какъ говорятъ, самъ отецъ; но не извѣстно, кто объяснялъ ей философію Платона. Если принять время ея рожденія въ 370 году, то можно полагать, что учителями ея въ платоновской философіи были Прогерезій и Плутархъ, изъ коихъ первый жилъ въ Александріи, а второй—въ Аѳинахъ, гдѣ и Гипатія жила нѣкоторое время. По возвращеніи въ Александрію, она тѣмъ сильнѣе овладѣла вниманіемъ своихъ образованыхъ соотечественниковъ, что въ то время философія не имѣла тамъ блестящихъ представителей. Не смотря на свои занятія поло-

жительными науками, она была послѣдовательницею новоплатонизма; это видно изъ словъ епископа Синезія, извѣстнаго своими гимнами, написанными также въ новоплатоническомъ духѣ. Если Синезій говоритъ объ ней съ уваженіемъ, то можно думать, что она пользовалась еще большимъ авторитетомъ между мірянами и особенно между язычниками. Ее называли *женщиною—философомъ*, (ἡ φιλόσοφος) и поименно отца (Теонъ отъ слова θεός Богъ) *теотекнонъ* (богорожденная). Говорятъ, что однажды патріархъ александрійскій, проходя мимо жилища Гипатіи, съ неудовольствіемъ замѣтилъ большое количество почитателей ея таланта и учености, спѣшившихъ на ея чтенія. Причина этого неудовольствія очень понятна, если принять во вниманіе, что въ Александріи въ то время философскія ученія, которыми язычество усиливалось отстоять свой падавшій авторитетъ, возбуждали опасеніе въ ревнителяхъ христіанства. Были, кромѣ того, и другія причины нерасположенія патріарха къ Гипатіи. По своему могуществу, патріархи въ Александріи часто вступали въ столкновеніе съ префектами, которые по этому, даже будучи христіанами, старались имѣть на своей сторонѣ, покрайней мѣрѣ язычниковъ и іудеевъ. Въ такомъ именно отношеніи былъ къ патріарху Кириллу (412 г.) префектъ Орестъ. Взаимное нерасположеніе ихъ кончилось наконецъ въ 413 и 414 гг. большими безпорядками, когда патріархъ рѣшился занять іудейскія синагоги и самыхъ іудеевъ изгнать изъ Александріи. Префектъ былъ недоволенъ этимъ поступкомъ патріарха и не хотѣлъ съ нимъ помириться, когда тотъ предлагалъ ему съ своей стороны готовность къ примиренію. Такъ—какъ Орестъ былъ въ дружбѣ съ Гипатіею и уважалъ ее за ученость, то народъ приписалъ эту холодность префекта вліянію Гипатіи, и однажды въ 415 году, когда она ѣхала, напалъ на нее, стащилъ ее съ колесницы, побилъ камнями и растерзалъ въ куски. Тѣло ея потомъ было собрано и сожжено на кинаронѣ.

Гипатія извѣстна двумя комментаріями: одинъ изъ нихъ

составленъ на *астрономическій канонъ* Птолемея, а другой на сочиненіе Аполлонія пергскаго *о коническихъ сѣченіяхъ*. Оба эти сочиненія потеряны, и до насъ дошелъ только одинъ *канонъ* или астрономическая таблица, помѣщенная въ *ручныхъ таблицахъ*, обыкновенно приписываемыхъ Ѳеону. Ей приписываютъ еще одно письмо къ Кириллу; въ этомъ письмѣ она говоритъ, что готова была бы принять христіанство, если бы ее не удерживало христіанское ученіе о смерти Богочеловѣка за родъ человѣческій и участь неправильно осужденнаго Несторія. Это письмо очевидно подложно; потому что Несторій осужденъ былъ только въ 431 году; но оно показываетъ, что даже христіане помнили и уважали Гипатію. Уваженіе къ ней и послѣ ея смерти видно еще изъ того, что часто и другимъ женщинамъ, отличавшимся ученостію, давали названіе *второй Гипатіи*. Есть еще въ *Антологіи* въ честь ея эпиграмма, написанная вѣроятно, Павломъ молчальникомъ. Синезій часто упоминаетъ Гипатію въ письмахъ къ брату, а письма его 10, 14, 15, 33, 80, 124, 153 (изд. Pelau) относятся прямо къ ней. Вездѣ въ нихъ замѣтенъ тонъ уваженія и самой почтительной дружбы. Съ послѣднимъ онъ препровождаетъ къ Гипатіи два свои произведенія (*Діонъ* и *трактатъ о снахъ*) и требуетъ ея сужденія, присовокупляя, что только послѣ ея одобренія рѣшится обнародовать ихъ. Семь писемъ и подлинный отрывокъ были изданы Вольфомъ въ *Mulierum graecarum... fragmenta*, et caet. О Гипатіи очень многіе ученые писали, какъ напр., Сократъ, Созоменъ, Филосторгъ, потомъ, Саксій, Бруккеръ, Монтукла, Фабрицій и въ особенности Тильмонъ (Tillemont Hist. ecclesiast., t. XIV, vie de s. Cyrille, art. 3). Кромѣ того есть много монографій объ этой замѣчательной женщинѣ. Въ числѣ этихъ монографій можно упомянуть Менажеву, потомъ Шмида (Diatrib. de Hippardho, 2 Theon, atque Hypatia, Jena, 1691, 4.) и Толана (Toland, *Tetradymus*, № 3), который слишкомъ односторонно смотритъ на отношеніе Св. Кирилла къ Гипатіи. Другой взглядъ устанавливаетъ на этотъ

предметъ Аббатъ Гуже (Goujet M. G.) въ Continuation des memoires du P. Desmolets, § 137-187 и 187-191. Наконецъ Верндорфъ издалъ четыре разсужденія о Гипатіи, Wittemb., 1847—1848,4.

ГИППАЗЪ метапонтскій (Hippasus Metapontinus), одинъ изъ древнихъ послѣдователей пиѳагоровскаго ученія, уклонившійся впрочемъ нѣсколько отъ нѣкоторыхъ основныхъ ея положеній. По примѣру Гераклита, онъ считалъ огонь вещественнымъ началомъ вселенной, изъ котораго, какъ не гибнущаго, происходятъ всѣ вещи и въ которое снова возвращаются. Такимъ образомъ, періодъ рожденія постоянно смѣняется періодомъ смерти и разрушенія. Впрочемъ, всѣ преданія объ этомъ мыслителѣ крайне темны; даже неизвѣстно, гдѣ и когда именно онъ жилъ. По однимъ, онъ родился въ Метапонтѣ, по другимъ—въ Кротонѣ, по третьимъ—въ Сибарисѣ. По свидѣтельству одного древняго писателя, которое приводитъ Діогенъ лаэртскій, онъ ничего не написалъ, а по свидѣтельству самаго Діогена лаэртскаго, онъ написалъ сочиненіе, подъ именемъ Пиѳагора: λόγος μυστικὸς, которое впрочемъ потеряно. Говорятъ еще, что онъ первый обнародовалъ ученіе Пиѳагора и былъ наказанъ смертію за такое нарушеніе закона философской школы. См. Diog. Laërt., lib. VIII, c. 84; Sext. Empir, Hyp. Pyrrh., lib. III, c. 30; adv. mathemat., lib. IX; Plutar, de placitis philosophorum, lib. 1, c. 3; Simplicius, in phil. Arist., p. 6; Jamblich., Vita Pythagorae, c. 18.

ГИППАРХІЯ: (Ἱππαρχία). жена Кратеса (см. *Кратесъ*), принадлежала къ мыслителямъ кинической школы. Она родилась въ Моронеѣ, оракійскомъ городѣ, отъ богатыхъ и довольно значительныхъ родителей и была современницею Александра македонскаго. Не смотря на бѣдность Кратеса, она вышла за него замужъ и вела самую суровую жизнь по всѣмъ правиламъ кинической школы (См. *кинническая школа*). Это было время поворота въ греческой жизни отъ гражданственности, отъ роскошной пластики къ суровому, или покрайней мѣрѣ

уединенному отвлеченному образу жизни. Одѣтая въ мантію, съ палкою въ рукѣ, она вездѣ сопровождала своего мужа и ничѣмъ не отличалась отъ суровыхъ послѣдователей Антисѳена. За то, въ честь ея соотечественники учредили торжество—*киногамію* Ей приписываютъ даже много сочиненій; но ни одно изъ нихъ до насъ не дошло. См. Diog. Laërt., lib. VI, c. 85-98.

ГИППІЙ, элейскій (H. Eleus), знаменитый Софистъ временъ Сократа, выведенный на сцену Платономъ въ двухъ разговорахъ названныхъ по его имени. Онъ хвалился, что все знаетъ и одинаково способенъ къ наукѣ и къ практической дѣятельности. Соотечественники, полагаясь на его ученость и самовосхваленія, не замедлили употребить его въ дѣло при переговорахъ съ нѣкоторыми греческими городами и послали его съ этою цѣлію въ Лакедемонъ. Онъ сказалъ здѣсь прекрасную рѣчь о томъ, что юношество должно заниматься изящными искусствами; однакоже лакедемоняне, мало уважавшіе риторику, отправили краснорѣчиваго Гиппія, не послушавшись его совѣтовъ. На играхъ олимпійскихъ, гдѣ собиралась цѣлая Греція, Гиппій снова говорилъ рѣчь о томъ же. Впрочемъ его исканія не ограничивались одною славою. Онъ любилъ расказывать въ Сициліи, вовремя наибольшей славы Протагора, что собралъ въ 15 дней, своими рѣчами и чтеніями, болѣе 159 минъ. Онъ обучалъ почти всему, чему тогда учились: риторикѣ, логикѣ, грамматикѣ, искусствамъ и даже многимъ ремесламъ. Кромѣ сочиненія о ваяніи и живописи, онъ написалъ разговоръ: *Троянецъ*, (Τρωϊκός), въ которомъ Несторъ даетъ отвѣтъ Неоптолему, какъ честно жить и пріобрѣсть великую славу. Гиппія же признаютъ изобрѣтателемъ мнемоники: достаточно было прочитать ему однажды словъ пятьдесятъ, чтобы повторить потомъ безъ ошибки. На олимпійскихъ играхъ, гдѣ ему было воздано столько почестей, онъ хвалился, что самъ сдѣлалъ себѣ сандаліи, тунику и даже перстень, который былъ у него надѣтъ на палецъ. При такой

многосторонности свѣдѣній и говорливости, Гиппій имѣлъ одинъ важный недостатокъ: онъ часто самъ себѣ противорѣчилъ. Изъ многочисленныхъ его твореній до насъ дошли только немногія положенія, приведенныя у Стобея. Завистники, говаривалъ Гиппій, вдвойнѣ несчастны—и своимъ несчастіемъ и счастіемъ ближняго. Клевету нужно наказывать строже, нежели воровство; потому что клеветники отнимаютъ у насъ лучшее достояніе - честное имя.

О Гиппіѣ можно читать: два написанныхъ Платономъ разговора—*Гиппій старшій* (Hippius major), въ которомъ говорится объ изящномъ (περὶ τοῦ καλοῦ), и *Гиппій младшій* (H. minor), въ которомъ Платонъ говоритъ о лжи (περὶ τοῦ ψεύδους). Въ обоихъ разговорахъ Платонъ изображаетъ Гиппія, какъ пустаго дилетанта, занятаго только модною одеждою и прическою, какъ говоруна и самохвала съ неистощимымъ запасомъ блестящихъ, общихъ фразъ. См.еще *Горгій*, и горг. схоліаста; подобный разговоръ между Сократомъ и Горгіемъ есть у Ксенофонта, въ его *Достопам-тяхъ* (Memor. IV, 4). См. еще Филостр., Wit. Sophist. Lib. I, c. II; Cic. de Orat. Lib. III. c. 32; Quint. Institt. orat. Lib. XII, на концѣ, Апул. Florid. На русскомъ яз. о Гиппіѣ см. ст. Проф. Карпова, Журналъ Мин. Н. Просв. 1859, Октябрь.

ГИППОДАМЪ милетскій (Hipod. Milesius), архитекторъ и философъ пиѳагоровской школы. Аристотель въ своей *Политикѣ* (Polit. Lib. II,c. 6.) говоритъ, что Гипподамъ имѣлъ притязанія на универсальное знаніе, и любилъ обращать на себя всеобщее вниманіе пышностію одежды. Онъ былъ первый изъ писателей, изображавшихъ планъ государственнаго устройства и управленія, безъ участія въ самомъ управленіи общественными дѣлами. Значитъ, онъ жилъ прежде Платона. Аристотель въ своей *Политикѣ* и Стобей (Serm. CXLI) сохранили его планъ республики, изъ котораго многимъ воспользовался Платонъ. По идеѣ Гипподама, республика состоитъ изъ десяти тысячъ гражданъ; они раздѣляются на три разряда: на ученыхъ и

художниковъ, на людей занимающихся матеріальнымъ производствомъ и воиновъ. Земля также раздѣляется на три главныя части: первая священная предназначается для храмовъ и богослуженія, вторая—для воиновъ, третья—прочимъ гражданамъ. Въ республикѣ долженъ быть верховный судъ, занимающійся разсмотрѣніемъ жалобъ на неправильные приговоры. Отличившіеся полезными открытіями получаютъ награды. Дѣти воиновъ, падшихъ за отечество, получаютъ общественное содержаніе. Наконецъ, правители республики избираются народомъ, т. е. всѣми тремя классами гражданъ.

ГИППОКЛИДЪ (Hippoclides), эпикуреецъ, извѣстенъ только по своей дружбѣ съ Полистратомъ (Val. Max.. 1, 8, ext. 17).

ГИППОНЪ регійскій (H. Reginus). Время его жизни съ точностію неизвѣстно; но по нѣкоторымъ мѣстамъ у древнихъ писателей можно отнести его къ древнѣйшему періоду греческой философіи. Обыкновенно полагаютъ, что онъ принадлежитъ къ пиѳагоровской школѣ; однакоже въ своихъ понятіяхъ о природѣ онъ гораздо ближе къ іонійской школѣ греческихъ мыслителей. Аристотель (Metaph. Lib. 1, c. 3) именно говоритъ, что Гиппонъ, подобно Ѳалесу, признаетъ воду началомъ всѣхъ вещей. По его же свидѣтельству (de Anim., Lib. 1, c. 2), Гиппонъ полагалъ, что и основное начало души есть вода; въ водѣ онъ видитъ и матеріальную субстанцію, и душу міра. По Сексту эмпирику (Hyp. Pyrrhon., Lib. III; Adv. Math., Lib., IX), Гиппонъ признавалъ два начала міра, огонь и воду или теплоту и жидкость. Въ томъ и другомъ случаѣ, Александръ афродизскій (in Metaph. Aist., p. 12) вполнѣ правъ, причисляя его къ матеріалистамъ. Аристотель отзывается о немъ съ неуваженіемъ, называетъ его однимъ изъ самыхъ грубыхъ мыслителей (φορτικοτέρων). См., кромѣ Аристотеля и Секста эмпирика, Ямвлих., Vita Pythagorae, c, 18; Censorinus, de die natali, c. 5; Simplic., in Phys. Arist., p. 6; Стоб., Eclog. phys., p. 798, ed. Heeren; Плут., de Placitis philos., lib. V. c. 5; Adv. Stoicos, c. 31.

ГИМНОСОФИСТЫ (нагіе мудрецы, γυμνός нагой, σοφός, σοφιστής мудрый, искусный). Такъ называли сперва греки, а потомъ римляне, браминовъ. Цицеронъ, говоря (Tuscul. lib., V, c. 27) о стойкости, съ какою многіе люди переносятъ стужу и всякую боль, прибавляетъ, что «въ Индіи люди слывущіе мудрецами, остаются нагими во всю жизнь, спокойно переносятъ стужу и всякую непогоду и въ пламени сгараютъ безъ вздоха " Арріанъ, трудившійся надъ записками сподвижниковъ Александра Македонскаго, Птолемея и Аристовула, разсказываетъ (въ описаніи походовъ Александра), что Александръ прибылъ въ Таксилу на р. Индѣ, встрѣтилъ много индійскихъ мудрецовъ, неносившихъ никакой одежды и предлагалъ начальнику ихъ Данламу или Мандому поступить къ нему и жить при его дворѣ, на что впрочемъ тотъ несогласился; но другой, менѣе знаменитый между гимнософистами, по имени Каланъ, присталъ къ македонянамъ и долго сопровождалъ Александра въ походахъ. Въ то время Калану было около семидесяти лѣтъ. Страдая недугами, онъ рѣшился прекратить свою жизнь самосожженіемъ; назначилъ день своей смерти и на равнинѣ близъ Пассаргада, въ виду всего войска, торжественно взошелъ на великолѣпный костеръ и, въ пламени, до послѣдней минуты жизни, ничѣмъ не выразилъ предсмертныхъ страданій. Александръ не могъ присутствовать до конца этой ужасной церемоніи. Плутархъ въ жизнеописаніи Александра подтверждаетъ этотъ разсказъ, прибавляя, что одинъ индіецъ, слѣдовавшій за Цезаремъ, также подобно Калану, сжегъ себя на кострѣ въ Аѳинахъ и что мѣсто его самосожженія получило названіе могилы индійца. Страбонъ, въ XV книгѣ, серьёзно передаетъ нѣчто подобное разсказамъ въ запискахъ Аристовула, Неарха и Мегасѳена.. Онъ описываетъ браминовъ очень вѣрно и, кромѣ того, о самомъ ученіи ихъ сообщаетъ свѣдѣнія хотя и общія, но чрезвычайно точныя. Это позволяетъ думать, что еслибы греки продолжили свои сношенія съ Индіею, то мы могли бы имѣть пятнадцатью, либо двадцатью

вѣками раньше современныя свѣдѣнія объ Индіи. Вѣрность свѣдѣній, передаваемыхъ греками, подтверждается современнымъ состояніемъ индійцевъ, о которомъ говорятъ путешественники. Не смотря на вліяніе европейцевъ, у индійцевъ и теперь есть гимнософисты, и теперь повторяются примѣры самосожженія.

Еще за долго до Александрова похода, индійскіе мудрецы пользовались большою славою у грековъ. Было смутное преданіе, что въ Индію путешествовали для бесѣды съ мудрецами Пиѳагоръ и Демокритъ. Тудаже, по свидѣтельству древнихъ, путешествовали Анаксархъ, Пирронъ и Аполлоній тіанскій, герой Филострата. Вообще, когда древніе писатели превозносятъ восточную мудрость, то разумѣютъ преимущественно Индію и только отчасти Персію. И не только языческіе, но и христіанскіе писатели первыхъ вѣковъ, были не менѣе высокаго понятія объ индійской мудрости. Въ Александріи, имѣвшей болѣе частыя сношенія съ Индіею и точнѣйшія свѣдѣнія о ней, авторитетъ индійскихъ мудрецовъ былъ такъ великъ, что въ немъ были убѣждены всѣ партіи, всѣ школы, въ другихъ отношеніяхъ часто рѣшительно не согласныя. Порфирій, возобновившій пиѳагоровское ученіе, превозносилъ воздержаніе браминовъ; а св. Амвросій, спустя около вѣка послѣ Порфирія, написалъ, какъ говорятъ, сочиненіе, въ которомъ выразилъ свое удивленіе къ строгой жизни индійскихъ мудрецовъ. Какъ бы мы ни судили о подлинности сочиненія св. Амвросія и путешествія многихъ ученыхъ грековъ въ Индію, однакоже вся совокупность этихъ преданій доказываетъ, что Индія пользовалась высокимъ и почти безотчетнымъ уваженіемъ, какъ страна, хранившая усебя плоды самаго высокаго знанія.

Въ средніе вѣка не имѣли никакихъ свѣденій объ Индіи и гимнософистахъ, кромѣ тѣхъ, которыя можно было найти у древнихъ писателей. Крестоносцы не принесли съ собою въ Европу никакихъ свѣдѣній объ этомъ предметѣ, столько

интересовавшемъ древнихъ. Даже въ XVI и XVII в., когда съ такою неутомимостію принялись за науку, ученые ограничивались въ своихъ познаніяхъ объ индійской культурѣ только свидѣтельствами грековъ и римлянъ. Даже позднѣйшая по времени исторія философіи Бруккера слишкомъ скудна въ отдѣлѣ объ индійской философіи и не выступаетъ за ограниченные предѣлы этихъ свидѣтельствъ.

Крайняя скудость свѣдѣній объ Индіи и міросозерцаніи индійскомъ продолжалась до конца XVIII вѣка, т. е., до того времени, когда англичане утвердили тамъ свое владычество. Уже Вольтеръ на основаніи частію древнихъ свидѣтельствъ, частію нѣкоторыхъ темныхъ разсказовъ, проникавшихъ отъ времени до времени въ Европу, предугадывалъ важное значеніе индійской философіи для исторіи образованія. Подъ его вліяніемъ, нѣкоторые ученые занимались розысканіями и извлеченіями, желая составить отчетливое понятіе о ней. Но получаемыя ими извлеченія и переводы были еще такъ скудны и такъ ошибочны, что имъ не было ни какой возможности притти къ какимъ-нибудь опредѣленнымъ заключеніямъ и составить ясное и подробное понятіе о предметѣ розысканій. Со времени водворенія въ Индіи англійскаго владычества, открытія со дня на день увеличивались. Когда изучили священный языкъ браминовъ, всѣ на перерывъ и ученые, и государственные люди, и негоціанты начали собирать разнообразные памятники индійской литературы. Въ настоящее время уже извѣстны подлинные манускрипты Ведъ, Упанишадъ, Пуранъ и всѣхъ философскихъ системъ, не говоря уже о письменныхъ произведеніяхъ другаго рода. Значительнѣйшія системы, раздѣлявшія индійскую философію, лучше другихъ объяснилъ Кольбрукъ въ своихъ мемуарахъ (1824—1829), хотя онъ и не входилъ еще въ подробный разборъ ихъ. На основаніи свѣдѣній, сообщенныхъ Кольбрукомъ объ индійской философіи, Кузенъ (въ своихъ чтеніяхъ объ исторіи философіи, 1829) на-

ходитъ въ ней, кромѣ многосторонности направленій, самое правильное и послѣдовательное развитіе.

Что касается гимнософистовъ, то на основаніи современныхъ свѣдѣній можно сказать, что древніе совершенно правы, приписывая имъ высокую мудрость. Если ихъ философія не имѣетъ такого обширнаго развѣтвленія на мелкія отрасли и школы, какъ греческая, то превышаетъ ее глубокостію и обиліемъ мыслей, или по крайней мѣрѣ, ни мало не уступаетъ ей въ этомъ отношеніи. Въ настоящее время достовѣрно извѣстно, что индійская философія, которую можно теперь изучать въ самыхъ подробностяхъ, уже существовала на берегахъ Инда и Ганга по крайней мѣрѣ за двадцать два столѣтія. Въ лицѣ индійскихъ гимнософистовъ, изумлявшихъ нѣкогда своими умозрѣніями, строгостію жизни и рѣдкимъ равнодушіемъ къ матеріяльнымъ потребностямъ, мы узнаемъ тѣхъ же брамановъ, которые и нынѣ не рѣдко отличаются такою же строгостію жизни и любовію къ самымъ отвлеченнымъ умозрѣніямъ. Они составляли часть того theократическаго огромнаго общества, которое издревле имѣло свои глубокія вѣрованія, свои правила жизни и оставило намъ многочисленные памятники своего оригинальнаго образованія.

Для составленія яснаго понятія о гимнософистахъ въ томъ видѣ, какъ представляли себѣ ихъ древніе, полезно было бы собрать все, что говорится о нихъ у Цицерона, Страбона, Аріана, Плутарха, Порфирія, не устраняя даже баснословныхъ разсказовъ Филострата и Апулея и довольно точныхъ, но недостовѣрныхъ свѣдѣній, которыя заключаются въ подложныхъ сочиненіяхъ Палладія и св. Амвросія. Такую задачу имѣлъ въ виду I. Шмидій (Schmidius) въ своемъ разсужденіи, на которое часто ссылается Бруккеръ. Изъ древнихъ свидѣтельствъ о гимнософистахъ, Страбоновы отличаются наибольшею точностію и полнотою. Г. Лассенъ, профессоръ санскритскаго языка въ Боннѣ издалъ, подъ заглавіемъ Gymnosophista, сборникъ индійской философіи. Первая изданная имъ доселѣ тетрадь

содержитъ *Санкію Карику* или сокращеніе *Санкіи*. См. индійская философія.

ГИРНГАЙМЪ (Hirnhaym), Іеронимъ. Жизнь этого провозвѣстника скептицизма мало намъ извѣстна. Онъ род. въ Богеміи, получилъ степень доктора богословія въ прагскомъ университетѣ, былъ сперва аббатомъ, а потомъ генеральнымъ викаріемъ премонтрановъ въ Богеміи, Силезіи, Моравіи и Австріи. Ум. 1679 г. Сочиненіе, доставившее ему нѣкоторую извѣстность носитъ очень длинное заглавіе: de typho generis humani, seu scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore.... Idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus, Prag., 1676, 4.

Направленіе вышеупомянутаго Гирнгаймова сочиненія скептическое. Но сочиненіе Гирнгайма не имѣло бы особеннаго интереса, еслибы оно ограничивалось обыкновеннымъ сомнѣніемъ въ достижимость высшихъ стремленій умозрѣнія, которое раздѣляли не рѣдко даже первостепенные мыслители. Не этотъ скептицизмъ имѣетъ въ виду Гирнгаймъ; онъ хочетъ доказать, вообще, ничтожество всякаго знанія и всѣхъ началъ знанія, дабы потомъ тѣмъ сильнѣе убѣдить читателя, что истина заключается только у римскаго престола и что единственные провозвѣстники ея суть люди подобные ему Гирнгайму поборники ватикана. Сначала, какъ воспитанникъ іезуитовъ, онъ слѣдовалъ ихъ эмпирическому началу, заимствованному у Аристотеля: nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu; потомъ, обратился къ изученію мистическихъ философскихъ ученій; наконецъ, когда орденъ, для противодѣйствія протестантству, призналъ лучшимъ средствомъ, проповѣданіе и доказываніе ничтожества знанія, то Гирнгаймъ, съ самою пламенною ревностію, взялся за исполненіе плановъ ордена. Нелѣпыя крайности, до которыхъ онъ доводитъ свой скептицизмъ касательно достоинства науки, составляютъ самую занимательную сторону Гирнгаймова сочиненія, доставившаго ему плачевную извѣстность въ исторіи философіи и образованія.

Философія или вообще наука, есть ложь и суетность;

истинная же философія состоитъ въ пренебреженіи къ свѣту науки и образованія. Такова сущность всѣхъ разсужденій Гирнгайма о философіи. Наука не имѣетъ никакихъ основаній, а потому и не существуетъ. Если она утверждается на показаніяхъ чувствъ, то показанія ихъ обманчивы. Аксіомы же, которыя должны бы насъ руководить при разработкѣ показаній чувства, также уже уничтожены,—и чѣмъ же, по мнѣнію Гирнгайма? Христіанствомъ. Къ такимъ-то послѣдствіямъ ведетъ Гирнгайма искреннее, или притворное уничиженіе достоинства науки. Не смотря, впрочемъ, на такія крайности своего скептицизма, Гирнгаймъ допускаетъ въ правоученіи и физикѣ много мистическаго, заимствованнаго у Парацельса и Ванъ-Гельмонта и не имѣющаго никакой связи съ ученіемъ христіанскимъ.

По направленію, Гирнгаймъ отчасти сходенъ съ Паскалемъ, Гюэ, Пуаре и Гланвилемъ, только ему недостаетъ краснорѣчія Паскаля, учености Гюэ, воображенія Пуаре и здравой умѣренности Гланвиля.

ГІЕРОКЛЪ (Hierocles Alexandrinus), послѣдователь новоплатоновской философіи, жилъ въ половинѣ 5-го вѣка послѣ Р. Хр. и пользовался большою извѣстностію, какъ преподаватель философіи. Мѣстомъ его ученой дѣятельности была Александрія. Обстоятельства его жизни очень мало извѣстны. Полагаютъ, что онъ род. въ Александріи или по крайней мѣрѣ, въ Египтѣ и нѣкоторое время (около 431 года) слушалъ Олимпіодора, къ ученикамъ котораго принадлежалъ и Проклъ. Но какъ Олимпіодоръ былъ перипатетикъ, то новоплатоновскую философію онъ слушалъ, вѣроятно, въ Аѳинахъ у Плутарха, либо у Сиріана. Преподаваніе Гіерокла продолжалось почти до 485 г. и однажды на нѣкоторое время прерывалось во время его путешествія въ Византію. Не извѣстно, былъ ли Гіероклъ туда вызванъ, или явился по собственному желанію, только тамъ онъ былъ довольно жестоко наказанъ, по всей вѣроятности, за полемику противъ христіанства, такъ-какъ въ послѣднее время царствованія Ѳеодосія и Пульхеріи не было

разборчивости въ средствахъ къ подавленію язычества. Послѣ тѣлеснаго наказанія, Гіероклъ былъ заточенъ въ ссылку; но дождался, наконецъ, лучшихъ временъ, былъ возвращенъ и снова продолжалъ свои чтенія въ Александріи. Время смерти Гіерокла неизвѣстно. Товарищами его по ученію были Газа и Θеосевъ. Послѣдній вѣроятно былъ его преемникомъ въ завѣдываніи школою или въ преподаваніи. Гіерокла особенно превозносили за обильный и изящный даръ слова, и это мнѣніе подтверждается дошедшими до насъ его сочиненіями: въ нихъ языкъ отличается ясностію, сжатостію и выразительностію. Онъ былъ образованъ и обладалъ обширною ученостію; но Дамаскій не находитъ въ немъ особеннаго мыслительнаго таланта.

Гіероклъ объяснялъ Платона; два раза онъ составлялъ комментарій на Горгія съ двухъ точекъ зрѣнія; но эти сочиненія не дошли до насъ. Въ полномъ видѣ сохранился только его *комментарій* на *золотые стихи* Пиѳагора. Фотій сохранилъ въ своей *библіотекѣ* нѣкоторыя извлеченія изъ 7 книгъ его трактата о *провидѣніи* и *предопредѣленіи*. Наконецъ, Стобей сберегъ много отрывковъ Гіерокла и, притомъ, каждый съ особеннымъ заглавіемъ. Но неизвѣстно, означаетъ ли каждое заглавіе особенное цѣлое сочиненіе, или это только заглавія отдѣловъ одного сочиненія. Пеарсонъ и съ нимъ Парио предпочитаютъ второе мнѣніе. Пеарсонъ, кромѣ того, предполагаетъ, что это сочиненіе было раздѣлено на двѣ части; къ первой изъ нихъ онъ относитъ отрывки *о богахъ объ отечествѣ, о родителяхъ* и т. д., ко второй—*Экономику* и *Бракъ*. Что касается нравственнаго направленія этихъ отрывковъ, то оно вообще отличается чистотою и здравостію. *Комментарій на золотые стихи* имѣетъ отчасти тѣже достоинства, но съ примѣсію восторженности и взглядовъ, не имѣющихъ связи съ основными мыслями. Въ немъ Гіероклъ излагаетъ свое богословіе, полагая три разряда боговъ: первые небесные боги, находятся въ ближайшемъ общеніи съ верховнымъ божествомъ;

вторые, живущіе въ эѳирныхъ пространствахъ, взираютъ горѣ и долу и завѣдываютъ разными частями вселенной; третьи боги—земные; въ разрядъ послѣднихъ поступаютъ души человѣческія. Гіероклово распредѣленіе боговъ согласно вообще съ духомъ новоплатонизма; особенно оно близко къ философіи Порфирія, который не допускалъ еще такого крайняго смѣшенія философіи съ мечтательною жреческою ѳеургіею, какъ дальнѣйшіе провозвѣстники новоплатонизма. Гіероклъ ближе, нежели современные ему новоплатоники и къ идеямъ Пиѳагора, хотя и привноситъ къ нимъ много новаго. Самымъ важнымъ философскимъ сочиненіемъ Гіерокла, если оно существовало въ цѣломъ составѣ, должно признать, судя по отрывкамъ, его трактатъ *о провидѣніи и предопредѣленіи*. Въ первой книгѣ онъ излагаетъ свое мнѣніе; въ третьей—опровергаетъ возможныя возраженія; въ остальныхъ пяти-доказываетъ, что его мысли согласны съ ученіемъ Платона, съ приговорами оракуловъ, съ законами жрецовъ, съ ученіемъ Орфея, Гомера и всѣхъ преемниковъ великаго ученика Сократова. Этотъ отдѣлъ Гіероклова труда имѣетъ важное значеніе для исторіи философіи; потому что въ немъ изложены мнѣнія мыслителей о предметѣ трактата до самаго Плутарха, Сиріанова учителя. Что касается мнѣнія самаго Гіерокла, то провидѣніемъ онъ называетъ божественное могущество надъ цѣлымъ міромъ, видимымъ и невидимымъ, а предопредѣленіемъ—правосудіе, которому свойственно все распредѣлять и которымъ сопровождается провидѣніе. Иными словами, правосудное управленіе, которымъ творецъ міра содержитъ всю вселенную, есть, по Гіероклу, провидѣніе; а особенный законъ или приговоръ (νόμος), по которому выдѣляется что либо на долю каждаго существа есть его предопредѣленіе (εἱμαρμένη). Человѣкъ надѣленъ способностію свободнаго выбора; но, съ одной стороны, божество имѣетъ вліяніе на внутреннія побужденія его воли, а это вліяніе, облегчающее свободный выборъ, заключаетъ уже въ себѣ начало награды, или наказанія, съ другой, каждому творенію

предназначены божествомъ начало и конецъ. Замѣчательна мысль Гіерокла о происхождеріи міра или вещества. Онъ не признаетъ совѣчнаго Богу существованія вещества, даже утверждаетъ, что и Платонъ не раздѣлялъ подобной мысли; и однакоже, не соглашается признать твореніе міра въ опредѣленное время. Можно думать, что хотя Гіероклъ и признавалъ необходимость акта божественной воли для существованія или происхожденія міра, однако въ тоже время думалъ, что этотъ актъ вѣченъ, а потому сотвореніе матеріи или вещества принималъ въ смыслѣ вѣчной творимости, но не самосущаго бытія. Въ ученіи Гіерокла о душѣ мало науки и много мечтательности, въ большей или меньшей степени общей всѣмъ послѣдователямъ новоплатонизма. Онъ допускалъ душепреселеніе, но, подобно Порфирію, ограничивалъ его только сферою людей. Нѣкоторыя души, по его мнѣнію, существуютъ уже 3,000 лѣтъ, а существованіе другихъ продолжается уже 10,000 лѣтъ. Наконецъ, по мнѣнію Гіерокла, хотя божество управляетъ цѣлымъ міромъ, однакоже не всѣ части его находятся подъ непосредственнымъ вліяніемъ божественнаго существа; на каждую дальнѣйшую сферу міра оно дѣйствуетъ не иначе, какъ чрезъ среду предъидущую. Такимъ образомъ. человѣческія души находятся подъ ближайшимъ вліяніемъ героевъ или добрыхъ духовъ. Лучшее изданіе сочиній Гіерокла—Недгамово (Needham), 1709, Cambridge, 8, съ латинскимъ переводомъ Courtier и Giraldi, съ пролегоменами Пеарсона, примѣчаніями Фицина, Казаубона, издателя и съ біографіею Гіерокла.—Вновь напечатанъ былъ комментарій на золотые стихи, Lond., 1742, 8. Изданія по частямъ начались еще съ 1474; первое изъ нихъ было въ Падуѣ. Было еще одно полное изданіе сочиненій Гіерокла, но не снабженное такими филологическими прибавленіями, какъ Недгамово: это Пеарсона, Hieroclis opp., Lond., 1655 и 1673, 2 част., 8. Сочиненія Гіерокла были переведены на языки итальянскій (Дарди Бембо, Венец. 1604, 4), ан-

глійскій (Гласговъ, 1726, 8) и французскій (Дасье, Парижъ 1706, 2 т. 12).

ГИЕРОНИМЪ (Hieron. Rhodius), родосскій, послѣдователь перипатетической школы, жившій въ III ст. до Р. Хр-ва. Онъ былъ современникъ Ликона, главы этой школы и Аркезилая, основателя новой Академіи. Многочисленныя сочиненія его были очень уважаемы въ древности, но недошли до насъ. Извѣстно только, что благо онъ полагалъ въ отсутствіи горести. но удовольствіе, по его понятію, не заключаетъ въ себѣ ничего ни существеннаго, ни достойнаго нашихъ заботъ. См. Diog. Laërt. lib., V c. 41 и 42; liber V, c. 68; Cic., de fin, lib., V c. 5; lib., 11, c. 3, Acad. Quaest., lib. 11 c. 42.

ГЛАНВИЛЬ (Glanvill, Glanville), Іосифъ, англійскій пасторъ род. въ Плимутѣ въ 1636 г., ум. въ 1680 г. въ Батѣ. Онъ относится къ разряду скептиковъ 17 вѣка, которые старались ослабить значеніе разума и науки въ рѣшеніи высшихъ вопросовъ философіи съ тою цѣлію, чтобы открыть болѣе поприща вѣрѣ (см. Гирнгаймъ, Фейеръ, Гюэ). Онъ же первый въ Англіи сообщилъ скептицизму систематическую форму; въ этомъ отношеніи, онъ былъ какъ-бы предшественникомъ Юма; только скептицизмъ Гланвиля гораздо умѣреннѣе. Тогда какъ Юмъ подрывалъ всякую возможность знанія, приписывая происхожденіе его законовъ одной привычкѣ, Гланвиль требуетъ только, чтобы мы камъ можно умѣреннѣе думали о силѣ нашего мышленія въ дѣлѣ познанія, чтобы не питали самонадѣянной увѣренности, что можемъ познать истину во всей ея полнотѣ, или что въ системахъ философскихъ истина уже познана. Такимъ образомъ, онъ желалъ бы проложить путь среднему направленію между крайнимъ скептицизмомъ и догматизмомъ. Съ этою цѣлію. онъ доказываетъ слабость разума и неудовлетворительность философскихъ системъ, пользовавшихся въ то время наибольшимъ вниманіемъ. Онъ разбираетъ системы Аристотеля, Декарта и особенно Гоббса. Въ числѣ доказательствъ этой слабости нашихъ познавательныхъ спо-

собностей Глэнвиль приводитъ и догматъ о первородномъ грѣхѣ. Другіе доводы онъ заимствуетъ у Шаррона и Монтеня; но особеннаго вниманія достоинъ доводъ самаго Глэнвиля, а именно, что мы не знаемъ ни одной причины явленій въ ней самой, въ ея существѣ (causality itself is insensible), и что все наше знаніе въ этомъ отношеніи ограничивается заключеніемъ отъ дѣйствій къ причинамъ, и то потому только, что мы замѣчаемъ постоянно повторяющееся слѣдованіе одного явленія за другимъ. Когда опытъ представляетъ намъ два явленія, изъ которыхъ одно возникаетъ въ слѣдъ за другимъ, то мы часто признаемъ одно изъ нихъ за причину, а другое за дѣйствіе; но это заключеніе не основательно; причинное соотношеніе, придумываемое нами, нельзя превращать въ дѣйствительное, свойственное будто самимъ вещамъ. Мало того; всѣ явленія такъ тѣсно соединены между собою, что очень трудно найти опредѣленную причину каждаго изъ нихъ; да и всѣ причины, по самой идеѣ причинности, такъ тѣсно зависятъ одна отъ другой, что нѣтъ возможности узнать одну, не зная всѣхъ прочихъ; но это послѣднее рѣшительно намъ не доступно. Съ подобною теоріею разумѣется ни какой догматизмъ не возможенъ; съ отрицаніемъ причинности нѣтъ самаго бытія и нельзя ни чего полагать; но почему же не разсматривать скептицизмъ, только какъ средство для избѣжанія ошибокъ, какъ обнаруженіе свободы мышленія, какъ орудіе противъ оковъ налагаемыхъ предразсудками? Между тѣмъ, по странному противорѣчію, Глэнвиль, отвергавшій всякій авторитетъ разума и знанія, вѣрилъ въ колдовство. Онъ написалъ сочиненіе—Some philosophical considerations touching the being of witches and witchcraft, Lond. 1666, 4, въ которомъ нимало не возвышается надъ предразсудками, свойственными суевѣрію. Судя по серьёзности тона, съ какимъ написано это сочиненіе, трудно согласиться съ мнѣніемъ Дежерандо (Biographie universelle, t. XVII, art. Glanville), утверждающаго, будто Глэнвиль желалъ только выставить колдовство въ смѣшномъ видѣ. При томъ же,

Гланвиль говоритъ о томъ же предметѣ и съ тономъ не менѣе серьезнымъ въ другомъ сочиненіи; Sadducismus triumphans, Lond., 1681, 1682, 8. Къ чести Гланвиля должно присовокупить, что онъ отстаивалъ возникавшее въ то время изслѣдованіе природы путемъ наблюденія, вопреки отвлеченнымъ положеніямъ схоластики. Два сочиненія, которыми Гланвиль пріобрѣлъ себѣ извѣстность и вызвалъ жаркую полемику со стороны богослововъ и философовъ своего времени, носятъ слѣдующія заглавія: The vanity of Dogmatizing or confidence in opinions, manifested in a discourse of the schornetss and incertainity of our knowledge and its causes with some reflections on Peripatecism and an apologie for philosophy, 1661, Lond, 8. Scepsis scientifica or confessed ignorance the way to science, in an essay of vanity of dogmatizing and confident opinion, Lond., 1665, 4. Къ послѣднему сочиненію приложенъ отвѣтъ Гланвиля Ѳомѣ Альбію, Lond., 1665, 4. Гланвиль оставилъ нѣсколько другихъ сочиненій; изъ нихъ можно упомянуть здѣсь три: Plus ultra, or the progress and advancement of knowledge since the days of Aristotle in an account of some of the most remarkable late improvements of practical useful learning.... Lond, 1668, 12; Philosophia pia Lond., 1671, 8; Essays on several importans subjects in philosophy and religion, Lond., 1676, 4. Въ первомъ изъ этихъ сочиненій Гланвиль защищаетъ современную ему науку противъ одного ученаго священника, который утверждалъ, что Аристотель одинъ зналъ больше, нежели все королевское общество ученыхъ въ Лондонѣ и весь XVII вѣкъ.

ГЛИССОНЪ (Glisson), Францискъ, медикъ и мыслитель, род. 1597 г. въ Англіи въ графствѣ дорсетскомъ и въ продолженіи сорока лѣтъ занималъ каѳеру медицины въ кембриджскомъ университетѣ. Онъ былъ также членомъ, а потомъ, президентомъ медицинской коллегіи въ Лондонѣ. Тамъ—же онъ и умеръ 1677 г. Глиссонъ оставилъ много сочиненій; но вниманіе мыслителей онъ обратилъ на себя сочиненіемъ: Tractatus

de natura substantiae energica, sev vita naturae ejusque tribus primis facultatibus, perceptiva, appetitiva, motiva et caet., Lond., 1672, 4. Въ этомъ сочиненіи Глиссонъ излагаетъ свое понятіе о субстанціи, отчасти сходное съ позднѣйшею *монадологіею* Лейбница. По его понятію субстанція есть не отвлеченіе или общій признакъ, приписываемый многимъ предметамъ, но бытіе и сила. Все, что въ ней заключается, всѣ свои аттрибуты и всѣ видоизмѣненія она выводитъ изъ себя самой (изъ subsistentia fundamentalis); потому что она надѣлена силою дѣйствовать на себя самое и выявляться собственною энергіею (natura energetica). Эти двѣ черты, раздѣляемыя анализомъ, но тождественныя въ дѣйствительности, составляютъ неизмѣнную сущность субстанціи. Слѣдовательно, быть,—значитъ дѣйствовать: каждый особенный видъ бытія есть видъ дѣйствованія; если же такъ, то каждая субстанція есть сила. Въ этой то силѣ, которая въ каждой субстанціи дѣйствуетъ для извлеченія изъ своего существа разныхъ формъ своего существованія, Глиссонъ полагаетъ отличительный характеръ жизни. Какъ жизнь есть свободное, только изнутрь опредѣляемое раскрытіе способностей какого нибудь существа, такъ и способности или особенныя свойства суть только видоизмѣненія одной коренной дѣятельности, свойственной существу. Мысль Глиссона о субстанціи сходна съ ученіемъ Лейбница о монадахъ, который также утверждалъ, что каждая субстанція есть монада, которая ничего не принимаетъ отвнѣ, ст. б., не допускалъ прямого соединенія субстанціи одной съ другою (Substantia exclusive est negatio foederationis cum quavis natura aut supposito extraneo). Утверждаясь на этомъ началѣ *несообщаемости* субстанцій, Глиссонъ различаетъ душу и тѣло, и не соглашается съ Декартомъ, который утверждалъ, что тѣло слѣдуетъ отдѣлять отъ души на томъ основаніи, что первому свойственна бездѣйственность и дѣлимость, а второй дѣятельность и недѣлимость. По Глиссону, и матеріи свойственна жизненная дѣятельность, только низшая въ сравненіи съ дѣятельностію души.

Не менѣе своеобразно представляетъ себѣ Глиссонъ способности души и свойства вещества. Онъ не возвышается, не восходитъ отъ способностей и свойствъ къ началамъ духовному и вещественному, но наоборотъ, выводитъ ихъ изъ существа, которому они принадлежатъ. Каждая субстанція дѣйствуетъ; а дѣйствовать можно двояко, положительно, относясь къ себѣ, или отрицательно, отталкивая отъ себя все несродное. Отсюда выявляются двѣ способности—желательная и движительная. Но обѣ предполагаютъ еще силу воспріемлющую (percepliva), представляющую, или самое представленіе, какъ единство субстанціи съ своею формою; потому что безъ формы субстанцію и представить не возможно. Форма, какъ нѣчто представляемое, есть общее, а сама субстанція, разсматриваемая въ своемъ собственномъ бытіи и дѣятельности, есть то, что называютъ частнымъ. Но общее и частное не раздѣльны и всегда соединены въ вещахъ. Нѣтъ формы или общаго, что не обнаруживалось бы въ опредѣленномъ бытіи, и нѣтъ такого опредѣленнаго бытія, которое не заключало бы въ себѣ неразрывно чего нибудь общаго или формы. Потому-то вещество также надѣлено въ нѣкоторомъ смыслѣ силою воспріятія (percepiio); потому что вещество неразлучно съ формою. Что касается двухъ другихъ способностей, то Глиссонъ обозначаетъ ихъ именемъ тяжести и дѣлимости. Къ нимъ онъ сводитъ всѣ существенныя свойства вещества.

ГНОМЫ, гномическая философія (γνώμη) притча, пословица, γνώσειν = γινώσκειν знать). Гномическою философіею называютъ иногда въ исторіи греческой литературы совокупность краткихъ изреченій въ стихотворной формѣ, заключающихъ въ себѣ какія-нибудь поучительныя мысли; но сами греки не называли такъ своей философіи древняго періода. Гномическую философію можно иначе назвать приточною.

Гномы или притчи составляютъ самую древнюю форму греческой философіи и встрѣчаются еще у Гомера. Но только во второмъ періодѣ греческой поэзіи, у Гезіода, гномы или

сентенціи становятся сами по себѣ содержаніемъ цѣлыхъ опредѣленныхъ видовъ стихотвореній. Древнѣйшій родъ такой нравоучительной или дидактической поэзіи встрѣчаемъ въ ἔργα καὶ ἡμέραι (дѣла и дни) Гезіода. И въ твореніи Гезіода соединены еще два различные элемента—правила, касающіяся матеріальной жизни и нравственныя. Позднѣе, когда послѣднія начинаютъ составлять единственный предметъ дидактической поэзіи, образуется поэзія собственно *гномическая*, прославленная именами Солона, Фокилида и Ѳеогниса. Вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими менѣе замѣчательными писателями, эти три поэта образуютъ одну школу, продолжающуюся отъ VII до начала V-го вѣка до Р. Х-ва. Къ нимъ слѣдуетъ присовокупить еще семь (или по другимъ семнадцать) мудрецовъ Греціи—представителей ея практической, законодательной и правительственной мудрости того времени..

И въ этихъ предѣлахъ гномическая философія занимаетъ довольно обширный періодъ времени. Она выражается и во многихъ другихъ родахъ—въ религіозномъ гимнѣ, въ политикѣ, въ сатирѣ, во взглядѣ на физическій міръ. Такъ у Солона есть частыя воззванія къ музамъ, у Ѳеогниса молитвы къ Юпитеру, Фебу, Кастору или Поллуксу, обыкновенно оканчивающіяся нравственными мыслями. Иногда въ этихъ выраженіяхъ вѣрованія проглядываетъ уже сомнѣніе или попытка къ естественному объясненію явленій міра; а космогоническія поэмы Парменида и Ксенофана, не отрицая прямо сонма языческихъ божествъ, превращаютъ ихъ въ символы физическихъ силъ. Гномическая поэзія довольно часто касается и политики; такой характеръ она имѣетъ у Солона и Ѳеогниса. У Солона она похожа на историческія замѣтки или мемуары въ стихахъ. Изъ такихъ-то мемуаровъ Плутархъ вѣроятно заимствовалъ свѣдѣнія о жизни и дѣятельности аѳинскаго законодателя. Кромѣ того, въ ихъ историческихъ замѣткахъ сохранились еще и другіе болѣе частные взгляды ихъ на современную жизнь. Такъ наприм., Солонъ и Ѳеогнисъ описываютъ удовольствія молодо-

сти, наприм., разныя увеселенія, вино, богатство и такъ далѣе. Ихъ описанія приближаются не рѣдко къ сатирѣ, хотя составляютъ совсѣмъ отдѣльный отъ нея родъ поэзіи.

Такимъ образомъ, гномическій родъ греческой литературы нужно искать въ лирическомъ гимнѣ, въ догматической космогоніи, въ политикѣ и въ сатирѣ. Но она не дошла до насъ во всей полнотѣ и въ неповрежденномъ видѣ. Творенія Ксенофана, Эвена и Фокилида со всѣмъ почти затеряны; отъ Солона осталось около 300 стиховъ; остатки произведеній Ѳеогниса хотя и значительнѣе, но къ нимъ привзошло много вставокъ и передѣлокъ. Ученіе семи мудрецовъ нигдѣ не изложено вѣрно и точно, не исключая и Плутарха.

Древніе, какъ можно подагать, собственно не находили въ такъ называемой нынѣ гномической философіи особенной школы или особеннаго направленія философствованія, а потому, и не заботились о разграниченіи ея отъ умственныхъ произведеній другихъ періодовъ, котораго доискиваются во времена новыя; не смотря на то, можно найти въ ней особенный общій духъ и нѣкоторыя отличительныя частныя черты ея нравоученія.

Прежде всего, гномическая философія умствуетъ мало и всегда выражается очень кратко, въ куплетахъ, состоящихъ изъ двухъ, или трехъ элегическихъ дистиховъ, которые обыкновенно назначаются какому нибудь мыслителю—другу. Далѣе, правила и сужденія ея сообщаются, какъ завѣтныя преданія предковъ (Ѳеогнисъ, V. 59, 60 edit., Welcker), и невсегда бываютъ согласны между собою. Солонъ, Ѳеогнисъ, и Эвенъ часто согласны между собою; но не рѣдко между ними есть и несогласіе. Такъ, Солонъ принимаетъ законъ о не-переходѣ наказанія на сына и дальнѣйшее потомство за проступки отца, а Ѳеогнисъ горько жалуется на такой законъ и обвиняетъ Юпитера въ неправосудіи. Не рѣдко Ѳеогнисъ и самъ себѣ противорѣчитъ или перемѣняетъ свои мысли, судя по вліянію разнородныхъ впечатлѣній; такъ наприм., однажды

онъ ставитъ выше всего разумъ и волю боговъ, въ другой разъ утверждаетъ, что боги дали человѣку разумъ, который выше всего въ мірѣ и обнимаетъ весь міръ. Есть даже, подъ именемъ Ѳеогниса *пародіи*, гдѣ нравственныя правила имъ ли самимъ, или кѣмъ-либо изъ его послѣдователей искусно перетолкованы въ противную сторону. Но вообще, его мысли основаны на глубокой житейской опытности, его замѣтки тонки и вѣрны; таковы, наприм., его совѣты противъ браковъ, основанныхъ на расчетѣ, объ опасностяхъ, неразлучныхъ съ большими богатствами и высокимъ положеніемъ въ свѣтѣ.„ Кирнъ, говоритъ Ѳеогнисъ, для разведенія лучшей породы лошадей и ословъ мы пріискиваемъ хорошихъ лошадей и ословъ, а между людьми честный не боится жениться на злой дочери дурного отца, были бы только съ ея стороны деньги.... Золото—для насъ все: оно заключаетъ союзы честныхъ людей съ безнравственными и безнравственныхъ съ честными (Vers. 1...).„ О Плутонъ (богъ богатства), прекраснѣйшій и любезнѣйшій изъ боговъ! какъ я небылъ плутоватъ, но чрезъ тебя, при твоей помощи, сдѣлался наконецъ честнымъ человѣкомъ (Vers. 525).

Эта немногорѣчивая поэзія, по самой краткости своихъ куплетовъ, хорошо приспособленная къ аккомпанименту простой и незатѣйливой игры на музыкальномъ инструментѣ (см. Ѳеогнисъ, ст. 247), содержитъ въ себѣ по мѣстамъ много вдохновенія, оживляющаго и позднѣйшій элегическій стихъ силою и теплотою, достойными Каллина и Тиртея. Примѣръ такой силы и жизни можно видѣть, наприм., въ слѣдующемъ отрывкѣ Солона:

„О музы, благородныя дочери Мнемозины и Юпитера Олимпійскаго, внемлите моимъ мольбамъ: даруйте, дабы со счастіемъ, исходящимъ отъ боговъ, я пріобрѣлъ уваженіе отъ людей, дабы я былъ всегда кротокъ съ моими друзьями и твердъ со врагами, дабы одни меня уважали, другіе—страшились. Я желаю богатства, только бы оно было пріобрѣтено правдою:

рано или поздно неправда будетъ наказана.... Дѣло неправды недолговѣчно.... Отъ Юпитера никогда не укроется дурной помыслъ, лелѣемый злодѣемъ на днѣ души. Рано, или поздно онъ обнаружится: только одинъ расплачивается за него сегодня, а другой—завтра. Если онъ самъ даже и избѣгнетъ казни, то правосудіе боговъ постигнетъ его дѣтей или позднѣйшее потомство". Таково же ученіе Плутарха въ извѣстномъ сочиненіи его о замедленіи божественнаго мщенія. Въ началѣ Солонова отрывка замѣтенъ, впрочемъ, еще духъ варварства и жесткости героическихъ временъ. Ѳеогнисъ, также отчасти сходно съ Солономъ, совѣтуетъ платить врагу ненавистію за ненависть. Но въ изреченіяхъ, приписываемыхъ семи мудрецамъ, уже встрѣчаются болѣе гуманныя чувствованія. Даже Ѳеогнисъ иногда отступаетъ отъ своего положенія, совѣтуя не издѣваться надъ врагомъ, если онъ честенъ, и непотворствовать безчестному другу. Но подъ вліяніемъ духа времени, онъ признаетъ рабство и считаетъ не приличнымъ, дабы дѣти раба могли быть свободными (ст. 845). Съ невѣріемъ въ провидѣніе онъ соединяетъ вѣру въ гаданія и въ другіе предразсудки, и признаетъ законность тираноцидіи. Есть еще одно нравственное пятно, невѣдомое героическимъ временамъ, и съ такимъ равнодушіемъ описываемое Солономъ: это порокъ, о которомъ Платонъ говоритъ въ своемъ пиршествѣ. Впрочемъ, Ксенофонтъ нападалъ уже на атлетическія игры, бывшія главною причиною крайняго развращенія греческихъ нравовъ.

Гномическая философія, какъ видно изъ предъидущаго, касается вопросовъ гражданской жизни и нравственности и вообще, вопросовъ которые потомъ составили предметъ изслѣдованій цѣлыхъ философскихъ трактатовъ. Въ ней нѣтъ систематическаго, послѣдовательнаго развитія какихъ нибудь положеній, нѣтъ и опредѣленныхъ, установленныхъ началъ, что встрѣчаемъ въ позднѣйшемъ ученіи греческихъ философскихъ школъ. Она часто измѣняетъ свои вопросы по произволу и принимаетъ направленіе то спиритуалистическое, то сенсуа-

листическое, то религіозное, то скептическое. Ея нравственность можно назвать произведеніемъ общаго смысла того времени; она бываетъ то строгою, то снисходительною и, не вдаваясь въ крайности догматизма, иногда возносится до высокаго самымъ простодушіемъ своего тона. Она предшествовала системамъ греческой философіи и, благодаря меткости своихъ правилъ и прелести языка, пережила многія изъ нихъ. Даже послѣ разговоровъ Платона и нравоучительной философіи Аристотеля, не забыли Фокилида, Солона и Феогниса. Золотые стихи Пиѳагора, относящіеся къ этому же разряду произведеній греческой словесности, имѣли комментаторовъ еще въ IV вѣкѣ послѣ Р. Хр-ва. Съ другой стороны, мысли, которыми пользовался Гомеръ, часто находили себѣ мѣсто у Пиндара, Софокла, Менандра, аттическихъ ораторовъ, въ разсказахъ историковъ, откуда потомъ ихъ собрали въ видѣ руководства для училищъ. Такимъ образомъ, мы имѣемъ теперь много сотенъ замысловатыхъ ямбовъ, извлеченныхъ изъ твореній греческихъ комиковъ изъ латинскаго мимографа Публія Сира и мысли въ прозѣ, найденныя у Демокрита, Плутарха, Варрона (изд. съ прибавленіями, 1643, въ Падуѣ, М. Винц. Деви (Devit)) и Сенеки.

Всѣ подобнаго рода стихи, а также апоѳегмы и притчи въ прозѣ, перешли потомъ позднѣе въ *нравственныя Антологіи*, наприм., Оріона, Стобея и въ разнаго рода энциклопедіи и руководства. Послѣ разновременныхъ пересмотровъ и передѣлокъ, они встрѣчаются потомъ то съ печатію христіанской философіи въ греческой поэмѣ Псевдофокилида, въ собраніи *сивиллиныхъ предсказаній*, въ *мысляхъ* Епископа и мученика Нила, то съ характеромъ стоической философіи,—въ латинскихъ дистихахъ Діонисія Катона,—произведеніи не извѣстнаго времени, но во всякомъ случаѣ весьма древнемъ. Всѣ эти собранія, а равно философскія утѣшенія Боэція, *руководство* (энхиридіонъ) Эпиктета, два раза передѣлываемыя христіанскими авторами для школьнаго употребленія и *размышленія* Марка Аврелія пользовались огромною популярностію въ средніе вѣка. Рано

стали ихъ переводить на другіе языки, парафразировать и сокращать; много появилось даже подражаній, какъ наприм., *стихи Аделяра къ своему сыну Астролябу*, изданные Кузеномъ (Philos scolast. append. 10), нѣкоторыя страницы въ *Тезоретто*—Брунетта Латини, Данова учителя, въ *Documenti d'amore* Франц. де Барберино и, наконецъ, въ *Pricke of conicience* Ришара Гамполя (см. Warton, Hist, de la poésie anglaise, t. 11, p. 35, edit. 1840).

Съ началомъ новыхъ временъ, тогда какъ ученые терпѣливо собирали нравственныя мысли изъ разсказовъ и рѣчей Тацита и Тита Ливія, когда Скалигеръ выправлялъ греческій переводъ дистиховъ Катона, сдѣланный въ XIV вѣкѣ Планудіемъ, другіе переводили на народные языки древнія правила Пиѳагора, Фокилида и Ѳеогниса и даже правительственныя лица, какъ президентъ де Пибра и совѣтники Форъ и Матьё, издали въ пользу юношества цѣлыя сотни нравственныхъ четверостишій. Они переведены были почти на всѣ европейскіе языки и даже, какъ говорятъ, на нѣкоторые азіатскіе. Во Франціи ихъ перепечатывали въ XVIII вѣкѣ и потомъ, въ началѣ XIX-го, съ новымъ движеніемъ просвѣщенія и преобразованіемъ учебныхъ заведеній.

Впрочемъ, не одни четверостишія Пибра относятся къ подражаніямъ гномической философіи или къ греческимъ гномамъ. Сюда же можно отнести еще и мысли Ларошфуко (La Rochdfoucauld) и его подражателей, а также краткія нравоученія эзоповскаго аполога. Самое начало гномической формы умственныхъ произведеній теряется въ отдаленнѣйшей древности. Слѣды ея можно находить и въ *библіи*—въ *экклезіастѣ* и въ *притчахъ* Соломона. Въ древнѣйшихъ письменныхъ произведеніяхъ Мексики также находятъ много сходнаго съ греческими гномами. См. Fabricius, Biblioth. graec. T. 1, p. 704, ed. Harles; Собраніе гномич. поэтовъ Брунка, Strasbourg, 1764, 8, и Боассонада, Paris, 1733, 8; Theognis, изд. Welcker, Francf.—a. M., 1826, 8; G. Wagner, разсужденіе о двухъ

Эвенахъ, Breslau, 1838, 8; переводы Lévesque'a, Paris, 1783, 8; Coupé, Paris, 1796, 8; Pillot, Douai, 1814, 8; Poëtae minores, Гайсфорда, Oxford, 1814, 8; Lpz., 1822; Opuscula Graecorum sententiosa et moralia, Orelli, Lpz, 1818—1821 (во втор. том. содер. собр. еврейскихъ и арабскихъ гномъ), 1837, 8; Pöetae lyrici, Bergk, Lpz., 1843, 8; изданіе и переводъ Діонисія Катона, J. Travers, Falaise, 8. О четверостишіяхъ, Пибра и его продолжателей, см. Bibliotheque de Goujet, t XII, p. 263, 287, 466 и 467, и неизвѣстнаго издателя дистиховъ Катона и четверостишій Пибрака, Paris, 1802, 8. См. еще, Blessig's Schreiben üb. die Philos. in Gnomen und Denksprüchen etcact, von Dahlers, Uebers. d Denk-und Sittenspr, Salomo's, Strasb 1810, 8, и Nimeyer's Abh. über die Methode d. Alten die Moral in Gnomen vorzutragen; von Linde's Uebers. der Sprüche Jes. Sirach's Lpz., 1782 N. A. 1795, 8; Winzer, dissert. de philos. mor. in libro sapientiae, quae vocatur Salomonis, expos. Wittenb., 1811, 4. См. греческая философія.

ГНОСТИЦИЗМЪ. Гностицизмомъ называютъ обыкновенно религіозное и философское ученіе нѣкоторыхъ философскихъ школъ, которое возникло въ первые вѣки христіанства изъ іудейства, христіанства и язычества. Не смотря на различіе въ рѣшеніи нѣкоторыхъ вопросовъ, онѣ имѣли много сходнаго въ началахъ и въ направленіи и оттого носили общее названіе гностическихъ (γνῶσις познаніе или высшее, таинственное знаніе). Обратимъ вниманіе на происхожденіе и ученіе гностическихъ школъ, на развѣтвленіе ихъ и развитіе и наконецъ, на послѣднюю судьбу ихъ. Впрочемъ, должно присовокупить, что крайне затруднительно въ настоящее время составить вѣрный взглядъ на гностическое ученіе по той причинѣ, что свѣдѣнія о немъ основываются или на не многихъ темныхъ отрывкахъ его, дошедшихъ до насъ, или на отзывахъ нѣкоторыхъ писателей первыхъ вѣковъ христіанства: а между тѣмъ, они разсматривали это ученіе только какъ ересь, возникшую

изъ христіанства и на самихъ провозвѣстниковъ гностическаго ученія смотрѣли, какъ на еретиковъ;—взглядъ не всегда вѣрныя и значительно мѣшающій правильному понятію о происхожденіи и значеніи гностическихъ умозрѣній. Онъ господствуетъ уже у Оригена, Климента александрійскаго, Епифанія и у многихъ другихъ.

Гностицизмъ появляется около того времени, когда христіанское вѣроученіе вступило въ борьбу съ іудействомъ и язычествомъ; происхожденіе его обыкновенно полагаютъ въ началѣ втораго вѣка послѣ Р. Хр—ва, хотя есть нѣкоторые слѣды, что онъ существовалъ нѣсколько раньше. Отличительная черта гностицизма между прочимъ состоитъ въ томъ, что онъ стремится какъ-бы слить и замѣнить собою всѣ три главныя религіи и три главныя міровоззрѣнія того времени,—христіанство, іудейство и язычество, въ той формѣ, какую оно выработало себѣ на территоріи двухъ классическихъ народовъ,—явленіе естественное и совершенно-понятное, если примемъ во вниманіе международное общеніе и обмѣнъ идей вызванныя сперва завоеваніями Александра македонскаго, а потомъ громадными предѣлами римской имперіи. Въ то время на почвѣ образованнаго міра господствовалъ эклектизмъ; измѣняя свои формы, являясь то въ болѣе обширномъ, то въ ограниченнѣйшемъ видѣ, онъ проникалъ собою все—и религію, и философію, и нравоученіе, и политику. Гностицизмъ былъ также своего рода эклектизмомъ: соединяя въ себѣ теогонію, космогонію, пневматологію и антропологію востока и запада, онъ думалъ стать выше всѣхъ вѣрованій и въ своемъ всеобъемлющемъ лонѣ дать имъ только второстепенное, подчиненное мѣсто. Язычникамъ гностики говорили: „у васъ нѣтъ болѣе ни философіи, ни религіи; у васъ осталась только миѳологія и скептицизмъ.“ „Ваше откровеніе, таковъ смыслъ ихъ возраженія іудеямъ, происходитъ не отъ верховнаго существа, но отъ второстепеннаго, отъ деміурга; а потому, вы не знаете ни истиннаго Бога, ни его закона.“ Болѣе уступокъ гностики дѣлали

христіанамъ; но и отъ нихъ также требовали уступокъ: вашъ провозвѣстникъ христіанства есть высочайшее проявленіе верховнаго разума; но непосредственные послѣдователи его не поняли своего учителя, а дальнѣйшіе-измѣнили самый текстъ оставленнаго имъ ученія." Отсюда, гностики естественно приходили къ такому общему выводу, что только они на основаніи высшаго вѣдѣнія, проистекающаго изъ верховной мудрости и преемственно переходившаго къ нимъ отъ рода въ родъ, возвѣщаютъ истину всему міру, а потому всѣ и христіане, и іудеи, и язычники должны принять ихъ универсальное ученіе и посвятить себя въ его тайны.

Изъ самаго положенія, въ какое ставили себя гностики къ христіанству и къ другимъ религіямъ, очевидно, что они не были только еретиками или особенною отраслію христіанства. Между ними могли быть и христіанскіе еретики, но ученіе гностическое занимаетъ мѣсто отдѣльное отъ христіанства. На первый взглядъ гностики представляются теософами (см. это слово); они составляютъ особенный родъ философовъ, которые не слѣдуютъ исключительно ни разуму, ни какому либо опредѣленному вѣрованію; и однакоже, не говоря ничего во имя испытующей мысли, проповѣдуя, напротивъ, во имя мистическаго знанія и таинственнаго преданія, они выдаютъ свое ученіе за произведеніе высшаго разума. Методъ ихъ сходенъ отчасти съ методомъ Филона, который обыкновенно усиливается подвести подъ библейское ученіе философскія положенія, нерѣдко самыя несогласныя съ библейскимъ текстомъ и съ духомъ библейскаго ученія. На этомъ основаніи, иногда полагаютъ, что гностицизмъ обязанъ своимъ происхожденіемъ Филону. Но это значило бы назначать гностицизму слишкомъ ограниченную колыбель. Не смотря на все уваженіе къ ученію Платона, онъ все-таки имѣлъ въ виду интересы іудейства и усиливался только дать ему высшій смыслъ. А потому, примѣръ его едва ли могъ бы такъ могущественно подѣйствовать на образованіе новаго ученія съ цѣлями, выступающими за

предѣлы каждаго вѣроученія порознь. Филонъ могъ только способствовать въ извѣстной степени общему направленію умовъ къ гностическому синкретизму; но въ его ученіи нѣтъ еще ни широкихъ притязаній гностицизма, ни той формы, которую онъ выработалъ себѣ въ ученіи прямыхъ своихъ послѣдователей. Современно происхожденію гностицизма и философіи Филона, въ Александріи были еще двѣ другія школы, одна греческая, довольно извѣстная, другая мало извѣстная—египетская. Каждая изъ нихъ также могла оказать свою долю вліанія на образованіе гностическаго ученія; но ни одна изъ нихъ не обнаруживаетъ тѣхъ широкихъ стремленій и на такихъ основаніяхъ, какъ гностицизмъ. Происхожденіе его нужно полагать не въ Египтѣ; но трудно опредѣлить съ достовѣрностію, гдѣ именно внѣ Египта. Одни полагаютъ, что онъ произошелъ въ Персіи, или въ Халдеи, другіе относятъ происхожденіе гностицизма къ Индіи и даже къ Китаю. Но не отрицая вліянія идей буддійскихъ, китайскихъ, индійскихъ, персидскихъ и халдейскихъ на образованіе гностицизма, нельзя и отодвигать такъ далеко мѣсто его происхожденія. Гораздо ближе будетъ къ истинѣ, если скажемъ, что гностицизмъ въ собственной формѣ своей, возникъ въ Сиріи и въ Палестинѣ и первыхъ провозвѣстниковъ своихъ получилъ изъ среды іудейской. Симонъ, Менандръ, Досиѳей и Керинтъ были іудеи. Первоначальною связію гностицизма съ іудействомъ объясняется и отношеніе его къ каббалѣ. Хотя египетскіе гностики такъ значительно измѣнили потомъ ученіе своихъ сирійскихъ и палестинскихъ предмѣстниковъ, что оно уже противорѣчило іудейству; однакоже слѣды каббалы навсегда остались въ гностическихъ системахъ, не исключая даже ученія Валентина, наиболѣе отдалившагося отъ толковъ іудейскихъ. Такимъ образомъ, происхожденіе гностицизма было почти современно появленію христіанства; потому что Керинтъ и Симонъ, прямые гностики, были почти современники апостоловъ и являются противниками св. апостоловъ Петра, Павла и Іоанна.

Съ теченіемъ времени послѣдователи гностицизма часто измѣняли идеи своихъ предшественниковъ или основателей своей школы; тѣмъ не менѣе, въ ихъ ученіи, не смотря на всѣ его видоизмѣненія, оставались неизмѣнно нѣкоторыя основныя идеи. По крайней мѣрѣ большая часть гностиковъ всѣхъ мѣстъ и временъ сохраняли главныя идеи основателей гностицизма. Основныя, неизмѣнныя идеи гностиковъ были слѣдующія: истеченіе всѣхъ духовныхъ существъ изъ существа Божія; постепенное вырожденіе и ослабленіе всѣхъ существъ на каждой дальнѣйшей степени истеченія; искупленіе или избавленіе и возвращеніе всего въ лоно создателя или божества и, при помощи искупленія или избавленія, возстановленіе первоначальной гармоніи и божественнаго блаженства. Кромѣ основныхъ и неизмѣнныхъ идей, есть въ гностицизмѣ еще идеи второстепенныя, которыя болѣе или менѣе измѣнялись въ разныхъ гностическихъ школахъ. Къ числу второстепенныхъ идей можно отнести, напримѣръ, слѣдующія положенія: что вѣдѣніе или гносисъ (γνῶσις) знаніе есть преданіе, хранимое избраннымъ и священнымъ племенемъ; что оно выше всякаго другаго знанія; что въ немъ только заключается истинная мудрость; что на нее есть указаніе въ нѣкоторыхъ священныхъ книгахъ, но что это указаніе не полно; что библейское ученіе іудеевъ происходитъ не отъ Бога, но отъ второстепеннаго божества,—отъ деміурга; что христіанскія священныя книги многое исказали и наполнены предразсудками, наконецъ, что одно только вступленіе въ тайны гностицизма можетъ руководить къ истинѣ и возстановить союзъ человѣческой души съ Богомъ, при посредствѣ небесныхъ силъ, духовъ или эоновъ. Одни изъ нихъ заключены въ веществѣ еще современи первоначальнаго паденія; другіе прямымъ долгомъ своимъ считаютъ избавлять, спасать человѣка отъ заблужденій и руководить его ко спасенію и блаженству.

По характеру вышеприведенныхъ положеній гностицизма уже можно заключать, что въ немъ очень мало было фило-

софскаго элемента, почерпающаго силу и крѣпость въ разумныхъ отчетливыхъ основаніяхъ мысли и наблюденія. И однакоже, онъ такъ пришелся по духу времени и мѣста, что долгое время имѣлъ самыхъ жаркихъ послѣдователей и самое широкое развитіе въ нѣсколькихъ школахъ. Не впадая въ преувеличенія о числѣ гностическихъ школъ, къ которымъ нѣкоторые относятъ даже Климента римскаго епископа съ его послѣдователями, можно принять пять главныхъ отраслей или школъ гностицизма: *палестинскую* или первоначальную, *сирійскую*, *египетскую*, *спорадическую* или разсѣянную въ разныхъ странахъ, но тѣмъ не менѣе сходную по ученію, и *азіатскую*, или точнѣе, *малоазійскую*.

Первоначальная или *палестинская* школа гностиковъ состоитъ изъ четырехъ, или пяти партій; хотя эти партіи не развились до значенія школъ, однакоже имѣли значительное вліяніе, на которое долгое время не обращали почти никакого вниманія. Таковъ былъ, напримѣръ, Евфратъ, на котораго Мосгеймъ указывалъ, какъ на основателя офитической секты, предшествовавшей христіанству. Исторіи дѣйствительно неизвѣстны *евфратисты*. Далѣе Симонъ и Керинтъ, на которыхъ также долго не обращали никакого вниманія, имѣли многочисленныхъ послѣдователей и проповѣдывали ученіе во многихъ отношеніяхъ достойное вниманія.

Симонисты, главою которыхъ былъ Симонъ магъ или волхвъ (о немъ упоминаетъ св. Лука въ дѣяніяхъ апостольскихъ), родившійся въ Самаріи, древней колыбели синкретизма, уже проповѣдывали самый независимый религіозный синкретизмъ. Въ своихъ отвѣтахъ на вопросы философіи о происхожденіи и назначеніи міра и человѣка они прибѣгаютъ одинаково къ идеямъ христіанскимъ, іудейскимъ и языческимъ, не ограничиваясь ни однимъ изъ нихъ исключительно. Кромѣ того, въ основаніе своей космогоніи и антропогоніи они полагаютъ свою выспреннюю, мечтательную теогонію. Сначала она была проще и слагалась изъ трехъ двоицъ (συσύγια), исте-

кающихъ изъ верховнаго божества: *разума* и *размышленія* (νοῦς, ἐπίνοια), *голоса* и *вдумыванія* (φωνή, ἔννοια), *сужденія* и *усвоенія* (λογισμός, ἐνθύμησις). Впослѣдствіи, это ученіе видоизмѣнилось и три двоицы преобразились въ четыре: *глубины* и *молчанія* (βύθος, σιγή), *дыханія* и *истины* (πνεῦμα и ἀλήθεια), *слова* и *жизни* (λόγος и ζωή), *человѣка* и *церкви* (ἄνθρωπος и ἐκκλησία). Такъ передаетъ евогонію Симона Ѳеодоритъ. Не объясняя, какъ именно понимали симонисты участіе каждой изъ этихъ двоицъ въ жизни міра, Ѳеодоритъ приводитъ только ученіе ихъ о верховномъ божествѣ. Верховное божество они называли иногда корнемъ или основою міра, а также огнемъ, и производили изъ него два ряда дѣйствій, вещественныхъ и невещественныхъ, представляя себѣ самое происхожденіе ихъ въ видѣ истеченія изъ божества. Никто до Симона, по ученію его и его послѣдователей, не зналъ верховнаго божества. Язычникамъ верховное божество открывалось только духомъ святымъ, іудеямъ— Христомъ Спасителемъ, а въ ветхомъ завѣтѣ вдохновеніе происходило только отъ силы подчиненной. Мысль (ἔννοια) Божія создала міръ, ангеловъ и архангеловъ и имъ поручила управленіе міромъ; но они во зло употребили свою власть. Такимъ образомъ, подъ именемъ Елены и Минервы она должна была пройти всѣ роды уничиженія, пока всемогущество Божіе явилось для избавленія ея и всѣхъ душъ, введенныхъ въ обольщеніе. Кромѣ этихъ трехъ, или четырехъ двоицъ, симонисты принимали еще эоновъ или высшія силы, какъ-то: *верховное могущество* или *силу Божію* и *Сына* или *Іисуса Христа*. Въ скоромъ времени Симонова школа раздѣлилась на множество отраслей; изъ нея вышли — кортеніяны, масботеи, адріаниты, евтихиты, клеобины, досиѳеи и менандриты. Всѣ они хотя и не отступаютъ отъ симонизма въ началахъ, но за то отличаются частными толкованіями.

Двѣ другія партіи гностиковъ, керинтцы и николаиты, которыхъ также иногда относятъ къ школѣ Симона, разнятся отъ нея въ самыхъ началахъ. Керинтъ болѣе благопріятство-

валъ іудейству, объяснялъ библейскіе тексты въ духѣ Филона, признавая ихъ, впрочемъ, произведеніемъ только второстепеннаго духа. Съ такимъ же ограниченіемъ онъ смотрѣлъ и на христіанство; не всѣ книги новаго завѣта принималъ за боговдохновенныя (наприм., исключалъ книги Іоанновы и ап. Павла) и отвергалъ божественность самаго основателя христіанства. Николай, менѣе ученый, касался только нравственныхъ началъ. Онъ не придерживался ни христіанства, ни іудейства, ни политеизма и, кажется, былъ самымъ первымъ основателемъ секты, такъ называемыхъ *атактиковъ*, которые возставали противъ всѣхъ человѣческихъ законовъ, дабы тѣмъ удобнѣе выдавать свое ученіе о законахъ дѣятельности за божественное.

Вторая, сирійская группа гностиковъ не имѣла такого развѣтвленія; но за то она отличается большею серьёзностію и точностію. Она примыкаетъ къ первой школѣ; потому что Сатурнинъ, проповѣдывавшій въ Антіохіи, во время Адріана, былъ послѣдователемъ изустнаго ученія или преданій Симона, Менандра и Керинта Принимая, по видимому, основныя истины христіанства, Сатурнинъ только видоизмѣняетъ ихъ, склоняясь къ Зендъ-Авестѣ, или, быть можетъ, къ каббалѣ. Богъ, по его понятію, есть *невѣдомый Отецъ*, невѣдомое, непостижимое существо, а ветхозавѣтное ученіе не есть произведеніе божественнаго вдохновенія. Такъ-какъ Богъ есть существо чистое, то онъ могъ даровать бытіе только чистымъ силамъ или существамъ *(δυνάμεις τοῦ ὄντος)*; но эти силы, по мѣрѣ удаленія отъ своего источника, ослабѣли въ своемъ могуществѣ и лишились своихъ совершенствъ; не смотря впрочемъ на то, они не поникли въ царствѣ мрака. На крайнемъ предѣлѣ этого чистаго міра, семь ангеловъ (не одно ли эти семь звѣздныхъ духовъ у Сатурнина съ *Элогимъ* въ книгѣ бытія?) создали міръ и удержали за собою управленіе имъ для лучшей побѣды надъ царствомъ мрака. Они же создали и человѣка, но не всего; создавши его тѣло, они не могли его одушевить, а по-

тому живой духъ дарованъ нашему тѣлу верховнымъ божествомъ Духъ нашъ долженъ возвратиться къ своему началу; а для того, ему нужно сперва достигнуть первоначальной чистоты, ратовать противъ виновника зла или сатаны, что необходимо предполагаетъ помощь избавителя. Съ цѣлію избавленія нашей души, *невѣдомый Отецъ* послалъ свою *верховную силу*, существо безтѣлесное и не рожденное отъ жены, но явившееся въ видѣ человѣка или Іисуса Христа. Онъ возвѣстилъ своимъ послѣдователямъ о Богѣ истинномъ, даровалъ имъ чистыя правила жизни и духовныя средства, нужныя для торжества надъ зломъ. Самымъ главнымъ изъ средствъ Сатурнинъ признавалъ чистоту или воздержаніе.—Неизвѣстно, долго ли существовало ученіе Сатурнина, или оно скоро было подавлено христіанскою школою, существовавшею въ Антіохіи. Извѣстно только, что Сатурнинъ имѣлъ учениковъ и что его ученіе довольно распространилось посредствомъ подложныхъ сочиненій, но что самая школа его скоро разсѣялась, не оказавши значительнаго вліянія.

Школа Вардесана эдесскаго, вторая въ той же группѣ, была довольно значительна и существовала гораздо прочнѣе. Она возникла во время Марка Аврелія, около 161 года послѣ Р. Хр-ва. Основатель ея былъ ученый христіанинъ, соединявшій въ себѣ образованіе греческое и восточное, пользовавшійся долгое время славою защитника христіанскаго ученія противъ Сатурнина и Маркіона. Но потомъ, онъ незамѣтно внесъ толкованіе словъ новаго завѣта, не сообразное съ духомъ христіанскаго ученія. Онъ объяснялъ ихъ совершенно произвольно и, повидимому, на нихъ основалъ особеннаго рода *пневматологію, зоологію и антропологію.* Пользуясь зендъ-авестою въ объясненіи библіи, онъ признавалъ кромѣ верховнаго божества или *невѣдомаго Отца*, бытіе вѣчной матеріи, которая своею *злою* и *неправимою* частію произвела сатану. Невѣдомый Богъ, также помощію своей производительной мысли, рождаетъ сына названнаго *Христомъ* и производитъ *Духа свя-*

того. Отъ Христа и духа св. произошли двѣ другія двоицы (сизигіи), земля и вода, огонь и воздухъ, а эти послѣднія, вмѣстѣ съ тремя новыми двоицами, дополнившими ихъ, произвели всю все..енную. Кромѣ того, существуетъ еще семь духовъ, которые получили въ управленіе солнце, луну и пять планетъ. За ними слѣдуютъ 12 геніевъ, приставленныхъ къ созвѣздіямъ зодіака и тридцать шесть духовъ звѣздныхъ, завѣдывающихъ другими звѣздами и завершающихъ собою всю небесную іерархію. Управленіе этихъ горнихъ силъ касается не только матеріальнаго міра, но и нравственнаго; ихъ дѣло состоитъ въ предотвращаніи вредныхъ послѣдствій, происходящихъ отъ страстей и заблужденій всякаго рода, проникающихъ даже въ область божественныхъ сизигій.

Въ отношеніи пневмы или духа ко Христу, Вардесанъ изображаетъ вообще развитіе и жизнь каждой человѣческой души. Какъ спутница Христа, духъ или софія—ашамотъ, увлекшись вещественнымъ міромъ, впала въ самыя грубыя заблужденія, и потомъ, исполненная раскаянія, снова была избавлена Христомъ и введена въ лоно (πλήρωμα) совершенствъ; такъ и каждая душа, хотя и падаетъ, но потомъ силою раскаянія, снова возвращается въ лоно порядка и совершенства и принимаетъ участіе въ общемъ торжествѣ чистыхъ и святыхъ душъ. Такова эонологія Вардесана. Ей соотвѣтствуетъ и антропологія или ученіе о человѣкѣ. Такъ—какъ душа человѣческая нарушила законъ, то она должна была омыть и загладить свое паденіе пребываніемъ въ тѣлѣ, созданномъ изъ вещества. Вардесанъ въ особенности занимался вопросомъ о судьбѣ и усиливался совмѣстить идею судьбу съ предъизбраніемъ (Eclog. stob., T. 1,, p, 141). Ученики его небыли многочисленны и не слѣдовали строго своему учителю. Между ними можно упомянуть только Гармонія, Вардесанова сына и Марина. Оба они строго слѣдовали ученію Вардесана и старались прикрыть его отступленія отъ христіанскаго вѣроученія. Однако Ефремъ сиринъ обнаружилъ ихъ не право-

мысле, показалъ вредныя послѣдствія, неразлучныя съ отрицаніемъ свободы человѣческой воли и гимны Вардесана замѣнилъ другими. Его полемика остановила дальнѣйшіе успѣхи этой партіи гностиковъ, которая и не встрѣчается уже послѣ V вѣка. Такимъ образомъ, обѣ партіи сирійскихъ гностиковъ исчезли, не достигши полнаго развитія.

Третья, египетская группа гностиковъ представляетъ болѣе разнообразія въ своемъ ученіи и болѣе стойкости въ самыхъ дробностяхъ мнѣній, изъ которыхъ она слагалась. Представители ея были гораздо ученѣе, болѣе обнаружили прямоты и усилій для распространенія своихъ убѣжденій. Успѣхамъ ея много способствовало самое положеніе Александріи, гдѣ существовало такъ много школъ и вѣрованій; отъ нея же осталось и наиболѣе памятниковъ. Сочиненія египетскихъ гностиковъ не дошли до насъ; но отъ нихъ осталась большая часть камней съ надписями (извѣстныхъ подъ именемъ abraxas), изъясненіе которыхъ сопряжено съ такими трудностями. Отличительная черта египетскихъ гностиковъ состоитъ еще и въ томъ, что они наиболѣе удаляются отъ ученія сирійскихъ гностиковъ, приближаются къ теогоніи египетской и много сочувствуютъ греческой философіи, по крайней мѣрѣ въ томъ видѣ, какой она получила въ Александріи. Египетскіе гностики раздѣляются на три партіи: василидистовъ, валентиніянъ и офитовъ.

Основатель первой партіи или школы, Василидъ, былъ родомъ изъ Сиріи и обучался сначала, по всей вѣроятности, у сирійскихъ же гностиковъ; но онъ предпочелъ Александрію и поселился въ этомъ городѣ около 131 года послѣ Р. Хр—ва. Свое ученіе онъ изложилъ въ сочиненіи ἐξηγητικά, состоящемъ изъ двадцати четырехъ книгъ. Источниками его ученія, на которыя онъ ссылается, какъ высоко имъ уважаемые, были апокрифическія книги,—*пророчества Хама и Бархора*. Къ этимъ книгамъ онъ присоединилъ еще каноническое посланіе апостола Петра и подложное преданіе того же апостола, пере-

даваемое какимъ—то Главкіемъ. Что касается посланій апост. Павла, то Василидъ, какъ поборникъ нѣкоторыхъ іудейскихъ обрядовъ, мало ими руководствовался, а нѣкоторыя и совсѣмъ отвергалъ, какъ то, посланіе къ Евреямъ, къ Титу и къ Тимоѳею. При такихъ разнородныхъ заимствованіяхъ, ученіе Василида представляетъ въ себѣ самую странную смѣсь. Въ основаніи его лежитъ общая гностикамъ идея истеченія, но къ ней онъ присоединяетъ еще многое изъ египетской ѳеогоніи, изъ теоріи сефиротовъ каббалы и изъ александрійскаго платонизма. Верховное существо, вѣчное и неопредѣленное (Θεὸς ἄῤῥητος, ἀνωνόματος) обнаруживается, по его ученію, посредствомъ пятидесяти двухъ развитій своихъ аттрибутовъ; а каждое изъ этихъ развитій заключало въ себѣ семь эоновъ. Эти обнаруженія произвели триста шестьдесятъ четыре божественныхъ существъ или эоновъ, которые вмѣстѣ съ виновникомъ этой гностической теоріи составляютъ количество, равное количеству дней въ году: оно выражается у гностиковъ словомъ, написаннымъ греческими буквами: αβραξας (=365). Первая изъ этихъ гептадъ, состоящая изъ протогона, ума, слова, разумѣнія (φρόνησις), мудрости (σοφία), силы (δύναμις) и правосудія (δικαιοσύνη) заключала въ себѣ родъ подражанія амшаспандамъ (Зендъ—авесты), міру азилутъ каббалы и первому порядку египетской ѳеогоніи, хотя въ сущности она образуетъ начало или точку отправленія цѣлаго ученія, не сходнаго ни съ однимъ изъ нихъ. Василидъ принималъ два порядка или два вида бытія, одно доброе, другое—злое. Но ни одно изъ нихъ не осталось въ первоначальномъ своемъ состояніи, такъ—какъ духи злобы вторглись въ царство свѣта и произвели помраченіе и смѣшеніе обоихъ. Смѣшеніе было причиною созданія вещественнаго міра; назначеніе же этого міра состоитъ въ томъ, чтобы доставить поприще и средства къ очищенію (διάκρισις) и къ возвращенію въ первобытное состояніе. Съ этимъ ученіемъ Василида въ связи и его ученіе о злѣ. Зло физическое и нравственное входитъ въ планъ провидѣнія, какъ первое сред-

ство очищенія; въ метемпсихозѣ заключается другое средство, а въ искупленіи—третье и самое дѣйствительное. Оно совершено первымъ изъ трехъ—сотъ шестидесяти четырехъ мысленныхъ существъ, именно, умомъ, который соединился съ естествомъ человѣческимъ во Христѣ во время крещенія. Явленіе его поразило *князя міра* сего; цѣль его состоитъ въ исцѣленіи всѣхъ недуговъ человѣческаго естества; потому что, какъ учитъ Василидъ, оно исторгаетъ *истинную душу*, какъ лучь божества, отъ преобладанія *душъ пришлыхъ*. Это показываетъ, что Василидъ кромѣ душепереселенія допускалъ еще существованіе въ человѣкѣ многихъ душъ, что видно изъ словъ Климента александрійскаго о Василидѣ: человѣкъ, по мнѣнію Василида, какъ говоритъ Климентъ алекс., похожъ на деревянную лошадь поэтовъ, въ которой сидѣлъ цѣлый легіонъ враговъ.

Съ мечтательнымъ, фантастическимъ ученіемъ теоретическимъ Василидъ соединялъ такое же ученіе практическое. По духу его ученія, нравственное совершенствованіе человѣка состоитъ не столько въ правильномъ, нравственномъ употребленіи воли, сколько въ безсознательномъ употребленіи средствъ оеургіи и магіи. Кромѣ того, Василидово нравоученіе заключало въ себѣ одну особенную нелѣпость; онъ полагалъ, что люди *совершенные* не подлежатъ уже никакому закону и могутъ слѣдовать всѣмъ влеченіямъ своей природы, безъ всякой опасности своему нравственному состоянію. Ясно, что въ этомъ толкѣ Василидъ желалъ, но не умѣлъ выразить различіе между механическимъ, рабскимъ и свободнымъ исполненіемъ нравственнаго закона. Слѣдствіемъ нелѣпаго Василидова нравственнаго ученія было крайнее вырожденіе и быстрый упадокъ школы. Впрочемъ ученіе его распространялось до V столѣтія и проникло даже въ Испанію.

Другая, Валентинская отрасль тойже гностической школы образовалась почти въ одно время съ предъидущею. Основателемъ ея былъ Валентинъ, по однимъ воспитанный въ христіанствѣ, по другимъ—въ язычествѣ. Тертулліанъ называетъ

его платоникомъ. Онъ сталъ во главѣ своей партіи тотчасъ послѣ смерти Василида, въ 136 году; авторитету его много пособили изданныя имъ сочиненія (гомиліи, посланія и трактатъ о мудрости, который будтобы гдѣ-то найденъ, какъ древній; слич. Маттера, Histoire du Gnosticisme, T. II, p. 40). Въ противоположность Василиду, онъ принимаетъ всѣ книги священнаго писанія и примыкаетъ къ Теодату ученику Ап. Павла, тогда какъ Василидъ присоединился къ Главкію ученику ап. Петра. Но его уваженіе ко всѣмъ книгамъ св. писанія было только наружное; въ сущности онъ выбиралъ изъ нихъ только то, что нужно было для поддержанія его собственной фантастической теоріи. Основаніемъ его ученія была таже идея истеченія, которую развили уже Сатурнинъ и Вардесанъ. Ученіе его было слѣдующее: Верховное существо (Βύθος или προαρχή), послѣ многовѣковаго покоя, обнаруживается первымъ развитіемъ (διάθεσις). Это движеніе производитъ въ немъ его мысль; съ нею происходятъ уже дальнѣйшія сизигіи (*единородный* или *умъ* и *истина*, *слово* и *жизнь*, *человѣкъ* и *церковь*). Четыре основныя сизигіи образуютъ осмерицу, только отчасти подобную той, которую принялъ уже Василидъ, заимствовавъ ее въ египетской или персидской ѳеогоніи. Василидъ полагалъ въ основаніе бытія, кромѣ верховнаго существа, *первороженнаго* (πρωτόγονος), *умъ* и *слово*, за ними четыре женскихъ эона, которые также отличаются отъ Валентиновыхъ. Но въ развитіи эманаціи онъ не допускалъ сочетаній или сизигій. Эоновъ онъ принималъ триста шестьдесятъ четыре, но не именовалъ ихъ (если впрочемъ не ученики умолчали потомъ объ ихъ именахъ), и чуждался египетскаго ученія о десятирицѣ и двѣнадцатирицѣ. Напротивъ, Валентинъ принимаетъ эту теорію египетскую и изъ *слова* и *жизни*, послѣ первой уже принятой и поименованной имъ сизигіи, производитъ пять другихъ сочетаній, составляющихъ декаду. Къ декадѣ онъ присоединяетъ еще шесть другихъ сочетаній, которые, по видимому, правили первоначально нравственнымъ и религіознымъ порядкомъ, въ

томъ видѣ, какъ понималъ тотъ и другой Валентинъ, и получили начало отъ *человѣка* и *церкви*. Этотъ рядъ составлялъ додекаду; ею оканчивалась полнота (πλήρωμα) тридцати идеальныхъ или мысленныхъ существъ. Названія ихъ греческія или переведенныя на греческій языкъ. Значеніе большей части ихъ, преимущественно аллегорическое, неизвѣстно; но послѣдняя изъ этихъ мысленныхъ личностей *виѳосъ* (βύθος) (*глубина* или *безконечное*) служитъ, по видимому, символомъ судебъ разума или человѣческой души, которая жадно предается изслѣдованію вопросовъ науки. Увлекаемая любознательностію, душа могла бы погибнуть, если-бы *виѳосъ* не послалъ ей на помощь *Гора* или Гороса, если бы *умъ* не произвелъ, для вспомоществованія ей, *Христа* и его спутника *духа*. Благодаря присутствію этихъ трехъ мысленныхъ личностей, *мудрость* (σοφία) познала тайну божественныхъ развитій и ея блаженство успокоило *плеромъ*, движимый умственными и нравственными страданіями. Въ благодарность *Виѳосу* за избавленіе одного изъ эоновъ, всѣ остальные эоны согласились создать совершеннѣйшее существо. Это совершеннѣйшее ихъ созданіе Іисусъ, спасшій отъ заблужденія другую *софію* или мудрость (Ашаметъ), дочь первой, какъ Христосъ спасъ эту послѣдную, за что и названъ Христомъ. Но онъ не могъ возвесть юную *софію* въ плеромъ, откуда она и не исходила. Она осталась-носиться между міромъ высшимъ и нисшимъ, который она произвела при помощи зиждителя, *деміурга*, ею же рожденнаго. Очевидно, что *софія*, носящаяся на срединѣ между идеальнымъ и вещественнымъ міромъ, есть тоже, что *душа міра* у другихъ древнихъ греческихъ мыслителей и особенно у космологовъ древней Греціи. При помощи своего зиждителя *деміурга*, она создала міръ; а деміургъ въ свою очередь создалъ человѣка по своему виду и образу, вмѣсто того, чтобы создать его по образу небесной *софіи*. Однакоже, его твореніе не осталось такъ несовершеннымъ, какъ бы должно быть, и даже превзошло своего творца или создателя деміурга; потому что софія сообщила ему лучь божественнаго свѣ-

та. Въ гнѣвѣ за то, деміургъ, при помощи другихъ, раздѣлявшихъ его гнѣвъ, низринулъ человѣческую душу въ вещественное тѣло, гдѣ для нея предстоятъ три состоянія: одно состояніе Валентинъ приписываетъ *гиликамъ* (ὕλη вещество) или грубымъ, плотскимъ людямъ, находящимся подъ вліяніемъ такихъ же духовъ; другое состояніе свойственно *пневматикамъ* или какъ бы душевнымъ людямъ, освобождающимся отъ вліянія вышеупомянутыхъ духовъ; третье принадлежитъ *психикамъ*, среднимъ между двумя предъидущими. Избавленіе совершается на всѣхъ ступеняхъ бытія, и тѣ, которыхъ оно касается, избѣгаютъ слѣдствій двоякаго паденія—паденія двухъ *софій*, и паденія приключившагося вслѣдствіе гнѣва и мести деміурга, ихъ создателя. Такимъ-то образомъ, все очищенное входитъ въ плерому или въ царство чистыхъ и палингенезія (возрожденіе) завершается.

Оказало ли это странное ученіе какія нибудь дѣйствія? Имѣло ли оно вліяніе? Не смотря на всѣ крайности, на уродливые вымыслы, наполнявшіе голову Валентина, его ученіе имѣло довольно значительный успѣхъ, что объясняется отчасти общимъ направленіемъ умовъ, подготовленныхъ броженіемъ религіозныхъ идей. Валентинъ не довольствовался своею дѣятельностію въ Александріи, гдѣ господствовали самыя разнородныя вѣрованія и ученія, и отправился въ Римъ, гдѣ въ этомъ отношеніи было гораздо болѣе единства. Тутъ его ученіе сначала развилось такъ сильно, что церковь приняла свои мѣры противъ него, но потомъ оно скоро ослабѣло, раздѣлившись на нѣсколько партій. Къ тому же сами руководители партій Аксіоникъ, Исидоръ, Секундъ, Штолемей, Маркъ Коларбазъ, Гераклеонъ, Теодотъ и Александръ сами ослабили авторитетъ своего ученія, усиливши въ немъ еще болѣе мечтательное направленіе, вмѣсто того, чтобы позаботиться о сообщеніи ему отчетливости и опредѣленности въ виду тѣхъ требованій, которыя возникали со стороны христіанства, науки и ученой критики. Наиболѣе имѣли успѣха птолемейцы и мар-

козіаны. Первые успѣшно дѣйствовали особенно на женское воображеніе. Вліяніе ихъ распространилось даже до береговъ Роны, гдѣ Ириней нашелъ слѣды гностицизма подъ конецъ втораго вѣка. Даже позднѣе, часто еще обнаруживались тамъ слѣды гностицизма; потому что во время Агобара церковь въ ліонской эпархіи заботилась еще объ искорененіи гностическихъ ересей.

Впрочемъ, была одна школа валентинская, а именно офитовъ, которая не примыкала ни къ одному изъ вышеупомянутыхъ гностическихъ главныхъ учителей. Символомъ, который они употребляли въ своихъ мнoахъ и церемоніяхъ, была змѣя. У офитовъ деміургъ имѣетъ еще большее значеніе, нежели у Валентина; кромѣ того, они пользуются совершенно свободно положеніями іудейскаго и христіанскаго вѣроученія. Но все ученіе ихъ такъ сходно съ ученіемъ Валентина, что должно полагать, что или которое нибудь одно произошло изъ другаго, или что оба ученія вышли изъ одного источника. Было двѣ замѣчательнѣйшихъ секты офитовъ, *каинты и сиониты*. Сионты примыкали къ іудейству, а каинты питали къ нему непримиримую ненависть. Утверждаясь на своихъ началахъ, каинты признавали Іегову іудеевъ злымъ духомъ или геніемъ, исполненнымъ мщенія и ненависти къ избранному племени, т. е., къ Каину и его потомкамъ, между которыми самымъ замѣчательнымъ былъ Іуда. Ихъ отвращеніе отъ іудейства и іудейскаго божества было такъ сильно, что они живѣйшимъ образомъ сочувствовали тѣмъ, кто пренебрегалъ его закономъ. На христіанство каинты смотрѣли также, какъ и на іудейство, полагая что оно исполнено предразсудковъ и суевѣрій. Источникомъ же своего ученія они признавали какое-то евангеліе, приписываемое Іудѣ, что показываетъ крайнее невѣжество офитовъ и крайнее отсутствіе ученой критики. Слѣды ученія офитовъ скоро изсякли.

Спорадическая группа гностическихъ школъ слагается изъ разныхъ частицъ, отдѣлявшихся отъ разныхъ партій египет-

скаго гностицизма. Къ ней относятъ *карпократистовъ*, *продикіанъ*, *епифаніанъ*, *антитактовъ*, *борбонитовъ*, *фибіонитовъ*, *адамитовъ*, *гностиковъ* въ собственномъ смыслѣ и *архонтиковъ*. Главою карпократистовъ былъ Карпократъ, александрійскій уроженецъ, современникъ Валентина и училъ въ Киринеѣ. Его ученіе содержитъ въ себѣ безобразную смѣсь идей Зороастра, Платона, Аристотеля и христіанскихъ вѣроучителей. Продикіаны составляютъ только отрасль карпократистовъ и называются такъ по имени Продика, основателя нѣкоторыхъ отдѣльныхъ толковъ. Епифаніане, отъ Епифанія, также произошли отъ карпократистовъ. Они особенно склонялись къ политеизму и придерживались коммунистическихъ идей Платона. Главнымъ мѣстомъ ихъ ученія былъ островъ Самосъ. Къ этой же категоріи относятся антитакты, подрывавшіе всѣ законы и всѣ учрежденія человѣческія. Борбониты и фибіониты, слишкомъ потворствовали человѣческимъ страстямъ и отъ того подвергались обвиненіямъ даже приверженцевъ своихъ же гностическихъ сектъ. Сходны съ ними по направленію были адамиты и гностики. Должно полагать, что всѣ перечисленныя партіи гностиковъ, извѣстныя отсутствіемъ сдержанности и не извѣстныя по частнымъ оттѣнкамъ ихъ ученія, проповѣдывали преимущественно въ Египтѣ и Киренеѣ, гдѣ особенно было замѣтно развращеніе нравовъ въ послѣднія времена язычества. Наконецъ, архонтиковъ также должно отнести къ этому разряду гностиковъ; потому что и они, кромѣ пренебреженія къ тексту священныхъ книгъ, проповѣдывали совершенную свободу отъ всякихъ законовъ жизни. Они водились особенно въ Іудеѣ и Арменіи и ссылались, какъ на источникъ своего ученія, на мнимыя сочиненія или книги Сифа, Анабастиконъ Исаіи и на пророчества Мартіада и Марсіана.

Азіатскую группу гностическихъ школъ, также какъ и предъидущую, можно отчасти назвать спорадическою; потому что и она существовала въ разныхъ странахъ. Кердонъ основалъ ее въ Сиріи, Маркіонъ въ Малой Азіи, а потомъ, она

распространилась на островахъ архипелага, въ Египтѣ, въ Персіи и въ Италіи. Она была гораздо значительнѣе и серьёзнѣе предъидущихъ; потому и церковь христіанская обращала на нее усиленное вниманіе. Сначала, основатели этой школы поступали подобно Сатурнину, Вардесану и Валентину; они не открывали вполнѣ смысла своихъ положеній, заботясь прежде всего о большемъ количествѣ послѣдователей; но потомъ, открыто стали проповѣдывать независимость отъ всѣхъ положительныхъ формъ вѣроученій и даже усиливались дать своимъ послѣдователямъ органическое устройство общины на подобіе христіанской церкви. Послѣдователи азіатской группы гностиковъ отличались тѣмъ, что болѣе другихъ расходились съ политеизмомъ и іудействомъ и усиливались сблизиться съ христіанствомъ внося въ него свои особенныя толкованія. По ученію Кердона, міръ, какъ произведеніе слишкомъ несовершенное, нельзя признать созданіемъ верховнаго Бога. Законодательство Моисея и ученіе, возвѣщенное пророками, также нельзя признать источникомъ непреложной истины; потому что тѣ мѣста св. писанія, въ которыхъ божеству приписывается гнѣвъ и снисходительно разсматриваются преступленія богоизбранныхъ людей, нельзя признать плодами божественнаго вдохновенія. А потому, Кердонъ не все принималъ и въ христіанскомъ ученіи, на которое онъ смотрѣлъ, какъ на происшедшее изъ іудейства.

Маркіонъ, родившійся въ Синопѣ во 2-мъ столѣтіи, развивалъ положеніе Кердона въ Римѣ и особенно показывалъ различіе между христіанствомъ и іудействомъ. Кромѣ того, онъ предпринялъ возстановить первоначальный по его понятію текстъ Евангелія и посланій апостольскихъ и для того, совершенно произвольно одно выпускалъ, другое удерживалъ, или передѣлывалъ для оправданія своей теоріи, что подало поводъ прекраснымъ апологетическимъ сочиненіямъ противъ маркіонитовъ. Ученіе Маркіона не такъ многосложно, какъ у другихъ гностиковъ. Главными элементами его міровоззрѣнія слу-

жатъ деміургъ и вещество. Деміургъ у Маркіона не составляетъ только орудія высшаго божества, но самъ созидаетъ міръ по своимъ идеямъ и если онъ не сдѣлалъ его лучше, то причиною тому было сопротивленіе духовъ, обитающихъ въ матеріи. Онъ одинъ также создалъ человѣка, но не могъ его ни вооружить, ни достаточно защитить противъ обольщеній діавола, что̀ и было причиною паденія и всѣхъ бѣдствій человѣка. Вообще, отношеніе деміурга (т. е. по Маркіону Іеговы) къ другимъ народамъ было жестокое; даже іудейскій народъ былъ несчастенъ, не смотря на то, что ему обѣщаны были всевозможныя блага. Наконецъ, Богъ умилосердился надъ бѣдствующимъ твореніемъ деміурга и послалъ сына своего для спасенія его. Такъ толковалъ Маркіонъ основныя истины христіанства. Правоученіе Маркіона поражало на первый разъ своею строгостію, что никогда располагало къ нему умы многихъ современниковъ.

Послѣдователи Маркіона были многочисленнѣе другихъ послѣдователей гностицизма; но и между ними было нѣсколько партій. Главою первой изъ нихъ былъ нѣкто Маркъ, котораго впрочемъ не должно смѣшивать ни съ ученикомъ Валентина, ни съ другимъ одноименнымъ ему учителемъ, основавшимъ секту агапитовъ въ Испаніи. Главою другой—былъ Апеллесъ въ Александріи, третьей—Лукіанъ, отвергавшій и безсмертіе души, и возможность воскресенія тѣлъ.

Нѣтъ нужды входить въ разборъ гностическихъ ученій; потому что всѣ они утверждаются больше на преданіи и притомъ не рѣдко самомъ фантастическомъ, нежели на разумѣ, болѣе на произвольномъ толкованіи священнаго писанія, нежели на требованіяхъ одной науки. Главную роль во всѣхъ гностическихъ системахъ играютъ воображеніе, миѳологія и не рѣдко самыя нелѣпыя суевѣрія. Но гностицизмъ вообще замѣчателенъ, во первыхъ, какъ попытка—возвести религіозныя вѣрованія и особенно христіанское вѣроученіе къ умозрительной формѣ. Въ этомъ отношеніи, на гностицизмъ или,

покрайней мѣрѣ, на нѣкоторыя гностическія ученія, можно смотрѣть, какъ на опытъ философіи религіи. Во вторыхъ, въ гностицизмѣ, какъ сочетаніи множества однородныхъ, однохарактерныхъ религіозно-философскихъ ученій, поражаетъ стремленіе къ свободѣ, къ независимости отъ всякаго опредѣленнаго вѣроученія. Всѣ другіе мыслители,— христіанскіе, іудейскіе, языческіе болѣе или менѣе придерживались вѣроученія, на почвѣ котораго развилась ихъ мысль. Даже перипатетики и стоики, въ періодъ гностицизма, вступили на такой же путь философствованія. Но гностики столько же пользовались господствовавшими или главными въ то время вѣроисповѣданіями, сколько и отрѣшались отъ нихъ, имѣя въ виду не столько оправданіе какихъ нибудь вѣрованій, сколько своихъ умозрѣній. Одни гностики имѣли теогонію, теологію, космологію, плевматологію независимо отъ вѣроученія. Значеніе и вліяніе ихъ было бы еще важнѣе, если бы они дали своему ученію болѣе систематическое развитіе и лучше выработали свои начала въ сравненіи съ другими философскими школами. Между тѣмъ, гностицизмъ, хотя и пріобрѣталъ значительное количество прозелитовъ, не получилъ такого обширнаго развитія какъ другія, по крайней мѣрѣ главныя философскія ученія. Христіанскіе писатели возставали противъ него всею силою мысли и слова; но мыслители языческіе не обращали на него почти ни какого вниманія. Плотинова книга, озаглавленная Порфиріемъ *противъ гностиковъ* (9-ая 2-ой Эннеады), есть единственное полемическое философское сочиненіе со стороны языческихъ мыслителей противъ гностицизма; сочиненіе же Цельса, подобнаго содержанія, извѣстное намъ по опроверженію Оригена, разсматриваетъ гностицизмъ, какъ христіанское ученіе, или, покрайней мѣрѣ, какъ отрасль его.

Слѣды гностицизма долгое время еще отзывались въ разныхъ сектахъ христіанскихъ, какъ наприм., у мандаитовъ, выдававшихъ себя за учениковъ святаго Іоанна, у манихеевъ, богомиловъ на востокѣ и каѳаристовъ, альбигойцевъ и мно-

гихъ другихъ на западѣ. Нѣкоторые находятъ слѣды гностицизма даже въ *таинствахъ* или заблужденіяхъ тампліеровъ (см. I. Matter, Histosre du gnosticisme 3 vol.) Впрочемъ, гностицизмъ и исторія гностицизма не извѣстны на столько, чтобы можно было составить отчетливое понятіе объ ученіи его послѣдователей и о вліяніи ихъ на направленіе умовъ, на развитіе образованія! До насъ дошли только незначительные, часто безсвязные и темные отрывки. Для составленія понятія о гностицизмѣ см. кромѣ сочиненій древнихъ христіанскихъ писателей—Иринея, Климента александр., Оригена, Евсевія, Ефрема, Епифанія, Ѳеодорита, Тертулліана, Киприана, Филастра, Августина, изслѣдованія Ленень де Тильмона, Макарія, Шифле, Монфокона, Мосгейма и Бособра. Въ особенности примѣчательны новѣйшія изслѣдованія: Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin, 1818, 8; Lewald, commentatio de doctrina gnostica, Heidelberg, 1818, 8; Lücke, Kritik der bisherigen Untersuchungen über die Gnostiker, въ Schleiermacher's, de Wette's und. Lücke's theol. Zeitschr., Heft 2, Berlin, 1820, 8; J. Matter. Histoire critique du gnosticisme et de son influence..... Paris et Strasb., 1828, 3 vol., 8; J. J. Schmidt, Ueber die Verwandschaft d. gnostisch-theosophisch. Lehren mit den Religions systemen des Orients, Lpz., 1827, 8; Walsch, Essay on ancient coins, medals and gems, as illustrating the progress of christianity the early agens a. 2. Lond. 1828, 8., показанныя въ вышеупомянутомъ сочиненіи Маттера. Кромѣ того Маттеръ обѣщалъ издать *памятники гностицизма.*

ГОББСЪ Ѳома (Thomas Hobbes, Hobbesius), обыкновенно относится къ разряду тѣхъ мыслителей новыхъ временъ, которые постепенно развивали матеріалистическое направленіе философіи, выразившееся наконецъ, въ самыхъ широкихъ размѣрахъ матеріализма XVIII вѣка. Его ученіе служитъ какъ-бы посредствующимъ звеномъ между номинализмомъ среднихъ вѣковъ и философскимъ матеріализмомъ новыхъ временъ. Гоббсъ былъ

сынъ пастора и родился въ 1588 г., въ Мамсбери (Malmesbury), небольшомъ городкѣ Вайтскаго графства (Wilh), въ Англіи. Это былъ тотъ самый годъ, когда Филиппъ II послалъ свою непобѣдимую армаду противъ Англіи. Разсказываютъ, что приближеніе этой армады такъ испугало беременную мать Гоббса, что она преждевременно родила. Это неблагопріятное обстоятельство было причиною, что Гоббсъ въ первые годы жизни былъ очень слабъ и долголѣтнею жизнію (онъ жилъ 91 годъ) обязанъ только своему воздержанію и правильной жизни. Первоначальное обученіе онъ получилъ дома; отецъ преподалъ ему древніе языки, которые Гоббсъ, будучи 8 лѣтъ, зналъ уже въ такой степени что могъ переводить *Медею* Еврипида на латинскій языкъ, и при томъ, какъ говорятъ, стихами. Четырнадцати лѣтъ его отправили въ оксфордскій университетъ, гдѣ онъ пробылъ пять лѣтъ. Но преобладаніе схоластики въ оксфордскомъ университетѣ сдѣлало на него такое же невыгодное впечатлѣніе, какъ Кембриджъ на Бакона, Флешъ на Декарта и динская (Digne) коллегія на Гассенди.

Девятнадцати лѣтъ онъ вышелъ изъ университета и принялъ должность домашняго учителя въ домѣ графа девонширскаго, Вильгельма Грандвичь, къ которому онъ питалъ потомъ во всю жизнь самое искреннее расположеніе. Его отношенія къ графу девонширскому были въ тѣсной связи съ его основными идеями политическими и метафизическими, что и самъ Гоббсъ высказываетъ въ посвятительномъ предисловіи своего *трактата о человѣческой природѣ*. Первымъ плодомъ его ученыхъ занятій былъ переводъ на отечественный языкъ исторіи Ѳукидида (History of Thucydides, Lond., 1628), изданный имъ по возвращеніи изъ путешествія, при молодомъ лордѣ Грандвичь, по Франціи и Италіи. Въ предисловіи къ этому изданію, онъ выражаетъ желаніе дать совѣтъ умѣренности и благоразумія своимъ современникамъ, явно выражавшимъ уже наклонность къ революціи. Въ 1629 г. онъ былъ вторично во Франціи въ качествѣ домашняго учителя и съ большимъ успѣхомъ

занимался математикою. Спустя четырнадцать лѣтъ послѣ изданія въ переводѣ Θукидида, т. е. въ 1642 году, Гоббсъ напечаталъ свои *Elementa pfilosophica de cive* только для своихъ друзей, въ самомъ маломъ количествѣ экземпляровъ. Это сочиненіе было переведено потомъ на англійскій языкъ подъ заглавіемъ: Philosophical rudimenta concerning government and society. Въ 1650 году Гоббсъ издалъ свой *трактатъ о человѣческой природѣ* (The human nature), а въ 1651 году, во время пребыванія во Франціи, сочиненіе *Левіаѳанъ* (the Leviathan), подъ которымъ Гоббсъ разумѣетъ общественный механизмъ, придающій образованному человѣку высокое преимущество намъ человѣкомъ естественнымъ. Левіаѳанъ не понравился богословамъ, какъ вредный, по ихъ мнѣнію, религіи, не понравился и роялистамъ, которымъ казалось, что Гоббсъ потворствуетъ узурпаторству Кромвеля. Подозрѣнія состороны двухъ партій заставили Гоббса покинуть Парижъ (въ 1653), гдѣ онъ проживалъ еще съ 1640 года. Онъ прибылъ въ Англію, но не приставалъ ни къ одной партіи и жилъ только въ содружествѣ съ учеными, въ особенности съ Гарвеемъ.

Во время этого періода отдыха, онъ послѣдовательно издалъ сперва *Логику*, (1655), потомъ *de corpore* и наконецъ, de homine (1658). По возвращеніи Карла II (1628), онъ желалъ войти въ милость у бывшаго своего воспитанника; но весь успѣхъ исканій ограничился только вниманіемъ графа къ его частнымъ бесѣдамъ. Гоббсъ снова предался уединеннымъ занятіямъ и напечаталъ полное изданіе своихъ сочиненій: *Логику, Онтологію* (philosophia prima), *физику, политику* и *математику* (Amstelod., 1668, 2 vol. 4). Излишняя ревность нѣкоторыхъ послѣдователей Гоббса въ защитѣ его юридическихъ положеній и столкновеніе съ представителями противоположнаго направленія были причиною, что Гоббсъ рѣшился провести остальное время своей жизни въ уединіи, внѣ городскаго шума (1674). Пять лѣтъ еще онъ прожилъ въ дере-

внѣ, написалъ свою біографію латинскими стихами и умеръ въ 1679 году.

Гоббсъ былъ извѣстенъ болѣе, какъ моралистъ и публицистъ; таково было по крайней мѣрѣ преимущественное вліяніе сочиненій Гоббса; съ этой стороны обыкновенно разсматриваютъ ученую дѣятельность его, какъ мыслителя. Но для лучшаго разъясненія началъ его практической философіи, необходимо обратить преимущественное вниманіе на общее понятіе Гоббса о предметѣ философіи и философскаго вѣдѣнія.

Философія, по ученію Гоббса, есть познаніе дѣйствій посредствомъ причинъ и причинъ посредствомъ дѣйствій. Оно отличается отъ ощущенія, какъ чувственнаго сознанія о фактѣ, отъ памяти, какъ возобновленнаго ощущенія, отъ наблюденія какъ расширенной памяти (multarum rerum memoria) и, наконецъ, отъ благоразумія (prudentia), которое выше опыта, но ниже науки. Философія есть наука въ собственномъ смыслѣ или мудрость, которая находится въ такомъ же отношеніи къ наукѣ, какъ благоразуміе или смышленость къ опыту, Такъ понимаетъ Гоббсъ отвлеченную идею философіи. Но что именно придаетъ философіи такое значеніе? Каковъ предметъ, какова отличительная черта философіи со стороны содержанія? Предметъ философіи есть тѣло и только тѣло, естественное, либо искусственное (Log., p. 5), а потому, изъ круга ея исключается все, что не имѣетъ въ себѣ тѣлесности, вещественности, что не подлежитъ сложенію, разложенію и рожденію (Log., p. 5). Понятно, что на основаніи такой идеи философіи, въ ней не можетъ имѣть мѣста ученіе о Богѣ и о духѣ.

Такъ какъ познаніе предполагаетъ органъ познающій, а такимъ органомъ служитъ способность познанія или разумъ, то первая часть философіи посвящается у него изслѣдованіямъ логическимъ, предшествующимъ изслѣдованію и опредѣленію самаго предмета познанія.

Что же по Гоббсу, должно разумѣть подъ способностію мышленія и познанія? Не иное что, какъ счисленіе, т. е. сло-

женіе и вычитаніе (Lond., p. 2; de Hom., p. 20). Пріемами сложенія и вычитанія исчерпываются всѣ пріемы познанія. Такъ напримѣръ, когда замѣтно какое нибудь тѣло издали, мы говоримъ, что это тѣло; когда оно приблизилось и обнаружило способность свободнаго движенія, мы прибавляемъ къ слову *тѣло* сказуемое *животнаго*; когда же оно, приблизившись къ намъ, обнаруживаетъ признаки разума, мы говоримъ что это животное *разумное*. *Тѣло животное, разумное*—вотъ понятія для сочетанія; соединяя ихъ, мы получаемъ идею человѣка; отнимая одно за другимъ, начиная съ высшаго, мы получимъ понятія сперва животнаго, а потомъ тѣла. Такое же сочетаніе и вычитаніе или отдѣленіе происходитъ и во всѣхъ познаніяхъ другаго рода; потому что всякое познаніе касается тѣла либо физическаго, либо нравственнаго. И не только понятія, но и сужденія можно соединять въ умозаключенія и умозаключенія—въ цѣлую систему доказательствъ. Такъ—какъ въ предложеніи заключается опредѣленіе или начало, а въ умозаключеніи выводъ, въ сочетаніи же умозаключеній цѣлая система выводовъ, то науку можно назвать знаніемъ всевозможныхъ выводовъ.

Но для правильности подобныхъ сочетаній, нужно точное опредѣленіе словъ и понятій, выражаемыхъ словами; а для того, необходимо анализировать какъ факты, такъ и причины на ихъ составныя части. Есть факты и причины менѣе общія, а потому, болѣе сложныя, и есть болѣе общія, а потому, менѣе сложныя. Опредѣлять значитъ разлагать единичное, то есть, сложное на всеобщее и выражать цѣлое въ предложеніи, котораго аттрибутъ по выраженію Гоббса, будетъ *разлагающимъ* для субъекта, subiecti resolativum. На этомъ основаніи, когда извѣстны общіе элементы даннаго предмета или субъекта, можно уже умозаключать о предметѣ, примѣнять къ нему вычисленіе и сдѣлать его достояніемъ науки

По взгляду на значеніе общихъ понятій, Гоббсъ принадлежитъ къ числу средневѣковыхъ номиналистовъ. Хотя онъ

и не говоритъ подобно Росцелину, что общія понятія суть только звуки голоса, однако же онъ очень близокъ къ Росцелину, когда говоритъ, что *родовыя и видовыя понятія выражаютъ собою не предметы, но только названія; истина заключается въ словахъ, а не въ предметѣ.*

Отъ логики Гоббсъ переходитъ къ философіи, въ собственномъ смыслѣ, или къ онтологіи, а потомъ къ естественной философіи или, по современной терминологіи, къ философіи природы, которая разсматриваетъ физическое тѣло и противополагается философіи политической или нравственной, разсматривающей нравственно-общественное тѣло.

Въ философіи первой (ἡ πρώτη φιλοσοφία) или въ онтологіи, Гоббсъ разсматриваетъ понятія пространства и времени, тѣла и видоизмѣненія, причины и дѣйствія, возможности и осуществленія и т. д. Его ученіе объ этой части философіи не имѣетъ ничего особеннаго и во многомъ сходно съ ученіемъ эмпириковъ и сенсуалистовъ. Для составленія понятія о направленіи Гоббса достаточно разсмотрѣть его ученіе о пространствѣ и времени. Пространство онъ называетъ образомъ вещи существующей, поколику она существуетъ (phantasma rei existentis, quatenus existentis. Phia. prima, pag. 50). Если бы вся вселенная, такъ говоритъ Гоббсъ, разрушилась и уничтожилась, то что осталось бы для нашего размышленія? Идеи или образы, которые хотя и существуютъ внутри насъ, въ мысли, однако же имѣютъ въ себѣ нѣчто внѣшнее, свойственное вещамъ. Разсуждать по этому объ идеяхъ значило бы тоже, что разсуждать о вещахъ и знаніе субъективное превращать въ объективное. Это не есть гипотеза, но самая дѣйствительность; потому что когда мы разсуждаемъ о тѣлахъ, то наша умственная работа касается не тѣла и совершается не надъ тѣлами, но надъ ихъ образами и представленіями,— мысль отчасти сходная съ понятіемъ Мальбранша о представленіяхъ, или, по терминологіи того времени, объ идеяхъ. Подобнымъ образомъ Гоббсъ опредѣляетъ и время, какъ образъ

тѣла, которое переходитъ съ одного мѣста на другое и послѣдовательностію мгновеній движенія оставляетъ впечатлѣніе въ нашемъ разумѣ. Понятіе Гоббса о пространствѣ и времени сходно съ понятіемъ Локка. Оба смѣшиваютъ пространство съ протяженіемъ и время съ послѣдовательностію мгновеній, т. е., смѣшиваютъ содержащее съ содержимымъ, безконечное съ конечнымъ. Опредѣлять такимъ образомъ то и другое, значитъ отрицать содержащее или безконечное и, выпуская изъ виду самый предметъ, останавливаться только на поводѣ къ представленію или постиженію предмета.

Разсмотримъ практическую или, какъ выражается Гоббсъ, *гражданскую* (civilis) *философію*, изложенную имъ въ трактатахъ: *о человѣкѣ*, *Левіаѳанѣ*, *о гражданинѣ* и *о человѣческой природѣ*.

Практическая или гражданская философія разсматриваетъ сперва человѣка въ немъ самомъ, его природу, а потомъ его назначеніе. Для насъ имѣетъ преимущественное значеніе первая часть, а именно, тѣ мѣста ея, въ которыхъ онъ изображаетъ внутреннюю или духовную природу человѣка.

Человѣческая природа, говоритъ Гоббсъ, есть не иное что какъ сумма его естественныхъ способностей, какъ напр.: питанія, движенія, рожденія, чувствительности, мышленія и такъ далѣе. Однѣ изъ нихъ принадлежатъ тѣлу,—Гоббсъ мало ихъ касается,—другія—душѣ. О нихъ-то Гоббсъ представляетъ свое понятіе, заслуживающее вниманія, если не по особеннымъ достоинствамъ, то по крайней мѣрѣ, по странности, не только неуменьшающей, но еще и увеличивающей трудности въ рѣшеніи одного изъ самыхъ важныхъ психологическихъ вопросовъ. Необходимо впрочемъ замѣтить, что когда Гоббсъ раздѣляетъ способности души на тѣлесныя и душевныя, и говоритъ о нихъ здѣсь и далѣе какъ о различныхъ, то это не значитъ, что онъ различаетъ ихъ по существу; онъ видитъ въ нихъ только различныя проявленія од-

ного существа и при томъ тѣлеснаго, подобно всѣмъ другимъ вещественнымъ предметамъ.

Способности души Гоббсъ раздѣляетъ на два разряда: одни служатъ основаніемъ воспріятія, представленія, понятія; другія обнаруживаются раздраженіемъ, чувствомъ удовольствія, или неудовольствія и соотвѣтственнымъ ему рядомъ дѣяній (de natur. hum., p. 218). Въ этомъ распредѣленіи Гоббсъ забываетъ волю, но это потому, что онъ считаетъ ее только дальнѣйшимъ развитіемъ способности чувственнаго раздраженія (affectio). Въ сущности вся полнота душевныхъ силъ сводится у Гоббса къ двумъ главнымъ видамъ ихъ: къ разумѣнію и чувствительности. Теорія этихъ главныхъ силъ и составляетъ у него всю философію человѣка, разсматриваемаго въ немъ самомъ.

О разумѣ или мыслящей способности Гоббсъ говоритъ такъ: главную и общую принадлежность мышленія составляетъ воспріятіе (conceptio) или понятіе о внѣшнемъ предметѣ и его видоизмѣненіяхъ, а всякое воспріятіе въ началѣ своемъ есть не иное что, какъ ощущеніе или чувственное впечатлѣніе. Всякое ощущеніе происходитъ отъ движенія и остается ощущеніемъ, пока есть движеніе; когдаже движеніе прекращается, то ощущеніе превращается въ воображеніе или вообще въ представленіе, на которое можно смотрѣть, какъ на ослабленное, или изглаженное ощущеніе (de Homine, p. 5; Physic, p. 196). Память можно признать только особымъ видомъ воображенія, съ тою разницею, что воображеніе представляетъ что нибудь безъ вниманія къ прошедшему, а память сопряжена съ сознаніемъ различія между прошедшимъ и настоящимъ. Воображеніе есть только ослабленное ощущеніе, а память есть сознаніе этого ослабленія. На этомъ основаніи Гоббсъ говоритъ, что память можно признать какъ бы шестымъ чувствомъ. Развитая обогащенная многими данными, память становится опытностію, а опытность, возведенная къ сознательности, къ системѣ, есть начало науки. Когда оно

возвышается до философскаго знанія, то превращается въ знаніе въ собственномъ смыслѣ или въ мудрость.

Непосредственнымъ слѣдствіемъ подобнаго ученія долженъ быть скептицизмъ, отрицаніе бытія внѣшнихъ предметовъ; потому что нѣтъ основаній предполагать, что испытываемыя нами ощущенія и возникающія изъ нихъ понятія дѣйствительно соотвѣтствуютъ предметамъ. И самъ Гоббсъ дѣлаетъ такой же выводъ изъ своего ученія въ возраженіяхъ на размышленія Декарта и въ трактатѣ о человѣкѣ. Въ послѣднемъ онъ прямо говоритъ, что всѣ видоизмѣненія и качества вещей, открываемыя нашими чувствами, должно признать не чѣмъ нибудь дѣйствительнымъ, но явленіемъ или призракомъ. Въ мірѣ дѣйствительно существуетъ только движеніе, которымъ производятся эти явленія. Но самая дѣйствительность движенія, допускаемая Гоббсомъ, не имѣетъ ни какаго основанія въ его системѣ. Его также можно признать только видоизмѣненіемъ чувственнаго образа.

Такова теорія познавательныхъ или умственныхъ способностей у Гоббса. Въ такомъ же духѣ онъ изображаетъ способности практическія или чувствительность и раздражительность (sensibilitas, affectio) какъ основаніе ихъ. Онъ касается этого вопроса въ трехъ отдѣлахъ своей философіи: о *человѣческой природѣ, о человѣкѣ и въ физикѣ;* но самое опредѣленное ученіе его заключается въ двухъ послѣднихъ.

Въ теоріи практическихъ или дѣятельныхъ способностей Гоббсъ прежде всего касается самаго начала раздражительности и пожеланій. Это начало дѣятельныхъ способностей въ человѣкѣ Гоббсъ признаетъ только особеннымъ видомъ той же чувствительности, на которой утверждается и сила представленія и далѣе познавательная способность или способность пониманія. Въ дѣятельныхъ способностяхъ, по Гоббсу, происходитъ только иное обнаруженіе, иное направленіе чувствительности. При отправленіяхъ познавательныхъ она не ограничивается только направленіемъ отвнѣ во внутрь и извнутрь отъ

мозга къ органамъ чувствъ, но постоянно движется отъ мозга къ сердцу, какъ сѣдалищу жизненнаго движенія; тутъ видоизмѣняясь и то благопріятствуя, т. сопротивляясь ему, производитъ дѣйствіе и имѣетъ два слѣдствія: удовольствіе или не удовольствіе. Эти слѣдствія или явленія по причинѣ направленія въ самомъ стремленіи ихъ къ бытію, къ дѣйствительности, кажутся внутренними, внутрь насъ присущими тогда какъ образы которые пораждаютъ чувствительность въ отправленіи познавательномъ, кажутся внѣшними. Но внутрьпребываніе этихъ явленій не остается безъ всякаго отношенія къ внѣшнимъ предметамъ; потому что съ начала именно отъ нихъ происходитъ первый толчекъ и возбужденіе нашей практической дѣятельности при посредствѣ *чувствующаго* (Phys., p. 20) органа; а потомъ этиже внѣшніе предметы практическая дѣятельность имѣетъ цѣлію въ двухъ противоположныхъ стремленіяхъ; внѣшніе предметы служатъ естественною цѣлію нашихъ наклонностей и отвращеній. Такъ опредѣляетъ Гоббсъ начало или происхожденіе нашей практической дѣятельности: внутренее движеніе благопріятное или не благопріятное жизни производитъ удовольствіе или неудовольствіе. Но на этомъ она не останавливается: изъ удовольствія происходитъ пожеланіе или влеченіе, а отъ неудовольствія—отвращеніе къ предмету. Къ этому психологическому объясненію желательнаго въ насъ движенія Гоббсъ присоединяетъ еще физіологическое. За желаніемъ и отвращеніемъ, говоритъ онъ, слѣдуетъ возбужденіе (impulsio)и сжатіе или сокращеніе (retractio) первовъ; то и другое сопровождается напряженіемъ (turgescentia) и ослабѣніемъ мышцъ, что неразрывно съ сокращеніемъ и расширеніемъ въ самыхъ членахъ животнаго тѣла. Изъ предъидущаго само собою слѣдуетъ, что нѣтъ безусловнаго, нѣтъ и нравственнаго добра и зла; то и другое происходитъ отъ физическихъ причинъ, отъ физическаго настроенія лица. Самое высшее благо состоитъ въ сохраненіи бытія, а величайшее зло въ разрушеніи, въ смерти.

Въ заключеніе ученія о желаніи и отвращеніи Гоббсъ присоединяетъ свой взглядъ на волю и свободу. Онъ говоритъ такъ (Phys. p. 202):„ когда въ отношеніи одной и той же вещи мы испытываемъ попеременно желаніе и отвращеніе, то попеременный переходъ изъ одного состоянія въ другое мы называемъ разсужденіемъ, разборчивостію (deliberatio); когда за нимъ наступаетъ преобладаніе чего либо одного, либо желанія либо отвращенія, то оно принимаетъ характеръ воли, возможность же осуществленія, не встрѣчающая никакихъ препятствій, есть свобода. Свободу нельзя назвать зависимостію; она предполагаетъ только отсутствіе препятствій для воли.„ Еще опредѣленнѣе Гоббсъ высказываетъ свое понятіе о свободѣ воли въ сочиненіи *de Homine* (p. 63) и въ *Левіаѳанѣ*. Свобода, говоритъ онъ, есть отсутствіе препятствія: а потому равно примѣняется къ существамъ разумнымъ и неразумнымъ Свободу можно приписать столько же человѣку, какъ и рѣкѣ, если она не встрѣчаетъ препятствій своему теченію. Оттого-то свобода такъ легко соединяется съ необходимостію: вода въ рѣкѣ течетъ свободно и вмѣстѣ необходимо; точно также дѣянія человѣческія столько же свободны сколько и необходимы; потому что имъ предшествуетъ необходимая причинная связь. Отъ такаго понятія о свободѣ человѣческой воли Гоббсъ приходитъ, наконецъ, къ положенію, что отрицать фатализмъ значитъ отрицать всемогущество и всевѣдѣніе Божіе.

Такъ разсматриваетъ Гоббсъ человѣка въ немъ самомъ. Каковы же по его ученію, отношенія человѣка къ Богу и къ общежитію?

Спачала онъ совершенно послѣдовательно и согласно съ началами своей философіи утверждаетъ, что человѣкъ не можетъ имѣть ни какихъ отношеній къ божеству ни теоретическихъ, ни практическихъ. Но рядомъ съ такимъ ультраотрицательнымъ направленіемъ, устраняя возможность сознанія о божествѣ, онъ утверждаетъ, что въ насъ есть способ-

ность возвышаться къ идеѣ Бога помощію вдохновенія или вѣры, хотя самая вѣра уже предполагаетъ въ нашемъ духѣ какое-то сродство съ идеею Бога, расположеніе къ ней, а это прямо противорѣчитъ предъидущему положенію, что человѣкъ разсматриваемый въ естественномъ его видѣ, не заключаетъ въ себѣ ни какаго отношенія къ Богу. Допустивши возможность сознанія о Богѣ во вдохновеніи вѣры, Гоббсъ потомъ утверждаетъ необходимость разныхъ догматовъ и правилъ, устанавливающихъ его совѣсть и жизнь.

Практическія положенія Гоббса совершенно согласны съ основными положеніями его философіи и съ понятіями о человѣческой природѣ вообще.

Всѣ люди, такъ говоритъ Гоббсъ, отъ природы и одинаковы и равны, а потому всѣ имѣютъ равное право на все. Чѣмъ же доказывается, по Гоббсу, это равенство всѣхъ людей? Тѣмъ, что одинъ человѣкъ можетъ убить другаго (de cive, C. 1, § 3). Отъ естественнаго равенства всѣхъ людей и равноправности на все происходитъ другое слѣдствіе, а именно, что естественное, т. е., внѣобщественное состояніе людей есть *война всѣхъ другъ противъ друга* или стремленіе всѣхъ ко взаимному истребленію (bellum omnium in omnes). Въ такомъ состояніи все позволительно и ничего нѣтъ ни праваго, ни неправаго. Но какъ такое настроеніе человѣка само себѣ противорѣчитъ; потому что цѣль его—самосохраненіе, а между тѣмъ оно достигаетъ разрушенія, то изъ него нужно выти (e tali statu exeundum, de cive, C. 1, §12—14, p. 6—8). Человѣкъ выходитъ изъ него, отказываясь отъ своей единичной воли и подчиняя ее *законамъ* разума, ведущимъ къ миру. Законъ же разума требуетъ подчиненія единичной воли—всеобщей. Въ чемъ же состоитъ эта всеобщая воля? Не въ соединеніи желанія всѣхъ, но въ волѣ правителя; всѣ ему должны повиноваться, но онъ безотвѣтственъ предъ другими. Такимъ то образомъ происходитъ общество гражданское какъ исполинскій Левіаѳанъ или смертный Богъ.

Матеріалистическое направленіе философіи Гоббса имѣетъ нѣкоторое значеніе въ историческомъ развитіи философіи и образованія какъ теоретическое, такъ и практическое. Не смотря на всѣ свои недостатки, не рѣдко самые грубые, она противодѣйствовала прежней наклонности схоластиковъ къ логическому формализму и вмѣсто его развивала вниманіе къ естественнымъ причинамъ явленій. Съ другой стороны, философія Гоббса, подобно другимъ философскимъ системамъ одинаковаго направленія, особенно усилившимся въ XVIII вѣкѣ, возбуждаетъ вниманіе къ положительности, къ насущнымъ потребностямъ жизни, какъ частной такъ и соціальной, вопреки прежнему средневѣковому отрѣшенному направленію воли, бывшему причиною крайнихъ недостатковъ общежитія. Но направленіе, полезное до извѣстной степени, Гоббсъ проводитъ до другой противоположной крайности. Недостатки его философіи чрезвычайно важны (см. Матеріализмъ, Сенсуализмъ). Укажемъ на нѣкоторые изъ нихъ. И во первыхъ Гоббсъ предпринимаетъ начертать систему знанія, которая отъ дѣйствій восходитъ къ причинамъ и отъ причинъ къ дѣйствіямъ, а между тѣмъ рѣшительно подрываетъ знаніе науки, утверждая, что истина нашей науки состоитъ только въ словахъ, а слова имѣютъ только условное значеніе. Послѣ того, науки нѣтъ; есть только произвольныя понятія искусно выраженныя и развитыя. Въ языкѣ заключена мѣра дѣйствительности, а въ нашей волѣ мѣра языка. Далѣе онъ ограничиваетъ философію слишкомъ тѣсными предѣлами, утверждая, что предметомъ ея изслѣдованій служитъ только тѣло, и что все, что можетъ быть предметомъ изслѣдованій есть тѣло, что все объясняется сложеніемъ и разложеніемъ;—мысль совершенно ложная; потому что однимъ сложеніемъ и разложеніемъ нельзя объяснить даже всѣхъ видовъ жизни, занимающихъ низшую ступень въ сравненіи съ душевною жизнію въ человѣкѣ. Гоббсъ думаетъ, что наука въ высшемъ смыслѣ слова ограничивается пріемами вычисленія, что методъ ея состоитъ именно

въ вычисленіи; но одного вычисленія не достаточно даже въ наукахъ экспериментальныхъ; потому что оно даетъ только форму, но сущности не касается; для опредѣленія ея нужны другіе мыслительные пріемы. На одинъ изъ такихъ пріемовъ, на наведеніе, указывалъ еще Баконъ, его другъ и собратъ по наукѣ. Гоббсъ признаетъ ощущеніе за единственное начало познанія и нравственной дѣятельности. Но это несправедливо: нѣтъ никакой возможности объяснить весь составъ знанія и нравственной дѣятельности однимъ ощущеніемъ; ограниченная только ощущеніемъ нравственная дѣятельность превратилась бы только въ дѣло произвола страстей. Отсюда объясняются странныя положенія Гоббса о гражданскомъ обществѣ. Гоббсъ думаетъ, что человѣкъ отъ природы склоненъ только къ нанесенію вреда другому, и что онъ выходитъ изъ этого состоянія для обезпеченія своего же собственнаго существованія. Но если человѣкъ отъ природы расположенъ только къ исключительной, истребительной и враждебной для другихъ дѣятельности, то что же именно, какая природа заставляетъ его выти изъ этого состоянія? Очевидно, что Гоббсъ не замѣчаетъ двусмысленности слова *природа* и смѣшиваетъ историческій путь происхожденія гражданскихъ обществъ съ внутреннимъ основаніемъ ихъ въ идеѣ правды. Ученіе Гобса о государствѣ потворствуетъ рабству и деспотизму.

Кромѣ вышепоказанныхъ сочиненій Гоббсъ оставилъ еще слѣдующія: Quaestiones de libertate, necessitate et casu, contra Bramhallum, episcopum derriensem, Lond., 1656: 4; Автобіографія Гоббса въ латинскихъ стихахъ и въ прозѣ: Vita Thomae Hobbes, ibd., 1679, 4; Thomae Hobbes, Malbesburiensis philosophi vita, Carolopoli, 1681. Большая часть сочиненій Гоббса, исключая трактатъ de Cive была изданна подъ заглавіемъ: Moral and political Works, Lond, 1750, f; Elementa philos. de cive изд. въ русск. переводѣ С. Веницѣева, Спб. 1776. См. о Гоббсѣ: Jouffroy, Cours de droit naturel, 12-e leçon и слѣд.,

Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle Paris, 1846, а также курсы исторіи философіи.

ГОЛУБИНСКІЙ, Ѳеодоръ Александровичъ, Протоіерей, ординарный профессоръ философіи въ Московской духовной академіи, род. 22 дек., 1797 г., въ Костромѣ. Отецъ его былъ въ то время псаломщикомъ въ костромскомъ троицкомъ соборѣ. Въ 1806 г. Голубинскій поступилъ въ костромскую дух. семинарію и по окончаніи въ ней въ 1813 г. курса наукъ поступилъ черезъ годъ въ москов. духов. академію. Въ 1818 г. онъ окончилъ академическій курсъ и въ московской же дух. академіи оставленъ баккалавромъ философскихъ наукъ. Въ 1822 г. онъ сдѣланъ былъ экстра-ординарнымъ, а въ 1824 г., ординар. профессоромъ. Умеръ въ 1852 году.

Намъ неизвѣстно, напечаталъ ли Ѳ. А. Голубинскій какое нибудь сочиненіе по философіи; но мы упоминаемъ объ немъ потому, что въ свое время, по общему признанію его учениковъ, онъ славился обширною ученостію, глубокомысліемъ и могущественнымъ вліяніемъ на своихъ слушателей; это вліяніе его тѣмъ замѣчательнѣе, что происходило не отъ красоты и плодовитости слова, но отъ силы самой мысли, крѣпкой и логическимъ строеніемъ и отливавшимся въ ней высокимъ личнымъ характеромъ и убѣжденіемъ. Ѳ. А. Голубинскій принадлежитъ, именно, къ числу тѣхъ ученыхъ личностей, которыя хотя и неизвѣстны своими сочиненіями, оставляютъ между тѣмъ прочную о себѣ память непосредственнымъ вліяніемъ своихъ бесѣдъ. Желательно было бы, чтобы ученики его издали, по крайней мѣрѣ, обширные отрывки изъ его лучшихъ лекцій, безъ сомнѣнія схваченныхъ во время чтенія стенографами. См. біограф. очеркъ прот. Ѳ. А. Голубинскаго, Москва, 1855.

ГОЛЬБАХЪ Павелъ (baron Paul-Henri—Thiry de Holbach) принадлежитъ къ числу такъ называемыхъ энциклопедистовъ XVIII вѣка. Сочиненія его не имѣютъ систематическаго характера, но онъ упоминается въ исторіи философіи, какъ пред-

ставитель самаго крайняго развитія матеріализма XVIII вѣка, получившаго первый толчокъ еще въ началѣ 17-го вѣка. Имъ завершается матеріализмъ XVIII вѣка, возникшій въ недавнія времена снова, но уже въ другомъ видѣ. Частію изъ подъ пера самаго Гольбаха, а частію подъ его эгидою, выходило множество сочиненій, направленныхъ къ одной цѣли, къ уничтоженію религіи и всего святаго. Систематическимъ, сосредоточеннымъ выраженіемъ направленія, принятаго Гольбахомъ и его друзьями, признается сочиненіе: *система природы* (Systeme de la nature см. *Система природы*), въ составленіи котораго, по всей вѣроятности, участвовали, кромѣ Гольбаха и другія лица, раздѣлявшія его образъ мыслей. Гольбахъ род. въ 1723 году, въ Гейдельсгеймѣ, въ Пфальцѣ. Неизвѣстно, гдѣ и какъ провелъ Гольбахъ годы первой молодости и какое получилъ онъ воспитаніе. Знаемъ только, что онъ пріѣхалъ въ Парижъ еще въ молодыхъ лѣтахъ, гдѣ и провелъ большую часть своей жизни. Владѣя значительнымъ богатствомъ, которое досталось ему по наслѣдству, тонкимъ и острымъ умомъ, обширнымъ образованіемъ, онъ легко могъ сдѣлать свой домъ центромъ всѣхъ, одинаково съ нимъ мыслившихъ и искавшихъ пріятнаго препровожденія времени. Онъ былъ въ тѣсной дружбѣ съ Дидро, Даламберомъ, Гриммомъ, Руссо, Мармонтелемъ, аббатомъ Реналемъ и вообще со всѣми образованными послѣдователями моднаго въ то время матеріализма. Въ этомъ обществѣ велись серьёзныя совѣщанія о томъ, что нужно издать для распространенія отрицательнаго направленія и какія употребить къ тому средства. Не смотря на всю нелѣпость многихъ положеній Гольбаха, распространенію ихъ способствовали не только увлекательность изложенія и богатыя средства, но и вопіющіе недостатки общества и іерархіи того времени. Извѣстность Гольбаха была такъ значительна, что даже почетнѣйшіе иностранцы, пріѣзжая въ Парижъ, представлялись ему. Два раза въ недѣлю онъ давалъ у себя вкусные обѣды, что́ дало поводъ аббату Галіани написать къ нему изъ Неаполя (7 апр. 1770

года): „что ваша философія, у которой вы первымъ метръ-д-отелемъ, покушиваетъ ли и теперь съ такимъ-же аппетитомъ?“ Впрочемъ, къ чести Гольбаха должно сказать, что онъ употреблялъ свои богатства и на распространеніе общеполезныхъ свѣдѣній, пособлялъ полезному труду и отличался въ общежитіи особенною непритязательностію и простотою. Такъ говорятъ о немъ всѣ знавшіе его современники. Хронологическій перечень его сочиненій можетъ служить доказательствомъ послѣдовательнаго развитія въ немъ того направленія, которымъ онъ пріобрѣлъ извѣстность. Кромѣ письма объ оперѣ и перевода на франц. языкъ *удовольствій воображенія* Акенсида, съ 1752 по 1766 годъ онъ издавалъ только переводы ученыхъ сочиненій съ нѣмецкаго языка на французскій, касающихся минералогіи, химіи, металлургіи, естественной исторіи и вообще разныхъ отраслей естествознанія. Кромѣ того въ извѣстную Энциклопедію XVIII вѣка онъ написалъ много статей по химіи, фармаціи, физіологіи и медицинѣ.

Въ слѣдъ за этими трудами, имѣвшими чисто ученый характеръ, Гольбахъ началъ издавать сочиненія другаго рода; XVIII-й вѣкъ далеко не былъ еще свободенъ отъ вопіющихъ злоупотребленій христіанскими началами жизни. Смѣшивая одно съ другимъ, Гольбахъ неосновательно возстаетъ противъ самыхъ существенныхъ истинъ и сверхчувственныхъ требованій христіанства. Первое сочиненіе его въ такомъ духѣ появилось 1767 году, подъ заглавіемъ: le Christianisme devoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chretienne. Оно издано подъ именемъ Булянже. Въ этомъ сочиненіи, котораго неоправдываютъ даже многіе невѣрующіе мыслители, Гольбахъ доказываетъ, что религія совершенно ненужна; что христіанское нравоученіе ведетъ только ко вреду, что, наконецъ, во всѣхъ самыхъ грубыхъ вѣрованіяхъ признается достоинство правды и добродѣтели. За этимъ сочиненіемъ, впродолженіе болѣе нежели десяти лѣтъ, Гольбахъ издалъ много другихъ сочиненій подобнаго рода. Укажемъ замѣчательнѣйшія:

Esprit du clergé, ou le Christianisme primitif vengé des entreprises et des excès de nos prêtres modernes; de l'Imposture, sacerdotale ou Recueil de pièces sur le clergé, 1767; La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition: Theologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne, 1768; Le Bon sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, 1772, заключающее въ себѣ не иное что какъ популярное изложеніе атеизма; Systeme social, ou principes naturels de la morale et de la politique, 1773. Нѣкоторыя сочиненія Гольбаха были осуждены парламентомъ на сожженіе рукою палача. Всѣ почти атеистическія сочиненія свои Гольбахъ печаталъ въ Амстердамѣ, въ типографіи Мих. Рея (Rey); которому тайно доставлялъ ихъ въ рукописи нѣкто Нежонъ (Naigeon), агентъ Гольбаха.

Гольбахъ умеръ въ Парижѣ, 21 генваря 1789 году на шестьдесятъ седьмомъ году жизни. *Система природы* издана была въ русск. переводѣ.

Въ опроверженіе системы природы было много писано. Приводимъ замѣчательнѣйшія: Examen du materialisme ou refutation du s. d. l. n., par Mr. Bergier, Paris, 1771, 2 t., 8; Observations sur le livre intitulé: S. d. l. n., par Mr. de Castillon, Brl. 1771, 8; Reflexions philosophiques sur le S. d. l. n., par Mr. Geo. Jonathan Holland, Par. 1772, 2 t. 8, Neusch. 1773; Reponse au Systeme d. l. n. par Voltaire. Genève, 1772, 8. См. еще во франц. Энциклопедіи ст. *Богъ;* F. X. V. Mangold, unumstösliche Widerlegung d. Materialismus... Augsb. 1803, 8.

ГОЛЬКОТЪ Робертъ, англійскій схоластикъ XIV столѣтія, пользовавшійся извѣстностію въ свое время. Онъ былъ монахъ августинскаго ордена. Защищалъ номинализмъ. Умеръ 1349 г.

ГОЛЬМАНЪ (Hollmann), Самуилъ Христіанъ, профессоръ философіи въ Виттенбергѣ, а потомъ въ Геттингенѣ, род. въ 1696 г., умеръ въ 1787 году. Сначала онъ былъ противникомъ, а потомъ защитникомъ философіи Вольфа, наконецъ при-

нялъ эклектическое направленіе. Сочиненія его не отличаются оригинальностію; но ясность изложенія доставила ему значительный успѣхъ въ германскихъ университетахъ. Сочиненія Гольмана: Commentatio philosophica de harmonia inter animam et corpus praestabilita, Wittenb , 1724, 4, (опроверженіе Лейбницевой теоріи); Commentatio philosophica de miraculis et genuinis eorundem criteriis, Frncf. u. Lpz,, 1727, 4; Institutiones philoss., Wittenb., 1727, 2 vol. 8; Dissertatio de vera phiae. notione, Wittenb., 1728, 4; Paulo uberior in omnem philosophiam introductio, Wittenb., 1634, 8; T. 1 Геттинг. 1737—40. T. 2 и 3; Institutiones pneumatologiae et theologiae naturalis Геттинг., 1740, 8; Philosophia prima, quae vulgo Metaphysica dicitur, Hotting., 1747, 8; Ueberzeugender Vortrag von Gott und der Schrift, Frnkf. a. T. 1783, 8.

ГОЛУХОВСКІЙ Іосифъ, докторъ философіи былъ профессоромъ философіи въ виленскомъ университетѣ и жаркимъ послѣдователемъ системы Шеллинга. Намъ извѣстно только одно его сочиненіе: Die phi—e in ihrem Verhältnisse zu dem Leben ganzer Völker und einzelo. Menschen, Erlangen, 1822, 8; на Русскій языкъ переведено Велланскимъ. С. П. б., 1834, 8.

ГОМЪ, (съ 1752 г. лордъ Кемсъ) Генрихъ родился 1696 въ Кемсѣ (Kames), въ вервикскомъ графствѣ, въ Шотландіи, занималъ разныя судебныя должности и занимался кромѣ правовѣдѣнія, сельскаго хозяйства и литературы, философіею. Онъ умеръ въ Единбургѣ, декабря 27 1782 года, и долго пользовался значительною извѣстностію. Въ сочиненіи Essays on the principle of morality and natural religion, Edinb., 1751, 8; онъ преувеличиваетъ значеніе нравственнаго чувства и тѣмъ подрываетъ вѣрность нравственной свободы. Въ другомъ сочиненіи Elements of criticism, Lond., 1762, 3 В. 8, А. 3. Edinb., 1765, Гомъ разбираетъ основныя начала сужденій вкуса, не выступая впрочемъ нимало изъ предѣловъ тѣхъ узкихъ эмпирическихъ понятій объ изящномъ, которыя господствовали въ его время и смѣшивая изящное съ полезнымъ. Такъ на-

прим., по его понятію, дерево не имѣющее геометрически правильной формы изящно не по свободной игрѣ своихъ очертаній, но потому, что приноситъ плоды. Достойно примѣчанія только то, что Гамъ для распознанія и оцѣнки произведеній воображенія, вводитъ психологическое наблюденіе и отвергаетъ въ драматической поэзіи правило о трехъ единствахъ, допуская только единство дѣйствія. Кромѣ вышеупомянутыхъ сочиненій, Гомъ издалъ еще: Historical law, Edinb., 1759, 8; въ нѣмецк. перев. издано въ Лейпц, 1778, 8; The principles of equity, 1760, Lond. f.; Sketches on the history of man, Lond. 1774, 2 B. 4; въ перев. нѣмец. Lpz., 1778—83, 2 B. 8, и кромѣ того *руководство къ правильному мышленію* 1761, Lond., 12 и *идеи о воспитаніи*.... Lond, 1781, 8. Лордъ Вудгоузъ (Woodhouse) издалъ въ 1807 г. въ 2 томахъ in 4° записки о жизни и сочиненіяхъ Гома.

ГОМЕРИЧЕСКІЙ, Гомеровская философія. У Гомера нѣтъ философіи, понимаемой въ смыслѣ науки. Подъ Гомеровскою философіею разумѣютъ иногда только или тѣ положенія, сентенціи, въ которыхъ онъ выразилъ древнѣйшій взглядъ Грековъ на міръ и на человѣка, или вообще тотъ нравственный духъ, который выражается въ отношеніяхъ дѣйствующихъ лицъ въ его эпосѣ. Кромѣ того древніе писатели отыскивали еще особенный аллегорическій смыслъ въ миѳическихъ лицахъ Гомера, что, конечно, противорѣчитъ цѣльности и естественности поэтическихъ образовъ Гомера.

Долгое время древніе Греки смотрѣли на все содержаніе поэмъ Гомера, какъ на вѣрное преданіе о древнихъ временахъ, какъ на несомнѣнную дѣйствительность былыхъ временъ. За исключеніемъ развѣ не многихъ олицетвореній, напр., молитвъ и раздора, всѣ герои поэмы, всѣ ея миѳологическіе боги также представлялись древнимъ грекамъ дѣйствительными существами. Но когда Греческіе мыслители начали мало-по-малу разбирать народныя вѣрованія, то прежде всего такому анализу подверглись тѣ поэтическія произведенія, на которыхъ утвер-

ждалась народная миѳологія. Когда Пиѳагоръ, по свидѣтельству Іеронима (Diog. Laërt., lib. VIII, c. 21), сошелъ во адъ, то увидѣлъ тамъ душу Гезіода, прикованную къ мѣдному столбу, а душу Гомера, повѣшенную на деревѣ и окруженную змѣями, въ наказаніе за то, что оба они такъ ложно описывали боговъ и приписывали имъ человѣческія страсти. Ксенофонъ колофонскій написалъ стихи противъ обоихъ поэтовъ и часто самъ читалъ ихъ предъ другими (Diogen. Laärt., lib. IX, c. 18), а Гераклитъ прямо утверждалъ, что произведенія Гомера и Гезіода нужно излагать изъ общественныхъ празднествъ, на которыхъ рапсодисты часто декламировали ихъ поэмы. Также отзывался и Платонъ. Слѣдствіемъ такого невыгоднаго понятія о Гомерѣ было то, что другіе греческіе писатели желали въ своемъ взглядѣ примирить требованія поэзіи и нравственности и стали искать въ твореніяхъ Гомера кромѣ непосредственнаго смысла еще другаго подразумѣваемаго (ὑπόνοια) или, выражаясь языкомъ позднѣйшихъ греческихъ апологистовъ, находили въ миѳологическихъ и поэтическихъ образахъ Гомера смыслъ *аллегорическій*. Такъ именно смотрятъ на гомеровскіе вымыслы въ Иліадѣ и Одиссеѣ Ѳеагенъ регійскій, первый пустившій въ ходъ такой взглядъ на Гомера, Анаксагоръ Стезимбротъ Ѳазосскій и Митродоръ лампсакскій. По ихъ мнѣнію, поэтическіе образы у Гомера имѣютъ значеніе символовъ, подъ которыми скрываются таинства природы и нравственныя истины. Такъ, наприм., подъ сраженіемъ боговъ въ двадцатой пѣсни Иліады должно разумѣть борьбу однихъ стихій съ другими и добродѣтелей съ пороками. Аполлонъ, противополагаемый Нептуну, выражаетъ, по мнѣнію Ѳеагена, противоположность между огнемъ и водою. Минерва и Марсъ выражаютъ мудрость и неукротимую физическую силу. Противоположность между Юноною и Діаною означаетъ противоположность между земною атмосферою и луною, а Меркурій и Латона означаютъ разумъ и забвеніе. Митродоръ вообще утверждалъ по свидѣтельству Таціана, что Юнона, Минерва и Юпитеръ, означаютъ

со всѣмъ не то, что представляютъ себѣ ихъ поклонники и что подъ ними должно разумѣть физическія силы; такое же значеніе онъ приписываетъ Ахиллу, Гектору и всѣмъ личностямъ со стороны Елены и Париса. Въ Агамемнонѣ онъ находилъ только символическій образъ воздуха. Вступивши разъ на путь такихъ произвольныхъ толкованій, стали находить особенный внутренній смыслъ въ самыхъ простыхъ подробностяхъ пластическихъ картинъ Гомера. Такъ, напримѣръ, ткань Пенелопы у этихъ толкователей означаетъ діалектическое искусство. Стоики въ особенности любили подобныя объясненія поэтическихъ произведеній Гомера. Но были въ древности и другіе ученые, въ особенности между александрійцами, нераздѣлявшіе такихъ неестественныхъ толкованій. Такъ Ератосѳенъ, руководствуясь началами аристотелевой пінтики, утверждалъ, что Гомеръ, подобно всякому поэту, только забавляетъ, но не имѣетъ ни какой наставительной цѣли. Аристархъ также возставалъ противъ всякихъ аллегорическихъ толкованій. Къ ихъ школѣ примыкаетъ другая, утверждавшая, судя по свидѣтельству одного схоліаста, что творецъ Иліады, не имѣя никакихъ особенныхъ цѣлей, просто приписывалъ своимъ богамъ недостатки и страсти современныхъ ему героевъ. Это нимало не уменьшало невѣроятности гомеровскихъ изображеній: по крайней мѣрѣ, въ такомъ взглядѣ видно уже безискуственное желаніе наполнить эпоху событій, описанныхъ Гомеромъ, есте твенными лицами и самымъ разстояніемъ времени извинить прежніе грубые нравы, недостойные подражанія. Оставалось сдѣлать еще одинъ шагъ для примиренія мнѳологіи Гомера съ требованіями разума. Слѣдовало различать въ поэмѣ Гомера, рядомъ съ грубыми чертами героическихъ временъ, сѣмена чистой нравственности и тѣхъ благородныхъ началъ дѣятельности, которыми такъ прославился поздиѣе греческій народъ. Такія нравственныя черты видны, на примѣръ, въ прощаніи Андромахи и Гектора, въ прибытіи Улисса къ Феакіанамъ. Съ такой стороны смотрѣли на творенія Гомера Діонъ Хрисостомъ,

Максимъ тирскій и въ особенности Аристархъ и св. Василій. Не смотря на то, софистическій умъ позднѣйшихъ грековъ не могъ разстаться съ аллегорическими толкованіями Гомера и съ попытками философіи, сокрытой подъ видомъ его художественныхъ образовъ. Намъ неизвѣстно, какимъ образомъ примѣняли эту методу Фаворинъ, Эномай, Лонгинъ и Проклъ; но осталось значительное количество фрагментовъ Порфирія περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας и между прочимъ объясненіе басни о Стиксѣ и пещеры нимфъ въ Одиссеѣ, гдѣ аллегорическій способъ толкованія доходитъ до крайности. Это были уже послѣднія времена язычества, когда оно собирало послѣднія усилія для оживленія миѳическихъ образовъ, утратившихъ свое первоначальное значеніе; въ такомъ же духѣ написаны два сочиненія: Гераклидомъ или Гераклитомъ *гомеровскія аллегоріи* и неизвѣстнымъ авторомъ *краткое объясненіе погрѣшностей Улисса*. Послѣднее сочиненіе одни приписываютъ Порфирію, а другіе Никифору Григорасу. Можно думать, что оно составлено христіанскимъ писателемъ, судя по нѣкоторымъ словамъ въ 8-й главѣ (изд. 1745 Колумба) и потому что христіанскіе писатели также любили аллегорическія объясненія древнихъ поэтовъ. Такъ, напр., Евстаѳій объяснялъ Иліаду и Одиссею, а Бернардъ шартрскій Энеиду (см. статью Homerus въ Biblioth. Graec. Фабриція).

Подъ Гомеровой психологіею разумѣется изслѣдованіе о томъ смыслѣ, въ какомъ Гомеръ принималъ различныя слова для обозначенія душевныхъ состояній. Такими изслѣдованіями занимались нѣкоторые ученые новыхъ временъ Halbbart, 1796, а за нимъ Hamel, Paris, 1832.

ГОРГІЙ (Leontinus), одинъ изъ главныхъ греч. софистовъ, былъ родомъ изъ Леонтія въ Сициліи. Время его рожденія полагаютъ около 485 года. Учителями его, какъ думаютъ, были Эмпедоклъ и Продикъ. Послѣ долговременнаго изученія Парменида, онъ усвоилъ себѣ всѣ тонкости софизмовъ Мелисса и Зенона и пришелъ къ отрицательному направленію философіи.

Нѣтъ ничего непреложнаго, нѣтъ ничего такого, чего нельзя былобы оспоривать,—таково было его общее положеніе. Изъ Платонова разговора *Гиппій* видно, что Горгій проживалъ въ Оесаліи, обходилъ всю Грецію, увлекалъ своими чтеніями и собиралъ много денегъ. Слова: γοργιάζειν, γοργίεια σχήματα, выражающія особенный характеръ его ученія, могутъ служить доказательствомъ, что онъ имѣлъ нѣчто въ родѣ школы. Гибкость его ума доказывается тѣмъ, что когда соотечественники послали его въ Аѳины для переговоровъ, то онъ такъ обворожилъ аѳинскихъ гражданъ, что вполнѣ достигъ цѣли своего путешествія. Впрочемъ, фрагменты Горгіева ученія, сохраненныя Аристотелемъ и Секстомъ эмпирикомъ, не оправдываютъ того вліянія, которое Горгій оказывалъ на Аѳинянъ и другихъ грековъ. Мыслители іонійской философской школы обыкновенно занимались изслѣдованіемъ или опредѣленіемъ матеріальныхъ причинъ вещей и своимъ твореніямъ обыкновенно давали заглавіе—*о, природѣ*: а мыслители школы италійской занимались больше отвлеченными понятіями бытія, оттого и главною задачею ихъ сочиненій было—*бытіе*. Горгій совмѣщаетъ оба эти направленія, съ тою разницею, что разсматриваетъ свой предметъ съ отрицательной точки зрѣнія и отрицательный характеръ въ своей философіи выражаетъ самымъ оглавленіемъ своего сочиненія (Arist. de Xenoph., Zen. et Gorg. c. 5 и 6. Sextus Emp., adv, math., VII, 65—86). Судя по дошедшимъ до насъ отрывкамъ, Горгій возстаетъ въ своемъ сочиненіи противъ догматизма прежнихъ философскихъ ученій и отрицательное направленіе свое выражаетъ въ слѣдующихъ трехъ положеніяхъ: 1, ничто не существуетъ; 2, если же что и существуетъ, то оно недоступно нашему познанію; 3, если наконецъ что нибудь существуетъ и существующее мы можемъ познать, то нѣтъ возможности передать познанное другимъ. Чѣмъ же Горгій доказываетъ свои положенія?

1, *Ничто не существуетъ.* Еслибы что-нибудь существовало, то это было бы или *бытіе*, или *не бытіе*, или то и дру-

гое вмѣстѣ. Но всѣ три предположенія ложны. Небытіе не существуетъ; если бы оно было, то это значило бы, что оно есть и что его нѣтъ. 2, Бытія также нѣтъ; потому что если оно есть, то оно или имѣетъ начало существованія, или не имѣетъ. Если оно не имѣетъ начала, то оно вѣчно и стало быть безконечно, а между тѣмъ безконечное не можетъ существовать ни въ немъ самомъ,—потому что ничто не можетъ быть содержащимъ и содержимымъ вмѣстѣ,—ни въ чемъ либо другомъ; потому что оно безконечно. А потому, безконечнаго нѣтъ. Если бытіе имѣетъ начало, то оно произошло или отъ чего либо другаго, или изъ ничего. Если оно произошло отъ чего-либо другаго, то значитъ, что оно и прежде существовало; еслиже оно произошло изъ ничего, то нужно допустить, что ничтожество произвело то, чего само не имѣло. А потому, бытія нѣтъ.

Бытіе и не бытіе также не могутъ существовать вмѣстѣ; потому что однимъ исключается другое.

2., *Если что—нибудь и существуетъ, то оно не можетъ быть предметомъ познанія.* Для познанія предмета необходимо, чтобы субъектъ познающій соединился и слился съ предметомъ. Но можетъ ли познающій субъектъ сдѣлаться, наприм., бѣлымъ, для представленія и познанія бѣлизны?

3., *Если даже что нибудь существуетъ и существующее мы можемъ знать, то нѣтъ возможности передать познанное другимъ.* Каждое чувство примѣнимо только къ сродному ему кругу предметовъ. Зрѣніе воспринимаетъ цвѣта, слухъ—звуки; но ни зрѣнію недоступны звуки, ни слуху—цвѣта. Итакъ, что мы передаемъ другимъ, когда къ нимъ говоримъ? Ничего, кромѣ звуковъ, стало быть, и слухъ другихъ ничего не воспринимаетъ, кромѣ звуковъ; ему недоступны ни идеи, ни предметы, кромѣ тѣхъ случаевъ, когда предметами и идеями бываютъ тѣ же звуки и слова.

Платонъ въ своемъ разговорѣ высказываетъ и нравственныя начала Горгія. По его понятію, долгъ оратора состоитъ

въ томъ, чтобы всѣми средствами нравиться публикѣ; для него не нужна истина, достаточно—правдоподобное, и для достиженія имени дѣльнаго человѣка можно рѣшиться даже на преступленіе. Въ томъ же разговорѣ Горгій высказываетъ отъ лица своихъ учениковъ, Пола и Калликла, основныя нравственныя положенія. Назначеніе человѣка ограничивается стремленіемъ къ благополучію, а благополучіе состоитъ въ силѣ или въ возможности—погубить своихъ враговъ и въ постоянномъ расширеніи нашей власти надъ другими. По закону природы, сильные должны властвовать, а слабые—быть въ угнѣтеніи. Законы—это только цѣпи, выдуманныя слабыми; сильные должны ихъ презирать и ниспровергать.

Если Платонъ даже преувеличилъ мрачную сторону Горгіева нравоученія, то несомнѣнно по крайней мѣрѣ то, что Горгій, подобно другимъ софистамъ, подрываетъ объективныя всеобщія основы знанія и дѣятельности. Такимъ образомъ, другіе мыслители греческіе, противодѣйствуя Горгію, удвоиваютъ стремленіе къ основательнѣйшему развитію содержанія философіи и, для достиженія этой цѣли, глубже вникаютъ во внутреннюю природу человѣка. Впрочемъ, Горгій имѣлъ и полезное вліяніе: онъ побудилъ къ большей отчетливости въ понятіяхъ и способствовалъ усовершенствованію діалектики и философскаго языка. Въ пользу Горгія говоритъ еще и то, что до самой глубокой старости (онъ жилъ болѣе 100 лѣтъ) онъ занимался наукою. Полагаютъ, что онъ первый ввелъ искусство импровизаціи. Горгію приписываютъ двѣ довольно пустыя декламаціи: *похвала Еленѣ* и *апологія Паламеда*, которыя находятся въ Стефановомъ и Альдовомъ изданіяхъ греческихъ риторовъ (Paris. 1575, in f°.) и въ собраніи греческихъ ораторовъ Рейске (Oratores graeci, Lps., 1773).

Свѣдѣнія о Горгіѣ можно получить изъ слѣд. сочин.: Плат. разгов. *Гиппій* и *Горгій*; Аристт., de Xenophonte, Zenone et Gorgia; между нов. изс. Foss, de Gorgia Leontino commentatio, Halle 1828, 8; Schönborn, de authentia declamationum

quae Gorgiae Leontini nomine exstant, Bresl., 1826, 8.

ГОТАМА, имя одного древняго индійскаго мыслителя, система котораго имѣетъ такое же значеніе въ Индіи, какое Органонъ Аристотеля имѣлъ на западѣ. Его система называется Ніайя,—слово санскритское, означающее *разумъ* или разумѣніе. По значенію, оно близко къ греческому слову λόγος (слово, разумъ), отъ котораго происходитъ названіе логики какъ науки, занимающейся изслѣдованіемъ законовъ и формъ мышленія. Итакъ, Ніайя или система Готамы есть индійская логика; между индійскими учеными она пользуется особеннымъ авторитетомъ, такъ какъ другія индійскія философскія школы очень мало занимались этою частію философіи. Школа Готамы носитъ названіе Нейяйика или *школы разумѣнія, разсужденія;* изъ всѣхъ индійскихъ философскихъ школъ она наиболѣе распространена въ Индіи.

О лицѣ Готамы нѣтъ опредѣленныхъ историческихъ свидѣтельствъ; есть только баснословныя преданія, по которымъ Готама признается однимъ изъ 12 великихъ *риши* или святыхъ, бывшихъ прародителями всѣхъ браминскихъ родовъ. По свидѣтельству Рамайяны и Пуранъ, Готама родился на Гималаѣ, жилъ какъ аскетъ въ пустыняхъ Митилы и Прайяги, потомъ женился на одной изъ дочерей Брамы, Агаліи, но оставилъ свою жену, послѣ того какъ она измѣнила ему. Удалившись въ свои родныя горы, послѣ долговременной благочестивой жизни, онъ издалъ свои логическія правила, которыя потомъ были собраны его учениками и въ такомъ видѣ дошли до нашихъ временъ. Очевидно, что для индійцевъ Готама принадлежитъ къ числу баснословныхъ личностей. Неосновательно утверждалъ Вильямъ Джонсъ, что Ніайя упоминается въ *законахъ Ману* (lib. XII sloka 109). Твореніе Готамы и его положенія въ подлинномъ видѣ цитуются только въ произведеніяхъ, появлявшихся послѣ Р. Хр—ва. Но это нимало не противорѣчитъ тому, что Ніайя явилась за долго до нашей эры и даже прежде Аристотелева органона.

До сихъ поръ система Готамы извѣстна по трактату въ *опытѣ объ индійской философіи* Кольбрука (Colebrooke, Miscellanous..... Lond,, 1837) и по спеціальной статьѣ Бартелеми Сентъ-Илера, помѣщенной съ франц. переводомъ системы Готамы въ Mem. de l'Acad. des Sciences mor. et polit.

Систему Готамы нельзя назвать логикою въ собственномъ смыслѣ, какъ понимаютъ ее Аристотель, или Кантъ; это больше сборникъ правилъ и рубрикъ для размышленія, далеко уступающій по глубокости и основательности подобнымъ твореніямъ вышеупомянутыхъ мыслителей. См. Индійская философія, Ніайя.

ГОФФБАУЕРЪ, Іоаннъ Христофоръ, род. 1766 въ Бильфельдѣ, ум. въ Галлѣ, 1827 г. Онъ былъ послѣдователемъ Канта. Сочиненія его: Analytik d. Urtheile und Schlüsse, Halle, 1792 8; Naturrecht aus dem Begriffe d. Rechts entwickelt, Halle, 1793 8, 1804; Anfangsgründe d. Logik... Halle, 1794, 8, 1810; Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts, Halle, 1795, 8; Naturlehre d. Seele, Halle, 1796, 8; Allegemeines Staatsrecht, Halle, 1797, 8, Th. 1; Anfangsgründe der Moralphilosophie und insbesondere der Sittenlehre, Halle, 1798, 8; Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände d. Moralphilosophie, insbesondere d. Sittenlehre und Moralphilosophie, Jbid., 1799, 8; Ueber die Perioden d. Erziehung, Lpz , 1800, 8; Untersuchungen über die Krankheiten der Seele und verwandten Zustände, Halle, 1802—7, 3 Th. 8; Die Psychologie nach ihren Hauptanwendungen auf die Rechtspflege, Halle, 1808, 8; Ueber die Analysis in der Philosophie, Halle. 1810, 8; Versuch über die sicherste und leichteste Anwendung d. Analysis in d. philosophischen Wissensch. Lpz., 1810, 8 (сочин. увѣнч. премію); Das algem. od. Naturrecht und die Moral, in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Unabhängigkeit v. einander dargestellt, Halle; 181 6, 8. Кромѣ того, Гоффбауеръ много помѣщалъ своихъ статей въ Энциклопедіи Эрша и Грубера и въ медицинскомъ журналѣ, который онъ изда-

валъ вмѣстѣ съ Дабеловымъ и Рейлемъ. Лучшія изъ сочиненій Гоффбауера касаются логики и психологіи.

ГРАВЕСАНДЪ (Gravesande), Вильгельмъ Яковъ, знаменитый ученый XVIII столѣтія род. 1688 г. въ Герцогенбушѣ, въ Голландіи. Сначала Гравесандъ обучался правамъ въ Лейденѣ, но увлекаемый природною склонностію скоро обратился къ физическимъ и математическимъ наукамъ. 18-ти лѣтъ онъ издалъ *опытъ о перспективѣ*, обратившій вниманіе лучшихъ геометровъ. Около того же времени онъ издалъ статью не чуждую философскаго содержанія,—о самоубійствѣ. Въ 1713 году онъ принималъ участіе въ изданіи ученаго журнала въ Гагѣ и помѣщалъ въ немъ статьи математическія, физическія и философскія. Возвратившись изъ Англіи, гдѣ пробылъ около года въ качествѣ секретаря посольства (1715 г.), Гравесандъ получилъ должности въ 1717 г. профессора математики и астрономіи въ Лейденскомъ университетѣ; а въ 1734 году профессора философіи. Обѣ должности онъ проходилъ до самой смерти. Умеръ 28 февр., 1742 года.

Гравесандъ отличался обширною понятливостію и ученостію; но въ области философіи онъ не выдается ни оригинальностію взглядовъ, ни методомъ изложенія. А потому, въ исторіи философіи рѣдко даже упоминаютъ о немъ. Онъ примыкаетъ къ направленію философіи Локка, изрѣдка видоизмѣняя ея положенія, когда они оказываются недостаточными въ рѣшеніи вопросовъ, необъяснимыхъ законами вещественнаго міра. Вообще, Гравесандъ замѣчателенъ въ томъ отношеніи, что въ эпоху преобладанія эмпиріи и сенсуализма, при особенномъ вниманіи къ наукамъ физикоматематическимъ, онъ не обнаруживаетъ односторонности и узкости пониманія, которыя такъ часто мѣшаютъ эмпирикамъ выразумѣть непримѣнимость ихъ началъ къ высшимъ вопросамъ внутренней жизни; съ отчетливостію и независимостію философской мысли онъ соединяетъ глубокое уваженіе къ истинамъ вѣры.

Главное философское сочиненіе Гравесанда — *введеніе въ*

философію, заключаетъ въ себѣ двѣ части: *метафизику* и *логику*. Собственно метафизическая часть его введенія крайне скудна содержаніемъ и ограничивается только тривіальными онтологическими понятіями о бытіи, сущности, субстанціи, и т. д. Гораздо лучше и больше занимательности представляютъ его психологическія и логическія разсужденія. Въ разборѣ познавательныхъ способностей онъ придерживается отчасти Локка и сходится съ Кондильякомъ. У Гравесанда можно найти все, что сказано было эмпирико – психологическою школою о чувствахъ, о представленіяхъ, возникающихъ при посредствѣ каждаго изъ нихъ, о взаимномъ пособіи чувствъ, о необходимости вниманія къ чувствамъ во время воспитанія и т. под. Но вслѣдъ за этими вопросами Гравесандъ задаетъ себѣ другой: всѣ ли наши идеи происходятъ отъ чувствъ? Находя неудовлетворительными отвѣты Локка и Декарта, онъ дѣлаетъ заключеніе, что нѣтъ еще ничего положительнаго, для рѣшенія этого вопроса. Такую же неразрѣшимость онъ находитъ и въ вопросѣ объ отношеніи между духомъ и тѣломъ.

Гораздо больше Гравесандъ придерживается англійскихъ мыслителей въ вопросахъ практическихъ. Подобно имъ, онъ находитъ свободу не въ чистомъ самоопредѣленіи воли, но въ безпрепятственномъ исполненіи намѣреній, а руководительнымъ началомъ нравственной дѣятельности признаетъ идею благополучія.

Изъ философскихъ трудовъ Гравесанда лучшими признаются тѣ, въ которыхъ онъ касается логическихъ вопросовъ. Подобно Декарту, онъ признаетъ критеріемъ истины очевидность или явственность, понимая очевидность въ математическомъ смыслѣ. Въ познаніяхъ чувственныхъ воспріятіе истины, по мнѣнію Гравесанда, не можетъ быть непосредственнымъ или прямымъ, но утверждается на увѣренности въ премудрости Божіей. На этой же увѣренности основывается достовѣрность аналогіи и свидѣтельства другихъ.

Главное философское сочиненіе Гравесанда было издано имъ сперва на латинскомъ языкѣ, подъ заглавіемъ: Introductio ad philosophiam metaphysicam, et logicam continens, Leyd., 1736, 1737, 1756, 8; въ 1737 оно было издано во французскомъ переводѣ. Гравесандъ приготовлялъ еще къ изданію свои чтенія о нравоучительной философіи, но смерть прекратила начатый трудъ. Всѣ сочиненія его были изданы подъ заглавіемъ: Oeuvres philosophiques et mathematiques de 's Gravesande, 2 vol., Amst., 1774, 4. Біографію Гравесанда написалъ его ученикъ и другъ Алламанъ, см. *Dictionnaire historique* de Prosper Marchand.

ГРАММАТИКА философская или общая. Каждый языкъ можетъ имѣть свою грамматику, которая примѣняется къ особеннымъ свойствамъ его и показываетъ свойственныя духу его перемѣны словъ и способъ ихъ сочетанія. Грамматики въ такомъ смыслѣ слова также разнообразны, какъ разнообразны народы, имѣющіе свой особенный языкъ для выраженія своихъ мыслей. Но каковъ бы ни былъ языкъ, онъ служитъ выраженіемъ мысли и средствомъ для уразумѣнія ея. А такъ какъ законы мыслящей дѣятельности у всѣхъ людей одинаковы, то одинаковость этихъ законовъ должна выражаться въ строеніи всѣхъ языковъ, какъ бы они ни были разнообразны. На этой одинаковости мыслящей дѣятельности, зиждующей всѣ языки, основывается возможность философской или общей грамматики. Общею называютъ ее потому, что она примѣняется ко всѣмъ языкамъ; философскою же—потому, что основанія для объясненія общихъ законовъ, по которымъ слагаются всѣ языки, заимствуются изъ философіи, какъ науки, которая изслѣдуетъ эти общіе законы умственной дѣятельности посредствомъ анализа самой мысли. По причинѣ внутренней связи слова съ мыслію, законы и формы которой изслѣдываетъ философія, и самая грамматика общая или философская, по крайней мѣрѣ въ самыхъ общихъ чертахъ, составляетъ часть философіи, а именно, психологіи. Логика хотя и занимается из-

слѣдованіемъ законовъ и формъ мышленія, но она изслѣдываетъ ихъ отвлеченно; психологія же разсматриваетъ всѣ силы души, а слѣдовательно и мышленіе, на сколько онѣ выражаются въ цѣльной ея жизни и во внѣшней, чувственной дѣятельности, стало быть и въ словѣ. Были впрочемъ люди, думавшіе, что не слово утверждается въ мысли, но мысль въ словѣ, или иначе, что первенство значенія принадлежитъ слову, а не мысли. Еслибы это положеніе было вѣрно, тогда не было бы мѣста и общей или философской грамматикѣ. Первенство мысли въ дѣлѣ разумной рѣчи доказывается уже тѣмъ, что одними звуками,—ибо этимъ только мы и должны ограничить слово безъ мысли,—нельзя было бы объяснить цѣлесообразнаго сочетанія ихъ, направленнаго къ одной сознательной цѣли.

Изъ предъидущаго само собою слѣдуетъ, что главнымъ родамъ нашихъ понятій должно соотвѣтствовать столько же родовъ представленій и словъ или такъ называемыхъ частей слова и что самыя соотношенія, въ какихъ мы разсматриваемъ понятія, должны выражаться соотвѣтственными имъ соотношеніями словъ. Какимъ же образомъ происходитъ это взаимное соотвѣтствіе?

Наше„ Я“ есть такой общій субъектъ, который выражаетъ себя неопредѣленнымъ множествомъ состояній и представленій, и эти состоянія и представленія относитъ къ себѣ, сказываетъ о себѣ. Подобное же раздѣленіе и соотношеніе наше мыслящее„ Я“ вноситъ въ наблюдаемый имъ кругъ предметовъ и представленій. Каждый предметъ служитъ какъ бы зеркаломъ нашего мыслящаго начала; какъ въ нашемъ„ я“, такъ и въ предметахъ наблюденія мы различаемъ нѣчто общее, основное, въ чемъ также есть разныя состоянія и дѣйствія и сказываются о немъ. На этомъ основаніи, каждое слово бываетъ или субъектомъ, или предикатомъ; на отношеніи же субъекта къ своему предикату, покойномъ, или дѣятельномъ, основывается происхожденіе имени существительнаго и глагола.

Разборъ обѣихъ составныхъ частей слова составляетъ два отдѣла этимологической части философс. грамматики, а взаимное соотношеніе ихъ, непосредственное, или при помощи средняго термина, относится къ синтактической части.

Такъ какъ наше мыслящее „я“ есть нѣчто существующее и сознающее свои разности, и порознь, и въ единствѣ своего сознанія, то всѣ предметы оно разсматриваетъ, во первыхъ какъ существа, которымъ также свойственно заключать въ себѣ множество разностей, во вторыхъ—самыя разности, какъ раздѣленныя, внѣположныя, въ разныхъ взаимныхъ соотношеніяхъ, въ третьихъ, сводитъ разности снова къ единству дѣятельной субстанціи или существа и выражаетъ это единство именемъ, замѣняющимъ самое названіе предмета. Первое отправленіе выражается *именемъ существительнымъ*, второе—*прилагательнымъ* и *числительнымъ*, третье—*мѣстоименіемъ*.

Именемъ существительнымъ обозначаются существа или субстанціи; но субстанціями можно назвать преимущественно особи или индивидуумы; а потому, самыя первыя имена существительныя суть *имена собственныя*. Но какъ для безконечнаго количества индивидуумовъ нѣтъ такого же безконечнаго количества именъ, то многимъ индивидуумамъ приписываются одни и тѣже имена (римскіе агнаты).

Частію вслѣдствіе этой необходимости, а частію по самому свойству языка, которымъ можно выражать только общее, мы относимъ многія представленія къ чему то одному, общему и, когда это общее служитъ выраженіемъ каждаго изъ многихъ отдѣльныхъ предметовъ, происходитъ слово или *имя нарицательное*. Эти родовыя или нарицательныя общности, выражаемыя словами, превращаются отчасти какъ бы въ принадлежности (accidentiae) индивидуумовъ. Но только въ явленіи, въ чувственномъ мірѣ, родовое понятіе представляется принадлежностію, заключающеюся въ индивидуумѣ, но по идеѣ родъ заключаетъ въ себѣ индивидуальныя существа.

Гораздо явственнѣе принадлежность субстанціи облекается въ самостоятельный характеръ, когда мы обозначаемъ именемъ существительнымъ не что либо родовое, общее, но отдѣльныя свойства или качества его. Отсюда происходятъ *имена отвлеченныя*; наприм.; кислота, бѣлизна, разумность и т. д. Сюда же должно отнести и имена, служащія для обозначенія пола, а равно и тѣ, которыя, по какому нибудь сходству, мы переносимъ на предметы не имѣющіе признаковъ половаго различія. Субстанція, выражаемая именемъ существительнымъ, заключаетъ въ самой себѣ возможность всѣхъ своихъ принадлежностей; значитъ, она мыслится то дѣятельною, то страдательною, и такой, или другой характеръ ея выражается именемъ мужескаго, или женскаго рода. Но именемъ существительнымъ дѣятельный, или пассивный характеръ предмета мы обозначаемъ только въ покойномъ его состояніи, а не въ дѣятельности: причиннаго соотношенія между субстанціею и дѣйствіемъ ея мы еще не касаемся. Какъ въ отношеніи къ полу есть два вида живыхъ существъ, то и слова въ этомъ отношеніи раздѣляются на два разряда—мужескія и женскія. Но въ нѣкоторыхъ языкахъ есть слова для выраженія такихъ существъ, въ которыхъ нѣтъ полнаго обнаруженія половаго различія; сюда относятся слова средняго рода. Это различіе словъ мужескихъ, женскихъ и среднихъ переносится потомъ и на такіе предметы, которые въ какомъ либо отношеніи выражаютъ сходство съ существами естественно обнаруживающими половое различіе, или составляющими нѣчто среднее.

Существительными именами выражаются не только субстанціи, но и самыя принадлежности ихъ, какъ нѣчто цѣльное, самостоятельное, само въ себѣ сосредоточенное; но когда мы начинаемъ обозначать отдѣльно отъ субстанцій ихъ принадлежности, то происходятъ—имя прилагательное и числительное. Хотя въ имени прилагательномъ выражаются принадлежности субстанціи, какъ нѣчто отдѣльное, но вмѣстѣ съ тѣмъ

мы и относимъ ихъ къ субстанціи, т. е., выражаемъ и отдѣльность ихъ отъ субстанціи и существенное отношеніе къ ней. Когда же совсѣмъ выпускается изъ виду это отношеніе, когда разсматриваютъ ихъ только какъ нѣчто внѣположное, безразличное въ отношеніи къ субстанціи, то происходятъ числительныя имена—*количественныя*. Первыми, т. е. прилагательными выражается категорія качества, вторыми—количества. Но качество и количество не могутъ быть безразличны во взаимномъ отношеніи, хотя и можно мыслить одно изъ нихъ отдѣльно отъ другаго; между ними есть внутренняя связь уже потому, что они выражаютъ одну и туже субстанцію. На основаніи этой связи одно изъ нихъ переходитъ въ другое. Переходъ качества въ количество или выраженіе количества въ качествѣ находимъ въ *степеняхъ сравненія*, переходъ же количества въ качество выражается числительными *порядочными*.

Совершеннѣйшимъ выраженіемъ въ словѣ всеобщности субстанціи или того идеальнаго свойства ея бытія, въ которомъ выражается поглощеніе въ ея лонѣ всѣхъ ея видоизмѣненій служитъ *мѣстоименіе*. Мѣстоименіемъ выражается собственно только субстанція мыслящая, сознательная; потому что только мыслящее существо выражаетъ и именуетъ себя не тѣмъ или другимъ качествомъ, которое поглощало бы его, но ставитъ сознаетъ, и выражаетъ себя, какъ нѣчто владычествующее надъ качествами, какъ „Я.“

Во второй части философской этимологіи разсматривается значеніе глагола.

На основаніи единства нашего сознанія въ своихъ видоизмѣненіяхъ, мы мыслимъ и каждый предметъ, какъ нѣчто постоянное и пребывающее въ своихъ видоизмѣненіяхъ. Но за этою категоріею субстанціи и ея видоизмѣненій и принадлежностей скрывается другая категорія—причины и дѣйствія или причиннаго соотношенія; потому что съ выраженіемъ субстанціи въ своихъ видоизмѣненіяхъ неразрывно сопряжена идея дѣятельности. Это причинное соотношеніе между обѣими сторонами субстанціи выражается *глаголомъ*. Поэтому, глаголъ

есть самая главная, самая существенная часть рѣчи; онъ выражаетъ присутствіе разностей не неподвижное, покойное, но движущееся и устанавливающееся извѣстнымъ соотношеніемъ соприкасающихся предметовъ. Въ глаголѣ—жизнь и душа цѣлой рѣчи: всѣ прочія слова безъ него были бы тоже, что кирпичъ безъ цемента, или, какъ говоритъ Гумбольдтъ, „всѣ прочія слова предложенія подобны мертвому, неодушевленному веществу; глаголъ вноситъ въ нихъ жизнь и образуетъ для нихъ (въ предложеніи) живое средоточіе.“ Въ особенности глаголъ животворитъ качественныя слова и качественныя соотношенія; такъ напр., мертвое соединеніе субъекта и предиката въ предложеніи—*дерево зелено*, превращается въ выраженіе дѣятельности субъекта, когда скажемъ: *дерево зеленѣетъ*. „Одному только глаголу, по выраженію Гумбольдта, принадлежитъ актъ синтетическаго положенія, какъ грамматическая функція.“ Поэтому, глаголъ уже указываетъ на синтаксисъ и въ зародышѣ уже заключаетъ его въ себѣ.

Идея глагола, какъ такой части слова, въ которой присутствуетъ жизненное, на дѣлѣ осуществляющееся соотношеніе между предметами или между субстанціею и ея принадлежностями, выражается въ немъ дѣятельно—явственнымъ соединеніемъ раздѣленнаго или кажущагося разрозненнымъ. Когда мы выражаемъ единство мѣстоименіемъ, то неизвѣстно еще, какимъ именно дѣятельнымъ соотношеніемъ соединяемыхъ сторонъ устанавливается между ними единство, а глаголъ выражаетъ самый актъ, которымъ это единство осуществляется. Дѣятельное, движущееся единство, вносимое глаголомъ, выражается многообразными его перемѣнами, въ которыхъ языкъ никогда, какъ выражается Гумбольдтъ, не даетъ ему покоя. Когда мы говоримъ „Я,“ то этимъ выражается наше единство только отвлеченно; когда же говоримъ—*я дѣлаю*, то обозначается единство нашего „Я“ живое, обнаруживающееся въ дѣйствіи.

Сомкнутая цѣлость причиннаго отношенія между пред-

метами выражается въ *безличныхъ глаголахъ*. „Въ нихъ какъ говоритъ Штедлеръ, сторона основная, пребывающая, силою которой нѣчто произведено, исчезла; потому что она какъ бы перешла уже въ свое явленіе, въ свое дѣйствіе.“ Покойное, неподвижное существительное нереходитъ въ безличномъ глаголѣ въ текущую, движущуюся дѣйствительность и предстаетъ въ ней. Когда мы говоримъ: *гремитъ*, *сверкаетъ*, то громъ, сверканіе не представляются, по смыслу слова, существующими внѣ самаго дѣйствія; потому что безличный глаголъ содержитъ въ себѣ и субъектъ и то, что говорится о субъектѣ. Словомъ, причина и дѣйствіе, какъ двѣ стороны причиннаго отношенія, выражаютъ въ безличномъ глаголѣ свое единство еще не развитымъ въ самомъ обнаруженіи двойства этихъ сторонъ, но слитно.

Единство причины и дѣйствія, бывшее слитнымъ въ безличномъ глаголѣ выражается опредѣленнымъ и развитымъ въ *глаголахъ личныхъ*. Въ нихъ оно выражается во первыхъ, отдѣленіемъ одного дѣйствующаго начала отъ другаго и отъ самаго дѣйствія; это отдѣленіе выражается мѣстоименіями, перемѣнами въ окончаніи глаголовъ и тѣмъ и другимъ вмѣстѣ, судя по духу языка. Далѣе, число, въ которомъ употребленъ глаголъ, также обозначаетъ его опредѣленность. Такъ-какъ всякое дѣйствіе происходитъ во времени, то глаголомъ обозначается единство дѣйствія въ трехъ моментахъ времени. Наконецъ, глаголъ выражаетъ или общее состояніе двухъ сторонъ причиннаго отношенія—дѣятельное или страдательное, отъ чего происходятъ залоги или роды (genera) въ глаголахъ, или частное состояніе дѣйствующаго лица, выражающееся наклоненіями глагола съ присоединеніемъ нарѣчія.

Глаголъ, какъ сказано выше, уже содержитъ въ себѣ зародышъ синтаксиса или словосочиненія; потому что выражаемая имъ дѣятельность ставитъ субстанцію въ какое нибудь соотношеніе. А такъ какъ каждая субстанція можетъ столько же дѣйствовать на другую, сколько и принимать отъ нея дѣй-

ствіе, то къ прежнимъ категоріямъ субстанціи и причиннаго отношенія привходитъ третья—взаимодѣйствія, выражающаяся въ синтаксисѣ. Въ немъ мы разсматриваемъ не субстанціи и не ихъ изолированную дѣятельность, но извѣстное соотношеніе между субстанціями, опредѣляемое такимъ, или другимъ ихъ дѣйствіемъ и сопровождающееся какимъ—нибудь видоизмѣненіемъ ихъ. Эти перемѣны въ предметахъ языкъ выражаетъ перемѣною окончаній въ словахъ,—*склоненіемъ* въ именахъ и *спряженіемъ* въ глаголахъ. Чѣмъ лучше выработались эти перемѣны въ окончаніяхъ словъ языка, тѣмъ лучше онъ можетъ сводить къ единству раздѣльныя части предложенія. Въ этомъ отношеніи исторія языковъ представляетъ двѣ крайности, между которыми среднее мѣсто занимаютъ разные языки, приближающіеся болѣе то къ одной изъ нихъ, то къ другой. Между древнѣйшими народами, у китайцевъ наименѣе выработанности въ окончаніяхъ словъ; напротивъ, въ санскритскомъ языкѣ всѣ оттѣнки грамматическихъ формъ выражаются опредѣленными перемѣнами въ звукахъ.

Въ сантаксическомъ взаимодѣйствіи, какъ полнотѣ всѣхъ соотношеній, содержатся, а потому и повторяются, сперва два предъидущіе вида соотношеній—субстанціальнаго и причиннаго. Когда выражаемъ только первое изъ нихъ, то происходитъ *несовершенное предложеніе*, т. е., непосредственное отношеніе двухъ предметовъ или субстанцій—синтаксисъ именъ. Когда выражаемъ причинное отношеніе двухъ предметовъ, то происходитъ *полное предложеніе* или соединеніе имени существительнаго и глагола. Когда же выражаютъ взаимную зависимость многихъ предложеній, то происходитъ *періодъ*.

Несовершенное предложеніе еще не имѣетъ глагола и выражаетъ только соотношеніе именъ, какъ представителей субстанцій. Въ такомъ случаѣ употребляются два имени существительныя или въ одномъ падежѣ, или въ разныхъ падежахъ, или одно, какъ имя существительное, а другое, какъ

прилагательное; наприм., человѣкъ—дитя, Πτολεμαῖος Λάγου une femme poëte.

Можно еще обозначать отношеніе субстанцій и выражающихъ субстанціи именъ существительныхъ къ ихъ принадлежностямъ (accidentia). Въ такомъ случаѣ, принадлежность выражается именемъ прилагательнымъ, иногда-существительнымъ, а иногда соотношеніе двухъ предметовъ выражается при помощи третьей, общей имъ принадлежности.

Въ полномъ предложеніи, которымъ выражается причинное соотношеніе или дѣятельность какого либо предмета, имя существительное соединяется съ глаголомъ; дѣятельность же предмета или субстанціи можетъ или сама собою завершать предложеніе и давать ему законченный смыслъ, или для полноты смысла требуетъ еще предмета, на который переходила бы эта дѣятельность. Первое выражается глаголомъ съ дѣйствіемъ *непереходящимъ*, второе—при помощи глагола съ дѣйствіемъ *переходящимъ*. И первое предложеніе уже довольно полно; потому что въ немъ выражено отношеніе между субъектомъ и предикатомъ, стало быть, сужденіе, наприм., въ предложеніи: *лошадь бѣжитъ*. Но гораздо совершеннѣе предложеніе втораго рода; потому что въ немъ причина и дѣйствіе уже раздѣляются на два субъекта, на два предмета. Такъ—какъ глаголъ занимаетъ средину и, съ одной стороны, выражаетъ дѣятельность субъекта—съ другой, указываетъ на страданіе предмета, то каждое такое прямое отношеніе можно перемѣнить изъ дѣйствительнаго въ страдательное.

Кромѣ такого непосредственнаго, прямаго отношенія двухъ субстанцій или предметовъ можетъ быть еще не прямое отношеніе ихъ къ третьей. Оно выражается различными дополнительными словами. Сюда же относятся различные виды подобныхъ отношеній, выражаемые употребленіемъ *предлоговъ* при именахъ. Отсюда слѣдуетъ, что предлоги имѣютъ одно значеніе съ падежами. И предлогами, и падежами выражается отношеніе субстанцій или предметовъ, съ тою разницею, что

къ падежамъ относятся простѣйшія и ближайшія отношенія, а къ предлогамъ—болѣе сложныя и отдаленныя.

Категорія отношенія не ограничивается связью субстанцій или предметовъ; расширяя это отношеніе далѣе, можно выражать различныя видоизмѣненія его сочетаніемъ цѣлыхъ предложеній. Тогда одно предложеніе превращается какъ—бы въ субъектъ или въ главное, а другое— въ предметъ или въ подчиненное. Это соединеніе происходитъ посредствомъ *союзовъ*. На низшей степени это соединеніе можетъ состоять только во внѣшнемъ соединительномъ, или раздѣлительномъ сопоставленіи словъ и предложеній, наприм., союзами: *и и*; *ни ни; или, или* и т. д. далѣе, это соединеніе можетъ выражать внутреннюю, дѣйствительную зависимость предметовъ и ихъ дѣйствій; тогда два предложенія относятся между собою, какъ причина и дѣйствіе. Такое отношеніе ихъ должно назвать прямымъ Въ простомъ предложеніи глаголъ можетъ управлять столько же именемъ существительнымъ, какъ и глаголомъ; но когда одинъ глаголъ управляетъ другимъ, то это соотношеніе двухъ глаголовъ залючаетъ въ себѣ возможность *періода* потому, что каждый глаголъ самъ по себѣ удобно можетъ развиться до предложенія. Прямое или непосредственное соединеніе двухъ глаголовъ, правящихъ предложеніями, происходитъ посредствомъ союза—*что*. Союзъ *что* самымъ происхожденіемъ своимъ показываетъ винительное отношеніе одного глагола къ другому; наприм., въ предложеніяхъ *я вижу, что ты работаешь*. Но настоящій періодъ происходитъ въ то время, когда предложенія, не смотря на свою внутреннюю зависимость, удерживаютъ и свою самостоятельность, какъ отдѣльныя. Самостоятельность предложеній при единствѣ можетъ быть выражена только посредствомъ непрямаго, непосредственнаго соотношенія ихъ, также помощію различныхъ союзовъ. Назначеніе ихъ состоитъ именно въ выраженіи подобныхъ соотношеній, и каждый союзъ выражаетъ какую нибудь особенную категорію подобнаго соотношенія. Таковы, наприм.,

союзы *когда—тогда; если—то* и т. д. Взаимное соотношеніе предложеній посредствомъ союзовъ само собою ведетъ къ зависимымъ отъ него наклоненіямъ и временамъ.

Послѣдняя часть рѣчи есть *междометіе*. Она выражаетъ не категоріи или формы разсудка, но внутреннее состояніе души, а потому, хотя и составляетъ необходимую принадлежность слова; однако не можетъ войти въ систему предъидущихъ частей его. Тѣсная связь грамматики съ философіею доказывается, между прочимъ, и тѣмъ, что успѣхамъ ея не мало способствовали труды мыслителей, или, по крайней мѣрѣ, лицъ, имѣвшихъ основательное философское образованіе. Сюда относятся изъ древнихъ временъ—Аристотель и его ученики и комментаторы, Аммоній, Аполлоній, Дисколъ, Боэцій, Присціанъ; въ новыя времена, Дюмарсе, Дюкло, Кондильякъ, Детю—Детраси, Тюро, Гаррисъ, Гумбольдтъ, Гримъ. Практическая важность философской грамматики подтверждается тѣмъ, что въ частныхъ грамматикахъ различныхъ языковъ появилось больше ясности, систематической стройности и смысла только съ того времени, когда ученые примѣнили къ нимъ результаты, добытыя общими философскими изслѣдованіями о существѣ человѣческаго слова. Лит—ра: Harris, Hermes or a phicosophical inquiry concerning universal grammat., Lond,, 1777, 7; Meiner, Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre oder Philosopchische und allgemeine Sprachlehre, Lpz., 1781, 8; Beattie, theory of language in two parts, Lond., 1788, 8; Thomas, Glossologie od. phie d. Sprache, Wien, 1786, 8; Beauzée, grammaire generale, Paris, 1768, 8; Du Marsais, principes de grammaire, Paris, 1793, 2 vol., 8; Dinkler, Sprache d. Mensch., eine allgemeine Sprachlehre, Ehrfurt u. Gotha, 1793, 8; Roth, Antihermes od. philos. Unters. üb. den reinen Begriff d. menschlicher Sprache uud d. allgem. Sprachlehre, Frncf. u. Lpz., 1795, 8; Егоже: Grundriss d. allg. rein. Sprachlehre, Frncf. a. M. 1815, 8; Meyeri, grammat. univers. elementa, Braunschw.,

1796, 8; Mertian, allgem. Sprachkunde, тамъ же, 1796, 8; Neide, über die Redetheile, ein Versuch zur Grundlegung einer allgem., Sprachl., Züllichau, 1797, 8; Bernhardi, allg. Sprachleh. Berlin, 1801—3, 2 Th., 8: Eroже, Anfangsgr. d. Sprachwiss., тамъ-же, 1805, 8; Sylvestre de Sacy, principes de grammaire générale, изд., 2. Paris, 1803, 8; въ нѣмецк. пер. съ прибавл. Фатера, Halle u. Lpz., 1804, 8; Thiebault, grammaire philos., ou la metaph., la logique et la grammaire réunies dans un seul corps de doctrine, Paris, 1803, 2 von., 8; Vater, Versuch ein. allg. Sprachl., Halle, 1801, 8; Eroже Lehrbuch d. allg. Grammat., Halle, 1806, 8; Eroже Uebersicht d. Neuesten was für Philosophie d. Sprache in Deutschland gethan worden. in Einleit., Auszügen und Kritiken, Gotha, 1799, 8; Trede, Vorschläge zu einer nothwendigen (d. i. allg. od. philos.) Sprachlehre, 1811, 8; Reinbeck, Handbuch d. Sprachwissenschaft, Duisb. u. Essen, 1813, 8, (введеніе); Jacob, Grundr. d. allg. Grammatik и eroже ausführliche Erklärung d. Grundr. d. Gr., 1814, 8; Roth, Grundriss d. allg. reinen Sprachl. Frncf. a. M., 1815, 8; H. Ch. F. Prahm, de grammaticae univers. fundamento ac ratione, Kiel, 1826, 8; Schmitthenner, Ursprachlehre od. philos. Grammatik, Frncf. a. M., 1826, 8. Гумбольдтъ (К. В.) оставилъ совершенно оконченное сочиненіе;—Ueber den Ursprung und d. Philos. d. Spracben; но неизвѣстно, было ли оно напечатано, Опытъ общесравнит. грамматики русск. языка, изд. втор. отдѣленія. ИМП. акад. наукъ, Спб. 1854.

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ. Подъ именемъ греческой философіи разумѣется все развитіе ея у древнихъ грековъ, начиная съ 6-го вѣка, когда появляются у нихъ первые проблески самостоятельнаго міровоззрѣнія, до того времени, когда она теряется въ александрійскомъ новоплатонизмѣ и въ нѣкоторыхъ незамѣчательныхъ школахъ, продолжавшихъ кое—какъ поддерживать различныя направленія философіи, возникшія еще въ цвѣтущія времена греческаго образованія. Вся исторія греческой

философіи, бывшей въ тѣсной связи съ цѣлою жизнію греческаго народа, имѣетъ чрезвычайно важное значеніе: она проливаетъ свѣтъ не только на жизнь, литературу и все образованіе древнихъ грековъ, но и на дальнѣйшее умственное движеніе европейскихъ народовъ. Въ этой статьѣ разсмотримъ кратко общій характеръ ея, происхожденіе, послѣдовательное развитіе и вліяніе на дальнѣйшій ходъ умственной жизни.

Общій характеръ философіи каждаго періода опредѣляется преимущественно положеніемъ, въ какое ставитъ себя познающая мысль къ предмету познанія для достиженія сознательной гармоніи съ нимъ. Истина, какъ предметъ философіи, и состоитъ въ этой гармоніи мышленія съ бытіемъ, съ вѣчною дѣйствительностію. Судя по положенію или отношенію, принятому мышленіемъ къ предмету познанія, возникаетъ такое, или другое направленіе въ философіи, въ рѣшенія главныхъ ея вопросовъ. Разсматривая греческую философію съ этой точки зрѣнія, мы опредѣлимъ отличительный характеръ ея какъ отъ философіи восточной, такъ и отъ философіи новыхъ временъ или, говоря вообще, отъ философіи временъ христіанскихъ. Въ сравненіи съ философіею древняго востока, греческая философія съ самаго начала представляетъ уже явственные признаки самостоятельности. Какъ ни скудно на первыхъ порахъ ея содержаніе, какъ ни блѣдно и слитно сначала обозначаются въ ней вопросы испытующей мысли, въ сравненіи съ нѣкоторыми философскими ученіями индійскими; однакоже на сторонѣ ея есть уже важный перевѣсъ въ томъ, что она отрѣшается отъ преданій, отъ безотчетныхъ вѣрованій и ограничиваетъ свой кругъ и способъ изслѣдованія силою свободной и самостоятельной мысли. На востокѣ мышленіе было какъ-то безотчетно слито съ ни-на-чемъ неосновательными образами представленія и внушеніями чувства; напротивъ, подъ свѣтлымъ небомъ Эллады мышленіе стремится къ обладанію истиною, какъ достояніемъ своей силы и дѣятельности. Восточныя философскія ученія или вполнѣ утверждаются на баснословномъ преданіи, или прямы-

каютъ къ нему. Таковъ характеръ ихъ въ Индіи, Египтѣ, Персіи, гдѣ знаніе не только вращается въ кругу вѣроученія, но и выдается нерѣдко за откровеніе боговъ. Даже въ Китаѣ, гдѣ мыслители менѣе руководствуются идеею религіознаго преданія и авторитета, философія постоянно имѣла характеръ непосредственнаго—полурелигіознаго, полуфилософскаго созерцанія, и задача мудрости одного изъ лучшихъ китайскихъ мыслителей состоитъ не столько въ установкѣ самостоятельнаго взгляда на высшіе вопросы жизни, сколько въ возстановленіи, реставраціи древняго ученія. Оттого, далѣе, философія на востокѣ не имѣла развитія. Иное находимъ у мыслителей греческихъ. Хотя нѣкоторые изъ нихъ, на первыхъ порахъ, примыкаютъ къ такой или другой системѣ вѣрованій, но это была только невольная дань почвѣ, на которой постепенно выростала ихъ мысль и отъ которой скоро, въ лицѣ дальнѣйшихъ мыслителей, она стала отрѣшаться. И не одну только отрѣшенность отъ миѳической системы вѣрованій находимъ мы въ умственной дѣятельности ея мыслителей; многіе изъ нихъ вступаютъ даже въ борьбу съ миѳическимъ ученіемъ и обнажаютъ всю его несообразность и неудовлетворительность. Таковы были Гераклитъ, Ксенократъ, Протагоръ, Анаксагоръ, Сократъ и многіе другіе. Впрочемъ, должно присовокупить, что въ самостоятельномъ характерѣ греческой философіи выразилось только общее, прирожденное генію греческ го народа, самостоятельное богатство внутреннихъ силъ. Самыя вѣрованія его, которыя не могли не имѣть въ началѣ много общаго съ вѣрованіями другихъ древнѣйшихъ народовъ, скоро получили такой своеобразный, пластически—выработанный характеръ въ творческомъ воображеніи поэтовъ, что скорѣе казались его собственнымъ произведеніемъ, нежели преданіемъ отдаленной древности. Съ самостоятельностію греческой философіи находится въ тѣсной связи самое богатое и послѣдовательное ея развитіе: въ продолженіи нѣсколькихъ сотъ лѣтъ она постоянно доискивается лучшихъ и обширнѣйшихъ началъ знанія.

Другая отличительная черта греческой философіи опредѣляется отношеніемъ ея къ философіи христіанскихъ временъ. Отрѣшившись отъ миѳическихъ преданій, греческіе мыслители подвергаютъ окружающій ихъ міръ свободному изслѣдованію; но въ своемъ свободномъ изслѣдованіи они еще не отдѣляются отъ непосредственнаго довѣрія въ сотвѣтствіе познавательной дѣятельности мышленія сущности предметовъ познанія. Представители греческой философіи употребляютъ всѣ тонкости діалектики для опредѣленія истины, устанавливаютъ различныя системы міровоззрѣнія, глубоко анализируютъ даже логическіе законы и формы мышленія; но во всѣхъ ихъ системахъ, во всѣхъ ученіяхъ, покрайней мѣрѣ въ цвѣтущую пору греческаго образованія, дѣйствительность мыслимаго не доказывается, но предполагается втайнѣ. Есть ли какое либо ручательство въ достовѣрности нашего мышленія и познанія? Точно ли таково существо вещей, какимъ представляетъ его мысль?—эти и подобные имъ вопросы почти не входятъ еще въ составъ преобладавшихъ вопросовъ греческой философіи. Въ ней пересматриваются уже многоразличныя противоположности, встрѣчаемыя философскимъ изслѣдованіемъ, какъ напр., между единымъ и многимъ, между идеею и явленіемъ между формою и содержаніемъ, но не замѣтно еще ни сознательнаго раздѣленія между субъектомъ мыслящимъ и объективною истиною, ни стремленія къ сознательоому примиренію ихъ. Софисты и особенно скептики, подвергавшіе сомнѣнію такъ называемые критеріи познанія, по видимому совсѣмъ отступаютъ отъ прежняго направленія и даютъ философіи направленіе новое; но и отрицательный взглядъ скептиковъ, не смотря на то, что показываетъ уже близость упадка греческой философіи, не вноситъ въ нее ничего существенно и положительно—новаго. Притомъ же, скептики въ своихъ сомнѣніяхъ имѣютъ преимущественно познаніе чувственное, а не значеніе познанія вообще. Словомъ, вся мыслительная дѣятельность грековъ проникнута скрытымъ, несознаннымъ предположеніемъ, что

истинный смыслъ предметовъ знанія открывается нашему мыслящему началу въ его непосредственной дѣятельности, что міръ явленій, міръ видимый есть полный міръ, полная среда осуществленной истины. Между тѣмъ, философія христіанскихъ временъ тотчасъ начинаетъ съ того, что не ограничиваетъ истины и бытія насущнымъ порядкомъ вещей, находитъ дисгармонію между требованіями духа и влеченіями естества и, не останавливаясь на непосредственномъ довѣріи къ соотвѣтствію между мышленіемъ и вѣчною дѣйствительностію, ищетъ ему новыхъ сознательныхъ основаній. Таковъ общій характеръ греческой философіи. Духъ ея имѣетъ много сходнаго съ общимъ направленіемъ греческой жизни и искусства. Въ общественной и частной жизни грековъ религія не указываетъ еще ни высшихъ цѣлей, ни высшаго руководительнаго начала дѣятельности; но сама служитъ только гражданскимъ интересамъ и, подобно положительному гражданскому закону, видитъ въ человѣкѣ только гражданина, а не человѣка, съ его высшимъ, всеобщимъ призваніемъ. Далѣе, какъ въ философіи господствовало непосредственное довѣріе къ соотвѣтствію существа вещей мышленію, къ законченности пластической гармоніи въ насъ между духомъ и природою; такъ точно и искусство греческое выражаетъ въ себѣ только пластическую гармонію между идеею или помысломъ и формою. Оно не указываетъ еще на высшія требованія внутренней жизни, выводящія нашу мысль за предѣлы прежней наружной гармоніи формъ и видимаго порядка вещей.

Какъ ни самостоятельна была мыслительная дѣятельность греческихъ философовъ въ сравненіи съ міровоззрѣніемъ восточныхъ народовъ, однакоже она не могла произойти сама собою, безъ предварительныхъ историческихъ основаній. Каково же именно было ея историческое происхожденіе? — вопросъ довольно трудный и едва ли возможный для окончательнаго рѣшенія. Есть два мнѣнія о происхожденіи греческой философіи: одни думаютъ, что первоначальныя ученія греческихъ мысли-

телей, заимствованы у народовъ восточныхъ; другіе полагаютъ, что греческая философія была произведеніемъ генія греческаго народа. Трудно согласиться съ первымъ мнѣніемъ; оно неимѣетъ никакихъ неопровержимыхъ доказательствъ. Гораздо вѣроятнѣе мнѣніе второе, хотя оно требуетъ нѣкоторыхъ ограниченій.

Тѣ, которые утверждаютъ, что Греція обязана своими главнѣйшими и особенно первоначальными ученіями востоку, ссылаются на нѣкоторыя сходныя черты въ нихъ съ ученіями восточныхъ народовъ, на преданія о сношеніяхъ нѣкоторыхъ греческихъ племенъ съ восточными народами и на путешествія нѣкоторыхъ греческихъ мыслителей на востокъ. Такъ, наприм., говорятъ, что Ѳалесъ былъ происхожденіемъ финикіецъ и у финикійцевъ заимствовалъ свое положеніе,—что вода есть начало всѣхъ вещей. Пиѳагоръ, говорятъ, путешествовалъ въ Египетъ, въ Индію, въ Халдею, въ Персію, былъ даже въ Палестинѣ и въ этихъ именно странахъ заимствовалъ свое ученіе о единомъ Богѣ, о безсмертной душѣ, о свойствѣ чиселъ и о монадахъ, о душепреселеніи, словомъ, всѣ существенныя понятія своего ученія. Подобное говорятъ о Платонѣ и Демокритѣ; находятъ, что ихъ учителями были маги, брамины и египетскіе жрецы, хотя въ ученіи Платона и Демокрита все почти полярно противоположно ученію этихъ жрецовъ. Думаютъ даже, что Демокритъ былъ преемникъ Моха финикійца, жившаго, по свидѣтельству Посидонія, до троянской войны и основавшаго атомистическую школу философіи. Гераклитово ученіе объ огнѣ, какъ началѣ всѣхъ вещей, также признаютъ заимствованнымъ изъ зороастрова вѣроученія, въ которомъ свѣтъ подъ именемъ Ормузда, такъ—же играетъ не маловажную роль (Creuzer, Symbol., t. II. p. 182). Даже Аристотель и Сократъ, съ своимъ гелленскимъ, образованнымъ міровоззрѣніемъ, многое, говорятъ, почерпали изъ сокровищницы восточной мудрости, а именно полагаютъ, что Аристотель потому и могъ написать свой Органонъ, что пользовался индійскою

Ніайею, а Сократъ будто воспользовался мыслями одного индійскаго путешественника, жившаго нѣсколько времени въ Аѳинахъ. Ни одно изъ этихъ положеній не можетъ быть доказано какимъ—нибудь положительнымъ фактомъ, или древнимъ свидѣтельствомъ; напротивъ, всѣ основываются или на позднѣйшихъ догадкахъ, или на преданіяхъ, возникшихъ въ періодъ упадка греческаго образованія и гражданственности. Въ первый разъ подобныя свидѣтельства или мнѣнія появляются въ твореніяхъ Плутарха и въ ложно приписываемомъ ему сборникѣ, въ сочиненіяхъ Ямвлиха, въ компиляціяхъ Діогена лаэртскаго, или даже еще въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ. У Платона и Аристотеля и у всѣхъ непосредственныхъ и ближайшихъ преемниковъ ихъ мы не найдемъ никакихъ показаній о томъ, что ихъ ученіе было заимствовано на востокѣ. Платонъ не скрываетъ своего удивленія къ древнему устройству Египта, и при всемъ томъ, у египтянъ, также какъ и у финикійцевъ, не находитъ философскаго или, вообще, научнаго духа (φιλομαθές) и приписываетъ имъ только стремленіе къ благосостоянію (φιλοχρήματον), къ промышленности (Resp. lib., IV). Положимъ, что Платонъ и до него, нѣкоторые другіе мыслители греческіе посѣщали по крайней мѣрѣ Египетъ; но какія понятія могли они тамъ заимствовать для своихъ системъ, часто со всѣмъ между собою не сходныхъ? Въ капищахъ—вѣроученіе, сходное во многомъ съ традиціею маговъ, у народа культъ, приближающійся къ сабеизму и фетишизму, нѣкоторыя свѣдѣнія астрономическія, геометрическія, по естественной исторіи, завистливо скрываемыя ѳеократіею, историческія преданія, перемѣшанныя съ баснями и начертанныя загадочнымъ и неопредѣленнымъ письмомъ, таковы были умственныя богатства этой страны, слывшей сокровищницею мудрости. Ученіе о душепереселеніи, которое какъ говорятъ вынесъ оттуда Пиѳагоръ, было уже извѣстно Ферекиду и содержалось въ мистеріяхъ, начало которыхъ гораздо древнѣе. Что, въ самомъ дѣлѣ, могли передать египетскіе жрецы изъ своихъ

геометрическихъ свѣдѣній Ѳалесу, когда онъ самъ первый, и уже въ старости, открылъ свойства прямоугольнаго треугольника, когда онъ же научилъ ихъ, какъ по тѣни пирамидъ измѣрять ихъ вышину? Индійцы вошли въ сношеніе съ греками только со временъ Александра македонскаго; значитъ, Аристотель первый могъ бы обогатиться какими-нибудь учеными заимствованіями отъ нихъ. Но такого предположенія, по крайней мѣрѣ на основаніи всѣхъ современныхъ свѣдѣній о памятникахъ индійской письменности, никакъ нельзя допустить. Изъ всѣхъ произведеній индійской философской литературы нѣтъ ниодного, которое бы можно было сравнить съ учеными твореніями стагирскаго мыслителя. Что касается нѣкотораго, и при томъ самаго отдаленнаго, сходства между Ніайею и Органономъ, то вотъ что говоритъ о немъ Бартелеми-сентъ-Илеръ, знатокъ индійской и греческой литературъ: „Индія ничего не заимствовала у Греціи и Греція—у Индіи. Ніайя и Органонъ такъ—же различаются между собою какъ Гангъ отъ Еврота, какъ Гималай отъ Пинда“ (Memoires sur le Nyâya, въ Mem. de l'Acad. des Scienc. mor. et polit. t. III). Точно также никакъ нельзя согласиться, чтобы греческіе мыслители заимствовали свое ученіе отъ іудеевъ, либо персовъ; потому что до основанія Александріи и покоренія Сиріи династіею селевкидовъ, между греками и іудеями не было общенія. Да и какимъ образомъ греческіе ученые могли понимать священныя книги іудеевъ? Почему въ священныхъ книгахъ іудеевъ нигдѣ не говорится о сообщеніи ихъ съ греками, какъ говорится о раннихъ сношеніяхъ ихъ съ египтянами и персами? Наконецъ, нельзя допустить такого предположенія еще и потому, что между твореніями греческихъ мыслителей и священными книгами іудеевъ нѣтъ никакого сходства ни въ духѣ, ни въ языкѣ. Здѣсь господствуетъ простота разсказа и мудрость приточная, тамъ глубокость анализа, тонкость діалектики и либо изящный, либо сухой, но точный и опредѣленный, языкъ науки. Что касается финикіянъ, то они, сколько извѣстно, не за-

нимались умозрѣніями, чему не могутъ противорѣчить даже фрагменты Санхоніатона, если и предположить, что они достовѣрны. Есть нѣкоторое сходство между космогоніею Анаксагора и въ *Тимеѣ* съ библейскимъ повѣствованіемъ о происхожденіи міра. Но подобную же космогонію можно встрѣтить и въ Зендъ—авестѣ. Если мы и допустимъ, что во время персидскаго господства на берегахъ и островахъ іонійскихъ колоній, подобная космогонія стала какъ-нибудь извѣстна Анаксагору и отъ него перешла къ Платону, то все—же ея вліянія невидно на греческую философію, и самъ творецъ *Тимея* представляетъ ее, какъ гипотезу, которая вовсе не смѣшивается съ основнымъ направленіемъ и тономъ *Тимея*.

Впрочемъ, иногда представляютъ происхожденіе греческой философіи изъ восточныхъ элементовъ не въ томъ смыслѣ, будто греческіе мыслители пользовались умственными произведеніями восточныхъ народовъ, но что общею, отдаленною основою ея были восточныя теогоніи, и въ доказательство этого положенія приводятъ нѣкоторые факты. Первымъ самымъ общимъ доказательствомъ служитъ то, что Грецію не только населена съ востока, но оттуда же получила свои письмена. На эту же связь Греціи съ востокомъ указываетъ самый языкъ греческій. Далѣе, тоже самое подтверждается постоянною общительностію между метрополіями и ихъ колоніями, бывшими на берегахъ Ѳракіи и Малой Азіи. Общительность продолжалась не малое время до происхожденія философскихъ теорій у грековъ, а потому, очень естественно было многимъ идеямъ восточнаго міровозрѣнія привиться къ воспріимчивой природѣ гелленовъ и не замѣтно оказать потомъ образовательное вліянія на самыя системы греческой философіи. Что первыя звенья греческаго образованія и міровоззрѣнія примыкаютъ къ востоку и имѣли вліяніе на развитіе греческой мыслительности, это подтверждается отчасти свидѣтельствомъ Аристотеля. Онъ говоритъ, что тѣ личности у грековъ, которыя образуютъ переходъ отъ общаго и особенно религіознаго образованія и міро-

представленія къ философскому, ясно обнаруживаютъ въ себѣ нѣчто среднее между востокомъ и греческимъ міромъ, какъ, напримѣръ, Орфей, бывшій родомъ изъ Ѳракіи, Гезіодъ—изъ Кимъ, азіатскаго города въ Эолидѣ, Анахарсисъ изъ Скиоіи, Ферекидъ—съ острова Сироса, Эпименидъ—съ острова Крита. Еще очевиднѣе, какъ думаютъ, подтверждается таже мысль о восточномъ происхожденіи греческой философіи тѣмъ, во первыхъ, что философія прежде всего возникаетъ въ тѣхъ мѣстахъ, которыя ближе примыкаютъ къ востоку, и были дѣйствительно соединены съ нимъ политическими узами, во вторыхъ, что начало греческой философіи совпадаетъ съ тѣмъ временемъ, когда Киръ основалъ свою громадную имперію и что во весь первый періодъ греческой философіи (Ѳалесъ—Сократъ) на востокѣ происходили движенія, коснувшіяся и Греціи: Киръ покоряетъ Вавилонъ, Лидія и греческія колоніи пали предъ могуществомъ Персіи, Камбизъ покорилъ Египетъ, Дарій Гистаспъ, съ одной стороны, проникъ въ Индію, съ другой—овладѣлъ Ѳракіею и Македоніею и проникъ въ самую Элладу. Принимая во вниманіе всѣ эти историческія и географическія соотношенія между Греціею и востокомъ, нельзя не согласиться, говорятъ, что греки не могли обойтись безъ нѣкоторыхъ заимствованій, вошедшихъ потомъ въ ихъ философскія ученія. Наконецъ, присовокупляютъ, что первые проблески греческой философіи или являются въ тоже время, или слѣдуютъ очень скоро послѣ того, какъ на востокѣ обнаружилось сильное умственное движеніе посредствомъ Конфуція, Будды и Зороастра. Кромѣ того, ссылаются еще на то, что взглядъ Пиѳагора на музыку и его теорія числъ очень сходны съ ученіемъ китайскимъ и что въ мистическомъ ученіи Эмпедокла, въ его грустномъ взглядѣ на настоящую жизнь, какъ слѣдствіе отпаденія отъ Бога, и въ отвлеченномъ идеализмѣ элейцевъ есть много сходнаго съ духомъ міровоззрѣнія восточнаго. Даже слишкомъ раннее появленіе элейскаго идеализма, безъ всякихъ предварительныхъ посылокъ, необходимыхъ

для происхожденія подобной теоріи, заставляетъ, думать что оно не могло обойтись безъ вліянія восточныхъ идей и восточнаго образованія.

Но всѣ эти доказательства втораго рода наводятъ только на какое-то неопредѣленное соотношеніе греческаго философскаго міровоззрѣнія съ востокомъ, но не даютъ опредѣленныхъ фактовъ заимствованія самаго ученія и основныхъ выработанныхъ его понятій. Въ нихъ указывается большею частію только на первоначальный періодъ связи религіозныхъ вѣрованій и представленій грековъ съ вѣрованіями и представленіями восточными. Но подобная связь, не подлежащая никакому сомнѣнію, ни мало не нарушаетъ самостоятельности греческой мысли, получившей первый толчекъ и пищу въ религіозныхъ представленіяхъ и самыхъ этимъ вѣрованіямъ, за долго до наступленія періода философской рефлексіи, давшей своеобразную миѳическую форму. Анализъ вѣрованій различныхъ народовъ показалъ бы что между ними всегда есть элементъ общій, есть много сходнаго; но эти общіе элементы, даже если они и входятъ въ умственную разработку, не могутъ препятствовать самостоятельной умственной дѣятельности народа. А въ ученіи греческихъ мыслителей есть столько разнообразныхъ, послѣдовательно—идущихъ воззрѣній и направленій, столько силы и тонкости діалектической, столько богатства умозрительнаго и практическаго, что нельзя, и нѣтъ нужды, для объясненія ея происхожденія прибѣгать къ мысли о заимствованіяхъ съ востока. Гораздо правильнѣе и естественнѣе будетъ представлять возникновеніе и образованіе многочисленныхъ греческихъ философскихъ системъ на той почвѣ и изъ тѣхъ данныхъ, которыя имъ представляли ихъ символическая естественная религія и миѳологическій политеизмъ. Надѣленные отъ природы счастливою гармоніею и полнотою внутреннихъ силъ, древніе греки могли такъ—же самостоятельно выработать, на основаніи этихъ данныхъ, свои философскія си-

стемы, какъ они создали свою образцовую поэзію, прозу и пластическое искусство.

Формація символической естественной религіи вызвала рядъ тѣхъ философскихъ теорій, въ которыхъ еще смѣшивается элементъ идеальный и физическій, и при томъ, съ перевѣсомъ послѣдняго. Какъ въ символической естественной религіи, такъ и въ ученіяхъ философскихъ къ ней примыкающихъ, божественное начало еще смѣшивается съ вещественными стихіями. Пробужденная мысль геллена усиливается только вывесть изъ этихъ стихій многообразность явленій. Таково, наприм., ученіе Ѳалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Эмпедокла и даже Гераклита. Аристотель въ своей метафизикѣ (lib. 1, c. 3; lib. XII, c. 6) указываетъ на связь между ѳеологами или провозвѣстниками миѳическаго вѣдѣнія (Θεόλογοι, μυθικῶς σοφιζόμενοι) и первыми, прямыми мыслителями Греціи. Изъ позднѣе выработавшагося миѳическаго политеизма возникли философскія системы съ другимъ направленіемъ, съ другими вопросами. Въ личныхъ, обособившихся божествахъ уже просвѣчивали нравственныя черты человѣческаго существа, а потому, и философское сознаніе уже представляетъ себѣ самое тождество двухъ началъ, вещественнаго и идеальнаго съ перевѣсомъ послѣдняго. или, подвигаясь далѣе, пытается уже отдѣлить одно отъ другаго. Такъ, наприм., Анаксагоръ уже отдѣляетъ разумъ, какъ начало зиждущее или, по крайней мѣрѣ, формирующее отъ того, что имъ формируется. Какъ скоро мысль разъ утвердилась на этомъ новомъ опытѣ высшаго міровоззрѣнія, то съ одной стороны, дальнѣйшее движеніе ея на этомъ поприщѣ уже было возможно въ самыхъ многоразличныхъ комбинаціяхъ, съ другой — неизбѣжна была реакція, противъ той самой среды, въ которой она въ началѣ получила новое направленіе. Такимъ образомъ, не прибѣгая къ мысли о заимствованіяхъ съ востока, можно объяснить самостоятельное развитіе греческой философіи, особенно первоначальной, изъ тѣхъ данныхъ, которыя заключались въ постепенно — раз-

вившемся религіозномъ сознаніи грековъ. Посредствующимъ звеномъ между символическимъ и миѳическимъ религіознымъ сознаніемъ съ одной стороны, и философскимъ съ другой—могло быть ученіе орфиковъ, ѳеологовъ миѳическихъ и смѣшенныхъ. Даже поэзія и мистеріи, развившіяся на почвѣ греческой, не могли не содѣйствовать пробужденію пытливой и организующей силы мышленія въ даровитомъ племени греческомъ. Поэзія, и сама по себѣ подъ вліяніемъ непосредственнаго чувства, нерѣдко соприкасается самымъ глубокимъ вопросамъ философіи. Какъ ни далека еще была поэзія греческая, особенно въ первомъ ея періодѣ, отъ психологическаго анализа и отъ идеальнаго колорита помысловъ, но и въ ней было много сроднаго съ первоначальною философіею греческою. Свободнымъ воспроизведеніемъ религіозныхъ образовъ, аллегорическямъ объясненіемъ нравственныхъ и метафизическихъ истинъ, она вызывала пытливую мысль къ самостоятельному анализу. Съ первымъ появленіемъ философскаго сознанія еще не отдѣляется у грековъ рѣзко поэзія и философія. Такова была, напр., философія въ стихахъ и поэзія въ философіи у Пиѳагора, Ксенофана, Парменида, Эмпедокла, излагавшихъ свои мысли мѣрною рѣчью. Такое же вліяніе могли имѣть и мистеріи. Были ль онѣ сопряжены съ ученіемъ, какъ можно думать на основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ у Платона (Resp. lib. II; Cratyl., Menon.), или онѣ дѣйствовали только обрядами и символами, имѣвшими для грека свой смыслъ, въ томъ и другомъ случаѣ, онѣ дѣйствовали на его мысль такъ—же возбудительно, какъ и ученіе ѳеологовъ.

Каково же было послѣдовательное развитіе греческой философіи? Въ послѣдовательномъ движеніи греческой философіи обыкновенно различаютъ три періода. Первый начинается за 600 лѣтъ до Р. Хр. и продолжается около двухсотъ лѣтъ—до временъ Сократа; второй начинается Сократомъ и продолжается около 400 лѣтъ до временъ Энезидема, или почти до появленія христіанства; наконецъ, третій продолжается отъ

этого времени до 6-го столѣтія послѣ Р. Хр. или около 500 лѣтъ.

Въ первомъ періодѣ греческая философія почти не обращаетъ еще вниманія на начало познающее и на міръ нравственный, но преимущественно занимается внѣшнимъ міромъ. На предѣлахъ греческаго міра, восточныхъ, западныхъ и сѣверныхъ, возникаетъ почти одновременно нѣсколько системъ, которыя почти не обнаруживаютъ никакого взаимнаго вліянія и занимаются вопросами о началѣ и происхожденіи окружающей насъ природы. Не смотря на все различіе въ самомъ способѣ пониманія этихъ вопросовъ, общее направленіе перваго періода греческой философіи одно: лучь рефлектирующей мысли въ ней еще не отражается, но падаетъ сперва на внѣшній предметъ. Это направленіе философіи продолжается до временъ софистовъ и Сократа. Приводить всѣ философскія ученія этого періода въ строгую логическую послѣдовательность, значило бы вносить произвольное построеніе въ область свободнаго развитія. Можно только замѣтить, что всѣ они удобно распредѣляются на три группы и что въ послѣдовательномъ ходѣ ихъ замѣтно движеніе отъ внѣшняго къ внутреннему, отъ предметнаго къ сознательному и разумному. Почти въ одно время на двухъ концахъ греческаго народонаселенія появляются три различныя ученія: въ іонійскихъ колоніяхъ Малой Азіи являются мыслители, — Ѳалесъ, Ферекидъ, Анаксимандръ, Анаксименъ, которые заняты еще опредѣленіемъ вещественнаго начала всѣхъ вещей, а на западномъ концѣ, въ Нижней Италіи, появляются школы, пиѳагоровская и элейская, отличающіяся отъ предъидущей группы мыслителей тѣмъ, что причины и основанія вещей ищутъ не въ какомъ либо особенномъ вещественномъ началѣ, но въ области отвлеченія: пиѳагоровская школа утверждаетъ, что зиждительная сила міра заключается въ численныхъ отношеніяхъ, дающихъ всему міру опредѣленный строй, а элейская—что весь міръ явленій, какъ подверженный постоянному измѣненію, есть только при-

зракъ, а не что либо существенное, что истинно-сущее есть только единое, неизмѣнное. Въ слѣдъ за этими мыслителями являются другіе, склоняющіеся то къ матеріалистическому направленію іонійцевъ, то къ отвлеченному, господствующему у элейцевъ; но общая отличительная черта ихъ состоитъ въ томъ, что они усиливаются уже опредѣлить не только начало вещей, но и самое отношеніе этого единаго начала къ многообразному и измѣняющемуся міру явленій. Уже и элейцы Ксенофанъ, Парменидъ, Мелисъ, Зенонъ имѣли въ виду опредѣлить это отношеніе, утверждая, что существуетъ только единое—вѣчное и неизмѣнное, многое же и измѣняющееся не существуетъ. Но опредѣленнѣе подобное стремленіе выражается во взглядахъ дальнѣйшихъ мыслителей—Гераклита, Левкиппа и Демокрита, Эмпедокла и Анаксагора. Гераклитъ утверждаетъ, что не существуетъ само по себѣ ни единое, ни многое или измѣняющееся, но что истинное бытіе именно и состоитъ въ постоянной перемѣнчивости. Эмпедоклъ приближается по своему грустному направленію къ элейцамъ и къ Гераклиту. Въ окрущающемъ насъ мірѣ явленій онъ видитъ только источникъ обольщенія; все, говоритъ онъ, изъ сущности выходитъ и въ сущность возвращается. Это былъ остатокъ архаическаго состоянія гелленской мысли, когда она еще погружалась только въ фантастическія созерцанія и не успѣла сознать своего самостоятельнаго значенія. Левкиппъ и Демокритъ истинно сущимъ признаютъ безконечную чувственную множественность (атомы), считая ее тождественною и однородною съ единымъ, со всеобщимъ; но самая важная черта въ духѣ ученія Демокритова заключается въ томъ, что онъ уже выдвигаетъ сознаніе нравственной свободы, ея спокойной, ничѣмъ невозмущаемой автономіи. Завершается этотъ періодъ греческой философіи Анаксагоромъ. Анаксагоръ еще явственнѣе опредѣляетъ первое начало, зиждущее всѣ вещи и его отношеніе къ нимъ. Допуская безчи-

сленное множество равночастныхъ вещественныхъ элементовъ, онъ уже производитъ самое движеніе ихъ отъ разумной силы. По его ученію, разумъ приводитъ въ движеніе безразличное единство стихій и выявляетъ сокрытое въ немъ въ возможности разнообразіе вещей. Такимъ образомъ, въ философскомъ ученіи Анаксагора выразилось сознаніе о разумномъ началѣ, во имя котораго уже вырабатывался гражданскій бытъ аѳинянъ, но которое до того времени не было еще сознано въ отвлеченной области философіи. До сихъ поръ, философія вращалась на оконечностяхъ греческаго міра; теперь съ Анаксагора она утверждается въ самомъ средоточіи греческаго образованія — въ Аѳинахъ.

Съ появленіемъ сознанія о разумѣ, какъ движительномъ началѣ всѣхъ вещей, греческая философія вступаетъ уже въ другой періодъ развитія; отъ созерцанія вещественнаго міра она обращается къ человѣку, къ его нравственно-разумной природѣ, и въ ней усиливается открыть начала для познанія міра. Этотъ поворотъ греческой философіи совершается въ умственной дѣятельности софистовъ и въ особенности Сократа. Но софисты, воспользовавшись прежнимъ разногласіемъ философскихъ ученій и діалектикою элейцевъ, выдвигали только личное разумѣніе, какъ единственный высшій критерій истины для человѣка. Ученіе ихъ, разсматриваемое въ самомъ общемъ смыслѣ, имѣетъ въ себѣ только ту вѣрную сторону, что истина предстаетъ человѣческому разумѣнію только въ той мѣрѣ, какъ она познается имъ; но смѣшивая дѣятельность разумнаго познанія по объективнымъ всеобщимъ законамъ знанія съ произвольными личными представленіями, софисты подрывали возможность самой истины и познанія. Правильную установку новому направленію философіи, появившемуся въ ученіи софистовъ, даетъ Сократъ. И Сократъ занимается преимущественно началомъ, опредѣляющимъ истину или органомъ познающимъ ее и заключающимся во внутренней природѣ человѣка, но онъ признаетъ въ человѣкѣ силу къ познанію исти-

ны, когда мыслительная дѣятельность его возвышается надъ личными произволами ко всеобщимъ законамъ истины и добра. Софисты учили, что человѣкъ есть мѣра истины въ томъ смыслѣ, что все то истинно, что̀ намъ кажется такимъ; Сократъ же признаетъ человѣка дѣятелемъ истины въ томъ смыслѣ, что его нравственно-разумная природа, въ силу сродства своего съ разумомъ божественнымъ, можетъ раскрывать и сознавать въ себѣ всеобщія, несокрушимыя начала истины и по нимъ постигать разумную причину и цѣль явленій. Такимъ образомъ, прежде философія занята была преимущественно природою, вопросы же о человѣкѣ, о его умственной природѣ занимали только второстепенное мѣсто, теперь же, наоборотъ, послѣдніе составляютъ главную исходную точку ея изслѣдованій; а ученіе о природѣ входитъ въ нее только какъ подчиненная часть, опредѣляемая идеею цѣлаго, или частнѣе, идеею и назначеніемъ нравственнаго міра. Но Сократъ самъ не излагалъ своихъ мыслей систематически и даже ничего не писалъ; своими бесѣдами онъ сообщилъ только новое направленіе дальнѣйшимъ философскимъ изслѣдованіямъ.

Послѣ Сократа ученики его раздѣлились на три группы, изъ коихъ каждая удержала одну какую-либо сторону ученія своего учителя. Сократъ требовалъ самостоятельнаго, свободнаго стремленія каждаго къ истинѣ и благу; отсюда, одни изъ его послѣдователей простирали до крайнихъ предѣловъ отрицаніе всѣхъ потребностей и условій нравственнаго общежитія и думали основать благо человѣка на отвлеченной свободѣ: таково было ученіе киниковъ. Другіе—киренаики, соглашаясь съ киниками, что цѣль знанія есть благо человѣка, иначе понимаютъ самое благо. По ихъ ученію, оно состоитъ не въ отвлеченіи отъ всѣхъ потребностей и обязанностей нравственнаго общежитія, но въ личномъ наслажденіи, въ угожденіи всѣмъ своимъ влеченіямъ, впрочемъ, съ сохраненіемъ внутренней независимости. Наконецъ мегарики, воспользовавшись діалекти-

кою элейцевъ и логическими пріемами Сократа, занялись преимущественно разработкою умозаключеній.

Полное примѣненіе началъ, высказанныхъ Сократомъ, сдѣлалъ только одинъ изъ его учениковъ, именно, Платонъ. Съ такою же обширностію обозрѣваетъ всѣ вопросы философіи другой великій мыслитель древней Греціи, непосредственно слѣдовавшій за Платономъ, Аристотель. Что же именно новаго привносятъ Платонъ и Аристотель къ реформѣ, произведенной въ направленіи философіи Сократомъ? Мы уже знаемъ, что Сократъ, неограничиваясь опредѣленіемъ причины явленій матеріальной, или, говоря словами Канта, составительной, склонялъ вниманіе современниковъ къ изученію нравственной природы человѣка и въ ней полагалъ лучшее опредѣляющее начало для познанія внѣшняго міра, и какъ нравственное существо человѣка руководствуется въ своей дѣятельности идеею блага, какъ, цѣлію, то на основаніи этой же идеи блага онъ разсматриваетъ самую природу. Но то, чего не досказалъ Сократъ, обширно развиваетъ Платонъ. Сократъ довольно неопредѣленно еще указывалъ въ нашей нравственно-разумной природѣ, въ самопознаніи, средство къ познанію внѣшняго міра, а Платонъ уже опредѣленно объясняетъ эту высшую среду и познанія и бытія — въ области идей, какъ типа всякаго бытія. Сократъ больше руководствовался въ познаніи внѣшняго міра понятіемъ о верховномъ благѣ, какъ цѣли міра; онъ думалъ найти ключь къ уразумѣнію внѣшняго міра въ нашей нравственной природѣ, а Платонъ разширяетъ этотъ взглядъ и указываетъ идею общаго верховнаго начала, дѣйствующаго въ природѣ и въ нравственномъ мірѣ. Сократъ въ своемъ телеологическомъ взглядѣ на міръ готовъ былъ ограничить значеніе природы только нашими подлежательными цѣлями дѣятельности; Платонъ избѣгаетъ этого вывода и созерцаетъ въ мірѣ физическомъ и нравственномъ отраженіе не нашихъ субъективныхъ, но объективныхъ законовъ бытія, созерцаемыхъ разумомъ въ области вѣчныхъ, божественныхъ идей. Значитъ,

по ученію Платона, разумъ въ своихъ идеяхъ созерцаетъ и познаетъ самое существо міра. Аристотель подвигаетъ развитіе философіи еще далѣе. И Аристотель, подобно Платону, въ силѣ разума или мышленія видитъ начало, опредѣляющее всю совокупность бытія; но онъ отличается отъ своего учителя взглядомъ на отношеніе идей къ дѣйствительности и большею опредѣленностію въ разграниченіи какъ логическихъ дѣйствій мышленія, такъ и причинъ, дѣйствующихъ въ мірѣ. Платонъ, подъ вліяніемъ ученія, сформировавшагося у іонійскихъ мыслителей, признаетъ матерію, какъ нѣчто вѣчно-данное, не имѣющее никакихъ положительныхъ свойствъ, какъ—страдательный субстратъ всѣхъ привходящихъ къ ней опредѣленій. Къ этому пассивному началу бытія онъ привноситъ элементъ пиѳагоровскаго ученія, и въ числахъ, пропорціяхъ и геометрическихъ фигурахъ находитъ начало положительное въ физической природѣ. Выше численныхъ пропорцій существуютъ идеи, въ которыхъ выражается самое существо всего міра. Наконецъ, зиждительное средоточіе міра содержится въ верховномъ, самосущемъ бытіи, какъ источникѣ всякаго бытія и блага. Аристотель также сводитъ въ широкій кругъ своего ученія всѣ прежнія разрозненныя понятія о началахъ вещей; но онъ и опредѣленнѣе разграничиваетъ ихъ, и гораздо научнѣе показываетъ ихъ значеніе и взаимное отношеніе. Изложивши свое понятіе о четырехъ причинахъ, образующихъ каждый предметъ въ мірѣ, какъ то, вещественной, формальной, дѣйствующей и конечной или формирующей вещь по цѣли ея, онъ утверждаетъ, что всѣ онѣ были разрознены у предъидущихъ мыслителей, но что онѣ соединяются и должны составлять одно по всеобщей формѣ бытія или въ верховномъ, самодѣйственномъ разумѣ. Въ немъ всѣ онѣ составляютъ одно; потому что разумъ самосущій только самъ себѣ мыслитъ, а потому, содержитъ въ себѣ и всеобщую форму и дѣйствующую причину и верховную цѣль всѣхъ вещей. Что касается матеріи, то и Аристотель, подобно Платону, признавая вѣч-

ность ея, разумѣетъ подъ нею только одну неопредѣленную, чисто-страдательную общую возможность всего опредѣленнаго. Но самое характеристическое различіе между Платономъ и Аристотелемъ состоитъ во взглядѣ ихъ на отношеніе мысленныхъ типовъ вещей или идей къ самымъ вещамъ. Платонъ находитъ истинное, дѣйствительное бытіе только въ идеяхъ, видимые же нами предметы признаетъ только несовершенными копіями или тѣнями ихъ; онъ какъ бы отодвигаетъ истинную дѣйствительность по ту сторону всего видимаго и чувственно наблюдаемаго въ міръ идеальный. Отсюда происходятъ его высокія понятія о промышленіи Божіемъ, все направляющемъ къ этому міру идей, возвышенныя нравственныя понятія, политика, значительно основанная на нравственности, теорія воспоминанія идей и предсуществованія душъ. Аристотель же не отдѣляетъ идей отъ самыхъ предметовъ наблюденія или, говоря его языковъ, формы отъ матеріи, а потому, и разсматриваетъ ихъ не какъ идеи, постоянно присущія и воспоминаемыя нами, но какъ понятія, составляемыя помощію наблюденія и отвлеченія. Идеи или понятія дѣйствительно существуютъ только въ природѣ; а потому, хотя нашъ разумъ составляетъ общія понятія, но дѣйствительность слагается только изъ индивидуальныхъ предметовъ, проникнутыхъ понятіями. Божество представляетъ себѣ Аристотель не промыслителемъ міра, исполненнымъ нравственныхъ качествъ, но только первымъ движителемъ, дѣйствующимъ по закону необходимости. Душа есть только общая форма тѣла, а потому, безсмертна только общая мыслящая природа, выявившаяся въ ней, добродѣтель же состоитъ не въ стремленіи къ отрѣшенному совершенству, но въ примѣненной къ нашему существу (πρὸς ἡμᾶς) срединѣ между крайностями.

Въ умственной дѣятельности Сократа, Платона и Аристотеля сосредоточились всѣ лучшія нравственныя силы древней Греціи. Время ихъ жизни было апогеемъ греческой философіи. Платонъ былъ основателемъ идеализма, Аристотель—

реализма и логическаго формализма. Оба отличались универсальностію взгляда, и на основаніи идей или понятій разума, каждый по своему, представили полную систему міровоззрѣнія,—первый въ изящной формѣ разговора, второй—въ формѣ научнаго изложенія. Два направленія, данныя ими философіи, продлились далеко за предѣлы классическаго міра. Но рядомъ съ дальнѣйшимъ развитіемъ или разработываніемъ ихъ началъ, постепенно возникали новыя философскія школы, которыя не отличались уже такою всеобъемлемостію и ограничивали съ одною только частію вопросовъ философіи Платона и Аристотеля: это были школы—*эпикуровская* и *стоическая*. Завершается все развитіе греческой философіи въ этомъ періодѣ скептицизмомъ, подрывающимъ возможность познанія, преимущественно чувственнаго. Въ школахъ эпикуровской, стоической и позднѣйшей скептической повторились тѣже односторонности, только въ другомъ видѣ, какія возникли изъ школы Сократа. Эпикуровская школа была дальнѣйшимъ развитіемъ ученія Аристиппова, стоическая—усовершенствованіемъ кинической, а скептическая—высшимъ и самымъ одностороннимъ проявленіемъ діалектики мегарской въ соединеніи съ элейскою и эретрійскою.

Въ самомъ свойствѣ универсализма философіи Платона и Аристотеля заключалось основаніе распаденія греческой философіи послѣ нихъ на частныя направленія. Оба великіе представители ея, при всей широкости своихъ взглядовъ, не могли указать внутренней, на законахъ мысли и бытія основанной связи между верховнымъ, всеобщимъ началомъ бытія и знанія и многообразною средою наблюдаемаго нами міра. А потому, полнота ихъ ученія, не получившая еще крѣпкой органической связи, должна была распасться на преслѣдованіе частныхъ вопросовъ и имъ подчинять даже общее развитіе цѣлой системы философіи. Идея блага, не получившая у Сократа полнаго и опредѣленнаго характера, какъ начало для познанія міра, возведенная у Платона и Аристотеля до универсальнаго значенія, прототипа всѣхъ вещей и самодвижнаго ра-

зума, теперь снова низводится на степень индивидуальнаго нравственнаго блага человѣческаго, и въ отношеніи къ нему только разсматриваются всѣ другіе вопросы философскіе. Такова точка зрѣнія на философію у эпикурейцевъ и стоиковъ. Въ ней выражалось въ нѣкоторомъ отношеніи подобіе того, что происходило въ современномъ политическомъ быту и въ практическомъ сознаніи геллена. Какъ въ политическомъ отношеніи для него прошло уже время цѣльнаго, цвѣтущаго народнаго самосознанія и сочувствія живымъ народнымъ интересамъ, вызывавшимъ и сосредоточивавшимъ его силы для общественной дѣятельности, и онъ искалъ уже утѣшенія и опоры внутри себя, въ своемъ уединенномъ, нравственномъ, отвлеченномъ мірѣ; такъ и въ философіи не стало уже прежняго стремленія къ познанію безотносительной гармоніи міра идеальнаго и вещественнаго; вмѣсто него появляются усилія къ установленію опоры индивидуальнаго блага и счастія.

Эпикуръ полагаетъ, что цѣль философіи состоитъ въ доставленіи человѣку счастія; но какъ счастливымъ нельзя быть, не зная законовъ природы и не умѣя правильно разсуждать, то на этомъ основаніи философія получаетъ значеніе только практическое, примѣненное къ нашему благосостоянію; двѣ же другія части ея—физическая и логическая относятся къ ней какъ дополненія и ей подчиняются. Самое благо онъ понималъ, какъ благосостояніе, счастіе, не вдаваясь, впрочемъ, въ крайности эвдемонизна, который ложно приписывали ему нѣкоторые изъ его послѣдователей. Его высшее благо подобно Демокритову *прочному*, незыблемому *удовольствію* (ἡδονὴ καταστηματική) оно требуетъ добродѣтельной жизни и владычества надъ страстями.

Стоики, подобно Эпикуру, также признаютъ основною частію философіи нравоученіе; но они, во первыхъ, самую нравственность разсматриваютъ съ другой точки зрѣнія, во вторыхъ, болѣе бращаютъ вниманія на логику и физику. Логика у стоиковъ почти таже, что и у Аристотеля. Самостоятельнѣе ихъ ученіе о при-

родѣ и о нравственности. Существенная отличительная черта стоическаго ученія отъ эпикуровскаго состоитъ въ томъ, что Эпикуръ полагаетъ благо человѣка въ пріятномъ личномъ самочувствованіи, а стоики—въ суровомъ подчиненіи своей воли идеѣ долга. И Эпикуръ требуетъ добродѣтельной жизни, и владычества надъ страстями; но цѣль этаго требованія заключается все—таки въ удовольствіи, а у стоиковъ первое мѣсто занимаетъ исполненіе долга, безъ вниманія къ тому, успѣли ль мы достигнуть такой степени внутренняго развитія, чтобы могли находить удовольствіе въ исполненіи долга, ради самаго долга. Такая идея нравственнаго долга у нихъ соединяется съ самымъ взглядомъ ихъ на міръ. Міръ, по ихъ ученію, есть живое существо; онъ одушевленъ разлитою во всѣхъ его частяхъ разумною душою, которая у нихъ означаетъ тоже самое, что божество. Такъ-какъ все въ мірѣ опредѣлено законами души міра, то и мы какъ часть міра, должны повиноваться этимъ законамъ и исполнять ихъ.

Чѣмъ дальше подвигалась историческая жизнь грековъ, тѣмъ замѣтнѣе изсякалъ въ нихъ потокъ живой, самостоятельной мысли, точно также, какъ изсякалъ творческій духъ ихъ въ области литературы и искусства. Подъ конецъ этого періода, мы находимъ только или повтореніе того, что было сдѣлано въ области философіи прежними мыслителями, или скептицизмъ, получившій отдаленное начало еще въ третьемъ вѣкѣ до Р. Хр—ва у Аркезилая и Карнеада и развитый сперва Пирономъ, а потомъ Энезидемомъ (около врем. Р. Хр—ва.), или наконецъ эклектизмъ, стремившійся, къ соглашенію самыхъ разнородныхъ ученій. Тутъ встрѣчаются и новые кинники, и новые пиѳагорейцы, и послѣдователи Гераклита, и стоики (Секстій и Сенека), и послѣдователи академіи (Арей, Дидимъ, Алкиной, Максимъ тирскій), и наконецъ, перипатетики, какъ напримѣръ, Андроникъ родосскій, Александръ эгейскій, Николай дамасскій, Адрастъ и въ особенности Александръ афродизскій. Крайнимъ скептицизмомъ Агриппы, Секста эмпирика и

въ особенности Энезидема, отрицавшаго всякую возможность познанія истины, оканчивается второй періодъ греческой философіи. Но рядомъ съ этимъ хаотическимъ смѣшеніемъ философскихъ ученій съ развитіемъ скептицизма зарождалось уже новое стремленіе умовъ къ соединенію философіи съ различными вѣроученіями: это было уже послѣднее усиліе древняго міра — замѣнить, или, по крайней мѣрѣ, оживотворить отвлеченную логическую роскошь ума непосредственнымъ созерцаніемъ, вѣрою и чувствомъ. Ему много способствовало обобщеніе разныхъ народовъ завоеваніями, сперва Александра македонскаго, а потомъ, римлянъ.

Новое направленіе умовъ, отличающееся отъ предъидущаго смѣшеніемъ философіи съ религіозными ученіями, уже явственно обнаруживается у Филона, Плутарха, Апулея, Нумепія, въ ученіи каббалы и въ разныхъ отрасляхъ гностицизма; но въ самой выработанной, совершенной формѣ, въ долговременномъ послѣдовательномъ развитіи, съ преобладающими элементами греческой философіи, оно является въ александрійскомъ эклектизмѣ или новоплатонизмѣ. Александрійскій новоплатонизмъ разомъ хотѣлъ достигнуть двухъ цѣлей. Неудовлетворительные отвѣты знаменитѣйшихъ мыслителей греческихъ на вопросъ объ отношеніи окружающаго насъ міра къ идеѣ, о степени существенности мысли въ отношеніи къ природѣ, вызвали порывъ духа къ погруженію въ мірѣ идеальномъ, къ непосредственному созерцанію, помимо систематическаго наблюденія и изслѣдованія чувственнаго міра. Непосредственнымъ созерцаніемъ александрійскій новоплатонизмъ усиливался удовлетворить требованіямъ философіи; пользуясь же образами миѳическихъ вѣрованій, возводя ихъ къ значенію символовъ, знаменующихъ внутренній, отдѣльный отъ нихъ смыслъ, новоплатонизмъ думалъ вмѣстѣ оживотворить падавшее язычество. Но вмѣсто примиренія, онъ внесъ только глубочайшее раздѣленіе между міромъ идеальнымъ и положительнымъ, между требованіями духа и отвѣтами язычества. Пер-

вымъ провозвѣстникомъ новоплатонизма обыкновенно признается Аммоній Саккъ или Саккасъ; за нимъ преемственно слѣдуютъ—Плотинъ, Порфирій и Ямвлихъ. Всѣ они къ идеямъ Платона, Аристотеля, Пиѳагора, Парменида примѣшиваютъ разныя заимствованія изъ вѣроученій. Всѣ они учатъ о слитіи человѣка съ божествомъ, о началѣ зла отъ вещества и объ умерщвленіи тѣла, какъ начала зла въ нашемъ существѣ, наконецъ, средствомъ къ общенію съ міромъ идеальнымъ, къ соединенію съ божествомъ, признаютъ экстазъ или восторженное состояніе души. Впрочемъ, не у всѣхъ провозвѣстниковъ новоплатонизма въ одинаковой степени преобладаетъ безотчетность въ средствахъ воспріятія высшихъ внушеній и общенія съ міромъ сверхчувственнымъ. Платонъ еще удерживается въ предѣлахъ философскаго созерцанія; Порфирій уже сдѣлалъ шагъ далѣе въ область вѣроученій; съ Ямвлиха же новоплатоники рѣшительно уже смѣшиваютъ философскіе пріемы даже съ внѣшними средствами, вводящими будто въ общеніе съ горнимъ міромъ, смѣшиваютъ ихъ съ экстазомъ теургіи и колдованіемъ жрецовъ. 529-тый годъ послѣ Р. Хр—ва былъ послѣдній въ историческомъ развитіи древней греческой философіи на основахъ, положенныхъ греческими мыслителями классическихъ временъ. Съ закрытіемъ философскихъ школъ въ Аѳинахъ, системы греческихъ мыслителей вошли уже въ составъ христіанскаго образованія, частію, какъ орудіе для развитія способностей, частію, какъ матеріалъ для познанія отжившаго міра, частію, наконецъ, какъ звено, въ составѣ новаго, высшаго умозрѣнія, проникнутаго другими жизненными силами. Съ такой точки зрѣнія уже отчасти смотрѣли на греческую философію отцы церкви и христіанскіе писатели первыхъ вѣковъ.

Нѣтъ нужды распространяться о вліяніи, какое имѣла древняя греческая философія на все образованіе и на всю жизнь древняго, классическаго міра. Долгое время, пока система образованія не получила расчлененія въ многоразличныхъ отра-

слахъ знанія, философія совмѣщала въ себѣ всѣ средства образованія; по крайней мѣрѣ извѣстнѣйшіе древніе мыслители были вмѣстѣ и риторами, и нравоучителями, и публицистами. Въ древнихъ грекахъ она постоянно развивала и поддерживала глубокое самосознаніе, которое выражалось потомъ постояннымъ стремленіемъ къ созданію разумныхъ формъ общежитія. Въ философіи, въ этомъ самостоятельномъ развитіи мысли, возбуждавшемъ всѣ нравственныя силы древняго грека, заключается главнѣйшая причина того свободнаго, нравственно-общественнаго колорита греческой жизни, которымъ она отличается отъ сумрачнаго коснѣнія азіатскихъ народовъ и которымъ гордились даже сами греки, сознавая общечеловѣческое достоинство своего образованія (Исократъ). Живая, образовательная сила греческой философіи обнаружилась потомъ благотворнымъ вліяніемъ произведеній своихъ великихъ представителей на образованіе западной Европы. Извѣстно, что все средневѣковое образованіе питалось преимущественно плодами Аристотелевой учености, что даже въ тѣ времена многіе ученые лучшими взглядами своими были обязаны произведеніямъ Платона и новоплатониковъ, хотя они были извѣстны только въ скудныхъ и часто искаженныхъ переводныхъ извлеченіяхъ. Еще болѣе говоритъ въ пользу благотворной образовательной силы произведеній греческихъ мыслителей то, что въ западной Европѣ именно въ то время начинается новое, свѣжее и бодрое направленіе образованія, когда стали читать ихъ произведенія въ подлинникѣ. Великую услугу въ этомъ отношеніи оказали греческіе ученые, явившіеся въ Италіи изъ Византіи въ послѣднія времена византійской имперіи. Но мы должны присовокупить, что греческая философія имѣла и свои недостатки; они обнаружились особенно въ позднѣйшихъ результатахъ. Занятая преимущественно логическимъ развитіемъ мысли, она выродилась въ софистику, развила страсть къ діалектическимъ словопреніямъ, къ резонерству и умственному шарлатанству. Слѣды ея вліянія замѣтны, сперва, въ церковныхъ спорахъ

первыхъ вѣковъ христіанства, потомъ, въ средневѣковой схоластикѣ. Само собою разумѣется, что философія была не единственною причиною такихъ послѣдствій. Пребыванію философіи въ заколдованномъ кругу логическихъ отвлеченностей много способствовало невниманіе къ естествознанію, пренебреженіе къ матеріальному труду, а то и другое было въ тѣсной связи съ рабствомъ одной части народонаселенія и праздным комфортомъ другой. О греческ. филос. можно читать въ курсахъ исторіи фил—іи: Станлея, Бруккера, Теннемана, Тидемана, Дежерандо, Риттера, Гегеля, Брандиса и друг. Спеціальн. сочиненія: Plessing, historische und philosophische Untersuchungen über die Denkart, Theol. u. Philos. d. ältesten Völker vorzüglich d. Griechen bis auf Aristoteles Zeiten. Elbing, 1785, 8; Meiners, Gesch. d. Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom, Lemgo, 1781—2, 2 B. 8; Anderson, философія древней Греціи (англ.), Lond. 1791, 8; Sacchi, Storia della filosofia greca, Pavie, 1818—1820, 4 vol., 8; Zeller, die Phie. d. Griechen, Tübingen, 1844 — 46, 8; Каткова, Очерки греческ. философіи, Пропилеи, кн. I. и III, 1851 и 1853 г.

ГРОЦІЙ, Гуго де Гротъ (Hugo de Groot) род. въ Дельфтѣ, въ Голландіи, 10 апр., 1583 года. Онъ происходилъ отъ порядочной фамиліи и получилъ весьма хорошее образованіе. На пятнадцатомъ году, онъ уже публично защищалъ различныя положенія физическія, математическія и юридическія. Въ 1613 г. онъ поселился Ротердамѣ и былъ тамъ синдикомъ или пенсіонаріемъ. Когда произошелъ раздоръ между ремонстрантами и гомаристами, то Гроцій защищалъ первыхъ. За это, послѣ казни Барневельта, онъ былъ осужденъ къ вѣчному тюремному заключенію, но успѣлъ бѣжать во Францію, гдѣ Лудовикъ XIII ласково принялъ его и даже далъ ему пенсію. Въ 1630 году, по настоянію Ришельё, онъ долженъ былъ оставить Францію и возвратился въ отечество; но не смотря на покровительство принца оран., былъ осужденъ на вѣчное изгнаніе и

отправился въ Гамбургъ. Многіе государи приглашали его къ себѣ въ службу; Гроцій, увлеченный молвою объ учености шведской королевы Христины принялъ ея приглашеніе, въ 1634 г. прибылъ въ Стокгольмъ, а въ 1635 г. явился въ Парижъ въ качествѣ шведскаго посланника. 10 лѣтъ онъ исполнялъ свою почетную должность въ Парижѣ, наконецъ узнавши, что соотечественники готовы принять его, отправился въ Стокгольмъ, просилъ объ увольненіи отъ должности и отправился въ Англію. Бурею занесло его къ померанскимъ берегамъ. Грецій, больной, продолжалъ свой путь сухимъ путемъ; но въ Ростокѣ по болѣзни остановился и тамъ-же умеръ, 28 авг., 1645 года.

Гроцій писалъ много сочиненій богословскаго содержанія, издавалъ латинскихъ и греческихъ классиковъ; но одно только его сочиненіе—*de jure belli et pacis* (о правѣ войны и мира... (*Paris 1625 f.*) имѣетъ нѣкоторое отношеніе къ философіи. Оно замѣчательно, какъ первый опытъ философіи права, съ котораго начинается дальнѣйшее развитіе этой науки. Подъ вліяніемъ свободнаго духа изслѣдованія, возбужденнаго протестантствомъ, Гроцій вноситъ уже отчасти этотъ духъ свободы въ свое твореніе. Въ немъ онъ говоритъ не только о предметахъ, касающихся войны и мира между народами, но и вообще о всѣхъ главныхъ предметахъ права, возводя свои понятія о нихъ къ началамъ разума. „Естественное право, такъ говоритъ Гроцій есть законъ или правило, которое внушаетъ намъ правый разумъ, по котому мы судимъ о правдивости, или неправедности нашихъ поступковъ, изъ которыхъ одни самъ Богъ, какъ виновникъ природы, предписываетъ, а другія воспрещаетъ“ (de jure belli... lib. 1, c. 1, § 10). Въ чемъ же именно состоитъ правдивость и неправедность поступковъ? По понятію Гроція, все то согласно съ правдою, что согласно съ существованіемъ общества на землѣ; а все, что противодѣйствуетъ ему, то несовмѣстно и съ правдою (тамъ же, prolegom). Таковъ критерій правды у Гроція. Вообще, хотя

Гроцій желалъ начертать теорію права на основаніи началъ разума, однако же онъ часто совершенно противорѣчилъ имъ въ своихъ выводахъ о примѣненіяхъ. Она носитъ на себѣ явную печать современныхъ ему государствъ, въ которыхъ еще только развивался и приходилъ въ силу элементъ централизаціи и когда еще не отличали строго политики отъ права. Въ основныхъ мысляхъ Гроцій, какъ видно, руководствовался преимущественно стоиками и Цицерономъ; впрочемъ, онъ постоянно ссылается еще на отцовъ церкви, историковъ, ораторовъ и поэтовъ. Сочиненіе Гроція пріобрѣло ему большую извѣстность; оно нѣсколько разъ было перепечатываемо, переводимо на разные европейскіе языки, объясняемо толкованіями и затемнило всѣ прежніе подобные труды ученыхъ. См. Krug, enc. philos. Wörterbuch, t. II, стр. 334.

ГУГО сенъ-Викторъ. Мѣсто его рожденія не извѣстно; полагаютъ, что онъ былъ родомъ изъ Лотарингіи. Окончивъ курсъ средневѣковаго образованія въ Гамерслебенѣ, въ Саксоніи, Гуго въ ранней молодости поступилъ въ монашество и поселился въ монастырѣ св. Виктора, въ Марсели, а потомъ былъ аббатомъ монастыря того-же святаго, въ Парижѣ. Гуго всегда отличался особенною кротостію характера и безпритязательностію, оставаясь всю жизнь въ своемъ скромномъ положеніи, хотя по своему образованію могъ бы достигнуть почестей. Ум, 11 февр. 1141 г., сорока четырехъ лѣтъ.

Гуго былъ современникъ Абеляра и, не уступая ему въ учености, былъ ниже его дарованіями, силою слова и непосредственнаго вліянія на слушателей. Сочиненія Гуго ни содержаніемъ, ни формою не отличаются ничѣмъ отъ всѣхъ подобныхъ сочиненій той эпохи, занятой только изложеніемъ богословскихъ вопросовъ при пособіи аристотелевой логики. Придерживаясь во многомъ аристотелева ученія, наприм., о душѣ, Гуго въ тоже время руководствуется и нѣкоторыми мыслями новоплатониковъ. Сочиненія Гуго отличаются ровнымъ, спокойнымъ и довольно глубокимъ изложеніемъ. Первыя два

изданія его сочиненій были въ Парижѣ 1518 г.; лучшее изданіе—венеціанское, 1588 г.; послѣднее же въ Руэнѣ, 1648 есть самое худшее. Часто впрочемъ и отдѣльно издавали нѣкоторыя сочиненія его. См. L'Hist littér. de la France, t. XIII, p. 50...

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ педагогическая школа. Подъ именемъ гуманистической педагогической школы разумѣется рядъ педагоговъ и ученыхъ, которые признаютъ древніе классическіе языки за необходимое условіе образованія. Эта школа произошла и образовалась подъ вліяніемъ историческихъ обстоятельствъ. Въ продолженіе среднихъ вѣковъ, частію по причинѣ истребительныхъ войнъ, особенно же по ложности самаго принципа, овладѣвшаго даже лучшими умами того времени, классическіе древніе писатели были забыты: образовалась мысль, что христіанамъ не слѣдуетъ читать древнихъ языческихъ писателей, что гораздо лучше ограничиться только краткими извлеченіями изъ нихъ. Около тысячи лѣтъ эти извлеченія подъ именемъ *тривіума* и *квадривіума*, составляли весь курсъ образованія въ немногихъ церковныхъ и монастырскихъ школахъ того времени. Но и это образованіе не имѣло самостоятельнаго значенія; оно было только приготовленіемъ къ образованію схоластико—богословскому; вся же задача схоластическаго богословія ограничивалась только систематическимъ изложеніемъ и доказываніемъ догматовъ вѣры по началамъ аристотелевской (ложно понятой) философіи. Чуждое насущныхъ потребностей жизни, удаленное отъ интересовъ соціальнаго быта, средневѣковое образованіе не имѣло живаго содержанія, постоянно вращалось въ одномъ кругу отвлеченностей и роскошествовало только діалектическими, не рѣдко самыми нелѣпыми, тонкостями; а при недостаткѣ живаго содержанія, самый языкъ латинскій, бывшій въ то время во всеобщемъ употребленіи, по крайней мѣрѣ у книжныхъ людей, чѣмъ дальше, приходилъ въ крайній упадокъ. Между тѣмъ, подъ конецъ того же средневѣковаго періода, подъ вліяніемъ средняго сословія, жаждавшаго образованія и особенно подъ вліяніемъ удалявшихся съ

востока ученыхъ грековъ, снова стала развиваться любовь и вниманіе, сперва въ Италіи, а потомъ и далѣе, къ греческимъ и латинскимъ писателямъ. Являлись ученые, занимавшіеся отыскиваніемъ, изученіемъ и изданіемъ древнихъ рукописей. Чѣмъ болѣе изучали древнихъ классическихъ писателей, тѣмъ сильнѣе чувствовали жизненность ихъ содержанія простоту и изящество ихъ языка. Но средневѣковую латынь съ ея безжизненнымъ и однообразнымъ содержаніемъ раздѣляла уже такая бездна отъ языка и вкуса древнихъ, что нужно было классическое, методическое изученіе этихъ писателей для подновленія и оживленія отцвѣтшаго образованія. Ученые, занимавшіеся изученіемъ, объясненіемъ и методическимъ преподаваніемъ классическихъ древнихъ языковъ, и образовали такъ—называемую гуманистическую педагогическую школу. Рядъ ихъ продолжается непрерывно отъ конца среднихъ вѣковъ до нашихъ временъ. Послѣ того, понятно, какое высокое значеніе должны были пріобрѣсть языкъ и литература древнихъ грековъ и римлянъ въ тѣ времена, когда многія науки еще не существовали, другія оставались съ прежнимъ отпечаткомъ схоластическихъ компилляцій и когда живые языки европейскихъ народовъ не получили еще литературнаго развитія. Можно сказать, что почти до конца XVIII вѣка эти языки пользовались исключительнымъ вниманіемъ, какъ основной предметъ образованія; и нельзя не согласиться, что вниманіе къ древнимъ языкамъ принесло большую пользу не только языкамъ и литературамъ новыхъ народовъ, но и развитію соціальныхъ идей. По понятію крайней школы гуманистовъ, классическіе языки составляютъ необходимое основаніе всякаго образованія; потому что изученіемъ ихъ развиваются всѣ способности души. Обучать имъ должно не только практически, но и грамматически: одно практическое обученіе не принесло бы пользы. Въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ должно преимущественно преподавать эти языки, а реальныя науки должно отнести къ университетскому курсу образованія. Между тѣмъ, въ продолженіе

этого же безраздѣльнаго владычества классическихъ языковъ въ области школы, постепенно развивались различныя отрасли естествознанія и, чрезъ примѣненіе къ нимъ математики, получили научный характеръ; усиливалось вниманіе къ матеріальнымъ потребностямъ и удобствамъ жизни; самые языки западноевропейскіе достигли цвѣтущаго состоянія. Подъ вліяніемъ новаго направленія жизни и образованія возникла и другая педагогическая школа (филантроническая), которая признала реальные предметы главнымъ основаніемъ образованія, а вмѣстѣ съ тѣмъ, и гуманистическая школа педагоговъ должна была допустить нѣкоторыя ограниченія въ своихъ положеніяхъ. Новѣйшіе гуманисты хотя и признаютъ по прежнему древніе классическіе языки необходимою принадлежностію образованія, но только для пониманія классическихъ писателей и въ связи съ другими основными предметами обученія.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что изученіе древнихъ классическихъ языковъ и литературъ имѣетъ значительное образовательное вліяніе. По законченнымъ, выработаннымъ формамъ этихъ языковъ, она сообщаетъ точность и устойчивость познавательнымъ способностямъ, и особенно логической дѣятельности ума; по напряженію умственныхъ способностей, которое необходимо въ переводахъ, оно дѣйствуетъ даже на развитіе отечественнаго языка, наконецъ, по органической основѣ, по живому исходному пункту при изученіи европейскихъ литературъ, оно сообщаетъ органическую полноту образованію историко—литературному. Но не смотря на то, въ настоящее время древніе классическіе языки уже не могутъ имѣть такого универсальнаго значенія, какое имѣли они въ прежніе времена. Только для нѣкоторыхъ отраслей образованія они необходимы; да и въ нихъ нужно допустить различныя степени изученія древнихъ классическихъ языковъ. Но если не для всѣхъ образованныхъ необходимо изученіе греческаго и латинскаго языковъ, то за то существенно полезно и

необходимо по крайней мѣрѣ изученіе образцовыхъ произведеній древнихъ писателей въ переводѣ.

Былъ еще споръ между гуманистами о томъ, которому изъ двухъ древнихъ языковъ, греческому, или латинскому, дать преимущество. Безспорно, что греческій языкъ во всѣхъ отношеніяхъ выше латинскаго. Но такъ—какъ латинскій языкъ очень долго пользовался на западѣ особеннымъ вниманіемъ, такъ что болѣе тысячи лѣтъ ученые писали только на этомъ языкѣ, то, по крайней мѣрѣ въ періодѣ низшаго и средняго обученія, необходимо обращать особенное вниманіе на латинскій языкъ; но съ наступленіемъ высшаго образованія, можно и должно бы обращать преимущественное вниманіе на греческій языкъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и на греческую литературу.

Къ числу замѣчательныхъ представителей гуманистической школы, относятся: Целлярій, Гесперъ, Ернести, Морусъ Рейске, Германъ, Шеферъ, Шнейдеръ, Гейне, Вольфъ, Фоссъ Бекъ, и Якобъ. Не слѣдуетъ, впрочемъ, думать, что представители этой педагогической школы занимались и теоріею педагогіи или систематическимъ начертаніемъ общихъ правилъ воспитанія и обученія. Составленіе общихъ педагогическихъ курсовъ не входило въ кругъ ихъ затятій; они были только практическими педагогами; но мы имъ обязаны превосходными изданіями и объясненіями классиковъ, грамматиками, хрестоматіями и словарями классическихъ языковъ. Въ заключеніе должно присовокупить, что у всѣхъ западныхъ народовъ древніе классическіе языки пользуются гораздо большимъ вниманіемъ, нежели у насъ въ Россіи.

ГУРЛИТТЪ, Іоаннъ Готтфридъ, род. 1754 г., въ Лейпцигѣ, занималъ разныя педагогическія должности, и ум. въ Гамбургѣ, 1827 года. Кромѣ нѣкоторыхъ сочиненій филологич., археол. и богословскихъ написалъ еще Abriss der Phie (Magdeb., 1787, 8) и Abriss d. Gesch. d. Phie (Lpz., 1786, 8).

ГЮАРТЪ, Жуанъ (Juan), медикъ и вмѣстѣ представитель испанской философіи въ началѣ новыхъ временъ, родился око-

ло 1520 г. въ Сенъ-Жанъ-Пье-де-Поръ, во французской Наваррѣ. Онъ извѣстенъ только по одному сочиненію: *Изслѣдованіе дарованій, требуемыхъ каждою наукою* (Examen de ingenios para las sciencias), Памплуна 1578, 8. По свидѣтельству знающихъ, оно исполнено смѣлыми и иногда глубокими мыслями, доказывающими большую наблюдательность въ авторѣ. Гюартъ полагаетъ, что каждая наука требуетъ особеннаго рода способностей. Науки, по роду способностей ими требуемыхъ, онъ раздѣляетъ на три разряда: однѣ изъ нихъ зависятъ болѣе отъ памяти, другія отъ разсудка, наконецъ, третьи опираются болѣе на воображеніи. Подобнымъ же образомъ и Баконъ верул. (см. Баконъ) распредѣлялъ всѣ науки. Но рядомъ съ достоинствами сочиненіе Гюарта имѣетъ множество недостатковъ и исполнено парадоксовъ. Самая цѣль сочиненія—защита системы рожденія (de generation) есть парадоксъ. Къ этому-то сочиненію Гюарта приложено извѣстное письмо къ римскому сенату, принадлежащее будто бы проконсулу Катуллу, гдѣ подробно описаны черты лика Іисуса Христа. Сочиненіе Гюарта было переведено почти на всѣ европейскіе языки; на французскій языкъ оно было переведено Гавріиломъ Шаппюи, Ліонъ, 1580, 16, 1-ое изд., Віонъ—Далибреемъ, Пар., 1645, 8, и Савинье д'Альквіе, Амстер., 1672, на нѣмецкій—Лессингомъ, Цербстъ, 1752, 8 и Виттенбергъ, 1785 г.

ГЮТТЕНЪ См. Ульрихъ.

ГЮТЧЕСОНЪ, Францъ, род. въ Ирландіи, 8 авг., 1694 года. Отецъ его былъ пасторомъ. По окончаніи курса наукъ въ гласговскомъ университетѣ, онъ открылъ школу въ Дублинѣ, а въ 1729 г. получилъ приглашеніе на каѳедру нравоучительной философіи въ гласговскій университетъ, и проходилъ эту должность до самой смерти въ 1747 году.

Гютчесонъ издалъ 6 сочиненій изъ коихъ три на латинскомъ языкѣ: Logicae compendium, 2, Synopsis metaphysicae, 3, Philosophiae moralis institutio compendiaria, и три на ан-

глійскомъ—Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, 8, Lon. 1720 (изслѣдованіе о типѣ нашихъ идей изящнаго и добраго); 2, Essay on the nature and conduct of passions and affections, with illustrations on the moral sense, Lond. 1728, 8 (изслѣдованіе о природѣ и направленіи нашихъ страстей съ поясненіями, касающимися нравственнаго чувства); 3, Systeme of moral philosophy, Lond., 1755, 2 B., 4 (система нравоучительной философіи).

Сочиненія Гютчесона представляютъ почти полный курсъ философіи въ томъ видѣ, какой она имѣла въ его время. Онъ излагаетъ логику, онтологію, ѳеодицею, нравоучительную философію и психологію. Но изъ всѣхъ частей его философіи преимущественное значеніе имѣетъ его нравоучительная философія, въ которой Гютчесонъ въ противоположность началу самолюбія, положенному въ основаніе практической дѣятельности у Гоббса, проводитъ другое начало, а именно доброжелательства.

Въ логикѣ и метафизикѣ Гютчесона нѣтъ ничего особеннаго. Первая сходна съ логикою *de Port-Royal*, бывшею въ употребленіи во Франціи, вторая—съ обыкновенными курсами метафизики того времени.

Психологическія понятія Гютчесона разбросаны въ разныхъ частяхъ его философіи. Въ нихъ также нѣтъ ничего замѣчательнаго; но опѣ могутъ служить свидѣтельствомъ господствовавшаго въ то время направленія психологическихъ и эстетическихъ понятій въ Англіи. Подобно Локку, онъ раздѣляетъ всѣ способности нашей души на два разряда: разумъ и волю. Къ разуму относятся внѣшнее воспріятіе, сознаніе, сужденіе, умозаключеніе; къ волѣ—желаніе. отвращеніе, удовольствіе, страданіе. Не говоря уже о томъ, что подобное распредѣленіе само въ себѣ не полно и смѣшенно, оно потомъ подрывается трактатомъ самаго же Гютчесона *о типахъ нашихъ идей прекраснаго и добраго*; потому что для этихъ идей онъ полагаетъ

въ основаніе особенныя способности,—чувство внутреннее и чувство нравственное, не имѣющія никакого отношенія къ двумъ предъидущимъ: первое изъ нихъ у Гютчесона служитъ критеріемъ изящнаго, второе—справедливаго и добраго. Способности души, о которыхъ говоритъ Гютчесонъ составляютъ только форму, а потому, раждается вопросъ: какимъ же образомъ привходитъ къ нимъ самое содержаніе? Какъ происходятъ въ нашей душѣ идеи вообще, и въ частности, идеи нравственныя и идея изящнаго? На первый вопросъ во время Гютчесона двоякимъ образомъ отвѣчали: одни подобно Декарту и Лейбницу, признавали врожденность общихъ идей, понимая подъ врожденностію общее расположеніе къ нимъ нашей разумной души, другіе вмѣстѣ съ Гассенди и Локкомъ утверждали, что идеи образуются въ насъ опытомъ. Но послѣдователи втораго мнѣнія раздѣлялись на двѣ партіи: одна утверждала, что всѣ идеи происходятъ отъ чувствъ, другая опредѣленнѣе объясняла происхожденіе идей, принимая два дѣятеля всякаго опыта—ощущеніе и рефлексію или вниканіе. Основаніе первому мнѣнію положено еще Гассенди, второму—Локкомъ. Гютчесонъ придерживается локкова ученія, не замѣчая, что съ принятіемъ вниканія, какъ другаго агента, дѣйствующаго при образованіи въ насъ идей, не все въ нихъ можно объяснить свойствами ощущенія, по что, кромѣ элемента частнаго и случайнаго, въ нихъ есть нѣчто всеобщее и необходимое, вносимое не ощущеніемъ и независящее отъ ощущенія. Естественно, что подобный взглядъ на происхожденіе въ нашей душѣ идей вообще примѣняется уже и къ идеямъ изящнаго и добраго. За тѣмъ, и самыя идеи изящнаго и добраго, со стороны своего содержанія, не имѣютъ въ себѣ ничего всеобщаго и разумно-необходимаго, но зависятъ отъ видоизмѣненій личнаго настроенія и чувства. Итакъ, хотя Гютчесонъ признаетъ двѣ основныя способности души, разумъ и волю, но собственно содержаніе и критерій истиннаго, добраго и изящнаго заключается только въ чувствѣ.

Въ тѣсной связи съ психологическими началами Гютчесона находится и его *система нравоучительной философіи*. Въ сравненіи съ предшествовавшимъ направленіемъ нравоученія у Гоббса, нравоученіе Гютчесона есть шагъ впередъ; потому что въ основаніе нравственныхъ дѣяній онъ полагаетъ не самолюбіе, какъ это сдѣлалъ Гоббсъ, но благожеланіе, т. е. благо другихъ или всѣхъ. Гютчесонъ, такимъ образомъ, уже нѣсколько ближе къ истинному понятію о существѣ нравственныхъ дѣяній. Но и его основаніе нравоученія еще крайне недостаточно. Не говоря уже о томъ, что оно не обнимаетъ всей области нравственныхъ дѣяній, на примѣръ, дѣяній въ отношеніи къ Богу и къ себѣ, несостоятельность его состоитъ въ томъ, что оно также утверждается только на чувствѣ, что чувство служитъ основнымъ органомъ для различенія добра отъ зла; между тѣмъ, чувство всегда безотчетно, неопредѣленно и произвольно, и хотя можетъ одушевлять нравственную дѣятельность, но не можетъ быть началомъ опредѣляющимъ содержаніе идеи добра. Въ дальнѣйшемъ движеніи англійскаго нравоученія, этотъ недостатокъ думали устранить помощію вліянія теоретическихъ или познавательныхъ способностей на опредѣленіе нравственныхъ и юридическихъ идей (см. Кларке, Фергюсонъ, Уолластонъ). Но идея способности, какова бы она ни была, все таки не устраняетъ необходимости объективнаго опредѣленія и развитія идеи правды и добра.

Не входимъ въ разборъ другихъ особенностей философіи Гютчесона. Можно только упомянуть, что въ доказательствахъ бытія Божія Гютчесонъ ограничивается только тѣми, которыя заимствуются изъ міроваго порядка, хотя эти доказательства, какъ говорилъ потомъ Кантъ, подтверждаютъ только бытіе какого-то неопредѣленнаго существа. Сознаніе существа Божія, съ тѣми нравственными качествами, которыми отличаемъ мы естество Божіе, отъ другихъ предметовъ, можетъ быть только въ духѣ, въ его самосознаніи и самоуглубленіи.

Въ заключеніе должно сказать, что философія Гютче-

сона не есть цѣльное и самостоятельное умственное произведеніе. Въ логикѣ и метафизикѣ онъ придерживается школьныхъ курсовъ; въ ученіи объ идеяхъ—Локка; въ нравоученіи, онъ даетъ только дальнѣйшее развитіе началу Кумберланда. Изъ всѣхъ бывшихъ тогда въ ходу практическихъ теорій, Гютчесонъ преимущественно возстаетъ противъ Гоббсовой. Его абсолютизму онъ противопоставляетъ верховность народа а существованіе государствъ выводитъ изъ договора, хотя самъ-же такъ ограничиваетъ это ученіе, что оно совершенно теряетъ свою всеобщность.

Сочиненія Гютчесона отличаются ясностію и изяществомъ изложенія, хотя по мѣстамъ есть растянутость и многословіе. По значенію, которое онъ даетъ въ своемъ ученіи внутреннему чувству, его можно признать не только основателемъ, но и совершеннѣйшимъ представителемъ *шотландской философской школы*.

Кромѣ перечисленныхъ выше сочиненій Гютчесона, для свѣдѣній о немъ можно читать приложеніе къ System of moral philosophy, сдѣланное Лехманомъ подъ заглавіемъ: Some account of the life, writings and character of the author. См. также Кузена: Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII siecle, Paris, 1840.

Д.

ДАВИДЪ, армянинъ, до 1829 года, когда Неуманнъ издалъ довольно подробныя свѣдѣнія о немъ (въ Journal Asiatique), былъ извѣстенъ почти только по имени; такъ онъ упоминается въ *Библіотекѣ* Фабриція и у Буле, въ первомъ томѣ начатаго имъ изданія Аристотеля. Хотя рукописи Давида армянина находились въ Римѣ, Флоренціи и Парижѣ; но не было свѣдѣній ни о Давидѣ, ни о томъ, что рукописи принадлежатъ ему. Виттенбахъ, при составленіи комментарія на *Федона*, даже пользовался его комментаріемъ на категоріи, но не зналъ имени автора. Неуманнъ восполнилъ этотъ пробѣлъ въ исторіи фило-

софіи. Онъ сообщилъ довольно подробныя свѣдѣнія объ этомъ ученомъ знатокѣ философіи между армянами, изучавшемъ философію въ Аѳинахъ, въ Александріи и Константинополѣ.

Давидъ писалъ свои сочиненія на языкахъ армянскомъ и греческомъ. Вотъ перечень извѣстныхъ теперь его сочиненій,— на армянскомъ языкѣ: *Опредѣленіе началъ вещахъ вещей; основанія философіи; Апофегмы философовъ;* на армянскомъ и греческомъ: *Комментарій на введеніе Порфирія; Комментарій на ученіе Аристотеля о категоріяхъ;* на греческомъ языкѣ: *предисловіе* къ послѣднему комментарію; переводы: *категорій*, книги объ *истолкованіи*, извлеченіе *изъ первой и второй аналитики*, переводъ *письма къ Александру о мірѣ* и небольшаго подложняго сочиненія о *порокахъ и добродѣтеляхъ*. Кромѣ философскихъ сочиненій, Давидъ арм. написалъ еще нѣкоторые богословскіе трактаты, рѣчь въ Аѳинахъ къ ученикамъ, когда они оканчивали семилѣтній курсъ ученія, армянскую грамматику, дошедшую до насъ только въ небольшихъ отрывкахъ и комментарій на грамматику Діонисія ѳракійскаго.

О жизни Давида армянина мало извѣстно. Онъ родился въ одномъ селеніи въ Дуруперанѣ или въ Гертенѣ, или еще иначе въ Керкенѣ и былъ двоюродный племянникъ Моисея Корена, знаменитаго армянскаго историка. Давидъ арм. жилъ въ концѣ 5-го и въ самомъ началѣ 6-го вѣка послѣ Р. Хр. Онъ упоминаетъ объ одномъ изъ ближайшихъ къ нему по времени ученыхъ современниковъ Аммоніѣ, сынѣ Гермія. Значитъ, Давидъ былъ современникъ Прокла и, быть можетъ, вмѣстѣ съ нимъ слушалъ Сиріана и Аммонія. Онъ былъ посланъ въ Грецію возстановителями Арменіи. Сагагомъ и Месрабомъ, вмѣстѣ съ другими молодыми соотечественниками для образованія. По возвращеніи въ отечество, онъ посвятилъ себя наукамъ и, какъ можно думать, не принималъ никакого участія въ политическихъ переворотахъ, волновавшихъ въ то время Арменію; потому что въ разсказахъ о нихъ, имя его не упоминается.

Самое лучшее произведеніе Давида Армянина—это его

основанія философіи, гдѣ онъ опровергаетъ скептицизмъ Пиррона и доказываетъ возможность знанія. Въ этомъ сочиненіи онъ часто ссылается на разныхъ греческихъ мыслителей и въ особенности на Платона. Въ сочиненіи,—*Опредѣленіе началъ всѣхъ вещей*, которое было напечатано на армянскомъ языкѣ въ Константинополѣ 1721 г., содержатся только оглавленія, за которыми, должно быть, слѣдовало изложеніе соотвѣтственныхъ имъ статей. Другія произведенія Давида арм. довольно важны въ томъ отношеніи, что сообщаютъ нѣкоторыя новыя свѣдѣнія о современномъ ему періодѣ философіи. Такъ, напр., онъ подтверждаетъ, что въ его время ходило по рукамъ сочиненіе Аристотеля подъ названіемъ *Смѣси*, что извѣстный аристотелевъ разборъ разныхъ формъ правленія былъ расположенъ въ алфавитномъ порядкѣ и что въ V вѣкѣ *Политика* Аристотеля была также раздѣлена, какъ и теперь. Философскія сочиненія Давида арм. важны еще, какъ переходное звено между древнею греческою и арабскою философіею. См. Mem. sur la vie et les ouvr. de David, philos.arm. du V siecle, et principalement sur ces traductions... C. F. Neumann, Paris, 1831, 8. Въ 4-мъ томѣ полнаго изданія сочиненій Аристотеля (берлин. акад.) есть длинные отрывки изъ комментаріевъ Давида и его предисловіе къ *категоріямъ* (Аристотеля).

ДАВИДЪ динантскій принадлежитъ къ числу средневѣковыхъ мыслителей и былъ ученикъ Амори шартрскаго. По всей вѣроятности, Давидъ динан. умеръ до 1209 года; потому что о немъ не упоминается въ строгомъ приговорѣ парижскаго собора, поразившемъ четырнадцать учениковъ Амори, но приводятся только его сочиненія подъ названіемъ: *Quaternuli*, которыя осуждены на публичное сожженіе. Альбертъ вел. приписываетъ Давиду дин. книгу объ *атомахъ*, въ которой онъ будто бы возобновлялъ не столько атомистическое ученіе Левкиппа и Демокрита, сколько пантеизмъ элейцевъ. По ученію его, все, что существуетъ, можно раздѣлить на три разряда: на тѣла, души и идеи. Основная матерія, безъ всякой формы

и свойствъ, составляетъ субстратъ всѣхъ тѣлъ, которыя по этому должно признать только явленіями, не представляющими ничего реальнаго внѣ нашего ощущенія и познанія. Отношеніе мысли къ нашей душѣ таково же какъ тѣлъ къ матеріи; въ божествѣ же содержится начало идей. Въ этихъ положеніяхъ еще не видно пантеизма; но по всей вѣроятности, Давидъ дин. отождествлялъ эти три начала—матерію, мысль и божество. По крайней мѣрѣ Ѳеофилъ Рейнодъ говоритъ, что Давидъ признавалъ божество первою, основною матеріею (Deum esse materiam primam, quod nemo ante eum deliraverat). По свидѣтельству Альберта, Давидъ дин. наиболѣе слѣдовалъ Александру афрод—му. Хотя ученіе Давида дин. скоро было подавлено и не оказало вліянія, однако можно думать, что оно было въ связи съ общимъ движеніемъ умовъ въ XIII вѣкѣ въ южной Франціи и въ Савойѣ (Rixner, Roussellot).

ДАМАСКИНЪ, Іоаннъ (Johannes Damascenus), принадлежитъ къ числу лучшихъ церковныхъ писателей VIII вѣка, соединявшихъ съ богословскою ученостію философское образованіе того времени. Онъ род. въ Дамаскѣ, въ исходѣ VII вѣка. Отецъ его Сергій, достаточный сирійскій христіанинъ, былъ приближеннымъ чиновникомъ Калифа; послѣ смерти отца, сынъ его наслѣдовалъ эту должность. Наставникомъ Дамаскина былъ ученый греческій монахъ изъ Италіи Козьма, котораго отецъ его выкупилъ изъ неволи. Около 728 года, Дамаскинъ написалъ сочиненіе противъ иконоборцевъ, которымъ, какъ извѣстно, благопріятствовалъ Левъ Исаврянинъ. Левъ, быть можетъ въ отмщеніе, составилъ подложное предательское письмо, будто бы написанное къ нему Дамаскинымъ и препроводилъ его къ Калифу. Калифъ присудилъ Іоанна къ отсѣченію правой руки. Хотя въ послѣдствіи времени Дамаскинъ снова пользовался расположеніемъ Калифа, однакоже предпочелъ уединенную, иноческую жизнь непрочнымъ милостямъ повелителя арабовъ, раздалъ свое имущество бѣднымъ, отпустилъ на волю рабовъ и удалился съ другимъ ученикомъ Козьмы въ мо-

настырь св. Саввы, близь Іерусалима. Въ послѣдствіи, по желанію іерусалимскаго патріарха, онъ принялъ санъ священника.

Дамаскинъ написалъ, кромѣ богословскихъ сочиненій, нѣсколько сочиненій философскихъ. Даже въ его богословскихъ сочиненіяхъ замѣтно основательное знаніе современной ему философіи.

Въ своемъ „изложеніи православной вѣры“ Іоаннъ Дамаскинъ, между прочимъ развиваетъ въ первой книгѣ христіанское ученіе о Богѣ, пользуясь впрочемъ философскимъ методомъ, доказываетъ, что и язычники вѣрили въ бытіе Божіе, приноситъ доказательство бытія Божія на основаніи необходимости первой причины міра, усиливается найти въ нашей внутренней природѣ нѣкоторое указаніе на бытіе ипостаснаго Слова, опредѣляетъ пространство, и время и способъ происхожденія міра посредствомъ творенія. Во второй книгѣ изложенія православной вѣры есть нѣкоторыя психологическія понятія объ ощущеніи, разумѣ и волѣ.

Въ трактатѣ о діалектикѣ или логикѣ онъ опредѣляетъ общее понятіе философіи и потомъ общія онтологическія понятія. Онъ слѣдуетъ извѣстнѣйшимъ греческимъ мыслителемъ, въ особенности, Аристотелю и Порфирію, но вмѣстѣ придерживается и духа вѣроученія христіанскаго. Физика Іоанна Дамаскина есть сокращеніе физики Аристотеля. Въ сочиненіи противъ манихеевъ, онъ опровергаетъ двойство началъ—добраго и злаго, доказывая, что зло существуетъ, не какъ что либо самостоятельное, но въ слѣдствіе злоупотребленія человѣческой воли. Вообще говоря, философское ученіе Іоанна Дамаскина не заключаетъ въ себѣ ничего оригинальнаго, хотя онъ, какъ богословъ, достоинъ особеннаго вниманія по чистотѣ ученія и по глубокому религіозному чувству.

Много было изданій сочиненій Іоанна Дамаскина. Замѣчательнѣйшія суть слѣдующія: Іакова де Билли (Billy), Парижъ 1619 г. Въ немъ напечатанъ только лат. переводъ сочиненій Іоанна Д. Три изданія было въ Базелѣ, Марка Гоппера, 1548,

1559 и 1575 г. Третье—самое полное. Наконецъ, послѣднее и лучшее изданіе принадлежитъ Лекіену (Lequien), подъ заглавіемъ: Opera Johannis Damasceni, Par., 1712, 2 vol. in f.

ДАМАСКІЙ (Damascius Damascenus, s. Syrus), александрійскій мыслитель 5-го столѣтія послѣ Р. Хр—ва. Философскимъ образованіемъ онъ обязанъ преимущественно Исидору, бывшему учителю философіи въ Аѳинахъ. Когда Исидоръ оставилъ свою каѳедру и отправился въ Александрію, то Дамаскій занялъ его мѣсто. Онъ былъ послѣднимъ звеномъ въ цѣпи аѳинскихъ преподавателей философіи, между которыми особенно выдаются имена Плутарха, Сиріана и Прокла. Съ закрытіемъ, по приказанію Юстиніана, аѳинскихъ школъ, Исидоръ вмѣстѣ съ Симпликіетъ отправился къ Хозрою, но встрѣтивши тамъ неласковый пріемъ, возвратился въ предѣлы восточной имперіи. Полагаютъ, что онъ поселился въ Александріи, гдѣ еще оставались нѣкоторые слѣды прежней умственной жизни, и тамъ въ неизвѣстности умеръ.

Главныя сочиненія Дамаскія суть слѣдующія: *Комментарій на различные разговоры Платона*, *Біографіи философовъ* и *Проблемы о началахъ вещей и рѣшенія ихъ*. Отъ втораго и третьяго сочиненія Дамаскія дошли до насъ только небольшіе отрывки. Фотій, говоря о какомъ-то Дамаскѣ, отзывается слишкомъ невыгодно о его сочиненіяхъ и находитъ въ нихъ много предразсудковъ и нелѣпостей. Если отзывы его касаются именно этого Дамаскія, послѣдняго учителя въ Аѳинахъ, то въ нихъ много преувеличенія, судя даже по оставшимся отрывкамъ изъ сочиненій Дамаскія. Извѣстно, что александрійскіе новоплатоновскіе мыслители усиливались соединить отвлеченное единство безконечнаго существа, которое такъ доказывали элейцы, со свойствами божества, обнаруживающимися въ отношеніи его къ міру. Съ этою цѣлію, они ввели въ своемъ ученіи теорію ипостасей, а Плотинъ и Порфиріи пошли еще далѣе и ввели эннеады. Такимъ образомъ, по ихъ понятію, съ единствомъ божескаго существа совмѣщается и

разность его проявленій. Дамаскій не раздѣляетъ подобнаго ученія новоплатониковъ о божествѣ. Онъ не принимаетъ новоплатоновскихъ ипостасей, которыя, по его понятію, противорѣчатъ единству божества, а признаетъ безусловное единство божескаго существа, и вмѣстѣ съ тѣмъ его непостижимость; но, по понятію Дамаскія, для насъ достаточно и того, что мы, не постигая существа Божія, познаемъ его обнаруженіе и творческую дѣятельность въ мірѣ и въ насъ. По одному отвлеченію мы познаемъ, что верховное существо— безконечно; но по тѣмъ доказательствамъ, которыя возводятъ насъ отъ созерцанія міра къ идеѣ Бога, мы приходимъ еще къ положенію, что Богъ есть существо благое, разумное и всемогущее. Но, прибавляетъ Дамаскій, это не значитъ, что и въ самомъ дѣлѣ въ божествѣ эти совершенства въ такомъ видѣ и такъ именно соединяются, какъ мы себѣ представляемъ. Мы можемъ приписывать божеству эти качества, потому что понимаемъ ихъ въ безконечномъ совершенствѣ и потому, что въ божествѣ ничего не находимъ такого, что отрицало бы эти проявленія или качества; но тѣмъ не менѣе, мы не можемъ утверждать, что существо Божіе именно таково, какъ мы мыслимъ и представляемъ. Изъ этого понятія Дамаскія— о Богѣ видно, что новоплатоновская философія въ его ученіи уже отрѣшается отъ прежняго созерцательнаго, или лучше сказать, мечтательнаго направленія, и начинаетъ руководствоваться разсудочною отчетливостію мышленія.

Сочиненіе Дамаскія *о началахъ* (ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ ἀρχῶν) долго существовало только въ рукописи. J. Chph. Вольфъ (въ anecd. grr. T. III. p. 195...) издалъ нѣкоторые отрывки его, а потомъ Joc. Коппъ издалъ его вполнѣ, Frnkf. a. M., 1826, 8. См. Phot. Bibl. cod. 242.—

ДАМИРОНЪ. Ф., воспитанникъ бывшей нормальной школы въ Парижѣ и ученикъ Кузена, былъ сперва профессоромъ философіи въ Collège royal Bourbon. Въ 1826 г., въ министерство Вилѣля, по навѣтамъ іезуитовъ, онъ лишился мѣста;

но въ 1828 году снова получилъ мѣсто профессора философіи въ Академіи или въ Coll. roy. Louis le grand въ Парижѣ. Онъ пріобрѣлъ себѣ извѣстность въ особенности сочиненіями: Essai sur l' histoire de la philosophie en France au XIX, Par. 1828, 1830, 8, и Essai sur l'histoire de la philos. en France au XVII siecle, Paris, 1846, 8. Кромѣ того, онъ издалъ: Cours de philosophie, Paris, 1831, 8.—Первыя два сочиненія Дамирона въ особенности полезны каждому, изучающему исторію философіи. Достоинства ихъ заключаются въ ясности изложенія, въ подробности разбора каждой системы, каждаго ученія, въ свободѣ отъ произвольной, предвзятой классификаціи системъ, наконецъ, въ самой здравости взглядовъ. Но при ясномъ и основательномъ изложеніи непосредственнаго смысла каждой философской системы, Дамиронъ мало всматривается въ дальнѣйшее, болѣе глубокое значеніе и связь ихъ съ цѣлымъ настроеніемъ эпохи.

ДАНІЕЛЬ, Гавріилъ, родился въ Руанѣ въ 1649 году, поступилъ въ 1667 г. въ іезуитскій орденъ, былъ профессоромъ богословія въ Реннѣ и за свои историческія сочиненія получилъ отъ Людовика XIV титулъ исторіографа и 2000 ливровъ пенсіона, который онъ получалъ до самой смерти въ 1718 году. Даніель, извѣстный преимущественно, какъ историкъ своею *исторіею Франціи*, не имѣетъ значенія въ исторіи философіи и не упоминается въ ней. О немъ можно замѣтить только, какъ о противникѣ философіи Декарта, которую, какъ извѣстно, въ особенности преслѣдовалъ іезуитскій орденъ. Въ этомъ духѣ онъ написалъ два сочиненія: Vogage du monde de Descartes, Paris, 1691, 12 и Traité metaphysique de la nature du mouvement, Amsterd., 1694, 12. Въ обоихъ нѣтъ научнаго опроверженія Декартова ученія; Даніель усиливается только уронить въ общественномъ мнѣніи достоинство декартовой философіи забавными выходками.

Даніель, хотя и былъ іезуитъ, но и Аристотеля уважалъ не больше, какъ и Декарта. Если онъ не остается въ рѣши-

тельномъ скептическомъ безразличіи, то единственно потому, что, слѣдуя совѣту Кольбера, готовъ изъ двухъ глупостей, старой и новой, предпочесть первую второй. Прямо въ іезуитскомъ духѣ Даніель прибавляетъ, что даже увѣренность въ нѣкоторыхъ достоинствахъ декартовой философіи не освобождаетъ его отъ обязанности противодѣйствовать ея распространенію; потому что иногда многія положенія хотя и бываютъ вѣрны и полезны сами по себѣ, могутъ однакоже быть въ такихъ сочетаніяхъ, что требуютъ опроверженія. Самое распространеніе декартовой философіи Даніель приписываетъ преимущественно янсенистамъ и отчасти ордену de l'Oratoire. Янсенисты, по его словамъ, прежде всего распространили его ученіе между дамами, а чрезъ дамъ оно до такой степени взяло перевѣсъ, что послѣдователи Аристотеля остались только въ учебныхъ заведеніяхъ,—въ университетахъ и въ коллегіяхъ.

Въ Traité metaphysique de la nature du mouvement Даніель разбираетъ понятія Декарта о механикѣ, ученіе о *случайныхъ причинахъ* (см. Гейлинксъ) и объ отношеніи между душою и тѣломъ.

Оба сочиненія Даніеля напечатаны въ первомъ томѣ собранія его богословскихъ и философскихъ сочиненій, 3 vol. Paris, in 4°.

ДАРАПТИ (dArAptJ), названіе перваго вида умозаключеній третьей фигуры, въ которомъ предыдущими посылками что-нибудь вообще утверждается (что показываютъ двѣ большіе буквы A, A), а въ заключеніи утверждается что-нибудь частное.

ДАРІИ (dArJJ), названіе третьяго вида умозаключеній первой фигуры, въ которой большею посылкою бываетъ только общее сужденіе, а въ меньшей посылкѣ и въ заключеніи утверждается только что-нибудь частное. Если, напр., что-нибудь говорится о цѣломъ M, то утверждается и о той части S, которая содержится въ M.

ДАТИЗИ (dAtJsJ), названіе четвертаго вида третьей фи-

гуры умозаключеній. Въ немъ первая посылка общая утвердительная; во второй же посылкѣ и въ заключеніи содержатся сужденія частныя утвердительныя. Напр., всѣ растѣнія прозябаютъ; нѣкоторыя растѣнія колючи; слѣдов., нѣчто колючее прозябаетъ.

ДЕЖЕРАНДО, Марія Іосифъ, род. въ Ліонѣ, февраля 29, 1772 года и обучался въ тамошней ораторіи. Въ 1793 г. онъ только по счастливой случайности спасся отъ смерти, когда послѣ защиты города отъ республиканскихъ войскъ, взятъ былъ ими въ плѣнъ. Вынужденный искать убѣжища внѣ отечества, онъ сперва отправился въ Швейцарію, а потомъ въ Неаполь. Въ 1796 г., послѣ трехлѣтней ссылки, директорія позволила ему возвратиться во Францію. Онъ провелъ нѣсколько мѣсяцевъ въ Ліонѣ; но потомъ, по увѣщанію Камилла Жордана, своего родственника и школьнаго товарища, отправился вмѣстѣ съ нимъ въ Парижъ. 18 фруктидора онъ спасъ своего друга отъ преслѣдованій полиціи и сопровождалъ его въ Германію. Оставшись потомъ безъ средствъ къ жизни, онъ рѣшился было вступить въ военную службу и былъ опредѣленъ въ шестой кавалерійскій полкъ. Когда около этого времени отдѣленіемъ нравственныхъ и политическихъ наукъ задана была тема: *о вліяніи знаковъ на способность мышленія*, то Дежерандо написалъ на нее сочиненіе и получилъ премію. Этотъ первый успѣхъ, за которымъ слѣдовали потомъ другіе, не менѣе замѣчательные труды Дежерандо, обратили на него вниманіе правительства. Дежерандо сталъ искать поприща, болѣе сроднаго его способностямъ, и въ 1799 году былъ опредѣленъ Луціаномъ Бонапарте въ министерство внутреннихъ дѣлъ. Съ того времени Дежерандо былъ въ ходу и занималъ многія должности. Послѣ паденія имперіи, Дежерандо сохранилъ свое положеніе, пріобрѣтенное дарованіями и трудами. Но послѣ *ста дней*, онъ былъ нѣсколько мѣсяцевъ въ удаленіи. Вступивъ потомъ въ государственный совѣтъ, онъ присоединился къ сторонѣ Аллена, Беранжа Корленея и другихъ

для защиты правъ, пріобрѣтенныхъ во время республики и имперіи. Въ 1819 году онъ открылъ въ юридическомъ парижскомъ факультетѣ свои чтенія о публичномъ и административномъ правѣ, и хотя въ 1822 году эти чтенія были прекращены, но съ 1828 г. онъ снова продолжалъ ихъ. Въ 1837 году, Дежерандо возведенъ былъ за заслуги въ званіе пера. Кромѣ того, еще задолго до этого времени онъ былъ членомъ академіи надписей и изящныхъ искусствъ, а также нравственныхъ и политическихъ наукъ. Дежерандо умеръ въ 1842 г. 9 Ноября, семидесяти лѣтъ.

Дежерандо пользовался уваженіемъ какъ администраторъ и публицистъ, какъ человѣкъ благородныхъ правилъ жизни и какъ благотворитель и членъ благотворительныхъ обществъ. Но на поприщѣ практической жизни, онъ постоянно сохранялъ любовь къ наукѣ и сочиненіями о нѣкоторыхъ нравственно-политическихъ вопросахъ пріобрѣлъ себѣ извѣстность и въ области философіи, по крайней мѣрѣ, во Франціи. Его сочиненія не имѣютъ особеннаго значенія, но полезны, какъ популярное изложеніе ученыхъ взглядовъ здравомыслящаго человѣка и какъ одинъ изъ памятниковъ постепеннаго перехода французскаго философскаго образованія отъ сенсуализма къ другому, болѣе широкому и удовлетворительному направленію образованія.

Въ то время, когда Дежерандо проходилъ курсъ образованія и начиналъ свое ученое поприще, во Франціи владычествовали начала философіи Кондильяка; а потому, и Дежерандо долгое время имъ слѣдовалъ. Преимущественно онъ обнаруживаетъ сходство въ образѣ мыслей съ Кондильякомъ въ первомъ своемъ ученомъ сочиненіи:—*объ отношеніи знаковъ къ способности мышленія*, хотя и въ то уже время Дежерандо не слѣдовалъ безусловно своему учителю. Такъ, напр., онъ не принимаетъ знаменитаго положенія своего учителя, что наука хорошо развитая, есть не иное что, какъ искусно составленный языкъ и что споры и ошибки происходятъ единственно

отъ недостатковъ словесныхъ знаковъ. Онъ не питаетъ увѣренности въ возможность совершеннаго философскаго языка и, вмѣсто порицанія особенностей народнаго языка, склоняется къ мнѣнію, что лучше было бы пользоваться ими въ наукѣ и въ ученой литературѣ. Дежерандо питаетъ глубокое уваженіе къ Аристотелю, признаетъ умозаключеніе основною и существенною формою мышленія; но примѣненіе алгебраическаго вычисленія къ метафизическимъ изслѣдованіямъ, о чемъ въ его время многіе толковали, считаетъ безполезною мечтою.

Въ другомъ философскомъ сочиненіи своемъ—*о послѣдовательномъ образованіи человѣческихъ познаній*, Дежерандо обнаруживаетъ уже болѣе разногласія съ началами Кондильяка, нежели въ первомъ. Такъ, напр., выставивъ эпиграфомъ слова Локка: *въ опытѣ содержится начало и источникъ нашихъ познаній*, и опровергая, подобно этому же мыслителю, врожденность идей, въ послѣдней части сочиненія, гдѣ разсматривается самый способъ происхожденія нашихъ познаній изъ опыта, онъ допускаетъ рядомъ съ ощущеніемъ и другой источникъ познаній (Reflexion, см. Локкъ), доказывая, что происхожденіе идей субстанціи, единства и тождества, можно объяснить именно только изъ вниканія или изъ апріорной стороны сознанія. Такимъ образомъ, пристальное изслѣдованіе ощущенія, какъ единственнаго по Кондильяку источника познаній, привело Дежерандо къ сознанію его недостаточности, а вмѣстѣ съ тѣмъ, къ признанію предъопытности общихъ понятій или категорій. Правильная мысль эта высказанная имъ безъ систематическаго вывода, была потомъ впервыя систематически развита у Канта и особенно у Фихте.

Болѣе нежели предыдущее, заслуживаетъ вниманія сочиненіе Дежерандо, по исторіи философіи—*l' histoire comparée des systèmes de philosophie*. Въ этомъ сочиненіи Дежерандо еще болѣе удаляется отъ Кондильякова сенсуализма и явственнѣе обнаруживаетъ нѣкоторые проблески идеализма. Особенно замѣчательна по тому времени мысль Дежерандо о способѣ, какъ

должно излагать исторію философіи. Эта мысль слабо имъ выполнена; ей не достаетъ опредѣленнаго начала, которое было бы внутренно проведено въ цѣлой исторіи философіи; но тѣмъ не менѣе въ эпоху, когда все пестрое разнообразіе философскихъ ученій было такъ недостаточно познано со стороны ихъ гармонической послѣдовательности и внутренняго соотношенія, достойно полнаго вниманія. До сихъ поръ главный недостатокъ историко-философскихъ сочиненій состоялъ въ недостаткѣ единства, которое сообщало бы какую нибудь стройность фактамъ: ограничивались только внѣшнимъ распорядкомъ системъ. По мнѣнію Дежерандо, при изложеніи исторіи философскихъ системъ и ученій, для стройнаго распредѣленія и оцѣнки ихъ, нужно положить въ основаніе вопросъ, заключающійся во всѣхъ философскихъ ученіяхъ и неразрывно соединенный съ другими частнѣйшими философскими вопросами. Такимъ главнымъ и общимъ онъ признаетъ вопросъ: *о происхожденіи и образованіи человѣческихъ познаній*; на немъ онъ и основываетъ все распредѣленіе и развитіе философскихъ системъ въ своей исторіи философіи. Это сочиненіе раздѣляется на двѣ части: въ первой—описательной или исторической, онъ только излагаетъ философскія ученія, вторая посвящена критическому разбору ихъ. Исторія философіи Дежерандо имѣетъ много важныхъ недостатковъ. По его понятію, вопросъ о происхожденіи познаній проходитъ, какъ главный, сквозь всю исторію философіи; а между тѣмъ, онъ у многихъ мыслителей, на прим., у древнѣйшихъ, еще почти не встрѣчается, или, по крайней мѣрѣ, занимаетъ самое невидное мѣсто; далѣе, Дежерандо часто произвольно распредѣляетъ философскія ученія и по своему толкуетъ мысли философовъ; самое отдѣленіе критической части отъ исторической, много мѣшаетъ уразумѣнію внутренняго соотношенія между философскими ученіями и ведетъ къ частымъ повтореніямъ. Не смотря на то, трудъ Дежерандо очень замѣчателенъ; онъ вызвалъ любовь и уваженіе къ великимъ дѣятелямъ въ области мысли, представляетъ весьма много дѣль-

ныхъ подробностей и превосходитъ всѣ прежніе опыты во Франціи на поприщѣ исторіи философіи. Кромѣ того, въ этомъ трудѣ Дежерандо можно слѣдить, какимъ образомъ отъ углубленія въ различныя одностороннія рѣшенія вопроса о происхожденіи человѣческихъ познаній, онъ постепенно приходитъ къ сознанію недостаточности кондильяковской теоріи познанія и отъ несогласія съ нею въ частностяхъ, дошелъ наконецъ до отрицанія ея основнаго положенія. Въ такое же отношеніе ставитъ онъ и къ ученію Локка, опровергая его положеніе, что мы не имѣемъ никакой идеи субстанціи. „Если бы, говоритъ Дежерандо, въ насъ не было идеи субстанціи, то не было бы и идеи качества; соединеніемъ же качествъ можно образовать только сложное качество, но не субстанцію." Такимъ образомъ, между Дежерандо и школою, изъ которой онъ вышелъ, мало-по-малу обнаруживалось раздѣленіе, которое потомъ вполнѣ уже обозначилось въ дальнѣйшихъ представителяхъ философіи во Франціи. Второе изданіе этого сочиненія заключаетъ въ себѣ, кромѣ многихъ прибавленій, столько новыхъ взглядовъ и столько измѣненій въ развитіи ихъ, что можетъ служить доказательствомъ, какъ живая мысль Дежерандо не останавливалась на одной точкѣ зрѣнія, но постоянно стремилась уяснить и выработать болѣе широкій и чистый взглядъ на задачи философіи. Это было время, когда во Франціи жадно стремились къ сознанію новыхъ началъ теоретической и практической дѣятельности, которыхъ никакъ нельзя смѣшивать съ невыгодными сторонами реставраціи. Разборъ этого сочиненія Дежерандо см. въ Fragments philosophiques Кузена.

Въ старости Дежерандо написалъ еще сочиненіе о *нравственномъ самоусовершенствованіи и самовоспитаніи*, увѣнчанное премію въ французской академіи, въ 1825 году. Основная мысль, которою авторъ руководствуется, состоитъ въ томъ, что вся жизнь человѣческая есть не иное что, какъ широкое поприще воспитанія, направленнаго къ одной цѣли—къ

усовершенствованію человѣка, Пять главныхъ побужденій движутъ человѣческую волю къ этой цѣли: ощущенія, страсти, мышленіе, долгъ и религія. Самоусовершенствованіе состоитъ въ соотвѣтственномъ направленіи всѣхъ нашихъ способностей къ тѣмъ цѣлямъ, которыя указываются намъ этими побудительными силами; а потому, оно предполагаетъ два условія: первое условіе есть любовь къ добру, свѣтлое, благородное и свободное стремленіе души ко всему достойному ея расположенія; второе—самообладаніе, которымъ человѣкъ и развиваетъ, и воздерживаетъ, и направляетъ свои побужденія. Отъ любви къ добру происходитъ правда, благость и прямота намѣреній, а отъ самообладанія—умѣренность, сила души, независимость и доброе направленіе дѣятельности. Отъ согласнаго сочетанія этихъ совершенствъ, происходятъ величіе духа, достоинство характера и внутренній миръ. Итакъ, цѣль жизни заключается въ любви къ добру и въ выполненіи, осуществленіи его. Для достиженія этой цѣли, нужно усовершать свою чувствительность, жить съ размышленіемъ и въ тишинѣ изучать себя самаго, владычествовать надъ собою и обращать къ добру всѣ обстоятельства жизни и даже самые недостатки свои. Таково вкратцѣ содержаніе этого сочиненія, исполненнаго прекрасныхъ убѣжденій и сердечной теплоты.

Въ заключеніе можно замѣтить, что Дежерандо отличается больше легкостію, съ какою онъ переходитъ отъ одного предмета умственнаго къ другому, нежели обширною ученостію, болѣе чувствомъ и общимъ живымъ очертаніемъ своихъ взглядовъ, нежели крѣпкимъ, глубокимъ и раздѣльнымъ логическимъ анализомъ, больше тихою гармоніею всѣхъ способностей души, нежели величіемъ умственныхъ дарованій.

Сочиненія Дежерандо, относящіяся къ философіи, суть слѣдующія: Considérations sur diverses méthodes d' observation des peuples sauvages, Paris, 1801, 8; sur les signes et l'art de penser, considerés dans leurs rapports mutuels. Paris, 1801, 4 vol., 8; dela Génération des connaissances humaines. Ber-

lin, 1702, 8; L'histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines, Paris, 1804, 3 vol., 8; 2-oe изд., 1824, Paris, 4 vol., 8; Eloge de Dumarsais, discours qui a remporté le prix proposé par la seconde classe de l' Institut national, Paris, 1805, 8; Le Visiteur du pauvre, ib, 1820, 8—имѣло нѣсколько изданій; Du perfectionnement moral et de l'education de soi—même, ib., 1826; Institutes du droit administratif, ib., 1830, 4 vol., 8; Cours normal des instituteurs, ou Directions relatives a l'éducation physique, morale et intellectuelle dans les écoles primaires, ib., 1832, 8; De l'education de sourds—muets, ib., 1832, 2 vol., 8; De la bienfaisance publique ib, 1838, 4 vol., 8.

ДЕИЗМЪ (отъ слова Deus, Богъ). Это одно изъ самыхъ неопредѣленныхъ словъ въ философской терминологіи. Оно тѣмъ сбивчивѣе, что смыслъ въ которомъ нынѣ обыкновенно понимаютъ его, расходится съ этимологическимъ значеніемъ его. По этимологическому производству, оно должно бы означать такое направленіе мыслей, которое всецѣло проникнуто идеею Бога и утверждается на несомнѣнности его бытія; но по употребленію нерѣдо даютъ этому слову значеніе, почти тождественное съ атеизмомъ. Отъ чего же произошло это другое, искуственное значеніе, несходное съ этимологическимъ? Оно не извѣстно было ни въ древности, ни въ средніе вѣка. Деистами стали называть впервыя социніанъ или новыхъ аріанъ, отрицавшихъ божественность Іисуса Христа. Позднѣе стали называть деистами тѣхъ, кто принимаетъ только истину бытія Божія, безсмертія души и идею нравственнаго долга, отвергая богооткровенныя истины и всякій положительный авторитетъ въ дѣлѣ религіи. Но и это значеніе не вошло въ общее употребленіе. Иногда различали даже нѣсколько видовъ деизма. Такъ, напр., Кларке (Tract. de exist. et attrib. Dei, t. II, c. 2) полагаетъ четыре вида деизма: къ первому онъ относитъ тѣхъ, кто признаетъ бытіе Божіе, но безразличное въ отношеніи къ событіямъ міра нравственнаго и ко всѣмъ явленіямъ природы;

ко второму—по его мнѣнію, относятся тѣ, которые признаютъ бытіе Божіе и дѣйствіе Божіе на міръ, но утверждаютъ, что источникъ нравственнаго долга и мѣра нравственнаго достоинства поступковъ, заключаются единственно въ законахъ, установленныхъ людьми. Деисты третьяго рода допускаютъ промыслъ Божій и высшій божественный источникъ нравственнаго закона, но не признаютъ наградъ и наказаній въ будущей жизни; наконецъ, четвертые признаютъ всѣ истины, составляющія религію естественную, но отрицаютъ откровеніе и значеніе авторитета въ дѣлахъ вѣры. Другіе, начиная съ Канта, полагаютъ иногда различіе между теизмомъ и деизмомъ. Послѣдователи перваго признаютъ не только бытіе Бога, какъ существа разумнаго и свободнаго, какъ творца міра, но и дѣйствіе разума Божія въ мірѣ или промыслъ Божій о мірѣ и человѣкѣ; а послѣдователи втораго соглашаются только въ бытіи безконечной причины или, точнѣе, основанія міра, не находя никакихъ побужденій отличать ее отъ причинъ матеріальныхъ, слѣдующихъ только закону безсознательной необходимости, дѣйствующихъ по закону механическому, а не по закону самоопредѣленія; а потому, божеству они не приписываютъ безконечнаго разума, свободы и всеблагаго промышленія о мірѣ. Такого рода деизмъ, хотя и можно отличать отъ прямаго матеріализма, однакоже нельзя не согласиться по крайней мѣрѣ въ томъ, что онъ ведетъ къ матеріализму (см. Вольтеръ, Страбонъ лампсак). Послѣднее понятіе о деизмѣ можно признать болѣе вѣрнымъ; потому что деизмъ именно и состоитъ въ томъ, что онъ употребляетъ только имя Бога, но отрицая нравственныя совершенства Божіи или умалчивая о нихъ, устраняя также и безконечное значеніе нравственныхъ началъ жизни, предполагающее нравственную идею Бога и выражающееся въ безконечной жизни человѣческаго духа, деизмъ превращаетъ самую идею Бога только въ пустое отвлеченіе, въ caput mortuum, столько же безразличное для безконечныхъ интересовъ нравственно-разумной человѣческой жизни, какъ

безразлична къ нимъ и слѣпая неразумная матерія. Въ этомъ характерѣ деизма заключается причина, почему деизмъ, хотя и ставитъ повидимому идею Бога во главѣ своего міровоззрѣнія, однакоже прямо и неминуемо ведетъ къ матеріализму, какъ отрицанію нравственно-разумнаго начала жизни, и вѣчнаго, безсмертнаго достоинства этаго начала въ человѣкѣ. Что касается выше-упомянутаго различія между деизмомъ и теизмомъ, то и оно можетъ быть принято, хотя этимологическое значеніе обоихъ терминовъ одинаково (θεὸς Богъ). Впрочемъ слово *деизмъ*, употребляемое иногда для опредѣленія характера философскихъ ученій или системъ, не выражаетъ тѣхъ частныхъ направленій, которыми существенно отличается такое или другое направленіе мысли въ установкѣ понятій о бытіи Божіемъ и о свойствахъ Божіихъ; потому что всѣ философскія ученія, за исключеніемъ относящихся къ полному, и едва ли возможному невѣрію, признаютъ идею Бога; различіе же между ними происходитъ только отъ такого, или другаго понятія объ отношеніи Бога къ физическому и нравственному міру, или отъ несходства въ понятіи о самомъ способѣ вѣдѣнія о Богѣ. Для этихъ—то частныхъ направленій, въ философскихъ ученіяхъ должны быть соотвѣственныя выраженія; а слово *деизмъ*, выражая только общее признаніе идеи Бога, со всѣмъ ихъ не касается. Слово *деизмъ* наиболѣе умѣстно въ кругу богословскихъ наукъ, когда желаютъ выразить направленіе знанія, усиливающееся поколебать существенную важность положительнаго авторитета въ дѣлѣ вѣры и сверхъестественный планъ домостроительства Божія о спасеніи и благѣ человѣка. Во Франціи существовало недавно общество, называвшее себя и свое вѣроисповѣданіе *Uni Deo*. Оно нѣсколько сходно съ прежнимъ обществомъ *Теофилантроповъ* и съ сенсимонизмомъ. См. *Атеизмъ*, *Натурализмъ*, *Теизмъ*.

ДЕКАРТЪ (Descartes, des Cartes, Cartesius, de Quartis), Рене, кавалеръ и перронскій владѣтель, въ 1586 году, въ Ге (Haie), въ Турингіи, и происходилъ отъ древней и знатной

фамилія въ этой провинціи. На 9 году отецъ отдалъ его въ іезуитскую коллегію во Флешѣ, гдѣ между другими предметами онъ изучалъ и философію. Въ школахъ того времени господствовала еще схоластическая философія (см. *философія среднихъ вѣковъ, схоластическая философія*); отличительное свойство ея состояло въ томъ, что ея содержаніе не имѣло внутренней связи съ естественною полнотою нашего сознанія; отсюда форма изложенія ея истинъ состояла только въ силлогистическихъ доводахъ, въ накопленіи множества возраженій и опроверженій. Декартъ надѣленный отъ природы живымъ и точнымъ умомъ, скоро почувствовалъ всю безжизненность схоластики, предался изученію поэзіи и математики, и здѣсь-то, еще въ школѣ у езуитовъ, пришелъ къ мысли о преобразованіи философіи. Онъ хотѣлъ сообщить ей тѣже простоту, точность и очевидность, которыя такъ нравились ему въ математическихъ наукахъ. Эту мысль онъ впослѣдствіи привелъ въ исполненіе. По выходѣ изъ коллегіи, шестнадцати лѣтъ, онъ прожилъ одинъ годъ съ родителями въ Реннѣ и потомъ отправился въ Парижъ. Здѣсь онъ сначала проводилъ время въ развлеченіяхъ свѣтской жизни, но потомъ предался такому уединенію, что даже друзья узнали о мѣстожительствѣ его только спустя два года. Въ 1617 году, имѣя отъ роду 21 годъ, онъ служилъ, по обычаю дворянъ того времени, въ войскахъ разныхъ германскихъ принцевъ, сперва въ арміи Морица нассаусскаго, а потомъ у герцога баварскаго, бывшаго однимъ изъ предводителей католической партіи въ тридцатилѣтнюю войну. Но Декартъ не сочувствовалъ ни ихъ интересамъ, ни буйному разгулу кочевой жизни; и среди походовъ, онъ больше занимался изученіемъ страстей, двигавшихъ людьми въ битвахъ, устройствомъ военныхъ орудій и машинъ и законами механики. Объ этомъ говоритъ самъ Декартъ въ своемъ сочиненіи о методѣ. Въ исходѣ четвертаго года своей военной службы, онъ совершенно оставилъ ее, объѣхалъ почти всю Германію, Швецію, Данію, Голландію и въ 1626 году возвратился въ Парижъ, въ намѣ-

ренiи избрать какой нибудь родъ жизни, и служилъ нѣсколько времени волонтеромъ въ королевской арміи. Но потомъ, снова рѣшился промѣнять службу на уединенное занятіе наукою. Такъ—какъ уединенная жизнь въ Парижѣ была уже для Декарта не возможна, по причинѣ его извѣстности, то онъ удалился въ 1629 году въ Голландію; ему тогда было тридцать три года. И въ Голландіи онъ часто перемѣнялъ мѣсто жительства для избѣжанія частыхъ посѣщеній со стороны знакомыхъ, но не чуждался ученыхъ сношеній, нужныхъ для знакомства съ движеніемъ науки и образованія. Въ особенности онъ былъ въ постоянной дружбѣ и перепискѣ съ Мерсенемъ; это былъ единственный посредникъ между Декартомъ и современными учеными. Чресъ Мерсеня Декартъ получалъ свѣдѣнія о возраженіяхъ противъ его положеній; чрезъ Мерсеня же онъ препровождалъ свои отвѣты и опроверженія. Въ Голландіи онъ прожилъ двадцать лѣтъ и постепенно издавалъ свои сочиненія, прославившія его въ ученомъ мірѣ. Въ 1637 году онъ издалъ на французскомъ языкѣ *Разсужденіе о методѣ;* въ 1644—свои *Начала*, а въ 1647—Meditations. Не смотря на то, что Декартъ былъ доволенъ своимъ пребываніемъ въ Голландіи, гдѣ ему удобнѣе было, нежели гдѣ либо заниматься науками, однакоже нападенія католическихъ и протестантскихъ богослововъ заставили его наконецъ переѣхать въ Швецію, куда нѣсколько времени уже приглашала его королева Христина. Въ 1649 году онъ съ сожалѣніемъ оставилъ Голландію и переселился въ Стокгольмъ, гдѣ нѣсколько времени преподавалъ философію королевѣ Христинѣ. Но не долго суждено было Декарту прожить въ этомъ новомъ пріютѣ. Въ 1650 году онъ заболѣлъ горячкою и умеръ пятидесяти трехъ лѣтъ отъ роду. Семнадцать лѣтъ спустя, друзья и ученики Декарта успѣли уговорить французское правительство перевезти бренныя останки знаменитаго соотечественника въ Францію. Прахъ его былъ похороненъ въ Парижѣ, въ церкви святой Женевьевы; по разрушенiи этой церкви во время рево-

люціи, былъ перенесенъ во французскій музей, а потомъ въ 1819 году похороненъ въ одной изъ капеллъ церкви Сенъ-Жерменъ-де-Пре.

Съ Декарта обыкновенно начинается историческое развитіе философіи новыхъ временъ; потому что онъ далъ этой наукѣ новое, самостоятельное направленіе, существенно отличное отъ прежняго и продолжавшееся потомъ до временъ Канта. Въ продолженіи среднихъ вѣковъ, философія, съ одной стороны, заимствовала для себя содержаніе отвнѣ изъ христіанскаго вѣроученія и отчасти изъ твореній Аристотеля; она не имѣла внутренней связи съ существомъ разумной мысли, съ естественною полнотою нашего сознанія; съ другой стороны, форма развитія этихъ истинъ состояла только въ силлогистическомъ доказываніи, въ придумываніи всевозможныхъ возраженій и опроверженій. Оттого самая наука философіи не имѣла самостоятельнаго значенія и мало полезна была другимъ наукамъ, живущимъ силою тойже разумной мысли, которая служитъ первою исходною точкою для философіи. Въ переходную эпоху философіи, эпоху возрожденія наукъ и искуствъ, философія, хотя и отдѣлилась отъ вѣроученія, но состояніе ея было въ какомъ-то хаотическомъ броженіи самыхъ разнородныхъ идей и началъ, не было ни яснаго понятія о ея содержаніи, ни опредѣленной самостоятельной установки и развитія этого содержанія. Баконъ указалъ уже философіи и содержаніе болѣе опредѣленное и методъ изслѣдованія; но ограничивъ ее главнымъ образомъ изслѣдованіемъ внѣшней природы и наводительнымъ методомъ изслѣдованія, онъ выпустилъ изъ виду внутреннюю связь между предметомъ философіи и силою мысли,—вопросъ, который всегда останется главнымъ исходнымъ пунктомъ въ наукѣ философіи, если только она имѣетъ значеніе самостоятельной науки. Честь перваго указанія на эту внутреннюю связь между предметомъ познанія и познающею мыслію принадлежитъ Декарту. Онъ первый, въ началѣ новыхъ временъ, сдѣлалъ попытку къ установленію самостоя-

тельнаго содержанія и самостоятельнаго метода въ философскихъ изслѣдованіяхъ. Такимъ образомъ, его философія была вполнѣ современнымъ явленіемъ въ области мысли. Уже много сдѣлано было открытій въ области науки; торговля и мореходство ознакомили науку съ богатствами другихъ частей свѣта; въ дѣятельности низшаго и средняго классовъ народонаселенія уже высказалось все достоинство матеріальнаго труда; протестанство выразумѣло необходимость самостоятельнаго внутренняго убѣжденія въ дѣлѣ вѣры и несостоятельность одного авторитета, нерѣдко превращающаго дары духа въ свою собственность, словомъ, вся сила современной Декарту Европы уже устремилась къ тому, чтобы создать для себя самостоятельныя формы жизни по духу и требованію разумнаго существа человѣческаго. Движеніе, совершавшееся въ разныхъ сферахъ жизни, должно было рано или поздно сосредоточиться и совершиться въ сферѣ мысли, дабы потомъ, уже съ полнымъ сознаніемъ своего значенія, тѣмъ правильнѣе, обширнѣе и стройнѣе могло продолжиться во времена грядущія. Оно и совершилось въ философіи Декарта, или, правильнѣе, въ его новомъ взглядѣ на установку ея содержанія, въ его мысли о необходимости самостоятельнаго отправленія познавательной дѣятельности, въ его—cogito, ergo sum, для того, чтобы эта наука могла соотвѣтствовать своему значенію. Для большей ясности, философію Декарта можно разсмотрѣть со стороны его ученія о *познаніи*, о *Богѣ*, о *природѣ*, о *человѣкѣ* и *нравственности*, хотя самъ Декартъ не излагалъ частей философіи въ такомъ порядкѣ, но ограничивался только отрывочными монографіями безъ систематическаго свода ихъ въ одно цѣльное зданіе философіи.

Подъ теоріею познанія разумѣется та часть Декартова ученія, въ которой этотъ мыслитель старается утвердить новое начало достовѣрности познанія и дѣйствительности его основныхъ или главныхъ положеній. Объ этомъ новомъ утвержденіи познанія и всей его системы онъ думалъ еще

въ Іезуитской коллегіи во Флешѣ, и потомъ изложилъ свои мысли въ Discours de la methode. Въ этомъ сочиненіи онъ говоритъ, что хотя въ жизни мы обыкновенно слѣдуемъ принятымъ мнѣніямъ и правиламъ, однакоже для того, чтобы достигнуть истины и незыблемаго убѣжденія, необходимо сперва во всемъ усомниться, все отвергнуть. Если послѣ этого сомнѣнія и отрицанія, мы получимъ хотя что нибудь вѣрное и несомнѣнное, тогда можно надѣяться и большаго. Въ насъ есть столько понятій предвзятыхъ, ни на чемъ неосновательныхъ, что легко усомниться потомъ и въ остальныхъ, имѣющихъ твердыя основанія. Можно усомниться даже въ вѣрности математическихъ познаній; ибо что мѣшаетъ намъ предположить, что божество такъ создало насъ, что мы признаемъ извѣстныя положенія математическія, хотя они на самомъ дѣлѣ не имѣютъ ничего дѣйствительнаго и вводятъ насъ только въ самообольщеніе. Но среди этого колебанія, пораждаемаго сомнѣніемъ, есть одинъ предметъ, въ бытіи котораго нельзя сомнѣваться, хотя бы цѣлый окружающій насъ міръ былъ только обманомъ чувствъ. Этотъ несомнѣнный предметъ знанія есть бытіе нашего мыслящаго начала или существа. Хотя бы мы даже въ отношеніи къ этому предмету познанія предполагали возможность самообольщенія, однакоже для самаго сомнѣнія и самообольщенія необходимо быть тому существу, которое можетъ сомнѣваться; оно должо мыслить о своемъ сомнѣніи, о своемъ небытіи, стало быть, должно существовать: *Cogito, ergo sum* (я мыслю, ст. б. существую). Таковъ первый, незыблемый предметъ познанія.

На основаніи этого перваго положенія, Декартъ устанавливаетъ потомъ незыблемость другихъ предметовъ познанія, и во первыхъ, понятіе о нашемъ духѣ, какъ началѣ мыслящемъ въ насъ. Какимъ образомъ? Когда я желаю знать, говоритъ Декартъ, каково то существо, которое мыслитъ во мнѣ, то до опредѣленія свойствъ его могу дойти двоякимъ способомъ: во первыхъ, я могу вообразить себѣ, что не имѣю ни

тѣла, ни мѣста, на которомъ обитаю; но и при этомъ мысленномъ уничтоженіи всего вещественнаго, мы не можемъ разстаться съ мыслію о существованіи нашего мыслящаго начала; во вторыхъ, если бы мы перестали мыслить, если бы ничего не осталось кромѣ нашего тѣла и вещественнаго міра, тогда на оборотъ, не сознавая своей мысли, мы не имѣли бы никакого основанія думать, что въ продолженіе этого времени мы существовали. Отсюда слѣдуетъ, что сущность нашей души состоитъ въ мышленіи, что въ ней нѣтъ ничего протяженнаго и вещественнаго.

Изъ этой внутренней очевидности самосознанія, нераздѣльной съ нашимъ понятіемъ о душѣ, какъ мыслящей субстанціи, Декартъ выводитъ общій (формальный) критерій или общій признакъ истиннаго познанія, это—*ясность* и *раздѣльность* понятія или сознанія о какомъ либо бытіи. На этой-то ясности и раздѣльности должно основываться, по Декарту, всякое признаніе истины.

Но этимъ еще не исчерпывается содержаніе философіи и нашего познанія. Мы признаемъ обыкновенно и бытіе другихъ существъ, кромѣ нашего мыслящаго начала, а потому, нужно еще достигнуть яснаго и раздѣльнаго сознанія, что и эти существа имѣютъ дѣйствительное бытіе и не происходятъ отъ одного воображенія. Для достиженія этой цѣли, необходимо обозрѣть всѣ предметы познанія; тогда мы будемъ въ состояніи судить, сознаемъ ли мы ихъ ясно и раздѣльно какъ дѣйствительныя, и могутъ ли они войти въ составъ философіи?

Весь составъ нашего познанія касается, во первыхъ, представленій о вещахъ и свойствахъ вещей: это или частныя представленія о недѣлимыхъ предметахъ и ихъ особенныхъ свойствахъ, или общія и, что все равно, простыя, чистыя, относящіяся ко всѣмъ родамъ предметовъ безъ различія; таково понятіе субстанціи, продолженія, порядка и числа; это только какъ-бы формы, въ которыхъ мы мыслимъ каждый опредѣленный предметъ; во вторыхъ, къ кругу познанія относят-

ся вѣчныя истины нашего мышленія или аксіомы. О послѣднихъ нѣтъ нужды спрашивать: соотвѣтствуетъ ли имъ что—нибудь въ дѣйствительности; потому что мы не можетъ отступить отъ нихъ, не перемѣнивъ своего разума, хотя и не найдемъ ничего вполнѣ имъ соотвѣтственнаго; перечисленіе же ихъ необходимо для того, что только по нимъ можно обсуживать истину, или лживость первыхъ представленій. За тѣмъ, Декартъ перечисляетъ свои аксіомы, и потомъ пересматриваетъ представленія первыя, т. е. касающіяся самыхъ предметовъ, дабы рѣшить, въ какой степени они соотвѣтствуютъ дѣйствительности, и что именно ручается въ ихъ дѣйствительности.

Аксіомами Декартъ считаетъ слѣдующія положенія: 1., Не возможно, чтобы что—нибудь существовало и вмѣстѣ не существовало; 2., ни одна вещь и никакое дѣйствительное совершенство вещи не можетъ имѣть причиною ничтожества: Ex nihilo nihil fit; 3., Причина достаточная къ произведенію большаго, можетъ произвести и меньшее; но гораздо важнѣйшее дѣло сотворить и сохранить субстанцію, чѣмъ ея видоизмѣненія или свойства. Напротивъ сотвореніе вещи ни чуть не больше ея сохраненія; ибо какъ настоящее мгновеніе не зависитъ отъ предшествовавшаго; то и сохраненіе вещи должно считать непрестанно—продолжающимся твореніемъ; 4., Есть различныя степени реальности или существенности; въ субстанціи, на прим., больше существенности или реальности, нежели въ ея случайномъ качествѣ (accidens), а потому, и въ понятіи субстанціи больше объективной реальности, чѣмъ въ понятіи случайнаго свойства, въ понятіи безконечной субстанціи также больше, нежели въ понятіи ограниченной; 5. въ понятіи каждой вещи заключается и ея бытіе; въ понятіи вещей ограниченныхъ заключается и бытіе только ограниченное, возможное, случайное; въ понятіи же существа безконечнаго, всесовершеннаго, заключается и бытіе необходимое, всесовершенное.

Перечисливъ аксіомы и показавъ ихъ значеніе, какъ руко-

водственнаго начала въ сужденіи о представленіяхъ перваго рода, Декартъ переходитъ къ разсмотрѣнію этихъ послѣднихъ, чтобы опредѣлить, имѣютъ ли они такую же ясность и раздѣльность, какъ наше собственное бытіе или бытіе нашего мыслящаго начала?

Хотя естественная привычка и говоритъ, что представленія происходятъ не отъ нашей воли, но отъ дѣйствія внѣшнихъ предметовъ; но привычка ничего еще не доказываетъ; потому что, быть можетъ, представленія о предметахъ образуются моею же собственною мнѣ не извѣстною силою. Нѣчто подобное точно бываетъ, напр., во снѣ. Если даже допустимъ, что представленія образуются въ насъ отъ внѣшнихъ предметовъ, то все-же изъ этого со всѣмъ еще не слѣдуетъ, что между ними есть соотвѣтствіе; мы все—таки должны заняться рѣшеніемъ вопроса о происхожденіи нашихъ представленій о внѣшнемъ мірѣ или о томъ, есть ли что—нибудь внѣ насъ, соотвѣтствующее нашимъ представленіямъ?

Представленія, какъ представленія (какъ *modi cogitandi*), всѣ равны, и могутъ происходить изъ нашего мыслящаго существа. Но какъ представленія извѣстныхъ предметовъ, выражающихъ большую или меньшую степень дѣйствительности, они различны, какъ различны по степени реальности самые предметы. Здѣсь—то мы должны руководствоваться вышеприведенною аксіомою, по смыслу которой представленія, не превышающія реальности нашего мыслящаго начала, могутъ быть имъ—же произведены, напротивъ, превышающія степень его силы, должны имѣть причину внѣ насъ.

Разсматривая всѣ наши представленія на основаніи этой аксіомы, находимъ,что одни изъ нихъ касаются міра ограниченнаго, другія—существа безконечнаго и всесовершеннаго. Что касается первыхъ, напр., представленій о людяхъ, о животныхъ, и т. д., то всѣ они могутъ удобно образоваться силою нашей собственной мысли. И такъ, остается только изслѣдовать идею Бога и рѣшить, можетъ ли она быть произведе-

ніемъ только нашей мысли, или причина ея заключается въ дѣйствительномъ безконечномъ и всесовершенномъ существѣ? Задавъ себѣ такой вопросъ, Декартъ потомъ представляетъ доказательства, что идея Бога происходитъ не отъ насъ, не нами выдумана, но имѣетъ свое основаніе въ дѣйствительномъ существѣ внѣ насъ, т. е. въ самомъ же Богѣ.

Подъ Богомъ мы разумѣемъ, говоритъ Декартъ, всесовершенное и всемогущее существо, стало быть мы, полагаемъ въ этомъ верховномъ существѣ безконечно болѣе реальностей, нежели сколько находимъ ихъ во всѣхъ ограниченныхъ существахъ. Но если идея Бога предполагаетъ безконечно—большее количество реальностей, нежели сколько ихъ есть во всѣхъ ограниченныхъ существахъ, то ее производитъ не наша мысль, но само же безконечное существо. Итакъ, главное доказательство бытія Божія, по Декарту, заключается въ томъ, что мы имѣемъ о немъ идею, и что эта идея предполагаетъ соотвѣтствующую ей безконечную причину, или безконечно—совершенное существо. Иначе, если мы допустимъ, что мы творимъ ее сами, какъ ограниченныя существа, то эта идея какъ безконечная, заключала бы въ себѣ больше реальности, чѣмъ сколько мы сами имѣемъ, или что все равно, была бы безъ причины. Далѣе, Декартъ, опровергая различныя возраженія противъ этого доказательства, только видоизмѣняетъ его и потомъ касается самаго способа происхожденія этой идеи въ насъ. Такъ—какъ идея Бога могла произойти въ нашей душѣ не отъ впечатлѣній чувствъ и не отъ нашего произвола, но единственно отъ самаго верховнаго существа, какъ соотвѣтствующаго самой идеѣ безконечнаго, то нельзя не признать, что она намъ прирождена, точно такъ-же, какъ прирождена намъ идея насъ—самихъ. Идея Бога есть какъ бы печать, которую положилъ Богъ на своемъ твореніи. А потому, не нужно представлять себѣ этой врожденности особеннымъ дѣйствіемъ божественнымъ: Богъ создалъ насъ по сво-

ему образу и подобію, къ чему относится и идея Бога, и это подобіе Божіе я сознаю въ себѣ, сознавая себя самаго.

Итакъ, философія имѣетъ уже два истинные и достовѣрные предмета познанія, а именно, наше мыслящее начало или душу и бытіе Божіе. Но если несомнѣнна и дѣйствительна идея Бога, то и третій предметъ познанія, именно, внѣшній міръ, также получаетъ дѣйствительность и не можетъ быть произведеніемъ одного воображенія; потому что Богъ есть существо всесовершенное; онъ—истинень и податель всякой истины; значитъ, было бы противорѣчіемъ, не сообразнымъ съ существомъ Божіимъ, утверждать, что наше ясное и раздѣльное познаніе міра, дарованное намъ Богомъ, обманываетъ насъ, какъ плодъ одного представленія.

Установивши эти главные предметы вѣдѣнія, какъ несомнѣнные, Декартъ потомъ опредѣляетъ частнѣе, что именно въ нихъ есть яснаго и раздѣльнаго, со стороны самыхъ свойствъ ихъ или со стороны ихъ качества. Во первыхъ, что касается собственнаго моего существа, то я сознаю ясно и раздѣльно, что я мыслю: *мышленіе* и есть коренное свойство, принадлежащее внутреннему началу моей жизни. Кромѣ того, я сознаю въ себѣ и другія свойства, напр., что я перехожу съ мѣста на мѣсто, могу принимать различное внѣшнее положеніе, и тому подобн.; эти свойства также нельзя мыслить безъ субстанціи, а потому, они и существуютъ не иначе, какъ въ соотвѣтственномъ имъ существѣ, или въ какомъ-то дѣйствительномъ бытіи. Но такъ-какъ во всѣхъ представленіяхъ этихъ свойствъ постоянно содержится признакъ протяженности, то существенное свойство этой другой субстанціи, въ отличіе отъ мыслящей, состоитъ въ *протяженіи*. Субстанціи—мыслящую и протяженную можно мыслить ясно и раздѣльно одну безъ другой; значитъ, они дѣйствительно различны, хотя на дѣлѣ соединены и составляютъ какъ бы одно существо. Что касается внѣшнихъ предметовъ, то хотя я сознаю въ себѣ способность ощущать ихъ и созерцать; но это способность только—стра-

дательная; слѣдовательно, должна быть и положительная причина ихъ. Во мнѣ этой причины не можетъ быть; ибо эти созерцанія и ощущенія происходятъ безъ моего содѣйствія, часто даже противъ моей воли. Значитъ, причина ихъ должна быть въ другой субстанціи; она-то и содержитъ возможность ихъ (причину) въ такой же, или и въ большей степени, какъ существуютъ они во мнѣ. Эта причина должна быть или дѣйствительное тѣло, внѣ насъ существующее, или Богъ, какъ начало всякой истины. Послѣдняго нельзя допустить, коль скоро мы убѣждены въ истинности божественнаго существа или въ той истинѣ, что божество не можетъ насъ обманывать въ дѣлѣ яснаго и раздѣльнаго познанія нашего. Стало быть, мы должны признать, что если наше ясное и раздѣльное познаніе говоритъ намъ о существованіи міра внѣшняго, то онъ существуетъ, и впечатлѣніе его нельзя относить къ другому какому либо существу.

Что же есть истиннаго и несомнѣннаго, обьективнаго въ нашихъ понятіяхъ о внѣшнихъ предметахъ? Разсматривая внѣшній міръ, мы ясно и раздѣльно сознаемъ, что всѣ свойства, приписываемыя нами тѣламъ, какъ дѣйствительныя, напр., величина, фигура, движеніе предполагаютъ протяженность и составляютъ только ея видоизмѣненія. А потому, протяженность въ длину, широту и глубину, есть существенный признакъ вещественнаго міра. Другія же свойства, какъ напр., цвѣтъ, вѣсъ, жесткость и плотность выражаютъ только отношеніе, въ которыхъ неизвѣстныя свойства вещей находятся къ нашему сознанію. Далѣе, Декартъ объясняетъ, отъ чего происходятъ наши заблужденія, когда Богъ истиненъ и не можетъ насъ обманывать въ нашихъ понятіяхъ о дѣйствительности внѣшняго міра. Причину ихъ онъ полагаетъ въ томъ, что нашъ разумъ ограниченъ, а воля неограниченна и можетъ какъ принимать, такъ и не принимать наши представленія, не стѣсняясь тѣмъ, имѣютъ ли они ясность и раздѣльность.

Таковы мысли Декарта о человѣческомъ познаніи и объ основаніяхъ его несомнѣнности или дѣйствительности.

Что касается дальнѣйшаго хода въ развитіи философіи Декарта, то онъ самъ опредѣляетъ его слѣдующимъ образомъ: такъ-какъ Богъ, есть истинная причина всего возможнаго и дѣйствительнаго, то лучшая метода философіи та, когда на основаніи понятія о Богѣ объясняютъ всѣ предметы познанія; потому что совершеннѣйшее понятіе о дѣйствіи пріобрѣтается въ то время, когда извѣстна причина. Итакъ первымъ предметомъ философскаго познанія должно быть существо Божіе; далѣе слѣдуетъ ученіе о природѣ и о человѣкѣ.

Богъ есть субстанція, по своему бытію не случайно, а необходимо—сущая и вѣчная, по существу же—безконечная и совершеннѣйшая. Такова общая идея Декарта о существѣ Божіемъ. Не смотря на безконечность существа Божія, оно доступно ясному и раздѣльному познанію ограниченнаго человѣческаго разума. Впрочемъ, эту мысль свою Декартъ доказываетъ только сравненіями, и притомъ, различаетъ безконечное отъ неопредѣленнаго; послѣднему мы только не можемъ положить границъ, а о второмъ мы положительно знаемъ, что оно не имѣетъ ихъ.

Богъ есть субстанція въ полномъ смыслѣ этого слова, т. е. существо, которое существуетъ само собою, и не имѣетъ ни въ чемъ нужды. Понимая въ такомъ смыслѣ субстанцію, мы должны заключить, что нѣтъ другихъ субстанцій, кромѣ Бога; а потому, Декартъ видоизмѣняетъ эту идею субстанціи и доказываетъ, что ее слѣдуетъ понимать не въ одинаковомъ смыслѣ въ отношеніи къ Богу и къ его твореніямъ. Въ отношеніи къ твореніямъ, подъ субстанціею нужно понимать, что она имѣетъ нужду только во вліяніи (concursus) божіемъ для своего существованія, но не зависитъ отъ другихъ вещей. Всѣ же другіе виды твореній, которые не могутъ существовать безъ другихъ ограниченныхъ вещей, должно признать только аттрибутами и явленіями. Взглядъ Декарта на су-

щество Божіе и исключительное вниманіе къ одной идеѣ субстанціи было зерномъ, изъ котораго развилась потомъ пантеистическая система Спинозы.

На основаніи этой идеи Бога, Декартъ опредѣляетъ дальнѣйшія понятія, которыя заключаются въ этой идеѣ, или выводитъ свойства существа Божія, а именно, что Богъ не есть существо тѣлесное или сложное изъ тѣла и духа; ибо въ такомъ случаѣ онъ подлежалъ бы ограниченію,—что Богъ есть духъ всесовершенный, т. е. безконечно—разумный и всемогущій. Идею всемогущества Божія Декартъ паходитъ въ томъ, что для него возможно измѣнить даже математическую истину, напр., что сумма угловъ въ треугольникѣ=2 R

На этой же идеѣ Бога, какъ всесовершеннѣйшаго существа, основывается у Декарта и главное доказательство бытій Божія. Мы сознаемъ въ себѣ, говоритъ Декартъ, идею существа всесовершеннаго; то такъ—какъ мы сами произвести ея не можемъ, потому что мы, какъ и все насъ окружающее, ограничены; то необходимо признать, что ее производитъ въ насъ само всесовершенное существо, какъ дѣйствительно—сущее. Это существо мы называемъ Богомъ. Таково главное доказательство бытія Божія у Декарта; оно основывается на нераздѣльности бытія Божія съ идеею Бога. Декартъ приводитъ еще два доказательства; но на нихъ можно смотрѣть, какъ на видоизмѣненія предыдущаго. Такъ понимаетъ ихъ и самъ Декартъ.

Въ понятіи объ отношеніи богопознанія къ познанію міра, Декартъ высказываетъ мысль, довольно замѣчательную по тому времени, хотя она уже была отчасти высказана и у другихъ мыслителей, наприм., у Бакона и Бруно. Впрочемъ и Декартъ не проводитъ ее въ своемъ философскомъ ученіи Первый Спиноза сдѣлалъ послѣ Декарта слабую попытку въ построеніи цѣлой системы философіи, на основаніи его мысли; прямое же и самое обширное осуществленіе ея начинается, можно сказать, только въ нѣкоторыхъ философскихъ системахъ

послѣ Канта, а именно, въ системахъ Фихте, Шеллинга и Гегеля. Богъ есть дѣйствующая причина всего, говоритъ Декартъ; а потому теорію міра нужно излагать такъ, чтобы всѣ виды жизнедѣятельности въ мірѣ объяснялись изъ божественныхъ аттрибутовъ, на сколько мы познаемъ ихъ силою разумной мысли. Это дастъ намъ возможность притти къ ясному сознанію, что понятія и начала, положенныя Богомъ въ человѣческой душѣ, точно осуществлены во всѣхъ твореніяхъ міра. Словомъ, познаніе или идея Бога должна быть составительнымъ (см. Кантову крит. способности телеологическаго сужденія) началомъ не только для уразумѣнія бытія, но и строенія міра. Не смотря, впрочемъ, на всю замѣчательность этого взгляда на характеръ мыслительнаго міровоззрѣнія,—взгляда, въ своей крайности, доведшаго потомъ до ограниченія всей области не только знанія, но и бытія только *настоящностію*, самъ Декартъ не воспользовался имъ въ своей философіи; а потому, всѣ части ея не имѣютъ у него внутренней связи съ основнымъ воззрѣніемъ.

Ученіе о природѣ Декартъ излагаетъ во второй части своихъ *началъ*: *de principiis rerum materialium*, въ третьей книгѣ—*de mundo aspectabili* и въ четвертой—*de terra*. Изъ предыдущаго намъ извѣстно, что убѣжденія въ дѣйствительности внѣшняго міра можно достигнуть, по мнѣнію Декарта, только на основаніи идеи Бога, какъ виновника истины, такъ—какъ съ идеею его не совмѣстимо самообольщеніе въ ясныхъ и раздѣльныхъ познаніяхъ, къ числу которыхъ относится и познаніе міра. Какимъ же образомъ мы познаетъ свойства вещественнаго міра и каковы именно его свойства? Каждый изъ насъ замѣчаетъ, по внушенію самаго чувства, что наше тѣло тѣснѣе соединено съ нашимъ духомъ, нежели другія тѣла; но ощущеніе даетъ намъ знать только о перемѣнахъ довольства или недовольства, пользы или вреда, имѣющихъ отношеніе къ этому взаимодѣйствію между духомъ и вещественнымъ міромъ; оно не открываетъ намъ существенныхъ свойствъ ве-

щества. Для опредѣленія этихъ свойствъ, необходимо руководствоваться яснымъ и раздѣльнымъ изслѣдованіемъ разума. Въ чемъ же состоитъ сущность вещественнаго міра по указанію разума? Сущность матеріи состоитъ не въ плотности, тяжести, или цвѣтѣ, но въ протяженіи. Плотность есть только извѣстная степень сопротивленія какого либо тѣла давленію нашихъ чувственныхъ органовъ; но если бы тѣло и не сопротивлялось этому давленію, мы все таки не можемъ сказать, чтобы тѣло по этому перестало быть тѣломъ. Точно также можно мысленно устранить и всѣ другія свойства вещества и однакоже самое вещество, какъ нѣчто протяженное, постоянно остается. Но съ уничтоженіемъ протяженія уничтожается самое вещество; потому что мы и не можетъ иначе мыслить матерію, какъ нѣчто протяженное. Самое расширеніе и сжатіе тѣла, при чемъ измѣняется большее, или меньшее пространство, занимаемое тѣломъ, не доказываютъ отдѣльности субстанціи тѣла отъ количества его протяженія; потому что при расширеніи тѣла пустые промежутки занимаются другимъ тѣломъ, а прежнее тѣло при сжатіи, какъ и до него, занимаетъ одинаковое пространство. Отсюда слѣдуетъ, что пустого пространства нѣтъ; пустота есть ничтожество, а ничтожеству не свойственно протяженіе. Если бы возможно было уничтожить всѣ тѣла, тогда и края пространства безъ тѣлъ должны бы соприкасаться, слиться; стало быть, съ уничтоженіемъ тѣлъ уничтожилось бы и представляемое пустое пространство. Далѣе слѣдуетъ, что нѣтъ и атомовъ въ смыслѣ недѣлимыхъ тѣлъ, что совокупность тѣлесныхъ субстанцій не имѣетъ границъ, что наконецъ, не смотря на множество міровъ, они состоятъ изъ одного и того же вещества.

Всѣ свойства матеріи, сущность которой состоитъ въ протяженіи, можно свести къ двумъ главнымъ: *дѣлимости* и *движенію* въ своихъ частяхъ и, стало быть, ко всѣмъ тѣмъ опредѣленіямъ, которыя происходятъ отъ движенія частей. Мысленное дѣленіе не производитъ измѣненія въ матеріи; но все

разнообразіе матеріи или ея форма зависитъ отъ движенія. Обыкновенно движеніе (мѣстное, ибо другаго нельзя и мыслить) называютъ перемѣною мѣста; но въ сущности движеніе есть переходъ тѣла отъ соприкосновенія съ одними тѣлами къ соприкосновенію съ другими. Этотъ переходъ Декартъ не называетъ силою или дѣятельностію, дабы показать, что движеніе заключается въ движимости (а не въ какомъ либо движущемъ тѣлѣ), что оно есть только видоизмѣненіе тѣла, а не что либо само по себѣ сущее. Думать, что для движенія нужно больше силы, нежели для покоя, значитъ слѣдовать старому предразсудку. Движеніе и покой должно признать только видоизмѣненіями тѣла. Причины же движенія должно полагать двоякаго рода: одну *общую*, первоначальную, другія *частныя*.

Общая причина заключается въ верховной причинѣ міра. На основаніи неизмѣнности въ дѣйствіи верховнаго существа, должно полагать сохраненіе одного опредѣленнаго количества въ движеніи матеріи, не смотря на то, что движеніе есть только видоизмѣненіе матеріи. На основаніи той же идеи неизмѣнности верховной причины, Декартъ опредѣляетъ вторичные или частные законы движенія: во первыхъ, каждое тѣло само по себѣ остается въ одномъ положеніи, пока что—либо отвнѣ не побудитъ его выйти изъ этого положенія. Покой и движеніе—противоположны, и было бы противно законамъ природы, еслибы что нибудь могло само собою выступить въ свою противоположность; второй законъ состоитъ въ томъ, что каждая часть матеріи сама по себѣ движется только по прямой линіи; по третьему закону, если движимое тѣло, встрѣчаясь съ другимъ тѣломъ, оказывается слабѣе его, то оно только измѣняетъ свое движеніе, но не теряетъ его; если же первое сильнѣе втораго, то увлекаетъ его собою и столько теряетъ своей быстроты, сколько удѣляетъ ее другому. Изъ этихъ особенныхъ законовъ движенія Декартъ выводитъ далѣе всѣ виды движенія, происходящіе отъ толчка.

Въ ученіи Декарта о мірѣ можно упомянуть о его

взглядѣ на устройство міра, взаимное отношеніе между тѣлами и животную жизнь. Мысли Декарта объ устройствѣ міра не составляютъ органическаго члена въ его системѣ, подобно тому, какъ и многое въ ученіи Аристотеля о природѣ, не имѣетъ внутренней связи съ началами его философіи; а потому, въ изложеніи этой части философіи Декарта, можно ограничиться только не многими, существенными положеніями. Онъ начинаетъ съ такъ—называемаго генетическаго устройства міра и старается показать, какъ могло бы оно произойти по общимъ законамъ природы и совѣтуетъ не прибѣгать къ предположенію какой либо цѣли происхожденія міра, относящейся къ бытію человѣка, потому что такое изъясненіе было бы признакомъ только человѣческаго самолюбія и оставило бы въ сторонѣ такія явленія природы, которыя никому изъ людей не были извѣстны, а стало быть и никому не были полезны. Происхожденіе и устройство міра нельзя объяснять и изъ хаоса; потому что безпорядокъ несообразенъ съ верховными совершенствами божества и не можетъ быть такъ раздѣльно познанъ, какъ порядокъ. Порядокъ и взаимное соотношеніе вещей всего удобнѣе можно познать, когда то и другое основано на всестороннемъ ихъ сходствѣ; а потому, должно предполагать, говоритъ Декартъ, что матерія, изъ которой состоитъ весь видимый міръ, была раздѣлена сначала на части, которыя имѣли всевозможное сходство между собою и подобны были тѣмъ частямъ ея, изъ которыхъ состоятъ теперь звѣзды, имѣющія среднюю величину. Всѣ вмѣстѣ они имѣли столько движенія, сколько есть его теперь въ мірѣ и двигались однообразно—каждая часть около своего центра и многія вмѣстѣ около однихъ общихъ центровъ, расположенныхъ такъ-же, какъ теперь центры неподвижныхъ звѣздъ. Однимъ словомъ, двигающіяся части образовали столько различныхъ круговъ, сколько есть теперь звѣздъ въ мірѣ. Части, на которыя матерія была раздѣлена въ началѣ, не могли быть круглыми; потому что большіе круги не наполняютъ пространства; они должны

были получить круглый видъ только мало—по—малу, когда отъ движенія выдавшіяся части сглаживались и какъ—бы стирались. Промежутки, происходившіе между круглыми тѣлами, мало—по—малу наполнялись стиравшимися частицами, которыя, будучи малыми, отъ быстраго движенія, сохраняемаго ими, дѣлались еще тоньѣ, а потому способнѣе къ наполненію всѣхъ промежутковъ. Такъ произошли два различные рода матеріи, которыя можно назвать первыми стихіями видимаго міра. Кромѣ ихъ образовался третій видъ матеріи менѣе тонкій и менѣе движимый. Изъ этихъ трехъ стихій произошли всѣ тѣла міровыя. Изъ перваго произошло солнце и неподвижныя звѣзды, тѣла самосвѣтящія; изъ втораго—тонкаго—небо, прозрачная часть; изъ третьяго—земля, планеты и кометы. Во взаимномъ отношеніи тѣлъ, Декартъ не допускалъ взаимнаго ихъ дѣйствія другъ на друга. Эта мысль, находящаяся у него въ тѣсной связи съ цѣлымъ міровоззрѣніемъ, видна частію изъ общаго понятія его о матеріи, существенное свойство которой состоитъ только въ протяженіи, частію изъ того, что онъ отрицаетъ всѣ такъ называемыя реальныя качества (qualitates reales) и ихъ примѣненіе въ физикѣ. Движеніе, по словамъ Декарта, есть не дѣйствіе матеріи, а только привходящее свойство ея, сообщаемое тѣламъ божественнымъ дѣйствіемъ. Но никакое свойство субстанціи не можетъ переходить отъ одной на другую; не можетъ по этому перейти и движеніе отъ одного тѣла къ другому, т. е., никакое тѣло въ собственномъ смыслѣ не раздѣляетъ своего движенія съ другимъ, а потому и не движетъ другаго. Есть одна движущая сила, сила Божія, дѣйствующая и тамъ и здѣсь. Согласно съ общимъ взглядомъ своимъ на міръ, Декартъ смотритъ и на жизнь животную. Духомъ можно назвать такое существо, въ которомъ есть мышленіе; все же, что не мыслитъ, относится къ веществу, къ матеріи, которая не имѣетъ въ себѣ никакой самодвижности и дѣйствуетъ только по законамъ механическимъ, по вліянію внѣшнему. А потому, животныя должно признать

только машинами, не оживленными особенною внутреннею, жизненною силою. Гипотеза Декарта о животной машинѣ, было предметомъ самыхъ жаркихъ споровъ и имѣла многихъ послѣдователей въ XVII вѣкѣ, особенно между богословами. Ее защищалъ Боссюэтъ. Одно только мышленіе, по Декарту, никакъ нельзя объяснить механически; всѣ же дѣйствія животныхъ, сходныя отчасти съ нѣкоторыми дѣйствіями людей, можно объяснить механическими законами. Ими Декартъ предполагалъ объяснить теплоту сердца и крови, пищевареніе, питаніе и другія отправленія животной и растительной жизни.

Въ антропологіи Декарта можно различать три части: ученіе о душѣ человѣческой, о тѣлѣ и о взаимодѣйствіи между душою и тѣломъ.

Душу человѣческую Декартъ разсматриваетъ какъ существо, отличное отъ тѣла. Тѣлу свойственно протяженіе, душа не имѣетъ протяженія; ея отличительный признакъ есть мышленіе. Она мыслитъ всегда, можетъ мыслить даже безъ тѣла, а потому, безсмертіе не противорѣчитъ ея существу. Трудно опредѣлить мысли Декарта о свободѣ человѣческой воли. Онъ то склоняется къ признанію неограниченной свободы воли, то опять не признаетъ эту неограниченность свободою и утверждаетъ, что мы тѣмъ свободнѣе поступаемъ, чѣмъ болѣе склоняемся къ познанной истинѣ и къ добру, и тѣмъ менѣе свободны, чѣмъ чаще безразлично переходимъ къ опредѣленному поступку. Но вообще, въ декартовомъ понятіи о волѣ преобладаетъ общая наклонность его къ отнятію причинной силы у всѣхъ существъ ограниченныхъ. Онъ смѣшиваетъ волю со способностію самоопредѣленія, съ силою—утверждать что-либо и отрицать, т. е., смѣшиваетъ свободный актъ воли съ умственнымъ положеніемъ. Потому—то, источникомъ всѣхъ нашихъ заблужденій онъ признаетъ волю или неравномѣрность между разумомъ и волею. Мы обманываемся, говоритъ онъ, потому что не ждемъ, пока разумѣніе доставитъ намъ достаточныя или ясныя понятія. Кромѣ идей, какъ про-

изведенія мыслей и хотѣнія воли, Декартъ различаетъ въ душѣ еще страсти и посвящаетъ этому предмету цѣлый особенный трактатъ. Видовъ страстей у насъ Декартъ полагаетъ столькоже, сколько есть главныхъ способовъ, по которымъ наши чувства приходятъ въ движеніе отъ дѣйствія внѣшнихъ предметовъ. Есть шесть главныхъ страстей: удивленіе, любовь, ненависть, желаніе, радость, печаль. Всѣ прочіе онъ признаетъ только видоизмѣненіемъ и смѣшеніемъ этихъ главныхъ. Трактатъ о страстяхъ, имѣющій впрочемъ у Декарта характеръ болѣе физіологическій, нежели психологическій, онъ заключаетъ слѣдующими словами: всѣ страсти по ихъ существу должно признать добрыми; зло происходитъ отъ страстей только въ то время, когда мы не соблюдаемъ въ нихъ мѣры, когда впадаемъ въ излишество. Декартъ забываетъ, что одной мѣры въ страстяхъ мало, чтобы сообщить имъ нравственный характеръ; кромѣ мѣры, необходимо еще опредѣленное выраженіе и направленіе страсти. Кромѣ того, самому раздѣленію страстей на виды онъ не предпосылаетъ никакого основанія и въ объясненіи ихъ прибѣгаетъ къ недоказанной теоріи животныхъ духовъ. Тѣло человѣческое, какъ и всякое другое животное тѣло, Декартъ признаетъ только машиною, полагая, что всѣ его отправленія можно объяснить механически. Такимъ образомъ, въ существѣ человѣка нужно разлить *два начала*: механическое или тѣлесное и безтѣлесное или мыслящее. За тѣмъ, Декартъ представляетъ своеобразный взглядъ на отношеніе между душою и тѣломъ, породившій теорію такъ называемыхъ *случайныхъ причинъ* (см. Гейлинксъ). Такъ—какъ душа существенно отлична отъ тѣла, то гармонія ихъ состоитъ не въ единствѣ природы, но въ единствѣ сочетанія (compositionis). Хотя это сочетаніе для насъ непонятно, однакоже должно признать, что оно распространяется на все тѣло. Впрочемъ, эта повсюдность связи души съ тѣломъ въ нашемъ существѣ не мѣшаетъ Декарту думать, что преимущественнымъ

сѣдалищемъ души въ нашемъ тѣлѣ служитъ мозговая шишкообразная желѣза (glandula pinealis).

Изъ понятій Декарта о душѣ и тѣлѣ уже опредѣляется отчасти и его взглядъ на отношеніе между душою и тѣломъ, хотя этотъ взглядъ высказанъ не съ достаточною ясностію. На основаніи многихъ мѣстъ въ его сочиненіяхъ можно полагать, что онъ не принималъ обыкновеннаго, естественнаго взаимодѣйствія между душою и тѣломъ. Прямое вліяніе тѣла на душу у него не возможно уже потому, что, по смыслу его ученія, чувства не сообщаютъ намъ никакихъ представленій о вещахъ, что эти представленія образуются нашимъ мыслящимъ существомъ. Чувственныя впечатлѣнія даютъ только поводъ нашей душѣ къ образованію представленій, врожденною ей способностію. Но поводъ не есть еще дѣйствіе тѣла на душу; потому что если, какъ думаетъ Декартъ, и тѣла не дѣйствуютъ другъ на друга, то какимъ же образомъ тѣло могло-бы дѣйствовать на душу? Слѣдовательно поводъ или возбужденіе души къ дѣятельности, при извѣстномъ поводѣ, происходитъ отъ причины божественной. Отсюда, само собою понятно, что Декартъ принималъ такъ называемую врожденность идей. Хотя Декартъ не опредѣляетъ ясно, какъ онъ понимаетъ эту врожденность идей, но можно утвердительно сказать, что онъ не признаетъ ихъ готовыми представленіями, какъ это выдавали Гоббсъ и Локкъ въ своемъ опроверженіи декартовыхъ положеній. Онъ не дѣлаетъ также систематическаго распредѣленія этихъ идей и признаетъ только главною между ними идею Бога или безконечнаго, которая происходитъ въ насъ сама собою въ слѣдствіе сознанія нашей ограниченности. Кромѣ того, мысль Декарта отличается еще одною особенностію, какъ и ученіе его о свободѣ божественнаго существа: онъ утверждаетъ, что хотя идеи намъ прирождены, но онѣ вполнѣ зависятъ отъ неограниченнаго всемогущества Божія и могутъ столькоже быть, какъ и не быть въ насъ. Если же тѣло не дѣйствуетъ на душу, то и душа не дѣйствуетъ на тѣло. Трудно даже

согласиться, чтобы Декартъ принималъ дѣйствіе души на самое направленіе движенія, а не только на количество движенія, которое, по ясно—высказанному понятію Декарта, вполнѣ опредѣлено. Чѣмъ же, по Декарту, объясняется соотвѣтствіе между отправленіями чувствъ и дѣятельностію души? Божественнымъ могуществомъ. Оно производитъ въ нашемъ ограниченномъ духѣ тѣ представленія, которыя соотвѣтствуютъ тѣлеснымъ раздраженіямъ. Мгновенныя ли это дѣйствія божественной силы, или установлены божественнымъ предопредѣленіемъ, неизвѣстно; но раждается вопросъ: приписывалъ ли Декартъ нашей душѣ самостоятельность, или нѣтъ? На этотъ вопросъ въ духѣ Декартовой философіи можно отвѣчать такъ: въ томъ случаѣ, когда за желаніями души слѣдуетъ тѣлесное движеніе, Богъ дѣйствуетъ на тѣло, какъ исполнитель нашей воли; въ другихъ—же можетъ имѣть мѣсто представленіе одновременнаго божественнаго дѣйствія или божественнаго предопредѣленія для психическаго и тѣлеснаго дѣйствія. Въ этомъ—то ученіи Декарта о взаимодѣйствіи между душою и тѣломъ, заключается исходное начало системъ такъ называемыхъ случайныхъ причинъ и предуставленной гармоніи (см. Лейбницъ), изъ коихъ первая встрѣчается еще въ одной школѣ арабскихъ толковъ, называемой *Медабберимъ*.

Декартъ не писалъ полной нравоучительной системы. Мысли, касающіяся нравоученія, онъ излагаетъ въ своихъ письмахъ къ королевѣ шведской Елисаветѣ. Сюдаже отчасти относятся и мысли его о волѣ, изложенныя имъ въ *размышленіяхъ* (méditations). Для составленія правильнаго понятія о нравственной дѣятельности человѣка, нужно, по ученію Декарта, различать верховное благо, блаженство и послѣднюю цѣль нашей дѣятельности. Послѣдняя цѣль нашихъ дѣяній соединяетъ въ себѣ верховное благо и блаженство, и при томъ въ опредѣленномъ отношеніи, а именно, послѣдняя цѣль дѣятельности состоитъ въ блаженствѣ, условливаемомъ верховнымъ благомъ. Добро или благо есть частію *абсолютное* или безот-

носительное, частію *относительное*. Абсолютное добро заключается въ одномъ Богѣ. Для насъ это благо можетъ быть только относительнымъ; оно дѣлаетъ насъ въ извѣстномъ отношеніи совершенными, и состоитъ въ совокупности всѣхъ благъ души, тѣла и счастливой случайности. Оно заключаетъ въ себѣ два элемента: знаніе добра и хотѣніе его. Но какъ знаніе не всегда зависитъ отъ нашихъ силъ, то остается одно хотѣніе, которое совершенно въ нашей власти и заключается въ твердой рѣшимости исполнять все то, что мы считаемъ лучшимъ и вмѣстѣ стремиться къ познанію этого лучшаго. Въ такомъ стремленіи къ познанію добра и въ дѣятельности, сообразной этому знанію, заключается вся добродѣтель. Это первый элементъ ея. Съ правильнымъ употребленіемъ нашей воли сопряжено высшее и постоянное удовольствіе души;—это второй ея элементъ. Удовольствіе въ соединеніи съ правильнымъ употребленіемъ воли должно назвать блаженствомъ. Оно отлично отъ счастія, зависящаго только отъ случайностей. Каждый можетъ достигнуть такого блаженства; нужно только соблюдать извѣстныя правила: 1) Должно направлять умъ свой къ познанію истины; но какъ совершенство вѣдѣнія свойственно одному Богу, то необходимо утвердиться по крайней мѣрѣ въ истинахъ полезнѣйшихъ. Первая изъ такихъ истинъ есть непреложность бытія Божія; вторая касается бытія нашего духа; третья состоитъ въ безконечности и неизмѣримости дѣлъ Божіихъ; четвертая—что человѣкъ существуетъ не самъ по себѣ, а какъ часть и членъ цѣлаго, и что благо его неразрывно соединено съ благомъ цѣлаго. 2) Необходимо пріобрѣсть твердую рѣшимость дѣлать все, что разумъ признаетъ добрымъ, не увлекаясь страстями; наконецъ, 3) Должно помнить, что когда мы живемъ по правиламъ разума, то всѣ тѣ блага, отъ которыхъ мы, въ слѣдствіе разумной дѣятельности, отказываемся, находятся внѣ нашей власти, слѣдовательно, намъ должно пріучиться не желать ихъ.

Таково, въ краткомъ видѣ, содержаніе философіи Декар-

та. Каково же значеніе ея въ историческомъ развитіи мысли и всего умственнаго образованія? Философія Декарта, какъ мы сказали, имѣла важное значеніе по новой, самостоятельной установкѣ содержанія философіи, въ противоположность схоластикѣ, не выступавшей изъ круга вѣроученія и аристотелевой философіи. Кромѣ того, Декартъ оказалъ другія услуги философіи. Въ противоположность логической или силлогистической методѣ схоластиковъ, онъ ввелъ другую, именно психологическую. Если новая метода Бакона благопріятствовала въ высшей степени развитію реальныхъ наукъ, то метода Декарта оказала ту пользу, что обратила вниманіе на изученіе законовъ нашей внутренней, мыслительной дѣятельности и ея отношенія къ природѣ. Наконецъ онъ высказалъ предъопытность идей и въ особенности идеи безконечнаго. Декартъ извѣстенъ и въ области физико—математическихъ наукъ—примѣненіемъ алгебры къ геометріи и гипотезою вихрей. Послѣдняя впрочемъ скоро была оставлена.

Но не смотря на всю важность задачъ, установленныхъ Декартомъ, собственное рѣшеніе ихъ у Декарта еще очень слабо. Начавъ свое изслѣдованіе установкою мыслящаго „Я," Декартъ хотѣлъ открыть этимъ исходомъ внутреннюю связь главныхъ предметовъ философіи—бытія души нашей, Бога и міра; но эта связь у него состоитъ только въ отдаленномъ отъ пониманія отношеніи ихъ на основаніи идеи Бога. Внутренней связи между ними нѣтъ. Отсюда происходятъ недостатки въ его ученіи о познаніи, о человѣческой душѣ и о природѣ. Декартъ правильно утверждаетъ, что истина знанія о внѣшнемъ мірѣ утверждается единственно на идеѣ Бога; но онъ вовсе не показываетъ, какъ именно формы нашей мысли и законы природы выражаютъ на дѣлѣ взаимную гармонію. Отсюда его философія доводитъ до крайности разобщенное изученіе духа и природы. Далѣе, оно обнаруживается и въ крайнемъ разобщеніи между внутреннимъ началомъ нашей жизни и тѣлеснымъ организмомъ, задруднявшемъ всѣ дальнѣй-

шія изслѣдованія отношеній между двумя сторонами нашего существа. Можно сказать, что у Декарта даже унижено достоинство духа; потому что онъ только противостоитъ матеріи, несмотря на ея мертвенную неподвижность. Въ ученіи о природѣ Декартъ также впалъ въ противорѣчіе и односторонность. На основаніи единства между мыслію и предметомъ ея въ нашемъ сознаніи, необходимо предполагать, что и вся вообще совокупность матеріальнаго міра находится въ тѣснѣйшей зависимости отъ присущаго ему разума; но Декартъ утверждаетъ совсѣмъ другое, именно, что матерія по существу своему есть только отдѣльная, независимая субстанція. Она есть нѣчто протяженное, недвижное, безжизненное, а между тѣмъ, не смотря на это отрицаніе въ ней всего жизненнаго, матерія самостоятельна, независима отъ духа. Въ понятіи объ этой самостоятельности матеріи съ одной стороны, и недвижности, безжизненности ея—съ другой, Декартъ не видитъ никакого противорѣчія, движущаго ее внутренно къ чему-то высшему, дополняющему ее. Потому-то, онъ признаетъ тяжесть не существеннымъ, но привходящимъ свойствомъ матеріи,—такъ-какъ въ тяжести есть стремленіе къ центру, а стремленіемъ къ центру уже исключается неподвижная внѣположность; въ немъ видно уже присутствіе чего-то высшаго, издали начинающаго процессъ организованія.

Признавъ протяженіе за единственное существенное свойство тѣла, Декартъ усиливается объяснить и всѣ явленія его на основаніи протяженія или количественной разности тѣлъ, привнося къ нимъ и движеніе. Но какимъ образомъ происходитъ это движеніе, когда свойство вещественной массы, съ единственнымъ свойствомъ протяженія и состоитъ именно только во внѣположности частей, взаимно себя исключающихъ?—Декартъ возводитъ это начало движенія матеріи къ Богу; но если Богъ создалъ матерію съ движеніемъ, то значитъ, что уже въ самомъ понятіи матеріи должно бы быть основаніе ея движенія. Какъ бы то впрочемъ ни было, Де-

картово представленіе матеріи пропзвело мертвый взглядъ его на природу. Онъ не видитъ въ ней живой, органической цѣлости, и не только міръ элементарный, но и жизнь растительную и животную думаетъ объяснить законами механическаго сочетанія и разложенія. Между тѣмъ, крайняя разобщенность двухъ сторонъ міра, на которой остановился Декартъ, требовала начала ихъ примиряющаго; потому что самый опытъ удостовѣряетъ въ ихъ взаимодѣйствіи. Декартъ находитъ это начало въ Богѣ. Возвышенно понятіе Декарта о Богѣ; глубокомысленны его доводы бытія Божія; но возводить начало этого сближенія къ идеѣ могущества Божія значитъ отказываться отъ рѣшенія вопроса. Декартъ даже не обнаруживаетъ покушенія объяснить, какимъ именно внутреннимъ процессомъ міра духовнаго и вещественнаго, или по крайней мѣрѣ аналогіею ихъ отправленій и законовъ, совершается ихъ гармонія, какъ именно утверждается возможность самаго знанія— о природѣ.

Такимъ образомъ, философія Декарта еще далеко не имѣетъ внутренняго, органическаго единства. Оправдывая вначалѣ всѣ отправленія яснаго познанія идеею Бога, она предоставляетъ потомъ это познаніе итти только путемъ эмпиріи, необходимымъ въ дѣлѣ изслѣдованія, но недостаточнымъ въ дѣлѣ высшаго самоубѣжденія. Крайнее раздвоеніе, въ которомъ Декартъ оставилъ составныя стороны философіи, длилось въ исторіи философіи довольно долго. Гердеръ положилъ начало новому, болѣе жизненному взгляду на отношеніе міра внутренняго и внѣшняго, систематически развитому потомъ Шеллингомъ и дальнѣйшими мыслителями германскими. Главныя изданія сочиненій Декарта: Opera omnia, Amst,, 1670—1683, 8 vol., 4; Oeuvres de Desc., Par., 1724, 9 vol., 12; Oeuvres compl. de Desc., publiées p. Vic. Cousin, 1824—26, 11 vol., 8; Oeuvres philos. de Desc. 1835, 4 vol, 8, издан. Ад. Гарнье съ біографіею Декарта и разборомъ его сочиненій; Oeuvres de Desc., въ Философ. библіотекѣ Шарпантье 1843, 1 vol., 18; въ эт. изд.

содержатся—трактатъ о *методѣ*, *о страстяхъ и размышленіи* съ предисловіемъ Симона.

ДЕЛАНДЪ (Deslandes), Андре-Франсуа Бурро,—род. 1690 г. въ Пондишери. Прибывши во Францію, онъ скоро сошелся съ Мальбраншемъ, который приглашалъ его вступить въ оратолію. Но семейныя обстоятельства не позволили ему воспользоваться приглашеніемъ; Деландъ отправился за границу. По возвращеніи, онъ долго служилъ главнымъ флотскимъ комиссаромъ. Умеръ въ Парижѣ, 1757 г., 11 Апрѣля. Деландъ писалъ очень много, но въ исторіи философіи онъ извѣстенъ только *критическою исторіею философіи* (Histoire critique de la Philosophie, 3 vol., Amsterd., 1737, 12 и 1756, 4 vol., 12), первымъ въ этомъ родѣ опытомъ во Франціи. Внѣ Франціи ему предшествали на этомъ поприщѣ только компилляціи Іонзія (de scriptoribus hist. philos. lib. 4. Francfurt. 1659, 4 и Jena, 1716) и чуждая всякаго систематическаго взгляда исторія фил—фіи Станлея.

Критическая исторія философіи Деланда не имѣетъ научныхъ достоинствъ; но она отличается бойкостію изложенія. Авторъ не касается внутренней связи и послѣдовательности между философскими ученіями; какъ французъ, онъ руководствуется только вкусомъ и здравымъ смысломъ того времени; но замѣчательно, что онъ по крайней мѣрѣ отчасти предчувствовалъ задачу, которую должна выполнить исторія философіи и выразилъ ее въ въ предисловіи: на исторію философіи, такъ говоритъ Деландъ, можно смотрѣть, какъ на исторію человѣческаго разума, по крайней мѣрѣ въ высшихъ проявленіяхъ его силы. Главная и существенная задача ея состоитъ въ томъ, чтобы дойти до самаго начала главныхъ мыслей или міровоззрѣнія, свойственнаго людямъ, изслѣдовать его видоизмѣненія и внутреннюю связь между ними. Она должна показать, какимъ образомъ одно ученіе возникало за другимъ, или одно изъ другаго и найти разумную умѣстность каждаго. Опираясь на такой взглядъ на исторію философіи, Деландъ совѣ-

туетъ не ограничиваться однимъ отрицаніемъ ученій, несходныхъ съ нашимъ образомъ мыслей, но всматриваться въ ту связь, которая соединяетъ ихъ съ извѣстнымъ опредѣленнымъ мѣстомъ и временемъ. По взгляду Деланда суждено было не скоро осуществиться; у него же онъ остался только въ предисловіи. Другія сочиненія Деланда, имѣющія нѣкоторое отношеніе къ философіи, не заслуживаютъ вниманія. Сюда относятся: Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant, Amst., 1714, 12; ib., 1732, 16; L'Art de ne point s'ennuyer Par., 1715, 12; Pygmalion, ou la statue animée, Londres, 1741, 12; это сочиненіе было осуждено на сожженіе дижонскимъ парламентомъ, 1742, 12 марта; Traité sur les différents degrés de la certitude morale par rapport aux connaissances humaines, Par., 1750, 12; La Fortune, histoire critique (мѣсто печати неизвѣстно), 1751, 12.

ДЕЛАФОРЖЪ, Лудовикъ, докторъ медицины, и послѣдователь Декарта, преимущественно въ философіи природы. Онъ извѣстенъ только однимъ сочиненіемъ, имѣющимъ нѣкоторое отношеніе къ философіи: Traité de l'âme humaine, de ses facultés, de ses fonctions et de son union avec les corps, après les principes de Descartes, Paris, 1664, 4. По содержанію это сочиненіе не имѣетъ особеннаго значенія; на него можетъ обратить вниманіе только спеціалистъ, изучающій движеніе психологическихъ идей со временъ Декарта. Декартъ, какъ извѣстно, для объясненія взаимодѣйствія между душою и тѣломъ, прибѣгаетъ къ идеѣ божественнаго соприсутствія; но не опредѣлилъ, въ чемъ оно именно состоитъ, а Делафоржъ думалъ точнѣе опредѣлить это соприсутствіе. По его понятію, должо различать двѣ причины взаимодѣйствія между тѣломъ и душою: одна—общая въ могуществѣ воли Божіей, другая—частная заключается въ волѣ человѣческой. Отъ первой зависятъ тѣ взаимныя вліянія между душою и тѣломъ, въ которыхъ не участвуетъ наша воля; а отъ второй зависятъ всѣ виды взаимодѣйствія произвольнаго и сознательнаго.

Очевидно, что теорія Делафоржа необъясняетъ нерѣшеннаго Декартомъ вопроса. Онъ стаетъ на одну точку зрѣнія съ Клаубергомъ и Мальбраншомъ и составляетъ переходъ къ ученію Гейлинкса. Сочиненіе Делафоржа Флейдеръ перевелъ на лат. языкъ, подъ заглавіемъ: Tractatus de mente humana ejusque facultatibus et functionibus. Paris., 1668, in 4.

ДЕМІУРГЪ (δημιουργός, строитель, дѣлатель отъ δήμιον республика и ἐργάζομαι дѣлаю). Сократъ и Платонъ въ первый разъ употребили это слово для обозначенія первой причины міра. Они не дошли еще до сознанія идеи творца міра; образованію міра, по ихъ понятію, предшествовало отъ вѣчности существующее вещество; а потому, самое божество они могли представить только въ видѣ деміурга или строителя міра. Такое значеніе имѣетъ разумъ (νοῦς) въ платоновомъ *Тимеѣ*; только Платонъ еще не отдѣлялъ этого деміурга или верховнаго зиждительнаго разума отъ верховной единицы или верховнаго блага. Но позднѣе, въ александрійской школѣ, когда употребили терминологію Платона для другаго міровоззрѣнія, не только стали отдѣлять верховный разумъ отъ верховнаго блага, но и деміургу придали значеніе отдѣльнаго существа, только нисшее въ отношеніи къ двумъ предъидущимъ проявленіямъ божества. Таковъ взглядъ Плотина, который смѣшивалъ деміурга съ душою міра, какъ всеобщимъ разумнымъ строителемъ и движителемъ міра, но нисшимъ, нежели верховный разумъ, никогда невыходящій изъ покоя въ себѣ самомъ. Проклъ снова вознесъ деміурга на степень верховнаго разума, но не смѣшивая его всецѣло съ нимъ и не смѣшивая также верховнаго разума съ верховною единицею или благомъ. У Прокла деміургъ есть третья степень абсолютной, умственной троичности, или тотъ же верховный разумъ, но ставшій производительнымъ и вмѣстѣ нисшимъ, дальнѣйшимъ по отношенію къ мысленной чисто-умственной троичности. Дѣятельность его обнаруживается идеями; идеи, въ которыхъ заключается уже и дѣятельная сила, сообщаютъ жизнь душѣ

міра, а эта въ свою очередь, управляетъ вселенною (Theol. Platonis, lib. v. c. 23. см. Плотинъ, Проклъ). Гностики еще иначе прадставляли себѣ значеніе деміурга. Одни, какъ Василидъ и Валентинъ, признаютъ его божественнымъ истеченіемъ, получающимъ существованіе ообенное и отдѣленное отъ верховнаго божества множествомъ другихъ среднихъ существъ: онъ служитъ какъ бы посредствующимъ звеномъ между горнимъ міромъ или плеромомъ (πλήρωμα) и самымъ нисщимъ, поврежденнымъ отъ соединенія съ веществомъ. Другіе, какъ офиты, каиниты, назореи, считаютъ деміурга злымъ духомъ, который поставляетъ себѣ цѣлію, творя міръ, противодѣйствовать волѣ Божіей и души, созданныя Богомъ, отторгать отъ него, вовлекая ихъ въ союзъ съ тѣломъ. Идея деміурга, въ томъ видѣ, какъ мы ее встрѣчаемъ у Платона и новоплатониковъ, выражаетъ усилія мыслителей къ примиренію противорѣчія между безконечнымъ и конечнымъ, между неизмѣннымъ единымъ и измѣняющимся множествомъ.

ДЕМОКРИТЪ род. въ Абдерѣ, іонійской колоніи во Оракіи, по Аполлодору въ первый г. 80-й Олимпіады или за 460 л. до Р. Хр. Отецъ его былъ такъ состоятеленъ, что могъ принять и угостить Ксеркса, на возвратномъ пути его въ Азію, послѣ сраженія при Саламинѣ. Своими обширными свѣдѣніями Демокритъ обязанъ путешествіямъ и знакомству съ учеными своими предшедственниками и современниками. Разсказываютъ, что еще Ксерксъ, въ благодарность за радушный пріемъ отца, поручилъ магамъ обучить юнаго Демокрита знаніямъ халдейскимъ и персидскимъ. По собственнымъ словамъ его, онъ одинъ изъ своихъ образованныхъ современниковъ посѣтилъ многія не только близкія, но и отдаленныя страны, видѣлъ различные климаты и государства, слушалъ многихъ мудрецовъ. Твореніе Демокрита носитъ слѣды различныхъ вліяній на его міровоззрѣніе и несомнѣнно свидѣтельствуетъ о его знакомствѣ съ философіею пиѳагоровскою, элейскою и Гераклита. Всѣ древніе согласно признаютъ его ученикомъ Лев-

киппа и, говоря объ атомистическомъ ученіи, рѣдко отдѣляютъ имя одного отъ другаго, хотя оставшіеся памятники не позволяютъ судить, чѣмъ именно Демокритъ обязанъ въ своихъ воззрѣніяхъ Левкиппу. Извѣстность Демокрита между современниками породила различныя саги у древнихъ; разсказываютъ, наприм., о безпрестанномъ смѣхѣ Демокрита, на который можно смотрѣть какъ на насмѣшливое равнодушіе къ тому, что другихъ очень радовало, или оскорбляло. Онъ умеръ въ Абдерѣ, по Діодору сицилійскому, 90 лѣтъ.

Демокритъ былъ Аристотелемъ своего времени, по необыкновенной эрудиціи. Діогенъ лаэрт. насчитываетъ до 42 сочиненій Демокрита, по самымъ разнообразнымъ отраслямъ знанія. До насъ дошли только одни названія этихъ сочиненій и нѣсколько отрывковъ, преимущественно физическаго содержанія.

Философія Демокрита, въ основномъ стремленіи, совпадаетъ съ предшествующею ей системою Гераклита; та и другая одинаково протестуютъ противъ міровоззрѣнія элейскаго; та и другая одинаково направляются противъ отвлеченнаго представленія о покоющемся бытіи и останавливаются на изъясненіи движенія. Но одинаковое стремленіе обоихъ выражается не одинаково. Гераклитъ, противополагая элейскому покойному бытію повсюдное движеніе, не развиваетъ методически высказаннаго имъ новаго начала; онъ только свелъ фактъ бытія ко всеобщему закону, опредѣлилъ его какъ превращеніе, какъ различныя ступени его, но не восходилъ къ основанію своего начала; Демокритъ, напротивъ, принимая его положеніе, ищетъ ему основанія. Гераклитъ остановился на слитномъ созерцаніи бытія, съ его ускользающими, производными сторонами, бытіемъ и небытіемъ; Демокритъ глубже входитъ въ элементы бытія, и въ этихъ элементахъ, бытіи и небытіи, какъ первоначальномъ, ищетъ основанія бытію, какъ производному. Такимъ образомъ, Демокритъ становится въ ближайшее отношеніе къ элейскому міровоззрѣнію, болѣе сходится

съ нимъ въ понятіи о бытіи, но за тѣмъ сильнѣе и протестуетъ противъ ограниченности элейскаго начала.

Элейцы описывали свое начало свое бытіе, какъ качественно простое, само равное и свободное отъ всякой перемѣны; они утверждали, что изъ чистаго бытія нельзя вывесть никакого движенія. Съ этимъ совершенно согласенъ и Демокритъ; и для него первоначальное бытіе—просто, неизмѣнно и недѣлимо; изъ него нельзя вывесть перемѣны движенія. Но элейцы тѣмъ и заканчивали свое воззрѣніе; Демокритъ этимъ только начиналъ. Основное стремленіе его—объяснить движеніе. Элейцы полагали, что движеніе возможно, если допустимъ небытіе; но—девизъ ихъ философіи—*бытіе есть, небытія же нѣтъ*. Демокритъ, соглашаясь, что необходимо ввести другое начало, кромѣ бытія, для объясненія бываніа,—именно небытіе, дѣлаетъ неожиданный оборотъ въ опредѣленіи послѣдняго, именно: бытіе столькоже есть, какъ и небытіе, или: *что* есть не болѣе, какъ и *ничто*. Такимъ образомъ, гераклитово бываніе разложилось на свои моменты. Въ дальнѣйшемъ опредѣленіи этихъ началъ, Демокритъ опять сходится съ элейцами, именно, понимаетъ бытіе и небытіе въ смыслѣ матеріальномъ, какъ пустоту или пространство и все, что наполняетъ его, только, съ тою разницею, что элейцы отрицаютъ эту пустоту и допускаютъ одну наполняющую пространство субстанцію (міровой шаръ), а Демокритъ полагаетъ то и другое. Какъ скоро теперь положено бытіе и небытіе, *что* и *ничто*—одинаково сущими, и небытіе отождествленно съ пустотою, а бытіе съ тѣлесною субстанціею элейцевъ; то единая субстанція должна раздѣлиться пустотою на безконечное множество сущихъ по себѣ субстанцій или атомовъ. Такимъ образомъ, съ одной стороны, сущность атомистовъ удерживаетъ за собою всѣ опредѣленія элейскаго бытія, съ другой, какъ первоначально раздѣленная, даетъ достаточную основу для объясненія дѣлимости и перемѣны явленій.

Существованіе пустоты Демокритъ доказываетъ движе-

ніемъ и другими явленіями, извѣстными изъ наблюденія, какъ напр., прониканіемъ воды въ сосудъ, наполненный пепломъ, сжатіемъ тѣлъ, питаніемъ и проч., а существованіе атомовъ—фактомъ дѣлимости всѣхъ тѣлъ и общепринятымъ положеніемъ: изъ ничего ничего не бываетъ.

Такъ—какъ атомы не имѣютъ никакой качественной опредѣленности также какъ и элейская субстанція; то, естественно, что они могутъ различаться между собою только внѣшнимъ образомъ, т. е., видомъ, положеніемъ, величиною. Но эти внѣшнія отличія необходимы, только какъ предположенія для вывода разнообразности явленій; атомы, какъ и сверхчувственная субстанція элейцевъ, не подлежатъ наблюденію, а созерцаются только разумомъ.

Такъ—какъ атомы не подлежатъ никакой внутренней перемѣнѣ, то все бываніе въ явленіи Демокритъ выводитъ путемъ механическимъ изъ ихъ внѣшней связи, а самую внѣшнюю связь ихъ изъ пространственнаго движенія. Но спрашиваютъ: откуда же въ атомахъ это движеніе? Въ ихъ природѣ Демокритъ не показалъ основанія движенію. Нѣкоторые, разсматривая съ черной точки зрѣнія матеріалистическую систему Демокрита, навязываютъ ему ученіе о случаѣ, какъ началѣ всякаго движенія. Это несправедливо; Демокритъ отвергаетъ случай, какъ выдумку воображенія, и всякое происхожденіе выводитъ изъ разума и необходимости. Но это понятіе осталось у него не развитымъ; существующее не понято по идеѣ конечной причины, а потому, Аристотель имѣлъ право назвать необходимость Демокрита слѣпою.

Образованіе и разложеніе тѣлъ есть сложеніе и разложеніе атомовъ; слагаясь и разлагаясь, атомы производятъ сначала простѣйшія и меньшей величины тѣла, изъ этихъ же, далѣе,—тѣла огромной величины или небесныя, которыя, входя въ соотношеніе между собою, составляютъ всѣ міры. Все разнообразіе объясняется разностію внѣшняго вида и сочетанія атомовъ. Проводя свое начало, Демокритъ долженъ былъ и

душу признать сущностію сложною. Атомы, составляющіе ее, подобны атомамъ огня и распространены повсюду, а потому всѣ тѣла одушевлены. Атомы, составляющіе начало жизни и мысли, сохраняются и возобновляются посредствомъ дыханія, потому что воздухъ есть не только среди ихъ, но и противодѣйствуетъ ихъ стремленію оставить тѣло. Какъ скоро нарушается равновѣсіе въ этомъ взаимодѣйствіи, животное умираетъ.

Въ теоріи знанія, Демокритъ различаетъ познаніе чувственное и познаніе разсудочное. Душа приводится въ движеніе огнемъ, и отъ этого движенія образуются въ ней представленія слѣдующимъ образомъ: отъ предметовъ чувствуемыхъ отдѣляются истеченія, которыя Демокритъ называлъ *образами* (εἴδωλα,) и которыя чрезъ чувственные органы проникаютъ въ душу. Истеченія предметовъ отпечатлѣваютъ въ душѣ тѣ самыя тѣла, отъ которыхъ они исходятъ, и этимъ способомъ мы получаемъ ощущенія не только цвѣтовъ, формы, вкуса, запаха, но и тепла и холода. Но замѣчательно, что Демокритъ, подобно другимъ греческимъ мыслителямъ, не высоко ставилъ чувственное познаніе называя его темнымъ и предпочиталъ ему разумное познаніе, какъ органъ истины, а потому спрашиваютъ иногда, какимъ образомъ Демокритъ, въ своей матеріалистической системѣ, могъ дать мѣсто разумному познанію?—Нѣтъ сомнѣнія, что здѣсь Демокритъ противорѣчитъ своимъ началамъ; тѣмъ не менѣе это не доказываетъ ни сенсуализма, ни полнаго скептицизма (въ чемъ укорялъ Демокрита Аристотель) его системы. Мыслители греческіе, самаго матеріалистическаго направленія, отдавали преимущество умственному познанію предъ чувственнымъ, хотя и не умѣли еще разграничить одно отъ другаго. Въ особенный упрекъ Демокриту ставятъ его атеизмъ или отрицаніе народныхъ боговъ; но подобный атеизмъ былъ значительнымъ шагомъ къ освобожденію сознанія древняго міра отъ суевѣрій. Если же въ его системѣ нѣтъ мѣста даже очищенной идеѣ божества; то это общій недостатокъ матеріалистическаго направленія, что

онъ можетъ только отрѣшаться отъ данныхъ формъ богосознанія, но не имѣетъ никакихъ положительныхъ началъ для созданія высшихъ убѣжденій. Практическое ученіе Демокрита также подвергалось порицанію, какъ проникнутое низкимъ самолюбіемъ. Обвиненіе не совсѣмъ справедливое. Въ изреченіяхъ, оставшихся намъ подъ его именемъ, онъ представляется человѣкомъ строгаго нравственнаго чувства, который не хотѣлъ бы знать не только дѣла, но и намѣренія несправедливаго и, что еще важнѣе, сознаетъ уже величіе нравственнаго самопознанія и самообладанія, хотя его нравственныя убѣжденія не имѣютъ внутренней связи съ его матеріалистическими основоположеніями. Демокрита упрекаютъ еще въ томъ, что онъ отвергаетъ бракъ и любовь къ отечеству. Брака онъ не отвергаетъ, какъ семейной связи и семейной жизни, а только не любитъ чувственной стороны въ этомъ отношеніи; не отрицаетъ онъ и любви къ отечеству; ибо требуетъ, чтобы государство и его учрежденія были у каждаго на сердцѣ. Онъ говоритъ только, что мудрому всякая земля доступна. Это было съ его стороны какъ-бы противодѣйствіемъ эгоистической исключительности національнаго чувства, свойственнаго древнему міру, противодѣйствіемъ, издалека пролагавшимъ путь общему уваженію къ идеѣ человѣка и человѣчества. Подъ вліяніемъ реакціи народнымъ эгоизмамъ, Демокритъ не сознавалъ только внутренней необходимости, по которой служеніе общечеловѣческимъ интересамъ совершается не иначе, какъ въ особенныхъ формахъ народной жизни. Свѣдѣнія о Демокр. между древн. писателями можно заимствовать у Аристотеля, Секста Эмпирика, Діогена Лаэрт., Стобея и другихъ. Изъ сочиненій о Демокритѣ новыхъ временъ см. Magneni, Democritus reviviscens.... Pavia, 1646, 12; Leyd., 1648; Genderi, Democritus abderita philosophus.,... Altd., 1665, 4: Jenichen, Progr. de Democr. ph—pho, Lips., 1720, 4; Ploucquet, de placit. Dem—ti Abd., Tübing., 1767, 4; Hill, de ph—phia Epicur., Democr. et Theophrastea, Genev. 1669,

8; Goedingi, Dissert. de Democr.... Upsal., 1703, 8; Schwartz, Dissert. de Democr. theologia, Coburg, 1718, 4; Lütkemann, Disput. Democr. eleaticae sectae antistitem..., Greisv., 1718, 4; Benjamin Lafaist, Diss. sur la philos. atomistique, 1833, Paris, 8; Ad. Franck, Fragments qui subsist. de Démocrite, въ Mém. de la Société roy. de Nancy, Nancy, 1836, 8.

ДЕМОНАКСЪ кипрскій (D. Cyprius) принадлежалъ къ кинической философской школѣ. Онъ жилъ во второмъ столѣтіи послѣ Р. Х. и извѣстенъ только изъ того, какъ описалъ его Лукіанъ въ своей статьѣ—*Демонаксъ*. Нѣкоторые полагали, что личность Демонакса выдумана Лукіаномъ только для изображенія идеала мыслителя кинической школы. Но это предположеніе ни на чемъ не основано. Въ его ученіи замѣтно какое то сочетаніе сократовыхъ мыслей съ понятіями Діогена и Аристиппа. Онъ признавалъ бытіе Божіе, но отрицалъ безсмертіе души и всю совокупность религіозныхъ обрядовъ. Вообще, въ нравоученіи Демонакса видно почти общее въ то время стремленіе къ отрѣшенному, уединенному самоусовершенію въ связи съ невниманіемъ ко всѣмъ положительнымъ требованіяхъ общежитія. У Демонакса оно не имѣло только тѣхъ крайностей, которыми иногда отличались кипики. Аѳиняне питали къ нему высокое уваженіе; послѣ смерти похоронили его на общественный счетъ и долго хранили тотъ камень, на которомъ онъ при жизни любилъ отдыхать.

ДЕРГАМЪ Вильямъ, родился въ 1657 г. въ Словтонѣ, близъ Ворчестера, былъ священникомъ англиканской церкви въ графствѣ Эссексъ и членомъ лондонскаго общества наукъ. Ум. въ 1725 году. Онъ отличался особенно глубокими познаніями въ механикѣ, естественной исторіи и астрономіи. Въ исторіи философіи онъ не имѣетъ особеннаго значенія, хотя и написалъ сочиненія, которыя соприкасаются философіи. Въ своихъ сочиненіяхъ Дергамъ развиваетъ физикотелеологическія (см. Телеологія) доказательства бытія Божія. Происхожденіе этихъ сочиненій таково же, какъ и сочиненія Кларке о бытіи и свой-

ствахъ Божіихъ. Избранный въ 1711 и 1712 годахъ для чтеній, извѣстныхъ подъ названіемъ *наставленій юношества*, онъ произнесъ шестнадцать рѣчей или разсужденій, въ которыхъ устройствомъ произведеній природы доказываетъ бытіе верховнаго разума и промышленія Божія о мірѣ. Впослѣдствіи, всѣ рѣчи его были соединены въ двухъ сочиненіяхъ или книгахъ, изъ коихъ одна получила заглавіе—Phisico-Theology, Lond. 1713, 8. другая—Astro-Theology, Lond., 1714 и 1715, 8. Успѣхъ сочиненій Дергама былъ чрезвычайный; нѣсколько разъ они были перепечатываемы на англійскомъ языкѣ и кромѣ того были переведены почти на всѣ европейскіе языки.

ДЕТЕРМИНИЗМЪ см. Фатализмъ.

ДЕТЮ-ДЕТРАСИ, послѣдній представитель кондильякова сенсуализма во Франціи, происходилъ отъ благородной фамиліи и сначала служилъ въ военной службѣ. Въ самомъ началѣ революціи, онъ принималъ участіе въ общественныхъ дѣлахъ; но послѣ паденія конституціонной монархіи, въ эпоху терроризма, былъ взятъ подъ стражу. Заключеніе много способствовало сосредоточенію его мыслей и усилило въ немъ любовь къ философскимъ изслѣдованіямъ; но философская дѣятельность не мѣшала его успѣхамъ на поприщѣ государственномъ. Во время имперіи онъ былъ сенаторомъ, а въ періодъ реставраціи сдѣланъ былъ перомъ Франціи. Кромѣ того, въ 1832 году онъ участвовалъ въ засѣданіяхъ въ философскомъ отдѣленіи нравственныхъ и политическихъ наукъ. Детю-Детраси умеръ въ 1836 году.

Детю-Детраси не принадлежитъ къ числу оригинальныхъ мыслителей; онъ только развивалъ тѣ самыя начала, которыя высказалъ Кондильякъ. Мысли свои онъ излагаетъ преимущественно въ Elements d' ideologie.

Мыслить, по мнѣнію Детю-Детраси, значитъ тоже самое, что чувствовать. Чувствованіе остается постоянною принадлежностію мышленія, хотя форма и предметъ чувствованія измѣняются. Мы можемъ чувствовать что нибудь пріятное или

непріятное, можемъ чувствовать бывшія впечатлѣнія или помнить, можемъ чувствовать какія нибудь соотношенія между предметами ощущенія, можемъ наконецъ чувствовать въ насъ какія-нибудь желанія; во всѣхъ этихъ четырехъ случаяхъ способность чувствованія видоизмѣняется и принимаетъ характеръ то чувствованія или ощущенія въ собственномъ смыслѣ, или памяти, или сужденія, или наконецъ воли; но общею отличительною чертою всѣхъ этихъ способностей постоянно остается чувствованіе. Съ такой точки зрѣнія Детю-Детраси разсматриваетъ всѣ отправленія нашего духа. Начала, развитыя имъ въ *идеологіи*, онъ примѣняетъ потомъ къ нравственнымъ вопросамъ въ другомъ сочиненіи: Traité de la volonté et de ses effets. Человѣкъ, по словамъ Детю-Детраси, есть существо волящее, желающее; въ немъ есть желанія. Способность желаній дѣлаетъ его, съ одной стороны, воспріимчивымъ къ страданіямъ и наслажденіямъ, къ счастію и несчастію, съ другой—къ обнаруженію своего могущества и вліянія. Оба эти свойства человѣческой природы порождаютъ въ немъ потребности и, стало быть, права и обязанности. Потребности и средства, права и обязанности у Детю-Детраси означаютъ одно и тоже. Права чувствующаго существа заключаются въ его потребностяхъ, а обязанности—въ его средствахъ. Слабость есть источникъ или начало права, а сила или мощь есть начало обязанностей, или правилъ, по которымъ обнаруживается эта сила. Отсюда происходитъ сенсуалистическое начало нравственности, полагаемое имъ въ основаніе нравственности: наши права не имѣютъ предѣловъ, а обязанности означаютъ только общій долгъ удовлетворять своимъ потребностямъ. Прямымъ слѣдствіемъ такого начала должно быть безразличіе между правдою и неправдою, что̀ признаетъ самъ Детю-Детраси. Въ первоначальномъ, естественномъ состояніи человѣка, по его понятію, нѣтъ ничего ни праведнаго, ни неправеднаго, и каждый имѣетъ столько же права, сколько и потребностей, даже обязанъ удовлетворять всѣмъ своимъ нуждамъ безъ всякихъ сто-

ропныхъ соображеній. Предѣлы правъ и обязанностей возникаютъ только въ слѣдствіе взаимнаго выраженнаго и формальнаго, или подразумѣваемаго соглашенія между людьми. Таковы правоучительныя начала Детю-Детраси; другихъ сенсуализмъ по существу своему неможетъ и представить. Детю-Детраси по крайней мѣрѣ послѣдователенъ въ своихъ выводахъ (см. *Кондильякъ, Сенсуализмъ.*)

Главныя сочиненія Детю-Детраси: Eléments d'idéologie (куда входятъ: Traité de la volonté, Grammaire générale, Logique Jdeologie), Paris, 1804 и 1824, 2 vol. 8; Commentaire sur l'Esprit des lois, Paris, 1819. 8. Кромѣ того, онъ написалъ: Principes logiques ou recueil de faits relatifs a l'intelligence humaine, Paris, 1817, 8, и трактатъ о метафизикѣ Канта (см. Mem. de l'inst. nat., Scienc. mor. T. IV.)

ДИДРО (Diderot), Денисъ, не принадлежитъ къ числу мыслителей, извѣстныхъ систематическими философскими произведеніями. Онъ даже не занимался философіею исключительно, но между множествомъ литературныхъ и ученыхъ занятій касался и нѣкоторыхъ философскихъ вопросовъ. Разсмотрѣнію ихъ онъ посвящалъ иногда отдѣльныя монографіи, написанныя популярно и безъ строго-научнаго метода. Всѣ его сочиненія въ этомъ родѣ замѣчательны только, какъ выраженіе общаго направленія умовъ въ XVIII вѣкѣ во Франціи. Философія XVIII вѣка въ своемъ историческомъ развитіи, начиная отъ Локкова эмпиризма, постепенно ниспадала ниже и ниже, переходила отъ одного направленія къ другому, пока наконецъ завершилась крайнимъ развитіемъ матеріализма въ *системѣ природы* (Гольбахъ). Въ послѣдовательномъ ходѣ этого историческаго развитія философіи Дидро занимаетъ среднее мѣсто. Онъ не принадлежитъ къ послѣдователямъ Локкова эмпиризма и Кондильякова сенсуализма; нельзя также рѣшительно причислить его и къ деистамъ XVIII вѣка; но съ другой стороны онъ не относится и къ числу провозвѣстниковъ матеріализма въ томъ видѣ, какой получило это направленіе фило-

софіи у Ляметри, или въ *системѣ природы*. Всего правильнѣе можно отнести Дидро къ числу натуралистовъ или натуралистическихъ пантеистовъ, признающихъ одно естественное, жизненное начало, одушевляющее весь міръ и всѣ произведенія природы. Такой характеръ преобладаетъ по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ философскихъ произведеніяхъ Дидро. Впрочемъ, Дидро ни въ одномъ сочиненіи своемъ не выразилъ своихъ убѣжденій въ опредѣленной формѣ. Расточая богатство своихъ дарованій на самые разнообразные роды литературной производительности, онъ ни въ одномъ изъ нихъ не сосредоточилъ своихъ внутреннихъ силъ; оттого и внутренній типъ его, какъ писателя не обозначился рельефными чертами, и самая слава его изумительной умственной дѣятельности и плодовитости, можно сказать, не выдвинула его выше уровня второстепенныхъ умственныхъ дѣятелей того времени.

Дидро родился 5 окт., 1713 года въ Лангрѣ, въ Шампаніи. Отецъ Дидро, ножевщикъ, готовилъ его въ духовное званіе и на девятомъ году отдалъ его въ училище къ іезуитамъ. По выходѣ изъ училища, онъ продолжалъ еще курсъ наукъ въ іезуитской коллегіи въ Парижѣ, но не принялъ приглашенія іезуитовъ къ поступленію въ ихъ орденъ. По окончаніи курса наукъ, Дидро поступилъ къ прокурору для изученія правъ и навыка, въ дѣлопроизводствѣ, но вмѣсто того занимался преимущественно нѣкоторыми новѣйшими языками и математикою. Нерасположенность къ службѣ и юридическимъ занятіямъ побудила его наконецъ оставить чрезъ два года свое мѣсто, и предпочесть свободныя занятія науками и литературою. Это не могло понравиться отцу. Не получая никакихъ пособій отъ разгнѣваннаго отца и не имѣя еще никакихъ собственныхъ средствъ, Дидро пришелъ въ крайне бѣдственное положеніе и для прокормленія себя прибѣгалъ иногда къ неизвинительнымъ занятіямъ за деньги. Онъ сочинялъ памфлеты на разныя лица и однажды взялъ деньги у одного монаха въ видѣ займа, увѣривъ его, что поступитъ въ мо-

нашество, для чего будто бы нужно было ему предварительно устроить свои дѣла; но и въ монашество не поступилъ, и денегъ не отдалъ. Къ довершенію своего затруднительнаго положенія, Дидро противъ воли отца женился въ 1744 году. Литературные труды едва могли прокормить его. Положеніе его нѣсколько улучшилось только съ того времени, когда онъ вступилъ въ договоръ съ однимъ книгопродавцемъ для изданія задуманной имъ энциклопедіи и когда жена успѣла примирить съ нимъ отца. Къ составленію энциклопедіи Дидро успѣлъ склонить еще и Д'аламбера. Энциклопедія обратила на себя всеобщее вниманіе. Не смотря на запрещеніе духовенства, первое изданіе разошлось болѣе нежели въ 4000 экземплярахъ, а потомъ было еще нѣсколько изданій. Д'аламбертъ составлялъ, или пересматривалъ математическія статьи, а Дидро писалъ статьи, относящіяся къ искуствамъ и философскія. Около 30 лѣтъ Дидро занимался составленіемъ этого громаднаго изданія и подъ конецъ, даже безъ помощи Д'аламбера, который оставилъ его по неудовольствію за неточность въ уплатѣ денегъ за статьи. Кромѣ статей, помѣщенныхъ въ энциклопедіи, Дидро издалъ еще нѣкоторыя другія сочиненія: по нимъ также можно заключать о направленіи Дидро. Въ сочиненіи *о заслугѣ и добродѣтели* (Essai sur le merite et la verth. Oeuvres, Lond., 1773 T. 1.) замѣтны еще нѣкоторые слѣды религіознаго направленія; но это сочиненіе есть только переводъ или передѣлка сочиненія Шефтсбюри. Собственное направленіе Дидро въ первый разъ выразилъ довольно опредѣленно въ своихъ Pensées philosophiques (философскія мысли) и въ сочиненіи *объ истолкованіи природы* (Pensées sur l'interpretation de la nature, Jbid. p. 1—74). Сочиненіе *о слѣпыхъ и глухонѣмыхъ* содержитъ много примѣчательныхъ мыслей о познавательныхъ способностяхъ, напоминающихъ философію Кондильяка, но отличающихся большимъ глубокомысліемъ. Но особенно важны для характеристики философскихъ мыслей Дидро его *начала нравоучительной философіи* (Principes de

philosophie morale, а также Code de la nature, Ibid. 279) и тѣ сочиненія его, которыя изданы послѣ его смерти. Они были написаны имъ въ цвѣтущемъ возрастѣ до сорока лѣтъ. Впослѣдствіи Дидро предался болѣе поэзіи, считая себя призваннымъ преимущественно къ драмѣ, хотя драмы его совершенно забыты, а романы Jacques le falaliste et son maitre и la Religieuse до сихъ поръ сохраняютъ свое литературное достоинство. Дидро написалъ ихъ уже въ позднія лѣта жизни, по возвращеніи изъ Петербурга, куда онъ ѣздилъ для засвидѣтельствованія своей признательности за покупку у него библіотеки. По возвращеніи изъ Россіи, его здоровье начало замѣтно ослабѣвать; но онъ прожилъ еще десять лѣтъ и умеръ въ 1783 году.

Дидро былъ развлеченъ множествомъ самыхъ разнородныхъ умственныхъ трудовъ, а потому не могъ произвести ни одного творенія, въ которомъ бы сосредоточилось все богатство его дарованій; тѣмъ не менѣе нельзя не признать въ немъ философскаго таланта, основательнаго образованія и нѣкоторой обдуманной серьёзности направленія. Одно послѣднее достоинство, при его дарованіяхъ, уже дѣлаетъ ему великую честь, когда подумаемъ, что онъ жилъ во время самаго жалкаго, почти общаго легкомыслія. На какой бы вопросъ онъ ни обратилъ вниманіе, никогда его отвѣтъ не останавливается на одной поверхности. Прибавимъ къ тому, что во всѣхъ его сочиненіяхъ проглядываетъ глубина чувства и какая-то жизненность мысли, которая много сближаетъ его съ характеромъ германскихъ мыслителей. Быть можетъ, только страна и направленіе вѣка были причиною, что эта прекрасная сторона его дарованій проявилась такими неровными и судорожными проблесками, какъ будто борясь съ давившими ее и несродными ей внѣшними наростами.

Характеристикою философскихъ сочиненій Дидро могутъ быть послѣднія слова, сказанныя имъ въ предсмертныя минуты: *первымъ исходнымъ пунктомъ къ философіи служитъ*

невѣріе. Трудно только опредѣлить, въ какой степени успѣлъ Дидро смѣнить этотъ первый шагъ дальнѣйшимъ движеніемъ своей мыслительной работы, или какое міровоззрѣніе онъ признаетъ вообще дальнѣйшимъ результатомъ этого перваго шага; а что результатъ долженъ быть не одно съ первымъ исходнымъ пунктомъ, это видно изъ свойства и смысла самаго положенія, такъ-какъ исходнымъ пунктомъ выражается только отрицаніе, разрушеніе, но положительное живое начало, отъ котораго полусознательно произошло отрицаніе, еще не успѣло обозначиться. Точно также, когда Платонъ утверждалъ, что изумленіе составляетъ начало или исходный пунктъ философскаго знанія, то отнюдь не думалъ ограничивать изумленіемъ ни содержаніе мысли и знанія, ни состояніе духа, образуемое процессомъ познанія. Но, повторяемъ, это дальнѣйшее міровоздрѣніе Дидро опредѣлить крайне трудно; потому что Дидро постепенно видоизмѣнялъ свои мысли.

Для опредѣленія Дидротова понятія о первой причинѣ міра прежде всего можно руководиться его сочиненіемъ: Pensées philosophiques. Здѣсь Дидро прежде всего возстаетъ противъ недостойныхъ и суевѣрныхъ понятій о Божествѣ и утверждаетъ, что лучшимъ противодѣйствіемъ подобнымъ представленіямъ и самому атеизму можетъ быть деизмъ, а деизмъ есть именно такое міровоззрѣніе, къ которому, по его мнѣнію, приводитъ точное изслѣдованіе природы. Можно различать, по словамъ Дидро, три вида атеистовъ: дѣйствительныхъ, которые всегда жалки, не рѣшительныхъ, колеблющихся,—о вразумленіи ихъ нужно молить Бога,—наконецъ фанфароновъ, которымъ хочется отличиться какою-нибудь оригинальностію: послѣдніе достойны презрѣнія. Но сдѣлавши такія положенія, Дидро въ этомъ же сочиненіи, нѣсколько далѣе, уже восхваляетъ скептицизмъ и склоняется къ сомнѣнію. Еще болѣе замѣтно послѣднее направленіе въ позднѣйшемъ его сочиненіи: *Pensées sur l'interpretation de la nature* и еще болѣе въ *Promenade de Sceptique* (написанномъ 1747 г.). Въ послѣднемъ со-

чиненіи онъ также выдаетъ себя за деиста; но описываемый имъ деистъ уже останавливается въ изумленіи предъ мыслію, которая признаетъ божество вселенною, состоящею изъ протяженныхъ и мыслящихъ субстанцій (Спиноза). Наконецъ, въ *разговорѣ съ Д'аламберомъ и во снѣ Д'аламбера* онъ уже отрицаетъ и различіе между мыслительнымъ и вещественными отправленіями и принимаетъ только одно существо—вселенную.

Въ понятіяхъ Дидро о душѣ также можно замѣтить подобное послѣдовательное видоизмѣненіе; только оно не такъ явственно и не такъ рѣзко. Такъ въ Principes de de philosophie morale (1754 г.), въ Pensées Philosophiques и въ *Discours préliminaire* къ *Promenade du Sceptique* Дидро утверждаетъ разумность признанія нематеріальности и безсмертія души и находитъ много доводовъ утверждающихъ его въ этой мысли. Но во *снѣ Д'аламбера* онъ измѣняетъ свои прежнія положенія и принимаетъ только два вида матеріи—органической и неорганической. Послѣдняя также содержитъ въ себѣ живыя силы, но онѣ приходятъ, по его мнѣнію, въ движеніе только въ то время, когда неорганическая матерія воспринимается и уподобляется органическою. А потому, неорганической матеріи Дидро также приписываетъ ощущеніе, но мертвое, неподвижное (inerte), тогда какъ ощущеніе, свойственное органической матеріи, Дидро называетъ дѣятельнымъ (active). Простоту души или самосознательнаго въ насъ начала онъ считаетъ только слѣдствіемъ памяти. Естественно, что съ подобнымъ ученіемъ нельзя уже согласить свободы воли, да и не извѣстно, отъ чего именно вещество, воспринятое живымъ организмомъ, получаетъ въ немъ иное видоизмѣненіе, нежели въ обыкновенномъ химическомъ сочетаніи. Впрочемъ, Дидро желалъ бы, чтобы идея безсмертія одушевляла человѣка въ его дѣятельности, разумѣя подъ безсмертіемъ не умирающую память живыхъ объ умершихъ (См. *Матеріализмъ*, *Сенсуализмъ*, *Безсмертіе души*).

Съ этимъ ученіемъ Дидро согласно и его нравоученіе. Благополучіе у него составляетъ цѣль дѣяній, самолюбіе служитъ ей началомъ, а страсти одушевляютъ ихъ внутреннею силою. По его понятію, страсти составляютъ не только источникъ удовольствія, но и побужденіе къ великимъ дѣяніямъ. Дидро, на основаніи своей нѣсколько резонерной философіи, смѣшиваетъ страсть съ воодушевленіемъ. Страсти, какъ непосредственному влеченію нашей природы, свойственно эгоистическое, исключительное дѣйствіе; ради личной монады она дѣйствуетъ истребительно противъ всего, что ей препятствуетъ; если страсть и расширяетъ кругъ своихъ дѣйствій за ограниченные предѣлы лица, то только подъ вліяніемъ физическаго сочувствія, или привычки; а потому, мы должны отличать страсть отъ высшихъ, спокойныхъ, но глубокихъ влеченій, когда движительнымъ началомъ служитъ любовь ко всеобщему, къ осуществленію безотносительной истины и правды. И въ этихъ высшихъ влеченіяхъ всеобщая истина и правда неразрывно сопряжена въ насъ съ желаніемъ личнаго внутренняго измѣненія, но въ немъ не удовольствіемъ измѣряется достоинство достигнутаго внутренняго состоянія, но наоборотъ. Самая универсальность высшихъ влеченій даетъ имъ такіе (интенсивно) необъятно—широкіе размѣры, что эгоизмъ въ такомъ, или другомъ видѣ свойственный страсти, незамѣтно переходитъ въ нихъ въ воодушевленіе и самоотверженіе. (См. *страсть*). Для свѣдѣній о жизни и сочиненіяхъ Дидро можно читать: Memoires pour servir a l'histoire de la vie et des ouvrages de feu M. Diderot, par Mad. de Vaudeul, sa fille; въ Шеллингов. Zeitschrift für Deutsche, H. 1. 1813.

ДИКЕАРХЪ мессинскій (Dicaearchus Messenius s. Siculus), ученикъ Аристотеля, жилъ около 320 года до Р. Хр—ва. Подобно Аристоксену, онъ училъ, что душа есть не иное что, какъ результатъ сочетанія вещественныхъ частицъ и происходитъ такъ—же, какъ звуки инструмента происходятъ отъ соразмѣрнаго соединенія частей его. Такимъ образомъ, ученикъ

удаляется отъ понятій своего учителя; потому что форма и энтелехія тѣла, какъ называетъ Аристотель душу, со всѣмъ не то значитъ, что гармонія, результатъ тѣлоустройства. Дикеархъ извѣстенъ былъ обширными познаніями. Онъ первый ввелъ изученіе географіи въ своей школѣ и имѣлъ значительныя свѣдѣнія въ исторіи. Ему приписываютъ (Свида) сочиненіе о Спартѣ, которое вмѣнено было закономъ читать каждый годъ въ присутствіи эфоровъ.

Мысли о душѣ Дикеархъ изложилъ въ двухъ сочиненіяхъ, написанныхъ въ разговорной формѣ, одно подъ названіемъ,—*коринѳяне*, другое—*лесбійцы*. Каждое состояло изъ трехъ книгъ. Кромѣ того, ему приписываютъ *жизнеописаніе знаменитыхъ людей*, которымъ пользовался Діогенъ лаэрт. Отрывки изъ сочиненій Дикеарха собраны В. Этіенемъ, съ примѣчаніями Казавбона, Paris. 1589, 8; Гейнзіемъ, Leyd., 1613, 2 vol., f.; Додвелемъ, de Dicaearcho ejusque fragmentis; Гудсономъ, Geographiae veteris scriptores graeci minores, Оксфордъ, 1698—1712, 8, 4 vol. Ср. Bayle, Diction. histor. *Dicéarque*.

ДИЛЕММА (δῖς, дважды и λῆμμα принятое положеніе) есть особенный видъ умозаключенія, въ которомъ полагаются, какъ *данныя*, два противорѣчащія положенія, ведущія между тѣмъ къ одному заключенію. Таково, напр., было бы слѣдующее умозаключеніе: если бы А было, то оно было бы либо Б, либо В; но А не можетъ быть ни Б, ни В; стало быть А не существуетъ. Изъ приведенной формулы видно, что дилемма есть двойственный силлогизмъ, или точнѣе, двойственная энѳимема (См. энѳимема), такъ—какъ главное или первое положеніе въ ней никогда почти не высказывается.

Иногда смѣшиваютъ дилемму съ раздѣлительнымъ умозаключеніемъ, но между однимъ и другимъ умозаключеніемъ есть различіе: 1, въ дилеммѣ бываетъ два противорѣчащія положенія, изъ которыхъ нельзя ни одного допустить; а раздѣлительное умозаключеніе представляетъ два противоположныя

предложенія, но не съ тѣмъ, чтобы оба отвергнуть или показать, что каждое изъ нихъ ведетъ къ одинаковому заключенію, но чтобы необходимо было допустить одно изъ нихъ; 2, въ дилеммѣ противорѣчащія предложенія составляютъ меньшую посылку; а въ раздѣлительномъ умозаключеніи, на оборотъ, раздѣленіе помѣщается въ большей посылкѣ, а въ мельшей— заключается простое предложеніе и выражаетъ сдѣланный выборъ того, что предложено въ большей посылкѣ; напримѣръ: А должно быть либо Б, либо В (больш. посылка); но какъ предметъ нами разсматриваемый есть А (меньш. пос.), то онъ долженъ быть именно либо Б, либо В.

Въ наукѣ подобное умозаключеніе почти не употребляется; но оно можетъ имѣть мѣсто въ ученой полемикѣ, когда противникъ поставленъ въ необходимости допустить которое либо изъ двухъ сдѣланныхъ ему положеній, а между тѣмъ каждое изъ нихъ приведетъ его къ слѣдствію, равно для него неблагопріятному. Отъ свойства этого умозаключенія произошло самое названіе *дилеммы*, т. е. умозаключенія, поражающаго съ обѣихъ сторонъ. Впрочемъ, дилемма можетъ состоять и изъ большаго количества членовъ или положеній (и поражать съ нѣсколькихъ сторонъ), и тогда она можетъ быть названа *полилеммою* (multicornis). Полилемма, по количеству членовъ, можетъ быть названа *трилеммою, тетралеммою* и т. д. Для правильности подобнаго умозаключенія требуется, чтобы члены или частныя положенія его были дѣйствительно противорѣчащи; если же они выражаютъ только нѣчто различное, тогда дилемма не имѣетъ силы. Во вторыхъ, нужно наблюдать, чтобы слѣдствіе необходимо вытекало изъ предпосланныхъ положеній. Но для того, чтобы выполнить это требованіе, мало знать форму дилеммы; нужно изслѣдовать независимо отъ силлогизма дѣйствительный предметъ умозаключенія. Дилеммою особенно любили пользоваться софисты.

ДИСЦИПЛИНА. Въ чемъ состоитъ педагогическая дисципли-

на и на чемъ основывается умѣстность ея въ системѣ воспитанія?

Подъ дисциплиною разумѣется совокупность педагогическихъ средствъ, подъ вліяніемъ которыхъ питомецъ постепенно пріучается къ правильной дѣятельности и, еще до полнаго внутренняго развитія, посредствомъ навыка, превращаетъ до нѣкоторой степени какъ—бы во вторую природу свою тѣ самыя правила жизни, которыхъ основанія заключаются въ немъ самомъ, но которыя онъ уясняетъ себѣ только постепенно. Въ дисциплинѣ, подъ вліяніемъ внѣшнихъ впечатлѣній, внутренняя жизнь питомца сама собою принимаетъ извѣстный складъ, какъ мышцы языка сами собою складываются у дитяти подъ вліяніемъ постоянно видимыхъ имъ примѣровъ говора.

Въ постепенности мѣръ, принимаемыхъ воспитаніемъ къ возможно—лучшему развитію человѣка для самообразованія и правильной дѣятельности въ жизни, дисциплина составляетъ существенное, необходимое звено, опредѣляемое самимъ понятіемъ воспитанія и занимаетъ между ними среднее мѣсто. Первая совокупность мѣръ, употребляемыхъ воспитаніемъ для образованія человѣка, состоитъ почти только въ попеченіи, въ уходѣ за нимъ. Она съ первыхъ дней его жизни, при недостаткѣ въ немъ сознанія и самообладанія, способствуетъ только самому лучшему развитію его силъ и преимущественно касается его физической природы. Подъ вліяніемъ ухода совершается самое безпрепятственное расширеніе, экспансія его жизненнаго начала. Но предоставленное самому себѣ развитіе жизненнаго начала въ человѣкѣ не всегда соотвѣтствуетъ требованіямъ его разумной природы. А потому, прежде нежели человѣкъ достигнетъ полнаго или по крайней мѣрѣ значительнаго образованія и сознательнаго самообладанія, воспитаніе употребляетъ совокупность другихъ средствъ, которыя бы этому стремленію жизненныхъ силъ его къ развитію пособляли устанавливаться какъ можно правильнѣе, посредствомъ навыка дали бы возможность разумному его началу осуществляться во

всѣхъ своихъ чувственныхъ обнаруженіяхъ и превратить ихъ въ послушный для себя органъ. Посредствомъ пріемовъ дисциплины законы жизни, дѣйствовавшей только по слѣпому тяготѣнію, уже проникаются новою организующею ее силою, силою разума и разумной воли. Дисциплина или пріученіе какъбы ограничиваетъ прежнюю силу расширенія и приготовляетъ всѣ силы человѣка къ удобнѣйшему сознанію и сознательному развитію въ себѣ разумной природы. Это послѣднее достигается третьею совокупностію мѣръ, употребляемыхъ для образованія человѣка,—обученіемъ. При помощи обученія человѣкъ начинаетъ сознавать внутреннюю связь пріобрѣтенныхъ имъ навыковъ со своею же разумною природою и, пріобрѣтая новые, разумно—преобразуя прежніе, превращаетъ въ свою собственность, въ свое орудіе то самое, что прежде происходило только отвнѣ. Таково значеніе дисциплины. Очевидно, что въ большей или меньшей степени она не разлучна съ нѣкоторою принудительностію съ одной—и механическимъ принятіемъ предлагаемаго съ другой стороны. Но какъ основаніе того, что предлагаетъ дитяти дисциплина или пріученіе, заключается въ его же разумной, человѣческой природѣ; то естественно, что принудительность дисциплины должна имѣть свои предѣлы и быть достойною того разумнаго существа, которому она только служитъ какъ орудіе и какъ произведеніе его же разума. См. *Наказаніе.*

ДІАЛЕКТИКА (διαλέγεσθαι разговаривать, διὰ λέγω). Слово *діалектика* не всегда употребляли въ одинаковомъ значеніи. Въ первый разъ оно встрѣчается въ элейской философской школѣ, въ Италіи. У Зенона, котораго считаютъ иногда изобрѣтателемъ діалектики, это слово означаетъ изложеніе въ разговорной формѣ доказательствъ вѣчной неподвижности или неизмѣнности бытія.

У Платона слово *діалектика* имѣетъ нѣсколько значеній. У него оно означаетъ: 1., разговоръ, методически употребляемый для научнаго изслѣдованія какого нибудь вопроса; а

потому, чтобы діалектика, понимаемая въ этомъ смыслѣ, могла имѣть мѣсто, необходимы по крайней мѣрѣ два собесѣдника; 2., высшую логическую дѣятельность мышленія, то разлагающую что—нибудь единое, цѣлое на составляющія его части, то сводящую что—нибудь множественное къ единству; діалектика въ такомъ смыслѣ есть формальное средство для разграниченія истиннаго отъ ложнаго. Потому—то Платонъ изученіе діалектики вмѣняетъ въ обязанность каждому, кто стремится къ познанію истины; 3., подъ діалектикою Платонъ разумѣетъ еще полную науку идей или самое знаніе существа вещей; понимаемая въ такомъ смыслѣ діалектика заключаетъ въ себѣ все, что есть существеннаго въ философіи. Но въ такомъ смыслѣ она принадлежитъ только божеству; человѣкъ можетъ только стремиться къ ней, и это стремленіе выражается въ философіи или въ любви къ мудрости (φιλο-σοφια) Наконецъ 4., Платонъ называетъ иногда діалектикою самую философію, какъ свободное изслѣдованіе истины.

У Аристотеля діалектика имѣетъ одно опредѣленное значеніе. Подъ діалектикою онъ разумѣетъ вообще искусство—находить вѣрныя основанія какъ для опроверженія мыслей противника, такъ и для подтвержденія своего собственнаго мнѣнія. Діалектика предлагаетъ только методъ, который, утверждаясь на чемъ—нибудь болѣе, или менѣе достовѣрномъ, пособляетъ дознанію правильности или неправильности чьихъ—либо сужденій, и сама не простирается за предѣлы вѣроятности (πειραστικὴ πρὸς δόξαν); а философія, утверждаясь на опредѣленныхъ началахъ, идетъ, по мнѣнію Аристотеля, къ непреложности знанія (γνωριστικὴ, πρὸς ἀλήθειαν). Къ діалектикѣ у Аристотеля относятся двѣ части его логическаго сочиненія, которое потомъ было извѣстно подъ именемъ *органона*: это *топики*, и *опроверженіе софистовъ*. Послѣ Аристотеля большая часть мыслителей, въ томъ числѣ и перипатетики, начали уже смѣшивать часть съ цѣлымъ, діалектику съ логикою (Забарелла, Opera logica, Venet., 1578, f., p. 13). Въ послѣдствіи же

времени, и особенно въ предпослѣднія два столѣтія, слово *діалектика* въ смыслѣ науки или части философіи, было совершенно забыто и замѣнилось логикою. Но не такъ давно нѣкоторые мыслители снова пытались воскресить достоинство діалектики, придавая впрочемъ ей значеніе не со всѣмъ сходное съ тѣмъ, какое она имѣла въ древности и во времена средневѣковыя. Такъ, Шлейермахеръ подъ діалектикою понимаетъ научныя правила или изложеніе основоположеній для правильнаго собесѣдованія (Gesprächführung) о предметѣ чистаго мышленія. Чистое мышленіе (въ отличіе отъ практическаго (geschäftlichen) и искусственнаго (künstlerischen) есть мышленіе ради самаго знанія; а знаніе есть тоже мышленіе одинаково во всѣхъ происходящее и тождественное съ самимъ бытіемъ. Сущность этого знанія или идею вѣдѣнія въ себѣ и для себя разсматриваетъ трансцендентальная часть діалектики, формальная же или техническая часть ея занимается самимъ происхожденіемъ (Werden) или движеніемъ идеи вѣдѣнія (Syst. d. Logik... v. Fried. Ueberweg, Bonn, 1857, стр. 54). Изъ этого понятія о діалектикѣ нельзя не видѣть, что Шлейермахеръ снова возводитъ ее на ту степень, какую она занимала иногда у Платона и смѣшиваетъ ее съ цѣлою философіею. Самое оригинальное и самое опредѣленное значеніе діалектика получила у Гегеля. Трудно передать взглядъ его на діалектику внѣ его системы; попытаемся сообщить здѣсь этотъ взглядъ его въ немногихъ словахъ. Прежніе мыслители всегда понимали подъ діалектикою или особенное логическое искусство опроверженій и доказательствъ, или вообще полную систему философскаго вѣдѣнія (Платонъ); такимъ образомъ, въ первомъ случаѣ она имѣла только субъективное или формальное значеніе, а во второмъ, слишкомъ неопредѣленное, смѣшивавшее ее съ философіею вообще. Гегель не только признаетъ за діалектикою значеніе объективное, но и выдѣляетъ для нея опредѣленное отправленіе въ цѣлой мыслительной и познавательной (что у Гегеля—одно и тоже) дѣятельности. По его

идеѣ, философское познаніе проводитъ идею самосущаго или безусловнаго по всѣмъ сторонамъ міра, или еще точнѣе, философское мышленіе и познаніе въ насъ есть не иное что, какъ самопознаніе безусловнаго, которое въ нашемъ познаніи вскрываетъ только свое отношеніе къ міру явленій. Если такъ, то значитъ, что для доказательства и опредѣленія безусловнаго не годятся прежніе пріемы отрицанія всего ограниченнаго и возведеніе ограниченныхъ предикатовъ до безконечныхъ размѣровъ: потому что отъ ограниченнаго все таки не будетъ перехода къ безусловному и безконечному; скорѣе нужно, по Гегелю, допустить, что во первыхъ, переходъ отъ ограниченнаго путемъ отрицанія къ безконечному совершаетъ не наша мысль, но само безконечное; оно само въ нашей мысли отрицаетъ многоразличныя ограниченныя опредѣленія; во вторыхъ, что все ограниченное, противорѣчащее идеѣ безконечнаго, не только ей не противорѣчитъ, но напротивъ, принадлежитъ къ самому существу жизни и движенія безусловнаго и безконечнаго. То, что мы называемъ съ разсудочной точки зрѣнія только отрицаніемъ и противорѣчіемъ безусловному, есть въ сущности его же самоопредѣленіе, которому оно всегда предшествуетъ, которое полагаетъ и потомъ снимаетъ, какъ не полное, для новаго ряда самоопредѣленій, полагаемыхъ и снимаемыхъ до тѣхъ поръ, пока безусловное не достигнетъ полной, соотвѣтственной себѣ формы самовыраженія. Такое движеніе абсолютнаго совершается въ области мысли и въ области бытія, и какъ самая мысль и бытіе составляютъ только полярныя проявленія одного безусловнаго, то и онѣ снимаются и примиряются въ одной идеѣ самосущей мысли. Разсматриваемое со стороны самой формы, это движеніе называется у Гегеля *абсолютнымъ діалектическимъ методомъ*. Въ немъ есть три составныхъ момента: первый моментъ состоитъ въ положеніи чего либо ограниченнаго, но какъ все ограниченное не можетъ быть самостоятельнымъ, то наступаетъ второй моментъ — діалектическій,—оно само себя отрицаетъ переходомъ въ свою

противоположность; но такъ—какъ всѣ подобные переходы принадлежатъ собственно къ самому процессу жизни безконечнаго и оно всегда пребываетъ въ нихъ—одно и тоже, то за діалектическимъ или отрицательнымъ моментомъ наступаетъ моментъ спекулятивный или положительно—разумный, устанавливающій высшее, конкретное единство безконечнаго въ самихъ же ограничивающихъ его противоположеніяхъ. Отсюда понятно, почему діалектика имѣетъ у Гегеля объективное значеніе: въ ней не наша мысль сознаетъ противорѣчіе чего-либо одного чему-либо другому, но само безусловное живетъ, само себя выражаетъ и сознаетъ этимъ процессомъ ограниченныхъ положеній и поглощеніемъ ихъ посредствомъ отрицанія.

Изъ понятій, господствовавшихъ о діалектикѣ въ разныя времена, видно, что ее не всегда смѣшивали съ пустымъ искусствомъ ложныхъ умозаключеній или съ логическою изворотливостію. Послѣднее древніе называли *эристикою* и *софистикою*. См. De Platonis arte dialectica, scrip. G. Schultgen, Wesel. 1829, 4. См. еще *Мегарики*.

ДІАЛЕКТИЧЕСКІЙ МЕТОДЪ. См. Гегель, Діалектика.

ДІОГЕНЪ АПОЛЛОНІЙСКІЙ. Родился въ Аполлоніи, на островѣ Критѣ, и жилъ около 80 олимпіады или около 460 года до нашей эры. Симпликій признаетъ (Phys. 7, 6) Діогена аполл. почти самымъ младшимъ между физиками, и полагаетъ, что большую часть своего ученія онъ занялъ у другихъ и пользовался даже Анаксагоромъ и Левкиппомъ. Преданіе, что Діогенъ былъ личнымъ ученикомъ Анаксимена, не заслуживаетъ довѣрія, при томъ произволѣ, съ какимъ историки александрійскаго времени обращались съ историческими данными этого рода и при легкости такого сближенія двухъ философовъ, изъ которыхъ одинъ занялъ основныя черты своего ученія у другаго. На основаніи многихъ соображеній можно только сказать, что Діогенъ—младшій былъ современникъ Анаксагора и пользовался его идеями.

Сочиненія Діогена аполл. не дошли до насъ; Симпликій

сохранилъ нѣсколько отрывковъ изъ его творенія—о *природѣ*. Въ слогѣ его замѣчаютъ простоту и благородство, гибкость и выработанность выраженія. Стремленіе къ методическому изслѣдованію и полемическій тонъ его сочиненія доказываютъ нѣкоторую зрѣлость въ развитіи философіи.

До Діогена іонійскіе физики выводили всѣ вещи изъ одного начала; но это коренное начало всегда оставалось у нихъ однимъ предположеніемъ. Діогенъ старается доказать, что всѣ вещи должны происходить не иначе, какъ изъ одного начала. Настойчивость, съ какою онъ преслѣдуетъ давно извѣстную мысль, была, очевидно, вызвана дуализмомъ Анаксагора. Все сущее происходитъ изъ единаго; если бы вещи имѣли не одну и туже, только разнообразно видоизмѣненную, а совершенно различную природу, то онѣ не могли бы приносить одна другой ни пользы, ни вреда,—растѣніе не могло бы развиваться изъ земли, не было бы ни животнаго, ни другихъ вещей; даже болѣе,—тогда вещи не могли бы дѣйствовать одна на другую и страдать одна отъ другой. Но такъ-какъ въ природѣ все это есть, то все видоизмѣняется изъ одного и тогоже и возвращается въ одно и тоже,

Въ чемъ же Діогенъ полагаетъ это единое начало, изъ котораго—все происходитъ? Прежніе физики находили свое единое въ природѣ, какъ ея общую стихію или основную силу; Анаксагоръ возвысилъ надъ матеріею разумъ. Хотя понятія его о разумѣ не отличаются точностію и отрѣшенностію отъ чувственнаго элемента; тѣмъ не менѣе ученіе его замѣчательно, какъ доказательство возникавшаго сознанія о томъ, что происхожденіе міра невозможно объяснить одними физическими дѣятелями и что кромѣ физическихъ дѣятелей существуетъ разумная причина по крайней мѣрѣ устройства міра. Діогенъ апол. принимаетъ анаксагоровъ разумъ, но усиливается слить его съ основнымъ бытіемъ физиковъ въ одно вещественно—разумное начало. Такимъ образомъ въ первомъ началѣ Діогена апол.

заключается какъ-бы двѣ стороны,—вещественная и идеальная или разумная.

Въ опредѣленіи матеріальной стороны своего начала, Діогенъ является отсталымъ физикомъ—іонійцевъ; подобно Анаксимену, основное начало міра со стороны вещественной онъ признаетъ воздушнымъ: воздухъ есть начало всякой жизни. Нѣтъ нужды входить въ тѣ доказательства, которыя приводитъ Діогенъ аполл. для подтвержденія своего положенія; въ нихъ мы находимъ только свидѣтельство младенческаго состоянія естествознанія и неумѣнья отличить одно изъ условій жизни отъ основнаго начала ея. Для насъ гораздо важнѣе то, что тоже самое физическое начало Діогенъ признаетъ разумнымъ и не только разумнымъ, но и первою причиною разумнаго порядка въ мірѣ. Всѣ мыслители этого младенческаго періода философіи не чувствовали еще глубокаго противорѣчія; кроющагося въ подобномъ сочетаніи разумнаго и вещественнаго начала и даже не задаютъ собѣ вопроса: какимъ же образомъ пассивное вещество преобразуется въ начало разумное, самоопредѣляющее и, наоборотъ, самодѣятельное, разумное начало переходитъ въ пассивное, видоизмѣняемое? Діогену кажется, что воздухъ, коренное начало матеріальнаго бытія, должно быть также существомъ разумнымъ. „Знаніе, говоритъ Діогенъ, должно приписать тому существу, которое у людей называется воздухомъ: воздухъ всѣмъ управляетъ, все уравновѣшиваетъ и для сего, имѣетъ способность ко всему приближаться, все замѣщать и во всемъ быть (Simpl. phys. 33. a). Доказательствомъ этого положенія служитъ то, что съ прекращеніемъ дыханія уничтожается въ человѣкѣ и разумѣніе. Начало Діогена даже въ примѣненіи къ одному физическому бытію, заключаетъ много несообразностей и подало поводъ къ вопросу: понимать ли его воздухъ только въ смыслѣ обыкновенномъ, частномъ, или давать ему болѣе широкій смыслъ, не уничтожающій, однакожъ, перваго? — Целлеръ находитъ въ этомъ противорѣчіе, не примиренное самимъ авторомъ и за-

висѣвшее отъ грубо-эклектическаго сочетанія противоположныхъ опредѣленій Анаксагора и Анаксимена. Но съ характеромъ ученія Діогена и манерою другихъ физиковъ гораздо согласнѣе полагать, что онъ различалъ воздухъ, какъ начало, подвергающееся сгущенію и разрѣженію, и—тончайшіе, производные виды его, все проникающіе. Такъ думаетъ и Бель.

Воздухъ, по ученію Діогена, способенъ видоизмѣняться до безконечности: „онъ бываетъ то теплѣе, то холоднѣе, то гуще, то влажнѣе, то тише, то быстрѣе въ движеніи“ и такъ далѣе. Его безконечная видоизмѣняемость происходитъ отъ вѣчнаго, свойственнаго ему движенія; главныя формы, въ которыхъ выражается безконечныя превращенія воздуха,—сгущеніе и разрѣженіе. Сколько разнообразны произведенія воздуха, какъ начало бытія; столько же различны его проявленія, какъ начало мысли, разумѣнія. Принявъ за начало вещей живое и разумное существо, Діогенъ, естественно, представлялъ все живымъ и разумнымъ. Онъ полагалъ, что не только человѣкъ, но и животныя имѣютъ способность мышленія. Причина же, по которой они не мыслятъ, но уподобляются лишеннымъ ума, заключается только въ томъ, что въ нихъ преобладаетъ густой и влажный воздухъ. Свойствами воздуха, какъ жизненнаго начала, Діогенъ объясняетъ даже безконечную лѣствицу возвышенія умственной силы въ твореніяхъ міра. Каждое существо, каждый индивидуумъ имѣетъ свой особенный воздухъ, свою особенность мышленія и разумѣнія. Душа всѣхъ животныхъ одна и таже—воздухъ, только болѣе теплый, чѣмъ внѣшній, въ которомъ мы живемъ; но эта теплота не одна и таже во всякомъ животномъ и во всякомъ человѣкѣ, но отлична въ каждомъ; и хотя это различіе простирается не слишкомъ далеко, однакожъ достаточно для различенія одного недѣлимаго отъ другаго. Животворный воздухъ Діогенъ помѣщалъ въ крови, и потому сердце считалъ центральною точкою жизни и мышленія. Онъ отождествлялъ мышленіе съ чувственнымъ ощущеніемъ, которое происходитъ

вслѣдствіе того, что внѣшніе предметы, дѣйствуя на наши органы чувствъ, движутъ находящійся въ насъ воздухъ.

Шлейермахеръ, первый, поставившій Діогена аполлоній-скаго между Анаксименомъ и Анаксагоромъ, какъ связующій ихъ членъ, далъ ему чрезъ это самостоятельное значеніе въ ходѣ греческой мысли, именно въ поворотѣ ея отъ древне—іонійскаго матеріализма къ разуму Анаксагора, стоящему надъ матеріею. Но болѣе строгіе изслѣдованія заставили его въ послѣдствіи отказаться отъ своего взгляда на историческое положеніе Діогена, и, въ позднѣйшемъ изложеніи его ученія, онъ называетъ его первымъ эклектикомъ, истымъ первообразомъ эмпирическихъ эклектиковъ третьяго періода досократовской философіи. Ученіе Діогена аполл. ясно показываетъ, что онъ хотѣлъ соединить іонійскій матеріализмъ, или точнѣе, философію Анаксимена съ ученіемъ Анаксагора о верховномъ разумѣ. Какъ ни грубо еще это соединеніе у Діогена аполл., потому что у него все производится только матеріальными дѣятелями, а разумъ привходитъ только отвнѣ и остается только внѣшнимъ, прибавочнымъ началомъ, не обнаруживающимъ опредѣленной силы надъ веществомъ; однакоже въ этой попыткѣ нельзя не видѣть, по крайней мѣрѣ въ зародышѣ того усилія къ примиренію идеальнаго и вещественнаго міра, которое проявилось цѣлымъ рядомъ блестящихъ системъ въ новыя времена.

Изъ древнихъ—оставили намъ замѣчаніе о Діогенѣ аполл. или отрывки изъ его твореній: Arist. de an. lib. 1. c. 2; De gener. et corr. lib, 1. c. 6; Simpl. phys. tot. 6—33; Діогенъ лаэрт., lib. IX. c. 27. Изъ новѣйшихъ изслѣдователей о Д. замѣчательны: Шлейермахеръ: Ueb. Diog. von Apol. Abhandl. der Berl. Ak. 1804—11; philos. Klas. Berl. 1815, 4; Панцербитеръ: de Diog. Apoll. vita et scriptis, 8, Мейнингенъ, 1828; Шорнъ: Diogenis Apol—tae fragmenta quae supersunt omnia, disposita et illustrata, 8, Боннъ, 1828; см. еще ист. философ. Риттера. 1839; Gesch. der Philos., Zeller, 1845.

ДІОГЕНЪ, вавилонскій, родился въ Селевкіи и былъ въ свое время представителемъ стоической философіи въ Портикѣ. Учителями его были Хризиппъ и Зенонъ тарсскій. Діогенъ вавил. участвовалъ въ посольствѣ, отправленномъ аѳинянами въ Римъ, по дѣлу о городѣ Оропи. Въ Римѣ онъ пробылъ нѣсколько времени и преподавалъ свое ученіе, въ которомъ, какъ можно судить по немногимъ, крайне скуднымъ свидѣтельствамъ о немъ, старался смягчить суровое нравоученіе стоической школы. Стоики полагали благо человѣка въ одной добродѣтели; все прочее, по ихъ ученію, совершенно безразлично; Діогенъ же утверждалъ, что благо невозможно безъ пользы; потому что польза есть непремѣнное его слѣдствіе и вмѣстѣ средство. См. Cic., de fin. lib. III, c. 10; Diog. Laërt. lib. VII, c. 88. Діогенъ лаэртскій упоминаетъ еще о Діогенѣ эпикуровской школы, родомъ изъ Тарса въ Киликіи, и приписываетъ ему очеркъ эпикуровскаго нравоученія и избранные трактаты. Ни то, ни другое сочиненіе Діогена эпик. не дошло до насъ.

ДІОГЕНЪ, кинкъ, род. въ 444 году до Р. Х., въ Синопѣ, въ Понтѣ, умеръ 324 г. въ Коринѳѣ. Отецъ его Икезій былъ мѣнялою и часто занимался поддѣлываніемъ монеты. Діогенъ сначала также не чуждъ былъ нечистому ремеслу своего отца; но когда это было открыто, и соотечественники изгнали его, то онъ отправился искать счастія въ Аѳины. Но уже на пути въ Аѳины размышленіе о своемъ положеніи и о своихъ поступкахъ возбудило въ немъ внутреннее недовольство самимъ собою и желаніе какъ-нибудь примириться съ своею совѣстію (Stób., Flor. t. XI, p. 235); онъ жаждалъ загладить свои проступки доблестнымъ родомъ жизни. Въ такомъ расположеніи духа на него тѣмъ сильнѣе могли подѣйствовать воодушевительныя слова какого—нибудь аѳинскаго мыслителя. Въ то время, когда Діогенъ прибылъ въ Аѳины, Сократъ уже былъ осужденъ своими соотечественниками и школа его распадалась на три отрасли. Мегарская, занятая больше діалектикою и киренская, предпочитавшая всему въ жизни комфортъ не могли

приттись по духу убитаго горемъ Діогена. Скорѣе могла гармонировать съ его настроеніемъ школа суроваго киника Антисѳена, примыкавшая къ неполноправному, бѣднѣйшему классу аѳинскаго народонаселенія и поддерживавшая въ немъ духъ внутренней независимости и самодовольства среди тяжкихъ нуждъ и бѣдствій его жизни. Къ Антисѳену и пристадъ Діогенъ по прибытіи въ Аѳины. Сначала Антисѳенъ, опечаленный смертію своего любимаго учителя Сократа и недумавшій принимать новыхъ учениковъ, отказалъ Діогену, когда онъ явился слушать его уроки. Но Діогенъ не смутился отказомъ, пришелъ въ другой разъ и, когда раздосадованный учитель хотѣлъ прогнать его палкою, сказалъ, что нѣтъ такой крѣпкой палки, которою можно бы было удалить его отъ антисѳеновыхъ бесѣдъ. Умный отвѣтъ смягчилъ Антисѳена и съ тѣхъ поръ Діогенъ сталъ ближайшимъ его ученикомъ и другомъ. Подобно Антисѳену, Діогенъ имѣлъ крѣпкую волю, но превосходилъ его даромъ слова, остроуміемъ и ѣдкостію насмѣшки. Съ того времени, какъ Антисѳенъ принялъ Діогена, школа его, съ нѣкотораго времени опустѣвшая, снова наполнилась учениками. Однажды пришелъ его слушать одинъ молодой человѣкъ и когда слишкомъ засидѣлся, то за нимъ зашелъ братъ, но и тотъ плѣненный увлекательностію Діогеновой рѣчи, также остался въ школѣ, наконецъ и отецъ, пришедшій за сыновьями, до такой степени былъ очарованъ даромъ слова и образованностію Діогена, что также остался въ школѣ до конца его бесѣды.

Въ ученіи Діогена нравоученіе рѣшительно принимаетъ внѣ—общественное направленіе, которое чуждо было прежнимъ мыслителямъ, и которое потомъ всегда имѣло послѣдователей, по мѣрѣ упадка греческихъ государствъ. По своимъ началамъ оно не было ново; Діогенъ нашелъ его уже въ школѣ Антисѳена; но онъ провелъ это ученіе до послѣднихъ крайностей примѣромъ и словомъ, которое онъ старался освободить отъ діалектическихъ тонкостей, употребляя простую, популярную

форму бесѣды, перемѣшанной остротами и шутками. По ученію Діогена, наука занимается двумя предметами: душою и тѣломъ; обѣ части ея отличаются практическимъ характеромъ. Тѣло упражняютъ гимнастикою, а душу—добродѣтельною жизнію. Добродѣтель же состоитъ въ такой жизни, которая бы соотвѣтствовала природѣ и чужда была лишнихъ желаній и лишнихъ потребностей. Основываясь на такомъ понятіи о добродѣтели, Діогенъ и самъ презиралъ и другихъ училъ пренебрегать удовольствіями и удобствами жизни. Не только красота, богатство, слава, но и науки и искуства (см. Руссо) не достойны вниманія. Самыя важныя условія общежитія—брачная жизнь и собственность, не имѣютъ значенія, по ученію Діогена: все должно быть общее. Словомъ, назначеніе мудреца, какъ идеала человѣка, онъ полагалъ въ удаленіи отъ всего положительнаго, въ самомъ эгоистическомъ отвлеченіи своего *Я*, отъ всего объективнаго. Въ такомъ духѣ онъ жилъ и дѣйствовалъ, такимъ же духомъ проникнуты его поговорки, которые переданы намъ современными и близкими ко времени Діогена писателями. По этому неудивительно, что рядомъ съ умышленнымъ юродствомъ, онъ соединялъ гордое понятіе о себѣ. Крайности Діогенова ученія очевидны; но почему же, не смотря на то, онъ имѣлъ послѣдователей? По двумъ причинамъ. Во первыхъ въ ученіи Діогена есть вѣрная сторона,— это признаніе отвлеченной свободы нашего *Я*, необходимое, какъ одинъ моментъ въ составѣ нравственной дѣятельности. Хотя Діогенъ впалъ въ ошибку, принявъ одинъ моментъ за цѣлое, однакоже самыя крайности его гордой отрѣшенности могли увлекать многихъ, особенно, какъ реакція во времена всеобщаго увлеченія потокомъ безнравственности и мелочной суеты. Другая причина успѣха Діогенова ученія заключается въ томъ, что его школа, какъ продолженіе Антисѳеновой, была сродна по духу многочисленному классу непользовавшихся полными правами аѳинскихъ жителей и рабовъ.

На старости лѣтъ, онъ проводилъ лѣто въ Коринѳѣ а

зиму въ Аѳинахъ; это, по его словамъ, значило переѣзжать, подобно персидскому царю, изъ Сузы въ Экбатану. Однажды утромъ ученики нашли его распростертымъ на полу, въ сосѣдней съ Коринѳомъ гимназіи—*Краніонъ*; онъ завернулся въ мантію и лежалъ неподвижно. Ученики полагали, что онъ спитъ; но, всмотрѣвшись ближе, нашли его мертвымъ. Діогенъ жилъ 90 лѣтъ. По названію, которое часто давалъ себѣ Діогенъ (κύων собака), философская школа, слѣдовавшая направленію Антисѳена и Діогена, называется *Кинической*. Не смотря на странности Діогена, современники послѣ его смерти выразили къ нему свое уваженіе. Коринѳяне воздвигли на его могилѣ мраморную колонну съ изваянною наверху собакою, а жители Синопа—статую.

Діогену много приписывали въ древности разговоровъ, но до насъ не дошелъ ни одинъ изъ нихъ. Есть только собраніе писемъ подъ его именемъ; но Буассонадъ доказалъ, что они подложны. Для свѣдѣній о Діогенѣ, см. Diog. Laërt., lib. VI, c. 20..., Grimaldi, la vita di Diogene cinico, Napol., 1777, 8; Wiland, (Σωκράτης μαινόμενος) od. Dialogen d. Diogenes v. Synope, Lpz.; 1770, 8; Mentzii, Dissertatio de fastu philosophico virtutis colore infucato in imagine Diogenis Cyn. Lpz., 1712, 4; Barkhusii apologeticum, quo Diogenem Cyn. a crimine et stultitiae et imprudentiae expeditum sistit. Koenigsb., 1727, 4. См. *Кинническая школа.*

ДІОГЕНЪ лаэртскій (Diogenes Laërtius) жилъ во второй половинѣ втораго и въ началѣ третьяго столѣтія послѣ Р. Хр—ва. Предположеніе о времени жизни Діогена лаэрт. основывается на томъ, что самый позднѣйшій писатель, на котораго онъ ссылается, есть Атеней, жившій около 222 года послѣ Р. Хр—ва; значитъ, Діогенъ лаэрт. жилъ послѣ этого времени; но что жизнь Діогена Л. не могла быть слишкомъ позднѣе, это видно изъ словъ Стефана византійскаго, который около 500 года разсматриваетъ Діогена лаэр., какъ древняго писателя. Обстоятельства его жизни неизвѣстны; неизвѣстно даже, отъ чего

произошло его прозваніе: слово лаэртскій одни производятъ отъ города Лаэрта въ Киликіи, гдѣ будто бы родился Діогенъ, а другіе отъ имени его отца Лаэрта.

Трудно опредѣлить, къ какой именно философской школѣ принадлежалъ Діогенъ лаэртскій. Полагаютъ, что онъ былъ послѣдователь Эпикура; но судя по ошибочному изложенію мыслей его у Діогена лаэртскаго, а также по точности и обширности изложенія философіи Зенона скорѣе можно полагать, что онъ былъ послѣдователемъ стоической школы.

До насъ дошло одно сочиненіе Діогена лаэртскаго: *жизнь ученіе и мнѣнія знаменитыхъ мыслителей*. Стихотворенія же его, изъ которыхъ многія онъ приводитъ въ жизнеописаніяхъ философовъ, намъ не извѣстны. Сочиненіе Діогена лаэртскаго о жизни и ученіи философовъ было посвящено одной женщинѣ, питавшей особенное уваженіе къ академической философіи; такъ можно заключать изъ словъ самаго Діогена лаэрт. въ статьѣ о Платонѣ. Сочиненіе Діогена не имѣетъ систематическаго плана и раздѣляется на 10 книгъ; но подъ этимъ внѣшнимъ раздѣленіемъ скрывается другое болѣе внутреннее, только ни мало не выдержанное авторомъ. Сначала онъ доказываетъ, что Греція была колыбелью философіи и первую книгу посвящаетъ изложенію ученія семи мудрецовъ. За тѣмъ переходитъ къ философамъ въ собственномъ смыслѣ и раздѣляетъ ихъ на двѣ школы: іонійскую и италійскую. Ученіе іонійцевъ занимаетъ половину второй книги; сюда же присоединенъ и Сократъ съ своими учениками. Въ третьей книгѣ Діогенъ лаэр. говоритъ о жизни, ученіи и сочиненіяхъ Платона; въ четвертой—о мыслителяхъ академической школы. Объ Аристотелѣ, въ пятой книгѣ, Діогенъ говоритъ сравнительно мало и очень поверхностно. Шестая книга посвящена ученію Антисѳена и киниковъ; а седьмая Зенону и стоикамъ. О стоическомъ ученіи Діогенъ лаэр. говоритъ гораздо подробнѣе и внимательнѣе, нежели о другихъ, хотя и въ этой книгѣ нѣтъ стройности изложенія. Девятая книга посвящена ученію пиѳагоровской школы.

Наиболѣе безпорядка въ девятой книгѣ, гдѣ невидно никакихъ основаній, почему именно авторъ такъ, а не иначе распредѣляетъ ученіе различныхъ мыслителей. О Гераклитѣ говорится прежде Ксенофана; Діогенъ аполлонійскій, ученикъ Анаксагора, котораго жизнь изложена во второй книгѣ, помѣщенъ рядомъ съ Анаксархомъ, Пирономъ и Тимономъ, которые относятся къ сократовской школѣ. Въ десятой книгѣ Діогенъ лаэр. излагаетъ жизнь Эпикура и стоика Посидонія. Кромѣ безпорядочности въ распредѣленіи философскихъ ученій, есть и другіе недостатки Діогенова произведенія. Онъ не входитъ въ критическую оцѣнку различныхъ, не рѣдко противорѣчащихъ свѣдѣній объ ученіи мыслителей и помѣщаетъ ихъ одно за другимъ безъ всякаго разбора, постоянно оставляя читателя въ недоумѣніи, что именно дѣйствительно относится къ характеристикѣ мыслителя, или школы, и что произошло потомъ въ слѣдствіе позднѣйшихъ толкованій и неправильныхъ историческихъ свидѣтельствъ. Кромѣ того, въ его сочиненіи встрѣчаются ошибки противъ хронологіи и смѣшеніе какъ въ именахъ лицъ, такъ и въ заглавіяхъ сочиненій. Не смотря впрочемъ на недостатки, сочиненіе Діогена лаэрт. принадлежитъ къ числу самыхъ полезныхъ для занимающагося изученіемъ древней философіи. Оно не выходитъ изъ разряда компиляцій; но не маловажное достоинство его состоитъ уже и въ томъ, что авторъ показываетъ источники, откуда онъ что либо заимствовалъ и не рѣдко приводитъ подлинный текстъ заимствованія. При томъ же нужно замѣтить, что сочиненіе Діогена лаэр. есть первый опытъ на поприщѣ исторіи философіи, и что его свидѣтельства, касающіяся жизни и ученія мыслителей, большею частію согласны съ показаніями другихъ древнихъ писателей. Наконецъ, свѣдѣніями о нѣкоторыхъ ученіяхъ, хотя бы даже и второстепенныхъ, мы обязаны единственно почти Діогену. Такъ, напр., по его сочиненію извѣстна намъ почти половина фрагментовъ изъ сочиненій Гермиппа. Извлеченія изъ сочиненій Аристоксена также извѣстны

преимущественно изъ Діогенова сборника. Сюда же должно отнести отрывки изъ произведеній Тимона, Хризиппа, Дикеарха, Сотіона и Фаворина, не говоря уже о нѣкоторыхъ подлинныхъ произведеніяхъ, какъ напр., завѣщанія Аристотеля и Эпикура. Въ заключеніе должно присовокупить, что нѣкоторыя ошибки въ Діогеновомъ сочиненіи должно отнести къ тѣмъ писателямъ, у которыхъ онъ почерпалъ нужныя ему свидѣтельства. Съ своей стороны, Діогенъ только мало обращалъ вниманія на относительное достоинство и достовѣрность ихъ показаній. Такъ напр., онъ одинаково пользуется авторитетомъ Аристоксена, по точности своихъ свидѣтельствъ и по учености близкаго къ Аристотелю, и сомнительными матеріалами произведеній Дикеарха, Гермиппа и Тимея.

Въ дошедшемъ до насъ текстѣ Діогенова сочиненія есть много искаженій. Салмазій, на основаніи оглавленія, найденнаго при одной старинной рукописи, утверждаетъ, что въ немъ даже недостаетъ многихъ біографій, которыя безъ сомнѣнія находились въ подлинникѣ, напр., Корнута, Полемона и Эпиктета.

Сочиненія Діогена лаэртскаго въ первый разъ изданы въ Венеціи, 1475, f; второе изданіе было въ Базелѣ, 1533, 4; потомъ очищенныя и объясненныя трудами Генр. Этіена, Казаубона, Альдобрандини Менажа, Мейбома, Кина (Amsterd. 1692 и 1698, 2 vol., 4) и Россія были изданы Гибнеромъ (Lpz., 1828 и 1831, 4 B., 8). Латинскіе переводы: Амвросія Камальдула, исправленный бенедиктинцемъ Бруньоліемъ (Venet., 1457) и Ѳомы Альдобрандини (1594, Rom., f; Lond., 1933). На франц. языкъ переведены Фужроллемъ (Lyon, 1602, 8), Боало (Paris, 1688, 2 volum., 12) и анонимомъ (Amsterd. 1758, 3 vol., 12; Paris. 1796, 2 vol., 8; Paris, 1841, 12). На нѣмецкій съ примѣчаніями—Ф. Л. Снеллемъ (Giessen, 1806, 8). Срав. Jgn. Rossii, Commentantiones laertianae, Rom, 1788, 8.

ДІОДОРЪ мегарскій, прозванный *Кронось*. (Diodorus Cronus), знаменитѣйшій діалектикъ древности и представитель мегарской школы. Жизнь его неизвѣстна. Онъ родился въ Іасосѣ,

въ Каріи, въ половинѣ IV вѣка до Р. Хр—ва, и по всей вѣроятности слушалъ въ Мегарѣ чтенія Аполлонія Кропа, ученика Эвбулидова. Въ зрѣломъ возрастѣ онъ жилъ при дворѣ Птолемея Сотера, какъ близкій другъ его. Говорятъ, что однажды въ присутствіи царя, онъ не могъ отвѣчать на какой-то вопросъ, предложенный Стильпономъ. Раздосадованный насмѣшкою царя, онъ написалъ противъ Стильпона цѣлую книгу и съ печали умеръ.

Проникнутый духомъ своей школы (см. Мегарики), Діодоръ опровергаетъ всѣ догматическія школы, несогласныя съ мегарскою и противопоставляетъ имъ свое положеніе: „ничто не существуетъ, кромѣ единаго, неизмѣннаго и постоянно тождественнаго.“ — Доказательства у Діодора — отрицательнаго свойства и направлены противъ *существованія движенія*, противъ *различія между возможностію и дѣйствительностію* и противъ *условныхъ предложеній*.

1., Діодоръ опровергаетъ дѣйствительность движенія слѣдующимъ образомъ: послѣдователи эпикуровской школы утверждали, что міръ слагается изъ атомовъ, которые неразлучны съ движеніемъ по самому существу своему. Діодоръ не соглашается съ ихъ положеніемъ и утверждаетъ, что движущееся недѣлимо и въ каждое мгновеніе занимаетъ одно пространство также недѣлимое, какъ и оно само; а потому не можетъ двигаться ни въ томъ мѣстѣ, гдѣ оно находится; ибо всецѣло занимаетъ его; ни въ томъ, гдѣ его нѣтъ; ибо иначе оно и тамъ должно бы быть. Здѣсь разногласіе происходитъ, какъ видно отъ того, что Эпикуръ разсматриваетъ движеніе, какъ данное, какъ фактъ, въ явленіи, а Діодоръ становится на абсолютную точку зрѣнія.

2., Подобнымъ же образомъ онъ опровергаетъ различіе между возможностію и дѣйствительностію. По ученію перипатетиковъ, движеніе есть переходъ отъ несущаго къ сущему, отъ небытія къ бытію, или отъ бытія возможнаго къ бытію дѣйствительному. Значитъ, движеніе возможно только въ та-

комъ случаѣ, если точно есть различіе между возможностію и дѣйствительностію; но Діодоръ опровергаетъ это различіе между возможнымъ и дѣйствительнымъ, слѣдуя Эвклиду и нѣсколько дополняя его положеніе. Эвклидъ говорилъ: *возможное есть то, что есть*; а Діодоръ прибавляетъ:—*что есть или что будетъ, а то, что будетъ, всегда необходимо*. Для доказательства своего положенія, онъ допускаетъ самый крайній фатализмъ, утверждая, что даже тѣ случайныя дѣянія наши, которыя совершенно зависятъ отъ нашего произвола, предопредѣлены и не могутъ не быть.

3., Третье доказательство бытія единаго неизмѣннаго, исключающаго всякое движеніе, имѣетъ у Діодора чисто логическій характеръ и основывается на свойствѣ условныхъ предложеній. По Діодору, условное предложеніе выражаетъ ту мысль, что никогда не возможно, дабы послѣдствіе было ложно или не существовало, если предыдущее или условіе истинно и существуетъ. Значитъ, смыслъ Діодорова опроверженія состоитъ въ томъ, что въ условіи всегда уже заключается условливаемое, и послѣднимъ ничего не измѣняется, ничего не привносится новаго.

Говорятъ, что Діодоръ доказывалъ еще, что въ словахъ никогда не бываетъ двусмысленности, или неточности, потому что говорящій высказываетъ именно то, что онъ хочетъ сказать, и сознаетъ, что говоритъ только нѣчто одно. Это положеніе служитъ только какъ бы дополненіемъ или продолженіемъ предыдущаго, что нѣтъ ничего дѣйствительнаго, кромѣ единаго, и нѣтъ ничего возможнаго, кромѣ дѣйствительнаго.

О Діодорѣ см. у древнихъ: Cicero, de Fato, c. 7, 8; Sext. Empir., adv. Logicos, lib. VIII; adv. Mathem., lib. X; Diog. Laërt., Uita Diodori. Между писателями новыхъ временъ см: Deycks, de Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis, Bonn, 1827, 8; H. Ritter, Gesch. der philos. Hamb., 1837—1841, 6 B., 8; L'Ecole de Mégare, D. H., Paris, 1843.—

ДІОДОРЪ тирскій, перипатетикъ, ученикъ Критолая, жилъ

подъ конецъ втораго вѣка до Р. Хр—ва. По словамъ Цицерона (другихъ свидѣтельствъ нѣтъ), онъ училъ, что благо состоитъ въ добродѣтели и въ отсутствіи всякой скорби.

Сенека упоминаетъ еще о другомъ Діодорѣ, послѣдователѣ эпикуровской школы, умертвившемъ себя (Senec., de vita beata, c. 19).

ДІОМЕНЪ, смирнскій, послѣдователь Демокрита. Съ ученіемъ этого мыслителя познакомилъ его Нессъ, Діоменъ же былъ учителемъ Анаксарха, а какъ Анаксархъ былъ современникъ Александра македонскаго, то должно полагать, что и Діоменъ жилъ въ IV вѣкѣ до Р. Хр—ва.

ДІОНЪ, прозванный хрисостомомъ (златоустомъ), родился около половины перваго столѣтія въ Прузѣ, въ Виѳиніи, и происходилъ отъ значительной фамиліи. Сначала онъ занимался риторикою; но потомъ сталъ заниматься философіею, слѣдуя преимущественно стоикамъ. Впрочемъ, по суровому образу жизни, онъ былъ ближе къ Антисѳену, носилъ не философскую мантію, но львиную кожу и своимъ противодѣйствіемъ развращеннымъ нравамъ современниковъ скорѣе пріобрѣталъ себѣ враговъ, нежели поборниковъ. Когда одинъ изъ его друзей, замѣшанный въ заговорѣ противъ Домиціана, былъ осужденъ на смерть, то Діонъ, опасаясь и за свою жизнь, бѣжалъ въ страну Гетовъ, гдѣ продолжалъ свое образованіе, имѣя только двѣ книги: *Федона* (Платона) и о *посольствѣ* Демосѳена. Возвратившись послѣ смерти этого императора, онъ жилъ сперва въ Римѣ, пользуясь расположеніемъ Нерона и Траяна, а потомъ поселился на родинѣ, гдѣ и умеръ въ глубокой старости. Отъ него сохранилось восемдесять разговоровъ, доказывающихъ его обширныя познанія и высокую образованность. Первое изданіе его разговоровъ было въ Венеціи, 1551, 8; потомъ въ Парижѣ, 1604, f; въ Лейпцигѣ, 1784, 2 кн., 8. Біографію Діона хрисостома и переводъ нѣкоторыхъ разговоровъ его на француз. языкѣ, можно читать въ Vie des Orateurs grecs, Брекиньи (Brequigny), 1742, Paris, 2 vol., 12.

ДІОНИСОДОРЪ, хіосскій, братъ Евеидема. Именемъ послѣдняго Платонъ назвалъ одинъ изъ своихъ разговоровъ, въ которомъ выводитъ на сцену ихъ обоихъ, какъ представителей софистики.

ДІОСКОРИДЪ. Діогенъ лаэр. говоритъ только, что онъ былъ послѣдователемъ скептической философіи и ученикъ Тимона. Diog. Laërt., lib. IV, P. 115.

ДІЗЦЪ, Іоаннъ Христіанъ, Фридрихъ, род. въ 1765 году въ Вецларѣ, кобленцскаго округа и былъ сначала помощникомъ директора, а потомъ директоромъ училищъ и пасторомъ въ Цитенѣ, близъ Рацебурга. Онъ издалъ слѣд. философскія сочиненія: Antitheätet od. Versuch einer Prüfung. dès v. Tiedemann in sein. Theätet aufgestellten philos. Syst., Rost., u. Lpz, 1798, 8; Beantwortung d. idealistischen Briefe Tiedemann's, Gotha, 1801, 8; Die philosophie und der. Philosoph aus dem wahren Gesichtspunkte betr., Lpz., 1802, 8; Ueber Wissen, Glauben, Mystizismus und Skeptizismus, Lubeck, 1808, 8. Кромѣ того, онъ написалъ много статей философскихъ, филологическихъ и театральныхъ. Дізцъ былъ послѣдователь Кантовой философіи.

ДОБРОДѢТЕЛЬ. Первоначально, древніе подъ именемъ добродѣтели (ἀρετή, virtus) разумѣли только храбрость или мужество, которымъ мущина, какъ существо, способное къ энергической дѣятельности, отличается отъ женщины, надѣленной больше мягкостію души. Таково почти и буквальное значеніе словъ: греческаго ἀρετή и латинскаго—virtus. Въ послѣдствіи, мало-по-малу эти выраженія стали употреблять въ обширнѣйшемъ смыслѣ, для обозначенія всей совокупности добрыхъ нравственныхъ качествъ, которыми отличаются добродѣтельные люди. Къ обширнѣйшему смыслу прежнихъ выраженій могло привести существенное сходство добродѣтели вообще съ прежними ἀρετή и virtus, такъ—какъ добродѣтель вообще предполагаетъ крѣпость воли для противодѣйствія слѣпымъ влеченіямъ страстей. Итакъ, что должно разумѣть подъ именемъ добро-

дѣтели, по самой идеѣ ея, независимо отъ такого или другаго значенія выраженій? Подъ именемъ добродѣтели должно разумѣть постоянное, сознательно—дѣятельное стремленіе воли къ исполненію нравственнаго закона, постоянное осуществленіе всеобщихъ законовъ добра и правды во всѣхъ отношеніяхъ, въ какія поставляетъ насъ жизнь. Наоборотъ, слабость воли, жертвующая нравственнымъ долгомъ и превращающаяся въ навыкъ, есть порокъ. Отсюда слѣдуетъ, что добродѣтель предполагаетъ твердое и глубокое проникновеніе личнаго сознанія всеобщими нравственными законами, свойственными всѣмъ разумнымъ существамъ и, стало быть, постепенное приближеніе человѣка къ идеалу нравственнаго совершенства. Добродѣтель не ограничивается только добрымъ расположеніемъ или настроеніемъ души (διάθεσις); она не разлучна съ постояннымъ обнаруженіемъ общаго настроенія (ἕξις) въ каждомъ данномъ случаѣ, въ каждомъ дѣяніи воли. Далѣе, какъ общее настроеніе къ добру, осуществляющееся во всѣхъ положеніяхъ жизни, добродѣтель не ограничивается исполненіемъ одного или нѣсколькихъ обязанностей и исключеніемъ изъ своего круга другихъ. Подобная добродѣтель противорѣчила бы сама себѣ; потому что въ такомъ видѣ она происходила бы уже не отъ общаго расположенія къ добру, что составляетъ необходимую принадлежность ея, но изъ другихъ частныхъ цѣлей. Свойство же общаго настроенія къ добру таково, что болѣе или менѣе оно проникаетъ во всѣ данные случаи жизни.

Не смотря на единство добродѣтели, въ ней можно различать много частныхъ видовъ. Если разсматривать добродѣтель только со стороны *формы*, т. е., со стороны одного выражающагося на дѣлѣ настроенія и хотѣнія—соображать всѣ свои дѣянія съ нравственнымъ закономъ или иначе, давать себѣ практическія опредѣленія изъ воли, проникнутой идеею нравственнаго закона, то добродѣтель одна; но со стороны *матеріи* или содержанія, добродѣтель можетъ быть разныхъ родовъ, судя по тому, въ какихъ личныхъ отношеніяхъ или

въ какомъ ряду дѣяній она выражается. Но таково свойство внутренней жизни, что въ каждомъ ея развѣтвленіи всегда отражается могущество и полнота цѣлаго; точно также и въ каждой добродѣтели порознь отражается цѣлый существенный составъ добродѣтели или ея общій характеръ,—это внутреннее, общее расположеніе къ добру или подведеніе всѣхъ своихъ личныхъ побужденій и желаній подъ общую идею добра или закона, и на оборотъ, превращеніе общаго нравственнаго закона въ свое собственное, личное желаніе и побужденіе. А потому, въ существѣ дѣла нельзя имѣть одну только добродѣтель, не имѣя въ тоже время и другихъ добродѣтелей, или по крайней мѣрѣ, живаго расположенія ко всѣмъ добродѣтелямъ. Всѣ добродѣтели, говоритъ Цицеронъ (de finib. V, 23), такъ тѣсно соединены между собою, что каждая заимствуетъ что нибудь у другой и одна безъ другой быть не можетъ. Одна добродѣтель, при порочности въ другихъ отношеніяхъ, показываетъ, что самая эта частная добродѣтель имѣетъ какіе нибудь недостатки или въ побужденіяхъ, или въ теоретическомъ сознаніи, или въ навыкѣ и т. д. Изъ предыдущаго само собою слѣдуетъ, что добродѣтель въ совершеннѣйшемъ смыслѣ не доступна человѣку, что онъ можетъ только постепенно правильнымъ употребленіемъ всѣхъ своихъ силъ приближаться къ идеалу добродѣтели, и само это приближеніе къ идеалу ея есть уже добродѣтель. Добродѣтель и есть потому добродѣтель, что она предполагаетъ въ человѣкѣ внутреннюю борьбу праваго сознанія и хотѣнія, проникнутаго идеею закона, съ безотчетными влеченіями прихоти и произвола. Добродѣтель, въ собственномъ смыслѣ слова, въ смыслѣ жизни, проникнутой всецѣло идеею нравственнаго закона, была бы уже святостію. Должно думать, что стоики, утверждая, что добродѣтель не можетъ возрастать, разумѣли ее въ этомъ идеальномъ, всеобщемъ смыслѣ, какъ святость; но въ примѣненіи къ существу человѣческому, добродѣтель, и по ихъ ученію, подлежитъ развитію (fundi quodammodo et dilatari posse, какъ говоритъ Цицеронъ; de

finib., III, 15). Можно раздѣлять добродѣтели различно, судя по тому, на какомъ началѣ будемъ основывать взглядъ нашъ на добродѣтель. Такъ, на прим., Сократъ различалъ четыре главныя добродѣтели: *благочестіе* (εὐσέβεια), *воздержаніе* (ἐγκράτεια) или самообладаніе, *мужество* (ἀνδρία) и *правдивость* или правосудіе (δικαιοσύνη). Платонъ (въ 3 кн. респ., и въ 3, 12 кн. зак.) примѣнительно къ составнымъ сторонамъ человѣка и общества, также различаетъ четыре главныя добродѣтели: *мудрость* (σοφία), *умѣренность* (σωφροσύνη), *мужество* (ἀνδρία) и *правдивость* (δικαιοσύνη), но расходится съ Сократомъ только въ обозначеніи двухъ первыхъ.

Можетъ ли нравоученіе ограничиться только тѣми добродѣтелями, которыя опредѣляются насущными общежительными цѣлями жизни и основываются на уваженіи человѣческой личности, или оно должно расширить свой горизонтъ и принять въ свой составъ и тѣ добродѣтели, которыя происходятъ подъ вліяніемъ мысли о Богѣ, какъ верховномъ законодателѣ и идеѣ міра сверхъчувственнаго, руководящей и устанавливающей всю нашу общественную и частную жизнь. Не входя въ подробный разборъ этого вопроса, можемъ замѣтить, что ни теоретическій выводъ, ни, что еще важнѣе, практическое углубленіе общежительныхъ добродѣтелей въ сознаніи и полная чистота ихъ были бы не возможны безъ тѣхъ добродѣтелей, которыя происходятъ подъ вліяніемъ идеи о мірѣ сверхъчувственномъ, выступающемъ за предѣлы всего конечнаго и ограниченнаго; потому что послѣдняя, отдаленная и для поверхностнаго взгляда незамѣтная опора всѣхъ добродѣтелей скрывается въ этой высшей руководительной идеѣ жизни. Въ этомъ отношеніи христіанское міровоззрѣніе служитъ чрезвычайно важнымъ дополненіемъ міровоззрѣнію классическому. Въ классическомъ мірѣ, подъ вліяніемъ идеи жизни, ограниченной временнымъ горизонтомъ, могла произойти только жестокость характера, закаленная какимъ то безотраднымъ, неподвижнымъ расположеніемъ духа. Самый высокій стоическій

героизмъ, безтрепетно поднимающій руку для самозаклапія, возбуждаетъ удивленіе; но онъ не можетъ быть предметомъ подражанія; онъ проникнутъ какимъ-то отчаяніемъ. Онъ не имѣетъ содержанія, оттого и форма его не нормальна. Духъ христіанства вводитъ новый элементъ въ составъ нравственной жизни, и въ своей высшей идеѣ человѣка даетъ ей другое руководительное начало; указывая ей дальнѣйшее поприще развитія, оно не задушаетъ, но умягчаетъ и животворитъ это личное, практическое сознаніе, поникающее долу и падающее подъ вліяніемъ отрицательнаго, жосткаго міровоззрѣнія. Словомъ, безъ высшей руководительной идеи жизни, нѣтъ возможности вывести практическое сознаніе изъ предѣловъ эгоизма; потому что временный горизонтъ жизни послѣдовательно можетъ вести только къ дѣятельности подъ вліяніемъ болѣе, или менѣе искуснаго временнаго расчета, плотоугодія и своекорыстія. Но признавать для ученія о добродѣтели и для истинной нравственной жизни необходимость высшаго, сверхъчувственнаго руководительнаго начала, еще не значитъ утверждать, будто и это послѣднее, само по себѣ, при неправильномъ пониманіи и примѣненіи, не можетъ вести иногда къ невыгоднымъ для нравственной дѣятельности послѣдствіямъ. Они происходятъ въ то время, когда идею Бога и идею вѣчности, какъ начало нравственной или добродѣтельной жизни, представляютъ себѣ только чѣмъ-то отдѣльнымъ, отвнѣ дѣйствующимъ, а на самое существо нравственное и на всю его внутреннюю и внѣшнюю жизнь смотрятъ какъ на нѣчто только ничтожное, не имѣющее никакого значенія. Тогда, вмѣсто нравственной дѣятельности и неутомимаго труда надъ всесторонпимъ совершенствованіемъ нравственной и общественной жизни, можетъ воцариться пренебреженіе къ потребностямъ жизни, а вмѣстѣ съ нимъ пассивность воли, апатія и рабство съ одной стороны, и дикость, варварство—съ другой. Таковы именно были послѣдствія и отъ такихъ причинъ (по крайней мѣрѣ главнымъ образомъ) въ періодѣ среднихъ вѣковъ, когда

самый высокій аскетизмъ, удаляясь отъ свѣта и чуждаясь прикосновенія къ нему, не могъ дѣйствовать на облагороженіе нравовъ и предалъ его во власть хищничества и всякихъ произволовъ. Съ этой точки зрѣнія становится понятнымъ, почему и въ слѣдствіе какого ошибочнаго взгляда судятъ иногда объ отношеніи между добродѣтелію древняго, классическаго и новаго міра и о вліяніи христіанства на идеалъ добродѣтели. Иногда приходили къ мысли, будто классическое міровоззрѣніе, подъ вліяніемъ замкнутой идеи настоящаго міра и холодной судьбы, содѣйствовало крѣпости и энергіи воли, тогда какъ христіанство, указывая человѣку на загробную жизнь, способствовало будто разслабленію воля и равнодушію къ окружающему насъ порядку жизни. Судившіе такимъ образомъ принимали одностороннее усвоеніе и проявленіе христіанскихъ началъ дѣятельности за дѣйствительную полноту ихъ. Мы неможемъ входить здѣсь въ подробный разборъ этого важнаго вопроса и ограничимся однимъ примѣромъ. Ахиллъ, идеалъ древняго героя, глумится надъ трупомъ своего врага—Гектора; но сколько, при самомъ неустрашимомъ мужествѣ въ битвахъ, самообладанія въ отношеніи къ себѣ и кротости въ отношеніи къ другимъ, въ героической личности Баярда, воспитаннаго подъ вліяніемъ христіанства! Но если идея добродѣтели требуетъ, чтобы самое высокое руководительное начало дѣятельности было воспринято нами въ глубину сознанія и проникало всю нашу жизнь внутреннюю и внѣшнюю, то раждается вопросъ, каково именно должно быть то отношеніе личнаго сознанія къ идеѣ нравственнаго добра, при которомъ между ними водворилась бы именно связь внутренняя, а не внѣшняя. Можно стремиться къ воспріятію идеи добра, или какъ предмета личнаго, субъективнаго удовольствія и благополучія, или по убѣжденію въ самостоятельномъ, безусловномъ ея значеніи. Первое отношеніе неправильно: оно превращаетъ только въ орудіе, въ нѣчто внѣшнее, то самое, что имѣетъ безусловное значеніе, а потому, можетъ вести къ без-

нравственнымъ поступкамъ. Только второе отношеніе практическаго сознанія и воли къ идеѣ нравственнаго добра есть истинное; потому что въ немъ и эта идея удерживаетъ свое самостоятельное значеніе, и практическое сознаніе дѣйствующаго лица получаетъ безотносительное, постоянное нравственное значеніе. Добродѣтельная, жизнь достигающая этой высшей ступени развитія, заключаетъ въ себѣ также элементъ благополучія и удовольствія, но въ другомъ, очищенномъ и облагороженномъ видѣ; потому что какъ въ субъективномъ отношеніи, въ чистой добродѣтельной совѣсти соединяются побужденіе чувства и разумъ, такъ и въ объективномъ отношеніи идея духовнаго совершенства неразлучна съ могуществомъ ея надъ внѣшнимъ міромъ, какъ органомъ его. Идея добродѣтели, въ ея безусловномъ значеніи, не мыслима безъ идеи такъ называемаго счастія, или иначе, полной гармоніи жизни. Таковъ высшій смыслъ разсудочнаго или популярнаго представленія о наградѣ,—какъ слѣдствіи добродѣтели, и наказаніи, какъ слѣдствіи порока, котораго впрочемъ многіе часто не понимаютъ.

ДОГМАТИЗМЪ (δόγμα, положеніе, опредѣленіе, мнѣніе). Философія, говоря приблизительно, усиливается познать не относительные законы явленій природы и духа, не относительныя причины явленій исторіи, но безусловную, если можно, такъ сказать, умѣстность міра естественнаго и духовнаго, безусловный смыслъ исторической жизни человѣчества. Для выполненія этой задачи, наше мыслящее и познающее начало необходимо должно найти въ себѣ самомъ, въ своемъ существѣ и строеніи нѣкоторое сродство и соотвѣтствіе предмету задачи и дать себѣ отвѣтъ на самый вопросъ о возможности, въ такой или иной степени, рѣшенія ея. Естественно, по этому, что философія должна отличаться, во первыхъ, высшею степенію самосознательности, отчетливости, и стало быть свѣтлою работою мышленія, какъ главнаго дѣятеля знанія; во вторыхъ—утвердительнымъ или положительнымъ характеромъ. Каковы бы ни были степень и предѣлы этой утвердительно-

сти; но она не можетъ не быть отличительнымъ признакомъ нормальнаго направленія философіи, которое составляетъ внутреннюю цѣль и организующее начало ея стремленій. Такое направленіе философіи можно назвать вообще догматическимъ или догматизмомъ. Ясною и отчетливою дѣятельностію мысли, глубокимъ вниманіемъ къ самымъ основамъ дѣйствительности мыслимаго, она отличается отъ мечтательнаго, хаотическаго созерцанія, не заботящагося объ уясненіи предмета созерцанія; а положительнымъ или утвердительнымъ характеромъ—отъ направленія философіи отрицательнаго, которое признаетъ истину, недоступною нашей познавательной дѣятельности, словомъ,—догматизмъ, въ обширномъ смыслѣ слова, отличается и отъ туманной мистики, дѣйствующей только подъ вліяніемъ воображенія и чувства, и отъ скептицизма. Таково и этимологическое значеніе этого слова; а потому догматизмъ или догматическій характеръ философіи можетъ выражаться въ самыхъ разнообразныхъ системахъ ея, лишь бы они имѣли утвердительное или положительное направленіе.

Но въ области философіи понимаютъ догматизмъ въ другомъ, болѣе частномъ значеніи, которое довольно трудно уяснить частію по неодинаковости взгляда мыслителей, а частію, и еще болѣе потому, что для полнаго разграниченія догматизма въ этомъ смыслѣ отъ другаго, не сходнаго съ нимъ направленія философіи, потребовалось бы предварительное объясненіе многихъ другихъ понятій, касающихся философскаго познанія. Подъ догматизмомъ въ этомъ особенномъ смыслѣ разумѣютъ не положительное содержаніе, добытое изслѣдованіемъ истины, но самый способъ или методъ, которымъ устанавливаютъ извѣстное содержаніе. Выдѣляя такимъ образомъ догматическое направленіе философіи, одни называютъ ту философію догматическою, которая начинаетъ свои изслѣдованія, или точнѣе опредѣленія безусловныхъ истинъ утвержденіемъ какихъ нибудь уже опредѣленныхъ и какъ бы принятыхъ истинъ и положеній, касающихся міра безусловнаго, сверхъчув-

ственнаго. Оно не употребляетъ наблюденія и анализа для того, чтобы опредѣлить сперва самый смыслъ этихъ положеній и степень ихъ умѣстности въ сферѣ знанія, какъ знанія, но только опредѣляетъ ихъ, доказываетъ, приводитъ несогласныя положенія и дѣлаетъ свои дальнѣйшіе выводы. На этомъ основаніи, всякое направленіе философскихъ изслѣдованій, слѣдующее синтетическому, а не аналитическому методу, можно отчасти признать догматизмомъ (См. Dict. philos., Paris, 1845, Т. 11 стр, 148.). Другіе понимаютъ догматизмъ еще частнѣе, не уклоняясь впрочемъ далеко отъ взгляда предъидущихъ мыслителей. Философія, какъ мы сказали выше, изслѣдуетъ міръ духа и природы со стороны безусловной, а потому усиливается познать отношеніе ограниченныхъ законовъ ихъ жизни къ безотносительному, безусловному. Подобная задача философіи не доступна вполнѣ наблюденію и опыту; она составляетъ уже предметъ отчасти умозрѣнія. Только чистая познающая мысль, воспользовавшись всѣми матеріалами такъ называемаго конечнаго знанія, наблюденія и опыта, возводитъ ихъ потомъ къ формѣ философскаго міросозерцанія. Такимъ образомъ, всѣ наши представленія о мірѣ, человѣкѣ, о душѣ, о Богѣ и т. д., часто заключающія въ себѣ много чувственнаго элемента и разсудочнаго пониманія, созданныя только изъ этого чувственнаго матеріала и ограниченныхъ формъ или категорій разсудка, философія очищаетъ, перетворяетъ и опредѣляетъ только на основаніи началъ отчетливаго мышленія и знанія или иначе на основаніи идеи безусловнаго. Такъ понимаютъ задачу философіи по крайней мѣрѣ, нѣкоторые лучшіе представители ея въ Германіи въ XIX вѣкѣ. Ихъ системъ нельзя назвать догматизмомъ въ этомъ второмъ смыслѣ, не смотря на то, что въ нихъ преобладаетъ умозрѣніе, такъ-какъ въ нихъ не доказываются какія либо готовыя положенія, но все содержаніе знанія устанавливается изъ полноты и по законамъ прирожденнаго намъ мышленія. Но иному способу въ рѣшеніи основныхъ вопросовъ философіи слѣдуетъ догма-

тизмъ, а отъ различія въ способѣ рѣшенія этихъ вопросовъ происходитъ и особенный характеръ самаго содержанія его. Его должно назвать догматизмомъ не потому, что въ немъ преобладаетъ умозрительный элементъ надъ опытомъ, синтезъ надъ анализомъ, но потому, что онъ: 1., усиливается опредѣлить безусловное только посредствомъ прилагаемыхъ къ нему предикатовъ; 2, что самое отношеніе этого безусловнаго къ совокупности всѣхъ явленій природы и духа разлагается у него на такія составныя части или предметы, которыя заимствованы только изъ представленія и потомъ только опредѣляется взаимное отношеніе ихъ, какъ ограниченныхъ, данныхъ, по такимъ же ограниченнымъ категоріямъ разсудка. Догматизмъ не входитъ въ разсмотрѣніе, какимъ образомъ мышленіе доходитъ до самаго распредѣленія, развѣтвленія полноты знанія на такіе именно, а не иные предметы, но принимаетъ ихъ отъ-инуду и только усиливается потомъ опредѣлить ихъ значеніе по опредѣленнымъ заранѣе формамъ разсудка. Значитъ, онъ не можетъ выступить изъ круга разсудочной дѣятельности, понимающей только ограниченныя, конечныя отношенія вещей. Отсюда объясняется безжизненность тѣхъ философскихъ системъ, въ которыхъ преобладалъ догматизмъ подобнаго рода. Оказывая нѣкоторое благотворное вліяніе на развитіе умственныхъ способностей, логическую крѣпость мысли, онъ почти ничего не доставлялъ для живаго пониманія различныхъ отраслей знанія. Онъ не могъ оживотворить въ особенности тѣхъ наукъ, тѣхъ отраслей знанія, въ которыхъ мы стремимся постигнуть и выразить нѣчто безотносительное, безусловное, такъ наприм., въ наукахъ богословскихъ и философскихъ, въ наукѣ объ изящномъ, въ философіи исторіи. Отсюда, между прочимъ, объясняется ограниченное пониманіе изящнаго и исторіи во время лейбницe-вольфіанскаго догматизма въ прошломъ столѣтіи, когда то и другое измѣряли только или ототношеніемъ къ чувству, или пригодностію для какихъ нибудь цѣлей жизни. Догматизмъ преимущественно господство-

валъ въ продолженіе среднихъ вѣковъ. Авторитетъ его былъ значительно ослабленъ Бакономъ и Декартомъ. Баконъ противодѣйствовалъ схоластическому догматизму, противопоставляя силлогистикѣ методъ наведенія, а Декартъ—положеніемъ о сомнѣніи, какъ первомъ условіи изслѣдованія истины. Но въ школахъ догматизмъ очень долго еще оставался и получилъ нѣсколько лучшую форму въ лейбнице-вольфіанской философской школѣ. Противъ него возсталъ Кантъ. Съ того времени догматизмъ уже не существуетъ, по крайней мѣрѣ, въ своей прежней формѣ. Впрочемъ изъ того, что догматизмъ слѣдовалъ ложному, или безжизненному способу развитія своего содержанія, вовсе еще не слѣдуетъ, что все оно ложно. См. Hegel's Encyclop. d. philosophichen Wisseusch. 3—te Ausg. Heidelb., 1830; стр. 37—43; Grundlinien d. Philosophie v. Dr. Werner, Regensburg, 1855, стр. 8, § 4.

ДОДВЕЛЬ, Генрихъ, род. въ Дублинѣ въ 1641 году, былъ профессоромъ съ 1688 по 1691 годъ и умеръ 1711 г. въ Шотсбрукѣ. Онъ извѣстенъ преимущественно богословскими, археологическими и филологическими трудами. Къ области философіи онъ имѣетъ нѣкоторое отношеніе только своимъ парадоксальнымъ ученіемъ о душѣ и особенно нѣкоторыми монографіями, касающимися исторіи философіи. Еще въ 1672 г. въ одномъ письмѣ богословскаго содержанія, потомъ 1704 г. въ статьѣ о бракѣ, наконецъ въ 1706 г. въ особенномъ сочиненіи (Epistolary discours, Lond., 1706, 8) онъ доказывалъ, что душа по природѣ смертна и что она становится безсмертною только въ слѣдствіе соединенія съ Духомъ Божіимъ въ крещеніи. Оригинальная мысль Додвеля вызвала сильное опроверженіе со стороны Кларке, и долго еще потомъ продолжался споръ объ этомъ вопросѣ между Кларке и Колинсомъ, принявшимъ сторону Додвеля.

Сочиненія Додвеля, относящіяся къ исторіи философіи, суть слѣдующія: Замѣчанія, касающіяся финикійской исторіи Санхоніатона (Appendix concerning Sanchoniathon's phoenician

history, Lond., 1691, 8); Exercitationes duae, prima de aetate Phalaridis, altera de aetate Pythagorae philos., Lond., 1699-1704, 8; De Dicaearcho ejusque fragmentis, въ Гудсоновомъ изданіи: Geographiae veteris scriptores, 1698—1712, 8.

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО (Demonstratio, ἀπόδειξις; отъ ἀποδείκνυμι доказываю). Доказательствомъ можно назвать такой рядъ положеній или такое сочетаніе мыслей, посредствомъ котораго, на основаніи какой нибудь всеобщей и необходимой истины, опредѣляются необходимыя послѣдствія, или говоря общѣе, посредствомъ которыхъ въ чемъ-нибудь частномъ и случайномъ открывается всеобщее и необходимое, къ чему собственно и стремится познаніе. Оно отличается отъ вывода и наведенія. Выводъ только опредѣляетъ, что частное содержится подъ общимъ, каково бы ни было это общее; самое же общее еще можетъ и не имѣть характера чего нибудь необходимаго, равно и опредѣленіе частностей, подъ нимъ заключающихся, еще требуетъ наблюденія и анализа. Наведеніемъ же мы только еще отыскиваемъ чрезъ наблюденіе многихъ данныхъ чего нибудь общаго, постояннаго, что послѣ можетъ быть опорою доказательству.

Изъ понятія о доказательствѣ можно опредѣлить дальнѣйшее значеніе и степень примѣненія его.

Знаніе возможно и внѣ доказательствъ; потому что тѣ общія истины, до которыхъ мы доходимъ въ опытныхъ наукахъ посредствомъ наведенія, составляютъ знаніе, а между тѣмъ оно не однородно съ существомъ тѣхъ знаній, которыя основываются на аксіоматически непреложныхъ началахъ. Истины перваго рода не имѣютъ законченнаго, очевидно—убѣдительнаго характера, но могутъ подвергаться видоизмѣненіямъ, дальнѣйшимъ распространеніямъ и тогда только получаютъ неизмѣнно—опредѣленный характеръ, когда подчиняются доказательству, а посредствомъ доказательства приходятъ въ неразрывную связь съ аксіоматически—вѣрными началами.

Доказательство собственно не даетъ намъ новыхъ познаній; потому что для него необходимо уже имѣть начала,

на которыхъ оно утверждалось бы и провидѣть то, что нужно еще доказывать. А потому, доказываніемъ предполагается уже нѣкоторое знаніе, но еще смѣшенное и больше гадательное, которое изъ этого состоянія переходитъ потомъ въ знаніе, понимаемое въ собственномъ смыслѣ.

Достовѣрность, сопровождающая первоначальныя, основныя истины, отличается отъ всякой другой достовѣрности. Выходя отъ безусловныхъ и непреложныхъ положеній и выводя изъ нихъ только необходимыя слѣдствія, знаніе, пользующееся доказательствами, имѣетъ непреложную достовѣрность, которая своею очевидностію и какъ бы тождественностію частнаго съ общимъ, вывода съ началомъ, даетъ ему преимущество въ этой именно очевидности предъ всякимъ другимъ знаніемъ. Ни слова, что достовѣрность всегда равна самой себѣ; она не допускаетъ въ себѣ степеней, и въ этомъ смыслѣ мы также достовѣрно можемъ знать объ обращеніи соковъ въ живомъ деревѣ, какъ и объ отношеніи между квадратами, построенными на сторонахъ прямоугольнаго треугольника. Но есть и различіе между этими истинами. Послѣдняя сопровождается такою опредѣленностію и необходимостію, что будучи разъ познана, не требуетъ дальнѣйшаго усовершенствованія; но въ истинѣ перваго рода еще много остается для изученія, и при томъ мы не можемъ подвести ее подъ какое нибудь общее аксіоматическое начало, которое, выражаясь въ ней, дѣлало бы намъ и ее въ такой же степени очевидною. Отсюда происходитъ безусловная очевидность содержанія математическихъ наукъ и законченная полнота его; мы можемъ только видоизмѣнять форму его, или обогащать эти науки дальнѣйшимъ проведеніемъ ея непреложныхъ началъ въ новыхъ, болѣе глубокихъ вычисленіяхъ. Между тѣмъ, содержаніе въ наукахъ, утверждающихся на наблюденіи, постоянно и увеличивается, и совершенствуется, до тѣхъ поръ, пока наконецъ и въ немъ становится возможнымъ доказательство. Такимъ-то образомъ въ естествознаніи приходитъ на

помощь, когда становится возможнымъ, доказательство, и то, что пріобрѣтено рядомъ наблюденій, превращаетъ въ безусловную, аксіоматическую истину. Такъ, напр., можно наблюдать въ безчисленныхъ опытахъ паденіе тѣлъ, но потомъ можно доказывать его необходимость, на основаніи общихъ законовъ движенія. Зрѣніемъ мы наблюдаемъ движеніе небесныхъ свѣтилъ; но наука доказываетъ необходимость этого движенія и его законовъ на основаніи всеобщаго тяготѣнія. Можно, наконецъ, наблюдать внутреннимъ опытомъ свободу въ явленіяхъ нашего сознанія и воли; но наука потомъ доказываетъ, что свобода есть необходимая истина и слѣдствіе неразлучныхъ съ нами идей добра, человѣческаго существа и назначенія.

Но какъ ни важно доказательство въ дѣлѣ знанія, не слѣдуетъ преувеличивать его значеніе; иначе можно впасть во многія, чрезвычайно важныя заблужденія.

И во первыхъ, на томъ основаніи, что доказательство даетъ непреложную аксіоматическую достовѣрность, иные думаютъ, что каждая наука должна принимать только доказательную форму, которой идеалъ совершенства представляетъ математика. Подобное требованіе неосновательно. Всѣ предметы міра можно разсматривать или со стороны ихъ отвлеченной формы пространства и времени, или со стороны ихъ конкретныхъ качествъ, — со стороны самаго содержанія. Отъ этого двоякаго рода предметовъ изслѣдованія происходятъ два рода наукъ: одни, основывающіяся на доказательствѣ, другія—на наблюденіи. Къ первому относятся математическія науки, ко вторымъ тѣ, которыя занимаются изслѣдованіемъ самыхъ свойствъ и законовъ внѣшней и внутренней жизни. Такъ— какъ истины, которыми занимается математика имѣютъ достовѣрность отвлеченную, не зависящую отъ опыта, то въ ней нѣтъ нужды въ подтвержденіи ихъ опытомъ и наблюденіемъ, или иначе, мы извлекаемъ ихъ не изъ опыта. Но въ наукахъ втораго рода мы не имѣемъ въ началѣ такихъ непреложныхъ общихъ истинъ, касающихся самаго содержанія, на основаніи

которыхъ можно бы потомъ опредѣлять всѣ его явленія; мы доходимъ до этихъ истинъ не иначе, какъ путемъ наблюденія и сравненія явленій, а потомъ только примѣняемъ ихъ къ явленіямъ, разширяемъ и умножаемъ. А потому, доказательный способъ изслѣдованія и развитія, свойственный первымъ, не только не примѣнимъ въ такомъ видѣ къ наукамъ, основывающимся на наблюденіи, но и могъ бы повести въ нихъ ко многимъ ложнымъ предположеніямъ и заблужденіямъ. Въ такую именно ошибку смѣшенія двухъ различныхъ областей знанія впали схоластики и потомъ въ особенности Вольфъ, думавшій, что науки, занимающіяся не только физическими, но и нравственными предметами, должно излагать математическимъ методомъ.

Другое ошибочное мнѣніе состоитъ въ томъ, будто область знанія, къ которой не примѣнимъ математическій способъ доказыванія, не имѣетъ никакой достовѣрности и относится къ числу гипотезъ, или эстетическихъ мечтаній; оно ошибочно потому, что и въ истинахъ, касающихся физическаго и нравственнаго міра, къ которымъ не примѣнимъ математическій методъ, есть своего рода непреложность, и мы доходимъ до сознанія ея тою же силою мышленія, которая дѣйствуетъ и въ математикѣ, только инымъ способомъ. Таковы, наприм., нравственныя истины: „Обязанностію предполагается право,“— „благо есть то, что ведетъ извѣстное существо къ его цѣли.«

Въ самой формѣ или въ ходѣ доказательствъ, различаются три вида: по тремъ видамъ силлогизмовъ-категорическому, раздѣлительному и условному, доказательство можетъ быть или *прямое*, или *косвенное*, или *условное*. Прямымъ доказательствомъ называется то, которое синтетически, или аналитически утверждаетъ развитіе положеній на какомъ нибудь общемъ, не сомнѣнномъ началѣ. Косвенное—утверждаетъ истинность одного какого нибудь положенія на основаніи ложности другаго, отрицаемаго. Оно подвигается къ подтвержденію истинности своего предмета не отъ непреложнаго прямаго основанія этой истинности,

но отъ ложности чего нибудь противоположнаго. Оно гораздо ниже предыдущаго, и болѣе употребительно для систематическаго опроверженія ложныхъ положеній, нежели для прямаго утвержденія истины. Условнымъ или гипотетическимъ называется то доказательство, въ которомъ извѣстная мысль прямо возводится къ своему основанію, только самое основаніе полагается не безусловно, но подъ извѣстнымъ условіемъ.

Въ логикахъ обыкновенно излагаются и частнѣйшія правила доказыванія; соблюденіе ихъ необходимо для того, чтобы оно могло имѣть силу. Но должно замѣтить, что не въ одномъ соблюденіи формъ доказыванія заключается его сила. Матеріальною основою физическихъ предметовъ доказыванія служитъ міръ физическій, а предметовъ нравственныхъ — міръ внутренней жизни; а потому, какъ тамъ доказательство, утверждающее извѣстные факты на общемъ законѣ, только тогда сильно, когда этотъ законъ выведенъ изъ явленій, такъ сказать полныхъ, заключающихъ въ себѣ всѣ нужныя къ тому жизненныя свойства, такъ и для силы нравственныхъ доказательствъ нужно, чтобы основныя истины, касающіяся нравственнаго міра, были вполнѣ и энергически сознаны лицомъ доказывающимъ.

Еще Аристотель развилъ теорію доказательствъ такъ подробно (см. его *первую аналитику*), что, по словамъ Канта, логика съ того времени не сдѣлала ни одного существеннаго шага впередъ. См. *Аристотель*, перечень сочиненій, относящихся къ логикѣ; переводъ Бартел. С.—Илера, 1-й том. и предисловіе, *Паскаля*, Pensées I—re part., art,. 2 и 3; Боссюэта, Connaissance de Dieu et de soi même, c. I, § 13—117, Кондильяка, Logique; Равессона, Essai sur la Metaphysique d'Aristote, vol. I, 3-me partie, liv., III, c. 2; Систем. изложеніе логики пр. Карпова, Спб., 1856, стр. 296—306.

ДОЛГЪ (Officium s. obligatio). Идея нравственнаго долга принадлежитъ къ числу самыхъ высокихъ идей, на которыхъ утверждается не только достоинство человѣческой природы,

но и самое существованіе наше; потому что мы не можемъ жить внѣ сообщества съ другими людьми, а сообщество уже предполагаетъ понятіе нравственнаго долга. Каковъ же общій характеръ его?

Въ мірѣ, окружающемъ насъ, мы различаемъ два вида существъ или дѣятелей: одни изъ нихъ слѣдуютъ закону необходимости и безсознательно выполняютъ его; это всѣ явленія физическаго міра; другія надѣлены самосознаніемъ и самоопредѣленіемъ и могутъ дѣйствовать самосознательно, съ самоопредѣленіемъ, по сознаваемой и предполагаемой ими цѣли дѣяній; это человѣкъ, какъ нравственное существо. Этимъ двумъ видамъ существъ соотвѣтствуютъ два рода законовъ. Существа, въ которыхъ нѣтъ самосознанія и самоопредѣленія, дѣйствуютъ только по воспріятію внѣшняго впечатлѣнія, которому они не могутъ противодѣйствовать; законъ ихъ дѣятельности есть законъ физическій, съ печатію безсознательной и безразличной для нихъ необходимости. Не таковъ законъ дѣятельности нравственнаго существа или человѣка. Законъ, движущій его жизнію, мы называемъ нравственнымъ; потому что сознавая необходимость его выполненія, человѣкъ въ тоже время можетъ и не исполнять его и выражаетъ его, какъ общую норму дѣятельности, въ каждомъ частномъ случаѣ не иначе, какъ помощію самоопредѣленія. И въ нравственномъ законѣ, и въ нравственной дѣятельности есть необходимость; но эта необдимость другаго рода; она не предоставляетъ насъ прихоти произвола, и однакоже не насилуетъ. Нравственный законъ только вмѣняетъ извѣстную дѣятельность въ обязанность. Такое нравственное обязательство и есть долгъ.

Нравственной обязанности или долгу подчинено только личное существо; вещь не сознаетъ обязанности; потому что вещь всецѣло поглощена своимъ частнымъ качествомъ, давшимъ ей разъ навсегда опредѣленный видъ; но внутреннее, сознательное начало нашей жизни всегда выше всякаго опредѣленнаго своего состоянія; оно можетъ отвлечь себя отъ всякаго

частнаго своего состоянія и во всей совокупности этихъ состояній сознавать себя, какъ общее, неизмѣнное „*Я*;“ въ нее это общее „*Я*“ постоянно входитъ, но и въ ней оно всегда остается при себѣ, при своей всеобщности. Въ этомъ-то постоянномъ, неуловимомъ пульсированіи, въ этой способности нашего Я быть при себѣ, какъ отвлеченномъ Я, во всякомъ опредѣленномъ своемъ состояніи, заключается личность человѣка и его свобода; а въ существѣ личности и свободы человѣческаго существа утверждаются корни нравственнаго долга. А потому, внѣ намѣренія, внѣ собственнаго личнаго хотѣнія, нѣтъ ничего ни нравственнаго, ни безнравственнаго. Самое правое, самое сообразное съ закономъ дѣяніе, не одушевленное желаніемъ исполненія закона, не имѣетъ нравственнаго значенія. Однакоже, съ другой стороны, при всей нравственности желанія, она можетъ не выражаться никакими нравственными дѣяніями, если отняты всѣ нужныя къ тому условія.

Такъ-какъ долгъ обязываетъ только свободную волю и необходимо заключается въ свободѣ ея самоопредѣленія, всегда сохраняющей свою всеобщность, не смотря на многоразличность своихъ опредѣленныхъ состояній, то по этому и характеръ долга есть *всеобщность* и *необходимость*. Какъ одинаковы у всѣхъ людей разумныя свойства духа, такъ одинаково обязательны для всѣхъ требованія нравственнаго долга. Какъ одинакова у всѣхъ основная способность духа къ удерживанію своей всеобщности въ особенныхъ состояніяхъ и стало быть свободы, такъ одинаково ко всѣмъ простирается идея долга, какъ соотвѣтствія своей нравственно-разумной природѣ. И какъ разумность нашей природы утверждается не на произволѣ нашемъ и не на случайныхъ причинахъ, но въ самомъ существѣ ея, какъ отраженіи безусловной истины и правды, то и самый долгъ не подлежитъ нашему произволу; исполняемъ ли мы свой долгъ, или нѣтъ, но по существу своему онъ остается необходимымъ и неизмѣннымъ.

Но если нравственный долгъ касается только существа

свободнаго, способнаго къ самоопредѣленію; то, что-же именно побуждаетъ волю выти изъ своей всеобщности въ опредѣленное состояніе? Находитъ ли она это побужденіе сама въ себѣ, или между идеею долга и опредѣленымъ дѣяніемъ должно быть нѣчто среднее, возбуждающее насъ къ дѣятельности, напр., пріятное или полезное, удовольствіе или польза?—Сопровождается ли исполненіе долга удовольствіемъ и пользою, или нѣтъ, но ни то, ни другое не можетъ быть побужденіемъ къ исполненію долга, по самому существу послѣдняго. Идея долга утверждается на самоопредѣленіи ко всеобщему для всеобщаго, тогда какъ удовольствіе и польза составляютъ нѣчто частное; идея долга не разлучна со внутреннимъ существомъ духа и внутреннимъ хотѣніемъ исполнить законъ, ради самаго закона, между тѣмъ полезное и пріятное происходятъ отъ чего-то внѣшняго и устремлены къ внѣшнему; ни то, ни другое не освящается нравственнымъ намѣреніемъ. Достоинство долга состоитъ именно въ возвышеніи личной дѣятельности въ каждомъ данномъ случаѣ ко всеобщей истинѣ и правдѣ; тогда какъ въ дѣятельности, руководствующейся мыслію о пользѣ и удовольствіи, мы подчиняемъ общее частному, неизмѣнное и вѣчное перемѣнчивому и переходчивому. Но не смотря на различіе между дѣяніями, происходящими по сознанію долга отъ дѣяній, возникающихъ подъ вліяніемъ мысли о пользѣ и удовольствіи, между обѣими сторонами должна быть внутренняя связь. По идеѣ, нравственная дѣятельность, соотвѣтственная долгу, во всѣхъ частныхъ случаяхъ выражающая общій нравственный законъ, не можетъ не сопровождаться гармоніею, присущею вездѣ, гдѣ есть соотвѣтствіе внѣшняго внутреннему, явленія—закону; а подобная гармонія уже содержитъ въ себѣ то, что мы называемъ довольствомъ и удовольствіемъ, хотя ни то, ни другое не составляетъ внѣшняго, побудительнаго начала нравственной дѣятельности, но совпадаетъ съ самымъ чистымъ самоопредѣленіемъ практической дѣятельности. Впрочемъ, въ явленіи, въ мірѣ

раздѣленія обѣ эти стороны могутъ расходиться и часто дѣйствительно расходятся; потому что человѣкъ не есть существо чисто духовное; въ немъ, кромѣ способности нравственнаго самоопредѣленія, требующаго долговременной борьбы, упражненія и развитія, есть непосредственныя природныя влеченія, требующія удовлетворенія. Голосъ ихъ тѣмъ сильнѣе и могущественнѣе, что они возникаютъ сами собою, непосредственно, тогда какъ сознаніе долга, условливаемое постепеннымъ развитіемъ, по времени является въ человѣкѣ позднѣе.

Какимъ же образомъ исторически, въ феноменологіи практической дѣятельности совершается въ человѣкѣ переходъ отъ чувственной жизни къ сознанію долга и къ нравственной жизни? Оба полюса нравственной жизни не могутъ примиряться непосредственно, но и не могутъ быть въ безусловно-исключительномъ отношеніи, иначе не возможенъ былъ бы переходъ въ послѣдовательномъ развитіи человѣка отъ жизни растительной и животной къ жизни нравственной. А потому, самый фактъ совершающагося перехода отъ одной къ другой уже подтверждаетъ ту идею гармоніи двухъ міровъ—идеальнаго и вещественнаго, которая составляетъ необходимое требованіе разума, и служитъ для него лучшею теодицеею. Истина этой гармоніи подтверждается въ самой исторіи нашей жизни возможностію возвышенія отъ побужденій дѣятельности чувственныхъ или эгоистическихъ къ дѣятельности нравственной по идеѣ общаго нравственнаго долга?—Первоначальная дѣятельность въ человѣкѣ совершается подъ вліяніемъ непосредственныхъ влеченій природы. Пока дѣйствуетъ одно физическое ощущеніе потребности, является только самый грубый эгоизмъ; но мало по малу пробуждается и внутреннее чувство, а съ первымъ пробужденіемъ его человѣкъ выходитъ мало-по-малу изъ прежняго грубаго эгоизма, и въ немъ, по крайней мѣрѣ по временамъ, проявляется болѣе широкое начало дѣятельности: онъ дѣйствуетъ по любви къ семейству, по состраданію и т. д. Горизонтъ этой дѣятельности уже шире предъидущей; но и онъ

отличается еще непосредственнымъ, физическимъ характеромъ; человѣкъ не дѣйствуетъ еще по вниканію въ предметъ своей дѣятельности. На другой степени дѣятельности онъ освобождается отъ прежней непосредственности и пріучается къ направленію ея по рефлексу, по соображенію; это дѣятельность разсудка, расчета. Обѣ эти степени жизни, какъ нисшія, постепенно только приготовляютъ человѣка для дѣятельности по сознанію нравственнаго долга. Первая развиваетъ въ человѣкѣ сознаніе побужденія дѣятельности въ себѣ самомъ и предохраняетъ его въ будущемъ отъ холоднаго или рабскаго исполненія долга, какъ внѣшняго; вторая развиваетъ въ немъ навыкъ отрѣшаться отъ своихъ непосредственныхъ влеченій и подчинять ихъ рефлексу мысли. За тѣмъ, подъ вліяніемъ постоянно-присущей человѣку его высшей природы, уравновѣшивается одно другимъ и мало-по-малу вырабатывается та высшая нравственая жизнь его, въ которой общая норма дѣятельности сознается нами какъ безусловно-объективная, независимо отъ нашего произвола, и вмѣстѣ, какъ внутреннѣйшая потребность нашей же разумной природы. Но было бы крайне ошибочно думать, что сознаніе нравственнаго долга въ человѣкѣ дѣйствительно возникаетъ только изъ чувственной природы, изъ ощущеній, какъ утверждаютъ матеріалисты и сенсуалисты. Самая возможность перехода отъ чувственной или животной жизни на степень нравственной, по сознанію долга, доказываетъ, что жизненная возможность нравственнаго человѣка уже предпослана и превышаетъ прямые законы его чувственной природы. А потому, сенсуализмъ и матеріализмъ не могутъ найти въ нашей чувственной природѣ того живаго начала, которое именно и служитъ внутреннимъ движителемъ нравственнаго развитія. Основываясь на безусловномъ значеніи долга и на историческомъ его образованіи въ жизни человѣка и въ обществѣ, нельзя также признать основнымъ руководительнымъ началомъ дѣятельности только идею пользы и взаимныхъ услугъ. Иначе мы подчинимъ безотно-

сительное и безусловное случайному и относительному. Польза и взаимность услугъ могутъ быть только приготовительнымъ средствомъ для развитія въ людяхъ сознанія долга. Ими можно только уяснять неразвитому, или малоразвитому человѣку потребность исполненія долга; но напрасны усилія къ утвержденію на нихъ идеи долга въ истинномъ, чисто-нравственномъ значеніи его. Только на идеѣ безусловнаго значенія нравственнаго закона основывается усовершаемость какъ каждаго человѣка въ частности, такъ и обществъ гражданскихъ. Каково бы ни было отношеніе непосредственныхъ эгоистическихъ влеченій человѣческой природы къ нравственному долгу—благопріятное, или неблагопріятное, безусловная, вѣчная сила его обязательности для насъ ни мало не уменьшается. Она именно потому и существуетъ, что съ нашею разумною и нравственною дѣятельностію не разлучна борьба.

Каково же начало идеи долга? на чемъ она окончательно утверждается?

Были мыслители въ древнемъ и новомъ мірѣ, утверждавшіе, что идея долга происходитъ отъ взаимнаго соглашенія людей, составлявшихъ одно общество и установившихъ общія руководительныя начала жизни во взаимныхъ отношеніяхъ между собою. Но это все равно, что признавать слѣдствіе началомъ и дѣйствіе—причиною. Никакія отвнѣ установленныя правила жизни не имѣли бы внутренней обязательной силы безъ внутренняго основанія идеи долга; а потому, для самаго выполненія подобныхъ правилъ, необходимо было бы прибѣгать къ внѣшней силѣ, т. е., къ насилію и, стало быть, къ уничтоженію нравственной свободы, необходимаго условія въ сознаніи долга. Сила долга не заимствуется отвнѣ; внѣшняя сила есть только выраженіе его внутренняго могущества. Точно также не основательны и другія подобныя мнѣнія о происхожденіи идеи долга, по которымъ она превращается во что-то условное и произвольное, что̀ можетъ быть и не быть. Отъ чего же происходитъ это ошибочное по-

ниманіе начала долга?—Отъ смѣшенія внутренняго начала и основанія долга съ историческимъ развитіемъ его въ сознаніи людей. Историческія обстоятельства и случайности общежитія могутъ способствовать развитію нравственнаго сознанія, какъ свѣтъ, теплота и влага способствуютъ росту растѣнія; но какъ эти послѣднія не производятъ растѣнія, такъ первыя не вносятъ въ наше сознаніе идеи долга.

Есть и другой взглядъ на основаніе идеи долга, отличающійся отъ предъидущаго значительною возвышенностію, но тѣмъ не менѣе односторонній. Не было недостатка въ мыслителяхъ, полагавшихъ, что идея долга утверждается только сама на себѣ, и что самая безусловность и самостоятельность его значенія исчезла бы, если бы мы пріискивали для нея какое нибудь другое основаніе. Исполненіе долга ради самаго долга имѣетъ въ себѣ много высокаго и трогательнаго; но не смотря на всѣ достоинства его, гораздо правильнѣе полагать, что самое героическое сознаніе, проникнутое такою идеею долга, не видитъ истиннаго основанія ея, хотя постоянно носитъ его въ своемъ лонѣ. Оно гораздо глубже и выше нашей нравственной природы, а именно въ присущей намъ идеѣ Божества, какъ перваго начала добра, истины и правды. Въ непосредственномъ сознаніи человѣческаго духа это высшее начало не имѣетъ имени, не является съ аппаратомъ опредѣленій; тѣмъ не менѣе оно постоянно живетъ въ немъ и выражается, какъ чувство или идея безусловнаго, которая никогда не оставляетъ насъ и стремится въ насъ къ выраженію въ разныхъ видахъ нашей дѣятельности теоретической и практической. Идея же долга есть только одна изъ такихъ идей, въ которыя облекается въ нашемъ сознаніи общая не уловимая идея безусловнаго. На этой-то идеѣ безусловнаго или иначе божественнаго существа, а не на самой себѣ, утверждается и идея долга. Но идея безусловнаго не составляетъ какого нибудь внѣшняго, сторонняго основанія долга, подобнаго, напр., взаимному соглашенію и т. д.; потому что она внутреннѣйшимъ образомъ соединена съ на-

шимъ существомъ и составляетъ единственное основаніе достоинства человѣческой природы; мы только не можемъ постигнуть самаго способа единенія Бога съ человѣкомъ. Отнимая это высшее основаніе нравственнаго долга и усиливаясь найти ему послѣднюю опору только въ немъ самомъ, мы снова внесли бы въ нравственную дѣятельность эгоизмъ и отняли бы у нея высшее и самое живоносное начало. По нашему убѣжденію, религія, питающая въ насъ богосознаніе, служитъ самымъ высшимъ и самымъ глубокимъ основаніемъ нравственности, хотя намъ и кажется, будто можно животворить ее только иными средствами, не выступая ни мало изъ круга ограниченныхъ началъ и цѣлей жизни. (См. *Кантъ, стоическая философія, совѣсть*). См. L'Histoire de la philosophie morale, par sir James Mackintosh (перев. съ англ.) Paris, 1834, 8; Канта, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre и его же Kritik d. praktischen Vernunft; Эрлиха (Ehrlich) нравоучительную философію и A. Charma, Essai sur les bases et les developpements de la moralité, Paris, 1835, 8.

ДОМИНИКЪ фландрскій, доминиканецъ, жилъ около 1500 года въ Болоніи и преподавалъ тамъ богословіе и философію. Онъ былъ послѣдователь Ѳомы аквинскаго и написалъ комментарій на Аристотелеву метафизику, подъ заглавіемъ; Quaestiones supra XII libros Metaphysicos Aristotelis, Venet., 1490, f.

ДУАЛИЗМЪ (duo, два). Подъ дуализмомъ, въ общемъ смыслѣ, разумѣется такое ученіе, которое для объясненія какого-нибудь цѣльнаго состава жизни принимаетъ два полярно-противоположныя начала. Въ немъ можно различать три главныхъ вида: религіозный, метафизическій и антропологическій.

Въ религіозномъ дуализмѣ, образовавшемся и господствовавшемъ преимущественно на востокѣ, два противоположныя начала дѣйствующія въ мірѣ, представляются въ видѣ двухъ существъ, приближающихся къ божественной природѣ, равно дѣятельныхъ и разумныхъ, личныхъ и свободныхъ;

отъ нихъ зависитъ не самое образованіе міра, но какъ бы два порядка въ мірѣ, два качества явленій физическихъ и нравственныхъ въ отношеніи къ человѣку—доброе и злое. Религію Зороастра обыкновенно признаютъ совершеннѣйшимъ выраженіемъ этого дуалистическаго міровоззрѣнія. Въ чистомъ видѣ своемъ этотъ дуализмъ принятъ былъ только магусіанами, особенною сектою религіи маговъ. Потомъ, нѣсколько подобный дуализмъ является у гностиковъ—Вардесана и Манеса. Въ религіозномъ дуализмѣ два личныя, противоположныя начала подчиняются, впрочемъ, третьему, высшему, и весь ходъ ихъ борьбы идетъ къ торжеству добраго начала надъ злымъ.

Въ метафизическомъ дуализмѣ заключается своеобразное объясненіе не происхожденія добра и зла, но начала міра и всѣхъ явленій природы; а потому, въ немъ нѣтъ уже образнаго представленія противоположныхъ началъ въ видѣ личныхъ существъ. Метафизическій дуализмъ усиливается опредѣлять самое понятіе объ этихъ противоположныхъ началахъ и о взаимномъ отношеніи между ними. Въ неопредѣленномъ видѣ онъ появляется уже у нѣкоторыхъ древнѣйшихъ греческихъ мыслителей; но явственно высказывается у Анаксагора, который принималъ два начала всего существующаго—вещественныя, качественно опредѣленныя частицы и разумъ. Историческое образованіе этого дуализма совершалось подъ вліяніемъ самаго наблюденія во всѣхъ произведеніяхъ природы разнообразныхъ частицъ вещества и внутренняго строя ихъ, необъяснимаго изъ самихъ свойствъ вещества, дѣйствующаго на чувства. Совершеннѣйшее развитіе дуализма, близкое къ переходу въ монизмъ, встрѣчаемъ у Платона и Аристотеля. Оба признаютъ вещество и разумъ, какъ два начала; изъ ихъ сочетанія, или изъ вліянія разумнаго, дѣятельнаго начала на вещество, происходятъ всѣ произведенія природы. Но оба разсматриваютъ вещество, въ смыслѣ начала всѣхъ вещей, не въ томъ опредѣленномъ видѣ, какъ оно является наблюденію,

но въ смыслѣ отвлеченномъ: первый понимаетъ подъ веществомъ нѣчто чисто-отрицательное, отрицаніе всего опредѣленнаго, не сущее; второй—общую, неопредѣленную возможность, изъ которой дѣятельнымъ началомъ или формою образуется нѣчто опредѣленное, дѣйствительное. Въ какомъ бы видѣ мы ни представляли подобный дуализмъ началъ бытія, во всякомъ случаѣ онъ самъ себѣ противорѣчитъ и ведетъ къ единству безусловнаго начала: потому-то съ дальнѣйшимъ историческимъ движеніемъ философіи онъ уступилъ мѣсто другому міровоззрѣнію. Если станемъ понимать матерію, какъ одно изъ двухъ противоположныхъ началъ бытія, въ смыслѣ опредѣленныхъ вещественныхъ частицъ, то она не можетъ быть началомъ и превращается въ нѣчто производное, данное; если матерія есть нѣчто отрицательное, безъ всякаго опредѣленнаго качества, то она ничѣмъ неотличается отъ призрака; матерія въ такомъ смыслѣ есть только одно отвлеченіе или тоже самое, что̀ не бытіе и не можетъ быть началомъ безконечнаго разнообразія дѣйствительности; если же, наконецъ, мы припишемъ веществу и дѣятельную силу, безконечную и вѣчную, то какова бы ни была внутренняя несообразность подобнаго положенія, понятіе вещества незамѣтно сливается съ другимъ противоположнымъ, дѣятельнымъ началомъ, и дуализмъ переходитъ въ монизмъ.

Иногда употребляютъ еще слово *дуализмъ* для обозначенія тѣхъ ученій, въ которыхъ явленія нашей психической и тѣлесной жизни относятъ къ двумъ противоположнымъ и не имѣющимъ внутренней связи началамъ. Въ новыя времена главнымъ представителемъ этого антропологическаго дуализма былъ Декартъ, утверждавшій, что между душою и тѣломъ нѣтъ внутренняго взаимодѣйствія и что они сближены только всемогуществомъ Божіимъ. Новѣйшіе идеалисты и спиритуалисты не раздѣляютъ декартовскаго дуалистическаго взгляда, такъ-какъ имъ подрывается возможность цѣльнаго существа человѣческаго и всякое научное объясненіе внутренняго со-

отношенія между психическими и тѣлесными въ насъ отправленіями. Но какъ отъ несостоятельности попытокъ къ объясненію душевныхъ дѣйствій сочетаніемъ вещественныхъ частицъ въ нашемъ тѣлѣ нельзя заключать къ истинѣ декартовскаго дуализма, такъ и наоборотъ, отъ несостоятельности крайняго дуализма нельзя еще дѣлать заключенія объ истинѣ матеріалистическаго монизма. Въ связи съ вышеупомянутымъ религіознымъ дуализмомъ существовалъ еще особенный дуалистическій взглядъ на нравственную природу человѣка. Послѣдователи этого взгляда приписывали начало зла въ человѣкѣ матеріи или его тѣлу. Такъ-какъ жизнь и совершенствованіе человѣка, въ предѣлахъ доступной намъ дѣйствительности, возможны только при гармоническомъ развитіи всѣхъ его силъ, то этотъ дуализмъ велъ къ пораженію одного изъ условій совершенствованія, а именно тѣлесной природы въ человѣкѣ. Отъ этого односторонняго взгляда произошелъ ложный аскетизмъ. (См: душа, матеріализмъ, монизмъ, спиритуализмъ).

ДУНСЪ—СКОТТЪ, см. **СКОТТЪ**.

ДУХЪ. Слово *духъ* имѣетъ въ области философіи два значенія: оно употребляется или для обозначенія дѣйствительнаго, конкретнаго бытія, или въ смыслѣ отвлеченія, отвлеченнаго понятія. Второе значеніе не представляетъ особенной трудности; но гораздо труднѣе опредѣлить его значеніе въ первомъ смыслѣ. Большею частію духомъ у насъ называютъ тоже самое, что и душою, а именно разумное и волящее начало, одушевляющее наше существо, понимая подъ духомъ только высшую степень проявленія души въ мышленіи, чувствѣ и волѣ, когда ея дѣятельность проникается идеею безконечнаго и перетворяетъ въ себѣ всѣ низшія отправленія этихъ способностей, занятыя только отношеніями ограниченныхъ причинъ и дѣйствій. Это различіе подобно тому, какое обыкновенно находятъ между разумомъ и разсудкомъ. Иногда даже признаютъ духъ какъ-бы третьимъ составнымъ началомъ нашего существа, отдѣльнымъ отъ тѣ-

лесной и душевной жизни. Дабы точнѣе опредѣлить значеніе духа, обратимъ вниманіе сперва на историческое развитіе понятія о немъ.

Слова, употребляемыя для выраженія отвлеченныхъ понятій, обыкновенно заимствуются изъ запаса тѣхъ словъ, которыми обозначаемъ мы видимые или чувствами наблюдаемые предметы. А потому, на первыхъ порахъ эти высшія, отвлеченныя понятія не имѣютъ точности и опредѣленности и, не смотря на усилія отдѣлить предметъ ихъ отъ примѣси чувственнаго элемента, носятъ на себѣ матеріальный отпечатокъ. Таково же происхожденіе и таковъ первоначальный смыслъ слова духъ. Въ самомъ низшемъ, буквальномъ смыслѣ, духъ означаетъ вообще тонкое вещество, испаряющееся при извѣстныхъ условіяхъ изъ другаго болѣе плотнаго вещества, или частнѣе—дыханіе свойственное животному тѣлу. Въ такомъ значеніи сначала употребляли это слово древніе; въ такомъ же смыслѣ оно употребляется иногда и у насъ. По первоначальному употребленію слова spiritus и πνεῦμα значатъ дыханіе. Но постепенно, по мѣрѣ того, какъ самопознаніе историческимъ развитіемъ достигало большаго самоуглубленія, самымъ выраженіямъ, приспособленнымъ къ предметамъ чувственнаго міра, придавали другое, высшее значеніе. Такимъ же образомъ и слово *духъ* мало-по-малу получило метафизическое значеніе: имъ стали обозначать внутреннее начало жизни, въ томъ предположеніи, что оно по своей тонкости подобно нашему дыханію или воздуху, вдыхаемому и выдыхаемому легкими. Естественно, что въ этомъ представленіи нѣтъ еще сознанія о тѣхъ отличительныхъ свойствахъ, которыми духъ отличается отъ всего вещественнаго и для открытія которыхъ требовалось еще долговременное и внимательное самонаблюденіе. Гадавія о высшемъ естествѣ духа тутъ ограничивалось только утонченіемъ стихійной природы. Даже Аристотель, высказавшій въ послѣднихъ главахъ своей метафизики самую высокую идею мышленія, которому въ абсолютномъ его значеніи, какъ чистѣй-

шей дѣятельности, не причастно никакое страданіе, въ такомъ именно низшемъ смыслѣ понималъ душу, оживляющую тѣло животныхъ. Такъ-же понимали это выраженіе не только натуралисты, но и многіе мыслители древніе (Arist., hist. anim., lib. 1, c. 17; de mundo, lib. IV; de spiritu, lib. III, 6; Cic. de natura deorum, lib. II, c. 55; Galen., Op. Hipp. et Plat., lib. VI). Впрочемъ, хотя древніе подъ словомъ πνεῦμα, spiritus понимаютъ внутреннее начало низшей или животной жизни, однакоже между ними были мыслители, сознававшіе уже высшія свойства начала, зиждущаго міръ и одушевляющаго существо человѣческое, хотя ихъ ученіе въ этомъ отношеніи значительно отличается отъ понятія новыхъ временъ, образовавшихся подъ вліяніемъ христіанства. Понятіе, выражаемое теперь словомъ *духъ* или *душа*, древніе греческіе ученые выражали словомъ ψυχή, или точнѣе νοῦς, а римляне словомъ mens или animus. Ψυχή у древнихъ грековъ означаетъ начало жизни, движенія и мышленія; о немъ говоритъ Аристотель въ своемъ трактатѣ о душѣ. Нѣсколько позже римляне стали употреблять для этого же понятія слово anima, что̀ удержано потомъ и средневѣковыми учеными. Въ этомъ началѣ, одушевляющемъ человѣческое существо, древніе различали кромѣ того нѣсколько степеней (См. *душа*). Платонъ находитъ ихъ три, Аристотель—пять. Но оба признаютъ въ немъ на высшей степени проявленія разумную, мыслящую дѣятельность—τὸ ἡγεμονικὸν или ἡγεμονοῦν; въ ней содержатся идеи и все, что относится къ разуму τὸ νοητὸν, νοητικὸν, διανοητικὸν, λογικὸν (Tim. 41. 44; Respubl., lib. IV и IX; Phaedr., de anima, lib, 11, c. 4; Polit., lib 1, c. 2). Эта высшая сторона человѣческой души, изображаемая знаменитѣйшими мыслителями древности, значительно приближается къ нынѣшнему понятію о духѣ. По ученію Платона, духъ или вообще душа (ψυχή) есть существо невещественное, или какая-то невещественная стихія, которой между тѣмъ свойственно протяженіе. Тончайшая часть ея, разумная и безсмертная, происходитъ изъ смѣшенія двухъ вѣчныхъ

естествъ—разумнаго и матеріальнаго; но въ ней преобладаетъ элементъ разумный, а потому она руководитъ и животворитъ все существо человѣка; въ немъ она составляетъ сторону самую близкую къ царству идей. По смыслу Аристотелевой философіи, хотя душу нельзя назвать вещественною, однакоже она не отдѣльна отъ тѣла. Совершенная, безтѣлесная чистота, свойственна только Богу, такъ какъ Богъ есть чистѣйшая мысль, въ которой и мыслящее и мыслимое—одно и тоже (Metaph. c. 12). Такимъ образомъ, по Аристотелю, душа есть какъ-бы форма, или то внутреннее въ тѣлѣ, нераздѣльное съ нимъ и постоянно дѣятельное начало (энтелехія), которое реализируетъ его и изъ возможнаго дѣлаетъ дѣйствительнымъ. Не смотря на то, что духъ или душа, понимаемая въ такомъ смыслѣ, очень близко подходитъ къ душѣ животной, однакоже она имѣетъ разумъ, кромѣ ощущенія и пожеланія. Присутствіе разумнаго начала дѣлаетъ ее, или по крайней мѣрѣ одну часть ея, безсмертною, хотя безсмертіе ея не сопряжено съ воспоминаніемъ, потому что воспоминаніе не возможно безъ страданія, а страданіе не свойственно чисто—мыслительному существу (de Anima, lib. III, c. 5).

Точно также не встрѣчается у древнихъ писателей слово *духъ*, для выраженія идеи верховнаго зиждителя міра или Бога. Когда дѣло доходитъ до философскаго опредѣленія божества и названія этого существа опредѣленнымъ терминомъ, то древніе мыслители употребляютъ слово νοῦς (разумъ). Такъ называютъ божество Анаксагоръ, Платонъ и Аристотель. Подобное значеніе имѣетъ у Аристотеля и слово νόησις (мышленіе), которымъ въ своей метафизикѣ онъ опредѣляетъ верховное существо. Только у римлянъ слово spiritus употреблялось, и то чрезвычайно рѣдко, въ одномъ изъ тѣхъ значеній, въ которомъ употребляется и у насъ слово духъ, а именно въ смыслѣ направленія мыслей и убѣжденій (Cic. de lege., agr., c. 93; Caes., Bell. civil. lib. III, c. 72; Horat., carm. lib. II, ode 2).

Употребленіе слова *духъ*, въ смыслѣ невещественнаго существа, начинается со времени появленія христіанства. Такое значеніе имѣетъ это слово во многихъ мѣстахъ евангелія и посланій апостольскихъ. Такъ-же употребляютъ это слово отцы церкви и церковные писатели первыхъ вѣковъ христіанства, за исключеніемъ развѣ Тертулліана и Иларія, изъ коихъ первый безтѣлесность всякаго бытія считаетъ невозможною; а второй думаетъ такимъ же образомъ по крайней мѣрѣ о духѣ человѣческомъ. Эта перемѣна въ понятіи о духѣ вытекала изъ самаго міровоззрѣнія христіанскаго. У древнихъ верховному существу какъ-бы противостоитъ вѣчно-сущая матерія; по независимости бытія ей свойственъ характеръ не творимости, но самостоятельности. Напротивъ, въ міровоззрѣніи христіанскомъ господствуетъ понятіе о премірной, не причастной ничему вещественному самостоятельности и самодѣятельности существа Божія. При новомъ высшемъ понятіи о божествѣ уже недостаточно было одного отвлеченнаго термина νοῦς, или названій движителя, деміурга и т. под. Съ высшимъ понятіемъ о Богѣ въ христіанствѣ находится въ тѣсной связи и высшее понятіе о внутреннемъ началѣ, одушевляющемъ человѣческое существо. По духу древнеклассическаго ученія, внутреннее начало, одушевляющее человѣка, есть движитель и полный представитель только того, что выявляется въ его жизни. Оттого-то они употребляли и выраженія, обозначающія это начало, не какъ субстанцію, не какъ живое существо, но какъ отвлеченіе; таковы на прим. слова: разумъ (νοῦς) форма (εἶδος), энергія, энтелехія: Аристотелево положеніе о формѣ и объ отношеніи ея къ матеріи служитъ лучшимъ выраженіемъ этого классическаго понятія. Въ сознаніи новаго міра, подъ вліяніемъ христіанства, мало-по-малу пробуждается мысль, что внутреннее нравственно-разумное начало, одушевляющее человѣка, не смотря на живую связь съ тѣлеснымъ организмомъ, не можетъ быть только соотвѣтственнымъ выраженіемъ и живительнымъ началомъ тѣлеснаго организма, но заключаетъ въ

себѣ высшіе законы дѣятельности, которые не возможно вывести изъ законовъ физическихъ и которые поэтому требуютъ не рѣдко борьбы не только съ влеченіями плоти, но и съ низшими корыстными началами дѣятельности. На это понятіе христіанство указываетъ многими мѣстамя евангельскаго ученія. Естественно, что съ сознаніемъ другихъ свойствъ высшаго въ насъ начала жизни, не могли устоять и прежніе термины, которыми выражали его древніе. Мало-по-малу и наука философіи стала стремиться къ установкѣ иныхъ понятій о существѣ духа. Схоластическая философія хотя и занята была преимущественно приведеніемъ въ систему христіанскаго вѣроученія, борется еще однако въ понятіи о духѣ между новою идеею христіанскою и прежнею—аристотелевскою. Ѳома аквинскій, идеалъ схоластическихъ богослововъ, называя душу безтѣлесною и самостоятельною или существующею (subsistens), все-таки продолжаетъ разматривать ея отношеніе къ тѣлесному организму, какъ формы къ матеріи или дѣйствительнаго (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) къ возможности (δύναμις). Но уже Іоаннъ Дамаскинъ, отъ котораго многіе производятъ схоластическую философію, не только душу, но и разумъ называлъ духомъ (πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή; καὶ νοῦς πνεῦμα λέγεται; de Fid. lib. 1, c. 18). Съ началомъ философіи новыхъ временъ взглядъ на этотъ важный вопросъ получаетъ такое, или иное направленіе, судя по направленію, какое принимаетъ извѣстная система философіи (см. душа, матеріализмъ, пантеизмъ, сенсуализмъ, спиритуализмъ, супранатуализмъ). Декартъ, съ котораго открывается новый періодъ философіи, первый довольно опредѣленно высказалъ свой взглядъ на существенныя свойства нашего духа и провелъ ихъ до крайней противоположности всему тѣлесному, что̀ породило вскорѣ систему такъ—называемаго окказіолизма (см. Гейлинксъ). Сущность его понятій долго потомъ оставалась въ философіи, съ нѣкоторыми измѣненіями и ограниченіями. Съ новымъ развитіемъ философіи послѣ Канта, появляются и новыя смѣлыя попытки къ составленію новой идеи

о духѣ вообще и о духѣ человѣческомъ въ частности (см. Гегель, Шеллингъ, Шубертъ, Фихте мл.).

Итакъ, что мы называемъ духомъ и чѣмъ отличается его существо отъ міра вещественнаго?

Духомъ мы называемъ существо чуждое въ своемъ внутреннемъ составѣ внѣположности, свойственной всему вещественному, существо, которое не смотря на многообразность своихъ отправленій, всегда пребываетъ при себѣ и для себя и каждое свое обнаруженіе всегда удерживаетъ въ неразрывномъ единствѣ со своею чистою, отвлеченною всеобщностію. По отсутствію внѣположности въ единствѣ, свойственномъ духу, самое единство его называютъ идеальнымъ. Иными словами: духъ нашъ тѣмъ отличается отъ всего, что мы наблюдаемъ внѣ его, въ природѣ, что въ ней все составляетъ предметъ чего-то другаго; напротивъ духъ, въ силу внутренняго самораздѣленія, самъ себѣ служитъ и субъектомъ и предметомъ: ему свойственна личность или самость. Даже животныя хотя и надѣлены ощущеніемъ и произвольнымъ движеніемъ, слѣдуютъ однако во всемъ непосредственнымъ влеченіямъ, которыми поглощено ихъ отдѣльное, единичное бытіе; они не подводятъ никакихъ впечатлѣній, подъ свое „*Я*“ и ничего не выражаютъ въ дѣятельности по самоопредѣленію; напротивъ, мыслящее и волящее въ насъ начало входитъ во всѣ особенные виды своихъ обнаруженій, и вмѣстѣ съ тѣмъ всегда остается выше ихъ, само въ себѣ.

Со стороны теоретической, идеальное единство духа обнаруживается разумомъ, со стороны практической—волею. Въ разумной мысли всѣ доступные намъ предметы міра получаютъ свою опредѣленность не случайно, не безразлично для нея самой, какъ на прим., солнце безразлично отражается въ каплѣ воды, но потому, что мысль сознаетъ при томъ въ себѣ самой умѣстность, или разумную необходимость воспринятаго въ представленіи или, что тоже, потому что духъ есть не только нѣчто опредѣляемое,

но и само себя опредѣляющее, постепенно могущее выступить изъ состоянія опредѣленнаго, частнаго, въ состояніе всеобщности.

Такое же свойство духа обнаруживается и со стороны его нравственной. Мы говоримъ, что духъ отличается отъ другихъ низшихъ существъ нравственною свободою воли. Это значитъ, что если духъ что-либо осуществляетъ, то не всегда въ слѣдствіе только отвнѣ привходящаго опредѣленія, какъ чего-то ему чуждаго и безразличнаго, но по сознанію умѣстности и необходимости этого дѣйствія, какъ соотвѣтственнаго его чистому, всеобщему Я, какъ не нарушающаго постоянной самоправности этого Я. Сосредоточенность духа въ своей всеобщности, его могущество или способность—выходить изъ нея въ теоретическую и практическую опредѣленность и снова возводить ее къ своей всеобщности и дѣлаетъ его духомъ, въ отличіе отъ всѣхъ другихъ видовъ бытія въ окружающемъ насъ мірѣ. Такія именно черты мы замѣчаемъ во внутреннемъ началѣ, одушевляющемъ человѣка, а потому мы и говоримъ, что въ немъ живетъ разумный и свободный духъ. Правда, что человѣкъ не всегда обнаруживаетъ эти черты духа въ полномъ ихъ совершенствѣ; но это ни сколько не противорѣчитъ той мысли, что его животворитъ сила духа, во первыхъ потому, что въ самомъ огрубѣломъ человѣкѣ есть эта всеобщность или сила самоотвлеченія отъ непосредственныхъ влеченій и самопротивоположенія имъ,—безъ нея нельзя объяснить ни теоретической, ни практической его дѣятельности,—и часто, при малѣйшемъ поводѣ, она пробивается быстро и неудержимо; во вторыхъ потому, что духовныя совершенства не привходятъ какъ данныя и готовыя, но требуютъ свободнаго и самостоятельнаго самообразованія.

Что же именно заставляетъ насъ отличать существо, надѣленное такими свойствами, отъ всего вещественнаго и не признавать его слѣдствіемъ или произведеніемъ вещества?—

Отвѣтъ на этотъ вопросъ отчасти заключается уже въ предъидущемъ.

Разсматривая многоразличныя творенія міра, доступныя нашему изслѣдованію, нельзя не замѣтить, что ни одно изъ нихъ не содержитъ въ себѣ того высшаго типа жизни, который находимъ во внутреннихъ, духовныхъ силахъ человѣка. Подъ этимъ типомъ мы разумѣемъ не идеалъ тѣлеснаго организма, котораго послѣдовательнымъ осуществленіемъ служатъ всѣ растительные и животные организмы, но совершенство внутренней, сознательной жизни въ человѣкѣ. Каждое твореніе міра обнаруживаетъ больше или меньше единства въ своемъ составѣ, судя по степени его жизни; но ни одно не обнаруживаетъ его въ томъ совершенномъ видѣ, какъ оно свойственно внутреннимъ силамъ человѣческаго существа. Песчинки составляютъ одну кучу, но только по силѣ внѣшняго для нихъ земнаго тяготѣнія; части камня, или минерала составляютъ одно цѣлое, но единственно—въ силу сцѣпленія также для нихъ безразличнаго. Въ солнечной системѣ всѣ планеты тяготѣютъ къ одному центру и составляютъ одно цѣлое; но центръ тяготѣнія и тѣла тяготѣющія къ нему, находятся другъ внѣ друга. Въ растительномъ организмѣ есть внутренняя сила, уподобляющая ему соки, втягиваемые корнями; въ организмѣ животномъ къ силѣ уподобленія и плодотворенія присоединяется способность продолженія рода и произвольнаго движенія. Но и на этой степени единства, характеризующаго организмы растительный и животный, далеко нѣтъ еще того свойства, которымъ отличается внутренняя жизнь въ человѣкѣ. Общая родовая идея, осуществляющаяся въ животныхъ организмахъ, не есть одно съ самымъ организмомъ и не сознается животнымъ, какъ одно съ ихъ индивидуальнымъ самочувствованіемъ, а потому и организмъ животнаго есть также нѣчто внѣшнее по отношенію къ этой родовой идеѣ и распадается съ нею въ смерти. Не то замѣчаемъ въ нашемъ духѣ. Въ многоразличныхъ отправленіяхъ духа, въ многоразличныхъ его состояніяхъ, всегда не разлучно обитаетъ его

чистое, всеобщее „Я;“ а потому, человѣку свойственно сознаніе въ себѣ и признаніе въ другихъ общечеловѣческаго значенія. Разсматривая этотъ отличительный харатеръ нашего внутренняго начала, мы необходимо приходимъ къ убѣжденію, что оно должно существенно, не количественно, а качественно, отличаться отъ жизни всѣхъ твореній земли, словомъ, что оно не можетъ быть результатомъ вещественнаго сложенія; потому что все вещественное тѣмъ именно и отличается отъ духовнаго, что его всегда разторгаетъ, съ нимъ неразлучна внѣположность, что форма его жизни-*быть для другаго;* внутреннее же начало, животворящее человѣка во всѣхъ его обнаруженіяхъ, всегда остается *въ себѣ* и *для себя*. Притомъ же представленіе „*Я*“ даже нельзя вывести изъ ряда вещественныхъ условій познанія: характеръ его—предъопытный. Вотъ причина, по которой мы называемъ внутреннее начало нашей жизни, надѣленное силою нравственно-разумнаго самоопредѣленія не веществомъ, но духомъ, именемъ хотя и не выражающимъ его существа, но по крайней мѣрѣ ближе подходящимъ къ нему по указанію на нѣчто тончайшее обыкновеннаго вещества. Назовите это начало какъ угодно, дѣло только въ томъ, что оно по своимъ свойствамъ необъяснимо дѣятелями вещественными и требуетъ самаго названія болѣе соотвѣтственнаго идеальному его характеру. Матеріализмъ, усиливающійся объяснить свойства нашего духа вещественными дѣятелями, впадаетъ только въ самыя странныя несообразности. Отсылая разборъ взгляда матеріалистовъ на этотъ вопросъ къ статьѣ о душѣ и о матеріализмѣ, ограничимся здѣсь только общимъ примѣчаніемъ, что духъ нашъ или то начало, въ которомъ утверждается наша сознательная, нравственно-разумная дѣятельность, само себѣ служитъ и предметомъ наблюденія и наблюдающимъ; между тѣмъ, все матеріальное есть только предметъ наблюденія, но не наблюдающее. Какимъ-же образомъ изъ вещественныхъ дѣятелей вывесть дѣятельность сознанія?— Можно ли наблюденіемъ предмета, какъ предмета, наприм., нервовъ, мозга и тому подоб., показать, какъ изъ нихъ, какъ

чего-то предлежащаго, происходитъ субъектъ? Какъ одно преобразуется въ другое? Полагаемъ, что эта задача для матеріализма не только не разрѣшима, но и заключаетъ въ себѣ непримиримое противорѣчіе. Какъ бы внимательно мы ни слѣдили за измѣненіями въ нервахъ во время сознательной умственной работы нашей головы, но подобнымъ чувственнымъ наблюденіемъ мы никогда не дойдемъ до того пункта въ нашемъ существѣ, въ которомъ вещественный предметъ нашего наблюденія какъ-бы испаряется и преобразуется до такой степени, что переходитъ въ свою противоположность и изъ предмета наблюденія превращается въ нѣчто наблюдающее предметъ или въ субъектъ. На этомъ основаніи можно думать, что физіологія никогда не въ состояніи доказать, будто наша внутренняя или духовная дѣятельность происходитъ отъ вещественныхъ дѣятелей; она можетъ только не знать, но не можетъ отрицать другаго, высшаго начала не только внутренней, но и внѣшней нашей жизни, т. е., самаго тѣлеснаго организма. Ея изслѣдованія важны для психолога со всѣмъ не потому, что онъ ожидаетъ отъ нея рѣшенія своего вопроса о духѣ; онъ пользуется ими только для объясненія чувственныхъ условій, при которыхъ совершается такое или другое психологическое отправленіе; онѣ сообщаютъ полноту познаніямъ о составѣ нашего существа. Но и физіологія для лучшаго уясненія значенія и взаимнаго отношенія по крайней мѣрѣ высшихъ отправленій въ нашемъ организмѣ должна завершаться психологіею, такъ-какъ въ строѣ высшаго содержится разгадка низшаго. Лучшіе физіологи и сами прямо сознаются, что духовныя отправленія нельзя объяснить физическими дѣятелями (см. въ ст. *душа*).

Понятіе духа человѣческаго обнимаетъ вообще всѣ наши внутреннія отправленія, отличающія человѣка отъ низшихъ животныхъ. Но иногда подъ духомъ разумѣютъ только высшія отправленія нашей души, которыя совершаются въ ней подъ вліяніемъ идеи безконечнаго. Въ низшемъ или ду-

шевномъ познавательномъ отправленіи мысль поглощена только вниманіемъ къ относительнымъ причинамъ явленій, въ духовномъ—возводитъ ихъ къ единой безусловной причинѣ міра и въ ней усиливается созерцать всѣ явленія міра. Душевная дѣятельность воли занята только эгоистическими соображеніями и расчетами; на степени же духовной дѣятельности она возводитъ ихъ къ идеѣ нравственнаго закона и перваго начала всякаго закона въ мірѣ. Въ нисшемъ или душевномъ чувствѣ мы пассивно и безпрерывно становимся жертвою многоразличныхъ внѣшнихъ впечатлѣній, имѣющихъ только относительный и не рѣдко самый ограниченный интересъ; напротивъ чувство духовное всецѣло проникается сознаніемъ божественной истины и правды и даже въ предѣлы пѳологическихъ состояній вноситъ спокойную мѣру впечатлительности. Весь нашъ внутренній составъ на степени душевнаго развитія проникнутъ только относительными условіями своей жизни и къ идеѣ безусловнаго относится только внѣшнимъ образомъ, какъ не сознанной еще во глубинѣ своего естества; на степени же духовнаго развитія сознаетъ глубочайшую, безусловную основу своего бытія по причинѣ самой данности его и возводитъ ее къ верховному началу всякаго существованія. Такимъ образомъ понятно, что духъ не составляетъ отдѣльнаго отъ души существа; названіе духа можно простирать на все наше внутреннне существо, на томъ основаніи, что высшія отправленія поемлютъ и поглощаютъ въ себѣ низшія (a potiori fit denominatio. См. воля, мышленіе.).

Кромѣ духа человѣческаго, мысль наша признаетъ бытіе божественнаго, творческаго духа. На чемъ же основывается умѣстность опредѣленія божественнаго существа духомъ?

Слово *духъ* не выражаетъ, какъ и ничто ограниченное не можетъ выразить божественнаго существа; но оно ближе, нежели другія отвлеченныя понятія, на прим., разумъ, мысль и т. д. выражаетъ конкретность существа Божія. Это первое преимущество какъ выраженія, такъ и понятія духа въ при-

мѣненіи къ существу Божію. Далѣе, идея духа служитъ достойнѣйшимъ, приблизительно къ нашему представленію, опредѣленіемъ существа Божія. Находя внутри себя, въ своемъ сознаніи безусловныя требованія истины и правды, наша разумная природа не разрывно соединяетъ съ ними и мысль о безусловномъ, самосущемъ ихъ основаніи; но безусловнымъ самосущимъ основаніемъ ихъ можетъ быть не абстрактъ, не отвлеченное понятіе, не вѣдомо откуда возникающее въ каждой живой личности, и уже предполагающее ее, какъ конкретное цѣлое, но дѣйствительное, самосознательное существо; ибо съ безусловно-первымъ основаніемъ неразрывно сопряженъ безпредѣльный актъ самоположенія. Такъ-какъ это верховное существо по идеѣ не полагается, но само полагаетъ себя и всякое бытіе, все проникаетъ могуществомъ своего разума и воли и всегда пребываетъ въ себѣ, то на слабомъ языкѣ человѣческомъ мы выражаемъ его словомъ *духъ*, понимая самую идею духа въ безусловномъ или въ безконечномъ смыслѣ. Въ безусловномъ или безконечномъ духѣ заключается послѣднее основаніе жизни природы и нашего духа. Природѣ свойственна данность; она существуетъ въ опредѣленныхъ формахъ безъ всякаго самоопредѣленія къ нимъ; въ нашемъ духѣ, кромѣ данной ему основы жизни въ тѣлесной природѣ и въ опредѣленной внутренней его жизненности, есть свобода воли, силою которой онъ свободно и постепенно во времени вырабатываетъ изъ себя въ дѣйствительности то, чѣмъ онъ есть въ возможности. Въ божественномъ духѣ нѣтъ данности безъ всецѣлаго ея опредѣленія силою безконечной и всемогущей воли, и наоборотъ, безконечная жизнь божественнаго существа всегда и всецѣло полна, всегда и всецѣло совершенна. Матеріалисты могутъ сказать, что нѣтъ нужды искать верховную причину міра въ духовномъ существѣ; природа сама служитъ основою и причиною своихъ явленій. Относя отвѣтъ и на этотъ довольно многосложный вопросъ къ статьѣ—*матеріализмъ* (см. матеріализмъ), ограничимся здѣсь только краткимъ

примѣчаніемъ. Основная ошибка матеріалистическаго взгляда въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, что, по смыслу его, послѣднимъ основаніемъ, послѣднею причиною признается нѣчто только страдательное, данное, положенное, тогда какъ такою причиною можетъ быть только существо, которому свойственно безконечное могущество самоположенія; а съ идеею полнаго самоположенія уже не мыслимы предикаты, свойственные вещественной природѣ.

Заслуга философіи XIX вѣка состоитъ между прочимъ въ томъ, что она выяснила отличительныя черты законовъ духа вообще отъ законовъ вещественнаго міра и немыслимость вещественнаго міра безъ апріорнаго бытія духа. Но при этой непреложности бытія духа вообще, остается еще весьма важное разногласіе въ частныхъ понятіяхъ о существѣ безусловнаго духа и объ отношеніи его къ міру, о человѣческомъ духѣ и объ отношеніи его къ тѣлесному организму. Самыя рѣзкія возраженія въ этомъ отношеніи представилъ Кантъ; но они благопріятствуютъ не столько матеріализму, сколько скептицизму; сущность ихъ состоитъ только въ томъ, что намъ невѣдомо бытіе Божіе и самое существо нашего духа, такъ-какъ то, что мы называемъ нашимъ Я, есть только явленіе (см. Богъ, Кантъ и его критику чистаго разума: *антиноміи*, *паралогизмы* и *идеалъ ума*). Изъ послѣдующихъ мыслителей въ этомъ вопросѣ особенно замѣчательны Гегель и Гербартъ. Первый, не смотря на высокія черты, въ которыхъ онъ изображаетъ существо духа, отнимаетъ у него самостольную опору бытія, такъ-какъ высшею средою его жизни служитъ только наше мышленіе; Гербартъ же воздерживается отъ трансцендентныхъ крайностей пантеистическаго идеализма и душу человѣческую признаетъ монадою.

ДУХЪ ОБУЧЕНІЯ. Для успѣшнаго обученія каждому предмету преподаванія необходимо, чтобы планъ его вполнѣ соотвѣтствовалъ содержанію предмета, изложеніе было приспособлено къ степени развитія ученика, наконецъ, чтобы по-

стоянно были употребляемы средства къ возбужденію и поддержанію внимательности въ немъ. Но успѣшностію преподаванія каждаго предмета обученія порознь еще не исчерпывается достоинство обученія или образованія вообще. Когда мы бросили зерно въ землю и изъ него вышло многовѣтвистое дерево, то многовѣтвистостію еще не завершилось его развитіе; оно завершается, когда снова происходитъ зерно, въ которомъ весь ходъ развитія сводится къ цѣльному единству. Точно также одною точностію изложенія каждаго предмета порознь еще не завершается ходъ обученія. Каждый частный предметъ преподаванія долженъ быть такъ направленъ, чтобы въ питомцѣ мало-по-малу образовалось вѣрное понятіе и о значеніи каждаго предмета въ общей системѣ образованія и правильное настроеніе ума, воли и сердца въ немъ самомъ, какъ членѣ гражданскаго общества, человѣчества и цѣлаго міра. Это достигается духомъ обученія. Что же именно должно разумѣть подъ духомъ обученія и какое можно предложить общее правило касательно духа обученія?

Подъ духомъ мы обыкновенно разумѣемъ существо, которое сознательно сосредоточиваетъ въ себѣ начало и цѣль своихъ дѣяній. Въ совершеннѣйшемъ смыслѣ это понятіе духа примѣняется къ существу Божію, на томъ основаніи, что разумное міросозерцаніе не удовлетворяется даннымъ въ опытѣ рядомъ вещественныхъ, безсознательныхъ причинъ и дѣйствій и предполагаетъ такую верховную причину цѣлаго міра, въ которой содержатся начало и цѣль его. Судя потому, принимаемъ ли мы это направленіе міросозерцанія, или отрицаемъ его, послѣдствія положительнаго, или отрицательнаго направленія должны отразиться во всѣхъ частныхъ взглядахъ нашихъ на человѣка и природу. Поэтому, подъ духомъ можно разумѣть еще или цѣлое міросозерцаніе, или какую нибудь часть его, въ которой выражается нашъ взглядъ положительный, или отрицательный на существо жизни вообще, на отношеніе между вещественными и нравственными дѣятелями міра, между механическимъ

и телеологическимъ порядкомъ бытія, или даже на значеніе явленій одного нравственнаго міра. Таковъ же и первый смыслъ духа обученія. Духъ обученія есть опредѣленное отношеніе, въ которомъ мы разсматриваемъ весь предметъ обученія къ идеѣ жизни вообще, по направленію какой либо принятой нами системы міросозерцанія, хотя бы мы и не излагали самой системы. Это какъ бы предметный духъ обученія; онъ выражается въ самомъ предметѣ преподаванія. Въ такомъ смыслѣ мы говоримъ, напр., о духѣ чьихъ либо сочиненій. Но такъ-какъ предметъ обученія не самъ собою переходитъ въ сознаніе питомца, но при посредствѣ педагога, то и обучающее лице не можетъ быть чуждымъ духа обученія. Духъ обученія, проникающій личность педагога и выражающійся въ его отношеніяхъ къ питомцамъ, можно назвать, въ отличіе отъ предидущаго, духомъ субъективнымъ или чисто педагогическимъ.

Не всѣ предметы преподаванія представляютъ одинаковое поприще духу обученія; потому что предметный духъ обученія возможенъ только тамъ, гдѣ вопросы науки или непосредственно, или отдаленно соприкасаются нравственной природѣ человѣка, гдѣ стало быть тотъ часъ возникаетъ мысль о значеніи человѣка, какъ нравственнаго существа, о значеніи помысловъ, одушевляющихъ его разумъ и волю, наконецъ объ отношеніи всего ограниченнаго къ безусловному виновнику міра физическаго и нравственнаго. Но не всѣ предметы обученія касаются нравственной природы. Есть цѣлая и притомъ громадная область наукъ, которая занята только міромъ физическимъ и его законами, невыходя изъ его замкнутаго круга и независимо отъ всякаго отношенія ихъ къ законамъ нравственнымъ, къ законамъ духа. Такъ, напр., математика, механика, анатомія, соблюдая строго свои научные предѣлы, вовсе некасаются нравственной природы человѣка и вопросовъ объ отношеніи ограниченнаго къ безконечному, съ которыми неразлучны нравственныя науки. А потому, можетъ быть нѣ-

которая разница въ отношеніи къ духу обученія между науками такъ называемыми нравственными и естественными.

Такъ-какъ значеніе и достоинство человѣка утверждается на вѣчномъ достоинствѣ начала его одушевляющаго, на причастности этого начала безконечному, то духъ обученія не будетъ истиннымъ и самъ себѣ измѣнитъ, если и въ предметахъ обученія небудетъ проведенъ положительный взглядъ на начало нашей нравственной жизни и дѣятельности. Будемъ ли мы касаться самыхъ основныхъ вопросовъ знанія и дѣятельности, или только отдаленныхъ частностей въ разрядѣ этихъ наукъ, во всякомъ случаѣ, въ нашемъ изложеніи должно вездѣ просвѣчивать признаніе высшаго, божественнаго начала, точно также какъ одна жизнь проникаетъ и ближайшіе къ сердцу и отдаленнѣйшіе отъ него органы тѣла. Безъ этого условія, безъ такого духа обученія, самая наука потеряетъ свою внутреннюю жизненную силу. Всѣ почти отрасли нравственныхъ наукъ и самая философія въ прошломъ столѣтіи именно потому въ высшей степени были безжизненны, что во первыхъ у большей части мыслителей крайне ложно было все міровоззрѣніе, во вторыхъ, въ слѣдствіе отрицанія или непониманія высшихъ основъ знанія, не было сознано и живое единство всѣхъ отраслей науки, которое одно только одушевило ихъ съ того времени, какъ философія XIX вѣка глубже выразумѣла весь организмъ знанія. На этомъ основаніи, мы думаемъ, что матеріалистическое и скептическое міровоззрѣніе наименѣе представляютъ въ себѣ жизненныхъ основъ развитія, и въ примѣненіи къ области педагогіи отнимаютъ, такъ сказать, самую душу образованія. Только тамъ предметный духъ обученія, говоря вообще, будетъ имѣть жизненную и одушевительную силу, гдѣ онъ будетъ соотвѣтствовать истинѣ, гдѣ каждая наука и каждое малѣйшее звено ея будутъ вѣрно отражать въ себѣ свѣтлую идею цѣлаго міровоззрѣнія.

Что касается наукъ, занятыхъ только механическими законами, то въ нихъ, какъ мы сказали выше, нѣтъ прямаго поприща предметному духу обученія. Но если и нѣтъ въ нихъ

прямаго поприща для выраженія духа обученія, то по крайней мѣрѣ оно не должно заключать въ себѣ косвенно отрицанія духа вообще, или убѣжденія въ бытіи верховнаго творческаго разума и въ высшемъ назначеніи человѣка. Быть можетъ, даже первоначальное изложеніе естественной исторіи имѣло бы гораздо болѣе образовательнаго вліянія, если бы можно было объяснить дѣтямъ аналогическіе законы во всѣхъ частяхъ міра и, что еще важнѣе, послѣдовательное возвышеніе въ степени телеологическаго строенія разныхъ царствъ природы.

Мы сказали, что не только въ предметѣ преподаванія, но и въ самомъ педагогѣ, въ цѣломъ отношеніи его къ ученику, долженъ выражаться духъ обученія. Цѣль обученія состоитъ въ развитіи всѣхъ силъ питомца, и преимущественно въ развитіи его разумной природы, соединяющей всѣхъ насъ въ одно царство разума, царство духа. А потому, наставникъ долженъ видѣть въ своемъ питомцѣ будущаго члена этого царства, долженъ сочувствовать ему, какъ призванному къ подобному съ нимъ совершенствованію и между тѣмъ нуждающемуся въ его нравственной помощи, въ его словѣ и примѣрѣ. Чѣмъ безпомощнѣе питомецъ, тѣмъ болѣе онъ достоинъ нашего вниманія и участія. Всегда и въ отношеніи ко всѣмъ питомцамъ долженъ проникать насъ одинъ духъ— духъ истины, духъ правды и любви. Только такимъ духомъ педагогъ вызоветъ и въ питомцахъ духъ преданности и любви къ своимъ воспитателямъ и наставникамъ,—духъ общительности и человѣчности, которымъ незримо скрѣпляется союзъ семейственный, гражданскій и цѣлаго человѣчества.

ДУША. Подробное развитіе понятія о душѣ относится къ полной наукѣ о душѣ или къ психологіи; въ краткой статьѣ мы можемъ изложить только нѣкоторыя, самыя главныя понятія о ней, съ присовокупленіемъ мнѣній нѣкоторыхъ мыслителей.

Не у всѣхъ мыслителей понятіе о душѣ имѣетъ одинаковое значеніе. У древнихъ и потомъ у средневѣковыхъ мыс-

лителей и ученыхъ слово душа имѣетъ самое обширное значеніе и выражаетъ вообще внутреннее начало, осуществляющееся въ видѣ организованныхъ тѣлъ, начало ихъ жизни и развитія. Въ такомъ смыслѣ понимаетъ душу и Аристотель, называя ее *первою энтелехіею* (см. энтелехія) *естественнаго, органическаго тѣла, заключающею жизнь въ возможности* (Anim. i. 11, c. 1). Но такъ-какъ общее жизненное начало не одинаково обнаруживается, то на этомъ основаніи они допускаютъ нѣсколько видовъ или степеней души— одни три, другіе—пять, приписывая каждой изъ нихъ особыя отправленія и особенные органы для проявленія своей дѣятельности. Такъ наприм., Платонъ принимаетъ три степени души: пожелательную, раздражительную и разумную, приписывая этой послѣдней безсмертіе. Подобное раздѣленіе встрѣчается у нѣкоторыхъ древневосточныхъ мыслителей и у Пиѳагора, или въ его школѣ. Аристотель находитъ пять степеней души, по пяти различнымъ отправленіямъ въ нашемъ существѣ—питанія, ощущенія, произвольнаго движенія, пожеланія и мышленія. Средневѣковые мыслители принимаютъ большею частію только три вида души—растительную, чувствовательную или животную и мыслящую или человѣческую. Нѣкоторые, кромѣ того, принимаютъ еще общую душу міра. У мыслителей новыхъ временъ также встрѣчаемъ немаловажное различіе въ понятіи о душѣ. Такъ, наприм., Декартъ и его послѣдователи подъ душою понимаютъ только внутреннее, сознательное и разумное начало, обнаруживающееся разумною дѣятельностію въ человѣкѣ и совершенно отличное отъ его тѣлесной природы; всѣ же отправленія въ животныхъ, даже имѣющія нѣкоторое сходство съ низшими проявленіями нашей души, они думаютъ объяснить только механическими законами. Другіе приближаются больше къ взгляду древнихъ. Но болѣе другихъ достойны вниманія тѣ мыслители, которые не останавливаются на разграниченіи различныхъ видовъ души, какъ общаго жизненнаго начала, одну-

шевляющаго всѣ организованныя существа, но различая или въ цѣломъ мірѣ, или, по крайней мѣрѣ, въ человѣческомъ существѣ, въ его внутренней жизни, отправленія низшія и высшія, первыя изъ нихъ обозначаютъ именемъ души, а вторыя называютъ духомъ. Такъ наприм., Гегель подъ душою (Seele) понимаетъ собственно всю совокупность безсознательныхъ расположеній, которыя неуспѣлъ еще, такъ сказать, втянуть въ себя развивающійся въ человѣкѣ духъ и проникнуть ихъ ясною, самоопредѣляющею силою мышленія; всю же дѣятельность сознательную въ насъ, на всѣхъ степеняхъ ея проявленія онъ называетъ духомъ, различая и въ этомъ послѣднемъ степени проявленія—субъективную (дѣйствующую въ нашемъ личномъ субъектѣ), объективную (въ началахъ и формахъ нравственно-общественной жизни) и абсолютную. По Гегелю, духъ только на этой послѣдней степени есть духъ въ полномъ смыслѣ слова; потому что только въ немъ всѣ нити жизни вселенной сводятся къ самомыслящему единству, какъ первому всего началу и послѣдней цѣли. Другіе, наприм., Шубертъ различаютъ даже въ самой сознательной дѣятельности одушевляющаго насъ начала два вида проявленія—низшій и высшій, и первый обозначаютъ именемъ души, второй—именемъ духа. Къ первой они относятъ всю совокупность главныхъ сознательныхъ въ насъ отправленій—чувствованія, желанія и познаванія, направленныхъ къ міру конечному или ограничивающихся только кругомъ бытія относительнаго, ко второму же—дѣятельность мысли, воли и чувства, направленную къ безконечному. Послѣднее разграниченіе всего ближе къ истинѣ, по крайней мѣрѣ въ томъ отношеніи, что между обоими видами вышеупомянутыхъ отправленій есть существенное различіе, обнаруживающееся довольно явственно въ характерѣ и дѣятельности людей, хотя трудно доказать, чтобы эта разница въ отправленіяхъ предполагала въ своемъ основаніи двѣ различныя и отдѣльныя субстанціи. Новѣйшіе теисты, или вообще

идеалисты, также различаютъ душу отъ духа. Подъ душою они разумѣютъ внутреннее образовательное начало жизни, которое само въ себѣ заключаетъ опору своей дѣятельности и хотя дѣйствуетъ на многихъ степеняхъ проявленія безсознательно, однако все производитъ изъ себя соотвѣтственно опредѣленному, внутренно присущему ей плану; а духомъ называютъ тоже начало, но достигшее уже сознательнаго мышленія, самоопредѣленія и пониманія содержанія идей, безсознательно скрывавшихся во внутреннемъ донѣ человѣческаго существа. Подобно многимъ прежнимъ мыслителямъ, и они полагаютъ различіе между душою и духомъ не въ субстанціальной ихъ отдѣльности, но въ степени проявленій одного основнаго жизненнаго начала, съ тою впрочемъ разницею, что, во первыхъ, признавая духъ дальнѣйшимъ въ сравненіи съ душою проявленіемъ одного основнаго жизненнаго начала, они не соглашаются будто первою основою развитія души и духа служитъ только комплексъ матеріальныхъ, химическихъ агентовъ, уже и потому, что развитому состоянію даже органическаго существа предшествуетъ не отдѣльность составляющихъ его частицъ, но единство, слитность, чего не могло бы быть, если бы ихъ не покоряло и не проникало высшее, мало-по-малу вскрывающееся начало, еслибы это начало или душа было только суммою и слѣдствіемъ химическаго сочетанія вещественныхъ частицъ (см. Anthrop. J. H. Fichte, Lpz., 1856, стр. 454.....); во вторыхъ, что своему взгляду на душу и отношеніе ея къ низшимъ степенямъ жизни и къ духу, какъ высшей, они стараются дать научный характеръ, основываясь не на одномъ умозрѣніи, подобно провозвѣстникамъ абсолютной философіи, но и на аналогіи и наведеніи, по даннымъ результатамъ физіологическихъ изслѣдованій и разнымъ проявленіямъ психической жизни. Бытіе всѣхъ живыхъ существъ и человѣка (съ его душою и духомъ) они разсматриваютъ какъ нѣчто среднее, чему и по времени, и по существу дѣла, должно было

предшествовать другое состояніе живаго, организующаго начала. Основываясь на нѣкоторыхъ наблюденіяхъ физіологическихъ, они производятъ сознательное состояніе души не изъ комплекса вещественныхъ частицъ, но изъ этого предсуществовавшаго состоянія начала психической жизни. Его вещественная зиждительность подобна той, какая идеально обнаруживается въ фантазіи художника. Этотъ же самый характеръ его обнаруживается въ многоразличныхъ инстинктахъ животныхъ, наприм., въ строительномъ инстинктѣ пчелы или бобра. Всѣ низшія степени бытія—элементарной природы, кристалловъ и растительнаго царства служатъ только приготовленіемъ къ проявленію ея формирующей дѣятельности въ животныхъ, въ ихъ индивидуальной формѣ жизни, и наконецъ, въ человѣкѣ, когда въ немъ она достигаетъ самосознанія и неразрывной съ нимъ личности. Такимъ образомъ, по взгляду этихъ мыслителей, душа, какъ зиждительное начало, не только образуетъ нашъ тѣлесный организмъ и вмѣстѣ служитъ основою въ дальнѣйшемъ развитіи своемъ образованію духа, но присутствуетъ незамѣтно и въ проявленіяхъ низшихъ степеней жизни. Устанавливая этотъ взглядъ свой на значеніе души, они отдѣляютъ себя и отъ матеріалистовъ, отъ крайнихъ дуалистовъ и, наконецъ, отъ пантеистовъ.

Такъ вообще понимали душу мыслители различныхъ временъ при строгомъ разграниченіи понятій. Но въ обыкновенномъ словоупотребленіи, подъ душою разумѣютъ вообще разумно-свободное начало, которое животворитъ нашъ тѣлесный организмъ и обнаруживается въ нашей жизни теоретическою или умственною и практическою дѣятельностію. А потому, къ душѣ, понимаемой въ такомъ обширномъ смыслѣ, относятъ и тѣ опредѣленія, которыя при точномъ разграниченіи понятій приписываются только духу. Итакъ, что же такое человѣческая душа въ этомъ общемъ смыслѣ? Какія отличительныя черты психологія должна признать въ ней? Ограничимъ нашъ отвѣтъ не многими словами.

Какъ бы мы ни назвали начало мыслящее, чувствующее и волящее въ насъ, дѣло въ томъ, что оно есть; потому что въ насъ есть самое отправленіе мышленія, чувствованія и желанія, есть самосознаніе, неразлучное съ нашею внутреннею жизнію. Но общимъ признаніемъ начала или основанія душевныхъ отправленій далеко еще не исчерпывается смыслъ вопроса о душѣ. Мы наблюдаемъ чувственный, окружающій насъ міръ, видимъ вокругъ насъ физическія тѣла съ ихъ физическими дѣятелями, находимъ, наконецъ, въ себѣ столько соприкосновенія и связи съ физическимъ міромъ и вмѣстѣ столько различія и самаго глубокаго контраста между содержаніемъ нашей личной, нравственноразумной жизни и коренными свойствами вещественныхъ предметовъ и силъ, что невольно приходимъ къ вопросу о значеніи человѣческаго существа или, частнѣе, внутренняго начала его нравственной жизни въ ряду естественныхъ силъ и явленій. Относится ли наша душа къ одному разряду съ извѣстными намъ физическими силами и дѣятелями, или она, по своей природѣ и назначенію, выше ихъ и необъяснима никакими физическими законами и силами? Есть ли наша душа нѣчто постоянное, негибнущее, имѣющее свое основаніе выше и глубже наблюдаемаго нами сочетанія физическихъ силъ и дѣятелей, или наоборотъ она только—результатъ ихъ, подобно свѣту горящей свѣчи, исчезающему съ прекращеніемъ процесса горѣнія, или иначе, есть только плодъ нашего отвлеченія, которому въ дѣйствительности нѣтъ ничего соотвѣтственнаго въ смыслѣ самостоятельнаго существа? Какъ ни странна, по крайней мѣрѣ при отчетливомъ пониманіи характера душевной дѣятельности, рѣшительная отрицательность въ отвѣтахъ на этотъ вопросъ, однакоже небыло недостатка въ подобномъ направленіи понятій о душѣ. Тогда какъ одни признаютъ необъяснимость души физическими дѣятелями и силами, самостоятельность души и, еще далѣе, зиждительность ея въ отношеніи къ тѣлу, другіе, наоборотъ, считаютъ ее только произведеніемъ временнаго сочетанія физическихъ дѣятелей или вещественныхъ ча-

стяцъ. Принимающихъ первый взглядъ обыкновенно называютъ идеалистами, или спиритуалистами; придерживающихся втораго мнѣнія—матеріалистами, хотя нельзя не замѣтить, что какъ въ ученіи многихъ современныхъ идеалистовъ нѣтъ прежняго крайняго дуализма, такъ и въ понятіяхъ по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ лучшихъ физіологовъ замѣтно сознаніе несостоятельности приговоровъ матеріализма касательно вопроса о человѣческой душѣ. Который же изъ двухъ взглядовъ должно предпочесть? Какъ бы ни унижали послѣдователи матеріализма сужденія идеалистовъ въ этомъ важномъ вопросѣ, но при серьёзномъ и внимательномъ изслѣдованіи мнѣній обѣихъ партій, нельзя, во имя самой науки, не предпочесть перваго взгляда, даже и потому, что матеріализму свойственна крайняя исключительность; изъясняя по своему всю нашу внутреннюю жизнь, онъ не можетъ избѣгнуть самой вопіющей односторонности, между тѣмъ какъ идеализмъ чуждъ подобной односторонности, по крайней мѣрѣ въ томъ отношеніи, что не отрицаетъ (исключенія такъ рѣдки, что объ нихъ не стоитъ даже упоминать) бытія матеріи и важности вещественныхъ условій для развитія души; идеализмъ только ограничиваетъ свой взглядъ на значеніе матеріи, признавая ее не производящимъ, а произведеніемъ, не чѣмъ-то апріорнымъ, первенствующимъ, а подчиненнымъ. Но не представляетъ ли психологія прямыхъ доводовъ, что душа человѣческая не есть результатъ сочетанія вещественныхъ дѣятелей и почему нельзя остановиться на понятіяхъ матеріалистовъ о душѣ?

Психологія не можетъ признать нашу душу слѣдствіемъ сочетанія вещественныхъ частицъ и положеніе свое утверждаетъ на единствѣ и тождествѣ ея. Безъ единства или точнѣе единичности внутренняго начала нашей жизни, въ насъ не было бы сознанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ невозможны были бы сознательныя, самостоятельныя, личныя отправленія мысли и воли. Мы потому только и можемъ вносить

мыслію и волею единство въ міръ ея предметовъ, что самое начало нашей внутренней жизни постоянно и незыблемо сохраняетъ свое единство, свое „Я“. Отличительный характеръ этого единства души тотъ, что оно не есть только что-нибудь отвлеченное, подобно единству чего-нибудь сложнаго, потому только и представляющагося единымъ, что въ насъ есть нѣчто единое отвлекающее: единство души живое; оно присуще всякому проявленію мысли, воли и чувства. Оно выше единства свойственнаго растительной и животной цѣлости организма; потому что въ самой пространственности тѣла обнаруживаетъ свою жизнь постояннымъ снятіемъ и поглощеніемъ ея въ своемъ, нераспадающемся на части „Я“. Наше внутреннее начало жизни или наше „Я“ постоянно цѣльно; оно сознаетъ себя нераздѣльнымъ какъ въ каждомъ актѣ своей дѣятельности порознь, такъ и во всѣхъ ихъ вмѣстѣ, между тѣмъ какъ отъ веществennаго сложенія, каково бы оно ни было, переходъ къ подобному единству безусловно невозможенъ. И не только единство, проникающее всѣ душевныя отправленія, но и замкнутую цѣльность животнаго и растительнаго организма нельзя произвесть изъ смѣшенія вещественныхъ частицъ. Другое не менѣе важное доказательство, что душа не есть результатъ веществennаго сложенія содержится въ тождествѣ ея сознанія. Мы сознаемъ свое „Я“ не только единымъ, но и тождественнымъ; оно не только снимаетъ и какъ бы поглощаетъ въ себѣ пространственное расположеніе тѣлеснаго организма, но всегда пребываетъ одно и тоже въ преемствѣ мгновеній времени, постоянно остается саморавнымъ, и въ одной мысли и обнимаетъ предъидущіе періоды своего развитія, и простираетъ взоръ свой въ будущее. Дѣлая выводъ на основаніи единства и тождества души о невещественности ея, психологія утверждается на той несомнѣнной истинѣ, что, какъ мы сказали, не только идеальное единство души, но и всякое живое единство не можетъ быть результатомъ веществennаго сложенія, что только въ

механическомъ цѣломъ анализъ первенствуетъ надъ синтезомъ, но во всякой живой цѣлости синтезъ предшествуетъ анализу. Но какъ скоро живое идеальное единство души не можетъ быть результатомъ вещественнаго сложенія, то и самый вопросъ о дѣйствительности или бытіи души и объ отношеніи ея къ этому сложенію долженъ принять другое направленіе, въ сравненіи съ тѣмъ, какое даютъ ему матеріалисты.

Что же отвѣчаетъ матеріализмъ на психологическія положенія о существѣ души и какова сила его отвѣтовъ? Всѣ матеріалистическія сужденія о существѣ души находятся въ прямомъ противорѣчіи съ коренными ея свойствами и, что еще важнѣе, далеко не имѣютъ того научнаго достоинства, которое матеріализмъ желалъ бы удержать за собою такъ-же въ примѣненіи къ этому важному вопросу, какъ онъ удерживаетъ его большею частію въ области, не выступающей за предѣлы чувственнаго наблюденія. Матеріалисты утверждаютъ, что душа съ единствомъ ея сознанія есть именно только результатъ сочетанія многихъ веществъ, развившихся до единства, или, ближайшимъ образомъ, есть произведеніе единства мозга и нервной системы.

Что касается первой части этого положенія матеріалистовъ, а именно, что душа съ ея сознаніемъ и всѣми своими отправленіями есть произведеніе извѣстнаго сочетанія вещественныхъ частицъ, то оно такъ грубо и такъ далеко отъ характера психологической дѣятельности, что при самомъ поверхностномъ взглядѣ, нельзя не видѣть неосновательности его. Въ самомъ дѣлѣ, каждая ли вещественная частица можетъ произвести и производитъ это единство, или всѣ вмѣстѣ? Если каждая, то нѣтъ нужды въ ихъ сочетаніи; если всѣ вмѣстѣ, то откуда взялась въ нихъ способность къ произведенію единства, которой не имѣетъ ни одна частица порознь? Да и какое разумѣется въ этомъ матеріалистическомъ положеніи сочетаніе—механическое, или химическое? Если механическое, то оно не имѣетъ ни малѣйшаго сходства не только

съ единствомъ души и ея отправленій, но и съ единствомъ органическаго состава; потому что въ механическомъ единствѣ части цѣлаго не измѣняютъ своего внутренняго качества при взаимномъ ихъ вліяніи другъ на друга: ихъ сочетаніе имѣетъ характеръ чисто внѣшній. Если—химическое, то какъ бы мы ни уважали достоинства современныхъ примѣненій химіи, какъ бы ни расширяли ея значенія, результатомъ химическаго сочетанія вещественныхъ элементовъ можетъ быть только мертвый продуктъ остановившагося въ нихъ химическаго процесса; а жизненное цѣлое въ отношеніи къ этому процессу составляетъ уже нѣчто новое, не имѣющее причины въ матеріалистическомъ воззрѣніи. Явленіе, прямо происходящее отъ химическаго сочетанія вещественныхъ элементовъ, объясняется самымъ свойствомъ этихъ элементовъ; но между единствомъ душевной дѣятельности и даже морфологическимъ строеніемъ организма съ одной стороны и химическимъ свойствомъ веществъ, воспринимаемыхъ организмомъ съ другой—мы не укажемъ внутренней, причинной связи. Самымъ важнымъ и, можно сказать, единственнымъ основаніемъ для матеріалистическихъ заключеній о душѣ можетъ быть только взаимодѣйствіе между внутреннимъ въ насъ началомъ жизни или душою и тѣломъ. Но безспорно, что въ этомъ взаимодѣйствіи душа не только зависима отъ тѣлесныхъ состояній, но и оказываетъ могущественное вліяніе на тѣлесный организмъ, не только въ каждомъ человѣкѣ порознь, но и въ цѣлыхъ поколѣніяхъ. Притомъ, зависимость души отъ тѣла, или точнѣе взаимная ихъ зависимость есть только фактъ, требующій объясненія, но не объясненіе факта, которое гораздо удобнѣе, безъ нарушенія самаго факта, и при другомъ взглядѣ на отношеніе между душою и тѣломъ. Если не внутреннее начало, организующее наше существо и проявляющееся въ немъ сознательною дѣятельностію есть результатъ химическаго комплекса вещественныхъ элементовъ, а на оборотъ, то и при этомъ отношеніи ни мало

не нарушится взаимная зависимость обѣихъ сторонъ. Указываютъ еще на смерть, которою прекращается наша жизнь, какъ на доказательство, что единственная опора души заключается въ тѣлесномъ организмѣ. Но смертію доказывается только то, что тѣлесный организмъ со всѣми по физическимъ законамъ составленными аппаратами пересталъ быть органомъ мыслящаго и волящаго въ насъ начала. При томъ же, на смерть можно смотрѣть не какъ на прекращеніе, не какъ на противоположность жизни, но какъ на такое отправленіе, которое производитъ жизненный процессъ самъ изъ себя (C. H. Schultz v. Schultzenst., Berlin, 1842), а потому изъ того, что въ смерти химическимъ свойствомъ вещественныхъ частицъ одолѣвается органическое отправленіе, нельзя еще заключать, что у души, какъ жизненнаго начала, отнята возможность самообнаруженія въ другой средѣ. Не смотря на эту невозможность объяснить вещественнымъ сочетаніемъ свойства душевной дѣятельности, прибѣгаютъ еще къ общему положенію, что матерія и сила (Kraft und Stoff) неразрывны, и изъ этаго положенія дѣлаютъ выводъ, что единство нашего самосознанія и всѣ душевныя отправленія составляютъ только принадлежность матеріи; но и положеніе и выводъ здѣсь крайне неосновательны. Прежде всего должно замѣтить, что матерія вообще намъ неизвѣстна; извѣстны только такія, или другія опредѣленныя вещества со свойственнымъ каждому опредѣленнымъ качествомъ, которое не иначе обнаруживается, какъ въ отношеніи къ другимъ веществамъ; сила же есть только законъ или необходимость опредѣленныхъ обнаруженій этихъ свойствъ при такомъ или другомъ сочетаніи веществъ. Положимъ, что тѣ обнаруженія или новыя явленія, происходящія при сочетаніи вещественныхъ частицъ, которыя имѣютъ съ ними причинную связь, мы признаемъ, за произведеніе или принадлежность вещества; но слѣдуетъ ли отсюда, что и всякое явленіе, всякое дѣйствіе, или частнѣе, что и душа съ ея самосознаніемъ, съ отправленіемъ мысли

и воли, есть принадлежность и произведеніе тѣхъ же вещественныхъ частицъ? Нисколько. Для доказательства сдѣланаго положенія нужно бы сперва представить причинную связь между свойствами вещественныхъ частицъ и существенными свойствами душевной дѣятельности. Но этого-то именно мы не въ состояніи сдѣлать. И не только душевныхъ, но, какъ мы сказали, и органическихъ отправленій нельзя объяснить однимъ комплексомъ вещества; потому что нельзя указать въ самомъ химическомъ свойствѣ веществъ причины органическаго строенія. А между тѣмъ, сколько ошибочныхъ выводовъ дѣлаетъ матеріализмъ на основаніи своего самаго неопредѣленнаго положенія о неразрывности матеріи и силы?

Но, быть можетъ, вѣрна вторая часть въ положеніи матеріалистовъ, а именно, что душа съ единствомъ ея самосознанія есть результатъ единства мозга и нервной системы? Нисколько. И этого положенія матеріализмъ рѣшительно не докажетъ. Не станемъ спрашивать, можно ли самое строеніе мозга и нервной системы объяснить однимъ сочетаніемъ частицъ, такъ-какъ и здѣсь между первымъ и вторымъ также нѣтъ причинной связи. Но нарушимъ на время законы умозаключенія и допустимъ, что все строеніе животнаго организма какимъ нибудь чудомъ произошло изъ сочетанія вещественныхъ частицъ; что же изъ того? Все-таки мы не докажемъ, что душа съ единствомъ ея самосознанія есть произведеніе единства мозга и нервной системы. Ибо, стóитъ только обратить вниманіе на мозговую массу, чтобы убѣдиться, до какой степени это предположеніе не состоятельно. И во первыхъ, не только эта масса раздѣляется на три части или массы, изъ коихъ каждую признаютъ за мѣсто особенныхъ душевныхъ отправленій, но и головной мозгъ состоитъ изъ двухъ частей. Но можно ли согласить это раздѣленіе мозговой системы съ единствомъ и тождествомъ сознанія?— Напрасно стали бы утверждать, что всѣ части мозговой массы сходятся къ одному въ немъ центру; такого центра неще-

ственнаго физіологія въ немъ не находитъ, да и никогда и не найдетъ; потому что какой-бы пространственный центръ мы ни указывали, всегда, какъ пространственный, онъ будетъ заключать въ себѣ периферію, требующую новаго центра. При томъ же новѣйшими физіологами (Биша) дознано, что нервы чувственнаго движенія отдѣльны отъ нервовъ ощущенія. Невозможность вещественнаго центра въ организмѣ, какъ послѣдняго представителя идеальнаго единства души и ея сознанія, подтверждается и наблюденіями извѣстнаго физіолога Людвига. На основаніи опытовъ онъ доказалъ, что часто даже при соединенномъ раздраженіи нервовъ чувствительныхъ и двигательныхъ, т. е., когда рефлексъ обнаруживается, ощущенія не бываетъ; а потому онъ опровергаетъ положеніе, будто физіологическое сочетаніе дѣятельности нервныхъ волоконъ въ головномъ и спинномъ мозгу составляетъ условіе ощущенія. По его мнѣнію, за предѣлами наблюдаемыхъ мѣстъ мозга (Hirnstellen), должно привходить еще нѣчто особенное, кромѣ возбужденнаго состоянія нервовъ, дабы могло возникнуть ощущеніе. Правильность этого предположенія, по словамъ Людвига, доказывается еще извѣстнымъ явленіемъ, что возбужденное состояніе чувствительныхъ нервовъ мы ощущаемъ только до тѣхъ поръ и на столько, пока и на сколько обращаемъ къ нему наше вниманіе. Если, продолжаетъ Людвигъ, присоединимъ къ этому факту еще то, что во снѣ, въ опьяненіи, въ такъ называемыхъ душевныхъ болѣзняхъ и тому под., человѣкъ доходитъ до живѣйшихъ ощущеній безъ соотвѣтственнаго возбужденія нервовъ, то нельзя не притти къ мысли, что ощущеніе есть нѣчто на столько независимое отъ нервовъ, что для происхожденія его, нѣтъ нужды въ нервномъ возбужденіи и что нервы составляютъ только одинъ изъ поводовъ къ ощущенію, словомъ, только возбуждаютъ его. А потому, если бы кто захотѣлъ перечислить условія ощущенія, тотъ очевидно долженъ быть въ состояніи указать, гдѣ именно въ мозгу

находится то, что именно ощущаетъ—т. е., этотъ послѣдній, привходящій агентъ, возбуждаемый нервами; но этого—то именно нельзя указать (Phys. v. Ludw., 2—te Aufl., I B. стр. 592). Прибавимъ къ тому, что не только единства, свойственнаго душѣ и ея сознанію, но и вообще душевныхъ отправленій и ихъ различія нѣтъ никакой возможности объяснить физіологическою причинною связію, или отправленіями свойственными нервамъ и гангліямъ; ибо для этого нужно бы доказать, что въ мозговой массѣ вещество получаетъ способность не только физическаго или органическаго отправленія, но и сознаніе своихъ перемѣнъ; но физіологія, какъ мы видѣли, такого мѣста въ составѣ нервовъ указать не можетъ. Не забудемъ еще, что если бы психическія отправленія состояли только въ физіологическихъ перемѣнахъ, происходящихъ въ нервахъ, то въ психическихъ отправленіяхъ мы должны бы ощущать именно самыя перемѣны въ нервахъ, но ихъ—то въ душевныхъ отправленіяхъ мы не сознаемъ. Для объясненія физическими причинами различія душевныхъ отправленій, слѣдовало бы указать существенное различіе даже въ образованіи и составѣ (Mischung) массы мозговой. Но и въ составѣ нервныхъ волоконъ и шариковъ гангліи физіологія не находитъ существеннаго различія. На основаніи до—нынѣшнихъ наблюденій, мы не находимъ существеннаго различія между нервными волокнами и гангліозными шариками, точно также, какъ и между чувствительными и двигательными нервами. Самъ Людвигъ не соглашается съ положеніемъ, что нервныя волокна и гангліозные шарики пріобрѣтаютъ способность ощущенія на верху зрительныхъ бугорковъ, такъ-какъ этой способности они не имѣютъ подъ бугорками. Не входимъ въ разборъ другихъ болѣе частныхъ непреодолимыхъ затрудненій, которыя нужно бы рѣшить съ ограниченіемъ души и всѣхъ ея отправленій физическими дѣятелями, и которыя возникли бы въ самомъ отношеніи между предполагаемымъ центральнымъ мѣстомъ ощущенія или

цѣлой душевной сознательной дѣятельности къ нервнымъ элементамъ, проводящимъ до него раздраженіе или возбужденіе.

Далѣе, составныя части нашего тѣла, а вмѣстѣ съ нимъ мозга и нервной системы, постоянно измѣняются, чрезъ отдѣленіе прежнихъ и ассимилированіе новыхъ вещественныхъ частицъ. Откуда же возметься тождество сознанія и лица при этомъ періодическомъ метаморфозѣ всего тѣлеснаго организма?—Фактъ тождественности нашего сознанія рѣшительно противорѣчитъ положеніямъ матеріализма. Даже можно сказать, что на основаніи однихъ матеріалистическихъ данныхъ, рѣшительно нельзя объяснить ни постоянства въ основномъ типѣ животнаго, ни морфологическихъ особенностей животнаго организма, потому что, какъ мы сказали выше, между химическимъ свойствомъ частицъ въ составѣ организма и его внѣшнимъ типомъ, его морфологіею, нѣтъ причинной связи.

Наконецъ, необходимо принять во вниманіе еще одну самую существенную черту нашего сознанія, чтобы вполнѣ выразумѣть всю странность усилій матеріализма къ объясненію одними своими началами душевныхъ явленій, рѣшительно имъ недоступныхъ. Съ существомъ нашей души, съ ея сознаніемъ неразрывно сопряжено ея внутреннее самораздѣленіе и самовоззрѣніе; она сама себѣ служитъ и предметомъ воззрѣнія и началомъ воззрѣвающимъ. Какимъ же образомъ вещественные органы, которые мы считаемъ причиною сознанія и которые постоянно остаются предметомъ наблюденія, могутъ превратиться изъ предмета въ субъектъ наблюдающій? Въ этомъ переходѣ отъ одного къ другому, заключается самый антилогическій скачокъ. Допустимъ на время, хотя этого также нельзя доказать, что самосознаніе есть только высшая степень полнаго ощущенія мозга, въ которомъ сходятся всѣ частныя ощущенія органовъ. Если бы даже доказано было, что ощущеніе есть плодъ одного физическаго процесса въ нервахъ, а самосознаніе—только сумма всѣхъ ощущеній, то и тогда можно было бы произвести только ощущеніе чего-то

другаго, но не самоощущеніе и еще болѣе—не самосознаніе. Если мозгъ, какъ зеркало отражаетъ въ себѣ предметы, то отсюда вовсе еще не слѣдуетъ, что въ этомъ зеркалѣ онъ отражаетъ и созерцаетъ себя самого; но въ душевной дѣятельности содержится еще гораздо болѣе, нежели одно ощущеніе и самоощущеніе. Въ физіологическомъ отношеніи можно назвать мозгъ единствомъ или соединеніемъ, т. е., воспріялищемъ (receptaculum) всѣхъ ощущеній, но нельзя этого сказать о мозгѣ въ психологическомъ отношеніи. Эта несообразность выводовъ, допускаемыхъ матеріалистами, ясно показываетъ, что психическія отправленія въ насъ выступаютъ за предѣлы органической природы и заставляютъ предполагать въ нашемъ существѣ другое господствующее, высшее, быть можетъ, формирующее даже тѣлесный организмъ начало, которое мы называемъ душою, или, на высшей степени проявленія, духомъ. Снова ссылаемся на авторитетъ вышеупомянутаго физіолога: „кто сколько нибудь, говоритъ Людвигъ, вникнетъ въ актъ нашего ощущенія, тотъ замѣтитъ, что оно сопряжено съ чѣмъ-то особеннымъ, а именно съ представленіемъ. Мы ощущаемъ не самый нервъ въ мозгу, но внѣ его, и при томъ, по извѣстнымъ протяженіямъ и направленіямъ. Эти обстоятельства ощущенія никакъ нельзя объяснить изъ возбужденія нервовъ.“

Существенное различіе души отъ тѣла обнаруживается еще и въ томъ, что отправленія тѣлеснаго организма мы не иначе можемъ познать, какъ наблюденіемъ надъ его органами, между тѣмъ какъ душевныя отправленія, нравственную жизнь и самый субъектъ мыслящій можно изучать независимо отъ физіологическихъ отправленій организма. Ни слова, было бы слишкомъ односторонно изучать человѣка и его душу только со стороны внутренней; но какъ бы ни было глубоко знаніе физіологіи, мы никогда не объяснимъ одними физіологическими данными душевныхъ отправленій. Достаточно обратить вниманіе на основную способность самовоззрѣнія, свой-

ственную душѣ, о которой мы говорили выше. На этомъ основаніи, никакъ нельзя не признать, что при всей важности тѣлеснаго организма и его отправленій въ цѣлой экономіи нашей жизни, отношеніе нашей души или одушевляющаго насъ начала къ тѣлесному организму не таково, какъ представляютъ себѣ матеріалисты, что гораздо основательнѣе полагать, что первенство и образовательное вліяніе въ нашей жизни принадлежитъ не веществу, а душѣ, а потому въ ней должны заключаться и глубочайшія основы развитія даже тѣлеснаго организма.

Но если такъ не состоятельны матеріалистическія положенія о душѣ, то отъ чего онѣ довольно нерѣдко повторяются? Въ нихъ есть нѣкоторая, только не правильно понятая и выведенная за свои предѣлы, доля истины: это усиліе удержать единство человѣческаго существа, въ противоположность крайнему, декартовскому дуализму, подрывавшему живую связь между душою и тѣломъ; но въ нихъ ложно понятъ самый способъ этого единства. А потому, хотя матеріалистическія понятія о душѣ ложны, однакоже отъ ложности ихъ нельзя еще заключать о безусловной вѣрности тѣхъ понятій о ней, которыя были развиты въ такой крайности Декартомъ и его послѣдователями. Единство или союзъ души и тѣла всегда останется чѣмъ-то немыслимымъ безъ дѣйствительнаго участія души въ образованіи и жизни тѣлеснаго организма. Другое, кажущееся преимущество матеріализма въ сужденіяхъ о душѣ состоитъ въ томъ, что онъ себѣ только приписываетъ сохраненіе единства въ понятіяхъ о связи и послѣдовательности всѣхъ царствъ природы и, усиливаясь все высшее вывесть и объяснить изъ низшаго, примѣняя вездѣ только дознанные механическіе законы, своимъ только изслѣдованіямъ приписываетъ научное достоинство и своимъ только понятіямъ здравость и естественность. Но во первыхъ, ни идеализмъ, ни спиритуализмъ не отвергаетъ, что до нѣкоторой степени можно объяснять дѣятельность души законами механическихъ и хи-

мическихъ комбинацій и не соглашается только признать, будто ими исчерпывается все существо души и будто она есть только произведеніе ихъ. Комбинацію звуковъ въ геніальномъ музыкальномъ произведеніи можно подвести подъ точныя математическія вычисленія акустики; но это совсѣмъ не доказываетъ, будто подобнымъ вычисленіемъ можно создать геніальную симфонію. Точно также хотя образовательная сила души обнаруживается законосообразными, механическими и химическими комбинаціями въ организмѣ, но изъ того вовсе не слѣдуетъ, будто отъ нихъ именно происходитъ и въ нихъ заключается существо души. Далѣе, ни идеализмъ, ни спиритуализмъ не отвергаетъ постепенности въ твореніяхъ земли. Послѣдователи идеалистическаго направленія утверждаютъ только, что постепенность твореній еще недоказываетъ, будто высшее происходитъ ихъ низшаго. Если идеализмъ находитъ такія свойства въ нашей душѣ, для происхожденія которыхъ нѣтъ условій въ тѣлесномъ организмѣ и, полагая другое высшее начало ихъ, не можетъ между тѣмъ объяснить самой связи психической жизни съ тѣлеснымъ организмомъ и съ цѣлою природою, не можетъ выдержать стройнаго генетическаго хода отъ высшаго къ низшему, отъ духа къ веществу, то такимъ же точно недостаткомъ, только въ обратномъ смыслѣ, страдаетъ и матеріализмъ; потому что онъ также не въ состояніи изъ условій, присущихъ низшимъ царствамъ природы, вывесть нравственно—разумное, сознательное существо нашей души. За то, къ этому недостатку онъ присовокупляетъ другой, чрезвычайно-важный — это крайне превратное понятіе о самомъ существѣ души, когда онъ разсматриваетъ законы вещественныхъ дѣятелей не какъ средства, полезныя до извѣстной степени къ объясненію нѣкоторыхъ, по крайней мѣрѣ низшихъ отправленій души, но какъ единственныя условія душевной жизни. Что касается большей естественности его взглядовъ на душу, то она ровно ничего не доказываетъ. Только не углублявшемуся въ существен-

ныя свойства души могутъ казаться научно-законченными матеріалистическія сужденія о душѣ, тогда какъ въ сущности онѣ ведутъ только къ превратнымъ понятіямъ о существѣ ея. Вѣдь кажется же непосредственному представленію, что солнце вращается около земли, тогда какъ на дѣлѣ земля вращается около солнца.

Что мы не преувеличиваемъ крайней неосновательности и поверхностности матеріалистическихъ сужденій о душѣ, это доказывается и признаніемъ многихъ лучшихъ современныхъ представителей естествознанія. Такъ напр., тотъ же Людвигъ говоритъ, что ни одна изъ теорій о душѣ еще не представила несокрушимыхъ доказательствъ (Physiol. 5. 405; A. Web. Vergöt. d. Stoffs, S. 123). По словамъ К. Т. Вебера, то, что происходитъ въ нервахъ, въ мозгу и въ душѣ въ то время, когда возбужденными въ нервныхъ волокнахъ движеніями производятся перемѣны и въ нашемъ сознаніи, а вмѣстѣ съ тѣмъ вызываются и ощущенія, на всегда останетея загадкою. Что бы ни говорили матеріалисты....мнѣ кажется, что душа есть одна изъ совершенно-неизвѣстныхъ причинъ дѣйствующихъ силъ. Законы взаимодѣйствія тѣлъ также должны имѣть свою причину" (Wagner, phys. Wörterb., S. 505). Шлейденъ, въ статьѣ о матеріализмѣ, утверждаетъ, что естествознаніе по самому кругу и задачѣ своихъ изслѣдованій не можетъ даже заниматься опредѣленіями существа души, и естествоиспытателя—матеріалиста сравниваетъ съ переплетчикомъ, который изъ-за своихъ станковъ не видитъ и не понимаетъ ничего высшаго. Тоже самое говоритъ и Авг. Веберъ: „не смотря на похвалы, расточаемыя физіологическимъ изслѣдованіямъ, одно не подлежитъ никакому сомнѣнію, что эти изслѣдованія ни на волосъ не подвинули впередъ и не приблизили къ истинѣ вопроса о душѣ, и онъ долженъ перейти изъ эмпиріи въ область философіи" (die neueste Vergött. d. Stoffs, S. 125). Еще болѣе говоритъ Лёце (allg. Pathol. u. Therapie, S. 20). По его мнѣнію, только тотъ можетъ пред-

ставлять себѣ душу не иначе, какъ матеріальною, кто потерялъ способность понимать, что субстанція можетъ быть и невещественною. Послѣ того, было бы по крайней мѣрѣ странно утверждать, какъ это нѣкоторые дѣлаютъ, будто естествознаніе уже рѣшило вопросъ о душѣ, и будто понятія идеалистовъ о существѣ ея выражаютъ только незнаніе результатовъ современнаго естествознанія. Изъ свойства матеріалистическихъ доводовъ и признаній самыхъ физіологовъ нельзя не видѣть, что эти приговоры не имѣютъ научныхъ основаній.

Съ ученіемъ о человѣческой душѣ неразрывно соединены нѣкоторые другіе частные вопросы, а именно, объ отношеніи души къ тѣлу, о мѣстѣ ея въ нашемъ тѣлѣ, о происхожденіи души и, наконецъ, о душѣ животныхъ. Должно впрочемъ присовокупить, что въ этихъ частныхъ вопросахъ обособляется только общій вопросъ, а именно, какимъ отношеніемъ души и тѣла зиждется каждое живое существо.

Касательно перваго вопроса, т. е., взаимнаго отношенія между душою и тѣломъ существовали различные отвѣты. Одни представляли себѣ посредствующую субстанцію между душою и тѣломъ и называли ее *пластическимъ посредникомъ*. Другіе полагали, что связь между душою и тѣломъ зависитъ отъ *животныхъ духовъ*. По мнѣнію Фанъ-Гельмонта и его послѣдователей, единство нашего существа производится центральнымъ духомъ или археемъ; по Виллису-это единство происходитъ отъ *жизненнаго пламени*. Парацельсъ, подъ вліяніемъ частію Аристотеля, а частію каббалистической мистики, называетъ посредствующее звено между душою и нашимъ видимымъ тѣлеснымъ организмомъ *звѣзднымъ тѣломъ, магнитомъ микрокосма*, который притягиваетъ къ себѣ и содержитъ въ единствѣ всѣ частицы нашего тѣла. Въ этихъ попыткахъ замѣтно стремленіе къ объясненію естественнаго сочетанія двухъ сторонъ человѣческаго существа. Но прямымъ представителемъ предположенія о непосредственномъ, физическомъ взаимодѣйствіи между душою и тѣломъ (influxus physicus) былъ Аристотель,

хотя ни онъ, ни послѣдователи его мнѣнія до сихъ поръ не объяснили, въ чемъ именно состоитъ это физическое взаимодѣйствіе? Не было недостатка и въ мыслителяхъ другаго рода которые съ принятіемъ безусловной противоположности по самому существу между душою и тѣломъ, изъ коихъ первой свойственно мышленіе, а второму протяженіе, вынуждены были прибѣгнуть къ другой теоріи для объясненія взаимодѣйствія между ними. По ихъ ученію, соотвѣтствіе въ дѣйствіяхъ между душою и тѣломъ полагается не самымъ существомъ которой либо одной изъ двухъ сторонъ, но божественнымъ могуществомъ, и притомъ, особенно въ каждый отдѣльный моментъ нашей дѣятельности. Такъ думалъ Декартъ и его послѣдователи (см. Декартъ, Гейлинксъ). Отчасти сходно съ Декартомъ думалъ и Лейбницъ, считая соотвѣтствіе между душою и тѣломъ предуставленною отъ Бога гармоніею (см. Лейбницъ). Обѣ теоріи правы только въ томъ отношеніи, что основаніе для окончательнаго рѣшенія этого вопроса, полагаютъ въ самомъ первомъ, коренномъ началѣ жизни. Но разобщая внутренно обѣ стороны человѣческаго существа и представляя самое дѣйствіе божества, сближающее ихъ какъ-бы внѣшнимъ, эти теоріи вносятъ совершенное раздвоеніе въ цѣлое существо человѣка. Недалекъ отъ нихъ и Спиноза; потому что и у него душа и тѣло неимѣютъ внутренней связи; въ нихъ выражаются только два параллельно и безсвязно идущіе аттрибута божественной субстанціи—пространство и мышленіе. Нѣкоторые новые германскіе идеалисты (въ особенности Гегель и послѣдователи его) глубже понимаютъ смыслъ вопроса объ отношеніи между душою и тѣломъ. Разсматривая этотъ вопросъ только какъ звено въ цѣлой теоріи міротворенія, они стараются какъ-бы совмѣстить оба предъидущіе односторонніе взгляда Аристотеля и Декарта; потому что принимаютъ и внутреннюю связь между душою и тѣломъ, и возводятъ двойство нашего существа къ самому закону перваго, доступнаго только умозрѣнію начала всякой жизни. Не входя въ объясненіе

этой теоріи, достаточно сказать что по смыслу ея, въ отношеніи между сознательною или мыслящею и безсознательною, тѣлесною сторонами въ человѣкѣ выражается только одна изъ степеней постепенно—совершающагося возвращенія къ себѣ идеи осуществившейся въ пространствѣ и времени. На этомъ основаніи тѣлесный организмъ есть только одно изъ явленій, происходящее въ слѣдствіе общаго самоотрицанія и самообнаруженія, свойственнаго безусловной идеѣ; въ положеніи обнаруженія и въ отрицаніи или снятіи его своею всеобщностію собственно и состоитъ процессъ или законъ ея жизни. Какъ ни близко, по видимому, это ученіе подходитъ къ матеріалистическому, допуская какое-то безсознательное развитіе изъ идеи двухъ полюсовъ человѣческаго существа и происхожденіе высшихъ ступеней бытія изъ низшихъ; но въ сущности оно не сходно съ положеніями матеріалистическими, даже потому, что по смыслу его исходнымъ началомъ всего развитія служитъ не вещество, но творящая идея, мысль, разумъ съ его вѣчнымъ, дѣятельнымъ умозаключеніемъ и что весь постепенный рядъ условій, изъ коихъ представляется намъ происходящимъ высшее обнаруженіе безусловной идеи въ человѣческомъ духѣ, предпосылается самою же идеею. По духу этого ученія, не тѣло, какъ обыкновенно представляютъ, носитъ душу, но душа носитъ тѣло. Въ противоположность пантеистическому ученію Гегеля, Гербартъ принимаетъ единичное, самостоятельное бытіе душевной монады, какъ и всѣхъ вещественныхъ монадъ и отрицаетъ внутреннее взаимодѣйствіе между ними. Но онъ отказывается отъ рѣшительнаго, метафизическаго объясненія души и, ограничиваясь только предѣлами ея наблюдаемости, примѣняетъ къ изслѣдованію ея отправленій математическія вычисленія, употребляемыя при опредѣленіи взаимнаго отношенія силъ и массъ механическихъ. Наконецъ, многіе новѣйшіе мыслители спиритуалистическаго или идеальнаго направленія также придерживаются теоріи *естественнаго вліянія* души на тѣло и тѣла

на душу. Но между понятіями матеріалистовъ и новыхъ идеалистовъ—есть значительная разница. Матеріалисты, говоря вообще, полагаютъ, что душа со всѣми ея нравственными силами, есть только результатъ сочетанія вещественныхъ частицъ; идеалисты же или спиритуалисты полагаютъ на-оборотъ, что самый тѣлесный организмъ зиждется постоянно, сознательно или безсознательно, присущимъ ему дѣйствіемъ души. Такъ думаетъ Фихте младшій и, отчасти сходно съ нимъ, Шопенгауеръ. Цѣлесообразное устройство тѣлеснаго организма, по Шопенгауеру, не есть слѣдствіе сочетанія вещественныхъ частицъ, но въ немъ выражаетъ себя и живетъ дѣятельная сила самой цѣли; такъ напр., творящее стремленіе къ познанію предметно выражается мозгомъ, стремленіе къ хожденію—ногами и т. д. Но и въ этой теоріи не видно внутренней, реальной связи между *волею природы*, производящею всѣ цѣлесообразныя вещественныя явленія и веществомъ. Изъ перечисленія различныхъ мнѣній о взаимномъ вліяніи между душою и тѣломъ, понятно, во первыхъ, что такъ какъ изъ самаго свойства вещественныхъ частицъ нельзя объяснить единство душевной дѣятельности, стало быть и самаго дуализма, каковъ бы онъ ни былъ въ нашемъ существѣ, то для матеріализма вопросъ о взаимодѣйствіи между душою и тѣломъ не доступенъ; во вторыхъ, что необходимо предположить другое начало душевной дѣятельности, и такъ-какъ оно вмѣстѣ съ тѣлеснымъ организмомъ образуетъ одно живое цѣлое, происхожденіе котораго нельзя объяснить химическими свойствами вещества, то нужно отнести къ этому внутреннему началу образовательную силу и для самовыраженія въ пространственномъ или вещественномъ расчлененіи. Такимъ образомъ, физіологія необходимо переходитъ въ психологію. Но такъ-какъ и психологогія, хотя и можетъ представить нѣкоторые факты этого образовательнаго характера внутренняго начала нашей жизни, не можетъ однако найти самаго закона, по которому съ его идеальнымъ, мысленнымъ

началомъ неразрывно сопряжено произведеніе цѣлой системы внѣшнихъ органовъ,—ибо и психологія, не находя въ матеріалистическихъ ученіяхъ объясненія взаимодѣйствія между душою и тѣломъ и потомъ, отправляясь отъ этой несостоятельности ихъ, только перечисляетъ факты, указывающіе на другое начало зиждущее организмъ,—то вопросъ о взаимодѣйствіи между душою и тѣломъ по необходимости долженъ перейти въ метафизику.

На второй вопросъ также существовали различные отвѣты мыслителей и физіологовъ. Принимавшіе различные виды или степени души, напр. Пиѳагоръ, Платонъ и ихъ ученики для каждой изъ нихъ придумывали различное помѣщеніе въ тѣлѣ: душа разумная или мыслящая находится, по ихъ мнѣнію, въ мозгу; душа волящая—въ груди, въ сердцѣ; душа же пожелательная или чувствующая—въ нижней части желудка. Изъ древнихъ одинъ только Аристотель, полагая, что мозгъ, какъ органъ слишкомъ холодный, назначенъ только для умиротворенія движеній сердца, думалъ, что начало жизни и разумѣнія обитаетъ въ этомъ послѣднемъ. Другіе изъ древнихъ мыслителей, признававшихъ одну душу, помѣщали ее или въ головѣ, или въ груди, судя потому, разсматривали ль самую душу, какъ животную только, или какъ существо отличное отъ тѣлеснаго организма. Между мыслителями новыхъ временъ многіе недовольствовались общимъ помѣщеніемъ души въ мозгу, но желали и въ этой части нашего тѣла найти одно опредѣленное мѣсто ея пребыванія: Декартъ полагалъ это мѣсто въ шишкообразной желѣзѣ (glandula pinealis), другіе—въ полостяхъ мозга (ventricules du cerveau), въ овальномъ центрѣ (centrum ovale), или въ мозолистомъ тѣлѣ (corps calleux). Теперь самый вопросъ нѣсколько измѣнился; мыслители и физіологи спрашиваютъ не о мѣстѣ души въ тѣлесномъ организмѣ,—что отзывалось бы еще довольно незрѣлымъ понятіемъ о душѣ, какъ о какомъ-то протяженномъ су-

ществѣ, заключенномъ въ извѣстной части тѣла, какъ въ храминѣ,—но о томъ, какими органами тѣла внутреннее начало жизни воспринимаетъ впечатлѣнія или измѣненія, происходящія въ тѣлѣ и обратно передаетъ ему свои движенія. Биша открылъ, что въ насъ есть два различные рода жизни— органической, совершающейся безсознательно и сознательной или сопровождающейся ощущеніемъ. Это раздѣленіе напоминаетъ собою раздѣленіе жизни у древнихъ на растительную и чувствовательную, подчиненную душѣ, какъ началу разумной жизни. Новѣйшими наблюденіями открыто другое весьма важное различіе между нервами, изъ коихъ одни служатъ органами движенія, другіе—ощущенія. Что мозгъ въ здоровомъ состояніи служитъ центромъ тѣхъ и другихъ нервовъ, это также можно признать несомнѣннымъ. Но нѣтъ доказательствъ, что въ нашемъ мозгу каждый отдѣлъ служитъ представителемъ какой-либо особенной способности. Нельзя также доказать, чтобы душа пребывала въ одной какой либо части тѣла; иначе она была бы не живымъ единствомъ всѣхъ частей организма, но частію отдѣльною отъ другихъ частей и противоположною имъ. Для избѣжанія этой несообразности, мы должны бы развѣ постоянно уменьшать каждое, самое малое помѣщеніе души до геометрической точки, то есть, мы должны дойти до очевиднаго отрицанія пространственности въ душѣ. Иначе и быть не можетъ; потому что душа, какъ дѣйствительное единство всѣхъ явленій въ тѣлесномъ организмѣ, не можетъ занимать какой либо части въ его объемѣ и сама въ себѣ есть не что-нибудь пространственное, но отрицаніе, снятіе пространства. Начало, оживляющее тѣлесный организмъ, есть внутреннее единство динамически, а не вещественно отдѣльное отъ явленій соматическихъ. „Какъ физіологъ, по словамъ Гагена, не сочтетъ рта за мѣстопребываніе голода, на томъ основаніи, что ртомъ мы воспринимаемъ и пережевываемъ пищу для утоленія голода, такъ и мозгъ нельзя признать мѣстопребываніемъ мыслящей души потому только,

что онъ снабжаетъ насъ впечатлѣніями представленій (Psychol. Unters., Braunschw., 1847, §. 7).

Впрочемъ, вопросъ о мѣстопребываніи души въ тѣлесномъ организмѣ только неудачно выраженъ, но онъ имѣетъ смыслъ, если понимать его такъ, что душа, какъ не протяженное начало внутренней жизни, не одинаково относится ко всѣмъ частямъ тѣла. Душа динамически противоположна тѣлу; но и тѣло также многообразно разчленено; въ его частяхъ также есть полярныя противоположности, наприм., между нервною системою и системою костей, и душа находится въ болѣе близкомъ отношеніи къ первой, нежели ко второй. Въ нервной системѣ есть также полярное отношеніе между системою мозговою (cerebralis) и системою ганглій, и большая полнота душевной дѣятельности является въ первой. Но не смотря на это преимущественное проявленіе души въ одномъ полюсѣ, никакъ нельзя сказать, чтобы она не присутствовала и въ другомъ, чтобы и онъ не былъ необходимъ для полнаго единства человѣческаго существа. Что душа или начало внутренней жизни можетъ иногда сосредоточиваться даже въ противоположномъ полюсѣ, въ которомъ прежде она не обнаруживала своихъ дѣйствій, это видно, напр., изъ нѣкоторыхъ магнетическихъ состояній, когда система ганглій замѣняетъ отправленія мозга и воспринимаетъ впечатлѣніе чувствъ. Шубертъ (Gesch. d. Seele, S. 371...) приводитъ нѣсколько примѣровъ, когда мозгъ въ существѣ былъ уже измѣненъ и отчасти даже разрушился и однакоже всѣ тѣлесныя движенія и отправленія продолжались непрерывно. Целлеръ упоминаетъ (Bericht üb. Heilanstalt Winnenthal v. 1840—43, S. 23), что бывали примѣры, когда во время самаго сильнаго воспаленія въ мозгу, передъ смертію, обнаруживалось возвращеніе самаго яснаго сознанія. Изъ этихъ опытовъ должно заключать, что ни одна часть тѣла не служитъ исключительнымъ органомъ души и что душа динамически относится къ цѣлому тѣлесному организму.

На третій вопросъ — о происхожденіи или возникновеніи души въ нашемъ тѣлѣ также были различные и не болѣе удовлетворительные отвѣты, какъ и первые два. Такъ, одни полагали, что настоящая жизнь нашей души есть только продолженіе другой, предшествующей въ другомъ мірѣ, и что наша душа переходитъ изъ этого міра въ такой или другой тѣлесный организмъ на землѣ, соотвѣтственно своему достоинству и предшествовавшему развитію (см. Душепереселеніе). Вѣрная сторона его, по нашему мнѣнію, заключается въ признаніи априорности или первенства души вообще предъ тѣлеснымъ организмомъ по своему началу, или что не душа есть результатъ комплекса вещественныхъ атомовъ, но наоборотъ, тѣлесный организмъ есть произведеніе формирующей его души, которой организующее могущество выражается отчасти, быть можетъ, и въ сознательной нашей жизни—во вліяніи душевнаго расположенія на состояніе здоровья, или въ силѣ фантазіи, образующей цѣлый строй своихъ идеальныхъ созданій. Впрочемъ, мнѣніе о предсуществованіи душъ касается не происхожденія души, но появленія ея во временной жизни человѣка. Мало-по-малу начали дѣлать попытки къ объясненію самаго происхожденія души. Въ этихъ попыткахъ, слишкомъ мало ознаменованныхъ научнымъ характеромъ, обозначились два направленія. Одни, не простирая своего взора далѣе физической стороны рожденія, какъ чувственнаго явленія, думали, что оно вполнѣ объясняетъ и происхожденіе души. Но физическимъ рожденіемъ ничего не объясняется; оно обозначаетъ только переходъ органическаго тѣла изъ одного наблюдаемаго состоянія въ другое, но не касается причинной связи между состояніемъ человѣка съ его душою до начала его отдѣльнаго, индивидуальнаго развитія и послѣ него. Если принять физическое рожденіе, какъ причину происхожденія души, то нужно вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшить, какъ оно происходитъ: чрезъ отдѣленіе ли вещества, или чрезъ отдѣленіе и сочетаніе вещественныхъ частицъ и т. д.?—Съ

принятіемъ такого или другого способа физическаго происхожденія души, необходимо рѣшить другой вопросъ: какимъ образомъ выдѣлившаяся часть цѣлаго превращается въ живое начало, вырабатывающее не только новую цѣлую систему органовъ тѣла и его морфологическій типъ, но и сознательное единство всѣхъ психическихъ отправленій. Но очевидно, что физическимъ рожденіемъ также нельзя рѣшить этого вопроса, какъ нельзя комплексомъ вещественныхъ частицъ объяснить душевной дѣятельности. Другіе думали, что при образованіи каждаго новаго организма, Богъ каждый разъ творитъ новую душу. И это мнѣніе имѣло послѣдователей, особенно между пелагіанами. Кромѣ того, этому же мнѣнію слѣдовали почти всѣ схоластики, воображая въ добавокъ, что оно согласно съ мнѣніемъ Аристотеля. Послѣдователей этого мнѣнія называли *креаціанистами* (creatio, твореніе), а самое ученіе *креаціанизмомъ*. Какъ ни трудно согласить это ученіе съ непрерывною связію причинъ и дѣйствій, приводимыхъ въ ходъ въ доступномъ намъ мірѣ, однако же и оно замѣчательно въ томъ отношеніи, что выражаетъ сознаніе невозможности—объяснить происхожденіе души вещественными причинами. Наконецъ, существовала еще одна гипотеза, что всѣ души, какъ сѣмена, заключались въ первомъ человѣкѣ и отъ него переходятъ помощію физическаго рожденія. Этого мнѣнія, называемаго въ отличіе отъ предъидущаго *традуціанизмомъ*, придерживался Тертулліанъ (de anim., c. 19), потомъ Лютеръ, примѣнявшій его къ ученію о первородномъ грѣхѣ; наконецъ и Лейбницъ думалъ, что только съ принятіемъ этого мнѣнія можно согласить философію и богословіе. „Я готовъ думать, говоритъ онъ (Theod., 1 p., § 91), что всѣ души, которыя должны сдѣлаться когда нибудь душами человѣческими, или другими подобными, существовали въ восходящей лѣствицѣ нашихъ предковъ даже до Адама, и слѣдовательно отъ начала міра существовали въ нѣкоторомъ организованномъ видѣ. Но, прибавляетъ Лейбницъ, души, бывшія сначала только

животными, получаютъ разумность только съ рожденіемъ человѣческой особи, которой они должны принадлежать."— Въ этомъ мнѣніи Лейбница о происхожденіи человѣческой души отражается его теорія монадъ. Въ недавнее время Фихте мл. представилъ свой нѣсколько сходный съ предъидущимъ взглядъ на вопросъ о происхожденіи души. Трудно въ немногихъ словахъ передать этотъ взлядъ, который онъ старается вывесть изъ результатовъ представляемыхъ физіологическими изслѣдованіями. На основаніи невозможности происхожденія единства и индивидуальной оригинальности души съ одной стороны, и—нѣкоторыхъ положительныхъ данныхъ съ другой,—Фихте заключаетъ о предсуществованіи душъ не по времени, но по внутреннему, постоянно—продолжающемуся ихъ дѣйствію. Родители, по его выводамъ, сообщаютъ органическую матерію не только низшую, но и чувственно-духовную (Sinnlich—Gemüthliche); но личное начало и его идеальныя духовныя особенности имѣютъ *трансцендентное основаніе* или начало, которое безъ видимой для насъ причинной связи вводитъ въ здѣшній міръ (Disseits) новое (духовное) существо изъ вѣчнаго міра существенныхъ основъ (der Realgründe), точто такъ-же, какъ въ первый разъ послѣ образованія земли явилось на ней органическое существо. Въ происхожденіи человѣческаго духа продолжается первобытное твореніе, новообразованіе (Neubildung) духовной личности, необъяснимое изъ одного предшествовавшаго ряда явленій и изъ generatio spontanea (Anthropol. v. J. H. Fichte Lpz., 1856, стр. 505.)

Наконецъ, иногда задавали себѣ вопросъ: можно ли приписать животнымъ душу, какъ внутреннее невещественное начало ихъ жизни? Древнѣйшіе мудрецы, придерживавшіеся ученія о душепереселеніи, полагали, что въ тѣлахъ животныхъ нерѣдко обитаютъ души людей, посланныя туда въ наказаніе и для очищенія отъ беззаконій прежней жизни. Впрочемъ многіе мыслители, слѣдовавшіе ученію о душепереселеніи, при-

знавали и въ животныхъ особенное, имъ принадлежащее внутреннее начало жизни или душу, надѣленную самоощущеніемъ (τὸ ἐπιθυμητικὸν). Анаксагоръ не допускалъ существеннаго различія между душою животныхъ и человѣческою: одно общее начало, по его понятію, производитъ движеніе, чувствительность и жизнь въ тѣхъ и въ другихъ, это— міровой разумъ (νοῦς), душа міра, которая извлекла все бытіе изъ первоначальнаго хаотическаго состоянія и присутствуетъ во всѣхъ частяхъ вселенненной, только въ различныхъ пропорціяхъ, соотвѣтственныхъ различнымъ степенямъ его. Аристотель признавалъ столько различныхъ видовъ или степеней души, сколько есть различныхъ по внѣшнимъ обнаруженіямъ видовъ жизни: въ животныхъ онъ признавалъ только душу, какъ начало ощущенія (de an., II, 2, 6.), съ которою, конечно, соединяется и низшая степень души, какъ начала питанія или плототворенія, общаго всѣмъ организованнымъ существамъ. Этотъ взглядъ господствовалъ и во все продолженіе среднихъ вѣковъ, до появленія философіи Декарта. Декартъ первый въ новыя времена, признавши существеннымъ свойствомъ души только мышленіе, а матеріи— протяженіе, полагалъ, что всѣ животныя въ насъ отправленія не имѣютъ никакого живаго соотношенія съ душою и могутъ быть объяснены только механическими законами. Отъ этого крайняго дуалистическаго взгляда на человѣка произошелъ у него свой особенный взглядъ и на животныхъ: по его понятію, организмъ животнаго ничѣмъ существенно не отличается отъ машинъ, и подобенъ автомату. На явленія, замѣчаемыя въ животныхъ, можно смотрѣть, по его мнѣнію, какъ на движенія, произведенныя животными духами, т. е., тончайшими тѣлами, которыя отдѣляются отъ крови согрѣтой сердцемъ и потомъ распространяются въ мозгу, оттуда въ нервахъ и наконецъ движутъ мышцы (Lettr. de Dec. XXVII, XL..). Основныя понятія этой теоріи были заложены еще въ XV вѣкѣ испанскимъ медикомъ Гомезіемъ Перейрою; но по

своей странности не возбудили никакого вниманія; только авторитетъ Декарта могъ дать имъ нѣкоторый ходъ. Лейбницъ, по духу своей монадологіи, признаетъ въ животныхъ душу, какъ начало ощущенія. Бюффонъ пытался возстановить взглядъ Декарта; а Кондильякъ, въ своемъ трактатѣ о животныхъ, зашелъ слишкомъ далеко въ опроверженіяхъ противъ Бюффона. Кондильяку кажется, что у животныхъ тѣже способности души, что и у человѣка; различіе ихъ состоитъ только въ формѣ, въ степени обнаруженія, и устанавливается такими или другими потребностями жизни, самыя же потребности суть плодъ организаціи и среды жизни. Вопросъ объ отношеніи животной жизни къ разумной душѣ человѣческой такъ многосложенъ, что мы не можемъ входить здѣсь въ подробный разборъ его; мѣсто его въ полномъ курсѣ физіологіи и психологіи. Здѣсь мы можемъ замѣтить только, во первыхъ, что не смотря на сходство нѣкоторыхъ способностей души въ животныхъ со способностями души человѣческой, между ними есть и существенное различіе—въ самосознаніи и неразлучномъ съ нимъ сознаніи личности, въ дѣятельности мышленія и воли, одушевленныхъ сознаніемъ безконечнаго. Непроникнутыя высшею силою мышленія преблески соображенія и памяти далеко не то, что способность самосознательной, систематической дѣятельности мышленія и воли. Личное, нравственное самосознаніе въ насъ неразрывно сопряжено не только съ самочувствованіемъ, съ чувствомъ своей индивидуальности, но съ признаніемъ значенія человѣческой личности вообще и чего-то безусловнаго, вѣчнаго и непреходящаго, чего въ животныхъ мы рѣшительно не замѣчаемъ. Животныя низшія суть только экземпляры своего рода, какъ и человѣкъ, разсматриваемый только со стороны своей чувственной природы; но по внутреннимъ качествамъ души, каждый человѣкъ представляетъ въ себѣ новый оригинальный типъ. Во вторыхъ, каждую новую степень или каждый высшій родъ существъ, стало быть, и происхожденіе человѣка

съ его внутренними и внѣшними силами, нельзя объяснить однимъ вліяніемъ какихъ-нибудь особенныхъ нуждъ или какимъ-нибудь долговременнымъ употребленіемъ органовъ и напряженіемъ душевныхъ силъ по этимъ нуждамъ. Можно доказать перемѣны, происходящія въ существахъ одного рода отъ такого или иного употребленія тѣлесныхъ органовъ по различію нуждъ и внѣшней среды жизни; но наука рѣшительно не доказала, чтобы новое долговременное, случайное употребленіе тѣлесныхъ органовъ и способностей душевныхъ, совершающееся будто—бы только подъ вліяніемъ внѣшнихъ обстоятельствъ, могло преобразовать одинъ родъ животныхъ въ другой, напр., птицу въ четвероногое, или обезьяну въ человѣка. А потому, наблюдая стройную постепенную послѣдовательность царствъ природы, мы должны тѣмъ не менѣе признать, что душа человѣческая есть не результатъ самопроизводнаго преобразованія природы низшихъ животныхъ, но произведеніе высшаго, привходящаго къ физическимъ условіямъ жизни, акта божественнаго творчества и носитъ на себѣ печать другого высшаго призванія, въ сравненіи съ другими, низшими царствами животныхъ (см. A. C. Gerlach, die Seelenthätigkeit d. Thiere... Berlin, 1859). Критическую оцѣнку различныхъ взглядовъ на душу и отношеніе ея къ тѣлу см. J. H. Fichte, Anthropologie... стр. 22—178. См. также ст. матеріализмъ, психологія.

ДУШЕПРЕСЕЛЕНІЕ (μετεμψύχωσις) означаетъ переходъ душъ изъ однихъ тѣлъ въ другія; оно было однимъ изъ предметовъ вѣрованія нѣкоторыхъ древнихъ народовъ, наприм., индійцевъ и египтянъ. Душепреселеніе можно различать троякаго рода: одно *восходящее*—отъ низшихъ тѣлъ въ высшія, другое *нисходящее*—отъ высшихъ въ низшія и *круговращательное*—въ тѣлахъ одного рода, наприм., человѣческихъ, когда душа изъ тѣла одного человѣка послѣ его смерти переходитъ въ тѣло другаго. У египтянъ вѣра въ душепреселеніе, быть можетъ, находилась въ связи съ ихъ астрономическимъ

цикломъ, такъ-какъ для возвращенія небесныхъ свѣтилъ въ прежнее состояніе полагается такое же количество лѣтъ, именно 3000, какъ и для странствованія душъ по различнымъ тѣламъ. Впрочемъ, Гаттереръ думаетъ (Novv. comm. soc. scient. Gott. vol. IX), что астрономическій циклъ у египтянъ былъ только символомъ безсмертія души. Ученіе о душепереселеніи было принято даже нѣкоторыми греческими мыслителями, какъ-то Пиѳагоромъ, Платономъ и другими. Нѣкоторые арабскіе мыслители (Алиджи въ св. соч. *Мевакифъ* или *Мавакефъ*) различаютъ четыре степени душепереселенія по четыремъ степенямъ тѣлъ—человѣческаго, животнаго, растительнаго и минеральнаго. Общимъ, неопредѣленнымъ основаніемъ представленія о душепереселеніи могло быть наблюдаемое въ природѣ круговращеніе явленій или даже своеобразное, младенческое представленіе единства внутренней жизни не смотря на разнообразіе проявленіе ея въ твореніяхъ міра. Нѣчто подобное круговращенію явленій Гегель въ своей системѣ возводитъ даже къ закону божественной природы, представляя его въ видѣ безусловной идеи, нисходящей въ природу и потомъ возвращающейся къ себѣ самой въ жизни духа. Срав. Schlosser'a 2 Gespr. über d. Seelenwand., Lpz., 1781—2, и Конца: Schicksale d. Seelenwand.—hypothese. Königsb., 1791, 8. Но каковъ бы ни былъ поводъ къ происхожденію ученія о душепереселеніи, въ немъ выражается уже нѣкоторое гаданіе о непроизводности души изъ сочетанія вещественныхъ частицъ.

ДЮГАЛЬДЪ—СТЮАРТЪ (Dugald—Stewart) послѣ Рида былъ самый замѣчательный мыслитель изъ такъ называемой шотландской философской школы. Онъ родился въ 1753 г., и по окончаніи курса наукъ занялъ послѣ своего отца каѳедру математики въ эдинбургскомъ университетѣ. Потомъ, съ 1785 г., преподавалъ тамъ же нравоучительную философію. Чтенія свои онъ прекратилъ въ 1810 г., а 1820 г. совсѣмъ отказался отъ должности профессора. Умеръ въ 1828 г.

Заслуга Дюгальда—Стюарта, вмѣстѣ съ другими по-

слѣдователями шотландской школы послѣ Рида, состоитъ въ томъ, что онъ способствовалъ ослабленію авторитета французскаго матеріализма и сенсуализма, господствовавшаго въ XVIII вѣкѣ. Дюгальдъ имѣлъ отраду видѣть на старости лѣтъ нѣкоторые плоды усилій своихъ и школы, къ которой онъ принадлежалъ. Впрочемъ, онъ больше слѣдовалъ Риду и нерѣдко развивалъ его начала до крайностей. Въ пріемахъ философствованія онъ слѣдуетъ болѣе анализу, нежели синтезу, больше наблюдаетъ различіе явленій и фактовъ, нежели сходство; оттого онъ часто теряется въ подробностяхъ и выпускаетъ изъ виду общія точки опоры. Въ продолженіе своей долголѣтней жизни, посвященной философіи, онъ издалъ много философскихъ сочиненій. Два изъ нихъ пользовались въ свое время особеннымъ уваженіемъ. *Начала философіи человѣческаго духа* и *философія умственныхъ и нравственныхъ способностей человѣка*. Въ первомъ онъ опредѣляетъ идею философіи и аналитически разбираетъ умственныя способности души; во второмъ—анализируетъ волю и различныя начала дѣятельности и устанавливаетъ свои начала нравственности. Его *очеркъ нравоучительной философіи* получилъ почти популярное значеніе во Франціи, благодаря предисловію М. Жуффруа. Кромѣ того, Дюгальдъ—Стюартъ написалъ еще въ трехъ томахъ: *мысли объ успѣхахъ метафизики, нравоучительной и политической философіи, начиная съ возстановленія наукъ*. Это сочиненіе далеко ниже предыдущихъ. Хотя въ немъ есть довольно вѣрныя замѣчанія и полезныя подробности; однако же въ цѣломъ оно довольно поверхностно, что впрочемъ замѣтно почти у всѣхъ мыслителей XVIII вѣка. Кромѣ того, въ немъ не видно знанія исторіи философіи; авторъ весьма поверхностно и часто превратно понимаетъ ученіе самыхъ знаменитыхъ мыслителей.

Шотландская школа вообще стремилась по направленію, данному Ридомъ, свести всю задачу философіи къ изслѣдованію явленій или дѣйствій человѣческой души, не восходя къ

опредѣленію самаго существа души. Характеръ ея психологическихъ изслѣдованій большею частію только историческій, описательный. Такое же значеніе даетъ философіи Дюгальдъ—Стюартъ. „Когда найденъ, такъ говоритъ онъ въ началѣ своей *философіи человѣческаго духа*, общій фактъ (въ нашей душѣ) и прочно установлена достовѣрность его, напр., законы сочетанія идей, или зависимость памяти отъ степени вниманія, то этимъ выполнено все, чего можно требовать отъ науки философіи."—По самому свойству этого взгляда на философію, развитіе ея содержанія не можетъ имѣть внутренней связи и не образуетъ ничего цѣлаго въ воззрѣніи на человѣческую душу; а потому, для составленія понятія о направленіи Дюгарда—Стюарта, достаточно обратить вниманіе только на его изслѣдованія, касающіяся нѣкоторыхъ способностей или отправленій души, напр., внѣшняго воспріятія, ассоціаціи идей или представленій и сужденій объ изящномъ и памяти.

Важнѣйшій вопросъ, неразлучный съ изслѣдованіемъ воспріятія внѣшнихъ впечатлѣній со стороны души, состоитъ въ томъ, почему нѣкоторыя видоизмѣненія или перемѣны, происходящія въ нашей душѣ, представляются намъ соотвѣтствующими чему—нибудь внѣ насъ существующему? Для разрѣшенія этого вопроса, Локкъ и Ридъ считали нужнымъ различать первыя или основныя свойства матеріи отъ вторичныхъ. Основныя или первыя свойства матеріи, по ихъ мнѣнію, прямо представляются намъ внѣшними, предметными, а вторичныя мы признаемъ внѣшними не прямо, но посредствомъ возведенія ихъ къ этимъ свойствамъ кореннымъ. Чтобы объяснить себѣ смыслъ этихъ понятій Локка и Рида, нужно только принять во вниманіе, что наука, по ихъ понятію, не знаетъ и не полагаетъ никакого общаго существа, къ которому могла бы отнести наблюдаемыя свойства; она замѣчаетъ именно только свойства и чтобы доставить имъ точки опоры, одни изъ нихъ относитъ къ основнымъ, а другія—ко вторичнымъ. Довольствуясь этимъ рѣшеніемъ во-

проса, Дюгальдъ—С. вводитъ только иное раздѣленіе свойствъ матеріи, именно онъ полагаетъ ихъ три рода, прибавляя къ первымъ двумъ еще математическія свойства. Къ свойствамъ математическимъ онъ относитъ пространство и форму. Наше познающее начало прямо приписываетъ имъ внѣшнее по отношенію къ намъ бытіе, такъ-какъ онѣ сами въ себѣ заключаютъ очевидное доказательство своей внѣшности. Первичныя или основныя качества, напр., плотность, мягкость, гладкость, жесткость уже предполагаютъ собою пространство и форму, и въ слѣдствіе того также являются намъ внѣшними. Что касается свойствъ вторичныхъ, какъ напр. цвѣта, теплоты и т. под., то легко можно бы было признать ихъ видоизмѣненіями нашего ощущенія, если бы мы на знали первичныхъ качествъ, къ которымъ нужно отнести ихъ какъ къ причинамъ. Очевидно, что прибавленіе математическихъ свойствъ, сдѣланное Дюгальдомъ—Стюартомъ къ первичнымъ и вторичнымъ свойствамъ матеріи, есть только опытъ возведенія къ единству первичныхъ свойствъ матеріи, найденныхъ Локкомъ и Ридомъ, и нимало не подвигаютъ впередъ отвѣта на вопросъ о соотвѣтствіи нашимъ представленіямъ внѣшняго міра, если бы мы даже удержали самое значеніе соотвѣтствія въ томъ же ограниченномъ смыслѣ, какъ понимали его мыслители 17 и 18 столѣтій. Но замѣтить должно, что смыслъ истины, какъ предмета философіи, далеко не исчерпывается этимъ соотвѣтствіемъ между представленіями и ихъ предметами. Вопросъ теоріи познанія имѣетъ еще дальнѣйшій смыслъ, а именно, на чемъ утверждается разумное самоубѣжденіе въ вѣчномъ, объективномъ достоинствѣ коренныхъ истинъ, составляющихъ предметъ философіи?

Въ особенности Дюгальдъ—Стюартъ занимался вопросами о сочетаніи представленій и отправленіяхъ памяти, которыя были въ тѣсной связи съ самымъ характеромъ философской школы, не выступавшей за предѣлы психологическаго объясненія дѣйствій души.

Въ сочетаніи представленій Дюгальдъ—Стюартъ полагаетъ два закона или начала, по которымъ оно совершается въ нашей душѣ. Одно начала дѣйствуютъ въ тѣхъ случаяхъ, когда сочетаніе совершается само собою, почти безъ участія со стороны нашей воли, а вторыя въ то время, когда руководитъ ими наша воля или намѣреніе. Къ началамъ перваго рода онъ относитъ подобіе, аналогію, противоположность, соприкосновеніе въ пространствѣ и времени и соотношенія, происходящія въ представленіяхъ отъ случайнаго созвучія словъ ихъ выражающихъ. Къ началамъ втораго рода относятся у него категоріи соотношенія или общія понятія причины и дѣйствія, средства и цѣли, условій или посылокъ, выводовъ или заключеній, или говоря иначе, всѣ тѣ основныя логическія соотношенія, по которымъ мыслящая въ насъ сила отчетливо сближаетъ разные предметы изслѣдованія и познанія. Какое же вліяніе можетъ оказывать наша отчетливая, надѣленная силою самообладанія мысль, на естественный ходъ представленій?—Оно не можетъ быть ни прямое, ни безусловное. Все теченіе мыслей въ душѣ въ первомъ истокѣ своемъ зависитъ отъ причинъ, не зависящихъ отъ нашей воли, и никакое усиліе духа нашего не можетъ прямо вызвать ни одной отсутствующей мысли. Случается однакоже, что иногда мы вызываемъ забытое представленіе. Это участіе произвольнаго вызова въ необходимомъ теченіи представленій Д.—С. объясняетъ частію умственнымъ выводомъ, когда мы дѣлаемъ различныя догадки и наблюдаемъ, какая изъ нихъ будетъ умѣстнѣе для вызова въ представленіе того цѣлаго, изъ котораго мы удержали въ памяти только нѣкоторыя части, частію послѣдовательнымъ во времени разсматриваніемъ различныхъ незабытыхъ обстоятельствъ, для того, чтобы онѣ, по связи съ другими, забытыми, могли вызвать ихъ въ нашей памяти. Въ томъ и другомъ случаѣ, представленіе вызывается въ нашей душѣ не въ силу одной воли, но всегда по какому нибудь закону нашего умственнаго у-

стройства, или организаціи. Могущество наше надъ своими помыслами заключается здѣсь единственно въ томъ, что мы произвольно устанавливаемъ вниманіе на одну изъ идей, движущихся въ душѣ. А потому, вмѣсто того, чтобы увлекаться ихъ потокомъ, основаннымъ только на случайномъ ихъ сближеніи, мы останавливаемся на существенномъ соотношеніи причины и дѣйствія, начала и слѣдствія. Д.—С. доказываетъ, что такимъ же закономъ сочетанія представленій душа слѣдуетъ и во снѣ, съ тою только разницею, что здѣсь воля наша не оказываетъ своего вліянія (а). Далѣе Д.—С. разсматриваетъ вліяніе, оказываемое сцѣпленіемъ представленій на познавательныя и практическія способности. Сцѣпленіе представленій троякимъ образомъ можетъ имѣть неблагопріятныя послѣдствія въ теоретическомъ отношеніи; оно ведетъ насъ часто 1, къ смѣшенію раздѣльныхъ предметовъ, 2, къ составленію ложнаго примѣненія основнаго начала наведенія или заключенія къ всеобщности и постоянству законовъ природы, 3, къ соединенію ложныхъ мнѣній съ истинами, которыя уже дознаны и имѣютъ несомнѣнную важность. Не ограничиваясь вліяніемъ сочетанія представленій на теоретическую и практическую дѣятельность, Д.—С. анализируетъ еще, подобно Адаму Смиту, дѣйствіе его на сужденія вкуса и довольно вѣрно показываетъ связь между причинами, отъ которыхъ происходитъ упадокъ вкуса вмѣстѣ съ этою способностію ассоціаціи идей, но впадаетъ въ довольно значительную ошибку въ понятіи объ изящномъ и о вкусѣ, полагая, что сущность того и другаго ограничивается единственно ассоціаціею идей,— мысль отчасти уже неизбѣжная въ школѣ, ограничивающей

(а) Этотъ взглядъ Д.—С—та на сцѣпленіе представленій (не смотря на неправильное смѣшеніе ихъ съ понятіями) показываетъ, что онъ не соглашается съ Юмомъ, ограничивавшимъ всѣ предметныя соотношенія представленій въ нашей мысли однимъ навыкомъ, и утверждаетъ, что даже понятіе навыка и механическаго упражненія основывается на опредѣленныхъ законахъ сочетанія представленій.

науку философіи только описаніемъ явленій психической дѣятельности. Въ описаніи вліянія ассоціаціи идей на практическіе наши сужденія, онъ повторяетъ много мыслей Адама Смита.

Наконецъ Д.—С. показываетъ различіе между сочетаніемъ представленій и памятію. По его мнѣнію, хотя память имѣетъ тѣсную связь съ сочетаніемъ представленій, однако въ ней заключается гораздо болѣе. Съ памятію не разлучно сознаніе, что предметъ, ею воспринятый, былъ дѣйствительно въ прошедшемъ и составляетъ въ данное время фактъ или отправленіе памяти. Назначеніе памяти состоитъ въ собраніи, удерживаніи и воспроизведеніи разультатовъ опыта. Отъ различнаго сочетанія этихъ трехъ свойствъ памяти зависятъ виды памяти легкой, крѣпкой и находчивой. Люди, надѣленные живою ассоціаціею представленій, имѣютъ память живую и находчивую, но не крѣпкую; напротивъ, люди основательные и глубокомысленные имѣютъ память твердую, но не живую и не находчивую.

Въ ученіи о практической дѣятельности или о предметѣ нравоучительной философіи Д.—С.—весьма мало уклоняется отъ Рида. Подобно ему, Д.—С. также доказываетъ, что обязательство нравственнаго долга есть коренное требованіе, не происходящее отъ какихъ—нибудь случайныхъ соображеній, и что въ основаніи нравственнаго приговора лежитъ не чувство удовольствія, но сужденіе или подведеніе дѣла подъ общую идею долга. Хотя Д.—С. понимаетъ философію только въ смыслѣ изслѣдованія психологической дѣятельности; однакоже въ начертаніи нравоучительной философіи онъ приводитъ нѣкоторыя доказательства бытія Божія съ своей точки зрѣнія, на томъ основаніи, что въ этой части философіи ему необходимо было говорить объ обязанностяхъ въ отношеніи къ Богу, кромѣ обязанностей въ отношеніи къ ближнему и къ себѣ. Убѣжденіе, въ истинѣ бытія Божія, по сужденію Д.—С—та основывается на томъ, что размышляя о мірѣ, мы

не можемъ не предполагать, *во первыхъ*, верховной причины его бытія, *во вторыхъ*, что сочетаніе всѣхъ дѣйствій въ мірѣ предполагаетъ какую нибудь верховную цѣль ихъ, а потому и верховный разумъ, установившій эту цѣль. Обязанности къ ближнему по Д.—С-ту, суть: благожеланіе, правда и истинность; въ отношеніи къ себѣ, стремленіе къ благополучію по мнѣнію Д.—С-та, не только не составляетъ чего нибудь безразличнаго, лишеннаго нравственнаго значенія, какъ думалъ Гютчесонъ, но напротивъ принадлежитъ къ числу нравственныхъ обязанностей.

Изъ этого краткаго очерка можно уже судить о духѣ ученія Д.—С-та и отчасти даже о философіи цѣлой школы шотландской. Существенная заслуга его состоитъ въ томъ, что онъ поддерживалъ точность и внимательность въ изученіи психической дѣятельности и, какъ сказано выше, противодѣйствовалъ духу французскаго сенсуализма въ XVIII вѣкѣ; но ограничивая философію только психологическими предѣлами, онъ еще болѣе, нежели его предшественники лишилъ ее предметнаго значенія. Впрочемъ, Д.—С. часто забываетъ предѣлы, которыми самъ же ограничилъ задачу философіи и разсматриваетъ вопросы, неумѣстные въ его философской системѣ, наприм. о Богѣ, о матеріи и т. д. Есть и другіе, частные недостатки его философіи, находящіеся въ связи съ предъидущимъ главнымъ. Отнявши у философіи предметное значеніе, Д.—С. тщетно потомъ усиливается замѣнить его увѣренностію, сопровождающею нѣкоторыя наши способности, наприм., память; далѣе, очень недостаточно объясняетъ самое различіе способностей души; потому что удовлетворительное объясненіе этого различія уже и невозможно, коль скоро мы потеряли изъ виду, что всѣ силы духа служатъ только послѣдовательнымъ выраженіемъ его существа, которое отражается въ нихъ въ большей или меньшей мѣрѣ; наконецъ, усиливается объяснить одною игрою представленій такіе предметы знанія, наприм. взящное, уразумѣніе которыхъ возможно

только въ то время, если мы допустимъ, что въ нихъ выражается опредѣленная, законообразно дѣйствующая сущность. По этимъ причинамъ, шотландская школа принадлежитъ къ числу самыхъ односторонникъ и не представляетъ той широты научнаго міровоззрѣнія, изъ которой другія науки могли бы заимствовать для себя формальныя и реальныя начала изслѣдованія.

Главныя сочиненія Д.—С—та: Elements of philosophy of the human mind, Edinb., 1792, 1814 и 1827, 3 vol., 4°. Первая часть во франц. перев. напечатана въ Женевѣ 1808, 2 vol., 8; вторая въ перев. Фарси въ Парижѣ, 1825, 8; Out lines of the moral philosophy, Edinb., 1793, 4 (франц. перев. Жуффруа, Paris, 1826, 8).

ДЮРАНЪ, Вильгельмъ (de Saint—Pourçain), изъ ордена братьевъ проповѣдниковъ, былъ епископомъ въ Пюи, около 1318 года, и въ Мо—около 1927. Ум., какъ полагаютъ, въ 1332 года.

Сначала Дюранъ принадлежалъ къ послѣдователямъ Ѳомы аквинскаго, но потомъ присталъ къ школѣ Оккама и какъ номиналистъ опровергалъ положенія реалиста Дунса Скота и Ѳомы аквинскаго (см. Гавнилонъ, номинализмъ, реализмъ, Оккамъ).

Сочиненія Дюрана де сенъ-пурсенъ: Jn sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum lib. IV, Лионъ, 1569, f; Венец., 1586, f; De origine jurisdictionum Paris., 1506, 4; de statu animarum sanctarum... Въ этомъ сочиненіи Дюранъ возстаетъ противъ мнѣнія папы Іоанна XXII. Дюранъ написалъ еще нѣсколько мелкихъ сочиненій, неимѣющихъ никакого отношенія къ философіи. См. въ перв. томѣ сочин. Лавнойя: Syllabus rationum, quibus Durandi causa defenditur.

ДЮТЕРТРЪ. іезуитъ, ум. въ 1762 году. Онъ былъ послѣдователемъ Мальбранша и читалъ философію во флешской коллегіи; но когда его отрѣшили отъ должности и перевели въ Компіенъ, то онъ мгновенно оставилъ философское уче-

ніе, которому до того времени слѣдовалъ и сталъ поборникомъ ученія, принятаго іезуитскимъ орденомъ. Достойна примѣчанія не перемѣна въ направленіи Дютертра, но быстрота, съ какою онъ рѣшился отказаться отъ прежнихъ убѣжденій въ угоду своему ордену. „Я не могу, сказалъ Андре, по поводу этой перемѣны въ Дютертрѣ, поступить такъ, какъ Дютертръ, который ввечеру легъ спать мальбраншистомъ, а проснулся послѣдователемъ Аристотеля.“ Сочиненія Дютертра: Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. M...., auteur de la Recherche de la verité, Paris, 1715, 3 vol., 12; Le philosophe extravagant dans le Traité de Dieu sur les créatures противъ Бурсье, Bruxelles, 1716. О Дютертрѣ см. Ouevres philos. du P. André, par M. Cousin, Paris, 1843. 12; Mémoire sur Malebranche, въ compte rendu des séances et travaux de l'Acad. des Scien. mor. et polit., tom. VI, p. 291...

E

E. буквою E въ сокращенныхъ формахъ многоразличныхъ видовъ умозаключеній принято обозначать сужденія общія отрицательныя, наприм., ни одно растеніе не имѣетъ способности произвольнаго движенія.

ЕВСЕВІЙ, прозванный Памфиломъ по имени своего учителя, родился въ Палестинѣ около 268 г. Онъ основалъ школу въ Кесаріи и былъ тамъ сперва священникомъ, а потомъ епископомъ. Ум. въ 338 году. Полагаютъ, что онъ раздѣлялъ заблужденія Арія.

Евсевій обладалъ обширною ученостію, но въ его сочиненіяхъ, имѣющихъ нѣкоторое отношеніе къ философіи, нѣтъ ничего оригинальнаго. По видимому, онъ слѣдовалъ преимущественно Платону и новоплатоникамъ; но такъ-какъ цѣлію его занятій философіею было только или опроверженіе ученій противныхъ христіанству, или пастырское назиданіе,

то и въ самыхъ сочиненіяхъ его, проникнутыхъ философскимъ духомъ, не видно преобладанія одного какого либо философскаго направленія. Къ такимъ сочиненіямъ Евсевія кес. относятся: 1, *евангельское приготовленіе* (praeparat. evangel.), въ которомъ онъ доказываетъ преимущество іудейскаго вѣроученія предъ греческою философіею; 2, *евангельское доказательство* (demonstratio evangelica), гдѣ онъ доказываетъ истину христіанства противъ іудеевъ; 3, книга противъ Гіерокла и 4, противъ философовъ. См. Hist. générale d. auteurs sacrés... de dom Remy Cellier, t. IV, p. 436...; Ellies Dupin, Biblioth. d. auteurs ecclesiast., t. 11. объ изданіяхъ сочин. Евсевія см. Handb. d. Gesch. d. Litter. v. D-r Ludw. Wachler, 1833 1 Th., S. 406—7.

ЕГИПЕТЪ. Долгое время господствовало убѣжденіе, что древніе египтяне или, по крайней мѣрѣ, жрецы ихъ обладали знаніемъ высокой мудрости, что даже лучшіе мыслители греческіе у нихъ заимствовали свои лучшія мысли. Это убѣжденіе произошло отъ самихъ же грековъ, которые чрезмѣрно преувеличивали въ этомъ отношеніи значеніе египтянъ. Не смотря на свою національную гордость, греки безотчетно повторяли преданіе, что знаменитѣйшіе мудрецы и мыслители ихъ—Солонъ, Ѳалесъ, Демокритъ, Пиѳагоръ, Платонъ въ египетскихъ храмахъ заимствовали лучшія части своего ученія. Безотчетное преданіе грековъ перешло потомъ къ новымъ народамъ и еще болѣе усилилось по отдалетности времени и затруднительности повѣрки: Египетъ представлялся волшебною страною, гдѣ науки, искусства и самая цивилизація были когда-то на высокой степени совершенства, и будто все это до насъ дошло только въ самыхъ слабыхъ и искаженныхъ остаткахъ. Чтобы убѣдиться въ дѣйствительности этого преувеличенія, достаточно припомнить притязанія *герметической* философіи, ученыя натяжки Кирхера или философскія иллюзіи Кудворта. Полагаясь на невѣрныя свидѣтельства александрійской школы, и дополняя ихъ еще своими выво-

дами, они приписали египетскимъ жрецамъ такія идеи и свѣдѣнія, которыя не имѣютъ никакого основанія. Въ настоящее время, послѣ строгихъ ученыхъ разысканій, подобныя преувеличенія не могутъ имѣть мѣста. Не увлекаясь разными предположеніями, ничѣмъ не подтвержденными преданіями и ложными толками александрійской школы и притязаніями такъ—называемыхъ герметическихъ книгъ, въ которыхъ такъ много неправильныхъ заимствованій изъ Платона и Библіи, мы имѣемъ еще достаточное количество положительныхъ и достовѣрныхъ свидѣтельствъ, по которымъ дѣйствительно можно заключать о глубокой древности и оригинальности египетскаго образованія. Можно даже признать его очень замѣчательнымъ въ сравненіи съ образованіемъ у другихъ народовъ глубокой древности. Но всѣ воззрѣнія Египта такъ еще закрыты миѳами и чувственными образами, до такой степени слиты, не выяснены работою мысли, что напрасно стали бы искать тамъ слѣдовъ чего нибудь подобнаго наукѣ и напрасно стали бы предполагать, что греческіе мыслители оттуда заимствовали свою философію. Скорѣе можно думать наоборотъ, что греческая философія имѣла вліяніе на герметическія книги, хотя оно, ни мало не противорѣчитъ тому, что древнѣйшій миѳологическій политеизмъ грековъ былъ въ связи съ древнѣйшими религіозными представленіями египтянъ. Первое подтверждается очевидными заимствованіями изъ Платона, вошедшими въ герметическія книги, второе—сходствомъ греческихъ божествъ въ древнѣйшей ихъ формѣ съ египетскими. Если и было какое либо вліяніе жрецовъ Египта на путешествовавшихъ мыслителей Греціи, то развѣ самое скудное и неопредѣленное, возбуждавшее въ нихъ производительную силу мысли.

Степень умственнаго развитія египтянъ, ихъ теоретической и практической философіи, можно достаточно опредѣлить по тѣмъ слѣдамъ, которые оставили они въ нѣкоторыхъ отрасляхъ знанія, по собраннымъ памятникамъ ихъ граж-

данскаго быта и самаго устройства ихъ государства. Египетское государство, по своей политической формѣ, слишкомъ напоминаетъ еще младенческій возрастъ человѣчества; въ немъ вполнѣ господствовало раздѣленіе народа на касты. Каково бы ни было ихъ количество, но притязаніе на господство обнаруживала каста жрецовъ: они были владыками страны, владѣли двумя третями земли; они же были судьями, астрономами, астрологами, медиками, архитекторами, лѣтописцами, учителями и хранителями царей, которые хотя происходили изъ высшей касты, однако не иначе могли всходить на престолъ, какъ чрезъ посвященіе въ таинства жрецовъ. Въ нихъ сосредоточивалось все нравственнообщественное образованіе страны. Вѣроятно даже успѣхами земледѣлія Египетъ былъ обязанъ своимъ жрецамъ и работы для орошенія полей водами Нила, происходили подъ ихъ руководствомъ. Но не смотря на всѣ эти преимущества жреческой касты въ Египтѣ, нѣтъ основанія приписывать имъ высокое умственное образованіе и развитіе науки въ томъ видѣ, какъ мы находимъ то и другое у грековъ. Они не имѣли далекихъ свѣдѣній въ геометріи; потому что Пиѳагоръ, о которомъ говорятъ, что онъ былъ посвященъ во всѣ таинства египетскихъ жрецовъ, самъ открылъ свойства прямоугольнаго треугольника. Ѳалесъ ихъ научилъ измѣрять высоту пирамидъ по тѣни. Долгое время полагали, что у египтянъ болѣе, нежели у какого либо другаго народа, была усовершенствована астрономія. Съ удивленіемъ указывали на золотой кругъ Осиманда, приписывали имъ изобрѣтеніе многихъ астрономическихъ цикловъ, хорошо придуманныхъ для объясненія многихъ небесныхъ явленій и для соглашенія, по истеченіи извѣстнаго періода времени, различныхъ способовъ лѣтосчисленія, наприм., циклъ аписа, Феникса, сотіака, наконецъ, такъ называемый большой египетскій годъ. Но, хотя и справедливо, что они дѣлали нѣкоторыя астрономическія наблюденія, необходимыя для земледѣлія и слѣдили за ходомъ тече-

нія сиріуса, называемаго у нихъ Соеисъ, какъ предшественника разлитій Нила, однакоже это ни мало не доказываетъ такихъ свѣдѣній въ астрономіи, которыя хотя сколько нибудь опровергали бы преувеличенные размѣры преданія. Что касается круга Осиманда и ученыхъ вычисленій, то не подлежитъ сомнѣнію, что египтяне заимствовали ихъ у грековъ, и что переходъ миѳологической астрономіи египтянъ въ научную начинается не раньше владычества въ этой странѣ римлянъ. Иные предполагали высшія свѣдѣнія египтянъ въ механикѣ; но и это мнѣніе очень преувеличено: наклонными мѣстностями и руками человѣческими они замѣняли употребленіе машинъ. Изъ Плинія извѣстно, что Рамесесъ, на сооруженіе одного обелиска въ Ѳивахъ, употребилъ сто двадцать тысячь человѣкъ. Кромѣ того, на египетскихъ памятникахъ нѣтъ изображенія никакихъ машинъ; напротивъ есть изображенія, какъ устанавливаютъ огромные колоссы, или тянутъ ихъ единственно руками людей. Кромѣ того, нѣтъ признаковъ, чтобы египтяне были знакомы съ естественными науками. Медицина у нихъ ограничивалась только случайнымъ знакомствомъ со свойствами нѣкоторыхъ веществъ, суевѣрными обрядами и искуствомъ бальзамированія труповъ. Для каждой болѣзни, даже для каждаго члена въ случаѣ болѣзни, у нихъ были особые знахари. Наконецъ, въ настоящее время нѣтъ уже основаній предполагать бездну мудрости въ ихъ гіероглифическихъ надписяхъ. Новыми изслѣдованіями ученыхъ открыто, что въ нихъ, вмѣсто сокровищъ таинственнаго знанія, заключаются начертанія собственныхъ именъ, дней, незначительныхъ событій и обыкновенныя посвященія. Въ самыхъ письменныхъ знакахъ, предъ которыми долго только безсознательно благоговѣли, увидѣли письменное искусство, еще крайне несовершенное и безпорядочное, въ которомъ одними знаками изображаются то словесные звуки, то символическіе образы, то наконецъ самые предметы.

Трудно предположить, чтобы при такомъ состояніи письма

египетскіе жрецы могли составить большое количество книгъ, и особенно съ содержаніемъ, предполагающимъ высокую степень умственнаго развитія; потому что письмо, бывшее въ употребленіи у жрецовъ, называемое гіератическимъ, было не что иное, какъ сокращеніе знаковъ гіероглифическихъ. А потому, не подлежитъ сомнѣнію, что 26,000 книгъ, приписываемыхъ Тау или Гермесу, или 20,000, о которыхъ говоритъ Ямвлихъ, или даже 1,200, которыя самъ же Ямвлихъ признаетъ подлогомъ со стороны жрецовъ, принадлежатъ къ числу выдумокъ. Даже трудно предположить, чтобы онъ могъ составить тѣ 42 книги, о которыхъ упоминаетъ Климентъ александрійскій (strom. lib. VI) и на которыя смотрѣли, какъ на даръ Меркурія Трисмегиста. Содержаніе книгъ, по свидѣтельству того же Климента алекс., было слѣдующее: въ одной изъ нихъ заключались гимны, въ другой—правила жизни царей; четыре были посвящены судебной астрологіи, изъясненію расположенія и движенія звѣздъ, ихъ свѣта, восхода и заката; десять—гіероглифическимъ письменамъ, космографіи, географіи и топографіи Египта; въ нихъ объяснялось теченіе солнца, луны и пяти планетъ, теченіе водъ Нила и описывались священныя мѣста; въ десяти другихъ говорилось о жертвоприношеніяхъ, о молитвахъ и гимнахъ, церемоніяхъ и праздничныхъ дняхъ, или вообще о томъ, что касалось мѣстнаго богопочтенія; въ десяти дальнѣйшихъ, носившихъ названіе по преимуществу жреческихъ, заключалось ученіе о законахъ, богахъ и все, что касалось жреческаго сословія. Кто зналъ эти книги, тотъ назывался пророкомъ или іерофантомъ. Наконецъ, въ остальныхъ десяти, доступныхъ низшимъ жрецамъ или пастофорамъ, излагались нѣкоторые свѣдѣнія о медицинѣ, анатоміи, о болѣзняхъ человѣческаго тѣла, о лѣкарствахъ и въ заключеніе—о женщинахъ. Жрецы были распредѣлены по классамъ почти такъ-же, какъ и эти книги, хранившіяся у нихъ. Кромѣ *іерофантовъ* и *пастофоровъ*, между ними были еще *пѣвцы*, *гороскопы* или *астрологи*, *іерограм-*

маты или *писцы*, знавшіе кромѣ искусства письма, отчасти архитектуру и символику, бывшую въ употребленіи на памятникахъ; наконецъ *іеростолы* или *іеростолиты*, родъ служебныхъ лицъ при богослуженіи и церемоніяхъ (Porph., de abstin. lib. IV, § 8). Если бы всѣ эти книги дѣйствительно относились ко временамъ древняго Египта, то не понятно, почему не только ничто изъ нихъ не дошло до насъ, но и ничего не было извѣстно о нихъ во времена Птолемеевъ, когда греческое образованіе такъ сблизилось съ восточнымъ и когда жрецы египетскіе, кромѣ своего языка, знали и по—гречески.

На основаніи этихъ данныхъ, нѣтъ нужды преувеличивать знанія древнихъ египтянъ, превращая скудные остатки ихъ миѳологіи въ такую метафизическую систему, о которой они не имѣли понятія. Ни слова, что религіозныя представленія жрецовъ, рѣзко отдѣлявшихся отъ народа, могли быть лучше, нежели у прочихъ классовъ народа, но для составленія понятія объ этомъ различіи, нѣтъ нужды выступать за предѣлы ихъ миѳологической системы. Разсматривая египетскія божества, нельзя не замѣтить, что они раздѣляются на два разряда: одни изъ нихъ, высшія представляютъ въ себѣ олицетвореніе метафизическихъ идей, о первоначальномъ общемъ происхожденіи боговъ и міра; другія, низшія, выражаютъ какъ бы дальнѣйшее развитіе бытія въ происхожденіи гражданскихъ обществъ, и учрежденій египетскаго государства. Происхожденіе и образованіе, міра по духу египетскаго религіознаго міровоззрѣнія, есть выраженіе жизни самого божества; по этому оно имѣетъ еще характеръ физическій, составляя одно съ развитіемъ силъ природы. Въ этомъ отношеніи египетское міровоззрѣніе есть продолженіе восточныхъ религій природы, но въ немъ есть уже стремленіе къ разграниченію физическаго и нравственнаго элемента; оно выражается въ представленіяхъ о загробной жизни, о безсмер-

тіи души и о судѣ надъ умершими, требующемъ нравственнаго самообладанія въ настоящей жизни.

Первымъ въ порядкѣ главныхъ божествъ былъ *Амунъ*, греческій Юпитеръ—Аммонъ; имя его по Плутарху (de Jside et Osiride, cap. 9), ссылающемуся въ этомъ случаѣ на Манеѳона, означаетъ *сокрытое* (τὸ κεκρυμμένον) или самый *актъ сокрытія* (κρυψις). Александрійскіе философы называли его несказаннымъ или невѣдомымъ, а каббалисты таинствомъ таинствъ: словомъ, это было безконечное, тождественное начало всѣхъ вещей. Амунъ, какъ первосущество, содержитъ въ себѣ четыре также вѣчныя существа: перводухъ, *Кнефъ*, первоматерію, *Нейтъ*, первовремя, *Севехъ*, и первопространство, *Паштъ*. Кнефъ тонкое воздухообразное существо превращенъ греками въ Агатодемона т. е., въ добраго духа. Разсматриваемое, какъ мысль или какъ слово Амуна, это божество также представляли какъ вѣчное и не гибнущее, не имѣющее конца; его природа еще довольно тонка для воплощенія и явленія на землѣ, возможнаго другимъ божествамъ, нисходящимъ въ чувственномъ видѣ на землю. Впрочемъ, на памятникахъ его изображали въ видѣ человѣка, выпускающаго изъ своего рта яйцо, въ знакъ того, что міръ есть произведеніе всемогущаго слова или мысли Божіей. Ему поклонялись особенно въ храмахъ ѳивскихъ, гдѣ, по свидѣтельству Плутарха (ib. c. 21), не принимали никакихъ смертныхъ божествъ. Первоматерія Нейтъ или илистая вода, содержащая въ себѣ жизненныя силы, есть страдательное начало или матерія. Она называется матерію боговъ и людей. Первовремя Севехъ есть существо и производящее, и разрушающее. Въ немъ начало зла. Первопространство Паштъ есть безпредѣльное пространство; оно называется еще тьмою. Эти четыре первосущества, образующія четвероединство, раздѣляются на два пола мужескій и женскій, а потому и первосущество называется мужо-женскимъ. Изъ первобожества возникъ весь міръ; онъ произошелъ изъ него въ видѣ шара или міроваго яйца. Но помѣрѣ

развитія міра въ продолженіе длинныхъ періодовъ времени, различныя части и силы его являлись по представленію египтянъ въ видѣ самостоятельныхъ божествъ. Это восемь второстепенныхъ но міровыхъ божествъ—Кабировъ. Первое изъ этихъ божествъ, образовавшееся истеченіемъ перводуха изъ всемірнаго пространства внутрь міра, носитъ разныя названія, судя по тѣмъ отношеніямъ, въ какихъ оно разсматривается, какъ то: Пана или Фана т. е., истекшаго втораго Кнефа, Гаръ—Сефа и Монту, творца, потому что соединившись съ первоматеріею, Нейтъ, онъ произвелъ матеріальныя части вселенной, и такъ—какъ эти части божественны, то и онъ носитъ еще названіе отца боговъ. За этимъ міробразованіемъ отъ духовнаго и разумнаго существа, отъ Амунъ—Гарсефъ—Мента, произошла первотеплота или первоогонь—богъ *Ѳа*, какъ матеріальный міробразователь, называемый иначе *Сефъ*, *Горе*, т. е., раждающій, дѣйствующій. Подъ вліяніемъ этихъ двухъ божествъ произошло развитіе одушевленныхъ частей вселенной или шести великихъ боговъ: изъ крайнихъ тончайшихъ частицъ вещества—*небесная твердь* или богиня *Ше*, а изъ грубыхъ въ средоточіи міра, какъ зерно, земля или богиня *Ануке*. Это первый періодъ творенія, когда не было еще дня и ночи; къ этому періоду относится созданіе дѣйствіемъ Кнефа и Нейты множества демоновъ и душъ, раздѣляющихся на 60 классовъ и размѣщенныхъ между землею и небомъ. За тѣмъ, изъ первоматеріи, оставшейся между между землею и небомъ, *Амунъ*—Ментъ—Гарсефъ образовалъ два небесныя тѣла: *Солнце*, *Ре* и *луну*, *Іогъ*, какъ боговъ свѣта.

Солнце и луна, какъ божества, носятъ еще и другія названія, судя по тому, въ какихъ отношеніяхъ разсматриваются. Такъ, солнце, какъ ясное воплощеніе первобоговъ, есть *Горъ* или *Горусъ* видимый богъ; какъ податель свѣта и знанія *Таате* или *Тотъ*, *трижды великій*; луна называется еще *Тау*, какъ производительница влаги, *Іогъ—тате* дважды

великій, какъ источникъ мудрости, *Гапи*, какъ судья мертвыхъ. Послѣдними въ порядкѣ восьми второстепенныхъ божествъ суть—*Сате*, божество подземнаго міра, озареннаго свѣтомъ, представитель дня и востока, и *Гаторъ* божество подземнаго міра, представитель запада, тьми и почи. Происхожденіемъ солнца и луны, надземнаго и подземнаго міра теогоніею этихъ четырехъ существъ заключается второй періодъ космогоніи или міротворенія. Есть впрочемъ мнѣніе, что нѣкоторыя изъ этихъ божествъ возникли въ египетской миѳологіи уже въ позднѣйшее время, такъ какъ ни Геродотъ, ни Плутархъ объ нихъ не упоминаютъ. Можно также думать, что владычество персовъ, предшествовавшее въ Египтѣ греческому двумя стами лѣтъ, оставило свои слѣды въ миѳологіи египтянъ; потому что есть нѣкоторое сходство между божествами Зороастра и египетскими. Такъ Амунъ напоминаетъ Церуане—Акерене или Зороастрово верховное начало добра и зла, свѣта и тьмы. Кнефъ, геній добра, сходенъ съ Ормуздомъ, а Гаторъ съ Ариманомъ, началомъ зла и тьмы; наконецъ въ божествѣ *Ѳа*, какъ производительномъ огнѣ нельзя не видѣть Митру.

Другія божества египетскія въ числѣ XII образуютъ второе поколѣніе боговъ или земныхъ; четыре изъ нихъ относятся къ Нилу, имѣвшему своими разлитіями особенную важность для египтянъ, это *Океносъ*, *Океаме*, называемая *Нетпе Океаме*, *Секекъ—То* (кормилица), *Себъ* земное время и *Пашть* хранительница надземнаго міропорядка, называемая въ воплощеніи *Рето*; остальные восемь представляютъ въ себѣ воплощенія и потомковъ восьми міровыхъ божествъ и выражаютъ своимъ явленіемъ и характеромъ постепенное развитіе и устройство человѣческаго рода. Сюда относятся: *Тотъ*, виновникъ египетской науки, *Хасефъ* изобрѣтательница письменнаго искуства, *Имутефъ*, *Нгимсу*, *Муи* и *Тафне*, *Фармути* и *Тме* также виновники разныхъ искуствъ и знаній. Послѣ появленія четырехъ первобожествъ, не только на

землѣ усилилась производительность, но и божества размножились на землѣ отъ Океаноса, Нетпе и Себа и образовали третье поколѣніе боговъ (Кроніды): это *Озирисъ*, *Аруерисъ*, *Баре—Сетъ*, *Изида*, *Нефисъ* и *Шай*. Этими божествами и происшедшими кромѣ того исполинами на землѣ *Апофи*, надъ которыми владычествовалъ *Океанось*, заключается третій періодъ развитія міра, самое счастливое время земли. Четвертый періодъ міроваго развитія образуется возстаніемъ *Себа* противъ *Океаноса*, который въ видѣ *Офіона*, зміевиднаго духа, вмѣстѣ съ дѣтьми (титаны) самаго Себа, наконецъ побѣдилъ его, низринулъ въ тартаръ и съ помощниками своими взошелъ на небо. Населеніе земли различными животными, которыя созданы изъ матеріи демонами и оживотворены всемірнымъ духомъ, составляетъ пятый періодъ теогонической исторіи міра у египтянъ. Къ шестому періоду міра относится происхожденіе человѣческаго рода. Родъ человѣческій произошелъ отъ заточенія падшихъ демоновъ и душъ въ тѣла, образованныя для того верховнымъ божествомъ. Такъ-какъ въ состояніи этого заточенія они должны искупить свои прежніе грѣхи и по мѣрѣ очищенія отъ нихъ могутъ переходить изъ тѣлъ низшихъ животныхъ въ высшія, то отсюда образовалось египетское ученіе о душепереселеніи.

Въ формаціи египетскаго вѣроученія замѣтны слои различныхъ направленій, которыя, по всей вѣроятности, постепенно возникали подъ вліяніемъ сношеній съ другими народами. Въ ней есть элементъ фетишизма и сабеизма: фетишизмъ особенно преобладалъ въ религіи народа. Поклоненіе звѣздамъ обнаруживаетъ въ религіи египтянъ признаки сабеизма. Герототъ говоритъ, что египтяне знали, какому богу принадлежитъ каждый мѣсяцъ и каждый день; это показываетъ, что ихъ религіозныя идеи шли рядомъ съ астрономическими открытіями. Далѣе, изъ исторіи египетскихъ божествъ видно, что египетскія религіозныя вѣрованія отъ фетишизма и сабеизма постепенно переходили къ миѳическому или поэтичес-

кому политензму, похожему отчасти на греческій и нѣсколько болѣе чистому въ нравственномъ отношеніи. Такъ напримѣръ, разсматривая легенду объ Озирисѣ и Изидѣ въ томъ простомъ видѣ, какъ передаетъ ее Плутархъ, нельзя не замѣтить въ духѣ ея нѣкотораго нравственнаго характера. Озирисъ, имя котораго по Плутарху означаетъ великій царь, благодѣтель, есть образецъ государей и подданныхъ. Послѣ подвиговъ, способствовавшихъ цвѣтущему состоянію религіи, искусства, науки и земледѣлія въ Египтѣ, онъ обходитъ съ тою-же цѣлію и другія страны. Онъ отличается отъ греческаго Юпитера вѣрностію къ своей женѣ. И къ сыну своему Гору онъ питаетъ самую нѣжную привязанность и неусыпно бодрствуетъ надъ нимъ даже послѣ своей смерти. Въ Изидѣ— образецъ царицъ и другихъ женщинъ. Она обнаруживаетъ самую трогательную привязанность къ своему мужу, рѣшившись искать службы при чужомъ дворѣ, для того только, чтобы быть ближе къ бездыханному трупу своего мужа, убитаго Тифономъ и собрать разбросанныя части его тѣла. Даже послѣ смерти Озириса, она питаетъ любовь къ его тѣни, и отъ супружества съ этою тѣнію раждаетъ Гарпократа слабое и увѣчное дитя, прямой плодъ отъ сочетанія скорби и смерти. Горъ служитъ образцомъ сыновней нѣжности. Сперва онъ защищаетъ противъ Тифона права своего отсутствующаго отца, а потомъ мститъ, узнавши о его смерти, и старается возстановить въ себѣ образъ отца, подражая его дѣламъ. Можно думать, что этотъ характеръ египетской миѳологіи не былъ дѣломъ случая, и что онъ имѣетъ тѣсную связь съ строгою жизнію египетскихъ жрецовъ и съ ихъ единоженствомъ, не обязательнымъ въ Египтѣ для другихъ кастъ. Впрочемъ, нѣтъ ничего не сообразнаго предполагать, что и съ этими божествами, прежде нежели въ нихъ выработалось миѳическое, нравственное значеніе, соединяли только физическій и астрономическій смыслъ. Такъ Озирисъ означаетъ благорастворенное и плодоносное время года въ Египтѣ; Тифонъ, предста-

витель всего вредоноснаго, выражаетъ въ себѣ періодъ жаровъ и безплодія въ году; въ это время плодоносность какъбы уходитъ къ сѣверу, гдѣ нѣтъ такого зноя. Изида, скорбящая объ Озирисѣ, убитомъ Тифономъ—это египетская земля. Въ то время, какъ она ищетъ и находитъ убитаго Озириса на сирійскихъ берегахъ, прежнее благорастворѐніе воздуха и плодоро̀діе земли возвращаются въ лицѣ Гора, сына Озириса, такъ что смерть Озириса есть только кажущаяся: онъ снова воскресаетъ.

Геродотъ говоритъ, что египетскіе жрецы первые стали учить о безсмертіи души. Душа, по разрушеніи съ тѣломъ, проходитъ послѣдовательно, въ продолженіе 3,000 лѣтъ, по тѣламъ животныхъ (земныхъ, водныхъ и птицъ) и потомъ вселяется въ человѣческое тѣло. Быть можетъ, въ этомъ египетскомъ догматѣ выражается законъ астрономическихъ перемѣнъ, примѣненныхъ къ человѣческой природѣ; но не всегда сами египтяне въ такомъ смыслѣ понимали истину безсмертія души. Кромѣ того, египтяне вѣрили, по свидѣтельству Плутарха, въ царство мертвыхъ, называемое *Аментесъ*, т. е., *дающее* и *принимающее*. Въ этомъ царствѣ, гдѣ каждому воздается по дѣламъ, господствуетъ Озирисъ подъ именъ Сераписа. Это же вѣрованіе египтянъ выражено въ изображеніяхъ, находимыхъ на гробницахъ мумій; о немъ говоритъ и Порфирій (de abstin., lib., VI, § 16). Вѣра въ безсмертіе души, понимаемая въ такомъ смыслѣ, имѣетъ тѣсную связь съ нравственнымъ значеніемъ мнѣа объ Озирисѣ и Изидѣ.

О жизни и образованіи египтянъ очень много было писано: можно читать слѣдующія сочиненія: Герод. 2—ю кн.; Діод. сиц. 1—ю кн., Плут. de Jside et Osiride; Порфирія, de abstinentia; Aegyptiaca s. veterum scriptorum de rebus Aegypti comment. et fragm., F. A. Stroh, Gotha, 1782—3, 2 г. 8; Maneth. Aegyptiaca (у Іосифа, Синкелла и Евсевія), собраны и изданы Скалигеромъ въ Thes. antiqu. temporum, Лейд., 1606 и 1658; срав. его же Apotelesmatica s. de viribus et

effectis astrorum II. VI, изд. Гронова, Leyd., 1698, 4; Horapollinis hieroglyphica, graec. et lat. cum obss. Mercerii, Hoeschelü, Caussini ed. J. C. de Pauw, Utrecht, 1727, 4; во Франц. перев. J. B. Requier, Par., 1779, 12; Arist. de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios, libb. XIV ex arab. in lat. conv. per Carpentarium (подлож.); Kircheri, Oedipus aegyptiacus, Rom., 1652—4, f; его же, Obeliscus pamphilius, Rom., 1656; Jablonski, Pantheon Aegypt. s. de diis eorum comment. c. prolegg. de relig. et theol. Aegypt., Francf. od. 1740—52, 2 т. 8; Conradi Adami, comm. de sapientia, erudit, et inventis Aegypt. въ Exercit. exegetiae стр. 25...; Heumann, v. d. Ph—phie d. alten Aegyptier, въ Acta philosophorum, втор. ч., стр. 659..; F. S. Schmidtii, opuscula, quibus res ant., praecipue aegyptiacae, explanantur, Carlsruhe, 1765, 8; его же: de sacerd. et sacrificiis Aegypt., Tübing., 1768, 8; de Paaw, recherches philos. sur les Egyptiens et les Chinois, Berlin, 1773, 2 том. 8; Meiners, Versuch ueber d. Religionsgesch. d. aelt. Völker, besonders d. Aegypt., Götting., 1775, 8; Есть кромѣ того, трактаты Мейнерса о египтянахъ въ смѣш. филос. сочиненіяхъ его и въ Comment. Soc. scientt., Gotting., 1780, 1789, и 1790; Vogel, Versuch üb. d. Relig. d. alt. Aegypt. u. Griech., Nürnb., 1793—4; Moriz, symbolische Weisheit d. Aegyptier.... Berl., 1793, 8; Heeren, Ideen über die Politik, d. Vepkehr u. d. Handel d. alten Welt, ч. 2; Zoega, de orig. et usu obeliscorum, Rom., 1797, f; Твор. Шампольіона млад. о Египтѣ; Creuzer, Symbolik u. Mytbol. d. alten Völker... Lpz., Darmst. 1810—12, 4 B., 1829—21, 5 B, 8; Goerres, Gesch. d. Myst. d. asiat. Welt, Heidelb., 1810, 2 B., 8; Ptaff, Hieroglyphik, ihr Wesen u. ihre Quellen, Nürnb., 1824, 8; Die Weisheit d. Aegypt. u. d. Gelehrsamkeit d. Francosen, тамъ-же 1825; Seyfarth, Rudimenta Hieroglyphices, Lpz., 1826, 4; Letronne, Recherches pour servir àl'hist. de l'Egypte, Paris, 1823, 8; Revue de deux mondes, 1845, I-er fèvrier; Röth, Gesch. uns. abendl.

Phil—phie, Mannheim, 1846, 1858. см. также послѣднія главы книги бытія.

ЕСТЕСТВЕННЫЙ. Слово естественный имѣетъ два значенія, одно—обширнѣе, а другое тѣснѣе. Въ первомъ смыслѣ этимъ словомъ выражаютъ всякое состояніе предмета, соотвѣтствующее его существу или тѣмъ законамъ, по которымъ устроено его существо. Въ такомъ случаѣ оно значитъ почти тоже, что—слова: нормальный, правильный, законосообразный. Всего чаще оно употребляется именно въ этомъ значеніи; имъ обозначаютъ иногда даже нравственно—разумную дѣятельность человѣка въ жизни или въ извѣстныхъ случаяхъ, когда хотятъ выразить ея нормальность, правильность, законосообразность. Но можно придать слову *естественный* и другое значеніе, а именно, соотвѣтствіе требованіямъ и влеченіямъ одной чувственной природы. Такой смыслъ оно имѣетъ и въ такомъ смыслѣ его должно понимать, когда хотятъ отличить жизнь и дѣятельность подъ вліяніемъ однихъ чувственныхъ влеченій отъ жизни нравственной, управляемой побужденіями истины и правды. Въ послѣднемъ случаѣ слово *естественный* уже означаетъ какъ-бы нѣчто неправильное или не нормальное, не соотвѣтствующее цѣлости, полнотѣ его существа. На чемъ же основывается употребленіе этого слова въ такомъ значеніи? Разумнымъ самонаблюденіемъ каждый легко можетъ убѣдиться, что въ составѣ нравственной дѣятельности есть, во первыхъ, рядъ отправленій или дѣяній, въ которыхъ мы непосредственно слѣдуемъ своимъ влеченіямъ, не вникая въ ихъ характеръ и отношеніе къ идеѣ нашего существа. Съ другой стороны, на основаніи того же самонаблюденія, мы не можемъ не различать въ себѣ такого дѣятельнаго начала, которое желаетъ быть всегда съ собою тождественнымъ во всякомъ своемъ обнаруженіи, а потому, усиливается свои частныя опредѣленія повѣрять съ требованіями разума. Это начало въ насъ есть чистое самосознаніе, способное къ внутреннему самораздѣленію и къ отвлеченію

высшихъ побужденій дѣятельности отъ низшихъ. Первая составная сторона дѣятельности не имѣетъ сама по себѣ нравственнаго значенія уже по самой безотчетности и еще болѣе потому, что будучи безотчетна, можетъ нарушить мѣру, требуемую нравственнымъ долгомъ и даже противурѣчить ему. Такъ, наприм., разумное понятіе о человѣческой личности требуетъ уваженія къ правамъ каждаго самаго бѣднаго члена гражданскаго общества, а между тѣмъ, жажда корысти, или суетная гордыня можетъ легко нарушить это святое право. А потому все, что есть въ составѣ нашей дѣятельности непосредственнаго, произвольнаго, эгоистическаго, должно проникнуться высшимъ началомъ разумнаго самоопредѣленія. Первой составной сторонѣ свойственна частность, односторонность, безотчетность; второй—всеобщность, саморавность, разумность. Эту-то сторону и ея преобладаніе въ человѣкѣ имѣютъ въ виду идеалисты XIX вѣка, когда называютъ его *естественнымъ* человѣкомъ и его дѣятельность—*естественною* или иначе *чувственною*, *животною*. Животному увлеченія непосредственными чувственными побужденіями не вмѣняются ни въ вину, ни въ заслугу; но въ человѣкѣ это преобладаніе ведетъ къ самоуниженію предъ судомъ своей совѣсти и предъ очами другихъ. Какъ ни правильно это разграниченіе элементовъ въ составѣ человѣческаго существа и произшедшее отсюда значеніе слова *естественный*, однакоже только въ философіи послѣдняго періода оно было довольно отчетливо опредѣлено, хотя и прежде лучшіе мыслители вообще отрицали нравственное значеніе увлеченій страстями. Особенно матеріализмъ XVIII вѣка былъ причиною поверхностнаго понятія о значеніи естественности въ человѣкѣ, полагая, что все, возникающее въ человѣкѣ изъ его естественныхъ влеченій, есть нѣчто доброе. На этомъ же основаніи прежде употребляли слово естественный въ примѣненіи къ праву, называя его въ общемъ, отвлеченномъ отъ положительныхъ формъ видѣ *естественнымъ*, между тѣмъ

философія новѣйшихъ временъ замѣнила это такъ называемое естественное право *философіею права*. Эта перемѣна названія произошла именно отъ перемѣны во взглядѣ на такъ называемую естественность въ человѣкѣ, влеченія и побужденія которой могутъ имѣть разумную умѣстность не сами по себѣ, но потому, что ихъ признаетъ разумное самоопредѣленіе и даетъ имъ извѣстную мѣру. Такимъ образомъ, хотя природныя расположенія и опредѣленія не у всѣхъ людей одинаковы и не у всѣхъ представляютъ одинаковыя данныя для нравственнаго самообразованія, для нравственной, внутренней борьбы; однакоже безошибочность влеченія въ кругѣ нравственной жизни, разсматриваемаго отрѣшенно отъ всякаго внѣшняго нравственнаго вліянія и безъ участія собственной разумной воли, подлежитъ сомнѣнію. Если она иногда возможна, то потому что самыя влеченія естественныя получили уже часто для насъ самихъ не замѣтную правильную установку отъ постепеннаго дѣйствія на насъ нравственнаго начала, какъ со стороны другихъ, такъ и со стороны нашей нравственно-разумной воли; и не только каждый человѣкъ порознь, но и цѣлыя поколѣнія могутъ выработаться, или испортиться подъ вліяніемъ такой, или иной нравственной жизни и получить какъ-бы другое естество. Въ этомъ раздвоеніи заключается условіе не униженія, но достоинства и величія человѣческой природы. Все естественное получаетъ свою качественную опредѣленность безотчетно отвнѣ, и совершенно слито съ нею; напротивъ, человѣкъ потому именно и составляетъ вѣнецъ земныхъ твореній и есть богоподобное существо, что онъ способенъ къ самообразованію посредствомъ внутренней, нерѣдко самой трагической борьбы. Эта истина пребудетъ навсегда не преложною, какъ бы ни усплпвалось модное, и, должно къ сожалѣнію прибавить, не рѣдко слишкомъ легкое направленіе нынѣшняго времени—обоготворить все естественное.

Въ богословіи слово естественный противополагается ино-

гда не только духовному началу, но и сверхъ-естественному порядку въ мірѣ или божественной телеологіи природы и исторіи, не доступной построеніямъ науки.

Ж

ЖАКЛО (Jacquelot), Исаакъ, род. въ 1674 году въ Васси, въ Кампаніи. Отецъ его былъ пасторомъ въ этомъ же городѣ и далъ своему сыну очень хорошее воспитаніе. Изучивъ богословскія науки, Жакло по слѣдамъ отца принялъ званіе пастора въ своемъ отечественномъ городѣ и оставался на этомъ мѣстѣ до того времени, когда уничтоженіе нантскаго эдикта заставило его искать убѣжища въ иностранныхъ государствахъ. Проживъ нѣсколько времени въ Гейдельбергѣ, онъ переселился въ Гагу. Король прусскій уважалъ его заслуги и пригласилъ его въ Берлинъ, гдѣ онъ получитъ мѣсто придворнаго проповѣдника и пастора французской протестантской церкви. Жакло умеръ въ Берлинѣ, 20 окт. 1708 г.

Жакло относится собственно къ богословамъ; мы упоминаемъ объ немъ потому, что въ доказательствахъ божественнаго достоинства христіанской религіи онъ старался представить ея разумность и полное соотвѣтствіе потребностямъ нашей внутренней природы. Кромѣ того Жакло, извѣстенъ еще по своему ученому спору съ Белемъ. Не смотря на чистоту мыслей и дѣйствій Жакло, одни обличали его въ наклонности къ социніанству, другіе находили въ его сочиненіяхъ приверженность къ системѣ Спинозы. Это послѣднее обвиненіе основано единственно почти на умѣренномъ тонѣ, съ какимъ Жакло разсматривалъ эту систему.

Сочиненія Жакло, имѣющія соприкосновеніе къ философіи: Dissertation sur l'existence de Dieu par la refutation du système d'Epicure et de Spinoza, 1697, la Haye, 3 vol., 12; Examen d'un ecrit (Сам. Веренфельса) qui a pour titre: Judicium de Cartesii pro existentia Dei et caet. По поводу этой

статьи было много споровъ. См. Journal des savans 1701, Hist. des ouvrages des savans. 1700—1 и Nouvelles de la republique des lettres, 1701—3.—Conformité de la foi avec sa raison, Amst., 1705.—Это сочиненіе Ж. написалъ противъ Беля. Бель отвѣчалъ на него статьею: Reponse aux questions d'un provincial T. III, и когда Ж. написалъ въ опроверженіе этой послѣдней статьи.—Examen de la theologie de Mr B., то Бель снова отвѣчалъ ему статьею: Entretiens de Maxime et de Themiste ou reponse a l'examen....., которая была обнародована уже послѣ смерти Жакло. Жизнь Жакло написана (на франц. яз.) Давидомъ Дюраномъ и напечатана въ Лондонѣ въ 1785 году, 8.

ЖЕНОВЕЗИ, Антоній, родился въ Кастильонѣ, близъ Салерно, противъ воли былъ отданъ отцомъ въ монастырь въ 1736 году, и въ слѣдствіе того, вступилъ потомъ въ духовное званіе. Онъ преподавалъ сперва правила краснорѣчія, а потомъ метафизику и нравоучительную философію. Своимъ образомъ мыслей онъ навлекъ было на себя нерасположеніе со стороны своего начальства, и даже предъ Папою Венедиктомъ XIV выставленъ какъ еретикъ; но Архіепископъ Тарентскій Галіани избавилъ его отъ дальнѣйшихъ непріятныхъ послѣдствій этого нерасположенія. Ум. въ 1769 году.

Женовези извѣстенъ болѣе въ области политической экономіи, нежели философіи. Жіойя называетъ его *чтенія о политической экономіи* (1757, Neap. 2 vol. 8°) классическимъ и оригинальнымъ произведеніемъ. Въ исторіи философіи онъ не принадлежитъ къ числу замѣчательныхъ мыслителей, хотя италіянскіе ученые, наприм. Романьози, уважаютъ его за высокое образованіе и за труды по этой отрасли знанія, Быть можетъ Женовези, по причинѣ этой полноты умственнаго образованія, не впалъ въ недостатки политико-экономическихъ взглядовъ Смита и Сея. Такъ, по крайней мѣрѣ, думаютъ нѣкоторые италіянскіе ученые, наприм. Жіойя. См.

его статьи *въ Итальян. Библіот.*, изданныя потомъ отдѣльно подъ заглавіемъ *смѣси* (итал.) въ Миланѣ, 1833.

Романьози называетъ Женовези, равно какъ и Стеллини, возстановителемъ философіи въ Италіи и уважаетъ его особенно за то, что онъ умѣлъ избѣжать крайностей сенсуализма и идеализма. По его мнѣнію, если бы Женовези извѣстенъ былъ во Франціи во время своей ученой дѣятельности, то онъ оказалъ бы ей туже услугу, какую потомъ оказали шотландскіе мыслители. Женовези замѣчателенъ еще потому, что первый сталъ писать свои философскія сочиненія на народномъ языкѣ, за что многіе не одобряди его. Языкъ его, по суду образованныхъ соотечественниковъ его, отличается изысканностію и темнотою.

Изъ философскихъ сочиненій Женовези, всего лучше обработана имъ логика, впрочемъ, не столько по взгляду на ея содержаніе сколько по практическому направленію. Онъ разсматриваетъ логику только, какъ ученіе о методѣ и раздѣляетъ ее на пять частей, по такому же количеству ея задачъ. Логика, по начертанію Женовези, должна *освободить* насъ отъ заблужденій, *открыть* истину и потомъ научить насъ *судить, умозаключать и приводить въ стройный порядокъ* весь составъ нашихъ мыслей. Очевидно, что какъ заблужденія, такъ и истину здѣсь нужно понимать только въ смыслѣ формы, требуемой законами умозаключеній.

Метафизика Женовези сходна отчасти съ метафизикою Вольфа, и также, какъ у послѣдняго, раздѣляется на четыре части: *Онтософію, Космософію, Теософію* и *Психософію.*

Философскія сочиненія Женовези: *Elementa metaphysica*, Neap., 1743, 5 vol., 8; Venet., 1786; Ars logica, Neap., 1745, 8; Lettere academiche sulla questione, se siene più felici gl'ignoranti ehe gli scientificati (письма на вопросъ о томъ, кто счастливѣе, необразованные или ученые)?—Jbid., 1764, 8; Эти письма направлены противъ Ж. Ж. Руссо; Logica de gio vanetti, Jbid., 1766, 8; Delle scienze metaphy-

siche. Jbid., 1766, 8; Dikaiosyne, сочиненіе о нравственныхъ и юридическихъ обязанностяхъ, Jbid., 1767, 8. Женовези издалъ еще и другія, сочиненія, относящіяся къ физикѣ (въ которой онъ слѣдуетъ во многомъ Босковичу) и политической экономіи.

ЖИЗНЬ. Слово *жизнь* имѣетъ чрезвычайно обширное значеніе; оно такъ-же необъятно, какъ необъятны предѣлы бытія; но въ области науки это слово имѣетъ ограниченное примѣненіе. Подъ жизнію, въ опредѣленномъ смыслѣ слова, понимаютъ только особый видъ бытія или существованія и приписываютъ ее или царству растительному и животному, или даже одному животному. Первая, самая явственная *внѣшняя* черта царства растительнаго и животнаго состоитъ во внѣшнихъ формахъ или въ очертаніи. Тѣла минеральныя или неорганическія, безжизненныя имѣютъ геометрическую форму ломаныхъ линій, угловатую; между тѣмъ какъ формы растеній и животныхъ закруглены, волнообразны, свободны; углы въ поворотахъ отъ одного направленія къ другому въ нихъ какъ-бы сглажены. И это замѣтно не только въ очертаніяхъ главныхъ, внѣшнихъ, но и въ первоначальныхъ, внутреннихъ, свойственныхъ растенію и животному. Съ этими закругленными формами живыхъ тѣлъ соединяется особеннаго рода мягкость или эластичность ихъ ткани и органовъ; она обнаруживается сочетаніемъ веществъ жидкихъ съ твердыми, изъ коихъ жидкія, по крайней мѣрѣ въ животныхъ, преобладаютъ надъ твердыми. Сочетаніе тѣхъ и другихъ веществъ не таково въ существахъ органическихъ, какъ въ неорганическихъ или безжизненныхъ. Въ послѣднихъ жидкія части расположены массами большими, или малыми, неправильно расположенными и безъ всякаго замѣтнаго закона. На противъ, въ живыхъ тѣлахъ онѣ содержатся и движутся въ каналахъ или сосудахъ, въ которыхъ организація всего замѣтнѣе и совершеннѣе. Устройство этихъ каналовъ и свойство заключающейся въ нихъ жидкости различны; но все въ нихъ такъ соразмѣрно происходитъ, что изъ всѣхъ частей

постоянно образуется живое цѣлое. Одни изъ этихъ каналовъ заключаютъ въ себѣ и препровождаютъ вещества жидкія или преобразующіяся въ жидкое состояніе; это вещества, принимаемыя организмомъ отвнѣ и питающія его. Въ другихъ движется вещество бѣловатое, или красное, вырабатывающееся изъ предъидущихъ: это сокъ, лимфа, хилюсъ, кровь, питающія органы и поддерживающія жизнь; движеніемъ жидкостей образуется такъ называемое сокообращеніе и кровеобращеніе. Наконецъ, есть сосуды, которые проводятъ изъ организма всѣ излишнія вещества. Это движеніе жидкостей бываетъ тѣмъ замѣтнѣе, членораздѣльнѣе и разнообразнѣе, чѣмъ выше и совершеннѣе живое органическое тѣло.

Съ этими каналами, въ которыхъ движутся жидкія вещества, наполняющія организмъ, соединяется еще одинъ снарядъ въ устройствѣ органическаго тѣла, который также тѣмъ явственнѣе и совершеннѣе образуется, чѣмъ совершеннѣе степень организма: это снарядъ для отправленія вдыханія и выдыханія. Посредствомъ него живое органическое тѣло втягиваетъ въ себя изъ атмосферы тонкое, не видимое, но быть можетъ самое необходимое вещество для поддержанія жизни. Растенія всасываютъ въ себя углеродъ, тѣла животныхъ—кислородъ.

Кромѣ этихъ внѣшнихъ свойствъ, общихъ всѣмъ органическимъ тѣламъ, есть еще одинъ особенный снарядъ въ животномъ тѣлѣ, придающій ему болѣе совершенства, болѣе индивидуальнаго характера; это нервная сиетема, какъ органъ чувствительности.

Не менѣе различаются живыя органическія тѣла отъ неорганическихъ веществами или матеріальными условіями, которыя входятъ въ ихъ составъ. Изъ многоразличныхъ веществъ, крахмалистаго, бѣлковиннаго, смолистаго и т. д., образуются разнообразныя сочетанія клѣтчатки и органовъ. Разлагая эти составныя вещества на дальнѣйшія, простѣйшія, находимъ, что въ тѣлахъ органическихъ они присутствуютъ гораздо въ

меньшемъ количествѣ, нежели въ неорганическихъ. Въ первыхъ наичаще и въ наибольшей пропорціи встрѣчаются четыре элемента: кислотворъ, водотворъ, углетворъ и азотъ. Послѣдній составляетъ почти исключительную принадлежность органическихъ тѣлъ. Далѣе, не въ одинаковомъ количествѣ и не одинаковымъ способомъ слагаются основныя вещества въ тѣлахъ органическихъ и неорганическихъ. Въ послѣднихъ эти вещества слагаются по два, и эта двойность ихъ сложенія удерживается даже въ томъ случаѣ, когда они встрѣчаются въ тѣлѣ въ большемъ количествѣ; такъ наприм., угольное начало, соединясь съ кислотворомъ, образуетъ угольную кислоту; послѣдняя же въ соединеніи съ аммоніакомъ, производитъ углекислый аммоніакъ, образующійся изъ угольной кислоты, водотвора и азота. Въ органическихъ же тѣлахъ составные элементы соединяются по три и по четыре, и то, что происходитъ изъ ихъ сложенія въ органическомъ тѣлѣ, представляетъ гораздо менѣе самостоятельности или спеціальной разности этихъ частей, нежели въ минераллахъ, какъ бы перетворяясь другою, высшею силою, присущею живому тѣлу.

Начало или происхожденіе и слѣдующія за нимъ состоянія органическихъ тѣлъ также не сходны съ происхожденіемъ тѣлъ неорганическихъ. Неорганическія тѣла образуются изъ матеріи существовавшихъ уже тѣлъ, или въ слѣдствіе новаго сцѣпленія частицъ, или по простому раздѣленію тѣла на части; напротивъ, для произведенія новаго органическаго тѣла необходимо нужно такое же тѣло. Неорганическія тѣла не развиваются; они могутъ только увеличиваться чрезъ сочетаніе, чрезъ сцѣпленіе, накопленіе частицъ отвнѣ; напротивъ органическія развиваются или увеличиваются извнутрь чрезъ принятіе въ себя частицъ отвнѣ и уподобленіе ихъ посредствомъ сосудистой организаціи. Наконецъ, по окончаніи извѣстнаго періода, органическія существа перестаютъ жить, превращаются изъ органическихъ въ неорганическія, между

тѣмъ, неорганическія только или разлагаются, или измѣняются, оставаясь въ существѣ на той же самой степени неорганическаго бытія. Наконецъ, не менѣе важная, внѣшняя отличительная черта органическихъ тѣлъ состоитъ въ томъ, что послѣ химическаго анализа ихъ, нельзя составить ничего органическаго изъ тѣхъ элементовъ, на которые они были разложены.

Таковы внѣшніе признаки органическихъ или живыхъ тѣлъ, открываемые наблюденіемъ. Но на однихъ внѣшнихъ признакахъ предметовъ наука не останавливается; раждаются вопросы: каково же *внутреннее* начало, производящее эти внѣшніе признаки органическихъ тѣлъ, отличающіе ихъ отъ неорганическихъ, и отличается ли оно отъ вещества и силъ, дѣйствующихъ въ тѣлахъ неорганическихъ, или оно составляетъ только особенный видъ одной и той же силы?—Составляетъ ли чувствительность не разрывную принадлежность жизни и живыхъ органическихъ существъ, такъ что эти послѣднія всегда чувствительны во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ и во всѣхъ органахъ?

На первый вопросъ существуютъ различные отвѣты. Одни не принимаютъ никакой особенной жизненной силы, образующей растенія и животныя. Не отрицая особенныхъ свойствъ органическихъ тѣлъ, они относятъ ихъ къ общимъ силамъ вещественной природы, полагая, что особенности ихъ дѣйствій происходятъ только отъ различнаго сочетанія матеріи. Къ этому разряду относятся положенія разнаго ро а матеріалистовъ. По мнѣнію ихъ, все, что есть жизненнаго въ растеніяхъ и въ животныхъ, должно отнести къ явленіямъ механическимъ, которыя происходятъ отъ дѣйствія различныхъ силъ природы и невѣсомыхъ—свѣта, теплоты, электричества и магнетической жидкости. Если мы и не можемъ еще вполнѣ объяснить этихъ явленій извѣстными намъ опытами, то это происходитъ, по сужденію ученыхъ этого направленія, не отъ того, что жизненное начало составляетъ что нибудь отличное отъ общихъ силъ элементарной при-

роды, но единственно отъ несовершенства науки, которая по мѣрѣ своего развитія, непремѣнно объяснитъ когда нибудь вполнѣ удовлетворительно всѣ явленія жизни тѣми же именно причинами, отъ которыхъ происходятъ и всѣ явленія низшія или неорганическія. Но это еще не оправданное предположеніе; достовѣрно же только то, что наука еще не разгадала сущности жизни (см. *механическій*).

Ученые и мыслители другаго направленія полагаютъ, что нѣтъ однородности между условіями и силами живой или органической матеріи и матеріи неорганической, что два порядка этихъ условій и силъ различаются до такой степени, что только противоположностію, антагонизмомъ ихъ и можно объяснить сущность жизни. Такимъ направленіемъ отличается, наприм., опредѣленіе жизни Биша: *жизнь*, такъ говоритъ онъ, *есть совокупность отправленій, сопротивляющихся смерти*. Но различая дѣятелей органическаго тѣла отъ силъ дѣйствующихъ въ неорганическомъ веществѣ, они не простираютъ своихъ изслѣдованій далѣе—для опредѣленія самаго основнаго начала свойствъ и явленій, отличающихъ организованное тѣло отъ неорганизованнаго. Къ этому ученію, пущенному въ ходъ французскимъ физіологомъ Биша, примыкаетъ еще медицинская парижская школа такъ называемыхъ *организистовъ*, между которыми особенно замѣчателенъ Бруссе.

Чего не досказала эта школа парижскихъ организистовъ, то было потомъ высказано школою медиковъ—мыслителей. Школа Монпелье относитъ всѣ силы жизни и всѣ дѣйствія, въ которыхъ онѣ выражаются, къ одному жизненному началу. По мнѣнію Бартеца, который имѣетъ такое же значеніе въ этой школѣ, какъ въ первой Биша, и другихъ принадлежащихъ къ этому же направленію, жизненное начало существенно отлично отъ организованной матеріи; оно движетъ и правитъ ею во всѣхъ жизненныхъ дѣйствіяхъ. Быть можетъ, это начало, говоритъ Бартецъ не такъ рѣзко отличается отъ души, какъ отъ тѣла; быть можетъ оно нахо-

дится даже въ тѣснѣйшей связи съ душою; но не вдаваясь въ рѣшеніе вопроса объ отношеніи этого начала къ душѣ, можно сказать только, что отъ него зависитъ по крайней мѣрѣ все, что въ живомъ тѣлѣ совершается безъ сознанія и ощущенія. Это направленіе во взглядѣ на жизнь и на основное начало ея получило названіе *виталисма*. Шталь еще далѣе проводитъ эту связь между жизнію, свойственною организованному тѣлу и душою, какъ существомъ мыслящимъ и волящимъ. Внутреннее начало жизни, по его мнѣнію, не можетъ не быть вмѣстѣ началомъ мысли и ощущенія. Душа организуетъ тѣло, душа же и правитъ имъ, какъ своимъ собственнымъ организмомъ. А потому, она присутствуетъ не только въ дѣйствіяхъ мысли и чувства, но и во всѣхъ самыхъ сокровенныхъ и сознанію не доступныхъ отправленіяхъ и дѣйствіяхъ жизненной экономіи Это ученіе, въ отличіе отъ предыдущаго, носитъ названіе *анимизма*. Впрочемъ, оба эти направленія иногда смѣшиваютъ, къ чему, между прочимъ, ведутъ иногда выраженія, которыми Бартецъ пользуется въ описаніи жизненнаго начала. Когда Бартецъ говоритъ, что жизненное начало, разсматриваемое въ соединеніи съ душою, быть можетъ, есть только аттрибутъ или видоизмѣненіе одной и той же субстанціи, то въ этомъ взглядѣ на отношеніе жизненнаго начала къ душѣ нельзя не видѣть, что онъ готовъ признать ихъ за одно и тоже существо, только въ разныхъ проявленіяхъ. Довольно сходное съ Шталевымъ и Бартецовымъ направленіе высказалъ недавно и Фихте мл. въ своей антропологіи. Оба вышеупомянутыя ученія сходны въ томъ, что гораздо болѣе, нежели ученіе жизненныхъ силъ, высвобождаютъ дѣйствія живаго тѣла изъ подъ исключительнаго владычества матеріи, хотя бы даже организованной, и отдаленное начало ихъ возводятъ къ одушевляющему насъ ррзумному началу. Но съ приведеніемъ жизненныхъ отправленій тѣла въ тѣсное отношеніе къ разумному и сознательному началу, раждается вопросъ: раз-

личаются ли между собою существенно жизнь и сознательная, разумная, или по крайней мѣрѣ чувствовательная дѣятельность, или въ сущности онѣ составляютъ одно и тоже?— Нѣтъ нужды приводить здѣсь имена всѣхъ мыслителей, которые приписывали жизнь въ связи съ чувствительностію всѣмъ твореніямъ міра. Такого мнѣнія были, на прим., Эмпедоклъ, Демокритъ, Платонъ и даже въ новыя времена физіологовъ—мыслитель Дервинъ. Они понимаютъ въ этомъ случаѣ жизнь въ самомъ общемъ, неопредѣленномъ смыслѣ, какъ отношеніе, въ которомъ находятся всѣ творенія природы между собою и обнаруживаютъ нѣкоторую пріемлемость впечатлѣній.

Другіе, особенно физіологи, заботящіеся о возможно-большей точности въ понятіяхъ и выраженіяхъ, полагаютъ, что чувствительность не разлучна со всякою жизнію, что даже растенія заключаютъ въ себѣ чувствительность, не только въ отношеніи къ впечатлѣніямъ, отвнѣ дѣйствующимъ на нихъ; но и внутрь, въ своихъ внутреннихъ отправленіяхъ, въ самомъ питаніи. Послѣ того, тѣмъ необходимѣе признать, что чувствительность, какъ низшая степень сознательности, соединена съ жизнію и со всѣми жизненными отправленіями—съ плототвореніемъ и питаніемъ въ животныхъ. По мнѣнію этихъ физіологовъ, и внутренняя жизнь въ животныхъ надѣлена тонкою чувствительностію, или иначе, самочувствованіемъ. Можно ли согласиться съ этимъ мнѣніемъ?—Когда школа сенсуалистовъ смѣшивала чувствительность съ отправленіями разсудка и разума и утверждала, что высшая познавательная дѣятельность есть не что иное, какъ только преобразованная чувствительность или самоощущеніе, что дѣятельность разсудка и разума можно объяснить законами самоощущенія, то подобное смѣшеніе, не смотря на всю ошибочность, извиняется по крайней мѣрѣ тѣмъ, что всѣ познавательныя высшія отправленія такъ тѣсно соединены съ низшими, съ ощущеніемъ и чувственнымъ наблюденіемъ предмета, что при по-

верхностномъ анализѣ ускользаетъ существенное различіе ихъ. Только философія XIX вѣка доказала, что мышленіе, какъ высшая познавательная дѣятельность, и по формѣ и по содержанію существенно отличается отъ формы и содержанія въ ощущеніи, и что по этому скорѣе должно производить низшее изъ высшаго, нежели на оборотъ. Но смѣшивать жизненныя отправленія—кровообращеніе, плототвореніе, питаніе и другія подобныя съ самоощущеніемъ—значитъ впадать въ заблужденіе. Биша, желая иначе выразить предыдущія мнѣнія о жизни, на прим., мнѣніе Глиссоново, приписываетъ *органическую чувствительность* или *ощущеніе* основному началу тѣхъ явленій, которыя не сопровождаются никакимъ самоощущеніемъ, и это выраженіе, замѣняемое иногда названіемъ *сокрытой чувствительности*, употребляется нѣкоторыми физіологами, не смотря на то, что оно принято ими только въ метафорическомъ смыслѣ и произошло изъ ихъ одушевленнаго взгляда на природу, но не изъ самыхъ свойствъ этого разряда явленій. Но какъ бы мы ни называли то свойство организма, въ силу котораго всѣ его части, движимыя извнутрь, взаимно и гармонически поддерживаются и сохраняются—*возбудительностію*, *раздражительностію* и т. д., мы не можемъ приписывать ему чувствительности или самоощущенія; потому что тѣ отправленія, которыми поддерживается жизнь нашего организма, не подлежитъ нашему сознающему и волящему „Я.“ Ощущать—значитъ, понимая это слово въ самомъ простомъ его смыслѣ, относить къ извѣстной части организма, какъ своему собственному члену, перемѣну состоянія, происходящую отъ какого либо внѣшняго дѣйствія, или отъ произвольнаго внутренняго возбужденія; но мы не относимъ ни къ какой части тѣла, а потому не сознаемъ, не чувствуемъ перемѣны, сопровождающей внутренности организма при перетвореніи и всасываніи пищи въ желудкѣ, или прикосновенія крови къ внутреннимъ стѣнкамъ сердца въ здоровомъ состояніи. Столь же, или даже болѣе неоснова-

тельно приписывать чувствительность основному началу всѣхъ движеній сцѣпленія и разложенія, свойственныхъ царству минеральному, хотя сцѣпленіе происходитъ по опредѣленнымъ законамъ и въ слѣдствіе сродства вещественныхъ частицъ. Скажутъ, быть можетъ, что каждый органъ, представляющійся намъ лишеннымъ самоощущенія, чувствуетъ себя по своему, но только не препровождаетъ своего ощущенія къ общему центру его—къ центру сознанія. Но такое множество разобщенныхъ ощущеній произвело бы хаосъ въ цѣлой экономіи организма и противорѣчило бы самой идеѣ организма, какъ единаго цѣлаго, сложеннаго изъ множества органовъ. Такимъ образомъ, ощущеніе, самоощущеніе мы должны признать за обнаруженіе высшаго начала, къ которому привходитъ или изъ котораго образуется органическое цѣлое, являющееся только живымъ и развивающимся. Между органами нѣкоторые назначены только для процесса питанія; дѣятельность ихъ происходитъ внѣ сознанія и не подчиняется наблюденію и повѣркѣ сознанія. Только въ рѣдкихъ случаяхъ, въ слѣдствіе особеннаго состоянія здоровья, сознательное начало въ какомъ нибудь страданіи узнаетъ объ ихъ дѣятельности и относитъ болѣзненное ощущеніе къ тому мѣсту жизненней экономіи, о которомъ до того времени оно не имѣло никакого сознанія. Напротивъ, въ другихъ случаяхъ оно остается не внимательнымъ даже ко впечатлѣніямъ органовъ, съ которыми находятся въ постоянной внутренней связи,—разумѣемъ впечатлѣнія чувствъ въ собственномъ смыслѣ. Занятое чѣмъ нибудь исключительно, или углубленное само въ себя, оно не обращаетъ вниманія ни на что другое. Тѣ нервныя условія, въ которыхъ оно своимъ вниманіемъ и дѣятельностію, сопровождающею вниманіе, приводитъ въ дѣйствіе мозгъ, посредствующій нервъ и органы чувства тогда не существуютъ; сколько бы ни дѣйствовали на насъ внѣшнія тѣла, но ни ощущеніе ни нервы, ни мозгъ не отвѣчаютъ на это дѣйствіе. Говорить, что въ этомъ случаѣ ощу-

щеніе существуетъ не замѣтно, значитъ утверждать, что есть ощущеніе неощущающее, безъ ощущенія. Отъ такого отношеніе между нашими органами, чувствами, и предметами, на нихъ дѣйствующими, происходитъ то, что изъ множества впечатлѣній только малая часть доходитъ до нашего сознанія и еще меньшая остается въ немъ, когда сознаніе о нихъ бываетъ легкое и мимолетное.

Таковы предѣлы жизни въ лѣствицѣ существъ, наполняющихъ землю. Понятіе жизни, въ строгомъ смыслѣ слова, не заключаетъ въ себѣ понятія чувства или самоощущенія, а потому это послѣднее не простирается на растенія и на растительныя отправленія животнаго организма. Ощущеніе свойственно только классу животныхъ. Во всѣхъ явленіяхъ, сопровождающихъ жизнь растенія, до сихъ поръ не найдено ничего подобнаго ощущенію въ животномъ. Жизнь, понимаемая въ такомъ смыслѣ, всегда предполагаетъ организованное существо, и занимаетъ среднее мѣсто, съ одной стороны, между вещественными сочетаніями механическими и динамическими, съ другой—между организмами, надѣленными самоощущеніемъ. Другіе примѣняютъ понятіе жизни преимущественно только къ животному царству, на томъ основаніи, что въ цѣлой экономіи жизни животнаго есть внутренній центръ. Принимая сходство растительнаго и животнаго тѣла въ томъ отношеніи, что основаніемъ того и другаго служитъ клѣточка, они указываютъ на такія существенныя различія животнаго отъ растенія, наприм., въ сосудахъ, въ процессѣ питанія, дыханія и т. д., наконецъ въ нервной системѣ, разультатомъ которыхъ является въ животномъ ощущеніе и произвольное движеніе, словомъ, индивидуальная сосредоточенность. Къ растенію, на основаніи подобнаго взгляда, не примѣнимо понятіе жизни, такъ-какъ оно не имѣетъ подобной индивидуальности, и скорѣе состоитъ изъ множества индивидуумовъ или такихъ частей, изъ коихъ каждая, при выгодныхъ условіяхъ, можетъ воспро-

извѣсть цѣлое растеніе. Но очевидно, что второй взглядъ, каковы бы ни были основанія его, касается только высшаго проявленія жизни, такъ—какъ, на основаніи стройной послѣдовательности всѣхъ твореній, оно не можетъ заключать въ себѣ совершеннаго перерыва ея; а потому для полнаго и, по нынѣшнему состоянію науки, возможнаго уясненія понятія жизни, необходимо разсматривать въ органической связи и всѣ низшія ступени ея проявленія, какъ-то въ растеніяхъ, въ кристаллахъ и даже въ такъ называемой элементарной природѣ, такъ-какъ движеніе доказываетъ уже и въ ней присутствіе жизни (См. Mehring... Sehlenlehre, Stuttgart, 1857, 1 Theil, §§ 8—16, Georges, Psychol. 1855, Berl. стр. 5—35). Мы должны присовокупить только два примѣчанія: во первыхъ, что послѣдовательность ступеней жизни вовсе не доказываетъ, будто въ низшихъ формахъ ея заключается причина высшихъ; наоборотъ, послѣдовательное повышеніе явленій уже доказываетъ соотвѣтственную и предпосланную имъ полноту условій; во вторыхъ, что категорія жизни не выражаетъ еще той области бытія, которой свойственны самосознаніе и самоопредѣленіе. Подъ жизнію разумѣется безотчетное развитіе чего—нибудь цѣлостнаго въ системѣ своихъ членовъ, которые взаимно служатъ себѣ цѣлію и средствомъ,—развитіе, еще чуждое нравственнаго самоопредѣленія, а это послѣднее составляетъ характеристическую принадлежность существъ нравственноразумныхъ. Подобное разграниченіе отчасти проглядываетъ даже въ обыкновенномъ словоупотребленіи, когда наприм. говорятъ, что умозрительная дѣятельность не есть жизнь, въ томъ предположеніи, что пребываніе въ области всеобщихъ законовъ, съ принесеніемъ ему въ жертву самоощущенія и самонаслажденія, не можетъ быть жизнію, или когда, наоборотъ, всѣ житейскія соотношенія людей называютъ жизнію въ томъ предположеніи, что они происходятъ не по указаніямъ сознательной человѣческой воли, но сами по себѣ, подъ вліяніемъ случайнаго столкновенія безотчет-

ныхъ влеченій. Научное употребленіе понятія жизни въ универсальномъ смыслѣ повело бы за собою не только сбивчивость понятій, но и ложныя, превратныя слѣдствія. Разсматривая все только подъ категоріею жизни, мы не выразумѣли бы качественной разности того бытія, гдѣ дѣйствуетъ отчетливая, разумная мысль и нравственно—свободная сила самоопредѣленія и смѣшали бы ее съ жизнію физическою. (См. Плат., Тимей; Арист., de plantis l. I, c. 1; de anima, l. II, c. 10...; Діог. лаэрт., l. X, Эпикуръ; Лукрец., de nat. rerum; Bérigard, Circulus Pisanus, 1641, circ. 1; Descartes, de homine; Glisson., de naturae substantia energetica, s. de vita naturae. Lond., 1672; Cl. Perrault, Essais de physique; Mecanique des animaux; Stahl, Theoria medica vera; Haller, Primae lineae physiologiae; Elementa physiologiae; Ch. Bonnet, Contemplation de la nature, part. 10, c. 30, 31; Barthez, de principio vitali, Montp., 1773; Nouveaux elements de la science de l'homme Par., 1806; Bichat, Consider. sur la vie et la mort; Anat. generale; Cabanis, Rapport du phys. et du moral., 10 mem.; Tiedemann, Traité complet de physiol. de l'homme (перев. съ нѣм.); Muller, Manuel de physiol., proleg. (съ нѣм.); Alex. Alquié, Précis de la doctr. medic. de l'ecole de Montpel., 1846; Berard, Cours de physiol. fait à la Faculté de médec. de Par., 1848; Физіологія Велланскаго; Общая біологія, Изид. Жоффруа Сент-Илеръ, Москва, 1860.

ЖУФФРУА (Jouffroy), Ѳеодоръ Симонъ, бывшій профессоръ философіи въ словесномъ факультетѣ въ Парижѣ, родился въ 1796 году, въ небольшой деревенькѣ де-Понте (des Pontets), близъ Мута, на одномъ изъ протяженій Юры. Отецъ его былъ учителемъ въ своей общинѣ, но занимался земледѣліемъ и торговлею. На десятомъ году Жуффруа былъ отданъ на воспитаніе къ дядѣ, бывшему въ духовномъ званіи и занимавшему одну изъ каѳедръ въ понтарліерской коллегіи. Подъ его руководствомъ онъ обучался здѣсь до риторическаго класса и потомъ перешелъ въ дижонскую коллегію,

гдѣ уже испытывалъ свои силы въ нѣкоторыхъ родахъ литературы и между прочимъ написалъ въ стихахъ одну трагедію въ пяти актахъ, изъ которой осталось въ его бумагахъ нѣсколько сценъ. Своими способностями и успѣхами онъ обратилъ на себя вниманіе Рожера, инспектора университета, который способствовалъ поступленію его въ нормальную школу (1814 г.). Въ нормальной школѣ Жуффруа долго считался во второмъ разрядѣ воспитанниковъ, такъ-какъ онъ былъ очень слабъ въ латинскомъ и особенно въ греческомъ языкѣ. Въ молодости Жуффруа отличался хорошимъ здоровьемъ и живымъ, пріятнымъ характеромъ; въ немъ не замѣтно еще было грусти и меланхоліи позднѣйшихъ лѣтъ его жизни. Но во время пребыванія въ нормальной школѣ, Жуффруа испытывалъ уже глубокія внутреннія колебанія, побудившія его предаться изученію философіи. Одну изъ такихъ минутъ внутренней тоски и тревоги Жуффруа описываетъ въ своихъ *Nouveaux melanges philosophiques* (p. 114) и такъ заключаетъ свое описаніе: „я сталъ не вѣрующимъ и однакоже не ненавидѣлъ невѣріе; это опредѣлило все направленіе моей жизни. Не имѣя силъ перенести загадочность человѣческаго назначенія, лишившись и свѣта вѣры, я долженъ былъ обратиться къ разуму и посвятить всю мою жизнь, все мое время умственнымъ изслѣдованіямъ. Такимъ-то образомъ я пришелъ къ философіи, которая именно и состоитъ изъ подобныхъ изслѣдованій.“—Знаменательны слова мыслителя: они показываютъ, что философія не привела его къ невѣрію, но на оборотъ, философія избавила его отъ невѣрія и сообщила ту глубину религіознымъ убѣжденіямъ, которою всегда потомъ Жуффруа отличался, и особенно подъ конецъ жизни.

Жуффруа съ жадностію слушалъ чтенія Кузена и въ 1817 году сдѣланъ былъ въ нормальной школѣ репетиторомъ философіи; кромѣ того, онъ открылъ курсъ философіи въ бурбонской коллегіи, хотя скоро впрочемъ прекратилъ эти чтенія, ограничившись только занятіями въ нормальной школѣ.

Когда въ 1822 году нормальная школа была закрыта, то Жуффруа открылъ молодымъ людямъ частныя чтенія о философіи. Въ это же время онъ помѣщалъ много статей различнаго содержанія въ *Globe*, *въ Courrier français и Encyclopedie moderne*, а въ 1826 году предпринялъ переводъ *очерковъ правоучительной философіи* Дюгальда — Стюарта. Первый томъ этого перевода вышелъ съ предисловіемъ въ 1828 году. Утверждая новыя начала философіи, Жуффруа велъ борьбу съ другою школою — Экситейна, органомъ которой было изданіе Catholique и оспаривалъ ея одностороннія положенія, Это была лучшая пора дѣятельности Жуффруа.

Въ 1828 году, когда была возстановлена нормальная школа подъ именемъ приготовительной, Жуффруа снова получилъ въ ней мѣсто; кромѣ того онъ трудился еще въ словесномъ факультетѣ, какъ помощникъ Милона, профессора исторіи древней философіи и избралъ для своихъ чтеній разговоры Платона: *Алкивіадъ первый*. Самопознаніе, предметъ этого разговора, подали ему поводъ къ изслѣдованію способностей души. Послѣ революціи 1830 года, дюкъ де Брогліо, въ то время министръ народнаго просвѣщенія, сдѣлалъ его адъюнктъ-профессоромъ по каѳедрѣ исторіи новой философіи. Въ этомъ званіи Жуффруа излагалъ свой курсъ естественнаго права или философіи права, который былъ изданъ потомъ (Paris, 1834—1842, 3 vol.), по запискамъ стенографовъ. Въ этомъ курсѣ Жуффруа излагаетъ свои мысли о нравоученіи, психологіи и теодицеѣ. Но преимущественнаго вниманія заслуживаютъ изданныя имъ самимъ *Melanges*; въ первомъ томѣ этого изданія особенное достоинство имѣютъ его отрывки о философіи исторіи, а во второмъ—въ *Nouveaux melanges*—статья о системѣ философскихъ наукъ.

Извѣстность Жуффруа была причиною, что и французская коллегія желала имѣть его въ своемъ кругу и послѣ смерти Тюро, профессора греческой литературы и философіи, пригласила его на эту каѳедру. Поступивши на его мѣсто, Жуффруа читалъ курсъ философіи греческой и римской. Въ

тоже время онъ былъ принятъ въ число членовъ академіи нравственныхъ и политическихъ наукъ и по этому поводу издалъ подъ названіемъ *Melanges philosophiques*—главныя статьи философскаго содержанія, напечатанныя имъ въ разныхъ журналахъ. Въ этомъ сборникѣ, кромѣ вышеупомянутыхъ статей, отличается особенною наблюдательностію статья *о снѣ*.

Изнуренный многочисленными трудами, Жуффруа удалился на зиму въ 1835 г. въ Италію и тамъ занялся окончаніемъ предпринятаго имъ перевода сочиненій Рида. Предисловіе къ этому переводу было имъ издано въ 1836 году. Сначала Жуффруа находилъ три главныхъ недостатка въ шотландской школѣ: во первыхъ, онъ считалъ ошибкою со стороны шотландскихъ мыслителей, ихъ мнѣніе, будто они первые ввели истинную методу наблюденія въ науку о человѣческой душѣ; во вторыхъ, не соглашался, будто они первые указали внутреннюю связь между всѣми частями философіи; въ третьихъ вмѣнялъ имъ въ недостатокъ невниманіе къ вопросамъ метафизики и онтологіи.—Впослѣдствіи, Жуффруа смягчилъ свой приговоръ и вмѣнялъ имъ въ недостатокъ только излишнее довѣріе къ силѣ мышленія и непониманія значенія скептицизма. Но и въ этомъ отношеніи не былъ одинаковыхъ мыслей. Сначала, увлекшись Кантомъ, онъ думалъ, что мы не можемъ ручаться за вѣрность познанія и за то, что съ другими способностями мы не иначе понимали бы самые предметы знанія; но потомъ онъ измѣнилъ свой взглядъ на достоинство знанія.

Въ 1838 году Жуффруа оставилъ французскую коллегію и занялъ должность библіотекаря въ университетѣ, упразднившуюся послѣ смерти Ляромигьера; вмѣсто исторіи философіи онъ началъ читать курсъ философіи. Но не долго оставался въ этой должности; его мѣсто занялъ Ад. Гарнье. Въ 1840 году, въ министерство Кузена, онъ былъ сдѣланъ членомъ королевскаго совѣта министерства народнаго просвѣще-

нія; но и въ этомъ званіи не долго оставался. Спустя два года онъ подалъ въ отставку и получилъ увольненіе. Кромѣ должностей ученыхъ, Жуффруа съ честію дѣйствовалъ на поприщѣ общественной дѣятельности въ качествѣ члена палаты депутатовъ съ 1831 года. Но съ 1840 года силы его видимо ослабѣвали. Особенно сокрушительно подѣйствовало на здоровье Жуффруа, когда его рѣчь въ палатѣ депутатовъ не имѣла успѣха. Онъ былъ такъ потрясенъ этою неудачею, что друзья совѣтовали ему снова ѣхать въ Италію для поправленія здоровья. Жуффруа надѣялся выздоровѣть, не оставляя Франціи: но состояніе его здоровья не поправлялось, и въ февралѣ 1842 г. было уже безнадежно. Въ первой половинѣ этого мѣсяца онъ скончался. За нѣсколько дней до смерти, Жуффруа никого не принималъ, кромѣ жены и дѣтей, и въ комнатѣ съ запертыми ставнями, не рѣдко даже безъ свѣчей, погружался въ предсмертныя размышленія.

Для оцѣнки дѣятельности Жуффруа, необходимо сказать нѣсколько словъ объ отношеніи его къ нѣкоторымъ современнымъ дѣятелямъ на поприщѣ философіи во Франціи, а именно: Детю-де-Траси, Ляромигьера, Менъ-де-Бирана, Ройеколяра и Кузена. Детю-де-Траси внесъ въ XIX вѣкъ философію Кондильяка, который всѣ способности души признавалъ только видоизмѣненіемъ ощущенія. Ляромигьеръ первый возсталъ противъ системы, которая, по его сужденію, превращала человѣка въ существо чисто-пассивное. Но отдѣляя въ немъ отъ пассивной стороны дѣятельную, онъ заключилъ послѣднюю, подобно Локку, не въ свободѣ воли, но въ отправленіи *вниканія* (reflexion), въ которомъ совмѣщаются воля и разумѣніе. Различеніе дѣятельнаго начала отъ страдательнаго, во внутреннемъ существѣ человѣка, было уже важнымъ шагомъ впередъ; Но Ляромигьеръ только не замѣчалъ, что вниканіе совмѣщаетъ въ себѣ, кромѣ теоретической дѣятельности, и практическій актъ свободной воли, захотѣлъ выдѣлить ей особое отправленіе и призналъ ее явленіемъ, возникающимъ изъ

столкновенія двухъ влеченій, что снова ставило философію на прежнюю, сенсуалистическую точку зрѣнія. Эту ошибку исправилъ Менъ-де-Биранъ; онъ не смѣшивалъ съ пассивною стороною въ нашей душѣ дѣятельной и назвалъ эту послѣднюю волею. Но противодѣйствуя прежней крайности, впалъ въ другую, утверждая, что душа наша или наше *Я* выражается единственно волею. Ройе-Колларъ не занимался этими вопросами и сосредоточилъ свое вниманіе на анализѣ сознанія, и, при помощи изслѣдованій шотладскихъ мыслителей, проводилъ границы между чувственною и апріорною стороною нашего познанія. Кузенъ воспользовался трудами своихъ предшественниковъ. Подобно Ляромигьеру, онъ отличалъ страдательное отправленіе души отъ дѣятельнаго; сходно съ Ройе-Колларомъ, отличалъ опытъ отъ разума или чистой мысли. Вмѣстѣ съ Менъ-де-Бираномъ онъ отнесъ дѣятельное отправленіе души и самовыраженіе нашего *Я* къ волѣ, а ощущеніе призналъ принадлежностію нашей тѣлесной природы. По его понятію, наше Я занимаетъ среднее мѣсто между отправленіемъ ощущенія и дѣятельностію познающею всеобщую истину; отличительными чертами, разграничивающими наше Я отъ обоихъ отправленій, онъ призналъ свободу и личность. Далѣе, ощущеніе онъ противополагалъ познавательному отправленію мысли; содержаніе перваго есть нѣчто измѣняющееся, случайное, относительное; содержаніе втораго—всеобщее, безусловное.

Таково было направленіе французскихъ мыслителей, когда началъ свою дѣятельность Жуффруа; онъ занимался преимущественно вопросами психологіи, нравоученія и теодицеи.

Въ первыхъ чтеніяхъ своихъ Жуффруа разсматривалъ философію, какъ науку о человѣкѣ; по его понятію, она разсматриваетъ его жизнь прошедшую, настоящую и будущую. Въ настоящей жизни душу человѣческую можно разсматривать въ трехъ отношеніяхъ: 1, какъ дѣйствующую, 2, какъ испытывающую дѣйствіе, наконецъ 3, въ ней самой, или, что все равно, психологія занимается тремя вопросами: произво-

дительностію нашего Я, его способностію воспріятія, наконецъ, нашимъ Я въ немъ самомъ. Всѣ дѣйствія нашего *Я* Жуффруа признаетъ мыслительными или умственными и отдѣляетъ отъ него ощущеніе. То, что у Менъ-де-Бирана было главнымъ, у Жуффруа превратилось въ дополнительное: свободная воля является и исчезаетъ въ дѣятельности мысли, но послѣдняя постоянно пребываетъ. Подобно Ройе-Коллару и Кузену, Жуффруа различаетъ два отправленія познавательныя: *наблюденіе* и *разумъ*. Первое доставляетъ намъ свѣдѣнія случайныя, относительныя, второй—безусловныя и необходимыя. Наблюденіе примѣняется къ міру внутреннему и внѣшнему и развѣтвляется на три отправленія—сознаніе, воспріятіе и память. Въ наблюденіи содержится поводъ къ развитію разума. Такова производительность нашего Я; она заключаетъ въ себѣ дѣйствія разума, какъ произвольныя, такъ и не произвольныя.

Что же содержитъ въ себѣ *воспріемлющее* (receptive) отправленіе души въ такой системѣ, гдѣ ощущеніе отнесено къ тѣлу, а разумѣнію, даже въ его не произвольной дѣятельности, приписывается производительность? На этотъ вопросъ Жуффруа даетъ отвѣтъ довольно сбивчивый. Подъ воспріемлющимъ отправленіемъ души онъ понимаетъ не одну только чувственную сторону ея дѣятельности, но вообще всякое состояніе души, когда она принимаетъ какую-нибудь опредѣленность подъ вліяніемъ какого-бы то ни было впечатлѣнія, будетъ ли оно происходить отъ причинъ внѣшнихъ, отъ чего нибудь случайнаго, или отъ познанія всеобщей и необходимой истины, отъ разума, познающаго истинное, доброе и прекрасное. Всѣ впечатлѣнія опредѣляютъ душу къ дѣятельности, возбуждая въ ней опредѣленное желаніе; одна только идея добра отпечатлѣна характеромъ обязательности; человѣкъ исполняетъ доброе дѣло не въ слѣдствіе возникшаго въ немъ желанія, но потому, что обязанъ. Но все различіе между одними и другими онъ ограничиваетъ почти одними словами: первыя побужденія онъ называетъ *mobile*, а вторыя—motif.

Вліяніе тѣхъ и другихъ объемлетъ всю сферу воспріемлемости нашего Я.

Для опредѣленія нашего Я въ немъ самомъ, необходимо устранить всѣ, что есть въ немъ измѣняющагося, т. е., всѣ его произвольныя и непроизвольныя дѣйствія. Послѣ такого отдѣленія останется въ немъ только разумъ и воля, въ возможности, въ отвлеченіи или простота и тождественность. Разумность, свобода, простота и тождественность составляютъ существенное свойство нашего Я въ немъ самомъ.

Таково было первоначальное направленіе психологическаго ученія Жуффруа. Впослѣдствіи, подъ вліяніемъ шотландской школы, онъ сдѣлалъ въ немъ нѣкоторыя перемѣны. Прежде, онъ отдѣлялъ ощущеніе отъ познавательной дѣятельности души, но въ чтеніяхъ 1828 года, ощущеніе онъ отнесъ также къ этой дѣятельности. Сюда же онъ отнесъ и инстинктъ тѣлеснаго движенія и способность слова или употребленія извѣстныхъ знаковъ для выраженія мыслей. Наконецъ, онъ пересталъ признавать волю видоизмѣненіемъ умственной дѣятельности и приписалъ ей болѣе самостоятельнаго значенія, на томъ основаніи, что она примѣняется столькоже къ способности движенія, сколько и къ способности мышленія и можетъ какъ благопріятствовать, такъ и противодѣйствовать наклонностямъ. Такимъ образомъ, въ новыхъ чтеніяхъ своихъ Жуффруа различалъ слѣдующія способности души: первоначальныя или коренныя наклонности, способность чувствованія, разумъ, способность слова, способность тѣлодвиженія и волю (чтенія 1837 г.).

Жуффруа особенно занимался вопросомъ о различіи между душою и тѣломъ, и въ первый разъ коснулся его въ предисловіи къ переводу *очерковъ нравоучительной философіи* Дюгальда—Стюарта. „Мы наблюдаемъ, говоритъ Жуффруа, не одни только перемѣны подлежащія ощущенію, но и перемѣны происходящія въ нашемъ мышленіи, въ чувствованіяхъ

и въ желаніяхъ, Я сознаю свою *единичность* и *тождественность*. Мысль, чувство, воля, единичность и тождественность недоступны внѣшнему чувству, такъ-же какъ и отправленія органовъ не входятъ въ наше сознаніе. Въ произвольномъ движеніи мы имѣемъ сознаніе о нашемъ опредѣленіи, рѣшеніи къ чему нибудь, но не о сжатіи мышцъ. А потому, хотя сознаніе также служитъ средствомъ для открытія фактическихъ истинъ, какъ и внѣшнее чувство... ; но только сознаніемъ, а не ощущеніемъ, мы понимаемъ идею назначенія, намѣренія, цѣли и причины. То, что физіологи называютъ жизнію отношеній (vie de relation), заключаетъ въ себѣ явленія воли, ощущенія и идеи, не доступныя слуху и зрѣнію. Отдѣляя такимъ образомъ внутреннія явленія сознанія отъ явленій, подлежащихъ чувственному наблюденію, Жуффруа такъ опредѣляетъ начало первыхъ; 1, я сознаю свою *единичность* и *тождественность*; а потому мозговое вещество не составляетъ меня; оно *многосложно;* 2, всѣ опыты физіологовъ надъ взаимною зависимостію между мозгомъ и явленіями сознанія, можно также легко объяснить предположеніемъ, что мозгъ есть только посредникъ между свободнымъ, разумнымъ и сознательнымъ началомъ и предметами внѣшняго опыта; 3, слово *органъ*, употребляемый въ физіологіи, показываетъ, что вещественный снарядъ, не есть одно съ началомъ, которому онъ служитъ; 4, мышцы и нервы не ощущаютъ; а потому нѣтъ основанія утверждать, что мозгъ долженъ чувствовать; 5, ни одна болѣзнь мозга не уничтожаетъ воли; но какимъ образомъ возможно было бы такое постоянство воли, еслибы мозгъ составлялъ душу?

Тотъ же вопросъ составляетъ предметъ одного изъ послѣднихъ сочиненій Жуффруа (въ Nouv. Melanges philosoph., Logitimité de la distinction de la psychol. et de la physiol.). Всѣ народы, говоритъ онъ, признавали двойственность въ существѣ человѣка; ее подтверждаетъ и наука. Въ человѣкѣ

есть вещество и жизнь: жизнь составляетъ причину тѣла или сочетанія частицъ (molecules). Но каково начало самой жизни? Есть ли она простая, единичная сила, или сочетаніе силъ? Между причинами, производящими явленія жизни, однѣ мы познаемъ въ нихъ самихъ, а другія — только по ихъ слѣдствіямъ. Я сознаю, что въ моемъ Я заключается причина движенія моей руки; но въ нашемъ Я мы не сознаемъ причины пищеваренія. Стало быть, должно допустить два источника явленій жизни: одинъ сознательный, другой—безсознательный; но двойственность въ человѣкѣ не ограничивается только веществомъ и жизнію. Въ самой жизни есть это двойство или жизнь сознательная, психическая и жизнь безсознательная, физіологическая. А потому, если таинственный источникъ безсознательныхъ во мнѣ явленій имѣетъ цѣлію сохраненіе тѣла, то начало явленій сознательныхъ должно имѣть другую цѣль—благо моего сознательнаго существа. Эти два начала жизни различны, но они—во взаимной зависимости; единство ихъ составляетъ полное существо человѣческое. Изъ взаимной зависимости этихъ двухъ началъ происходитъ тѣсная связь между психологіею и физіологіею и взаимная необходимость одной для другой. Различіе же и отдѣльность ихъ основывается на различіи двухъ родовъ явленій жизни въ насъ и на различіи методовъ въ изслѣдованіи ихъ.

Кромѣ психологіи, Жуффруа занимался еще нравоученіемъ и теодицеею; пытливая мысль его не могла отказаться и отъ того высокаго вопроса, который всегда сохранитъ свою жизненность для человѣка, не утратившаго лучшихъ инстинктовъ своей природы. Назначеніе каждаго существа, такъ говоритъ Жуффруа, мы узнаемъ изъ его природы. Человѣкъ есть свободная сила, но, какъ сказано было выше, наше Я опредѣляетъ себя къ дѣятельности подъ вліяніемъ двухъ началъ: корыстнаго побужденія или интереса и идеальнаго или мысли о нравственномъ благѣ. Изъ этихъ двухъ началъ дѣятельности только второе обязательно: первое только побуждаетъ, второе—повелѣваетъ.

Какія же отличительныя черты нравственной жизни, или каковы главныя правила, въ которыхъ можно сосредоточить всѣ нравственныя обязанности? Жуффруа заимствуетъ отвѣтъ у Канта. Такъ-какъ человѣкъ есть свободная сила, то его долгъ состоитъ въ уваженіи свободы собственной и другихъ (Cours en 1818—1820). Но когда Жуффруа возразили, что свободы и нельзя ни у кого отнять,—потому что человѣкъ и въ цѣпяхъ остается свободнымъ,—стало быть, самый долгъ уваженія къ свободѣ своей и другихъ, есть долгъ пустой и обманчивый, то онъ нѣсколько измѣнилъ свой взглядъ, хотя въ нравоученіи, всегда начиналъ съ положенія, что назначеніе каждаго предмета познается изъ существа его. „Каждое существо, говоритъ Жуффруа, живетъ для какой-нибудь цѣли; въ этой цѣли заключается его благо. Цѣль человѣка обозначается въ его первоначальныхъ или коренныхъ наклонностяхъ—къ познанію, дѣятельности и любви. Эти стремленія въ первоначальномъ видѣ, сами по себѣ безотчетны и безкорыстны; потому что побуждаютъ насъ къ дѣятельности, хотя мы и не знаемъ еще, что будетъ слѣдствіемъ ихъ—удовольствіе или страданіе. Впослѣдствіи, когда мы узнаемъ ихъ, появляется дѣятельность по расчету, по соображенію. Это новая ступень нравственной дѣятельности—ступень эгоизма. За нею появляется ступень третья. Разумъ познаетъ, что частное благо каждаго существа возможно только подъ условіемъ, если оно составляетъ звено блага всеобщаго, безусловнаго, что, если благо одного мѣшаетъ благу другихъ, то на насъ лежитъ долгъ самоограниченія и жертвы; мы должны предпочесть большую сумму блага. Такимъ путемъ возникаетъ въ насъ идея обязательности нравственнаго блага. Отъ идеи всеобщаго порядка мы возвышаемся къ идеѣ Бога, создателя его, и къ повиновенію ему. Нравоученіе и религія рзлично выражаютъ одно и тоже, а именно, повиновеніе высшему порядку. Даже въ искусствахъ красота и безобразіе служатъ только выраженіями

порядка и безпорядка: прекрасное—это порядокъ выраженный, истина—порядокъ мыслимый, а благо—порядокъ осуществленный. Благо безотносительное постигается нами только тогда, какъ разумъ постигаетъ всеобщій порядокъ и обязательность его для насъ. На этой только степени сознанія и развитія, человѣкъ можетъ возвыситься до самопожертвованія, и въ немъ возникаетъ идея достоинства и недостоинства, внутренняго, нравственнаго довольства и недовольства. Долгъ нашъ въ отношеніи къ тѣлу имѣетъ характеръ только второстепенный, дополнительный, производный. Мы обязаны развивать только наши наклонности, уважая въ то же время эти наклонности въ другихъ; а тѣло служитъ только орудіемъ къ тому. Есть два препятствія къ удовлетворенію нашихъ наклонностей: лица и вещи. Когда одно лице въ своей дѣятельности встрѣчаетъ дѣятельность другаго лица, то оно должно остановить свою дѣятельность, если она противорѣчитъ ей. Если же лице встрѣчаетъ вещь, то должно смотрѣть на нее, какъ на предметъ, не имѣющій никакихъ правъ предъ нимъ. Природа ниже человѣка. Но для чего она создана—для нея самой, для создателя, или для человѣка?—Она не можетъ быть создана для себя самой, не можетъ существовать и ради создателя; ея цѣль въ человѣкѣ. Когда человѣкъ употребляетъ природу для достиженія своихъ нравственныхъ цѣлей, то тѣмъ самимъ она выражаетъ и смыслъ своего назначенія.

Утверждаясь на началахъ психологіи и нравоученія, Жуффруа переходитъ къ опредѣленію отношеній человѣка и всего видимаго порядка вещей къ божеству. Нравоученіе завершается идеею Бога и божественнаго міроправленія. Переходъ отъ одной области къ другой у Жуффруа состоитъ въ слѣдующемъ: предѣлы и препятствія, встрѣчаемыя человѣкомъ въ удовлетвореніи своихъ наклонностей, даютъ ему поводъ употреблять въ дѣло свои усилія, и стало быть, раз-

вываютъ въ немъ свободу. Въ этомъ отношеніи настоящая жизнь, исполненная препятствій, необходима для насъ и имѣетъ свое значеніе. Въ ней человѣкъ изъ состоянія животнаго или изъ простаго механизма физическихъ силъ, возвышается на степень разумно—свободнаго существа. Но такъ-какъ человѣкъ не можетъ въ себѣ разрушить своей божественной сущности и дѣйствуетъ свободно, въ извѣстныхъ предѣлахъ, то свободная дѣятельность его приходитъ въ гармонію съ путями промысла Божія. Но развитіе въ насъ разумно-свободной личности, сопряжено съ страданіями и не достигаетъ окончательнаго совершенства; а потому, должно предполагать иное высшее поприще жизни за гробомъ; иначе для чего бы Богъ даровалъ намъ стремленіе къ безконечному совершенству? Какое значеніе имѣло бы достоинство высокой нравственной дѣятельности, если бы оно ограничивалось только скудными предѣлами здѣшней жизни? Такимъ путемъ Жуффруа переходитъ отъ психологіи и нравоученія къ богословію и метафизическому взгляду на человѣка. Подобнымъ же образомъ Кантъ еще въ концѣ прошлаго столѣтія старался утвердить метафизическія идеи Бога, міра и человѣка на основаніи требованій нашей нравственной природы (см. Кантъ).

Жуффруа не имѣлъ такого обширнаго вліянія на развитіе философіи во Франціи, какъ Кузенъ; но онъ замѣчателенъ по своимъ дарованіямъ, по живому развитію философскихъ вопросовъ и, наконецъ, по энергическому противодѣйствію философіи XVIII вѣка. Подобно другимъ французскимъ мыслителямъ, онъ отправляется отъ психологическихъ изслѣдованій и потомъ переходитъ къ метафизическимъ, тогда какъ германскіе мыслители, не устраняя опытныхъ изслѣдованій, самое построеніе философіи начинаютъ съ идей онтологическихъ и не рѣдко по нимъ направляютъ даже психологическія изслѣдованія. Философскія сочиненія Жуффруа проникнуты какою-то меланхоліею и тихимъ воодушевленіемъ, и если

у него не много оригинальныхъ мыслей, за то и общеупотребительныя рѣшенія философскихъ вопросовъ проникнуты свѣжестію обдуманной и перечувствованной мысли. Къ оригинальнымъ взглядамъ Жуффруа можно отнести слѣдующее: 1, въ психологію онъ вводитъ различіе между жизнію психическою и физіологическою, вмѣсто прежняго употребительнаго различія между душою и тѣломъ. Онъ допускаетъ какъбы двѣ души въ человѣкѣ, что встрѣчается отчасти еще у древнихъ, одну правящую физіологическою стороною человѣческаго существа, другую—сосредоточивающую въ себѣ всѣ отправленія умственныя и нравственныя. Кромѣ того, Жуффруа по-своему различалъ дѣятельную и страдательную стороны нашей души. Сила, по его понятію, всегда дѣятельна, и если въ ней есть и страданіе, то не иначе, какъ вмѣстѣ съ дѣятельностію. Познаніе всегда дѣятельно: страдательный элементъ можетъ быть только въ волѣ, въ тѣхъ опредѣленіяхъ, хотя бы самыхъ разумныхъ, которымъ она повинуется. 2, Въ нравоученіи Жуффруа не слѣдовалъ положеніямъ древнихъ мыслителей. Добродѣтели, наприм., правда, воздержаніе, имѣютъ обязательную силу, не сами по себѣ, но потому, что служатъ выполненіемъ всеобщаго порядка, и стало быть, служатъ столько же нашему благу, сколько и благу другихъ, благу общему. 3, Въ теодицеѣ, Жуффруа разсматриваетъ зло, какъ препятствіе удовлетворенію нашихъ наклонностей, необходимое для развитія нашей нравственной свободы.

Мы упомянули выше о нѣкоторыхъ сочиненіяхъ Жуффруа. Послѣ его смерти Дамиронъ издалъ: 1, новое собраніе смѣшанныхъ философскихъ сочиненій Жуффруа (mélanges philosophiques) Paris, 1842; 2, Cours d'Esthétique, Paris, 1843. Въ собраніи сочиненій замѣчательны статьи: о различіи между физіологіею и психологіею, отчетъ о конкурсѣ касательно нормальныхъ школъ для первоначальнаго обученія и, наконецъ, глава о законахъ, какъ средство для выраженія мыслей.

З

ЗАБАРЕЛЛА, Іаковъ, одинъ изъ ученыхъ и лучшихъ мыслителей переходнаго времени между періодомъ среднихъ вѣковъ и началомъ философіи новыхъ временъ. Онъ род. въ Падуѣ, 5 сент., 1533 года. По своему патриціанскому происхожденію онъ имѣлъ возможность занять выгодное административное мѣсто въ своемъ отечественномъ городѣ, но по любви къ наукѣ, предпочелъ ученое поприще и не оставлялъ его до самой смерти. Онъ былъ въ числѣ лучшихъ профессоровъ падуанскаго университета. Забарелла принадлежитъ къ числу тѣхъ послѣдователей Аристотеля, которые усиливались установить правильное пониманіе философіи этого мыслителя и очистить ее отъ неправильныхъ толкованій Аверроэса. Онъ умеръ въ 1589 году. Послѣ его смерти сограждане, признательные къ памяти своего ученаго соотечественника, выбили въ честь его медаль и содержали на общественное иждивеніе одну изъ его дочерей.

Забарелла принадлежитъ къ числу умѣренныхъ номиналистовъ и послѣдователей Ѳомы аквинскаго. Онъ во многомъ еще напоминаетъ собою средневѣковыхъ мыслителей. Подобно имъ, онъ любитъ много заниматься анализомъ утонченныхъ логическихъ и онтологическихъ понятій; но самый методъ изслѣдованія и изложенія уже не имѣетъ той сухости, которою отличались всѣ почти схоластики. При томъ, Забарелла начинаетъ уже отчасти сознавать праздность этой игры понятіями, которой схоластики—реалисты придавали такъ много значенія. Лучшимъ изъ сочиненій Забареллы признаютъ—о *первой матеріи*. Изъ этого сочиненія можно видѣть не только его взглядъ на предметъ, занимавшій умы впродолженіе XIII и XIV столѣтій, но и разницу въ пріемахъ и методѣ Забареллы, о которой мы упомянули выше.

Слѣдуя Аристотелю, должно признать, говоритъ Заба-

релла, три начала всѣхъ матеріальныхъ или естественныхъ предметовъ: бытіе, небытіе и то существо или субъектъ, который долженъ произойти и умереть. Въ чемъ состоитъ сущность какого нибудь видимаго нами предмета въ нѣдрахъ природы, подверженной измѣненіямъ? Отличная отъ бытія и не-бытія, она есть не иное что, какъ первая матерія. До понятія объ этой первоматеріи мы доходимъ помощію умозаключенія и аналогіи. Освобождая мысленно мраморную статую отъ формы, которую далъ ей ваятель, мы получимъ кусокъ мрамора, но и въ этомъ кускѣ мрамора есть уже соединеніе опредѣленной матеріи и формы, а потому его снова можно подвергнуть разложенію. Когда мы выполнимъ его мысленно, то получимъ, съ одной стороны, количество и качество, реализирующія этотъ кусокъ мрамора, съ другой— вещественный субъектъ, служащій основаніемъ этой реализаціи. Но какъ въ природѣ нигдѣ нѣтъ матеріи безъ формы, и формы безъ матеріи, то правильно говорятъ, что эти двѣ составныя стихіи всякаго естественнаго существа не раздѣльны, и что это разложеніе ихъ можно произвести только мысленно. Такимъ образомъ, къ понятію объ отвлеченной матеріи или первоматеріи, мы приходимъ только аналогически, по умозаключенію отъ разложенія одного предмета въ другой, другаго въ третій и т. д. Отсюда видно, что Забарелла не раздѣляетъ мысли реалиста схоластическихъ временъ Дунса—Скота. Тогда какъ Забарелла признаетъ отрѣшенное отъ всякой формы состояніе матеріи только отвлеченіемъ разсудка, Дунсъ—Скотъ полагаетъ, что матерія въ отрѣшенномъ видѣ дѣйствительно существуетъ и предшествуетъ образованію опредѣленныхъ существъ.

Сочиненія Забареллы: De rebus naturalibus libri triginta, Colon. Agr., 1590, f; 1594, 4; Francf., 1607 и 1608, 4. Въ этихъ книгахъ о естественныхъ предметахъ Забарелла, подобно Аристотелю и перипатетической школѣ, помѣщаетъ свои наслѣдованія о человѣческой душѣ. Opera logica, Colon.,

1579, 4; Venet., 1580 f; Lugd., 1586, 4; Bas., 1595, f; Colon., трудами Лудов. Гавенрейтера, 1597, f; Venet., 1600, 4; Francf., 1608 и 1623, 4. Логическія сочиненія Забареллы пользовались большимъ уваженіемъ въ Германіи и Италіи. Commentaria in Aristotelis libros Physicorum, Francf., 1602, 4; in Aristotelis libros de anima, Francf., 1608 и 1619, 4.

ЗАЙЛЕРЪ, Іоаннъ Михаилъ, род. 1751 г. въ Арезингѣ, селеніи близъ Шропенгаузена въ Баваріи и кончилъ курсъ средняго образованія у іезуитовъ въ Мюнхенѣ. Въ 1660 г. онъ вступилъ въ ихъ орденъ. По уничтоженіи іезуитскаго ордена, Зайлеръ съ 1773 по 1777 годъ проходилъ курсъ математики, физики, философіи и богословія въ ингольштадтскомъ университетѣ, хотя еще въ 1775 г. былъ рукоположенъ во священники. По окончаніи университетскаго курса наукъ Зайлеръ преподавалъ сперва философію и богословіе, а потомъ богословіе въ разныхъ католическихъ университетахъ. Съ 1829 года онъ былъ епископомъ въ Регенсбургѣ и ум. въ 1832 г. Сочиненія Зайлера, касающіяся философіи: Quantum humana ratio conferat ad sensum scripturae figendum, Ingolst., 1777, 8; Theologiae christianae cum philosophia nexus, Augsb., 1779, 8; Praktische Logik..... Münch., 1780, 8; Ueber den Selbmord, München, 1785, 8; Vernunftlehre für die Menschen, 1785, 2 B. 8; 1794, 3 Th.; Idee einer gemeinnüzigen Moralphilos., Dillingen, 1786, 4; Einl. zur gemeinnüzigen Moralph., München, 1786, 8; Kennzeichen d. Philosophie, Augsb., 1687, 8; Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen... Münch., 1787—91, 2 Th., 8; die bedeutendsten drei Nummern für meine Zeitgenossen, Münch. 1798, 8; Gesammelte Schriften, München, 1818—22 9 Bd., 8, Сочиненія Зайлера были еще изданы Іосиф. Видмеромъ, въ Сульцбахѣ, 1830, 8.

ЗАКОНЪ, Слово *законъ* обыкновенно означаетъ повелѣніе или запрещеніе на основаніи какой нибудь власти, касающееся воли свободнаго существа. Но мало-по-малу изъ обла-

сти нравственной, общественной и религіозной наука перенесла это слово въ общую область бытія. Когда какое нибудь явленіе, которое мы достаточно наблюдали, постоянно повторяется при извѣстныхъ обстоятельствахъ и одинаково сопровождаетъ другія явленія, то мы тотчасъ сравниваемъ это постоянное повтореніе явленія съ дѣяніемъ или съ порядкомъ, постоянно выполняемымъ въ слѣдствіе повелѣнія или правила и называемъ его закономъ. Такимъ образомъ, мы называемъ закономъ вещества, когда тѣла притягиваются взаимно въ прямомъ отношеніи къ ихъ массамъ и въ обратномъ—къ разстояніямъ и—закономъ духовнымъ, когда наблюдаемъ, что повтореніемъ впечатлѣній притупляется ощущеніе и, на оборотъ, достигается легкость и прочность дѣйствій разумѣнія. А потому, законъ есть тотъ общій и постоянный порядокъ, въ которомъ совершаются всѣ явленія, или по которому они должны совершаться, если зависятъ отъ свободы воли и, такъ-какъ нѣтъ явленія, которое не происходило бы отъ какой нибудь причины, то законы можно назвать такими условіями, которыя опредѣляютъ существованіе всѣхъ видовъ бытія или порядкомъ, присущимъ развитію силъ, обнаруживающихъ намъ свои дѣйствія.

Есть два вида силъ: одни, дѣйствующія съ сознаніемъ цѣли, другія—вещественныя, безсознательныя, не имѣющія возможности уклониться отъ одного способа своего обнаруженія; а потому, необходимо различать и два вида законовъ: законы міра нравственнаго и законы міра физическаго. Каждый видъ законовъ заключаетъ въ себѣ условія только одного разряда существъ; а потому, законы физическаго міра не примѣнимы къ нравственнымъ существамъ и на оборотъ, законовъ нравственнаго міра нельзя простирать на предметы физическаго міра, и такъ-какъ оба вида законовъ не могутъ быть въ причинномъ отношеніи между собою, а два порядка бытія не могутъ быть безусловными, то наша мысль необходимо предполагаетъ выше обоихъ видовъ законовъ, какъ начало

ихъ, законы всеобщіе, законы бытія вообще, и въ идеѣ верховнаго, безусловнаго существа усиливается найти основаніе ихъ гармоніи. Безъ идеи верховнаго закона и верховной причины его, нельзя даже объяснить, откуда происходитъ въ насъ эта потребность къ отысканію закона и порядка въ постоянной смѣнѣ явленій. Наша мысль съ неотразимою необходимостію сознаетъ отношеніе ограниченнаго къ безконечному, качества или видоизмѣненія къ субстанціи, явленія къ причинѣ. Если бы мы могли уничтожить въ себѣ идею этого отношенія, то не стало бы самой возможности мыслить бытіе. Общія условія бытія цѣлаго міра вещественнаго и нравственнаго, общій, высшій порядокъ, въ которомъ оба они стремятся къ однимъ высшимъ цѣлямъ бытія, можно назвать законами метафизическими.

Отъ законовъ метафизическихъ, нравственныхъ и физическихъ или вещественныхъ, въ тѣсномъ смыслѣ слова, можно отличать еще законы геометрическіе или математическіе. Подъ именемъ математическихъ законовъ разумѣютъ условія бытія, не разлучныя съ каждымъ вещественнымъ предметомъ, которыя заключаются не въ качествахъ самаго вещества, но въ неразлучномъ съ каждымъ вещественнымъ бытіемъ пространственномъ очертаніи. Каждое тѣло занимаетъ мѣсто въ пространствѣ, есть извѣстная геометрическая фигура; а всѣ геометрическія фигуры имѣютъ свои свойства, отношенія, пропорціи, также неизмѣнныя, какъ неизмѣнно само пространство, безъ которыхъ не можетъ существовать ничто вещественное. Эти законы или условія бытія нельзя назвать метафизическими, потому что они не касаются цѣлаго міра, физическаго и нравственнаго; нельзя назвать ихъ и физическими, такъ-такъ они не происходятъ отъ самаго вещества, какъ вещества, или отъ качествъ его; наконецъ, нельзя назвать и нравственными, потому что они не касаются нашей свободы.

Иногда различаютъ еще законы логическіе или законы мышленія, отличая ихъ отъ законовъ бытія вообще. Но въ сущности законы мышленія не могутъ отличаться отъ законовъ бытія, а потому, если правильно познанъ предметъ, то непремѣнно будетъ правильно и мысленное развитіе его. Можно различать одни законы отъ другихъ только въ томъ смыслѣ, что постоянныя отношенія, постигаемыя въ познаніи дѣйствительнаго міра, мы можемъ перевести на языкъ чистаго мышленія и представить только въ его формахъ для лучшаго общаго ихъ выраженія къ каждомъ данномъ случаѣ. Такъ, напр., метафизическій законъ, что каждое водоизмѣненіе или каждый аттрибутъ предполагаетъ субстанцію, каждый предметъ существуетъ подъ условіемъ единства и тождественности, можно выразить въ слѣдующей формѣ: каждый предикатъ долженъ имѣть свой субъектъ; объ одномъ субъектѣ нельзя въ одно и тоже время сказывать двухъ предикатовъ, которые взаимно себя исключаютъ.

Какъ различны законы бытія, такъ различенъ и способъ познанія ихъ. Метафизическіе законы, какъ вообще всѣ безусловныя, сверхъчувственныя истины, постигаются умозрѣніемъ. Разумъ находитъ необходимость признанія ихъ не въ опытѣ, не въ чувственномъ наблюденіи, но въ своей собственной внутренней природѣ (см. метафизика, познаніе). Законы физическаго міра мы познаемъ посредствомъ наведенія; наблюдая и сравнивая между собою явленія, мы замѣчаемъ въ измѣняющемся постоянное, отдѣляемъ одно отъ другаго и такимъ образомъ, мало-по-малу, восходимъ къ познанію причинъ и условій физическихъ явленій. Для познанія законовъ математическихъ, нѣтъ нужды въ наблюденіи и сравненіи многоразличныхъ явленій; потому что идею пространства мы сознаемъ непосредственно, по новому внѣшнихъ впечатлѣній, а различныя измѣренія пространственныя мы опредѣляемъ посредствомъ вывода. Наконецъ, въ опредѣленіи законовъ нравственныхъ участвуютъ всѣ предъидущіе спо-

собы познанія. Самыя начала нравственной дѣятельности находятся въ неразрывной связи съ духомъ цѣлаго міровозрѣнія и, подобно законамъ метафизическимъ, опредѣляются умозрѣніемъ. Нужно только присовокупить, что нравственный законъ составляетъ не условіе бытія и знанія вообще, но только условіе бытія нашего, какъ существъ разумно-свободныхъ, такъ-какъ самая свобода не имѣла бы значенія, если бы она не была проникнута сознаніемъ закона. Изъ общихъ началъ, установленныхъ въ нравоученіи, мы дѣлаемъ потомъ посредствомъ вывода болѣе частныя положенія и примѣняемъ ихъ къ практической жизни. Такъ-какъ нравственный законъ предполагаетъ разумъ и свободу, то, по необходимому выводу изъ идеи закона, то и другое должно быть необходимымъ условіемъ законосообразной дѣятельности. Наконецъ, къ сознанію нравственныхъ законовъ мы доходимъ еще посредствомъ опыта и наведенія; такъ наприм., по непосредственному, прирожденному намъ опыту чувства, мы дознаемъ внутреннюю гармонію отъ добрыхъ поступковъ и, на оборотъ, внутренній разладъ или упреки совѣсти при нарушеніи нравственнаго закона.

Значеніе закона одинаково важно какъ для каждаго человѣка въ частности, такъ и для обществъ гражданскихъ. Самая возможность ихъ основывается на необходимости согласія между извѣстнымъ обнаруженіемъ нашей дѣятельности въ отношеніи къ ближнему и къ цѣлому обществу и самою природою разумносвободнаго существа, т. е., на сознаніи и выполненіи закона. Отнимите это условіе и никакое общество существовать не можетъ: сознаніе закона, одушевляющее членовъ гражданскаго общества, это своего рода сила тяготѣнія, влекущая ихъ къ нравственному центру.

Такъ-какъ нравственная жизнь каждаго человѣка возможна только въ сообществѣ съ другими, то самые законы раздѣляются на *нравственные* и *общественные* или *юридическіе*. Первые опредѣляютъ самое внутреннее настроеніе лица,

когда оно вполнѣ сознаетъ присутствіе идеи закона въ своей собственной внутренней природѣ, въ разумѣ и въ сердцѣ; вторыя служатъ только частнымъ выраженіемъ первыхъ и устанавливаютъ извѣстныя отношенія одного лица къ другому, обнаруживающіяся на дѣлѣ; имп какъ бы обезпечивается самое поприще внутренняго развитія каждаго нравственнаго существа.

Но и самые законы, дѣйствующіе въ обществѣ, могутъ быть двоякаго рода: *естественные* и *положительные*. Къ первымъ относятся тѣ законы, или та часть законовъ, дѣйствующихъ въ обществѣ, которая можетъ быть познана непосредственно умомъ, а потому, и обязательную силу имѣетъ по непосредственному сознанію каждаго, независимо отъ общественнаго постановленія; вторые познаются не иначе, какъ изъ самаго законодательства, дѣйствующаго въ государствѣ и потому, между прочимъ, имѣютъ обязательную силу, что установлены обществомъ или государствомъ. Первые, во всемъ своемъ объемѣ, основываются на нравственноразумной природѣ человѣка и служатъ постояннымъ и неизмѣннымъ ея выраженіемъ; вторые, по общему основанію своему, также находятся въ ближайшей или отдаленнѣйшей связи съ тою же разумною природою человѣка, но выражаютъ ее въ какихъ нибудь случайныхъ и ограниченныхъ положеніяхъ, примѣненныхъ къ потребностямъ мѣста и времени. Въ дѣйствительности обѣ стороны законовъ не могутъ существовать отдѣльно одна отъ другой; иначе первая никогда не достигла бы полной опредѣленности, вторая не имѣла бы никакой силы и достоинства. Отношеніе между ними вообще таковъ же, какъ между идеею и выраженіемъ. Отсюда сама собою вытекаетъ необходимость историческаго развитія законодательствъ у разныхъ народовъ, въ которомъ постепенно вырабатывается совершеннѣйшее въ дѣйствительности выраженіе идеи закона. (см. нравоученіе, право, свобода.) Приводимъ нѣкоторыя сочиненія: Platonis, libb. XII de legibus, особ. edit. Asti,

Lps., 1814, 8; Ciceronis libb. III de legibus; Montesqieu de l'esprit de loix, Amsterd., 1759, 4 vol., 12; (von—Creuz) der wahre Geist der Geseze, Francf. a. M., 1766, 8.—Литературу науки законовѣдѣнія въ частности см. въ Encycl.—philos. Lexicon, Круга 2 ter B. Lpz., 1833, стр. 248... и энциклопедію К. Неволина, 1857, стр. 19—45.

ЗАНАРДИ (Zanardus), Михаилъ, монахъ доминиканскаго ордена, род. въ 1590 году въ Орнано (Orgnano), близъ Бергама, обучался богословію и философіи въ Болоньи, преподавалъ богословіе въ разныхъ итальянскихъ городахъ и умеръ въ Миланѣ въ 1641 или въ 1642 г. Онъ оставилъ много философскихъ сочиненій, въ которыхъ является точнымъ послѣдователемъ Ѳомы аквинскаго. Къ примѣчательнѣйшимъ изъ этихъ сочиненій можно отнести слѣдующія: de Physica et Metaphysica: quæstiones et dubia in octo lib. Aristot. de phys. auscultatione, Venet., 1615—1617, 3 vol., 4; Comment. in prim. part. Summæ theologiæ Thom. Aquin., ib., 1620, f; Disputationes de triplici universo cælesti, elementari et mixto, et cæt., ib., 1629, 4. Это сочиненіе пользовалось въ свое время наибольшимъ уваженіемъ. О Занарди можно читать въ Scriptores ordinis prædicat., Эшара, написавшаго исторію доминиканскаго ордена и въ Polyhist..., tom. II, lib. 1, c. 14, Моргофа. Время жизни Занарди совпадаетъ съ началомъ философіи новыхъ временъ; но по характеру своихъ сочиненій онъ не выступаетъ изъ круга средневѣковыхъ схоластиковъ.

ЗАХАРІА, по прозванію *схоластикъ*, жилъ въ 6-мъ вѣкѣ послѣ Р. Х—ва, и обучался въ Александріи, подъ руководствомъ Аммонія, сына Гермія. По окончаніи курса образованія онъ былъ сначала публичнымъ ораторомъ, а потомъ принялъ духовный санъ, былъ епископомъ въ Митиленѣ и умеръ въ 560 г. Онъ оставилъ два сочиненія, относящіяся къ философіи: въ одномъ изъ этихъ сочиненій, названномъ по имени его учителя *Аммоній*, онъ развиваетъ противъ языче-

ческихъ, и особенно александрійскихъ мыслителей, идею творенія міра. Другое направлено противъ *дуализма* манихеевъ. Первое изъ этихъ сочиненій нѣсколько разъ издавалъ Таринъ подъ заглавіемъ: Zachariæ scholastici Ammonius, seu de mundi opificio contra philosophos, græce et latine, una cum Origenis philosophia, Paris., 1618, 1624, 4, потомъ Бартій съ *Θеофрастомъ* Энея Газскаго, Lips., 1655, 4; наконецъ, Боасонадъ также вмѣстѣ съ тѣмъ же сочиненіемъ Энея, Paris., 1836, 8. Трактатъ противъ манихеевъ находится въ сборникѣ Канизія: Antiquæ lectiones, tom., 1, Jngolst., 1601, 4.

ЗЕНОДОТЪ. Подъ этимъ именемъ извѣстны два мыслителя древнихъ временъ: одинъ стоикъ, ученикъ Діогена селевкійскаго, другой—новоплатоникъ, и преемникъ Исидора въ александрійской школѣ.

ЗЕНОНЪ, основатель стоической школы, (см. *стоическая школа*), род. въ Китіумѣ, небольшомъ городкѣ на островѣ Кипрѣ. Время рожденія его не извѣстно; но по нѣкоторымъ обстоятельствамъ его жизни можно съ достовѣрностію полагать, что послѣднее время его жизни относится ко времени македонскаго царя, Антигона Гоната. Годъ смерти его также не извѣстенъ; можно только по сближенію нѣкоторыхъ обстоятельствъ заключать, что онъ жилъ до 264 года до Р. Х—ва. По одному историческому свидѣтельству, Зенонъ посвятилъ себя исключительно наукамъ и особенно философіи съ того времени, когда во время кораблекрушенія въ пирейской пристани лишился всего своего капитала. Въ то время ему было около двадцати лѣтъ. По другимъ—онъ возымѣлъ намѣреніе предаться изученію философіи, когда слушалъ чтеніе второй книги Ксенофонтовыхъ *достопамятностей*. Зенонъ вступилъ сперва въ школу Кратеса, отъ котораго и заимствовалъ многія части своего правоученія; но духъ кипическаго правоученія, своею суровостію и крайнею отрѣшенностію не понравился Зенону. Онъ обратился къ Стильпону, умѣвшему соединить со строгостію нравственныхъ началъ требованія

образованнаго общежитія. Послѣ Стильпона онъ слушалъ Діодора, самаго знаменитаго діалектика мегарской школы. Позднѣе другихъ имѣли на Зенона вліяніе два послѣдователя Платона—Ксенократъ и Полемонъ. Подъ вліяніемъ ихъ наставленій, онъ разширилъ предметъ своего изслѣдованія, обратилъ вниманіе на физику сверхъ діалектики и правоученія, наконецъ, усвоилъ тотъ взглядъ на природу, какъ на живое существо, подчиненное разумнымъ законамъ, который былъ уже у Платона.

Послѣ двадцатилѣтняго слушанія и изученія разныхъ философскихъ системъ, пользовавшихся значеніемъ въ древней Греціи, Зенонъ рѣшился наконецъ основать собственную философскую школу. Мѣстомъ для своихъ чтеній онъ избралъ портикъ (Στοά), извѣстный подъ именемъ *(Στοὰ ποικίλη) расписнаго*, гдѣ прежде бывали собранія поэтовъ. Отсюда происходитъ названіе его послѣдователей *стоиками*, которыхъ сначала называли по имени ихъ учителя Зенониками. Тимонъ Силлографъ говоритъ съ упрекомъ, что онъ собиралъ къ себѣ толпу людей праздныхъ и лѣнивыхъ; но это не правдоподобно; потому что Зенонъ избѣгалъ толпы и чтобы къ нему не шло много слушателей, требовалъ иногда отъ нихъ по оболу за слушаніе его чтеній. Онъ не имѣлъ дара слова; рѣчь его была отрывиста, неодушевленна и иногда наполненна темными, не понятными выраженіями. Не смотря на то, у него было не мало слушателей и чтителей, даже между знатными. Въ числѣ ихъ особенно можно упомянуть царя Антигона Гоната и Птолемея Филадельфа. Первый, пріѣзжая въ Аѳины, обыкновенно приходилъ къ Зенону слушать его чтенія, а второй такъ дорожилъ ими, что поручалъ своимъ посламъ записывать его слова. Зенонъ жилъ такъ умѣренно, что его воздержаніе вошло въ пословицу. Не менѣе того, онъ отличался любовію къ отечеству. Аѳиняне до того были увѣрены въ неподкупности его, что вручили ему даже ключи отъ крѣпости для храненія. Послѣ его смерти, въ память его

добродѣтельной жизни и мудрыхъ наставленій, преподанныхъ юношеству, они опредѣлили ему золотой вѣнокъ и памятникъ на могилѣ въ Керамикѣ. Онъ завѣдывалъ своею школою около сорока восьми лѣтъ и умеръ въ глубокой старости— 89 лѣтъ. Такое долголѣтіе мудреца было плодомъ строгой и воздержной жизни его.

Зенонъ положилъ основаніе ученію стоической философской школы и обозначилъ всѣ части системы, извѣстныя подъ именемъ стоической, а именно, нравоученіе, діалектику и физику. Это видно какъ изъ свидѣтельствъ его преемниковъ, такъ и изъ отрывковъ его ученія, переданныхъ нѣкоторыми древними писателями. Но нельзя опредѣлить, что именно въ ученіи, извѣстномъ подъ именемъ стоическаго и до какой степени было развито имъ самимъ, и что принадлежитъ его послѣдователямъ?—Хотя эти послѣдніе приписываютъ все ученіе стоическое Зенону, однакоже нельзя не допустить, что оно не могло остаться безъ дальнѣйшаго постепеннаго развитія и нѣкоторыхъ прибавленій со стороны его преемниковъ. Достовѣрно, по крайней мѣрѣ, что въ нравоученіи и въ политикѣ онъ еще много придерживался кинника Кратеса; потому что въ своемъ трактатѣ о *государствѣ* онъ, подобно кинникамъ, отрицаетъ приличіе, науки, законы, искусства и, подобно Платону, предлагаетъ общность имущества. Оттого современники его говаривали, что это ученіе написано еще на концѣ собачьяго хвоста, т. е., въ то время, когда онъ былъ еще подъ вліяніемъ кинниковъ. Доказательствомъ дальнѣйшаго развитія ученія Зенонова послѣ его смерти, можетъ быть между прочимъ и то, что Аѳинодоръ, одинъ изъ его послѣдователей, нашедши его сочиненія въ пергамской библіотекѣ, передѣлывалъ въ нихъ всѣ мѣста, не сходныя съ позднѣйшимъ ученіемъ его школы. Древніе, которымъ извѣстны были подлинныя сочиненія Зенона, всего болѣе замѣчаютъ въ его ученіи недостатокъ единства, или собственнаго, оригинальнаго духа и направленія и называютъ его

изобрѣтателемъ больше словъ, нежели чего-нибудь существеннаго. Зенонъ былъ, такъ говоритъ Цицеронъ, больше изобрѣтателемъ словъ, нежели дѣлъ (de finib. bon., et mal., lib. III, c. 2.; lib. IV, c. 2). Съ этимъ заимствованіемъ идутъ у него рядомъ мысли, принадлежащія Академіи и пантеистическому ученію Гераклита. Къ числу первыхъ, относятся мысли о провидѣніи, о выраженіи божественнаго начала во всѣхъ явленіяхъ міра, вошедшія въ ученіе стоиковъ. Подъ вліяніемъ этихъ мыслей Маркъ Аврелій написалъ свое (εἰς ἑαυτὸν) самоубѣжденіе. У Гераклита Зенонъ заимствовалъ взглядъ на происхожденіе и кончину міра отъ огня. Что касается Зенонова ученія о значеніи и образованіи нашихъ познаній, то основная мысль его та, что такъ-какъ въ мірѣ, во всѣхъ его явленіяхъ выражается какъ-бы разлитое божественное начало, то наше познаніе происходитъ отъ ощущенія (φαντασία καταληπτική) и что это ощущеніе преобразуется въ познаніе не иначе, какъ подъ условіемъ троякаго дѣйствія со стороны души: во первыхъ *согласія* или утвержденія въ сужденіи, во вторыхъ *понятія* или уразумѣнія (comprehensio) и въ третьихъ — *науки*. Ощущеніе Зенонъ сравнивалъ съ открытою рукою, на которой какъ-бы лежатъ всѣ сокровища знанія, которыя потомъ нужно усвоить при дальнѣйшемъ развитіи познавательной дѣятельности — въ сужденіи, пониманіи и наукѣ. Въ нихъ рука, по сравненіи Зенона, сперва раскрытая, постепенно сжимаетъ то, что прежде было развернуто и раскрыто.

Зенону, основателю стоической философіи, приписываютъ много сочиненій; заглавія ихъ, по Діогену лаэртскому, суть слѣдующія: *о государствѣ* (πολιτεία), *о жизни примыкательно къ человѣческой природѣ* (περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου); *о пожеланіи или о человѣческой природѣ* (περὶ ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως); *о страстяхъ*; *о долгѣ* (περὶ τοῦ καθήκοντος); *о законѣ*; *о греческой наукѣ*; *о зрѣніи*; *о вселенной*; *о знакахъ*; *мысли Пивагора*; *общіе вопросы*; (καθολικά); *о словахъ*; *пять книгъ*

проблемъ; уроки о поэзіи; объ искусствѣ вѣроятно *діалектики*. Но изъ всѣхъ сочиненій, изъ коихъ многія Діогеномъ лаэртскимъ можетъ быть даже не показаны, до насъ дошли только или заглавія, или самые краткіе отрывки (см. стоическая философія, а также курсы исторіи древней философіи).

Кромѣ Зенона, основателя стоической философской школы, былъ другой *Зенонъ тарсскій*, его послѣдователь. Онъ былъ ученикъ и преемникъ Хризиппа. По Діогену лаэртскому, онъ оставилъ мало сочиненій, но много—учениковъ. Нуменій говоритъ (см. Евсевій Præpar. Evangel., lib. XV, с. 18, что на ученіе стоическое о кончинѣ міра посредствомъ огня, онъ смотрѣлъ какъ на недоказанную гипотезу.

ЗЕНОНЪ, мыслитель элейской философской школы, род. въ Элеѣ, что въ великой греціи состоявшей большею частію изъ дорійскихъ колоній, около 590 года до Р. Х—ва, или около 67 олимпіады. Это предположеніе основывается на нѣкоторыхъ показаніяхъ Платона. Въ своемъ *Парменидѣ* Платонъ говоритъ, что Зенонъ вмѣстѣ съ Парменидомъ, своимъ учителемъ, прибылъ въ Аѳины въ то время, когда ему было около сорока лѣтъ, и что Сократъ, слушавшій ихъ чтенія, былъ тогда еще очень молодъ. Если же предположимъ, что Сократу было въ то время лѣтъ двадцать, а онъ родился въ 470 году до Р. Х—ва, то время рожденія Зенона можно полагать около 490 г. до Р. Хр. Это вычисленіе согласно и со свидѣтельствомъ Діогена лаэртскаго, Свиды и Евсевія, по которому Зенонъ былъ еще въ цвѣтущихъ силахъ въ 78, 79 и 80 Олимпіаду. Надѣленный прекрасною наружностью, богатствомъ, будучи кромѣ того знатнаго происхожденія, онъ желалъ осуществить въ себѣ идеалъ человѣческаго совершенства и съ этими внѣшними преимуществами соединить достоинства внутреннія. Съ этою цѣлію онъ присоединился къ мыслителю элейской школы Пармениду, слушалъ его чтенія, изучалъ его систему и потомъ былъ однимъ изъ самыхъ ревностныхъ провозвѣстниковъ его направленія. Но это ни мало не отвлекало

его отъ живаго участія въ гражданскихъ дѣлахъ; мало того, въ критическія минуты своего отечества, онъ былъ самымъ ревностнымъ поборникомъ его чести и блага, и палъ жертвою своего самоотверженія: Діогенъ лаэрт. говоритъ, что онъ былъ самымъ благороднымъ дѣятелемъ на поприщѣ науки и политики. Послѣ неудачной попытки—избавить свое отечество отъ деспотизма Неарха или Діодемона, Зенонъ попалъ въ его руки и на допросѣ откусилъ себѣ языкъ и выплевалъ его въ лице тирану. Этотъ героизмъ не тронулъ Неарха; Зенонъ былъ казненъ; но возмущеніе народа было выраженіемъ общаго къ нему сочувствія.

Зенонъ не прибавилъ ничего новаго къ ученію Парменида и ограничивался только развитіемъ мыслей своего учителя и защищеніемъ ихъ отъ возраженій іонійской школы. По этой причинѣ Аристотель считаетъ его изобрѣтателемъ діалектики. Такъ-какъ полемическое направленіе требовало особенной точности мысли и слова, то онъ первый въ элейской школѣ сталъ писать свои философскія сочиненія въ прозѣ. Діогенъ лаэртскій говоритъ, что онъ написалъ много сочиненій, но не упоминаетъ ни одного изъ нихъ, а Свида приводитъ заглавія слѣдующихъ сочиненій его: 1, *споры*, 2, *изъясненія ученія Эмпедокла и* 3, *противъ философовъ натуралистовъ*. Вѣроятно Зенонъ подъ именемъ натуралистовъ разумѣлъ мыслителей іоникійской школы. Но изъ его сочиненій до насъ ничего не дошло; понятіе же о его ученіи можно составить на основаніи Платонова *Парменида* (см. *Платонъ*), въ которомъ разсматривается одно изъ его сочиненій. Можно еще руководствоваться отчасти и показаніями Аристотеля въ его физикѣ (lib., VI. c. 9). Въ своемъ разговорѣ Платонъ приводитъ Зеноновы возраженія противъ возможности движенія. Этихъ опроверженій Платонъ приводитъ четыре; 1, „Движеніе не возможно; потому что то, что должно двигаться, должно бы пройти средину, прежде нежели дойдетъ до конца.“—Но если все дѣлится до безконечности, то естественно, что не

возможно достигнуть не только конца, но и средины; потому что каждое предыдущее пространство снова дѣлится и имѣетъ свою средину и т. д. въ безконечность. 2, Движеніе не существуетъ; потому что тѣло движущееся быстро, никогда не догонитъ другаго, движущагося медленно, такъ-какъ и въ этомъ случаѣ первое, прежде нежели дойдетъ до мѣста, занимаемаго другимъ, должно пройти безконечно—дѣлимое пространство.—3, Движеніе тождественно съ недвижностію или покоемъ, на томъ основаніи, что всякое движеніе имѣетъ мѣсто въ пространствѣ равномъ ему, т. е., занимаетъ пункты, изъ коихъ одинъ совершенно равенъ другому. А потому, летящая стрѣла остается всегда на одномъ и томъ же мѣстѣ; она всегда находится въ пустомъ пространствѣ, безразличномъ отъ другихъ пунктовъ; она есть только тамъ, гдѣ есть.—4, Движеніе ведетъ къ нелѣпымъ слѣдствіямъ. Предположимъ, что два тѣла, равныя по величинѣ, движутся въ одномъ данномъ пространствѣ, съ одинаковою скоростію, но въ противоположномъ направленіи и притомъ такъ, что одно тѣло движется отъ оконечности пространства, существующаго между имъ и цѣлію движенія, а другое отъ средины такого же пространства съ другой стороны. Хотя одно изъ нихъ пройдетъ половину этого пространства, а другое—все, однако оба они проходятъ одно и тоже пространство, дѣлимое въ безконечность; стало быть, не только большее пространство одинаково съ меньшимъ, но и меньшее время равно большему.

Аристотель приводитъ и другія Зеноновы доказательства подобнаго рода, наприм., слѣдующее: всякое движеніе есть перемѣна; а такъ—какъ измѣняться значитъ не быть тѣмъ, чѣмъ что-либо было прежде, ни тѣмъ, что будетъ оно потомъ, то измѣняющагося, а равно и измѣненія нѣтъ нигдѣ. Говорятъ, что Діогенъ киникъ, выслушавши эти доводы Зенона, вмѣсто опроверженія ихъ, началъ ходить, показывая этимъ неосновательность Зеноновыхъ умозаключеній. Зенонъ

опровергалъ еще тѣхъ мыслителей, которые допускали только множественность не принимая единаго и тождественнаго начала всего. Пространство, по словамъ этихъ мыслителей, такъ говоритъ Зенонъ, есть мѣсто для тѣлъ; принимая это опредѣленіе, нужно допустить, что для одного пространства должно существовать другое, для другаго—третье, и такъ далѣе въ безконечность, а это значитъ, что все пространственное есть одно и тоже и нѣтъ никакого множества.

Не входя въ разборъ этого ученія Зенона можно замѣтить только, что Зенонъ *въ отрицаніи* раздѣльности (discretion) пространства и времени, самъ же сперва *полагаетъ* ее; потому что иначе и нельзя ему отрицать эту раздѣльность, какъ только допустивши сперва (въ своихъ возраженіяхъ), что уже была эта раздѣльность, выраженная въ опроверженіяхъ допущеніемъ предѣла, средины и т. далѣе. Это значитъ, что пространству и времени свойственны оба эти опредѣленія—и раздѣльность и непрерывность и что движеніемъ не уничтожается которое либо одно изъ нихъ, но оба выражаютъ внутреннее единство. Между системами новѣйшими, замѣчательными по взгляду на подобныя противорѣчія и по усилію къ примиренію ихъ, замѣчательны Гербартова и Гегелева, особенно послѣдняя.

На основаніи отрицательнаго направленія діалектики Зенона, нѣкоторые пришли къ мысли, что онъ былъ скептикъ; но скептицизмъ не былъ въ духѣ Парменида, котораго Зенонъ былъ ученикомъ и послѣдователемъ. Если бы Зенонъ былъ скептикъ, то Платонъ не сказалъ бы, что въ его сочиненіяхъ содержится защищеніе мыслей учителя. Да и всю школу элейскую, къ которой относится Зенонъ, никакъ нельзя признать скептическою. Скорѣе она отличается восторженнымъ созерцаніемъ единства идеальнаго міра, и приноситъ ему въ жертву жизненныя права всей видимой, разнообразной дѣйствительности. Что касается физики, приписываемой

Зенону Діогеномъ лаэртскимъ (lib. IX, § 30), то она не отличается ничѣмъ отъ Парменидовой и отправляется отъ тогоже начала, а именно, что чувственное познаніе (которымъ руководствуется физика) утверждается на мнѣніи или на противорѣчивыхъ показаніяхъ чувствъ: и Зенонъ признаетъ вещественными началами вещей-теплое и холодное, сухое и влажное. Въ направленіи Зенона находимъ новое доказательство (см. греч. философія, Діогенъ кин.), что въ нѣдрахъ пластическаго образованія древности постепенно вырабатывались начала отвлеченнаго направленія, проявившагося потомъ въ такой односторонней крайности. См. Fülleborn, Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia Aristoteli vulgo tributus... Halle, 1789, 4; Buhle, commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane..., Gotting., 1790, 4; Brandis, commentationum eleaticarum pars I, Altona, 1813, 8; Staudlin, Gesch. u. Geist des Skepticismus, т. I-й, стр. 200, Lpz., 1804, 8; Lochse, Dissertatio de argumentis quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit, Halle, 1794, 8; Karsten, Philosophorum graecorum veterum reliquiae, Amster. 1830, 8.

ЗЕНОНЪ, самый знаменитый послѣдователь эпикуровской философской школы: его чтенія слушалъ Цицеронъ въ Аѳинахъ и часто упоминаетъ о немъ въ своихъ сочиненіяхъ De nat. deor. l. I, c. 21, 33, 34; De fin. bon. et mal., lib. 1, c. 5; Ep. ad Attic. l. V, ep. 11). Объ этомъ Зенонѣ очень мало извѣстно. Цицеронъ говоритъ только, что онъ былъ очень краснорѣчивъ и ѣдокъ въ опроверженіи своихъ противниковъ; приводитъ (Tuscul Quæst. lib. III, c. 17) еще его понятіе о благополучіи, совершенно согласное съ ученіемъ Эпикура. На папирусахъ, открытыхъ въ Геркуланумѣ, прочитаны нѣкоторые отрывки его спора со стоиками о естествѣ боговъ и заглавія двухъ его сочиненій, изъ которыхъ Филодемъ сдѣлалъ извлеченія: 1., *нравы и пороки* (б. мож. фил-с-въ); 2., *уроки* (σχολαὶ). См. Volumina Herculanensia vol. VI. 1839.

Былъ еще одинъ Зенонъ, той же школы, уроженецъ Сидона въ Финикіи и ученикъ Аполлодора, ст. быть живший не прежде вышеупомянутаго. По свидѣтельству Діогена лаэртскаго, онъ отличался обиліемъ и ясностію мысли и слова (Diog Laërt. lib. VII, § 35).

ЗИМАРА, Маркъ Антоній, медикъ, мыслитель и богословъ, род. около 1460 года, въ Галатинѣ, близъ Отранта. Онъ преподавалъ философію въ Падуѣ и богословіе съ Неаполѣ и принадлежитъ къ числу ученыхъ, которые подъ конецъ среднихъ вѣковъ и въ началѣ новыхъ временъ часто смѣшивали науку съ вымыслами и предположеніями мечтательнаго міровоззрѣнія. Это направленіе господствуетъ у Зимары не только въ философскихъ, но и въ медицинскихъ его сочиненіяхъ. Въ философіи онъ слѣдуетъ Аверроэсу, стараясь по его толкованіямъ объяснять мысли Аристотеля. Сочиненіе Зимары, относящееся къ философіи, извѣстно подъ заглавіемъ: Tabulæ et dilucidat. in dicta Aristot. et Averr. recognita et expurgata... Venet., 1564, 2 vol. f. Медицин. сочиненіе Зимары—(Antrum mogico—medicum, in quo arcanorum magicorum, sigillorum, signaturarum et caet... thesaurus locupletissimus .. Francf., 1625, 8) представляетъ въ себѣ самую пеструю смѣсь мыслей Аристотеля, Аверроэса съ астрологіею, магіею и алхиміею.

Сынъ предъидущаго, Ѳеофилъ, издалъ на латинскомъ языкѣ комментаріи на сочиненіе Аристотеля о душѣ. Venet., 1558, 8.

ЗНАНІЕ. Полнаго понятія о знаніи можно достигнуть только подробнымъ, систематическимъ развитіемъ теоріи познанія и тѣхъ отправленій мыслительной и познавательной дѣятельности, которыми оно условливается; а потому, здѣсь мы должны ограничиться только самою общею идеею знанія, которая можетъ быть дополнена и обстоятельнѣе развита въ другихъ соприкосновенныхъ по содержанію статьяхъ. (См. *мышленіе*, *убѣжденіе*, *наука*).

Знаніе, вообще, есть мыслительное или сознательное утвержденіе чего-нибудь такимъ, каково оно есть въ дѣйствительности. Такъ-какъ мы признаемъ что-нибудь какъ дѣйствительное, не потому, что оно предлагается въ наблюденіи чувствъ,—иначе мы вправѣ были бы признать городъ, представляющійся зрѣнію въ миражѣ, за дѣйствительный городъ,—но энергіею мысли, вникающей въ различныя соотношенія предметовъ, то можно сказать еще иначе, что знаніе есть гармонія мысли и дѣйствительности или бытія. На чемъ основывается достовѣрность знанія? Происходитъ ли увѣренность въ гармоніи мысли и дѣйствительности потому, что мысль наша сама изъ себя производитъ сознательно всѣ законы дѣйствительности (идеализмъ), или потому, что предметы дѣйствуютъ на нашъ мыслящій духъ и производятъ въ его представленіяхъ систематическій отпечатокъ своего бытія (эмпиризмъ), или основаніе ея должно быть иное и высшее? Наконецъ, всѣ ли ступени знанія имѣютъ одинаковый характеръ достовѣрности, или есть между ними различіе въ этомъ отношеніи, такъ что нѣкоторые виды знанія, по крайней мѣрѣ въ исходномъ пунктѣ, сближаются съ вѣрою до такой степени, что полное разграниченіе между ними почти не возможно? Всѣ эти вопросы относятся къ статьѣ *познаніе*, въ которой разсматриваются начало его, постепенное образованіе, виды и наконецъ составныя стороны. Здѣсь мы можемъ только замѣтить, что хотя знаніе имѣетъ свою достовѣрность, но не во всѣхъ видахъ знанія эта достовѣрность одинаковаго характера. Кромѣ того, самое отношеніе знанія къ вѣрѣ не на всѣхъ степеняхъ его одинаково. Полный, научный характеръ достовѣрности имѣютъ тѣ знанія, предметомъ которыхъ служитъ что-нибудь ограниченное, измѣряемое, подлежащее чувственному наблюденію. Таковы, прежде всего, всѣ познанія математическія, въ которыхъ мы постоянно только какъ-бы разлагаемъ форму пространства и времени. Такова же большая часть познаній, касающихся физическаго міра. Пока мы

не выступаемъ въ нихъ изъ предѣловъ явленій или являемости, въ нихъ также возможна законченность и очевидность знанія, а не одно только довѣріе, или личное убѣжденіе. Но и къ составу этого рода знаній, уже часто примѣшивается другой способъ принятія истины; это историческая вѣра. Разумѣемъ подъ исторической вѣрою, не ту, которая признаетъ что-либо по вѣроятности, слѣдующей за сравненіемъ свидѣтельствъ, и которая стало быть уже предполагаетъ дѣятельность нашего мышленія, сужденія и умозаключенія, но общее, прирожденное намъ расположеніе принимать за истину то, что сообщаютъ намъ другіе. Очень часто значительная масса свѣдѣній основывается на этой вѣрѣ. Знаніе ея такъ важно, что безъ нея не возможенъ былъ бы нравственный союзъ всѣхъ людей. Какъ всякому изъ насъ врождено сообщать другимъ свои мысли, такъ съ другой стороны, по тому же устройству нашей природы, мы чувствуемъ расположеніе принимать сообщаемое другими. Въ основаніи этой вѣры лежитъ довѣренность къ авторитету;—ее можно назвать умственною тяжестію, связующею насъ со всѣми нравственными намъ подобными существами. Во взаимномъ отношеніи между подобною вѣрою и знаніемъ, нѣтъ еще впрочемъ внутренней связи: предметъ можетъ быть добытъ разумомъ и его изслѣдованіями и имѣть полную опредѣленность, а мы воспринимаемъ его историческою вѣрою по другимъ причинамъ, внѣшнимъ въ отношеніи къ самому предмету.

Но когда знаніе восходитъ къ вопросамъ другаго рода, когда, не ограничиваясь только разъясненіемъ взаимнаго соотношенія между явленіями, усиливается дать себѣ отчетъ о значеніи самаго міра явленій, о значеніи нашей нравственной дѣятельности, объ отношеніи между міромъ нравственнымъ и физическимъ, словомъ, когда оно уже выступаетъ за предѣлы ограниченныхъ отношеній между предметами наблюденія, и разсматриваетъ ихъ въ отношеніи къ безусловному, вѣчному началу жизни и спрашиваетъ себя о дѣйствительности добы-

ваемыхъ рѣшеній касательно этихъ вопросовъ, тогда происходитъ иной характеръ достовѣрности знанія и иное отношеніе его къ вѣрѣ. Тамъ, въ изслѣдованіи предметовъ ограниченныхъ, для достовѣрности знанія достаточно было формальнаго соотвѣтствія, въ комбинаціяхъ предметовъ, конечнымъ логическимъ законамъ мышленія, сравненія явленій, наведенія; здѣсь же опоры этой достовѣрности нужно искать внутри насъ, въ духѣ, въ нравственной природѣ, такъ-какъ въ нравственной природѣ заключается высшее проявленіе бытія, нежели въ послѣдовательной лѣствицѣ произведеній природы, и самая идея безконечнаго и безусловнаго обитаетъ для насъ не во внѣшнемъ мірѣ, но въ нашемъ духѣ, въ нашемъ сознаніи. Въ первомъ исходномъ пунктѣ его, въ которомъ еще не различаемо для анализа мысли, сливается созерцаемое и созерцающее, знаніе и вѣра находятся въ глубочайшемъ единствѣ, потому что въ этомъ актѣ наша сознательность не предваряетъ себя самой и не творитъ его. Раздѣленіе происходитъ уже въ то время, когда мыслительная дѣятельность начинаетъ примѣнять и развивать эту идею безусловнаго въ примѣненіи къ явленіямъ нравственнаго и физическаго міра. Но и на этой степени раздѣленія нормальное состояніе духа требуетъ гармоніи между вѣрою и знаніемъ; вѣра, какъ первый, коренной актъ созерцанія, еще слитый съ знаніемъ, животворитъ собою знаніе, а знаніе выясняетъ предметъ вѣры и предохраняетъ отъ формъ, несоотвѣственныхъ идеѣ безконечнаго. Если таково отношеніе между вѣрою и знаніемъ, то хотя въ жизни можно руководствоваться одною вѣрою въ дѣлѣ сверхъчувственныхъ истинъ, однакоже въ наукѣ мы не можемъ предоставить ихъ одной только вѣрѣ; иначе мы лишимъ самую науку той живительной силы, которая единственно проистекаетъ въ ней отъ признанія идеи безконечнаго и неразлучныхъ съ нею высшихъ нравственныхъ истинъ. Занимаясь только и только міромъ явленій, ограниченными, временными ихъ соотношеніями, она будетъ похожа

на позвоночный столбъ, изъ котораго вытянутъ спинной мозгъ.

Многіе замѣчательнѣйшіе мыслители занимались этимъ важнымъ вопросомъ объ отношеніи между знаніемъ и вѣрою. Въ философіи новыхъ временъ три взгляда особенно замѣчательны. Якоби, можно сказать, первый обратилъ серьёзное вниманіе на значеніе философской вѣры или непосредственнаго вѣдѣнія, по поводу скептической философіи Канта; но онъ слишкомъ отдѣлилъ это отправленіе умственной вѣры отъ остальной мыслительной дѣятельности. Несравненно глубже понималъ отношеніе между вѣрою и знаніемъ Гаманнъ. Въ первомъ актѣ вѣры онъ находилъ глубочайшее основаніе для примиренія противорѣчій разсудка, и основы этой вѣры находилъ въ самомъ существѣ человѣка, какъ живомъ единствѣ духа и чувственности. Гердеръ не имѣлъ мистической, пророчественной глубокости взгляда Гаманнова. Его взглядъ отличается больше пластическимъ изяществомъ формы. По духу его ученія знаніе, какъ знаніе, ограничивается только насущнымъ порядкомъ вещей, а вѣра есть прозрѣніе въ невидимое по мѣрѣ данныхъ, подлежащихъ наблюденію, пониманіе неизмѣримаго будущаго по аналогіи его съ настоящимъ и прошедшимъ (см. *Вѣра*).

ЗОРЗИ, Францискъ, по латыни Georgius Venetus, род. въ Венеціи въ 1460 году, рано вступилъ въ орденъ Францисканцевъ и умеръ въ 1540 году. Онъ не имѣетъ значенія въ исторіи философіи; но объ немъ можно упомянуть, какъ объ одномъ изъ дѣятелей той группы крайнихъ мистиковъ, которые подъ конецъ среднихъ вѣковъ и въ началѣ новыхъ временъ думали вознаградить сухость и безсодержательность схоластики довѣріемъ къ непосредственнымъ созерцаніямъ воображенія и внушеніямъ чувства. Смѣшивая разнообразныя мистическія ученія, устраняя дѣятельное участіе разума, необходимое для установки и развитія убѣжденій, онъ усиливается подтвердить свои взгляды неправильнымъ примѣненіемъ христіанскаго вѣроученія. Главное сочиненіе его, посвя-

щенное папѣ Клименту VII, носитъ слѣдующее заглавіе: Francisci Georgii Veneti, minoritanae familiae de Harmonia mundi totius cantica tria, Venet., 1525, f; Paris., 1544, 1546. Въ немъ заключается самая безпорядочная смѣсь идей новоплатоническихъ, кабалистическихъ, іудейскихъ раввиновъ и мнимаго Діонисія ареопагита, хотя авторъ выдаетъ себя за послѣдователя александрійской школы и питаетъ особенное сочувствіе къ Плотину, называя его: *мой Плотинъ* (Plotinus noster). Зорзи даже явно и прямо высказываетъ свое пренебреженіе не только къ преобладавшей силлогистикѣ, но и вообще къ требованіямъ отчетливаго размышленія, и какъбы въ извиненіе своего фантастическаго міровоззрѣнія, утверждаетъ, что истина нисходитъ только свыше въ душу того, кто ее смиренно ищетъ, какъ будто истина, добытая мыслію, обращенною отъ міра явленій къ вѣчнымъ законамъ его, есть произведеніе какого нибудь человѣческаго произвола, а не божественное достояніе человѣческаго духа. Мы воспринимаемъ, говоритъ Зорзи, эту истину только внутреннимъ или духовнымъ чувствомъ, совершенно отличнымъ отъ разума. Истина—есть свѣтъ нисходящій, какъ изъ горнила, отъ божественнаго слова; „кто воспринимаетъ этотъ свѣтъ, тотъ постепенно преобразуется, просвѣтляется и дѣлается подобнымъ тому, кто есть сіяніе и образъ Отца.“ Очевидно, что Зорзи смѣшиваетъ здѣсь дѣло сверхъестественнаго, недоступнаго наукѣ внутренняго перетворенія человѣка съ естественною работою мысли и воли въ человѣкѣ надъ своимъ самообразованіемъ. Зорзи высказываетъ еще одну общую, даже древнимъ мыслителямъ извѣстную истину, что человѣкъ, какъ образъ Божій, есть вмѣстѣ и образъ вселенной или малый міръ, потому что и міръ есть произведеніе божественной мысли. На этомъ основаніи можно познать міръ въ Богѣ и Бога въ мірѣ. Какъ ни важна эта мысль объ отношеніи человѣка къ міру или о положеніи его во вселенной, однако Зорзи не привноситъ къ ней ничего новаго; она оправдана только

естествознаніемъ послѣдующихъ временъ, внимательнымъ изслѣдованіемъ всѣхъ царствъ природы и отчасти даже новѣйшею философіею, которая въ самомъ строеніи человѣческой мысли находитъ присутствіе законовъ, послѣдовательно выражающихся на дѣлѣ—въ произведеніяхъ различныхъ царствъ природы. Это сочиненіе, по причинѣ пантеистическаго направленія, римская курія отнесла къ числу запрещенныхъ. Зорзи не ограничивался начертаніемъ своей мечтательной теоріи; онъ пытался еще примѣнить ее къ объясненію священнаго писанія въ своихъ—Problemata in scripturam sacram, TT, VI, Venet, 1536.

И

ИБНЪ—БАДЖА или Ибнъ—Бадіа (Абу—Бееръ—Могаммедъ бенъ—Іагіа), называемый у схоластиковъ Авенъ—Пацомъ или Авемъ—Пацомъ, былъ одинъ изъ лучшихъ мыслителей и ученыхъ между испанскими арабами. Онъ род. въ Сарагоссѣ подъ конецъ XI вѣка, жилъ нѣсколько времени въ Севильѣ, а потомъ въ Африкѣ, гдѣ и умеръ—въ Фецѣ въ 1138 г. Нѣкоторые арабскіе писатели утверждаютъ, что его отравили медики изъ зависти. О сочиненіяхъ Ибнъ—Баджи мало извѣстно. Ибнъ—Аби—Осейбіа, въ своей исторіи медиковъ приводитъ свидѣтельство Абуль—Гасанъ—Алія, который собралъ сочиненія Ибнъ—Гаджи, и въ своемъ предисловіи утверждаетъ, что онъ первый между испанскими арабами воспользовался произведеніями ученыхъ арабовъ восточныхъ. Тотъ-же Ибнъ—Осейбіа перечисляетъ комментарій его на нѣкоторыя сочиненія Аристотеля и собственныя его сочиненія. Къ послѣднимъ относятся его *логическіе трактаты* (хранятся въ библіот. Эскуріала), трактатъ *о душѣ* и о *правленіи отшельника*. Упоминаютъ еще его трактатъ *о соединеніи разумнаго съ человѣкомъ* и *прощальное письмо* (Risâlet al widâ). Содержаніе перваго сочиненія не извѣстно, а во второмъ (оно

сохранилось въ еврейскомъ переводѣ; см. въ латин. перев. въ bibliotheca hebraea Вольфа T. 1, p. 6). Ибнъ—Баджа излагаетъ свои мысли о душѣ или о жизненномъ и разумномъ началѣ въ человѣкѣ и о цѣли его существованія. Самымъ важнымъ сочиненіемъ его можно считать *правленіе отшельника*. Въ немъ Ибнъ—Баджа говоритъ о томъ, какимъ образомъ человѣкъ, отрѣшаясь отъ нравственныхъ золъ общества, можетъ постепеннымъ самостоятельнымъ развитіемъ отождествить себя съ дѣятельнымъ, т. е., божественнымъ разумомъ. Не смотря на преобладаніе восточной, мечтательной созерцательности въ этомъ сочиненіи, оно замѣчательно потому, что Ибнъ—Баджа рекомендуетъ дѣятельное упражненіе способностей души и особенно разума, вопреки Газали, считавшему уединеніе и дѣятельность воображенія главнымъ средствомъ для достиженія блаженства. Извлеченіе изъ послѣдняго сочиненія Ибнъ—Баджи передаетъ ученый еврей XIV вѣка, Моисей нарбонскій. Ибнъ—Баджа былъ учителемъ Ибнъ—Рошда знаменитѣйшаго мыслителя и ученаго, пользовавшагося большимъ уваженіемъ между схоластиками. См. Dict. d. Scien. philos., T. III, Paris, 1847.

ИБНЪ—РОШДЪ, см. Аверроэсъ.

ИБНЪ—СИНА, см. Авиценна.

ИДЕАЛЪ. Подъ идеаломъ вообще можно разумѣть типическій образъ какого нибудь совершенства, созидаемый силою представленія; но въ собственномъ смыслѣ идеалъ относится къ области искусства, какъ выраженія идеи изящнаго. Что же именно должно разумѣть подъ идеаломъ? Какъ именно образуется идеалъ и какая внутренняя умѣстность его въ области искусства? Каковы составныя стороны его, и какія силы души преимущественно дѣйствуютъ въ образованіи его? Какое отношеніе его къ естественному матеріалу, представляющемуся въ природѣ и человѣческой жизни? Наконецъ какія въ немъ возможны общія видоизмѣненія?

Вся наша внутренняя дѣятельность направлена къ тому, чтобы возможно-совершенно сознать и выразить на дѣлѣ одушевляющее насъ, нравственно-разумное начало. По внутренней связи этого начала съ божественнымъ началомъ жизни, эта дѣятельность нашего духа служитъ органомъ для осуществленія самой божественной истины и правды. Разумная мысль, изслѣдывая законы явленій, мало-по-малу образуетъ цѣлую систему знанія, какъ органическое выраженіе истины и на мѣсто произвольныхъ представленій водворяетъ въ насъ возможно чистое сознаніе истинно-сущаго. Въ этомъ случаѣ произвольная ткань представленій, наполняющая наше личное, непосредственное сознаніе, преобразуется мало-по-малу въ стройную ткань понятій, какъ бы воспроизводящую идеально строеніе міра. Сила нравственно-свободной воли дѣйствуетъ обратно: она осуществляетъ разумные помыслы видоизмѣненіемъ произведеній природы и взаимныхъ отношеній между людьми. Тамъ и здѣсь стремленіе къ полной гармоніи разумной мысли съ чувственною природою, безотчетно слѣдующею законамъ необходимости, достигаетъ ее только односторонно: въ области знанія мы созерцаемъ эту гармонію только въ отвлеченной формѣ, въ системѣ понятій; въ области воли и дѣятельности мы осуществляемъ ее только отчасти и не видимъ полнаго торжественнаго озаренія природы и человѣка свѣтомъ истины и правды: предъ лицемъ самой свѣтлой мысли и самой чистой нравственной воли всегда стоитъ еще міръ вещественный, необъятная масса слѣпыхъ силъ природы и людскаго произвола. Между тѣмъ, идея гармоніи, недостижимая для отчетливой работы разума и воли, неудержимо движется въ насъ, ищетъ себѣ совершеннѣйшаго выраженія и находитъ его въ области изящнаго, въ дѣятельности фантазіи. Въ изящномъ наглядно и непосредственно предстаетъ намъ въ чувственномъ матеріалѣ божественное начало, къ познанію и выраженію котораго мы стремимся постепенно посредствомъ знанія и дѣятельности.

Но идея изящнаго выражается не иначе, какъ въ отдѣльныхъ произведеніяхъ искусства. Хотя разумная мысль всегда дѣйствуетъ въ минуты самаго одушевленнаго творчества; но это дѣйствіе его происходитъ не въ отвлеченіи законовъ и свойствъ предметовъ, не въ раздѣленіи и сочетаніи понятій, но въ формѣ чувственной, подлежащей слуху и зрѣнію и нераздѣльно съ нею. А сила, воспринимающая и снова вызывающая и комбинирующая подобныя формы, есть воображеніе. Оно пользуется ими, какъ чувственнымъ матеріаломъ, и подъ вліяніемъ разума обработываетъ и группируетъ его для совершеннѣйшаго изображенія опредѣленнаго помысла. Поэтому чѣмъ лучше, чѣмъ совершеннѣе воображеніе умѣло выбрать чувственный матеріалъ для выраженія мысли, чѣмъ лучше привело его въ стройный порядокъ и каждую часть его сдѣлало живымъ органомъ цѣлаго, образнаго развитія мысли, тѣмъ совершеннѣе бываетъ произведеніе искусства. Это-то совершеннѣйшее сочетаніе чувственнаго матеріала, для выраженія во всѣхъ его частяхъ одной основной мысли, мы называемъ идеаломъ.

Отсюда видно уже отчасти внутреннее значеніе идеала, его отношеніе къ природѣ и составныя стороны.

Какъ идея изящнаго вообще, такъ и идеалъ нельзя считать произведеніемъ одной игры воображенія. Въ идеалѣ, какъ индивидуальномъ проявленіи идеи изящнаго, мы творимъ въ непосредственномъ наглядномъ видѣ то самое, къ чему стремятся мышленіе и нравственная воля. Въ немъ творящая фантазія только какъ-бы предупреждаетъ собою результатъ мысли и нравственной практической дѣятельности. Оно окружаетъ ореоломъ свѣта только то, что достойно того, что̀ признаетъ мысль, что̀ одобряетъ нравственная воля. Можно доказывать, напримѣръ, достоинство честности въ естественной простотѣ жизни и низость роскоши, сопряженной съ преступленіями,—это дѣло мысли; можно стремиться на дѣлѣ и другихъ руководить къ честной дѣятельности—это бу-

детъ дѣлю практики. Но когда мы съ умѣньемъ изобразимъ то и другое въ живописномъ разсказѣ, или на картинѣ, то мы представимъ отдаленное для мысли и воли, уже присущимъ для воображенія и для глазъ. Тутъ честная простота и преступная роскошь просвѣчиваютъ насквозь въ каждомъ проявленіи лицъ, входящихъ въ составъ разсказа, или картины. Каково же отношеніе идеала къ природѣ и положительной нравственной жизни? Есть ли идеалъ только подражаніе природѣ, или онъ превышаетъ ее? Если онъ превышаетъ ихъ, то какого рода это превосходство его и какимъ актомъ субъективной дѣятельности творится идеалъ?

Хотя идеалъ есть выраженіе извѣстнаго опредѣленнаго помысла въ чувственномъ матеріалѣ, заимствованномъ изъ міра внѣшняго; однакоже его нельзя признать подражаніемъ природѣ, или снимкомъ съ избранныхъ нами чувственныхъ предметовъ. Представлять себѣ художественный идеалъ только подражаніемъ природѣ или положительной дѣйствительности нравственнаго міра было бы неосновательно, потому что подражаніе предполагаетъ уже извѣстною сущность идеала и начало, которымъ должно руководствоваться при выборѣ предметовъ для подражанія: не все же въ природѣ изящно, а потому, и не все снятое, воспроизведенное подражаніемъ удовлетворяло бы требованіямъ изящества. Между тѣмъ, художественный идеалъ бываетъ вполнѣ изящнымъ, несмотря на то, что оставляетъ въ сторонѣ многія частныя черты, неимѣющія прямаго отношенія къ художественному выраженію помысла. Такъ, напримѣръ, въ жизни Ахилла, во время его пребыванія подъ Троею, могло быть весьма много случайностей, о которыхъ Гомеръ неупоминаетъ; однако же эти пропуски не только не мѣшаютъ, но напротивъ, способствуютъ типичному совершенству изображенія. Даже въ портретной живописи не то произведеніе бываетъ совершеннѣшимъ, въ которомъ воспроизведены всѣ самые мелкіе оттѣнки въ поверхности кожи, но въ которомъ схвачены существенныя

черты, выражающія типъ физіогноміи, душу, характеръ лица, безъ особеннаго вниманія къ мелочнымъ оттѣнкамъ его наружности.

Отсюда отчасти понятно, какъ должно понимать превосходство идеала или совершеннѣйшаго типа какого-нибудь предмета. Оно состоитъ не въ удаленіи отъ законовъ природы, отъ существенныхъ свойствъ, принадлежащихъ изображаемымъ предметамъ, не въ противорѣчіи имъ и составленіи химерическихъ сочетаній, но въ составленіи образовъ возможныхъ и соотвѣтственныхъ законамъ дѣйствительности. Каждое существо слагается изъ элементовъ соединенныхъ въ одно цѣлое извѣстными естественными отношеніями; и тѣмъ выше совершенство его, чѣмъ больше естественности въ этихъ отношеніяхъ. Идеалъ и соблюдаетъ эту естественность въ сочетаніи опредѣленныхъ элементовъ изображаемаго предмета, существенно ему принадлежащихъ. Напротивъ вымыслъ, въ собственномъ смыслѣ, неподчиняется этому закону; онъ также можетъ заимствовать для себя отдѣльныя черты или части изъ замѣченныхъ явленій, но за то приводитъ ихъ въ сочетанія, несоотвѣтственныя дѣйствительности; таково напримѣръ изображеніе крылатаго коня. Въ этомъ изображеніи крылья и образъ лошади заимствованы изъ наблюденія дѣйствительныхъ предметовъ—птицъ и лошадей; но сочетаніе крыльевъ съ лошадью сдѣлано вопреки законамъ дѣйствительности. Положимъ, что ни идеалъ, ни вымыслъ не существуютъ на дѣлѣ; но въ первомъ заключается возможная степень совершенства, до котораго можетъ дойти въ своемъ родѣ изображаемый предметъ; а второй заключаетъ въ себѣ нѣчто лживое и противорѣчащее природѣ. Идеалъ всегда истиненъ и проникнутъ истиною, а вымыслъ всегда ложенъ и основанъ на лжи. Но истина идеала состоитъ не въ копированіи дѣйствительнаго предмета, подлежавшаго наблюденію, но съ одной стороны въ вѣрномъ пониманіи его существенныхъ свойствъ, въ вѣрномъ представленіи его характера, съ другой—въ вѣр-

ной передачѣ этого свойства въ образныхъ чертахъ, удержанныхъ представленіемъ и въ устраненіи второстепенныхъ, не имѣющихъ существеннаго отношенія къ выраженію его характера. Въ этой-то изъятости образа или помысла отъ всего мимолетнаго, сторонняго, въ сочетаніи и удержаніи его существенныхъ внѣшнихъ выраженій—изображеніи его покойной, самодовлѣющей силы во всѣхъ своихъ проявленіяхъ и состоитъ существо идеала или его идеальность. Когда мы, наприм., изобразимъ картину самодовольной семейной жизни или дѣтской беззаботной игривости въ обстановкѣ самаго скуднаго быта, когда сумѣемъ найти для той и другой мысли вѣрные внѣшніе аттрибуты и устранить все, мѣшающее ихъ гармоническому выраженію и примѣшивающее къ представленію что-то чуждое, тогда мы представимъ идеалъ задуманной нами мысли. Такимъ образомъ, хотя всѣ предметы можно изображать въ ихъ идеальномъ совершенствѣ; однакоже основательнѣе будетъ полагать, что идеалъ въ собственномъ смыслѣ возможенъ только въ кругу такихъ изображеній, гдѣ есть уже проблескъ духа или разумной и нравсвенно-свободной силы; потому что идеалъ состоитъ не въ одномъ только изображеніи помысла въ существенныхъ его чертахъ и въ высвобожденіи отъ несущественныхъ; этого для идеала было бы мало; а потому идеалъ камня, стола и даже животнаго собственно не возможенъ. Идеалъ состоитъ не въ изображеніи пассивнаго высвобожденія какого-нибудь представленія отъ несущественныхъ ему свойствъ, но въ свободномъ самоосвобожденіи отъ нихъ, въ свободномъ, самодѣятельномъ, такъ сказать, отлитіи себя въ чертахъ существенныхъ, переданнымъ художественнымъ изображеніемъ. Идеалъ происходитъ тамъ, гдѣ внѣшность одушевляется присутствіемъ человѣка, гдѣ есть нравственная сила духа.

Какой же характеръ той субъективной дѣятельности художника, которою онъ изображаетъ идеалы? Мы видѣли выше, что идеалъ не исчерпывается однимъ подражаніемъ природѣ и

воспроизведеніемъ ея образовъ, что онъ состоитъ въ живомъ, непосредственномъ соединеніи помысла или представленія извѣстнаго предмета съ существенными его выраженіями, изъятыми отъ всего несущественнаго, ложнаго, нарушающаго эту гармонію двухъ сторонъ—внѣшней и внутренней. Какъ же мы опредѣлимъ внутреннюю дѣятельность художника зиждущаго эту гармонію идеала? Естественно, что творящая сила артиста должна заключать въ себѣ самой соотвѣтственное непосредственное, гармоническое сочетаніе этихъ же двухъ сторонъ—внутренней и внѣшней, мысли или понятія и образовъ: подобное творится подобнымъ. Художественная производительность не можетъ имѣть мѣста тамъ, гдѣ сперва мы составляемъ отвлеченное понятіе предмета, а потомъ пріискиваемъ ему внѣшнюю среду для выраженія. Подобное раздѣленіе, свойственное рефлексіи, отняло бы свободный, живой характеръ и игру внутренней стороны во внѣшней и придало бы всему созданію характеръ намѣренности, натянутости, безсильнаго стремленія къ цѣли и недостижимости ея, а между тѣмъ, идеалъ есть именно это покойное и совершенное самовыраженіе мысли въ чувственныхъ формахъ, въ которыхъ она просвѣчиваетъ, какъ душа въ блескѣ глаза. Творящей дѣятельности художника свойственно живое нераздѣльное единство мысли и сроднаго ей образа. Кантъ называетъ его непосредственнымъ единствомъ понятія и представленія. Въ душѣ художника оно выражается воодушевленіемъ или паѳосомъ, т. е., такимъ его настроеніемъ, въ которомъ всѣ силы его души такъ же проникнуты однимъ преобладающимъ помысломъ, какъ потомъ и въ произведеніи его этотъ же помыслъ проникнетъ собою всю избранную, чувственную среду выраженія и будетъ просвѣчивать въ каждой части ея. Такъ можно представлять себѣ главное свойство художественной дѣятельности, творящей идеалы. Художникъ, поэтъ можетъ изучать явленія внѣшней природы, можетъ внимательно наблюдать людской бытъ, вникать въ глубины человѣческаго

сердца, чтобы лучше воспользоваться потомъ этимъ матеріаломъ для выраженія своихъ помысловъ; но въ его созерцаніи, въ его производительной внутренней дѣятельности есть уже непосредственное, инстинктное совпаденіе тѣхъ самыхъ двухъ сторонъ, внутренней и внѣшней, которое также составляетъ отличительную черту всякаго идеала. А потому, происхожденіе идеала нельзя объяснить ни однимъ подражаніемъ природѣ, ни подведеніемъ чувственнаго матеріала подъ предварительно-составленное отвлеченное понятіе: понятіе существуетъ у художника не отдѣльно отъ образовъ, но вмѣстѣ съ ними, какъ душа живаго человѣка съ тѣломъ.

Такъ-какъ идеалъ есть чувственное выраженіе въ одномъ индивидуальномъ произведеніи всѣхъ существенныхъ свойствъ изображаемаго предмета, то естественно, что самый характеръ идеала измѣняется, судя по нашему взгляду на предметы, на весь міръ и на человѣка, или иначе, видоизмѣненія идеала зависятъ отъ развитія цѣлаго міровоззрѣнія, и въ слѣдствіе того, отъ самаго склада всей жизни человѣческой. Чѣмъ слабѣе понято живое отношеніе міра и человѣка къ высшему началу, дающему имъ жизнь и движущему ихъ судьбами, тѣмъ ниже, грубѣе и туманнѣе идеалъ. Чѣмъ глубже міровоззрѣніе, чѣмъ сильнѣе выразумѣно отношеніе цѣлаго міра къ верховному началу и значеніе внутренней жизни человѣка, выражающейся во всѣхъ превратностяхъ его судьбы, тѣмъ совершеннѣе, тѣмъ выше и глубже бываетъ самый идеалъ. Иной поэтому характеръ идеаловъ у Софокла и иной—у Шекспира. Основываясь на главныхъ степеняхъ въ развитіи міровоззрѣнія и цѣлой жизни человѣческой обыкновенно различаютъ въ развитіи идеала, какъ и искусства, три формы: символическую, классическую и романтическую. Въ символической нѣтъ еще ни опредѣленной идеи, ни опредѣленнаго выраженія ея; потому что самое творящее начало міра и человѣка представляется только въ видѣ необъятныхъ физическихъ силъ, чуждыхъ нравственнаго характера, и доступныхъ

только символу. Въ классическомъ идеалѣ содержаніе его вполнѣ выражено въ опредѣленной личной формѣ, насколько эта форма можетъ принять его. А потому, тутъ преобладаетъ пластическая рельефность внѣшнихъ формъ. Въ романтическомъ—беретъ перевѣсъ глубина внутренней жизни, величіе помысла, часто сокрушающее даже чувственно-прекрасную форму своего сосуда.

Идеалъ, какъ наглядное, доступное чувствамъ выраженіе внутренняго содержанія, имѣетъ посредствомъ воображенія сильное вліяніе на жизнь, и служитъ однимъ изъ самыхъ могущественныхъ ея двигателей, а потому, не смотря на всѣ видоизмѣненія идеала, въ основаніи его должна лежать истина—сообразность съ законами внутренней и внѣшней жизни. Всякій ложно составленный идеалъ совершенства будетъ ли онъ касаться самой высокой жизни религіозной и нравственной, или простаго быта, увлекая воображеніе ложными, но поразительными, чарующими образами, приводитъ только къ внутреннему раздвоенію и апатіи, и разстроиваетъ всю жизнь. Къ такимъ ложнымъ идеаламъ относится, напримѣръ, мечтательное представленіе героизма, смѣшиваемаго съ пустымъ удальствомъ и дерзостію, счастія внѣ всякихъ связей общежитія, образованности въ лицѣ какого-нибудь салоннаго резонера и такъ д. Пусть же каждый, кто берется за изображеніе какихъ бы то ни было идеаловъ, глубоко изучаетъ природу и человѣка и истинную задачу жизни. Подобно пророку и апостолу, онъ беретъ на свою отвѣтственность участь грядущаго поколѣнія. Ten Kate, discours sur le beau idéal des peintres, sculpteurs.... (въ 3 т. Франц—го изд. сочиненій Ришардсона, Амстерд. 1728, 8.); Horstig, über d. Ideal d. Antike (въ N. Bibl. d. schön. Wissensch., B. 58, N 1); Wieland, üb. d. Ideale d. griech. Künstler (въ 24 т. его сочиненій); Norbergii diss. de ideali veter. Græcorum in art. ingenuis pulchritudinei, Lund., 1791, 4; Эстетика Гегеля т. I-й.

ИДЕАЛИЗМЪ. Вопросъ объ идеализмѣ принажлежитъ къ числу самыхъ трудныхъ вопросовъ философіи или, частнѣе, теоріи познанія; потому что для полнаго рѣшенія его необходимо раскрыть всѣ нити, которыми наша мыслящая сила соединена съ существомъ и порядкомъ вещей, и что̀ именно производитъ она въ дѣлѣ вѣдѣнія. Не принимая смѣлости рѣшительнаго суда объ этомъ вопросѣ, можно по крайней мѣрѣ приблизить къ общему разумѣнію смыслъ его и значеніе.

Подъ идеализмомъ, по буквальному смыслу слова, можно разумѣть такое направленіе философіи или науки, которое признаетъ идею дѣятельнымъ началомъ или одного знанія, или знанія и бытія вмѣстѣ. Что же именно значитъ и на чемъ основывается это признаніе идеи дѣятельнымъ началомъ знанія? Знать значитъ проникнуть свѣтомъ мысли то, что прежде намъ казалось чуждымъ, или иначе, постигать гармонію всѣхъ предметовъ, представляющихся наблюденію и ихъ законовъ съ законами самосознательнаго мышленія. Преимущественнымъ дѣятелемъ такого знанія есть и можетъ быть только само же самосознательное мышленіе; потому что вскрывать и полагать гармонію между разобщенными полюсами познанія можетъ только такое существо, въ которомъ есть бепрерывное и безпрерывно тождественное самоположеніе, которое во всѣхъ своихъ видоизмѣненіяхъ и направленіяхъ остается при себѣ и въ себѣ, остается однимъ и тѣмъ же неизмѣннымъ, тождественнымъ существомъ. А такая тождественность съ собою, и слѣдовательно постоянное преслѣдованіе единства во всякомъ разнообразіи, свойственны нашей самосознательной мысли. Все, что представляется существующимъ внѣ мысли, только какъ предметъ или вещь, не имѣетъ самопознанія, а потому и знаніе всего предметнаго происходитъ только подъ тѣмъ условіемъ, когда оно подведено подъ дѣятельность мысли, сознающей въ себѣ умѣстность и возможность законовъ доступнаго намъ предметнаго міра. Такъ-какъ идея есть произведеніе мышленія, выражающее постоянную саморавность духовнаго

или самосознательнаго начала во всѣхъ своихъ частныхъ выраженіяхъ, то на этомъ основаніи сущность идеализма состоитъ въ томъ, что онъ признаетъ мышленіе главнымъ началомъ знанія, опредѣляющимъ дѣйствительность и, среди міра явленій и видоизмѣненій, истинно-сущее. Послѣдователямъ этого направленія не безъизвѣстно, что свойства вещей, внѣ насъ существующихъ, мы наблюдаемъ органами чувствъ, что мышленіе, предоставленное самому себѣ, безъ вызова его къ дѣятельности внѣшними предметами, не можетъ создать и образовать системы знанія; однако эта необходимость внѣшнихъ впечатлѣній и наблюденія ихъ не мѣшаетъ значенію идеализма. Кромѣ того, для правильнаго понятія о значеніи идеализма нужно отличать знаніе, какъ знаніе въ высшемъ смыслѣ слова, отъ знанія, составляющаго цѣль экспериментальныхъ наукъ. Эти послѣднія имѣютъ въ виду только изслѣдованіе причинъ и законовъ относительныхъ. Хотя и въ этомъ кругу изслѣдованій сила мысли остается дѣйствующимъ началомъ; однакоже справедливо по крайней мѣрѣ то, что не возвышаясь далѣе этого круга, оно участвуетъ только своими формами и законами, такъ называемыми логическими, подлежательными, дающими возможность сведенію наблюденій къ опредѣленному единству, къ установкѣ классификаціи и причинной связи явленій. Безъ силы мысли и это объединеніе наблюденій было бы рѣшительно невозможно: животныя воспринимаютъ своими чувствами тѣже свойства чувственныхъ предметовъ, что и люди; однакоже это воспріятіе, неодушевленное присутствіемъ высшаго разумнаго начала, ни къ чему ихъ не приводитъ. Но есть знаніе другое: назовемъ его какъ угодно, абсолютнымъ, высшимъ, идеальнымъ, но сущность его останется одна и таже. Сущность его состоитъ въ томъ, что оно неограничивается уже объясненіемъ относительныхъ причинъ и законовъ, напримѣръ, повышенія воды въ волосныхъ трубкахъ до извѣстной степени, или грома и молніи и тому под.; но стремится выразумѣть отношеніе законовъ и формъ чувствен-

наго міра или міра явленій къ законамъ и формамъ мысли, основнаго, живоноснаго начала въ дѣлѣ знанія, стремится свести всѣ законы бытія къ одному ихъ средоточію—къ средоточію самопознанія. Разумное мышленіе не можетъ быть только однимъ безсодержательнымъ напряженіемъ какойто безсодержательной силы; въ немъ, какъ живомъ средоточіи высшаго познанія, должно заключаться и живое опредѣлительное начало знанія и типы тѣхъ формъ и законовъ, которые осуществлены въ мірѣ видимомъ, подлежащемъ наблюденію. А познать эти типы, свести къ нимъ всѣ формы и законы жизни возможно неиначе, какъ воспользовавшись результатами опытныхъ изслѣдованій, опредѣлить ихъ мѣсто и относительное значеніе самоуглубленіемъ разумнаго мышленія въ свою собственную природу, въ свое внутреннее строеніе. Полное, разумное знаніе, не иначе можетъ завершиться, какъ только процессомъ самопознанія, самоуглубленія мысли, въ которомъ каждая форма бытія, каждый законъ его предстаетъ не какъ познанный отдѣльно безъ отношенія къ самому познающему началу, но въ связи съ нимъ, какъ своимъ производительнымъ средоточіемъ. На этой степени познанія предметъ знанія, столько же воспринимается, какъ данный, сколько и полагается внутреннимъ свободнымъ актомъ мысли. Если тамъ на низшей степени знанія, въ раздробленной массѣ предметовъ изслѣдованія, достаточно было наблюденія и почти безсознательнаго соблюденія формальныхъ законовъ мышленія, то здѣсь, на степени высшаго знанія, этого уже мало. Въ немъ мышленіе оказываетъ свое присутствіе гораздо могущественнѣе: оно возводитъ ихъ къ своимъ собственнымъ законамъ и, за тѣмъ, воспроизводитъ общіе законы бытія, всматриваясь въ самое—себя, какъ познающее и самопознающее вмѣстѣ. На этомъ-то признаніи значенія мышленія въ насъ, основывается и значеніе идеализма, такъ—какъ слово идея, отъ котораго по словопроизводству происходитъ слово идеализмъ, выражаетъ только, говоря приблизительно къ общему

разумѣнію, опредѣленный видъ, который принимаетъ или цѣлая система вѣдѣнія, или каждый особенный предметъ его, наприм., идея Бога, идея міра, государства и такъ далѣе, выведенный на основаніи существенныхъ требованій мыслящаго и познающаго въ насъ начала.

Съ признаніемъ высшей зиждительной силы, свойственной мышленію въ дѣлѣ вѣдѣнія, было бы неосновательно смѣшивать идеализмъ съ пустою игрою произвольныхъ представленій, мечтаній и т. д. На идеализмѣ основывается все что есть лучшаго, благороднѣйшаго въ наукѣ, въ искусствѣ и въ жизни. Идеализмъ одушевляетъ науку новыми обширными взглядами, къ которымъ нельзя дойти однимъ обозрѣніемъ данныхъ матеріаловъ; въ искусствѣ онъ творитъ идеалы; въ жизни онъ воздвигаетъ доблестныхъ подвижниковъ истины и правды. Изъ предъидущаго можно уже понять, какое подлежательное условіе нужно для уразумѣнія существенной важности идеализма. Осязательность и видимая обширность матеріаловъ чувственнаго познанія легко вызываетъ въ насъ признаніе своей дѣйствительности; для этого достаточно самой слабой работы мысли; чтобы наполниться ограниченными, конечными представленіями предметовъ непосредственнаго наблюденія, ей нѣтъ нужды доискиваться высшихъ началъ самоубѣжденія. Но то, что составляетъ содержаніе идеализма, нигдѣ не предстаетъ чувственному наблюденію, и доступно только самоуглубленію мысли, а потому требуетъ какъ особенной энергіи, такъ и значительнаго внутренняго развитія. При недостаткѣ того и другаго, трудность въ уразумѣніи значенія идеализма почти неодолима.

Мы коснулись только общаго значенія идеализма, не входя въ разсмотрѣніе главныхъ видоизмѣненій его въ историческомъ развитіи философіи; между тѣмъ, отъ преувеличеннаго понятія о достоинствѣ его, также не рѣдко зависѣло недовѣріе къ нему даже въ самыхъ искреннихъ цѣнителяхъ умозрѣнія. Во множествѣ оттѣнковъ, которые принималъ иде-

ализмъ въ разныя времена, можно различать три главныя направленія. Они зависятъ отъ того, какъ представляютъ себѣ отношеніе мышленія къ дѣйствительности, идей къ воспріятію чувственныхъ впечатлѣній. Одно направленіе идеализма особенно отличается отрицательною крайностію и, не признавая ничего существеннаго въ мышленіи, приписываетъ ему только формальное значеніе: представителемъ этого направленія былъ Кантъ. Въ другомъ направленіи замѣтна другая противоположная крайность: представителемъ его должно признать Гегеля; онъ признаетъ мысль не только началомъ познанія, но и бытія. Третье направленіе занимаетъ средину между ними. Къ нему принадлежитъ большинство мыслителей; первымъ провозвѣстникомъ его былъ Платонъ.

Кантъ самъ приписываетъ своей критической философіи характеръ идеализма, но принимаетъ это слово не въ томъ смыслѣ, какъ понимаютъ его слѣдовавшіе за нимъ знаменитые мыслители германскіе и какъ—оно утвердилось потомъ въ современной намъ философіи. Кантъ, можно сказать, первый сильно поднялъ вопросъ о предлежательномъ значеніи идей и отрицательнымъ рѣшеніемъ побудилъ слѣдовавшихъ за нимъ мыслителей глубже вникнуть въ отношеніе мышленія къ дѣйствительности и искать незыблемыхъ основаній предметнаго значенія идей. Никогда философія не имѣла такого возвышеннаго направленія, никогда такъ глубоко не входила въ существо человѣческой мысли, какъ со временъ Канта. Мыслители XVIII вѣка останавливались только на психологическомъ рѣшеніи вопроса объ идеяхъ: они пытались только объяснить способъ ихъ происхожденія въ душѣ, не входя въ изслѣдованіе ихъ онтологическаго значенія; а между тѣмъ въ этомъ значеніи ихъ самая сущность вопроса касательно идей и, можно прибавить, существенный вопросъ цѣлой науки философіи. Показавъ присутствіе въ мышленіи общихъ формъ или категорій и коренныхъ идей души человѣческой, Кантъ заключаетъ, что онѣ имѣютъ только фор-

мальное значеніе и пособляютъ сводить къ единству наблюдаемыя нами явленія. Что касается частнѣе самыхъ идей, то, по мнѣнію Канта, онѣ служатъ намъ только направительнымъ или руководительнымъ началомъ въ умозрительномъ построеніи міра. Такимъ образомъ, въ дѣятельности мышленія, по мнѣнію Канта, мы не находимъ ручательства въ непреложности идей. Мышленію доступны только явленія, нѣчто только переходчивое, измѣняющееся, но не истинно-сущее и вѣчное (Ding—an—sich), къ чему постоянно стремится мысль; оно выступаетъ за предѣлы познанія, и составляетъ для него нѣчто трансцендентное (transcendent). Къ такого рода истинамъ относятся, идея Бога, души человѣческой, міра и высшаго порядка исторіи, ея начала и послѣдней цѣли. Очевидно, что идеализмъ Канта (см. Кантъ) совсѣмъ не похожъ на идеализмъ слѣдовавшихъ за нимъ философскихъ системъ Фихте, Гегеля и др. Системы этихъ послѣднихъ называютъ идеалистическими на томъ основаніи, что въ нихъ идея или мыслимое признается самою истинною дѣйствительностію, а идеализмъ критической философіи отнимаетъ эту дѣйствительность у предмета мысли и идей, и мышленіе ограничиваетъ только предѣлами нашего представленія.

Не смотря на противоположность между критическою философіею и идеализмомъ слѣдовавшихъ за нею философскихъ системъ, первый зародышъ послѣдняго заключался въ философіи же Канта. И у Канта главнымъ дѣятелемъ познанія есть мышленіе съ его законами, формами и идеями, а сущность предметнаго міра, воспринимаемаго мышленіемъ, постоянно остается чѣмъ-то неопредѣленнымъ, неизвѣстнымъ, равнымъ алгебраическому X. Съ первымъ прикосновеніемъ къ нашимъ чувствамъ, сущность вещей уже окрашивается прирожденными нашей душѣ формами и получаетъ характеръ только явленія, т. е., чего-то только кажущагося намъ. Стало быть, въ дѣлѣ знанія предметный міръ, и по Канту, ничего не привноситъ для опредѣленія существа вещей или истинной

дѣйствительности. Стоитъ, послѣ того, только отсѣчь этотъ лишній членъ, ничего не привносящій отъ себя ни къ формѣ, ни къ содержанію знанія,—и идеализмъ новѣйшихъ философскихъ системъ будетъ неизбѣженъ. Такъ именно и поступилъ Фихте, первый представитель идеализма въ новомъ направленіи его. Если предметъ или сущность вещей съ первымъ переходомъ въ чувственное наблюденіе, такъ заключалъ Фихте, принимаетъ формы, свойственныя мыслящему и наблюдающему началу, то, стало быть, это послѣднее не можетъ быть пустымъ пассивнымъ вмѣстилищемъ со стороны взятаго содержанія; напротивъ, оно должно быть въ высшей степени дѣятельнымъ, и, какъ не вещи познаютъ себя въ мысли, но мысль познаетъ вещи, должно быть даже единственнымъ дѣятелемъ познанія. Кантъ признавалъ свободу разумѣнія, а Фихте находитъ въ немъ творческое могущество. По Фихту наше мыслящее „Я“ полагаетъ себя своимъ самосознаніемъ и этимъ простымъ, первоначальнымъ актомъ самоположенія производитъ самый предметъ сознанія. По мнѣнію Канта, разнообразность предмета или матеріи наблюденія должна быть дана прежде; она предшествуетъ синтезу, устанавливающему ее на основаніи категорій; а у Фихте матерія наблюденія и мышленія и синтезъ ея происходятъ вмѣстѣ изъ нашего Я. Такимъ образомъ, категоріи, которыя Кантъ только перечислилъ и опредѣлилъ, какъ недвижныя и безжизненныя формы мысли, привносимыя къ матеріалу, превращаются у Фихте въ живыя формы, которыя образуются въ мысли вмѣстѣ съ происходящимъ изъ нея содержаніемъ: она и дѣятельна и страдательна; въ ней есть и единичность, и многообразіе (см. Фихте).

Не смотря на высокій архитектоническій талантъ, обнаруженный Фихте въ выводѣ началъ и формъ (категоріи) мышленія, идеализмъ его былъ только эфемернымъ явленіемъ въ исторіи философіи, и имѣлъ не многихъ послѣдователей; но за то онъ составилъ существенное звено между

ученіемъ Канта и дальнѣйшимъ ходомъ идеализма въ Германіи. Существенный недостатокъ Фихтова идеализма состоялъ въ томъ, что онъ, взявши за исходное начало только наше ограниченное Я, силился потомъ увѣрить себя и другихъ, что оно творитъ изъ себя весь предметъ знанія. Если же это Я, творящее предметъ своимъ самоположеніемъ, есть не наше, а безусловное, то въ немъ, а не въ насъ и можетъ быть тотъ недомыслимый актъ самовѣдѣнія, въ которомъ заключается самое твореніе, самое осуществленіе. Потому-то Шеллингъ старался найти болѣе прочное и высшее начало предметнаго достоинства нашего мышленія. Онъ полагаетъ это начало не въ нашемъ Я, но въ абсолютномъ или безусловномъ, котораго сущность и состоитъ въ безусловномъ тождествѣ двухъ сторонъ міра—мышленія и бытія, ограниченнаго Я и ограниченнаго не—Я. На основаніи этого безусловнаго тождества, образуются въ мірѣ два по видимому противоположныя, а въ сущности тождественныя и взаимно себѣ соотвѣтствующія явленія мышленія и бытія, міра идеальнаго и реальнаго. Обнаруживаясь въ этихъ двухъ параллельныхъ явленіяхъ нравственнаго и вещественнаго міра, абсолютно-тождественное начало въ нихъ и чрезъ нихъ достигаетъ и сознанія о себѣ, какъ объ абсолютномъ тождествѣ въ философіи абсолютнаго, составляющей вершину этого всемірнаго, всеобъемлющаго самосознанія. Положительнаго, опредѣленнаго понятія объ этомъ безусловно-тождественномъ началѣ нельзя составить; всякая попытка къ подобному представленію повела бы насъ къ односторонности или къ представленію его въ видѣ чего-то предметнаго. Всякое умозаключительное понятіе о немъ также низвело бы его на степень чего-то ограниченнаго. Единственный органъ, воспріемлющій это безусловно-тождественное начало мысли и бытія, есть *умственное созерцаніе*.

Взглядъ Шеллинга гораздо выше и шире Фихтова; но и Шеллингъ, подобно Фихту, преувеличиваетъ понятіе о дѣйствительности мыслимаго, утверждая, что философія или выс-

шая степень идеальнаго знанія не только постигаетъ существо вещей, но что въ ней совершается чистѣйшее самовыраженіе и самосознаніе божества или абсолютно-тождественнаго начала. Кромѣ того, взгляду Шеллинга не доставало метода, который ручался бы и за достовѣрность взгляда, и вмѣстѣ выражалъ бы ту самую безусловную дѣйствительность, которой онъ доискивался въ своей системѣ тождества. Онъ созерцаетъ абсолютное тождество, какъ что-то внѣшнее, безотчетно, и потому его идеализмъ носитъ названіе реальнаго; онъ примѣняется болѣе къ природѣ, нежели къ духу (см. Шеллингъ). Восполнить этотъ недостатокъ суждено было Гегелю, а потому онъ довелъ этотъ идеализмъ до послѣдней крайности. Какъ же именно Гегель формулируетъ свой идеализмъ, и каковъ характеръ его?—Идеализмъ Гегеля состоитъ въ томъ, что абсолютно-тождественное начало, у Шеллинга какъ бы отодвинутое внѣ насъ и только непосредственно, безотчетно созерцаемое, онъ до такой степени внѣдряетъ въ нашъ мыслящій субъектъ, что въ его методическомъ возвышеніи къ познанію абсолютнаго представляется и доказательство или законосообразность познанія, подтверждающая достовѣрность его, и вмѣстѣ самый процессъ развитія, самовыраженія и самосознанія безусловнаго существа. Идеализмъ у Гегеля не потому только существенно важенъ въ дѣлѣ знанія безусловной, всеобщей истины, что только мысли и идеѣ доступно все разумно-необходимое,—между тѣмъ какъ чувственнымъ наблюденіемъ мы воспринимаемъ только нѣчто являющееся, относительное,—но и потому еще, что въ немъ весь процессъ нашего мышленія и знанія есть не иное что, какъ процессъ искомаго въ философіи безусловнаго начала міра.

Въ бытіи всего ограниченнаго Гегель видитъ не отрицаніе безконечнаго, но самый процессъ его жизни. Когда мы стремимся къ утвержденію безконечнаго отъ разсматриванія ограниченныхъ предметовъ, то это значитъ только, что истинно-сущее или безконечное начало само себя полагаетъ

въ нашей мысли ограниченнымъ образомъ, но потомъ, возстановляя свою безконечность, снимаетъ эти отрицанія до тѣхъ поръ, пока въ нашемъ же мыслящемъ началѣ или въ духѣ, оно возстановитъ свою саморавность, свою всеобщность. Этимъ достиженіемъ полной саморавности въ результатѣ развитія нашего мыслящаго духа оно само себя и доказываетъ и представляетъ. Кантъ призналъ идею только логическою формою или субъективнымъ представленіемъ, которому ничто не соотвѣтствуетъ на дѣлѣ, а Гегель признаетъ идею дѣйствительно и единственно-сущимъ. Онъ только развилъ и довелъ до крайняго выраженія то, что начато было уже Фихтомъ, по противодѣйствію критической философіи и что въ зародышѣ заключалось еще въ Декартовомъ—cogito ergo sum (мыслю, слѣдоват. существую).

Два разсмотрѣнныя нами направленія идеализма составляютъ крайности, не сообразныя съ существомъ идеи. Къ этимъ же двумъ крайностямъ идеализма новыхъ временъ можно свести, въ большей или меньшей мѣрѣ, и многіе другіе виды идеализма. Изъ нихъ замѣчательнѣе другихъ— Берклея и Мальбранша (см. *Берклей*, *Мальбраншъ*). Мальбраншъ, какъ послѣдователь Декарта, утверждаетъ, что взаимодѣйствія между тѣломъ и духомъ, не можетъ быть; а потому то, что происходитъ въ мірѣ явленій, мы не иначе можемъ созерцать, какъ только при посредствѣ верховнаго существа, въ которомъ заключается начало единства міра духовнаго и вещественнаго. Мы *все видимъ въ Богѣ*, говоритъ Мальбраншъ. Берклей также отрицаетъ вліяніе внѣшняго, чувственнаго міра на нашъ духъ, и, стало быть, образованіе представленій отъ дѣйствія внѣшняго міра, не по невозможности впрочемъ взаимодѣйствія между духомъ и веществомъ, но потому, что еслибы мы предположили происхожденіе въ душѣ нашей представленій въ слѣдствіе дѣйствія на насъ внѣшняго міра, то нужно было бы допустить, что вещество есть нѣчто дѣятельное, а духъ пассивное, тогда какъ гораздо правильнѣе утвер-

ждать наоборотъ. По Берклею, гораздо правильнѣе признать, что всѣ идеи и представленія о предметахъ внѣшняго міра происходятъ въ духѣ отъ присущей или дѣйствующей въ насъ высшей, безконечно-дѣятельной силы верховнаго духа. Такимъ образомъ, оба они отчасти сходно съ идеалистами XIX вѣка признаютъ источникомъ вѣдѣнія не впечатлѣнія внѣшняго міра, но внутреннюю силу духа и мысли.

Идеализмъ, правильно-понимаемый, долженъ быть чуждъ обѣихъ крайностей. Познаніе истины или законовъ бытія возможно только для мышленія или для идей, какъ опредѣленныхъ формъ и дѣйствій мышленія, постигающаго дѣйствительность и ея законы. Если безъ силы мышленія не возможно постиженіе законовъ дѣйствительности, если разумная мысль есть внутренній, живой дѣятель всего организма знанія, то никакъ нельзя думать, чтобы дѣятельность познающей мысли состояла только въ пассивномъ припятіи въ свои логическія безсодержательныя формы многообразнаго содержанія, предстающаго чувственному наблюденію. Ея участіе должно быть сильнѣе и жизненнѣе; оно должно заключать и въ себѣ самомъ существенныя условія знанія, хотя, съ другой стороны, не на всѣхъ степеняхъ знаній сила мысли предстаетъ съ одинаковымъ могуществомъ, съ одинаковымъ перевѣсомъ своей самодѣятельности, характеризующей идеализмъ. Уже и на низшей степени познавательной дѣятельности въ чувственномъ дознаніи предмета и въ такъ называемомъ разсудочномъ знаніи, обнаруживается дѣятельность мысли въ сведеніи явленій къ единству и въ пониманіи ихъ взаимныхъ соотношеній: мы отыскиваемъ, что—причина, что—дѣйствіе, что въ вещахъ есть постояннаго и что измѣняющагося, случайнаго, и каковы условія извѣстнаго ряда явленій. И это познаніе причинъ, условій, законовъ, качествъ и проч., рѣшительно было бы не возможно безъ внутренней, органической связи въ мысли извѣстныхъ формъ; а это присутствіе ихъ въ духѣ, эта жизненная ткань его формъ есть уже пер-

вый шагъ, приближающій насъ къ признанію важности идеализма. Но оно предстаетъ здѣсь еще не вполнѣ, такъ-какъ въ кругу этого знанія нѣтъ еще рефлекса къ самымъ основамъ его, къ внутренней опорѣ его въ мыслящемъ духѣ: погруженные въ противоложный намъ полюсъ относительныхъ причинъ и дѣйствій, мы еще не задаемъ себѣ вопроса объ отношеніи ихъ къ основной причинѣ самой мыслимости ихъ. Оттого-то экспериментализмъ такъ трудно дойти до истиннаго понятія о значеніи идеализма: имъ всегда кажется, что въ самой совокупности явленій уже дано это основное, всеобщее коренное начало бытія и знанія, и что дѣло нашей мысли только смотрѣть, какъ внѣшняя природа дѣлаетъ въ насъ оттиски своихъ явленій. Между тѣмъ, кромѣ этой низшей, есть другая высшая степень знанія. Постиженіе законовъ внѣшняго бытія далеко еще не составляетъ всего содержанія и цѣли знанія. Пройдя изслѣдованіемъ опредѣленный кругъ явленій, мы наконецъ не можемъ не спросить: какое же отношеніе всѣхъ законовъ внѣшняго бытія къ законамъ нашей мысли? Съ первымъ возникновеніемъ этого вопроса, мы уже должны перенестись въ другую область, чтобы найти ему удовлетворительный отвѣтъ. Отвѣчать на этотъ вопросъ можно только въ такомъ случаѣ, когда вникнемъ въ природу мыслящаго существа; потому что весь рядъ законовъ можетъ предстать съ своимъ замкнутымъ кругомъ, съ своимъ внутреннимъ началомъ и концомъ не въ наблюденіи внѣшняго міра всегда предполагающаго нѣчто высшее, но въ томъ существѣ, которое надѣлено самопознаніемъ и самоопредѣленіемъ. На этой степени знанія начинается прямое поприще здравато идеализма; потому что здѣсь, сколько бы мы ни пользовались различными сочетаніями представленій о вещахъ, мы должны уже опредѣлять ихъ значеніе вниманіемъ къ существу мысли и духа мыслящаго. Плодомъ и средствомъ этого знанія суть идеи. Отрицая идеальное знаніе, мы подорвали бы всякое другое знаніе и должны бы притти къ заключенію,

что вся эта поразительная громадность міросданія, такъ неотразимо предъявляющая свое бытіе, есть въ сущности только сцѣпленіе чего-то несущественнаго, пустаго и ничтожнаго. Изъ существа здраваго идеализма объясняется уже и достоинство его. Всѣ высшія истины и законы дѣятельности, облагороживающія человѣческую жизнь, доступны только идеализму; а потому отвергая совершенно область идеализма и руководствуясь только знаніемъ условныхъ, ограниченныхъ отношеній, мы дойдемъ до самаго грубаго матеріализма. Руководительнымъ началомъ убѣжденій и дѣятельности, замѣняющимъ внушенія идеализма, можетъ быть по временамъ внутреннее чувство: оно составляетъ какъ бы предверіе идеализма. Но и внутреннее чувство, какъ движитель ума и воли, нуждается во вліяніи отчетливаго мышленія; иначе, подъ вліяніемъ неблагопріятныхъ впечатлѣній, оно можетъ повести къ ложнымъ представленіямъ и правиламъ жизни.

Но приписывая высокое значеніе идеализму, мы отнюдь не принимаемъ его въ томъ абсолютномъ смыслѣ, какъ понимали его нѣкоторые мыслители германскіе XIX вѣка. Въ мышленіи, въ идеяхъ заключается основаніе высшаго вѣдѣнія; но изъ такого понятія о силѣ нашего понятія еще не слѣдуетъ, что оно тождественно съ актомъ творческаго всемогущества (см. *идея*, *мышленіе*, *номинализмъ*, *сенсуализмъ*, *эмпиризмъ*). Въ заключеніе должно замѣтить, что схоластики идеалистическое направленіе своей философіи называли реализмомъ, или по крайней мѣрѣ послѣдователей идеализма — реалистами.

Для обозначенія различныхъ направленій идеализма, употребляютъ выраженія: *трансцендентальный* (*Кантъ*), *субъективный* (*Фихте*), *объективный* (*Шеллингъ*), *абсолютный* (*Гегель*). См. Jacobi, David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Bresl. 1787, 8; — Weishaupt, über Materialismus und Idealismus, A. 2. Nürnberg, 1788, 8; Tidemann, Idea-

listische Briefe. Marb., 1799, 8 и Diez'a отвѣтъ на эти письма, Gotha, 1801, 8; Plato und Aristoteles, od. d. Uebergang vom Idealismus, zum Empirismus, Amberg, 1804, 9; Molitor, Wendepunkt d. Antiken und d. Modernen, od. d. Versuch den Realismus mit d. Idealismus zu versöhnen, Frkf. a. M. 1805, 8; Brünning, Gespräch, die Versöhnung d. Idealismus und d. Materialismus . . . , Münsteri 1810, 8; Arthur Shopenhauer, die Welt als Wille und Vorstellung, Lpz., 1816, 8; der Idealismus als Metaphysik, in die Stelle d. Idealismus und d. Realismus gesetzt, von D. Alb. Leop. Ohlert. a d. O. 1830, 8;

ИДЕОЛОГІЯ. Этимъ словомъ обозначается въ исторіи не вообще изслѣдованіе объ идеяхъ со стороны ихъ происхожденія, формы и метафизическаго значенія, но особенное отрицательное ученіе объ идеяхъ нѣкоторыхъ, преимущественно французскихъ ученыхъ XVIII вѣка. Понимаемая въ такомъ смыслѣ идеологія разсматриваетъ идеи только въ смыслѣ психологическихъ явленій, какъ представленія, которыхъ присутствіе несомнѣнно въ познавательной дѣятельности и оказываетъ вліяніе на практическую дѣятельность.

Ученіе объ идеяхъ вообще, со стороны психологической, логической и метафизической, встрѣчается въ опредѣленномъ видѣ еще въ философіи древнихъ грековъ, съ того времени, какъ Сократъ обратилъ вниманіе своихъ современниковъ отъ наблюденія природы внѣшней къ внутреннему міру и поставилъ девизомъ философіи: *познай самаго себя*. До того времени нѣкоторые мыслители хотя и касаются познавательной дѣятельности, однако же говорятъ о ней и о представленіяхъ очень мало и какъ-бы мимоходомъ. Платонъ, ученикъ его уже говоритъ объ идеяхъ довольно подробно, разсматривая ихъ какъ вѣрныя копіи самаго существа вещей; Аристотель также говоритъ довольно объ идеяхъ, употребляя только другія названія и расходясь отчасти съ Платономъ во взглядѣ на ихъ происхожденіе и значеніе. Послѣ Платона и Аристотеля,

можно сказать, ничего новаго не сказано объ этомъ вопросѣ, или по крайней мѣрѣ онъ не былъ предметомъ особеннаго вниманія: повторяли только нѣчто, и то не всегда вѣрно, изъ того, что сказано было Платономъ и Аристотелемъ. Въ продолженіи среднихъ вѣковъ былъ прямой поводъ къ рѣшенію этого важнаго вопроса въ спорѣ такъ называемыхъ *номиналистовъ* и *реалистовъ* (см. эти слова); но касаясь преимущественно ихъ метафическаго значенія, безъ методическаго изслѣдованія ихъ постепеннаго образованія въ душѣ, участники спора, оставили его послѣ вѣковой логомахіи, въ томъ же состояніи, въ какомъ застали. Поводомъ къ новому взгляду, къ новому обслѣдованію вопроса было новое столкновеніе двухъ полярно-противоположныхъ направленій философіи послѣ Декарта—идеальнаго и эмпирическаго. Въ двухъ прежнихъ партіяхъ номиналистовъ и реалистовъ была такая же противоположность направленія, но борьба ихъ ни къ чему не привела; потому что представители ея были, по духу времени, заняты больше богословскимъ смысломъ своего вопроса, а по отсутствію естествознанія, почти ничего не было, что могло бы навести ихъ на новую точку зрѣнія. Со временъ Декарта, идеализмъ получаетъ довольно сильное и опредѣленное развитіе; но съ другой стороны, многія изслѣдованія и открытія естествоиспытателей обогатили современныхъ мыслящихъ людей новымъ взглядомъ на старые вопросы и дали поводъ противоположной партіи попытаться на иное рѣшеніе вопроса объ идеяхъ. Первый мыслитель, отдаленный родоначальникъ идеологіи въ этомъ смыслѣ, былъ медикъ: это Локкъ (см. Локкъ). Декартъ довольно неопредѣленно выразился объ идеяхъ, назвавъ ихъ врожденными, хотя онъ *во первыхъ*, подъ идеями въ собственномъ смыслѣ разумѣлъ только тѣ представленія, которыя касаются чего-нибудь общаго, неизмѣннаго; *во вторыхъ*—не отрицалъ необходимости внѣшнихъ поводовъ къ образованію ихъ въ душѣ. Отъ этой неопредѣленности произошло потомъ много произвольныхъ гипотезъ

въ школѣ идеалистовъ, которые побудили Локка обратить особенное вниманіе на вопросъ объ идеяхъ, разобранный имъ *въ опытѣ о происхожденіи человѣческаго познанія*. Въ этомъ *опытѣ* Локкъ разсматриваетъ идеи съ психологической точки зрѣнія, усиливаясь объяснить какъ можно отчетливѣе происхожденіе ихъ. Въ противоположность Декарту и другимъ мыслителямъ, относящимся къ разряду идеалистовъ, онъ усиливается доказать, что идеи (идеи въ то время обыкновенно смѣшивали съ представленіями) происходятъ единственно отъ впечатлѣній, удерживаемыхъ ощущеніемъ. Хотя Локкъ говоритъ, что въ образованіи идей участвуетъ и вниканіе разсудка (reflexion), но оно касается только формы этихъ впечатлѣній или многоразличныхъ сочетаній. Въ слѣдъ за Локкомъ, но еще одностороннѣе, занимался во Франціи рѣшеніемъ вопроса о происхожденіи идей Кондильякъ. Скоро это направленіе, во взглядѣ на происхожденіе идей, пріобрѣло себѣ огромное количество послѣдователей. Ученики Кондильяка первые употребили слово *идеологія*, для обозначенія своей теоріи идей и, въ томъ смыслѣ, какой дали ему послѣдователи Кондильяка, оно удержалось, покрайней мѣрѣ во Франціи, до настоящаго времени. Такимъ образомъ, идеологами были не Платонъ, Аристотель, Декартъ, Мальбраншъ или Кантъ; но Дегю-де-траси, Кабани, Гаратъ, Вольней. Одностороннее направленіе идеологіи выразилось потомъ особеннымъ эмпирическимъ направленіемъ въ рѣшеніи метафизическихъ и психологическихъ вопросовъ. Во все продолженіе второй половины XVIII вѣка не встрѣчается ни одного порядочнаго сочиненія въ прежнемъ идеальномъ направленіи; напротивъ, всѣ заняты идеологіею, понимаемою въ этомъ эмпирическомъ смыслѣ, только подъ разными названіями, и въ примѣненіи къ разнымъ вопросамъ. Сюда относятся, кромѣ сочиненій Кондильяка, *Essai de psychologie Bonnet* и его же *Essai analytique sur les facultés de l'âme; Histoire naturelle de l'âme* — *Ламетри, о духѣ и человѣкѣ* — *Гельвеція*. Даже въ основаніи

столь извѣстной *системы природы* (Гольбахъ), положены начала той же идеологіи. Въ эту эпоху идеологія была вездѣ, даже на театрѣ и въ романахъ, хотя школа идеологовъ еще не получила опредѣленнаго развитія. Идеологія, въ смыслѣ школы, является только вмѣстѣ съ французскою революціею, вмѣстѣ съ нею дѣйствуетъ и вмѣстѣ усиливается. Тогда какъ революція отстаиваетъ политическую свободу, идеологія собираетъ плоды умственной свободы. Конвентъ, защитивши первую, утверждаетъ вторую въ національномъ институтѣ, въ отдѣлѣ изслѣдованія ощущеній и идей (analyse des sensations et des idées). Даже представители обѣихъ одни и тѣже. Большая часть ихъ посѣщала отель жены Гельвеція. Здѣсь—то, въ этомъ обществѣ, въ которомъ бывалъ нѣкогда и Сіэй, часто встрѣчались представители идеологіи—Кабани, Вольней, Гара, Шенье, Женгене, Тюро, Дону, Детю-де-Траси. Но единство духа и началъ не мѣшало различному ихъ примѣненію. Такимъ образомъ, можно сказать, что напр., Детю-де-Траси былъ метафизикомъ этой школы; онъ примѣнялъ теорію идеологіи къ вопросамъ метафизическимъ, Кабани былъ ея физіологомъ, Вольней-моралистомъ, Гаратъ—краснорѣчивымъ публицистомъ и популяризаторомъ ея идей. Тогда какъ Детю-де Траси въ первый разъ вписалъ имя новой науки въ мемуарахъ института, откуда скоро произошло сочиненіе-*Elements d'ideologie*. Кабани читалъ въ академіи нравственныхъ и политическихъ наукъ свои трактаты *объ отношеніи между физическою и нравственною природою человѣка*, Вольней издалъ свой *катихизисъ французскаго гражданина*, а Гара читалъ свои красноречивыя лекціи о человѣческомъ разумѣ. Каковы же были основныя мысли школы идеологовъ?

Основная мысль школы идеологовъ принадлежитъ не имъ; она заимствована ими у Кондильяка, который въ свою очередь примыкаетъ къ ученію Локка. Выше мы уже видѣли, какъ Локкъ объяснялъ происхожденіе идей. По его понятію, всѣ наши идеи происходятъ отъ ощущенія или воспріятія внечат-

лѣній и рефлексіи или разсудочнаго вникапія: первое даетъ намъ простыя, первоначальныя идеи; второе вырабатываетъ идеи дальнѣйшія, сложныя и отвлеченныя. Какъ ни односторонняя мысль Локка объ идеяхъ, однакоже Кондильякъ не только принялъ ее, но и провелъ еще далѣе односторонность ея. По его мнѣнію, нѣтъ нужды допускать эту двойственность дѣятелей-активнаго и пассивнаго въ составленіи идей; достаточно ограничиться однимъ ощущеніемъ: ощущеніе, и одно только ощущеніе, служитъ единственнымъ основаніямъ и всѣхъ нашихъ познаній, и всѣхъ способностей души, какъ желательныхъ, такъ и познавательныхъ. Во всѣхъ высшихъ обнаруженіяхъ духовной дѣятельности—вниманіи, сравненіи, сужденіи, умозаключеніи, желаніи, волѣ, онъ видитъ только преобразованіе ощущенія; душа же есть только сочетаніе испытываемыхъ и припоминаемыхъ ею ощущеній. Такимъ образомъ, Локковъ эмпиризмъ перешелъ у Кондильяка въ сенсуализмъ. Но въ его основной мысли оставалась еще непослѣдовательность: онъ не смѣшивалъ души съ нервною системою и отправленій душевныхъ съ мозгомъ. Эту-то непослѣдовательность идеологи старались исправить по своему, устраняя и послѣдній слабый остатокъ двойственности, замѣтный еще въ положеніяхъ Кондильяка. Такъ-какъ душа есть только сочетаніе ощущеній, то въ ней, по понятію идеологовъ, нѣтъ единства, и какъ это сочетаніе постоянно измѣняется, то въ ней не можетъ быть тождественности; значитъ, душа не есть существо самостоятельное; иными словами, въ насъ ничего нѣтъ выше мозга и ощущеній, и, какъ разумѣніе есть только обнаруженіе физическихъ дѣятелей, такъ и идеологія есть только часть зоологіи. Когда предметъ дѣйствуетъ на нервы, то производитъ въ нихъ впечатлѣнія, которыя доходятъ до мозга и тамъ принимаютъ уже характеръ ощущенія, пока предметъ присущъ органу чувствъ, и-воспоминанія, когда онъ сталъ внѣ чувственнаго наблюденія. Когда многіе образы предметовъ сходные, или не сходные, удерживаются вмѣстѣ, то происходитъ

сравненіе и понятіе объ ихъ соотношеніи, и-умозаключеніе, мышленіе, когда принимаются во вниманіе многія соотношенія, наконецъ воля,-когда предметъ возбуждаетъ желаніе повторенія извѣстныхъ впечатлѣній. Такимъ образомъ, всѣ такъ называемыя способности или отправленія, не исключая даже самыхъ высшихъ, идеологи признаютъ только видоизмѣненіями одной основной способности чувствованія. Таковы основныя положенія идеологіи, касающіяся теоретической дѣятельности души: они выражены въ *началахъ идеологіи* (Elements d'ideologie) и въ сочиненіи *объ отношеніи между физическою и нравственною природою* (Rapports du physique et du moral).

Каковы же были нравственныя положенія идеологіи? Такъ-какъ человѣкъ есть существо, надѣленное только одною основною способностію ощущенія; то естественно, что единственнымъ руководительнымъ началомъ въ практической дѣятельности можетъ быть только ощущеніе, т. е., чувство удовольствія и неудовольствія; всѣ основы нравственности заключаются только въ чувствѣ физическихъ потребностей; потому что другихъ оно и не можетъ знать. Стало быть, право состоитъ во владѣніи предметами, необходимыми для удовлетворенія этихъ потребностей, а долгъ въ сохраненіи предѣла этому чувству потребностей. Но кто и какимъ образомъ устанавливаетъ въ насъ это сознаніе предѣла, если въ насъ ничего нѣтъ, кромѣ ощущенія потребностей?—объ этомъ идеологи не говорятъ. Такимъ образомъ, уваженіе всеобщихъ нравственныхъ законовъ не существуетъ; есть только уваженіе къ матеріальной пользѣ; объ этомъ прямо говоритъ Вольней. Задавши себѣ вопросъ: есть ли въ самомъ дѣлѣ добродѣтель и порокъ?—онъ отвѣчаетъ, что ни того, ни другаго нѣтъ. Точный анализъ нашей нравственной дѣятельности показываетъ, что единственная цѣль, которую мы имѣемъ въ виду въ жизни, ограничивается сохраненіемъ тѣла. Въ этомъ единственно состоитъ и любовь родителей къ дѣтямъ, и дѣтей къ родителямъ, и самая безукоризненная правдивость идеала нравственнаго: никто не вы-

ступаетъ за предѣлы расчета и уважаетъ человѣческое достоинство въ другомъ единственно потому, что въ свою очередь надѣется и отъ нихъ получить тоже самое. Нѣтъ нужды доказывать, что теорія идеологовъ воцаряетъ эгоизмъ на мѣсто общаго уваженія къ нравственнымъ законамъ, гигіену на мѣсто нравственности, ловкость и разсчетливость на мѣсто доблести.

Не смотря на всю опредѣленность теоріи идеологовъ, они большею частію отказываются отъ нея въ практическихъ примѣненіяхъ къ жизни. Большею частію они были самыми безкорыстными дѣятелями XVIII вѣка, самыми жаркими защитниками правъ ближняго, правъ человѣчества. Духъ этой именно школы вѣетъ въ знаменитомъ признаніи правъ конституціоннымъ собраніемъ. Въ конвентѣ они заняли мѣсто между жирондистами и монтаньярами и никогда не жертвовали какому нибудь положенію правами человѣческими, или свободою отечества, не смотря на многія свои крайности въ другихъ отношеніяхъ. Нѣкоторое время они усиливались противодѣйствовать Наполеону, стремившемуся къ преобладанію, и когда онъ возвратился изъ Египта, совѣтовали ему не вмѣшиваться въ политическія дѣла. Съ своей стороны, Наполеонъ не питалъ къ нимъ расположенія и клеймилъ ихъ сарказмами. Сдѣлавшись императоромъ, онъ тотчасъ закрылъ академію нравственныхъ и политическихъ наукъ, центръ и колыбель идеологовъ; но духъ этой школы не замѣтно продолжался въ небольшомъ ихъ обществѣ. Впослѣдствіи Наполеонъ не могъ наконецъ не убѣдиться, что враждебная ему партія не исчезла, когда въ 1814 году, по предложенію Детраси и идеологовъ, сенатъ призналъ его отрѣшеннымъ. Казалось, съ паденіемъ Наполеона наступило время торжества партіи угнѣтенныхъ идеологовъ; но вышло на оборотъ; это было время ея окончательнаго паденія. Уже Кабани на старотти лѣтъ отказался отъ ея началъ; Ляромигьеръ, дабы отстоять ихъ, долженъ былъ значительно измѣнить ея положенія; Дежерандо и Менъ-де-Биранъ отстали

отъ идеологіи. Въ это-то-время сперва раздалось полновѣсное слово Ройе-Колляра; а потомъ краснорѣчивыя чтенія Кузена, проникнутыя новымъ духомъ, мало-по-малу ослабили владычество идеологіи. Наконецъ, новое направленіе философіи, выработавшееся въ Германіи, окончательно сокрушило и послѣдніе остатки ея. Теперь духъ идеологіи существуетъ, но въ другихъ школахъ, подъ другими названіями и съ другими чертами. См. статью. Минье о *Дютю-де-Траси* (Memoires de l'Academie des Sciences mor. et polit., t. IV) и Дамирона исторію филос. XIX вѣка. См. также *сенсуализмъ, эмпиризмъ*.

ИДЕЯ. Слово идея есть греческое слово ἰδέα; оно означаетъ образъ или видъ какого либо предмета и происходитъ отъ глагола ἰδεῖν видѣть. Таково первоначальное, этимологическое значеніе идеи. Но Платонъ, а вслѣдъ за нимъ и другіе мыслители, слѣдующіе одному съ нимъ направленію, даютъ этому слову еще другое, высшее значеніе. Какое именно? Вся наша познавательная дѣятельность всегда имѣетъ дѣло съ какими-нибудь представленіями, понимаемыми въ самомъ обширномъ смыслѣ слова; потому что въ каждой умственной работѣ должно быть представляющее и предметъ, или что нибудь умственно воспринятое, надъ чемъ мысль производитъ уже свою работу. Есть различные виды этихъ представленій, судя по направленію познавательной дѣятельности. Самая низшая степень представленій касается какъ отдѣльныхъ предметовъ, такъ и цѣлыхъ группъ ихъ, бывшихъ предметомъ чувственнаго наблюденія. Въ этихъ представленіяхъ мысленно воспроизводятся чувственные образы предметовъ въ томъ самомъ видѣ, какъ мы ихъ наблюдали нашими чувствами, или съ нѣкоторыми видоизмѣненіями, но не отрѣшающими ихъ отъ образнаго характера. Другой родъ представленій касается общихъ свойствъ наблюдаемыхъ предметовъ. Эти общія черты предметовъ мы соединяемъ въ одно представленіе не образное, но отвлеченное, не созерцаемое, но мыслимое. Въ наукѣ философіи такія представленія обозначаются названіемъ понятій.

Сюда же можно отнести и тѣ основныя понятія, формы или категоріи (см. это слово), которыхъ нельзя признать слѣдствіемъ отвлеченія, и на основаніи которыхъ совершается всякое группированіе представленій и изслѣдованіе отношеній между представленіями и соотвѣтственными имъ предметами. Третій, высшій видъ представленій касается уже не предметовъ чувственнаго наблюденія и ограниченныхъ формъ, по которымъ мы представляемъ себѣ самыя соотношенія въ предметахъ, но безусловнаго, безконечнаго, что̀ выше всего ограниченнаго и однакоже должно быть причиною, основаніемъ и цѣлію всего ограниченнаго и безъ чего, серьёзно, не можетъ быть мыслимо ограниченное существованіе. Они могутъ быть различны, судя потому, касаются ли безусловнаго въ немъ самомъ, или въ его проявленіяхъ въ отношеніи къ разнымъ сторонамъ бытія ограниченнаго. Эти-то представленія послѣдняго рода принято въ наукѣ философіи обозначать словомъ *идея*, хоть есть цѣлыя школы, какъ увидимъ ниже, которыя или иначе понимаютъ предметное значеніе идей или, не отрицая предметнаго достоинства только нѣкоторыхъ высшихъ идей, вообще понимаютъ ихъ только въ смыслѣ представленій, что̀ зависитъ отчасти отъ сложившагося въ какомъ-нибудь языкѣ первоначальнаго, безотчетнаго употребленія этого слова. Что касается представленій или идей художественныхъ, то онѣ занимаютъ среднее мѣсто; въ нихъ содержаніе идей въ собственномъ или высшемъ смыслѣ облекается въ свободно видоизмѣненную форму представленій образныхъ, заимствованныхъ изъ наблюденія.

Есть ли въ нашемъ духѣ идеи, понимаемыя въ этомъ высшемъ смыслѣ, и каковы ихъ виды?

Подъ идеями, въ собственномъ смыслѣ, обыкновенно разумѣются какъ представленія безусловнаго начала бытія, такъ и тѣ представленія, которыя касаются главныхъ видовъ дѣятельности нашего духа и главныхъ частей доступнаго намъ міра, разсматриваемыхъ не въ отдѣльномъ, ограниченномъ ихъ

значеніи, но въ отношеніи къ томуже безусловному началу. А потому, вопросъ—есть ли въ насъ идеи, почти совпадаетъ съ другимъ вопросомъ: есть ли въ насъ идея безусловнаго начала или существа. Дѣйствительное присутствіе въ вашемъ сознаніи этой верховной идеи доказывается уже самымъ стремленіемъ разумной мысли къ утвержденію всей дѣятельности, какъ теоретической, такъ и практической, на одномъ незыблемомъ, неподлежащемъ никакимъ условіямъ началѣ. Находя недостаточнымъ механическое міропостроеніе и усиливаясь возвести всѣ предметы знанія къ единству съ своимъ самосознательнымъ существомъ, мысль наша тѣмъ самимъ уже обнаруживаетъ въ себѣ присутствіе идеи о разумномъ и безусловномъ началѣ гармоніи между тѣми противоположностями, надъ примиреніемъ которыхъ она совершаетъ вѣковые труды. Сознательная установка идеи безусловнаго сопровождается въ насъ и безотчетнымъ убѣжденіемъ сердца въ бытіи безконечнаго существа съ первымъ пробужденіемъ въ насъ чувства предѣла. Эта коренная идея безусловнаго и безконечнаго существа есть идея Бога. Ею подтверждается уже и присутствіе другихъ идей; потому что всѣ онѣ составляютъ только частное примѣненіе одной верховной идеи къ многоразличнымъ разрядамъ явленій. Можно даже сказать, что сомнѣніе въ присутствіи этой идеи въ нашемъ духѣ не возможно. Возможно только или отступленіе отъ попытки къ полному ея опредѣленію, или колебаніе въ дѣйствительности идей, когда мы ошибочно смѣшиваемъ идеи съ представленіями, и думаемъ, что для несомнѣнности ихъ, необходимо дать имъ такуюже опредѣленность, какую могутъ имѣть представленія и понятія о предметахъ ограниченныхъ и объ ихъ ограниченныхъ отношеніяхъ.

Въ понятіи о существѣ идей, отчасти уже заключается отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи ихъ въ нашемъ сознаніи. Касательно происхожденія идей, главный вопросъ состоитъ въ слѣдующемъ: можно ли признать за начало ихъ происхожде-

нія такъ называемый опытъ или иначе, равно ли содержаніе идей, по своему характеру, матеріалу, данному въ опытѣ, или оно выше этого матеріала и необходимо допустить другое, высшее основаніе ихъ?

Наблюдая наше чувственное сознаніе или опытъ, мы не можемъ не замѣтить, что оно знакомитъ насъ только съ чѣмъ-то случайнымъ и частнымъ. Чувствами можно познавать только нѣчто сладкое, кислое, горькое и т. под., но само по себѣ ощущеніе даже не въ состояніи свести испытываемыя нами перемѣны отъ впечатлѣній подъ извѣстныя формы, напр. причины и дѣйствія, качества и количества, а тѣмъ менѣе можетъ произвести идею безконечнаго; потому что этой идеи нельзя ни видѣть, ни осязать, ни обонять: все объединяющее превышаетъ опытъ, съ которымъ неразлучно разложеніе. Также не основательно было бы думать, что источникъ идей заключается въ разсудкѣ, какъ такомъ отправленіи мысли, которое разсматриваетъ предметы съ ихъ ограниченными соотношеніями. Правда, что разсудокъ заключаетъ въ себѣ нѣчто не зависящее отъ опыта; это необходимыя и всеобщія формы, или такъ называемыя *категоріи*: но какъ эти формы, такъ и предметъ ихъ—ограниченнаго свойства; разсудку нѣтъ дѣла до безусловной, первой причины тѣхъ и другихъ. Какое же признаемъ мы начало идей? Мы не можемъ вполнѣ объяснить происхожденія ихъ, какъ не можемъ объяснить строенія клѣточки въ организмѣ, строительнаго инстинкта пчелы, или художественнаго творчества фантазіи, но тѣмъ не менѣе содержаніе идей, превышающее полноту матеріаловъ ощущенія, побуждаетъ насъ признать ихъ первое жизненное основаніе сверхъ—опытнымъ, хотя дальнѣйшее развитіе этихъ идей и приведеніе ихъ въ опредѣленный порядокъ происходитъ подъ вліяніемъ внѣшнихъ впечатлѣній и вниманія къ главнымъ отправленіямъ духа и предметамъ знанія. Въ основаніи ихъ лежитъ идея безконечнаго или само безконечное, являющееся въ нашемъ сознаніи идеею безконечнаго и другими

идеями, какъ преломленіями одной идеи по роду способностей души и примѣненій, которыя мы даемъ этой одной основной идеѣ. Основная идея безусловнаго или безконечнаго не можетъ быть слѣдствіемъ одного отрицанія, какъ это крайне неосновательно утверждали Локкъ и Кондильякъ; потому что иначе было бы непонятно, откуда же берется эта положительная сила, отрицающая все ограниченное; не предполагая ея независимаго существованія отъ впечатлѣній, являющихъ ограниченное, мы останемся только съ нескончаемымъ сложеніемъ, прибавленіемъ массы впечатлѣній; но сколько бы мы ни слагали эти впечатлѣнія, моментъ отрицанія ихъ не явится. Безконечное, какъ основаніе идей, потому только представляется чѣмъ-то произвольно выдуманнымъ, что люди, не привыкшіе къ высшей умственной работѣ, не могутъ раздѣлить анализомъ мысли слитной на дѣлѣ и по видимому однородной умственной работы и, безъ дальняго углубленія, полагаютъ, что вся она одинакова. Кромѣ того, они ищутъ какъ для основной идеи безконечнаго, такъ и для другихъ дальнѣйшихъ идей, такогоже нагляднаго разграниченія, какое можно имѣть о предметахъ внѣшняго наблюденія. Но это напрасныя требованія; идея безконечнаго, какъ первое основаніе всѣхъ идей, не можетъ быть предметомъ ни наблюденія, ни разграничительныхъ опредѣленій: съ первою попыткою разложенія, мы получили бы уже не идею безусловнаго, но нѣчто относительное и условное. Но такъ-какъ въ ряду познавательныхъ отправленій мы отличаемъ познаніе ограниченныхъ отношеній между предметами отъ другаго отправленія, сводящаго все разнообразіе явленій къ высшему единству на основаніи идей, и первое изъ этихъ отправленій называемъ разсудкомъ, а второе разумомъ, то по-этому разумъ, какъ высшее познавательное отправленіе мысли, можно назвать источникомъ идей. Нужно только помнить, что такое объясненіе происхожденія идей имѣетъ значеніе только психологическое, а не метафизическое, т. е., въ этомъ объясненіи

мы, не выходя изъ круга нашего внутренняго наблюденія, отличаемъ только отправленіе высшей познавательной дѣятельности отъ низшей, и къ первой относимъ особенныя формы знанія, обнаруживающіяся идеями и примѣненіемъ ихъ къ предметамъ знанія. Объясненіе внутренней умѣстности и объективнаго достоинства идей относится къ теоріи познанія, или къ метафизикѣ (см. познаніе, метафизика).

Но отрицать возможность происхожденія идей изъ одного накопленія внѣшнихъ впечатлѣній и внутреннихъ пѳологическихъ перемѣнъ, не значитъ еще раздѣлять мнѣніе тѣхъ идеалистовъ, которые готовы признать такъ называемую врожденность ихъ. Это неудачное выраженіе сверхъ-опытнаго происхожденія идей было причиною многихъ недоразумѣній. Идей, въ смыслѣ опредѣленныхъ представленій, нельзя признать врожденными: ибо опытъ показываетъ, что онѣ образуются въ насъ съ постепеннымъ внутреннимъ развитіемъ, подъ вліяніемъ внѣшнихъ впечатлѣній, способствующихъ этому развитію. Какимъ же образомъ, говоря какъ можно проще, и не прибѣгая къ длиннымъ и послѣдовательнымъ философскимъ выводамъ (см. *метафизика*), должно понимать эту сверхъопытность или прирожденность идей?—Съ какою бы постепенностію ни происходило развитіе способностей души, въ какой бы ни было оно зависимости отъ внѣшнихъ вліяній, но идеи или метафизическія истины могутъ быть только плодомъ внутренняго самосвѣдѣнія; онѣ не привносятся отвнѣ, не возникаютъ во мнѣ, какъ слѣдствіе моего личнаго въ опредѣленное время впечатлѣнія, но утверждаются въ самомъ строеніи моей мысли или цѣлаго существа моего духа. Оно-то именно ему прирождено, какъ необходимая принадлежность его самодѣятельности. Духу прирождена только идея безконечнаго, или лучше, онъ самъ есть эта безконечная сила самоопредѣленія, которая получаетъ различные оттѣнки, дробится въ другихъ идеяхъ, происходящихъ отъ примѣненія ея къ разнымъ порядкамъ или частямъ міра и способностямъ

души, воспринимающимъ ее; но самой этой идеи безконечнаго, самаго внутренняго строенія мысли, какъ представителя истины, не можетъ дать намъ никакое внѣшнее впечатлѣніе; потому что идея, какъ нѣчто воспринятое, перестало бы быть идеею. Намъ кажется, что идея безконечнаго, со всѣми ея частными идеями, формируется подъ вліяніемъ внѣшнихъ впечатлѣній, но на самомъ дѣлѣ внѣшнія впечатлѣнія формируются въ опредѣленныя представленія и понятія подъ вліяніемъ идеи безконечнаго и безконечной силы самоопредѣленія, свойственной духу. Это первенство идеи предъ содержаніемъ впечатлѣній даетъ о себѣ знать отчасти и въ непосредственномъ чувствѣ, которое порывается изъ міра ограниченнаго къ безконечному и безпредѣльному. Образованіе идей въ насъ отъ того кажется намъ чѣмъ-то привходящимъ отвнѣ и не образуемымъ—извнутрь, что въ немъ всегда есть моментъ данности, предваряющій актъ нашей развитой, сознательной дѣятельности, и что по крайней мѣрѣ въ нашей познавательной дѣятельности мы находимъ соотвѣтствіе между представленіями и свойствомъ предметовъ, дѣйствующихъ на насъ Но этотъ моментъ данности и это соотвѣтствіе устанавливаются не матеріальною природою, свойство которой есть только творимость и безконечная уступчивость, но высшимъ могуществомъ. Начало того и другаго должно быть тамъ, гдѣ мысль и дѣло одно и тоже.

Въ сущности дѣла можетъ быть только одна идея; это идея безусловнаго, которое ничѣмъ не ограничивается, но само себя во всемъ полагаетъ. Для созерцанія этой идеи мы не имѣемъ вполнѣ соотвѣтственной формы, хотя каждая наша духовная дѣятельность стремится къ сознанію ея и выраженію на дѣлѣ. Отъ раздробленнаго стремленія къ созерцанію идеи безусловнаго происходятъ другія, такъ—сказать, второстепенныя идеи. Гармонія законовъ бытія и мысли съ безусловнымъ, какъ предметъ теоретической дѣятельности, есть идея истины. Таже гармонія, какъ предметъ стремленій воли

въ окружающей насъ средѣ жизни, есть идея верховнаго блага. Въ той и другой дѣятельности мы стремимся за предѣлы видимаго и непосредственно-наблюдаемаго. Опорою временнаго успокоенія того и другаго стремленія въ самомъ предметѣ непосредственнаго или чувственнаго наблюденія служитъ идея красоты.

Таково троякое проявленіе идеи безусловнаго, по роду нашей духовной дѣятельности, въ которой она открывается. Но когда мы, кромѣ попытки къ опредѣленію идеи безусловнаго, стремимся опредѣлить ее въ отношеніи къ главнымъ предметамъ знанія или правильнѣе, опредѣлить главные предметы знанія подъ вліяніемъ идеи безусловнаго, и, по отношенію къ ней, выразумѣть ихъ значеніе, тогда образуются идеи—Бога, міра и духа человѣческаго. Устанавливая идею Бога, наука стремится вмѣстѣ къ установкѣ, въ гармоніи съ нею, идеи міра и человѣка.

Впрочемъ, слово идея употребляется иногда для обозначенія понятій разсудка, когда онъ подвергаетъ анализу эти главныя идеи и, такъ сказать, раздробляетъ ихъ на составныя стороны, или когда какимъ нибудь представленіямъ отдѣльныхъ предметовъ изслѣдованія, познанныхъ наблюденіемъ, мы желаемъ дать безусловное значеніе и подвести ихъ подъ общее, идеальное міросозерцаніе. Къ идеямъ перваго рода относится, напр., идея всемогущества, всевѣдѣнія Божія, простоты, безсмертія души; къ идеямъ втораго рода, напр: идея свободы, государства, образованія и т. д.—

Не смотря на отвлеченный, и по видимому отдаленный отъ дѣйствительной жизни характеръ, идеи всегда остаются внутреннимъ, самымъ дѣятельнымъ началомъ, животворящимъ и облагорожвающимъ дѣятельность мысли, воли и чувства.

Въ историческомъ развитіи философіи въ первый разъ встрѣчаемъ высокое, хотя и не совсѣмъ разграниченное понятіе объ идеахъ у Платона. Анаксагоръ и атомисты, по свидѣтельству нѣкоторыхъ греческихъ писателей, также упо-

требляли слово идея, только въ другомъ, низшемъ смыслѣ— представленія. Впрочемъ, можетъ быть эти писатели хотѣли только передать мысль Анаксагора и атомистовъ, а самое выраженіе *идея* заимствовали изъ терминологіи, бывшей въ ходу уже въ ихъ позднѣйшее время. Какъ бы то ни было и какъ бы ни было многоразлично значеніе идей у самаго Платона (см. *Платонъ*), однакоже господствующее, главное понятіе Платона объ идеяхъ очевидно. Подъ идеями онъ понимаетъ первообразы нашей духовной дѣятельности, которые постоянно движутъ ее къ совершенствованію. Таковы, напр., идеи истины, добра и красоты. Идеи, по ученію Платона, не только не происходятъ изъ опыта, но и предполагаютъ бытіе верховнаго существа, какъ перваго основанія всякаго совершенства. Идеи существуютъ не только въ нашей мысли и одушевляютъ нашу дѣятельность, но и осуществляются въ природѣ видимой: весь міръ долженъ быть подобенъ верховному существу; а это подобіе достигается только тѣмъ, что разумная душа, какъ бы исходящая отъ Бога, внѣдряется въ матерію и осуществляетъ въ ней идеи. Отъ того и міръ есть живущее, одушевленное существо (ζῶον); а иначе онъ и не могъ бы быть отображеніемъ всесовершеннаго существа.

Не смотря на недостатки Платонова ученія объ идеяхъ, въ немъ есть такія существенныя черты, отъ которыхъ потомъ не отступали послѣдователи идеальнаго направленія философіи. Платонъ не дѣлалъ попытки къ систематическому объясненію происхожденія идей въ нашей душѣ и внутренней связи ихъ съ явленіями; *воспоминаніе*, которое онъ признаетъ за начало происхожденія въ насъ идей, *понятіе* о душѣ міра, осуществляющей идеи въ явленіяхъ, *участіе* явленій въ идеяхъ, нельзя признать за научное объясненіе этихъ вопросовъ. Но мысль его о предъ-опытномъ происхожденіи идей, о верховномъ разумѣ или верховномъ существѣ, какъ началѣ идей, вошла въ постоянный составъ философіи идеальнаго направленія и стремилась потомъ только къ научной формѣ раз-

витія. Платонъ оставилъ еще слишкомъ замѣтное раздѣленіе между идеями и міромъ явленій, и предстояла еще трудная задача—объяснить внутреннюю связь между этими обѣими сторонами. Это раздѣленіе и было главною причиною возраженій Аристотеля, знаменитаго ученика Платонова. Самая слабая сторона въ ученіи Платона объ идеяхъ, заключается, по мнѣнію Аристотеля, въ томъ, что онъ помѣщаетъ ихъ отдѣльно отъ явленій, такъ что изъ ученія Платона должно слѣдовать, что идея человѣка существуетъ не въ людяхъ, а гдѣ-то внѣ людей и т. дал.—Отсюда, продолжаетъ Аристотель, слѣдуетъ, что идеи у Платона не составляютъ основанія перемѣнъ и движенія въ мірѣ и не имѣютъ съ нимъ никакой связи. Ученію Платона Аристотель противопоставляетъ свое ученіе объ образованіи въ насъ понятій и о внутренней *возможности* (δυναμις), переходящей въ дѣйствительность въ каждой вещи. Изъ критическихъ замѣчаній Аристотеля на ученіе Платона объ идеяхъ видно, что онъ слишкомъ буквально понимаетъ его выраженія; словомъ *участіе* Платонъ точно также не объясняетъ еще отношенія идей къ явленіямъ, какъ и *воспоминаніемъ* не объясняетъ происхожденія ихъ въ нашей душѣ. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, что онъ отрицаетъ внутреннее осуществленіе идей въ явленіяхъ; напротивъ, изъ ученія его о душѣ, о многообразномъ выраженіи родовыхъ понятій въ произведеніяхъ природы видно, что идеи онъ признавалъ внутреннею цѣлію, образующею вещи; только начало этой внутренней цѣли и представленія ея въ насъ въ видѣ идей, онъ полагалъ не въ ряду вещественныхъ причинъ, но въ верховномъ существѣ. Аристотель, усиливаясь замѣнить идеи присущею въ вещахъ *возможностію* и понятіями, образующимися въ насъ на основаніи наблюденій, думалъ, что далеко отошелъ отъ Платона; но разстояніе между ними не такъ велико, какъ иногда думали и теперь часто думаютъ. Когда Аристотель говоритъ, что художникъ въ своихъ изображеніяхъ не копируетъ, но представляетъ намъ

совершенство ихъ предметовъ въ *возможности*, то что значитъ эта возможность какъ не идея, которой нельзя ни гдѣ ни найти готовою въ явленіяхъ, ни скопировать, но которая пробивается изъ творящей мысли художника подъ вліяніемъ внѣшнихъ впечатлѣній?—Различая въ вещахъ форму и матерію, онъ утверждаетъ, что въ низшихъ предметахъ беретъ перевѣсъ матерія надъ формою, а въ высшихъ форма надъ матерію; но въ основаніи этой борьбы между матеріею и формою въ мірѣ явленій, онъ полагаетъ божественный разумъ, въ которомъ форма и содержаніе, мысль и мыслимое—одно и тоже. Что же такое этотъ божественный разумъ, какъ не идея? Ее нигдѣ не представляетъ намъ наблюденіе и никакимъ отвлеченіемъ ея нельзя составить.

Во второй половинѣ среднихъ вѣковъ подобная противоположность мнѣній касательно идей выразилась въ долговременной борьбѣ такъ называемыхъ *номиналистовъ* и *реалистовъ* (см. эти слова); но тѣ и другіе далеко ниже этихъ великихъ представителей древняго знанія и даже не понимали ихъ мыслей.

Въ новыя времена, кромѣ мыслителей, придерживающихся значенія идей въ томъ смыслѣ, какъ понималъ ихъ Платонъ, многіе понимали это слово въ самомъ общемъ значеніи, т. е., въ смыслѣ *представленій*. Такъ употребляютъ это слово французскіе и англійскіе мыслители, а также школа лейбницe-вольфіанская. Естественно, что этотъ взглядъ на идеи зависитъ больше отъ словоупотребленія и нимало не мѣшаетъ признанію высшаго разряда представленій въ смыслѣ идей въ собственномъ ихъ значеніи. А потому, между мыслителями, употребляющими слово *идея* въ общемъ смыслѣ представленій, также повторяется двойство направленія: одни понимаютъ идеи только какъ результатъ наблюденія (см. *Кондильякъ*, *Локкъ*), другіе, особенно новые, выдѣляютъ въ общемъ составѣ идей, высшій разрядъ ихъ съ другимъ, предъопытнымъ ихъ началомъ. Понятіе Декарта во многомъ сходно

съ Платоновымъ. Высказанное имъ положеніе, что идея безконечнаго существа не можетъ быть ни создана нами, ни внесена въ насъ дѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ, было причиною долговременнаго спора о такъ называемой врожденности идей. Этотъ споръ продолжался до временъ Канта. Кантъ рѣшилъ этотъ споръ вообще такъ, что хотя наши познанія, по исторіи своего развитія, происходятъ вмѣстѣ съ опытомъ, но не все въ нихъ есть прямой результатъ опыта: всѣ общія понятія или формы разсудка (категоріи) и идеи имѣютъ предъ-опытный характеръ (a priori). Но сдѣлавши эту уступку идеализму, онъ потомъ ограничиваетъ его тѣмъ, что признаетъ значеніе идей (Бога, міра и души человѣческой) только направительное, но не составительное, т. е., что на основаніи ихъ нельзя составить цѣлаго организма науки, но можно только руководствоваться ими, какъ направительными началами знанія и дѣятельности. Очевидно, Кантъ затруднялся въ признаніи объективнаго значенія идей; но если онѣ не имѣютъ объективнаго достоинства, то на какомъ же основаніи мы станемъ приписывать имъ направительное значеніе? Со временъ Канта прежняя, господствовавшая въ Философіи XVIII вѣка мысль, что все содержаніе нашихъ идей образуется единственно изъ суммы внѣшнихъ впечатлѣній, какъ несостоятельная, почти вообще оставлена, благодаря вліянію передовыхъ мыслителей новѣйшаго времени. Мысль Гербарта объ идеяхъ отчасти сходна съ понятіемъ Канта. Самое высокое значеніе идея имѣетъ въ системѣ Гегеля. По его понятію, идея есть живое единство формы понятія съ самымъ строеніемъ дѣйствительности внѣшней и внутренней или нравственной, – единство не покойное, но постоянно осуществляющееся, движущееся и потому всегда борющееся съ присущимъ въ ея же лонѣ раздвоеніемъ. Не явленія производятъ изъ себя эту идею, но идея изводитъ изъ себя весь міръ явленій, и въ послѣдовательномъ ихъ порядкѣ постепенно возводитъ ихъ къ единству съ со-

бою. Главный недостатокъ Гегелева понятія объ идеѣ состоитъ въ томъ, что онъ, усиливаясь, во что бы то ни стало, дать ей законченный, научный характеръ (подобно содержанію другихъ наукъ), ограничиваетъ ее только кругомъ нашей мысли и доступной изслѣдованію дѣйствительности, тогда какъ наша мысль не можетъ быть такимъ представителемъ этой творческой идеи и всегда указываетъ на другую область бытія. Неудовлетворительность напряженнаго взгляда Гегелева на идею была причиною, что большая часть мыслителей опять ступила на психологическій путь изслѣдованія идей, а другіе разработываютъ снова взглядъ Канта и Гербарта. Срав. *Scipionis Agnelli* dissertationes de ideis Platonis. Venet., 1815 4; *Fersenii* diss. de ideis platonicis, Rostock, 1720, 4; *Bruckeri* dissert. de conscientia numerorum pythagoricorum cum ideis Platonis; in ejusdem miscellan. hist. phil. pag. 55;— *Thomasii*, oratio. de ideis Platonis; in ejusdem oratt. Nr 13;— *Fähsii*, disput. de ideis Platonis; Lpz., 1795, 4; *De Schantz*, disput. præs. (Fremling) de ideis platonicis, Lond, 1795, 4;— *Plessing*, Untersuchung über die platonisch. Jdeen, wiefern sie sowohl immateriale Substanzen, als auch reine Vernunftbegriffe vorstellen; въ Цезаревыхъ достопамятностяхъ изъ философс. міра, B. 3, N. 2;—*Richteri*, commentatio de ideis Platonis. P. I., de essentia et cognitione, Lps. 1827, 8.

ИЗЯЩНОЕ. Что такое изящное? Чѣмъ оно отличается отъ другихъ понятій, съ которыми часто смѣшивали его при недостаткѣ психологическаго анализа? Какая самая сродная ему сфера проявленія? Вотъ вопросы, на которые мы должны обратать вниманіе. Но чтобы удобнѣе и общепонятнѣе выяснить существенный характеръ изящнаго, прослѣдимъ сперва главнѣйшія видоизмѣненія въ историческомъ развитіи понятія о немъ. Историческимъ путемъ мы не замѣтно приблизимся къ тому истинно-высокому понятію объ изящномъ, которымъ, надобно признаться, мы обязаны преимущественно философіи новѣйшихъ временъ.

Когда мы начнемъ разсматривать какое-нибудь художественное произведеніе, то, при нѣкоторой степени развитія, не трудно замѣтить, что въ немъ, кромѣ внѣшняго матеріала, видимаго или слышимаго, есть что-то выражаемое этимъ матеріаломъ и доступное только нашей мысли или внутреннему чувству. Этотъ послѣдній, напр. краски, звуки, могъ бы существовать и отдѣльно отъ цѣльнаго изящнаго произведенія, но тогда онъ потерялъ бы изящное свойство. Только въ соединеніи внѣшняго матеріала съ чѣмъ-то другимъ, доступнымъ разумному въ насъ началу, происходитъ то, что мы называемъ изящнымъ. Значитъ, для объясненія существенныхъ свойствъ изящнаго, необходимо выразумѣть, что это за двѣ стороны, которыя приходятъ къ согласію, къ гармоніи въ изящномъ? Какая отличительная цѣль и какой способъ этого соединенія двухъ сторонъ въ изящномъ — внутренней и внѣшней?—Какъ ни просты, по видимому эти вопросы, какъ ни легко рѣшаетъ ихъ непосредственное, эстетическое чувство, однакоже наука долго, очень долго, не могла дать на нихъ сколько нибудь удовлетворительный отвѣтъ. Долгое время, даже передовые люди въ области мысли и вкуса представляли самые односторонніе отвѣты на этотъ вопросъ, не смотря на то, что область искусства была уже обогащена образцовыми произведеніями, и непосредственное чувство знатоковъ вполнѣ цѣнило ихъ достоинство. Долгое время ограничивались только описаніемъ внѣшнихъ свойствъ изящнаго, а иногда, отъ сознанія недостаточности этого понятія, вдавались въ другую крайность,— въ такую идеализацію изящнаго, которая выхватывала его изъ міра вещественнаго, помѣщая только въ области умственнаго созерцанія. Только въ недавнія времена наука ступила на правильный путь для разъясненія цѣльной природы изящнаго.

Въ древнемъ востокѣ мы не встрѣчаемъ еще попытокъ къ объясненію изящнаго. Занятый неопредѣленнымъ, преобладающимъ представленіемъ безконечнаго, какъ силы, только

тяготѣющей надъ человѣкомъ и поглощающей все ограниченное въ своемъ лонѣ, восточный человѣкъ смотрѣлъ на все внѣшнее, только какъ на символъ безконечнаго, а потому не могъ ни выработать изящныхъ произведеній въ собственномъ смыслѣ, ни остановить своего вниманія на нихъ, какъ на покойномъ выраженіи гармоніи внутренняго съ внѣшнимъ. Эстетическое развитіе впервые встрѣчается у древнихъ грековъ. Въ Элладѣ, странѣ по преимуществу художественной, встрѣчаются уже и своеобразные взгляды на изящное, съ тѣми двумя односторонними направленіями, которыя проходятъ сквозь все историческое развитіе понятій о немъ. Такъ, Сократъ высказываетъ свои мысли объ изящномъ въ разговорѣ съ живописцемъ Парразіемъ и ваятелемъ Клитономъ (Απομνημ. ξενοϑ βιβλ 3., κεϑ. 10) по поводу изящныхъ картинъ и статуй, называя изящное сочетаніемъ прекрасныхъ чертъ, разбросанныхъ въ природѣ (ἐκ πολλῶν συνάγοντες τὰ ἐξ ἑκάςου κάλλιςα). Собранныя въ одномъ произведеніи художественномъ, прекрасныя черты должны имѣть одно опредѣленное значеніе: въ изваяніи, въ картинѣ должно выражать не только крѣпость тѣлесную, но и душевную силу (δεῖ... τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα τῷ εἴδει προσεικάζειν). Въ этихъ словахъ Сократа, не смотря на то, что онъ обращаетъ уже вниманіе и на внутреннюю сторону изящнаго произведенія, преобладаетъ понятіе объ изящномъ, какъ слѣдствіи одного подражанія природѣ. Въ понятіяхъ Платона объ изящномъ, проглядываетъ уже другое направленіе, крайнее идеализированіе; у него изящное почти теряетъ свой характеръ и смѣшивается съ логическими и метафизическими истинами. Изящное, по ученію Платона (см. *Платонъ*), не ограничивается изящными формами чувственными, ни высшими помыслами души; оно есть нѣчто само въ себѣ сущее, чистое, отъ всего отрѣшенное, само съ собою тождественное. Если что либо внѣшнее бываетъ прекрасно, то эта красота происходитъ не отъ того, что внѣшняя форма служитъ соотвѣтственнымъ выраженіемъ изящнаго помысла,

не отъ живаго единства формы съ идеею, но только въ силу какого-то участія въ идеѣ, или въ слѣдствіе прикосновенія къ ней. Соотвѣтственно такому понятію о существѣ изящнаго, Платонъ раздѣляетъ и изящные предметы на два рода: одни изъ нихъ нравятся намъ правильностію чувственной формы, другіе—эстетически совершенны въ силу гармоніи съ законами разума и нравственности. Но вторая красота выше первой и гораздо ближе къ существу изящнаго. Всѣ искусства—музыка, скульптура, живопись, поэзія не выражаютъ истинной идеальной красоты; въ нихъ содержатся только образы (μίμημα), взятые изъ міра явленій, а явленія не выражаютъ идей, но только напоминаютъ ихъ. На этомъ основаніи, по мнѣнію Платона, философія, проникающая въ царство идей, гораздо совершеннѣе выражаетъ идею красоты. И эти не многія черты, въ которыхъ мы выразили мысль Платона, достаточно показываютъ, что у него идея изящнаго теряетъ свое истинное значеніе; она лишена внутренняго, нераздѣльнаго единства съ внѣшнею, образною формою, а безъ этого, единства, идея изящнаго превращается только въ логическую истину, въ отвлеченную, безобразную форму мысли, или во что-то неопредѣленное, чего нельзя ни опредѣлить, ни высказать; произведеніе же художественное—только въ символъ, въ знакъ идеи. Въ послѣдствіи времени Платонъ разсматривалъ идею изящнаго также отчасти въ духѣ Платона, какъ нѣчто только отрѣшенное отъ всего чувственнаго, смѣшивая ее съ идеею нравственности. Одна только верховная красота, говоритъ Платонъ, отрѣшенная отъ всего вещественнаго, есть истинная красота; чувственный же элементъ не составляетъ чего-нибудь необходимаго въ существѣ изящнаго. Выраженная въ мірѣ вещественномъ, верховная, истинная красота только потемняется и становится нечистою. Единственное средство для воспріятія идеи красоты состоитъ не въ озареніи, не въ проникновеніи чувственнаго элемента совершенствомъ идеи, но въ борьбѣ духа съ плотію, въ по-

давленіи всего чувственнаго (Plot. lib. de pulchr. ed. Creuzz., Heidelb. MDCCCXIV.; слич. de l'esprit et de la crit. litter. par Théry, T. 1, p. 417). То же самое повторяютъ потомъ стоики. Иначе смотритъ на изящное Аристотель. По смыслу его піитики, изящное состоитъ не въ идеяхъ, но въ изображеніи всего дѣйствительнаго, хотя бы даже и отвратительнаго; потому что изящество у него состоитъ не въ самомъ предметѣ, но въ изображеніи его, въ подражаніи природѣ. Этою стороною своего ученія Аристотель восполняетъ пропускъ, сдѣланный Платономъ и новоплатониками: онъ вводитъ въ идею изящнаго чувственный элементъ. Но не нарушаетъ ли онъ другой составной стороны изящнаго—идеальной?—Можетъ ли одно копированіе предмета быть изящнымъ въ собственномъ смыслѣ слова? Аристотель сознавалъ недостаточность одного подражанія въ этомъ отношеніи и потому онъ присовокупляетъ, что подъ художественнымъ, эстетическимъ подражаніемъ, должно понимать не копированіе, но изображеніе предмета въ общихъ его чертахъ, какъ онъ возможенъ и долженъ быть. Изображеніе общаго, возможнаго составляетъ у Аристотеля внутреннюю, идеальную сторону изящнаго: этимъ вниманіемъ къ двусторонности изящнаго, какъ существенному его свойству, онъ сдѣлалъ уже шагъ впередъ въ сравненіи съ теоріею Платона. Но этого было еще слишкомъ мало для точнаго опредѣленія и разграниченія идеи изящнаго и, намъ кажется, что Лессингъ слишкомъ преувеличилъ достоинства піитики Аристотеля. И во первыхъ, едва ли отвратительное можетъ сдѣлаться изящнымъ въ художественномъ подражаніи?—Изящное должно имѣть объективное значеніе, подобно истинѣ и правдѣ, а не призрачное, удовлетворяющее только формою; далѣе, если изящество состоитъ только въ этомъ искусствѣ возстановленія предмета подражаніемъ, копіею, то, какъ-бы мы ни идеализировали изображаемый предметъ, собственнаго, незыблемаго внутренняго характера изящное уже не имѣетъ;

было бы только отличное подражаніе—и изящное будетъ, хотя бы въ немъ были нарушены глубочайшія основы нравственной жизни. Такимъ образомъ, существенный недостатокъ мыслей Аристотеля заключается въ томъ, что онъ не опредѣлилъ, какая именно возможность должна быть предметомъ изящныхъ произведеній и какой способъ соединенія въ изящномъ этого возможнаго или помысла съ вещественнымъ элементомъ; потому что всякому чувственному дѣянію, всякому вещественному произведенію человѣка присуща какая нибудь мысль, и однакоже не всякое соединеніе мысли съ выраженіемъ чувственнымъ можно назвать изящнымъ. Этимъ-то слабымъ опредѣленіемъ внутренняго, объективнаго характера изящества, Аристотель положилъ начало такъ называемому эстетическому реализму или эмпиризму въ противоположность идеализму Платона. Послѣ Аристотеля и Платона, были попытки къ точнѣйшему опредѣленію и разграниченію существа изящнаго; но всѣ эти попытки, безъ преувеличенія можно сказать, ни на шагъ не подвинули впередъ этого вопроса и ограничивались только или различными внѣшними дополненіями основныхъ мыслей Аристотеля объ изящномъ, или внѣшними подробнѣйшими описаніями изящнаго въ такомъ или другомъ искусствѣ, или наконецъ описаніемъ его дѣйствія на душу. Нѣтъ нужды останавливаться на періодѣ грекоримскаго образованія, когда занимались больше правилами риторики и метрики, ни на средневѣковомъ, обогатившемся подъ конецъ художественными произведеніями, но крайне скудномъ наукою. Въ новыя времена первыя замѣчательныя, по крайней мѣрѣ по обширному вліянію, сужденія объ изящномъ встрѣчаемъ у французовъ. Въ Парижѣ нѣкогда процвѣтала схоластика, или, что почти тоже, философія Аристотеля, въ искаженномъ видѣ. Здѣсь же и пінтика его оказала сильное вліяніе на литературу и образъ мыслей объ изящномъ; съ ея началомъ *подражанія природѣ* французамъ легко можно было помирить изысканность и пуризмъ стилистики,

о чемъ такъ много хлопотала академія, основанная Ришельё. То, что долгое время твердили потомъ Андре, Мармонтель, Боало, Лагарпъ, опредѣленнѣе выразилъ аббатъ Баттё. Онъ выдаетъ себя за послѣдователя Аристотеля и принимаетъ его начало подражанія съ нѣкоторыми прибавленіями, ни мало впрочемъ ни подвигающими понятія объ изящномъ далѣе Аристотелевыхъ. Баттё говоритъ, что должно подражать природѣ изящной, забывая, что для подражанія изящной природѣ нужно сперва знать, въ чемъ именно состоитъ изящество, какая общая неизмѣнная норма его. Что бы сообщить какой нибудь критерій сужденіямъ объ изящномъ, онъ прибавляетъ, что нужно сообразоваться съ правилами вкуса, принятаго въ высшихъ сословіяхъ (sic!) или, что равно, съ перемѣнами прихоти и моды. Понятіе Баттё объ изящномъ ни мало не выиграло, когда для большей точности тѣ только предметы считали достойными подражанія, въ которыхъ есть единство и гармонія. И въ механическихъ сочетаніяхъ можетъ быть гармонія частей; однакоже она не то, что гармонія въ изящномъ. Въ механическихъ сочетаніяхъ всѣ части имѣютъ свою особность, отдѣльность, такъ что только внѣшнее дѣйствіе ихъ одной на другую приводятъ ихъ къ единству; равно и цѣль, мысль, для которой части соединены, не слита существенно и нераздѣльно съ ними; она привносится къ частямъ, какъ особнымъ, отвнѣ, другою силою, силою разума человѣческаго, такъ что и зрителю нужно сперва отчетливо понимать эту цѣль и устроѣство механизма, чтобы сознавать его достоинство. Не такова гармонія частей въ художественномъ произведеніи, на прим., въ статуѣ, или въ картинѣ. Въ немъ мысль опредѣленнымъ мгновеніемъ своимъ в я живетъ, дышетъ во всѣхъ его частяхъ. Оттого, помыслъ съ первымъ появленіямъ въ головѣ художника, тотчасъ, естественно, а не по разсчитаннымъ отвлеченнымъ правиламъ, отливается въ извѣстныя образныя формы, и обратно, при первомъ взглядѣ на художественное произведеніе мы тотчасъ созваемъ, или,

по крайней мѣрѣ, чувствуемъ силу выражаемаго помысла. Значитъ, понятіе объ изящномъ, какъ гармоническомъ единствѣ частей цѣлаго, крайне не достаточно и, подобно предъидущему, предполагаетъ уже извѣстнымъ то самое, къ опредѣленію чего только еще стремится.

Какъ во Франціи разсматривали изящное эмпирически, преимущественно со стороны предметной, такъ у англичанъ нерѣдко появлялось въ сужденіяхъ объ изящномъ направленіе психологическое и даже физіологическое; они разсматривали изящное больше со стороны его дѣйствія на душу и тѣло. Нѣтъ нужды входить въ подробный разборъ этихъ сужденій; достаточно ограничиться общимъ примѣчаніемъ, что оцѣнка изящнаго, по испытываемымъ нами впечатлѣніямъ, также односторонно и ставитъ изящество въ зависимость отъ всѣхъ случайностей нашего личнаго настроенія, и вовсе не объясняетъ основанія общихъ и необходимыхъ его достоинствъ. Чтобы какъ нибудь дополнить это явно — ошибочное понятіе объ изящномъ и придать ему болѣе общности и чистоты, стали утверждать, что оно должно не только нравиться, но и пробуждать въ насъ нравственное чувство. Казалось, найденъ былъ самый вѣрный и безошибочный критерій изящнаго: стоило только произведенію художника дѣйствовать на нравственность, и оно должно получить право на мѣсто въ храмѣ искусства. Но на дѣлѣ не совсѣмъ такъ. Все пріобрѣтѣніе, доставленное новымъ опредѣленіемъ, состоитъ только въ томъ, что въ немъ изящное, такъ сказать, прикоснулось наконецъ къ высшей сторонѣ человѣческаго существа и вскрыло уже отчасти основаніе своего неизмѣннаго, предметнаго значенія; но только отчасти. Ни слова, изящное не можетъ противорѣчить нравственнымъ истинамъ; потому что оно составляетъ неразлучную стихію той же внутренней природы нашей, какъ и все нравственное. Но иное дѣло имѣть цѣлію нравственность въ какомъ нибудь произведеніи, а иное — быть нравственнымъ, или точнѣе, не противорѣчить нравственности; а

потому нравственное начало можетъ быть только отрицательнымъ критеріемъ изящества, но не положительнымъ, т. е., основываясь на нравственномъ чувствѣ, мы можемъ только опредѣлить то, чего нельзя признать изящнымъ, но не можемъ еще сказать, что такое изящное, въ чемъ его существо: изящное всегда согласно съ самою чистою нравственностію, и стало быть нравственно, но не все нравственное—изящно. Когда мы имѣемъ цѣлію нравственность или осуществленіе нравственныхъ истинъ, то идеалъ внутренняго совершенства составляетъ еще нѣчто внѣшнее, недостигнутое; мы усиливаемся только проникнуться и другихъ проникнуть новыми началами жизни; напротивъ, въ изящномъ помыслѣ представляется уже осуществленнымъ, достигнутымъ во внѣшности и выражаетъ въ ней покойную гармонію съ самимъ собою. Въ жизни нравственнаго человѣка есть еще много недостатковъ, и томительной борьбы съ ними, есть много совершенно безразличнаго въ отношеніи къ идеѣ одушевляющей его; въ произведеніи имѣющемъ практическую цѣль, напр., въ ораторской рѣчи, замѣтно намѣренное направленіе частей къ этой цѣли, совершенно отдѣльной отъ самаго произведенія; въ ней требуется отчетливость понятій, періодическая правильность рѣчи; между тѣмъ, все изящное, какія-бы кто послѣ ни извлекалъ изъ него нравственныя мысли и правила жизни, для какихъ бы цѣлей послѣ мы ни употребляли его, само въ себѣ подобныхъ цѣлей не имѣетъ; оно въ собственномъ кругѣ достигаетъ полноты и законченности. Эта же разность между изящнымъ и нравственнымъ выражается далѣе и въ соотвѣтственныхъ имъ видахъ духовной дѣятельности. Такъ, напр., въ ораторѣ, какъ органѣ направляющемъ умы къ извѣстной цѣли, уже по причинѣ этой сознательной цѣли, долженъ дѣйствовать разсудокъ, обсуживающій всѣ средства и обстоятельства, а воображеніе и чувство хотя и дѣйствуютъ также, но какъ служебныя силы, оживляющія его разумное слово. Но въ художникѣ, въ минуты его созерцанія и вы-

раженія ихъ, дѣйствуетъ преимущественно фантазія, какъ такая способность, которая непосредственно отливаетъ помыслы въ образы, или лучше, въ нихъ и чрезъ нихъ созерцаетъ самые помыслы. Основаніе внутренней производительности художника заключается въ счастливой гармоніи его разума съ глубиною чувства и плодовитостію воображенія: эта гармонія составляетъ его природное достояніе и не дается воспитаніемъ, подобно правильному разумѣнію нравственныхъ истинъ и добрымъ навыкамъ.

Изъ несообразностей въ перечисленныхъ понятіяхъ объ изящномъ не трудно замѣтить, что всѣ онѣ происходили отъ одного главнаго недостатка, отъ раздѣленія тѣхъ двухъ сторонъ—внутренней и внѣшней, разумно-свободной и чувственной, въ гармоніи которыхъ именно и состоитъ существо изящнаго. Съ чего же нужно было начать умственную работу, чтобы высвободиться отъ прежнихъ, ни къ чему не приводившихъ внѣшнихъ описаній изящнаго и пріобрѣсти, по крайней мѣрѣ, вѣрное направленіе дальнѣйшимъ изслѣдованіямъ? Естественно, что для пріобрѣтенія лучшей точки зрѣнія на всю область изящнаго, необходимо было остановить вниманіе на особенномъ характерѣ гармоніи между мыслію и внѣшнимъ чувственнымъ выраженіемъ въ изящномъ. Глубокій умъ Канта въ первый разъ ставитъ именно въ этомъ средоточіи вопроса и въ первый разъ смотритъ на изящное, какъ на непосредственное единство мысли съ чувственною формою или, говоря языкомъ самаго же Канта, понятія съ представленіемъ, а потому можно сказать, что онъ составляетъ эпоху не только въ исторіи философіи, но и въ философіи изящнаго, не смотря на то, что мысли его объ этомъ предметѣ высказаны слишкомъ сжато и въ схоластической формѣ того времени. Въ чемъ же, частнѣе, состоитъ взглядъ Канта на изящное? Показавши въ критикѣ чистаго или теоретическаго разума, что категоріи или общія формы разсудка происходятъ не отъ внѣшнихъ впечатлѣній; но *a priori*, и что раз-

судокъ постигаетъ только явленія, а не существо вещей или міръ сверхъчувственный, Кантъ потомъ въ критикѣ практическаго разума утверждаетъ, что, не смотря на то, истины, касающіяся міра сверхъчувственнаго составляютъ постоянное требованіе нашей нравственной природы. Какой же общій выводъ у Канта этихъ двухъ критикъ? Тотъ, что хотя наша нравственная природа или, по выраженію Канта, практическій разумъ и предполагаетъ своими требованіями бытіе міра сверхчувственнаго, однакоже онъ постоянно остается какъ-бы внѣ дѣйствительнаго міра. Разсудочное знаніе не находитъ перваго во второмъ. Между тѣмъ, такъ-какъ нашъ-же практическій разумъ съ своими сверхъчувственными истинами дѣйствуетъ въ этомъ же мірѣ явленій, то, не смотря на раздѣленіе двухъ міровъ, на которомъ останавливается разсудокъ, мы не можемъ отказаться по крайней мѣрѣ отъ попытки къ отысканію взаимнаго единства между ними. Дѣйствительно ли таково это единство въ существѣ дѣла, мы не знаемъ, но не можемъ и отказаться отъ предположенія этого единства, хотя бы представленіе о немъ имѣло только подлежательное значеніе. Подлежательною установкою этого единства двухъ міровъ, раздѣленныхъ въ предыдущихъ критикахъ, занимается третья и послѣдняя *критика-способности сужденія*, какъ такой способности, которая или подводитъ частное подъ общее, или общее примѣняетъ къ частному. Первый видъ этого единства, открываемый критикою способности сужденія, касается только формы, второй—самаго содержанія и состоитъ въ опредѣленной телеологіи, объемлющей міръ физическій и нравственный. Единство міра идеальнаго съ чувственнымъ, ограничивающееся только формою, и есть то, что мы называемъ изящнымъ. За установкою общаго понятія слѣдуютъ у Канта дальнѣйшее развитіе и частныя опредѣленія изящнаго по четыремъ категоріямъ: по категоріи *качества*, изящное нравится однимъ представленіемъ, безъ всякаго интереса; по категоріи *количества*, изящное нравится всѣмъ, безъ

опредѣленнаго о немъ понятія; по категоріи *предметнаго отношенія*, оно нравится намъ сообразностію съ цѣлію, безъ представленія цѣли, или независимо отъ всякаго практическаго употребленія; наконецъ, по категоріи *отношенія къ намъ* или *образности* (modalitas), изящное нравится всѣмъ безотчетно и однако же необходимо.

Какъ ни возвышенно было понятіе Канта объ изящномъ, однако же онъ допустилъ важный недостатокъ, ограничивая изящное только предѣлами вкуса, или дѣйствіемъ его на наше чувство, тогда какъ дѣйствіе на душу имѣетъ только второстепенное значеніе въ наукѣ объ изящномъ. Потому-то послѣ Канта наука стремилась къ установкѣ самостоятельной идеи изящнаго (см. *Эстетика*). Первымъ, замѣчательнымъ послѣ критической философіи явленіемъ въ исторіи философіи была система Фихте. Но она не могла имѣть значительнаго вліянія на науку объ изящномъ. Кантъ утверждалъ, что сверхъчувственныя истины потому не имѣютъ предметнаго достоинства, что мы не находимъ ихъ подтвержденія въ мірѣ явленій, а Фихте сталъ доказывать, что истинная опора дѣйствительности и не заключается въ мірѣ явленій, но въ творящей, силѣ чистаго Я. Стало быть, то, что имъ творится, хотя и не находитъ себѣ нигдѣ въ опытѣ соотвѣтственнаго выраженія, однакоже, въ силу безусловной дѣйствительности нашего творящаго Я, имѣетъ также безусловную дѣйствительность. Подъ вліяніемъ частію Фихтовой философіи, а частію романтизма и мистики, образовался новый взглядъ на изящное. По духу этого взгляда, получившаго названіе иронія, ослабѣло значеніе внѣшняго элемента въ идеѣ изящнаго. Какъ Фихтово Я само собою полагаетъ и отрицаетъ все ограниченное, такъ и изящное, какъ выраженіе внутренней полноты этого $Я_2$ осуществляясь въ опредѣленномъ явленіи, каждый разъ открываетъ свое величіе не покойною гармоніею съ самимъ собою во внѣшнемъ выраженіи, но уничтоженіемъ, разрушеніемъ каждаго своего выраженія и возведеніемъ его къ отвлеченной

свободѣ нашего Я. Представителями этого направленія были Шлегель, Тикъ и Новалисъ, хотя взглядъ ихъ не былъ проведенъ въ систематическомъ развитіи науки изящнаго. Гораздо могущественнѣе было вліяніе Шеллинга на дальнѣйшее развитіе идеи изящнаго. Разсматривая весь міръ, какъ двустороннее проявленіе одного начала или абсолютнаго тождества, онъ съ такой же точки зрѣнія смотритъ и на изящное. По мысли Шеллинга, изящное представляетъ въ себѣ осуществленіе непосредственнаго единства начала идеальнаго и чувственнаго. Такъ-какъ высшее для насъ проявленіе этого единства или тождества находится только въ дѣятельности человѣческой души, какъ такого пункта, въ которомъ оно достигаетъ до сознанія себя самаго, то и высшее проявленіе изящнаго не въ природѣ, какъ думалъ Кантъ, а въ искусствѣ. По гармоническому выраженію единства начала внутренняго и внѣшняго, оно представляетъ фактически сгармонированными противоположности, раздѣленныя въ природѣ и въ исторіи, въ дѣятельности практической и въ мышленіи. А потому, искусство служитъ высшимъ доказательствомъ Философіи. Какъ изъ поэзіи, какъ высшаго искусства, произошла Философія и всѣ другія науки, такъ точно должна быть эпоха, когда Философія и другія науки сольются въ поэзіи. Сходно съ этимъ понятіемъ объ изящномъ, Шеллингъ смотритъ и на самый актъ художественной дѣятельности. Въ рѣчи объ отношеніи образовательныхъ искусствъ къ природѣ, опровергая эстетическихъ идеалистовъ и реалистовъ, онъ говоритъ, что художникъ долженъ подражать природѣ; но какое значеніе имѣетъ это подражаніе? Оно состоитъ не въ копированіи произведеній природы, но такъ, сказать, въ инстинктивномъ созиданіи, подобномъ производительности природы. Какъ природа есть дѣятельное разумѣніе, такъ и художникъ долженъ подражать ея дѣятельному разумѣнію или живому единству въ ней мысли и вещества, цѣли и средства. Безспорно, что Шеллингъ еще ближе опредѣлилъ сущность изящнаго, нежели Кантъ. Онъ не

ограничивалъ изящнаго одною формою, но находилъ въ немъ и предметное значеніе. Но возвысивши такъ идею изящнаго, Шеллингъ затруднилъ систематическое развитіе самой науки изящнаго. У него изящное выше истиннаго; поэзія выше науки; отсюда, отъ дифирамбическаго тона науки не могло у него выработаться систематическое развитіе ученіе объ изящномъ. Первое основательное развитіе науки объ изящнаго, представилъ Сольгеръ, хотя у него замѣтно преобладаніе Фихтовой философіи и ея субъективнаго идеализма. Но самое полное и стройное развитіе идеи изящнаго представилъ Гегель въ своей эстетикѣ. Сходно съ Кантомъ и Шеллингомъ онъ признаетъ изящное непосредственнымъ единствомъ идеи и чувственнаго выраженія. Сходно съ Шеллингомъ онъ не ограничиваетъ критерія изящнаго только вкусомъ, но придаетъ ему предметное значеніе и находитъ въ немъ только особенное выраженіе содержанія, однороднаго съ наукою и религіею. Потому—то Гегель опредѣляетъ изящное, какъ единство не понятія и представленія, но самой идеи безусловной и безконечной съ внѣшностію. Въ настоящее время понятіе объ изящномъ удерживается на той, же высотѣ, на которую возведено было предшествовавшими мыслителями. Дальнѣйшія видоизмѣненія касаются только частностей, какъ наприм., отношенія изящнаго къ религіи (Вейссъ), діалектической установки и разграниченія видоизмѣненій изящнаго (Фишеръ), отношенія изящнаго въ искусствѣ къ изящному въ природѣ (Карріеръ), и такъ далѣе.

Таковъ, въ краткомъ видѣ, былъ историческій ходъ понятій объ изящномъ. И такъ, чтоже такое изящное? Изящнымъ мы называемъ полную гармонію помысла, какъ произведенія нашей внутренней природы, съ какимъ нибудь вещественнымъ элементомъ, взятымъ въ орудіе для проявленія мысли. Опытно доказывается это понятіе непосредственнымъ чувствомъ; потому что когда мы смотримъ на картину геніальнаго живописца, или слушаемъ гармоническіе звуки ге-

ніальнаго музыкальнаго произведенія, то мы насквозь проникаемся чувствомъ этой гармоніи: мысль художественнаго произведенія непосредственно отражается въ соотвѣтственномъ ей нашемъ настроеніи. Но что бы сколько нибудь точнѣе объяснить это понятіе изящнаго необходимо обратить вниманіе на отношеніе идеи изящнаго и художественной дѣятельности къ другимъ идеямъ и другимъ видамъ дѣятельности, свойственной человѣку. Когда мы говоримъ, что изящное есть единство мысли и вещественной формы, то подъ-первою мы понимаемъ разумное свободное начало, подъ второю—нѣчто безсознательное, слѣдующее только закону необходимости, страдательное и непосредственно доступное чувственному наблюденію. Значитъ, обѣ эти стороны бытія приходятъ къ гармоническому соотношенію въ изящномъ. Но нѣтъ ли и въ другихъ видахъ нашей дѣятельности по крайней мѣрѣ стремленія къ этой гармоніи?, Есть,—и правильнымъ понятіемъ о взаимномъ отношеніи другихъ видовъ подобнаго стремленія всего лучше можно объяснить сущность изящнаго, на-сколько это возможно внѣ полнаго систематическаго начертанія теоріи изящнаго. Во всѣхъ видахъ нашей дѣятельности выражается стремленіе къ единству, къ гармоніи, или иначе къ тому, чтобы все согласить съ нашимъ разумно—свободнымъ, внутреннимъ началомъ и примирить противорѣчія, встрѣчаемыя имъ повсюду—въ области мысли и воли, знанія и дѣятельности. Такъ, наприм., въ разсудочномъ познаніи мы встрѣчаемъ неразрѣшимое противорѣчіе между бытіемъ видимымъ, являющимся и бытіемъ существеннымъ, вѣчнымъ, между случайнымъ сцѣпленіемъ событій и телеологическимъ порядкомъ міра, между началомъ безконечнымъ, свободнымъ и конечнымъ, необходимымъ. Въ нашей личной, индивидуальной дѣятельности мы боремся съ разными наклонностями и страстями; чувствуя ихъ противорѣчіе единству внутренняго самоопредѣленія, силимся посѣлить въ себѣ на мѣсто этой вражды внутренній миръ и гармонію; но не смотря на то, многое въ насъ остается недоступнымъ силѣ воли;

могуществу самой героической нравственно — свободной воли противодѣйствуетъ извнѣ и извнутрь слѣпая необходимость чувственной природы. Таже недостижимость полнаго примиренія разумно — свободнаго начала съ случайнымъ ходомъ явленій повторяется и въ болѣе широкихъ размѣрахъ. Въ государственномъ устройствѣ нравственно — разумное начало также ищетъ себѣ полнаго выраженія въ видѣ идеи правды; но и здѣсь оно не можетъ найти и выработать себѣ вполнѣ соотвѣственной дѣйствительности. Словомъ, какъ въ теоретической, такъ и въ практической дѣятельности мы не можемъ ни согласить всѣхъ явленій міра съ идеею разумно — свободнаго начала, ни обратно — осуществить его въ чувственномъ мірѣ. Чего мы не достигаемъ вполнѣ въ практической и низшей теоретической дѣятельности, то самое силится постигнуть и примирять высшее мышленіе и наука Философіи, занимающаяся изслѣдованіемъ истины въ самомъ обширномъ и общемъ смыслѣ. Каковъ бы ни былъ успѣхъ ея изслѣдованій, но дѣло въ томъ, что она возвышается къ самому чистому сознанію безконечно — разумнаго и свободнаго начала явленій, полагаетъ его въ основаніе своего міровоззрѣнія и силится мысленно найти и провести внутреннюю связь между міромъ безконечнымъ и ограниченнымъ, между вѣчнымъ и временнымъ. Въ этой гармоніи между безконечнымъ и самодѣятельнымъ началомъ бытія съ видимою, многообразною тканію міра, предстающею намъ въ отвлеченной формѣ мышленія и состоитъ истина. Подобную же гармонію начала духовнаго и вещественнаго выражаетъ и область изящнаго, только въ другой, противоположной формѣ. Философія какъ бы снимаетъ съ міра вещественный покровъ, преобразуетъ чувственныя представленія въ понятія, понятія возводитъ къ идеямъ, открывая силою мысли во всѣхъ царствахъ бытія одну творческую идею, а въ области изящнаго, въ художественныхъ произведеніяхъ гармонія міра идеальнаго и вещественнаго предстаетъ непосредственно: искусство какъ-бы низводитъ міръ идей въ кругъ явленій и

въ послѣднемъ даетъ провидѣть первый. Значитъ, между истиннымъ и изящнымъ должна быть гармонія, и Шеллингъ имѣлъ основаніе сказать, что поэзія служитъ постояннымъ доказательствомъ философіи. Прекрасная картина или симфонія, художественное изваяніе, поэтическое твореніе производитъ въ насъ не выразимую врутреннюю гармонію чувства. Почему такъ? Потому именно, что художественныя произведенія доставляютъ возможность одушевляющему насъ разумному и свободному началу видѣть въ вещественномъ мірѣ не противорѣчіе требованіямъ разума и свободы, но гармонію съ ними вещества, видѣть и слышать въ немъ свою собственную внутреннюю гармонію. Чуждый и враждебный духу въ другихъ случаяхъ жизни, въ области изящнаго міръ вещественный повинуется его напитію и въ своихъ формахъ отражаетъ его безконечную и свободную силу. На этомъ-то характерѣ идеи изящнаго основывается высокое значеніе искусства и образовательное вліяніе его на нравы.

Изъ предыдущаго не трудно уже выразумѣть, что изящное существенно отличается отъ пріятнаго. Отъ пріятнаго мы также испытываемъ удовольствіе, какъ и отъ изящнаго; но удовольствіе перваго рода отличается частнымъ, чувственнымъ характеромъ; второму — свойственна всеобщность. Пріятное чуждо мысли или внутренняго содержанія, изящное исполнено богатствомъ внутренняго содержанія. Это различіе между пріятнымъ и изящнымъ имѣетъ чрезвычайно важное практическое примѣненіе. Сколько изящное, правильно разграничиваемое отъ пріятнаго, благотворно дѣйствуетъ на облагороженіе нравовъ, столько, наоборотъ, смѣшеніе одного съ другимъ можетъ имѣть вредныя послѣдствія нравственныя. По содержанію изящное сродно истинѣ и благу: потому что предметъ ихъ одинъ, — это безусловное. Различіе между ними происходитъ отъ способа отношенія нашего духа къ безусловному. Истина есть гармонія идеи безусловнаго съ явленіями физическаго и нравственнаго міра, постигаемая мышленіемъ

въ видѣ отвлеченнаго закона; благо есть также гармонія, являющаяся въ видѣ требованій нашей нравственной природы, изящное же представляетъ намъ ее въ данныя мгновенія осуществленною и законченною. См. *фантазія*. Литература: Spalleti, saggio sopra la bellezza, Rom, 1765, 8; Crousaz, traité du beau, Amst., 1724, 2 т. 12; André, essay sur le beau, въ I-мъ т. его соч.; Marcenay Ghuy, essay sur la beauté, Par., 1770, 8; Hutchinson, inquiry in to the original of our ideas... Lond., 1753, 8; Donaldson, elements of beauty, Lond., 1787, 8; Hogarts, analysis of beauty... Lond., 1753, 4; Кантъ въ критикѣ способ. сужденія; Heydenreich, Jdeen ueber Schönheit..; Ferd. Dellbrück, das Schöne, Berlin, 1800, 8; Bouterweck, Jdeen zur Metaphysik d. Schönen, Lpz., 1807, 8; Ad. Миллеръ, v. d. Jdee d. Schönheit... Brl., 1807, 8; Stäckling, üb. d. Begriff v. Schönen. Brl., 1808, 12; Vogel, Jdeen üb. d. Schönheitslehre... Dresd., 1812, 4; Solger, Erwin, 4 Gespräche üb. d. Schöne... Brl. 1815, 2 Th., 8. О развитіи изящнаго въ искусствахъ... Мих. Розберга, Дерптъ, 1839, 8; см. *эстетика*.

ГИЛОЗОИЗМЪ (отъ ὕλη, вещество и ζωή, жизнь). Этимъ именемъ обозначаютъ иногда такія ученія, въ которыхъ жизнь и вещество признаются нераздѣльными. Но придерживающіеся такого ученія мыслители не всегда одинаково понимаютъ самую жизнь. Одни какъ-бы расторгаютъ эту жизнь на части и приписываютъ ее въ независимомъ, отдѣльномъ видѣ каждому отдѣльному атому или недѣлимой частицѣ вещества; жизнь его самостоятельна и не зависитъ отъ какого нибудь общаго начала. Другіе же приписываютъ жизнь только цѣлому вещественному составу вселенной, какъ одному живому существу, наподобіе животнаго или растенія, проникнутаго одною силою, которую называютъ силою природы или душою міра. Первый взглядъ принадлежитъ Стратону лампсакскому, второй-стоикамъ. Стратонъ лампсакскій, не принимая ни механической теоріи Демокрита, ни

другой, противоположной—что міръ есть животное, разсматривалъ происхожденіе вещей, какъ результатъ природы и случая, или вещественныхъ, оживотворенныхъ уже частицъ вещества и случайнаго, безпричиннаго ихъ столкновенія. Послѣ даннаго имъ случайнаго толчка, природа продолжаетъ уже дѣйствовать по своимъ законамъ. Стоики различаютъ духъ и вещество или начала дѣятельное и страдательное, но не признаютъ особенной жизни въ каждой частицѣ вещества, подобно Стратону; вся вселенная, по ихъ понятію, есть одно существо и одушевлена однимъ началомъ: оно даетъ всему движеніе, форму и жизнь. Въ немъ же содержится и неизбѣжный законъ всѣхъ вещей и всемірный разумъ, движущій вселенною. Позднѣе илозоизмъ появляется въ александрійской школѣ, рядомъ съ ея самымъ восторженнымъ мистицизмомъ; потому что душа міра, по ученію Плотина, проникаетъ всѣ его части до мельчайшихъ атомовъ. У Кардана, въ школѣ Парацельса и даже въ ученіи Спинозы также замѣтны черты илозоистическаго ученія.

Отношеніе между веществомъ и силою принадлежитъ къ числу самыхъ трудныхъ для рѣшенія вопросовъ. Справедливо, что вещество не мыслимо безъ силы, потому что самая инерція въ немъ одна, и въ самомъ повидимому недѣятельномъ веществѣ, есть какой-нибудь процессъ, на прим. сложенія и разложенія, есть сродство и отторженіе, а процессъ, какъ-бы онъ ни былъ простъ, ясно обнаруживаетъ какую-нубудь степень дѣятельности. Но то, что мы называемъ жизнію, является только въ организмахъ. И такъ-какъ мы отличаемъ отъ органической природы неорганеческую, то значитъ, что жизнь есть не на всѣхъ степеняхъ бытія; стало быть, далѣе, она не принадлежитъ существенно веществу и происходитъ не изъ самаго вещества, какъ мы его наблюдаемъ, но отъ высшей причины. При томъ же самая жизнь, свойственная организмамъ, хотя бы она была и неразрывна съ веществомъ, сама по себѣ, какъ нѣчто безусловно—первое, также не мы-

слима На всѣхъ степеняхъ жизни, которая входитъ въ кругъ нашего наблюденія, мы видимъ только нѣчто данное, нѣчто развивающееся, но для безусловно-перваго необходимо всецѣлое самоположеніе, что̀ уже-за предѣлами наблюдаемаго нами вещественнаго міра. На него указываетъ намъ только наша мысль, какъ дѣятельность несравнено высшая, нежели всѣ отправленія жизни въ вещественномъ мірѣ. См. *матеріализмъ*.

ИММАНЕНТНЫЙ (внутрь-пребывающій отъ *in*, въ и *manere* пребывать). Это слово иногда употребляется въ Философіи и при томъ въ различныхъ значеніяхъ. По духу Философіи Канта, понятіе *имманентности* противополагается *трансцендентному* въ примѣненіи къ дѣятельности разсудка. Когда онъ примѣняетъ свои ограниченныя формы или категоріи къ міру явленій, то это употребленіе разсудочной дѣятельности *имманентно;* но когда разсудокъ выступаетъ за эти предѣлы и усиливается по нимъ дознать безконечное и безусловное, тогда оно становится *трансцендентнымъ*. Иногда словомъ *имманентный* обозначаютъ теоретическую дѣятельность нашего духа, какъ совершающуюся внутри его и отличную отъ практической, обнаруживающейся дѣяніями. Такимъ образомъ, это слово означаетъ пребываніе чего-нибудь внутренняго въ своихъ предѣлахъ. Кромѣ предыдущаго психологическаго значенія, оно употребляется еще въ смыслѣ метафизическомъ, когда верховное начало признаютъ только слитымъ съ бытіемъ міра и незаключающимъ въ себѣ ничего, превышающаго міръ. Такъ употребилъ это слово въ первый разъ Спиноза. Новѣйшія, пантеистическія германскія системы также склоняются къ этому направленію. Хотя Гегель и говоритъ, что идея обнаруживаясь въ ограниченныхъ явленіяхъ, переступаетъ за предѣлы ихъ; однакоже заключеніе его системы противорѣчитъ этому характеру абсолютной идеи. А потому въ школѣ его тотчасъ выдѣлилась партія, признавшая кромѣ имманентнаго *трансцендентный* (выступающій, пре-

мірный) характеръ идеи безусловнаго. (См. трансцендентальный, трансцендентный).

ИМПЕРАТИВЪ (imperare повелѣвать) у Канта означаетъ общій законъ, которымъ опредѣляется то, что должно дѣлать или формулу, выражающую отношеніе всеобщихъ законовъ разумной воли къ каждому частному ея положенію. Императивъ бываетъ *условный*, опредѣляющій нравственную необходимость дѣянія, только какъ средства для достиженія внѣшней цѣли и *безусловный* или категорическій, когда опредѣляется извѣстное дѣяніе, какъ само по себѣ необходимое, безъ всякой мысли о внѣшней для него цѣли.

ИНДИВИДУМЪ (отъ dividere раздѣлять), недѣлимое, недѣлимость означаетъ вообще то, чего нельзя раздѣлить; но въ области философіи подъ именемъ индивидума или недѣлимаго разумѣется такое цѣльное, составное существо, которое хотя и можно раздѣлить на части, но такъ, что отъ этого раздѣленія какъ части, такъ и цѣлое теряютъ свои существенныя качества и измѣняются во что-нибудь другое. Такъ наприм., части животнаго и растительнаго тѣла можно отдѣлить одну отъ другой; но послѣ раздѣленія не станетъ ни животнаго, ни растенія, и самыя части изъ органическихъ превратятся въ неорганическія. Но камень останется тѣмъ же камнемъ въ своихъ частяхъ, послѣ раздѣленія ихъ, какъ и до раздѣленія. Еще болѣе нежели животному и растенію и въ высшемъ смыслѣ, индивидуальность свойственна человѣку, какъ человѣку, т. е., одушевляющему его внутреннему, разумному началу; потому что оно не разлучно съ совершенною тождественностію во всѣхъ своихъ перемѣнахъ и состояніяхъ и даже не имѣетъ въ себѣ внѣположности частей, необходимой тамъ, гдѣ возможно разложеніе и раздѣленіе. Такимъ образомъ, индивидуальность встрѣчается на трехъ степеняхъ бытія, или тамъ, гдѣ является организмъ, жизнь и сознаніе или разумное начало.

Организмъ, жизнь и разумное сознаніе хотя и недѣли-

мы, однако сами по себѣ составляютъ только нѣчто общее, которымъ разграничиваются однѣ частности отъ другихъ. Ими обозначаются только общіе предѣлы, за которые не выступаетъ ничто индивидуальное, но еще не объясняются происхожденіе и составъ самой индивидуальности, или то, почему, каждая индивидуальность не смѣшивается для насъ съ другою, одинъ субъектъ животнаго или растенія становится отдѣльнымъ отъ другаго, или почему каждый человѣкъ, не смотря на одинаковость своей природы съ другими себѣ подобными, отличаетъ однако себя отъ всякаго другаго, подобно ему разумнаго существа. Этимъ вопросомъ много занимались схоластики и выражали его техническимъ названіемъ *начала недѣлимости* (principium individuationis или *hæceitatis*), какъ такого свойства каждой вещи, по которому она есть именно та, а не другая. Схоластики—номиналисты утверждали, что существуетъ только недѣлимое, частное, являющееся, а все общее есть только плодъ нашей умственной работы или отвлеченія; схоластики—реалисты думали на-оборотъ, что истинное бытіе свойственно только общему или тому, что мы выражаемъ понятіями и идеями, а единичное, являющееся есть только нѣчто привходящее, не существенное. Но какъ бы мы ни понимали это отношеніе, общій вопросъ остается тотъ же: почему именно, по какому закону дѣйствительному бытію свойственно быть индивидуальнымъ?

Мыслители новыхъ временъ также предлагали свои отвѣты на этотъ вопросъ. Одни, не выступая изъ предѣловъ наблюденія въ область метафизики, утверждаютъ, что совершеннѣйшая недѣлимость или индивидуальность въ доступномъ намъ кругу познанія свойственна только сознательному существу человѣка: она состоитъ въ его разумной, отвѣтственной личности; съ нею неразрывна тождественность. Индивидуальный характеръ нашего разумнаго, сознательнаго начала есть внутренній фактъ, предметъ непосредственнаго наблю-

денія и самосознанія, съ которымъ неразрывно соединено наше бытіе и безъ котораго непонятно и не возможно самое сознаніе. Такимъ образомъ, наша индивидуальность есть вмѣстѣ сущность и основаніе нашего бытія; она не зависитъ отъ чего нибудь внѣшняго или отъ чего-нибудь внѣ насъ наблюдамаго.

Отъ чего-же зависитъ индивидуальность въ тѣхъ существахъ, въ которыхъ мы замѣчаемъ организацію и жизнь, но которыя между тѣмъ не имѣютъ способности самосознанія и саморазличенія?—По сужденію тѣхъ же мыслителей, ихъ индивидуальность зависитъ не отъ тѣла, которое, какъ извѣстно, постоянно измѣняется, но отъ внѣшнихъ причинъ, а именно, отъ того, что каждый предметъ занимаетъ опредѣленное мѣсто въ пространствѣ и времени. Такъ думалъ Локкъ. Но наблюденіе показываетъ, что всѣ предметы, кромѣ этого внѣшняго различія, имѣютъ еще и различное устройство, зависящее и отъ внутреннихъ причинъ; а потому Лейбницъ, для объясненія индивидуальности, прибѣгнулъ къ *началу* такъ называемой *неразличаемости* — (principium indiscernibilium), въ силу котораго въ природѣ не можетъ быть ни одного явленія, ни одного атома, совершенно тождественнаго съ другимъ. Кантъ возражалъ, что начала одной неразличаемости мало для того, чтобы предметъ сталъ индивидуальнымъ. Безъ различныхъ мѣстъ въ пространствѣ и времени, безъ нумерическаго различія (differentia numerica), они не могутъ быть индивидуальными; напротивъ и совершенно сходные, будутъ отдѣльны при этомъ послѣднемъ условіи. Словомъ, Лейбницево *начало неразличаемости*, не говоря уже о томъ, что оно содержитъ въ себѣ только тождесловіе,—выражаетъ только нѣчто отвлеченное, что можно себѣ представлять разнообразнымъ, но что въ дѣйствительности не выражается ничѣмъ различнымъ: это только тождественность моего Я, переносимая мною на внѣшніе предметы. Скорѣе должно полагать, что различіе предметовъ

происходитъ отъ различнаго способа наблюденія, точно также какъ тождественность нашего сознанія зависитъ отъ единства и тождества нашего Я. Останавливаться только на первомъ объясненіи, значитъ впадать въ глубокій эмпиризмъ, ограничиваться вторымъ—значитъ предаваться крайностямъ идеализма,

Но каждое изъ этихъ объясненій индивидуальности порознь и оба вмѣстѣ, далеко не рѣшаютъ вопроса: въ нихъ мы находимъ только разложеніе и описаніе составныхъ сторонъ факта индивидуальности, но не причины ея, не закона, по которому она есть нѣчто необходимое въ области живаго бытія. При томъ же, въ подобныхъ объясненіяхъ мы находимъ даже уклоненіе отъ смысла индивидуальности. Индивидуальность есть нѣчто цѣльное, что можетъ быть разложено, но подъ тѣмъ условіемъ, что съ разложеніемъ оно теряетъ свое существо, а вышеупомянутыя мнѣнія имѣютъ въ виду только раздѣльность, неслитность предметовъ, присущую на всѣхъ ступеняхъ бытія. Чтобъ объяснить самый законъ жизни, по которому индивидуальность составляетъ необходимую форму ея проявленія, нужно было бы выступить изъ круга подобнаго разсудочнаго мышленія и либо искать его въ физическихъ свойствахъ жизни, либо обратиться къ законамъ мысли и въ нихъ открыть основаніе недѣлимости. Такъ-какъ мы познаемъ міръ мыслію, то въ ея складѣ, въ формахъ ея движенія должна выражаться по крайней мѣрѣ логическая необходимость и закона индивидуальности. Изъ новѣйшихъ мыслителей, послѣ Канта, всего опредѣленнѣе выразилъ этотъ законъ Гегель въ своемъ ученіи о понятіи. Разсудокъ раздѣляя мысль наблюдающую отъ предмета наблюденія, относитъ къ первой идею тождества, а къ чувственному воспріятію разность и изъ обѣихъ слагаетъ понятіе индивидуальности. По Гегелю, это—мертвое объясненіе, ничего не выражающее. Основаніе индивидуальности явленій всего живущаго заключается въ самомъ существѣ понятія. Наблюдае-

мыя нами особенности бытія не привходятъ отвнѣ, какъ данныя, къ общему, вытекающему изъ нашего тождественнаго, мыслящаго начала, но составляютъ необходимую принадлежность самаго понятія; а все живое и есть выраженное понятіе. Полнота и ходъ его развитія выражается тремя ступенями, изъ коихъ каждая заключается другъ въ другѣ: *всеобщностію*, *особенностію* и *единичностію*. Соединеніе всеобщности и особенности въ единичномъ и есть то, что мы называемъ индивидуальностію. Чѣмъ ниже степень бытія и степень проявленія понятія, тѣмъ менѣе возможна индивидуальность; чѣмъ она выше, тѣмъ совершеннѣе приближается индивидуальность къ своей совершенной формѣ—къ развитости этихъ трехъ членовъ и внутреннѣйшему ихъ единству. Такая совершеннѣйшая форма индивидуальности заключается въ конкретномъ, разумномъ существѣ человѣка. Основаніе этой трехчленности и понатія и индивидуальной жизни, заключается у Гегеля вообще въ діалектическомъ методѣ, въ которомъ, по его ученію, содержится законъ развитія всякаго бытія и всякой жизни (см. въ статьѣ *Гегель: понятіе*). Признавая понятіе основою индивидуальности, Гегель, говоря просто, желаетъ сказать, что причина или узелъ ея заключается не въ сочетаніи вещества, но въ самомъ строеніи творческаго разума, дѣйствующаго впрочемъ не отвнѣ, но какъ-бы извнутрь на вещество, какъ на свое проявленіе. Каковы бы ни были недоумѣнія касательно Гегелева взгляда, одно не подлежитъ сомнѣнію, что между химическими свойствами вещества и индивидуальнымъ строеніемъ организмовъ нѣтъ причинной связи. Мы только замѣчаемъ, что природа стремится къ созданію совершеннѣйшихъ индивидуальныхъ существъ; естественная исторія только указываетъ и описываетъ, какъ фактъ, тѣ степени которыя природа проходитъ въ кристаллѣ, растеніи и животномъ, пока явится человѣкъ со свойственною ему разумно-свободною личностію; но ни опытъ, ни экспериментальныя науки не указываютъ причи-

ны степеней въ произведеніяхъ природы, нужныхъ ей для произведенія совершеннѣйшаго индивидуальнаго существа.

Индивидуальность или индивидуализированіе не разрывно со всѣми художественными произведеніями; потому что художникъ выражаетъ свою мысль не иначе, какъ въ образахъ, или вообще въ вещественномъ матеріалѣ, подлежащемъ наблюденію внутренняго и внѣшняго чувства; а глубочайшимъ основаніемъ соединенію мысли съ опредѣленнымъ чувственнымъ выраженіемъ служитъ воодушевленіе, въ которомъ отвлеченный помыслъ предстаетъ разомъ и неразрывно съ личнымъ, индивидуальнымъ настроеніемъ чувства и воображенія художника.

ИНДІЙСКАЯ ФИЛОСОФІЯ. Первыми отчетливыми свѣдѣніями объ индійской философіи, мы обязаны Кольбруку. Но и до него нѣкоторые ученые старались ознакомить Европу съ нѣкоторыми памятниками философской литературы индійцевъ. Первымъ, дѣльнымъ знатокомъ санскритскаго языка былъ У. Джонсъ (1794 года), знаменитый основатель азіатскаго общества въ Калькуттѣ. Онъ сдѣлалъ многія, весьма вѣрныя замѣчанія какъ вообще о литературныхъ произведеніяхъ индійцевъ, такъ и въ частности объ ихъ философіи. Въ 1785 г. молодой купецъ Уилкинсъ издалъ въ переводѣ Багавадгиту, философскій эпизодъ изъ обширнаго эпоса *магабараты*, заключающій въ себѣ мистическое ученіе индійцевъ. Это былъ первый переводъ съ санскритскаго языка. Въ 1808 г. Фридрихъ Шлегель издалъ сочиненіе о *языкѣ и мудрости индійцевъ*. Вторая часть этого сочиненія посвящена философіи; но авторъ, какъ видно, не зналъ еще даже названій важнѣйшихъ индійскихъ системъ. Въ 1812 году, Тайлоръ перевелъ небольшую аллегорическую драму *восходъ луны разума*, въ которой содержится много любопытныхъ и малоизвѣстныхъ философскихъ указаній. Самое важное изъ сочиненій, изданныхъ до Кольбрука о предметахъ, имѣющихъ отношеніе къ индійскому умозрѣнію, принадлежитъ Варду, не смотря на то, что онъ

не зналъ санскритскаго языка, а пользовался только расказами пандитовъ, съ которыми жилъ довольно долго. Въ 1818 г. онъ издалъ: *свѣдѣнія объ исторіи индійской литературы и миѳологіи*, напечатанныя въ Серампорѣ. Въ его сочиненіи положено начало тому, что потомъ, спустя пять, или шесть лѣтъ, было совершено Кольбрукомъ. Вардъ собралъ въ своемъ сочиненіи весьма много новыхъ матеріаловъ, касательно философіи, распредѣлилъ и разобралъ индійскія системы, и въ первый разъ представилъ ихъ въ настоящемъ видѣ и съ собственными ихъ названіями. Кромѣ того, онъ составилъ біографіи главныхъ индійскихъ мыслителей на основаніи позднѣйшихъ индійскихъ преданій, объяснилъ замѣчательнѣйшія теоріи и издалъ много весьма полезныхъ переводовъ. Къ недостаткамъ сочиненія Варда относятъ то, что онъ не всегда пользуется древними памятниками индійской философіи, но позднѣйшими, не всегда точными комментаріями, и что не всегда даже указываетъ источники, откуда онъ что-нибудь заимствовалъ. Находятъ впрочемъ, что въ изложеніи у Варда, есть больше точности и порядка, нежели у Кольбрука. Не смотря однакоже на то, ученые труды Кольбрука по древней индійской философіи до сихъ поръ не имѣютъ ничего равнаго. Результаты своихъ изслѣдованій онъ изложилъ въ запискахъ, представленныхъ съ 1823 по 1827-й годъ въ *Азіатское общество въ Лондонѣ*, и изданныхъ потомъ въ 1-мъ и 2-мъ томахъ сборника этого общества. Потомъ эти записки изданы были отдѣльно въ 1837 году въ *смѣси*, въ двухъ томахъ, гдѣ содержатся всѣ философскіе и филологическіе труды Кольбрука. Главная заслуга Кольбрука состоитъ въ томъ, что онъ первый ознакомилъ насъ съ древнѣйшими памятниками индійской философіи въ такой полнотѣ, въ какой никто еще не излагалъ этого важнаго предмета. Къ недостаткамъ его сочиненія можно отнести то, что онъ, слабо зная самую науку философіи, иногда не правильно понималъ мысли индійскихъ мудрецовъ и взаимное отношеніе между ихъ ученіями.

Благодаря трудамъ Кольбрука, а также отчасти нѣкоторыхъ другихъ ученыхъ, можно уже опредѣлить участіе древней Индіи въ общемъ историческомъ развитіи мыслительной дѣятельности. Прежніе ученые или ограничивались скудными замѣтками, преимущественно на основаніи греческихъ писателей, или совсѣмъ проходили молчаніемъ эту древнѣйшую эпоху философіи. Бруккеръ въ своей исторіи философіи дѣлаетъ нѣкоторыя самыя общія и неопредѣленныя замѣчанія объ индійской философіи, только на основаніи тѣхъ скудныхъ извѣстій, которыя собраны были греками, во время похода Александра македонскаго въ Индію, и потомъ переданы Арріаномъ, особенно же Страбономъ и Плутархомъ. Со временъ Бруккера до Кольбрука, въ сочиненіяхъ, касающихся исторіи философіи, почти ничего нѣтъ новаго о философіи индійской. Тидманъ даже ничего не упоминаетъ объ ней, а Теннеманъ касается ее только въ немногихъ словахъ. Риттеръ уже пользуется трудами Кольбрука; но увлекаясь взглядами, господствовавшими въ то время, полагаетъ, что древность индійской философіи не восходитъ далѣе перваго вѣка христіанской эры.

Обыкновенно признаютъ въ древней Индіи шесть главныхъ философскихъ ученій или теорій (darsana): *Санкіа*, *Іога*, *Ніайя*, *Весешика*, *Миманса*, *Веданта*. Въ такомъ порядкѣ излагаетъ ихъ Кольбрукъ. Первыя четыре онъ называетъ гетеродоксальными, остальныя двѣ—ортодоксальными. Такое раздѣленіе основывается на свойствѣ самаго отношенія ихъ къ священнымъ книгамъ индійскимъ и, быть можетъ, даже на преданіи индійскомъ. Но самое названіе этихъ системъ—ортодоксальными и гетеродоксальными—не выражаетъ существа дѣла. Изъ того, что философская система полагаетъ въ основаніе своей теоріи не текстъ Ведъ, а начала разума, еще не слѣдуетъ, что она относится къ числу гетеродоксальныхъ.

Кольбрукъ, также какъ и Вардъ, начинаетъ съ Санкіи. Слово *Санкія* означаетъ собственно *счисленіе*, а потомъ *ра-*

зумъ, умствованіе. Это такое ученіе, въ которомъ разумъ усиливается дать себѣ отчетъ о всѣхъ предметахъ знанія, основываясь только на самомъ себѣ. Самостоятельность, независимость составляетъ существенный и общій характеръ Санкіи и соединяетъ различныя школы или направленія, на которыя она раздѣлилась. Этихъ направленій три: одно, самое древнее, принадлежитъ *Капилѣ*, другое—*Патанджали*. третье называется *Пауранika*, т. е., *основывающееся на Пуранахъ* и миѳологическихъ преданіяхъ. Первое ученіе, по своему натуралистическому характеру, носитъ названіе *безбожной*—*Ниришвара* (безъ Бога); второе называется *Сесвара* (съ Богомъ) или *теистической*. Что касается третьяго ученія, о которомъ Кольбрукъ только упоминаетъ, то оно намъ неизвѣстно.

Основателемъ Санкіи въ собственномъ смыслѣ былъ Капила—миѳическая личность, которую индійцы признаютъ то сыномъ Брамы, то воплощеніемъ Вишну. Его относятъ къ числу семи *риши* (richis) или святыхъ, упоминаемыхъ въ древнѣйшихъ легендахъ Индіи. Подъ его именемъ извѣстенъ сборникъ, состоящій изъ 499 афоризмовъ, въ которыхъ содержится ученіе Санкіи. Этотъ сборникъ былъ напечатанъ въ Серампорѣ 1821 года, 8, подъ заглавіемъ *Санкіа Праватшана*, или *введеніе въ Санкію*, съ комментаріемъ Виджнаны Атшаріи, называемаго также Вижнана Б'гикшу или нищенствующимъ. Всѣ афоризмы сборника раздѣлены на шесть чтеній не одинаковой величины, изъ коихъ три первыя посвящены теоріи, четвертое—поясненіямъ, извлеченнымъ изъ миѳовъ и историческихъ расказовъ, пятое—полемикѣ, шестое—сокращеніямъ или извлеченіемъ изъ замѣчательнѣйшихъ ученій. Должно думать, что Санкіа Праватшана есть только развитіе болѣе древнихъ и краткихъ афоризмовъ, извѣстныхъ подъ названіемъ *Татва Самаза* и также приписываемыхъ Капилѣ; потому что въ Санкіи Праватшанѣ упоминаются позднѣйшіе авторитеты и между прочимъ Пантшасика, котораго признаютъ ученикомъ самаго Капилы. Не смотря впрочемъ на от-

крытіе Татвы Самазы, Праваттана остается очень важнымъ источникомъ Санкіи. Къ пособіямъ же, объясняющимъ Санкію, нужно отнести еще *Санкію—Карику*—стихотвореніе, состоящее изъ 72 двустишій, приписываемыхъ Исварѣ-Кришнѣ: въ нихъ объясняется вся система Санкіи и ея основныя идеи. Древность этого стихотворенія не восходитъ выше 9-го вѣка нашей эры. Оно было издаваемо нѣсколько разъ. Сперва Лассенъ, къ санскритскому тексту присовокупилъ латинскій переводъ (1832 г., Бонн., 4); потомъ Вильсонъ издалъ англійскій переводъ, сдѣланный Кольбрукомъ и къ тесту прибавилъ комментарій Гаудапада, знаменитаго грамматика XII вѣка; наконецъ Потье перевелъ Карику на Французскій языкъ, а Виндишманъ—на нѣмецкій.

Не смотря на разности въ направленіяхъ индійской философіи, каждая система ея имѣетъ цѣль не столько научную, сколько нравственно-религіозную,—это освобожденіе души отъ узъ плоти и отъ всѣхъ золъ, съ которыми сопряжена жизнь души въ соединеніи съ тѣломъ, а зло бываетъ трояkаго рода: отъ насъ самихъ, отъ природы и отъ случая или силы высшей. Какое же есть средство для достиженія этой цѣли? Оно заключается въ знаніи. Каковы же источники знанія, что составляетъ предметъ его и какова окончательная цѣль?

Санкіа различаетъ три источника или средства познанія: *ощущеніе* или *наблюденіе*, *наведеніе* и *преданіе*, или положительный авторитъ откровенія. Но это послѣднее не имѣетъ у него особеннаго значенія и ни мало не смягчаетъ эмпирическаго направленія школы.

Помощію этихъ средствъ познанія разумъ, по ученію Санкіи, доходитъ до познанія всѣхъ доступныхъ ему предметовъ. Этихъ предметовъ двадцать пять: природа или *матерія* (Moula Prakriti), ни чемъ не творимая и все-творящая, *разумъ* (Bouddhi), происходящій изъ матеріи и производящій все остальное. На этомъ отношеніи начала разумнаго къ веще-

ственному, основывается у Капилы вся его физика и космологія. Далѣе слѣдуютъ другіе предметы познанія: самосознаніе (Ahankara), или обособленіе всеобщаго разума, пять тончайшихъ, вещественныхъ началъ или стихій, одинадцать чувствовательныхъ органовъ, духъ или живой, мыслящій субъектъ (Manas, mens), страдательный и дѣятельный вмѣстѣ, пять видовъ первоначальнаго вещества, происшедшихъ изъ первыхъ тончайшихъ стихій, наконецъ индивидуальная душа (Пуруша). Но въ числѣ предметовъ познанія Капила не упоминаетъ о божествѣ. Въ его ученіи мѣсто божества занимаетъ матерія, все-производящая и ничѣмъ не производимая. Капила не отрицаетъ прямо бытія Божія, не проповѣдуетъ прямо атеизма, но ведетъ къ нему, усиливаясь объяснить все бытіе міра одними физическими причинами. Къ такому же слѣдствію ведетъ и ученіе Капилы о душѣ или о двадцать пятомъ предметѣ познанія. Она есть тончайшій и необычайно-быстродвижный (ativahika) атомъ (Linga. Journal des savants, 1825, Nov. p, 689), нѣчто среднее, какъ говоритъ Кольбрукъ, между веществомъ и бытіемъ невещественнымъ. Она помѣщается въ мозгу, но выступаетъ изъ него подобно пламени, подымающемуся надъ уровнемъ свѣтильни. Это направленіе Капилы выразилось опредѣленнѣе въ двухъ отрасляхъ Санкіи въ *Чарвакъ* (Tcharwakas) и въ *Локайатикъ* (Locaiaticas). По смыслу этихъ ученій, душа ничѣмъ существенно не отличается отъ тѣла и есть произведеніе вещественныхъ стихій. Хотя каждая изъ этихъ стихій порознь не имѣетъ ничего, подобнаго душевнымъ способностямъ, но вмѣстѣ взятыя эти стихіи производятъ тѣ дѣйствія, которыя мы называемъ душевными, а потому и участь душевной дѣятельности такова же, какъ и всего вещественнаго (Ab. Remusat, Jour. des savants, 1828, juill., 398). Какъ въ ученіе о душѣ Капила вводитъ сенсуализмъ, такъ понятіе его о причинной связи ведетъ прямо къ фатализму. По ученію Капилы, ни въ мірѣ, ни внѣ міра нѣтъ причины въ собственномъ смыслѣ

слова; а то, что мы называемъ причиною, есть только кажущаяся причина въ отношеніи къ дѣйствію, въ слѣдъ за нею идущему, но эта причина есть такое же дѣйствіе въ отношеніи къ предыдущему и т. д., въ безконечность; такимъ образомъ, все есть сцѣпленіе дѣйствій, безъ истинной и послѣдней причины.

Санкія Патанджали не раздѣляетъ направленія Санкіи Капилы. И Патанджали допускаетъ двадцать четыре начала Капилы; но двадцать пятымъ, высшимъ началомъ у него есть Богъ. Ученіе Патанджали чуждо грубыхъ недостатковъ матеріализма Капилы; но, по свидѣтельству Кольбрука оно проникнуто фанатизмомъ, и изступленною мистикою. Главныя понятія Патанджали изложены въ сочиненіи *Іога Састра* или *Іога Сутра*, *(правило* или *афоризмы Іоги)*. *Іога* (jugum, jungere) означаетъ единеніе съ Богомъ, и Патанджали въ своемъ сочиненіе излагаетъ средства и степени этаго единенія въ духѣ индійскаго мистицизма. *Іога Састра* раздѣляется на четыре главы или книги, изъ коихъ въ первой говорится *о созерцаніи*, во второй—*о средствахъ возводящихъ къ нему*, въ третьей—*о сверхъестественныхъ силахъ*, въ четвертой—*объ изступленіи* или экстазисѣ. До сихъ поръ никто еще не издалъ ни *Іоги Сутры*, ни многочисленныхъ его комментаторовъ; только у Варда есть подробный разборъ этого творенія. Онъ же перевелъ коментарій Б'годжи Девы, царя Д'гарскаго на аксіомы Патанджали. Этотъ комментарій написанъ довольно ясно, хотя и не извѣстно, точно-ли въ немъ переданы мысли Патанджали; потому что индійскіе комментаторы и сократители обыкновенно мало о томъ заботятся. По крайней мѣрѣ это лучшій комментарій на ученіе Патанджали, о которомъ такъ мало говоритъ Кольбрукъ.

Третья система индійской философіи, *Ніайя* принадлежитъ Готамѣ. Личность его также баснословна, какъ и Капилы. Тѣмъ не менѣе онъ, подобно Аристотелю, заслуживаетъ особеннаго вниманія, по той раздѣльной силѣ мышленія, ко-

торая такъ подавлена еще на востокѣ туманными представленіями воображенія. Ніайя почти вполнѣ уже объяснена; она заключаетъ въ себѣ направленіе, противоположное сенсуализму Санкіи, и занимается собственно законами и формами мышленія. Ея содержаніе логическое или діалектическое; но она служитъ вмѣстѣ представителемъ умѣреннаго индійскаго идеализма. Сутры или аксіомы, въ которыхъ изложена эта система, изданы были въ Калькуттѣ въ 1828 году, (8) съ комментаріемъ Б'гаттâшарія. Онѣ раздѣлены на пять чтеній, изъ коихъ каждое подраздѣляется на два отдѣла. Кольбрукъ, въ слѣдъ за Вардомъ, сдѣлалъ разборъ перваго чтенія, а Бартелеми Сентъ—Илеръ издалъ его въ переводѣ съ комментаріемъ (Mem. de l'Acad. des Sciences mor. et polit. t. III). Въ Ведахъ говорится, что есть три условія познанія: наименованіе вещей выраженіями, употребленными въ Ведахъ, опредѣленіе существенныхъ свойствъ вещей, наконецъ, изслѣдованіе правильности этихъ опредѣленій. Рѣшеніемъ этихъ трехъ вопросовъ занимается Ніайя.

Священныя выраженія, открытыя въ Ведахъ, суть тѣ основные термины, которыми выражаются самыя простыя идеи или точки зрѣнія, съ которыхъ мы разсматриваемъ всѣ вещи. Такихъ основныхъ идей есть шесть: *идея субстанціи, качества, рода или общаго, особеннаго* и *отношенія*. Къ этимъ основнымъ идеямъ нѣкоторые прибавляютъ еще одну—*лишеніе* или *отрицаніе*, а другіе кромѣ того еще двѣ—*возможность* и *подобіе*. Очевидно, что основныя идеи Готамы имѣютъ сходство съ категоріями Аристотеля.

Другой предметъ системы Готамы составляетъ доказательство и средства познанія. Ихъ четыре: непосредственное воспріятіе или ощущеніе, наведеніе, аналогія и преданіе или положительное удостовѣреніе авторитета Ведъ. Между этими средствами познанія, преимущественную роль играетъ наведеніе. По ученію Ніайи, полное наведеніе должно имѣть пять терминовъ или частей: *предложеніе, причину, примѣръ, при-*

мышленіе и *заключеніе*. Это полное умозаключеніе собственно называется Ніайя, отъ чего вѣроятно и все логическое ученіе Готамы получило это названіе. Но иногда, вмѣсто пяти, приводятся только три послѣдніе термина умозаключенія и тогда онъ имѣетъ совершенное сходство съ обыкновеннымъ правильнымъ силлогизмомъ. Ученіе Готамы объ умозаключеніи такъ значительно выработано и столько имѣетъ сходства съ ученіемъ Аристотеля о силлогизмѣ, что невольно рождается вопросъ о томъ, индійцы ли заимствовали его у грековъ, или греки у индійцевъ. (Ab. Remusat, Journ. des savants, 1826, avril. p. 236). Наука еще не имѣетъ данныхъ для рѣшенія этого вопроса; но если индійскіе ученые сами развили свою науку мысли, то степень ея совершенства доказываетъ долговременный процессъ ихъ предварительнаго образованія.

Послѣ основныхъ идей или категорій и средствъ познанія, Готама переходитъ къ самымъ предметамъ познанія. Въ этомъ отдѣлѣ особенно замѣчателенъ порядокъ этихъ предметовъ и духъ, въ которомъ Готама смотритъ на нихъ. У Готамы не матерія, а душа составляетъ первый предметъ изслѣдованія. По ученію его, душа совершенно отлична отъ тѣла; она безконечна въ своемъ началѣ; но будучи безконечною въ своемъ началѣ, она недѣлима и различна въ каждомъ индивидумѣ. Ова имѣетъ особенные аттрибуты, какъ то, мышленіе, волю, желаніе, несвойственные другимъ существамъ. Въ такомъ же духѣ Ніайя разсматриваетъ пространство и время. Хотя пространство и время неразрывно соединены съ существованіемъ предметовъ, однакоже то и другое предполагаетъ въ основаніи своемъ идею божества. Такимъ образомъ система Ніайя проникнута духомъ идеализма и спиритуализма. Ея логическія правила господствуютъ безраздѣльно во всѣхъ школахъ Индіи, и пользуются тамъ такимъ же авторитетомъ, какимъ нѣкогда въ Европѣ пользовались логическія сочиненія Аристотеля. Впрочемъ, логика Ніайи, по сви-

дѣтельству знатоковъ, не сравненно ниже Аристотелева органона и далеко уступаетъ ей въ отношеніи къ полнотѣ и научному развитію.

Вмѣстѣ съ Ніайею Готамы Кольбрукъ излагаетъ и систему Канады — *Весешику*. Сутры или аксіомы Канады еще не были изданы до 1848 года. Онѣ состоятъ изъ десяти чтеній, а каждое чтеніе подраздѣляется на два отдѣла. Содержаніе ихъ можно узнать изъ обширнаго разбора, сдѣланнаго Кольбрукомъ, или изъ извлеченія, которое Вардъ сдѣлалъ изъ Сутры Пушкары Весешики. Весешика слѣдуетъ атомистической теоріи *Визеши* (visescha означаетъ раздѣленіе), и основываетъ ее на нѣкоторыхъ мѣстахъ Ведъ, хотя въ другихъ болѣе важныхъ случаяхъ онъ предпочитаетъ не слѣдовать Ведамъ. Вся совокупность бытія, по его понятію, раздѣляется на шесть разрядовъ или категорій: *сущности*, *качества*, *дѣйствія*, *общаго*, *особеннаго* и *отношенія*. Субстанцій Канада насчитываетъ девять, и въ числѣ ихъ за землею, водою, свѣтомъ, воздухомъ и эѳиромъ онъ помѣщаетъ время, мѣсто или пространство и душу, приписывая ей безсмертіе, также какъ и атомамъ. *Качествъ*, по ученію Канады, двадцать четыре; изъ нихъ одни доступны наблюденію чувствъ, другія постигаются мыслію. *Въ дѣйствіи* или движеніи онъ различаетъ пять видовъ; но оно принадлежитъ только матеріи Въ ученіи о *всеобщемъ*, Канада опровергаетъ буддистовъ, которые приписывали бытіе только индивидуальнымъ, конкретнымъ предметамъ. *Особенность* или различіе есть принадлежность каждой изъ вѣчныхъ, не преходящихъ субстанцій, а *категорія отношенія* опредѣляетъ внутреннюю связь всѣхъ вещей. Впрочемъ, нѣкоторые изъ его послѣдователей присовокупляютъ къ этимъ категоріямъ еще седьмую — *отрицаніе* или отсутствіе всѣхъ предыдущихъ.

Таковы четыре системы индійской философіи не зависимой или, какъ выражается не совсѣмъ правильно Кольбрукъ, гетеродоксальной. Кромѣ ихъ, есть еще одна, подраздѣляю-

щаяся на двѣ, вполнѣ подчиняющіяся ведамъ, или священнымъ книгамъ, въ которыхъ содержится древнѣйшее религіозное ученіе индійцевъ: первая *миманса*, и вторая *миманса*. Въ томъ и другомъ ученіи объясняется смыслъ индійскаго откровенія; но первая преимущественно разсматриваетъ нравственныя и религіозныя обязанности человѣка и оттого называется *Карма—миманса* (миманса дѣлъ); другая разсматриваетъ существо Божіе и называется *Брама—миманса* (богословская или божеств. Миманса). Брама—миманса, какъ ученіе созерцательное, отличное отъ практическаго, излагаемаго въ Кармѣ—мимансѣ, носитъ особенное названіе *Веданта* (цѣль ведъ), подъ которымъ оно преимущественно извѣстно, и въ такомъ случаѣ первое называется уже просто *Миманса*.

Авторомъ *Кармы—мимансы*, или просто *мимансы*, былъ *Джэймини*. О немъ почти также ничего не извѣстно, какъ и о другихъ основателяхъ индійскихъ философскихъ школъ. Его ученіе, очень темное, заключается въ сочиненіи, которое носитъ названіе *Сутръ* (Soutres) или афоризмовъ. Эти афоризмы раздѣляются на шестьдесятъ главъ, а каждая глава—на отдѣлы, изъ коихъ каждый содержитъ въ себѣ разборъ различныхъ вопросовъ или случаевъ совѣсти *адгикаранасъ* (adhikaranas). Всѣхъ нравственныхъ вопросовъ Миманса разбираетъ девятьсотъ пятнадцать. По способу разбора и рѣшенія ихъ миманса относится къ такъ называемой казуистикѣ. Цѣль Джэймини—изложить всѣ обязанности, какія возлагаются на правовѣрнаго индуса Ведами. Въ первомъ изъ 12 чтеній Джэймини излагаетъ важность долга и божественность Ведъ, на которыхъ основывается долгъ; во второмъ опредѣляетъ различные виды долга; въ третьемъ—говоритъ о частяхъ его; въ четвертомъ — о порядкѣ при исполненіи долга, смотря по степени его важности; въ шестомъ—объ условіяхъ, которыя всегда должны сопровождать это исполненіе. Въ остальныхъ шести чтеніяхъ Джэймини занимается нѣкоторыми дополнительными вопросами, касающимися практической дѣя-

тельности по духу Ведъ, какъ напр., нѣтъ ли другихъ обязанностей, хотя и не предписываемыхъ прямо Ведами, но тѣмъ не менѣе сообразныхъ съ ними и обязательныхъ?—Не бываетъ ли обстоятельствъ, по которымъ можно допустить нѣкоторыя смягченія въ суровыхъ предписаніяхъ закона?—Нѣтъ ли даже исключеній уважительныхъ, по причинѣ ихъ необходимости? и т. д. Джаймини слѣдуетъ въ изложеніи своего ортодоксальнаго нравоученія, отличается всѣми чертами мелочной казуистики. Разборъ разныхъ случаевъ совѣсти онъ раздѣляетъ на пять частей и разсматриваетъ: 1, субъектъ или предметъ изслѣдованія, 2, сомнѣнія или силу вопроса объ этомъ предметѣ, 3, ближайшее, кажущееся естественнымъ, рѣшеніе, 4, истинный отвѣтъ превращающійся въ правило, 5, отношеніе этого рѣшенія къ подобнымъ рѣшеніямъ предыдущихъ вопросовъ, для гармоническаго ихъ соглашенія. Слѣдуя строго ученію Ведъ и преданію, Джаймини пользуется впрочемъ пособіями логики и даже психологіи, а потому въ его ученіи, не смотря на религіозный его характеръ, есть нѣкоторыя черты философскаго изслѣдованія, достойныя вниманія. Школа Джаймини отличалась особенною враждою къ послѣдователямъ самостоятельныхъ или независимыхъ ученій. Одинъ изъ ея послѣдователей Кумарила, за свою ученость пользовавшійся названіемъ *Бхатта*, учителя, былъ однимъ изъ самыхъ жаркихъ гонителей буддизма. Темное ученіе Мимансы имѣло много комментаторовъ; но до сихъ поръ извѣстенъ только сокращенный переводъ двухъ или трехъ комментаріевъ, сдѣланный Вардомъ.

Другая ортодоксальная индійская *Веданта*, или *вторая Мимансa*, отличается большею степенью изслѣдованія и умозрительности, и нѣсколько болѣе извѣстна. Опираясь на Веды, она усиливается найти имъ метафизическія основанія, отъ чего и носитъ самое названіе *Веданта*, какъ ученіе, объясняющее начало и цѣль ихъ. Авторомъ веданты признаютъ Віаса, компилятора ведъ. Какъ ни трудно допустить это мнѣ-

ніе, однако справедливо по крайней мѣрѣ то, что веданта довольно древняго происхожденія. Въ ней часто опровергаются положенія другихъ философскихъ системъ, какъ то Патанджали, Капилы, Канады, буддистовъ и другихъ, отступающихъ отъ ученія ортодоксальнаго. На этомъ основаніи Кольбрукъ могъ утверждать, что веданта составлена позже другихъ индійскихъ системъ. Сутры этого ученія изданы въ Калькуттѣ, 1818 года, подъ заглавіемъ: *Брама Сутра*. Къ изданію приложенъ комментарій *Санкара—Тшаріи*, жившаго, по соображеніямъ Кольбрука и Вильсона, около IX вѣка послѣ Р. Х—ва.

Веданта содержитъ въ себѣ изложеніе и защищеніе теоретическаго ученія ведъ, и какъ въ ней главное мѣсто занимаетъ ученіе о Богѣ, то всѣ ея *Брама Сутры* посвящены преимущественно этому вопросу. Всѣхъ афоризмовъ въ ней пять сотъ пятьдесятъ пять, они раздѣляются на четыре чтенія, а каждое чтеніе подраздѣляется на четыре главы. Въ первомъ чтеніи говорится о Богѣ, и кромѣ того еще опровергается матеріализмъ Капилы и Канады. Во второмъ чтеніи авторъ продолжаетъ это опроверженіе различныхъ независимыхъ или самостоятельныхъ индійскихъ системъ, а потомъ старается примирить противорѣчія встрѣчающіяся въ ведахъ, которыя послужили основаніемъ, но согласнымъ съ ведами теоріямъ. Одно это стремленіе къ примиренію прежнихъ ученій, доказываетъ уже позднее происхожденіе Ведантры. Въ третьемъ чтеніи излагаются средства, заимствованныя изъ ведъ для достиженія знанія и внутренняго освобожденія. По поводу этого вопроса, Веданта излагаетъ нѣкотораго рода психологію, въ которой разсматриваются частные вопросы о состояніяхъ души въ тѣлѣ—о бодрствованіи, снѣ, сновидѣніяхъ, обморокахъ и смерти. Въ двухъ послѣднихъ главахъ этого чтенія говорится о богоугодной жизни, и въ частности о размышленіи, которымъ душа возвышается къ Богу. Наконецъ, въ четвертомъ чтеніи показываются дѣйствія

размышленія; оно одно, по ученію Веданты, приводитъ къ познанію существа Божія, соединяетъ душу съ Брамою и погружаетъ ее въ Брамѣ.

Кромѣ самостоятельныхъ и ортодоксальныхъ индійскихъ системъ, Кольбрукъ разсмотрѣлъ, хотя и слабо, нѣкоторыя ученія еретическія, какъ то—послѣдователей Джины, которые, подобно гимнософистамъ, видѣннымъ сподвижниками Александра македонскаго, до нынѣ не употребляютъ платья, носятъ названіе *дигамбарасъ*, т. е., одѣтыхъ воздухомъ, системы *Чарваковъ*, или проповѣдниковъ матеріализма и чувственнаго познанія, *пантшаратровъ*, или поклонниковъ Вишну и *магесваровъ* или *пасупатовъ*, т. е., почитателей Сивы.

Каковъ же общій характеръ индійской философіи и какова послѣдовательность ея системъ?

Всѣ философскія ученія индійцевъ полагаютъ одну общую цѣль своихъ изысканій, а именно утвержденіе совершеннѣйшаго понятія о блаженствѣ человѣка и о средствахъ къ достиженію его. Въ чемъ же состоитъ и чѣмъ достигается это блаженство человѣка? По смыслу ихъ ученій, оно состоитъ въ погруженіи, въ исчезновеніи человѣческой личности въ верховномъ началѣ бытія. Естественно, что при такомъ взглядѣ на отношеніе человѣка къ божеству, оно существуетъ для человѣка, какъ нѣчто только общее, неопредѣленное, его поглощающее, и человѣческое Я совсѣмъ наполняющимъ его опредѣленнымъ содержаніемъ не имѣетъ не зыблемой почвы, несокрушимаго значенія; оно—тоже ничто. Отсюда, съ одной стороны, все божественное, существенное не имѣетъ въ мірѣ и въ человѣкѣ никакой настоящности, никакой силы, и мысль человѣческая во все не выражаетъ процессомъ и строеніемъ познанія этого присутствія и обнаруженія его въ насъ, съ другой,—всѣ формы и предметы познанія, всѣ формы жизни и дѣятельности оторваны отъ этого высшаго начала; оно не придаетъ человѣку никакого достоинства. Оттого, далѣе, индійскіе мудрецы почти не говорятъ о сво-

бодной дѣятельности человѣка, какъ средѣ и органѣ для выраженія божественнаго начала, какъ средствѣ незыблемаго утвержденія человѣческой личности. Въ связи съ этимъ общимъ направленіемъ индійскихъ мыслителей находится и ученіе ихъ о душепереселеніи, какъ средствѣ для исправленія души, для доставленія ей чистоты нужной къ слитію ея съ Брамою. Совершенство разумнаго существа человѣческаго представляется не въ энергіи личной дѣятельности, какъ средства для облагороженія человѣка, но въ видѣ какого-то отрѣшеннаго состоянія, достигаемаго только муками душепереселенія, хотя бы и не сопряженнаго съ личнымъ сознаніемъ человѣка. Онъ превращается въ какое-то слѣпое, безсознательное орудіе такой-же слѣпой для него, гнѣтущей его силы. Въ отвлеченныхъ чертахъ ученія индійскихъ мудрецовъ выражается тоже самое, что въ частности находимъ мы въ ихъ быту общественномъ и частномъ, во взаимныхъ отношеніяхъ кастъ, въ религіи, въ искусствѣ и въ наукѣ (см. *восточная философія*).

Послѣдовательность философскихъ ученій можно разсматривать двоякимъ образомъ: со стороны хронологической и теоретической. Нѣтъ возможности опредѣлить хронологическую послѣдовательность индійскихъ философскихъ теорій; потому что индійцы, погруженные въ свои туманныя созерцанія, при неподвижности ихъ общежитія, не знали исторіи и не обращали вниманія на хронологическую послѣдовательность событій. Можно только приблизительно опредѣлить время появленія большей части ихъ теорій, принимая за точку опоры время происхожденія буддизма. Этотъ послѣдній возникъ, безъ всякаго сомнѣнія, не позже 5 го вѣка до Р. Х-ва, а такъ-какъ подобная сильная религіозная реформа не могла произойти безъ предварительнаго, долговременнаго умственнаго анализа, то должно полагать, что по крайней мѣрѣ главнѣйшія философскія ученія индусовъ, за исключеніемъ Веданты, произошли до появленія буддизма. Такое предположеніе поддерживается

и нѣкоторыми другими историческими соображеніями. Такъ, напр., по тѣмъ свидѣтельствамъ, которыя мы находимъ у спутниковъ Александра макед., индійскіе гимнософисты являются уже въ его время съ тѣми же идеями, которыя находимъ и въ философскихъ системахъ индійцевъ. Кромѣ того, въ нѣкоторыхъ сжатыхъ свидѣтельствахъ Страбона объ Индіи, также нельзя не видѣть признаковъ ученія *дорсанани*. На этомъ основаніи, нѣтъ никакой нужды принимать мнѣніе, будто индійскіе мыслители заимствовали свое ученіе у грековъ. Скорѣе можно думать, что греческое образованіе, по крайней мѣрѣ въ общемъ смыслѣ слова, первоначально многимъ было обязано древней Индіи. Въ этомъ убѣждаетъ насъ, во первыхъ, открытое новѣйшими филологическими изслѣдованіями сходство греческаго языка со стороны своихъ корней, формъ, склоненій и спряженій съ санскритскимъ; во вторыхъ, сходство греческой миѳологіи, по крайней мѣрѣ въ своихъ основахъ, съ индійскою. Въ той и другой мы находимъ обоготвореніе силъ природы, правильную іерархію между божествами, сходство въ ихъ свойствахъ. Къ той же мысли приводитъ самое сходство нѣкоторыхъ философскихъ ученій греческихъ, напр., Платона и Пиѳагора съ индійскими. Наконецъ, самая форма изложенія этихъ ученій въ афоризмахъ или сутрахъ, столь чуждая греческой философіи, какъ позднѣйшей, доказываетъ глубокую древность и оригинальность индійскихъ умозрѣній. На этой глубокой древности основывается ихъ особенная важность, достойная вниманія и изученія для новыхъ временъ, гордыхъ успѣхами образованія.

Теоретическую или умозрительную послѣдовательность индійскихъ ученій пытался установить Кузенъ (Hist. de la phie du dix huit. siecle T. 1, Bruxel 1837). Онъ основываетъ ее на постепенномъ возрастаніи умственной независимости отъ Ведъ, послѣдовательно обнаруживающейся въ системахъ индійскихъ ученыхъ. Первое мѣсто у него занимаетъ мимансa, за мимансою онъ помѣщаетъ веданту, потомъ ніайю, весешику и

наконецъ санкію, какъ самую смѣлую въ отношеніи къ ведамъ. Съ этимъ порядкомъ можно согласиться, исключая Веданту, въ которой нельзя не признать уже позднѣйшее проявленіе индійской мысли; потому что въ ней упоминаются положенія буддизма и другихъ позднѣйшихъ индійскихъ ученій.

Подробнѣйшія свѣдѣнія о философіи индійской, можно заимствовать изъ слѣдующихъ сочиненій: *Coleobrooke*, Miscellanous essais, Lond.. 1837, 2 B. 8; *Ward*, view of history, literature and religion of Hindoos, Serompore, 1818, 2 B., 4- *Windischman*, die phie im Fortgange der Weltgeschichte, Bonn, 1897., 8; Sancara sev de theologumenis Vedanticorum, Bonn. 1832; Sankhya karika издан. англ. и санскр. Вильсономъ, 1837; Оксфор. 1837, Лассеномъ на языкъ. санскр. и латин. Боннъ, 1832; Статью Бартелеми Сентъ—Илера о Ніайѣ въ Memoire, de l' Academie des sciences morales et politiques t. III; ист. филос. Риттера т. 1, и другіе новѣйшіе курсы исторіи философіи. Подробнѣйшую литературу инд. ф-іи см. *Krug's* Encycl. ph—sches Lexicon, Lpz., 1833, S. 523 и Gesch. d. Filosofie v. Ign. Joh. *Hanusch*, Olmütz, 1850. S. 11, 119..., Постеп. развитіе древн. философ. ученій, О. Новицкаго, т. 1, Кіевъ, 1860.

ИНДУКЦІЯ (см. Наведеніе).

ИСКУССТВО. Полное, систематическое развитіе понятія объ искусствѣ и видахъ его, возможно только въ полномъ курсѣ эстетики (см. эстетика). Мы разсмотримъ здѣсь только общее понятіе искусства. Искусствомъ вообще называется особенное умѣнье пользоваться средствами для осуществленія какой—нибудь мысли или цѣли. Таково первоначальное, житейское и болѣе субъективное значеніе искусства. Но оно имѣетъ и другое, предметное значеніе, какъ произведеніе художественной дѣятельности. Въ этомъ смыслѣ оно означаетъ всѣ произведенія разумной человѣческой природы, въ которыхъ совершеннѣйшимъ образомъ выражается какая нибудь мысль въ доступныхъ зрѣнію и слуху формахъ. Понимаемое въ этомъ высшемъ, художественномъ смыслѣ, искусство выражаетъ въ себѣ

своеобразное отношеніе нашей разумной природы къ тойже безусловной идеѣ, которая составляетъ предметъ нашей практической дѣятельности, науки и религіи. Это—общее основаніе сродства между искусствомъ и высшею теоретическою и практическою дѣятельностію.

Все достоинство человѣка состоитъ въ томъ, что онъ сознаетъ въ себѣ разумно—свободное начало, и силою его постепенно уясняетъ себѣ вѣчную, божественную идею міра и осуществляетъ ее въ нравственной дѣятельности. Безъ этой идеи, животворящей міръ и человѣка, вся жизнь, не только физическая, но и нравственная превратилась бы только въ массу безпорядочныхъ явленій, въ механическое, безмысленное сцѣпленіе вещества. Но мы не однообразно выражаемъ постигаемую нами гармонію божественной идеи съ дѣйствительностію. Когда усиливается выразить ее наша воля, то гармонія представляется намъ въ видѣ постепенно осуществляющагося блага: мы стремимся къ ней, какъ цѣли нашихъ дѣяній и усиливаемся выразить ее во всѣхъ нашихъ общежительныхъ отношеніяхъ. Силою мысли мы познаемъ постоянное присутствіе въ мірѣ божественной идеи въ видѣ законовъ бытія; сознанная нами связь ихъ съ явленіями есть истина. То самое, что мы постоянно стремимся осуществить въ мірѣ внѣшнемъ волею, что мы постигаемъ мыслію и возводимъ къ ея отвлеченной формѣ, искусство при посредствѣ художественной фантазіи представляетъ намъ, по крайней мѣрѣ, въ опредѣленныхъ мгновеніяхъ, осуществленнымъ, законченнымъ и покойнымъ. Наконецъ, и въ религіи, болѣе нежели во всѣхъ другихъ формахъ нашей дѣятельности, выражается наше единство съ божествомъ; оно обитаетъ преимущественно въ глубинѣ внутренняго чувства, но объемлетъ всѣ силы духа; имъ и начинается и завершается наша жизнь. Такъ можно смотрѣть на искусство, какъ на одну изъ ступеней въ постепенномъ обнаруженіи и осуществленіи единства идеи съ дѣйствительностію. На неотъемлемости стремленій нашего духа

къ этому единству, утверждается какъ умѣстность искусства, такъ и понятіе о немъ

Дальнѣйшія отличительныя черты искусства опредѣляются общимъ, основнымъ понятіемъ о немъ. Искуоство, какъ сказано выше, постепенно выражаетъ идею изящнаго, какъ умопостигаемое единство или гармонію внутренняго съ внѣшнимъ или съ образною формою, въ какомъ — нибудь чувственномъ матеріалѣ. Значитъ, искусство не останавливается только на одной геометрической правильности внѣшнихъ формъ; оно выражаетъ въ нихъ и все богатство нашей внутренней жизни. Какъ въ человѣкѣ идея, одушевляющая цѣлый міръ, достигаетъ высшаго для насъ проявленія, такъ и искусство, тогда только будетъ достойно своего значенія, когда во внѣшнемъ матеріалѣ станетъ воспроизводить внутренній міръ, наполняющій личное существо человѣческое. Во вторыхъ, отношеніе мысли къ чуственному ея выраженію, должно быть непосредственное. Мысль художника пользуется чувственнымъ матеріаломъ, не какъ средствомъ для достиженія какой — нибудь внѣшней и отдѣльно существующей цѣли, но какъ внѣшнимъ выраженіемъ, въ которомъ она всецѣло обитаетъ. Только въ то время художественное произведеніе бываетъ истинно—художественнымъ, когда мысль вполнѣ одолѣваетъ внѣшній матеріалъ и всѣ его изгибы проникаетъ своею силою и своимъ строемъ. Основаніе непосредственнаго единства между мыслію и формою матеріала въ искусствѣ заключается въ самомъ человѣческомъ существѣ, въ которомъ духовная и физическая природа составляютъ одно живое цѣлое. Ихъ единство достигаетъ въ человѣкѣ высшаго, въ сравненіи съ другими твореніями земли выраженія, и воспроизводится потомъ въ свободной дѣятельности человѣка помощію воодушевленія или вдохновенія. Какъ первый жизненный зародышъ дѣятельности, оно воплощаетъ помыслъ художника въ переливахъ звуковъ и образовъ.

На основаніи предъидущаго, не трудно опредѣлить, вѣр-

на ли, и въ какой степени, мысль, что искусство состоитъ въ подражаніи природѣ, или что оно должно быть средствомъ для достиженія какихъ нибудь нравственныхъ цѣлей. Было время, когда подражаніе природы считали главною задачею искусства. Но это положеніе ложно уже потому, что содержитъ въ себѣ кругъ, т. е., предполагаетъ извѣстнымъ то самое, чего искусство еще ищетъ; для подражанія природѣ, нужно уже въ нѣкоторой степени сознавать, въ чемъ именно состоитъ изящество и какія произведенія природы могутъ быть предметомъ подражанія. Значитъ идеалъ изящнаго, художественнаго произведенія образуется уже въ самой душѣ артиста, въ сочетаніи его разума съ фантазіею и чувствомъ. Если онъ пользуется внѣшними формами и изучаетъ ихъ, то не потому, что въ слѣдствіе соображенія это необходимо для искусства, но потому, что по счастливой гармоніи въ немъ духа и тѣла, мыслительной дѣятельности и ощущеній, онъ уже находитъ и сознаетъ въ себѣ, съ большею или меньшею ясностію, обѣ составныя стороны, необходимыя для искусства. Сочетаніе ихъ въ душѣ художника происходитъ само собою, но не въ слѣдствіе разсудочнаго соображенія, хотя бы впослѣдствіи оно и оказывало свое вліяніе. Если въ творящей дѣятельности и совершается подражаніе природѣ, то совсѣмъ въ другомъ смыслѣ, нежели какъ обыкновенно представляютъ. Не въ слѣдствіе разсудочнаго, намѣреннаго со стороны художника самоопредѣленія, но само собою въ душѣ его совершается нѣчто подобное, только въ высшемъ смыслѣ, что происходитъ въ природѣ; какъ природа внутренними силами вырабатываетъ свои произведенія съ самыми многообразными ихъ формами, такъ точно и внутренняя, разумная сила художника, такъ сказать, отливается сама собою въ сродныхъ ей формахъ. Что существо искусства не опредѣляется подражаніемъ природѣ, это подтверждается, какъ нельзя лучше, сравненіемъ произведеній искусства съ произведеніями природы. Какое въ самомъ дѣлѣ найдемъ мы сход-

ство между пареенономъ и какимъ-нибудь гротомъ, между завываніями вѣтра и музыкальными произведеніями Бетговена? Ясно, что художникъ только пользуется внѣшними формами произведеній природы для лучшаго выполненія своей мысли, но разумная сила, движущаяся въ этихъ формахъ, начало, образующее и многообразно комбинирующее ихъ въ своихъ произведеніяхъ, заключаются въ душѣ художника.

Точно также художественное произведеніе не творится по какой-нибудь внѣшней для него цѣли, какъ на прим., часы для показанія времени, или ораторская рѣчь для убѣжденія слушателя. Цѣль художественнаго произведенія заключается въ немъ самомъ, въ достигнутомъ и законченномъ видѣ; иначе оно перестало бы быть непосредственнымъ единствомъ мысли и формы или, что все равно, художественнымъ произведеніемъ. Но хотя художественное произведеніе и не имѣетъ внѣшней, отдѣльной отъ него цѣли, однако это не значитъ, что художникъ чуждъ интересамъ народной жизни, или, что еще нелѣпѣе, что онъ можетъ противорѣчить нравственнымъ законамъ и нарушать ихъ своими произведеніями. Художникъ не можетъ постоянно преслѣдовать какихъ-нибудь общественныхъ или національныхъ цѣлей, какъ непремѣннаго условія достоинства своихъ произведеній, тѣмъ менѣе онъ можетъ увлекаться какими нибудь односторонними цѣлями народной жизни; но онъ не можетъ и отрѣшиться отъ нея, отъ ея существенныхъ вопросовъ и не сочувствовать имъ; а проникаясь ими, какъ богатая духомъ личность, онъ не можетъ не выражать и своего сочувствія имъ. Только опять самое это сочувствіе обнаруживается въ его произведеніяхъ не намѣренными доказываніями, опроверженіями и живописными описаніями для убѣжденія другихъ, но законченнымъ изображеніемъ гармоніи, или дисгармоніи какихъ—нибудь внѣшнихъ сторонъ народной жизни съ внутреннимъ ея назначеніемъ, которое онъ нерѣдко даже угадываетъ по богатому инстинкту своей природы. Не напрасно называютъ человѣка микрокос-

момъ. Въ отношеніи къ нашему вопросу это положеніе вполнѣ оправдывается; потому что художникъ, если только онъ дѣйствительно, не теряясь въ отвлеченностяхъ, сосредоточиваетъ и воплощаетъ свои помыслы въ дѣйствительныхъ образахъ, также точно не можетъ отрѣшиться отъ нравственной окружающей его жизни, какъ тѣлесный организмъ не можетъ отрѣшиться отъ вещественной среды; точно также проникается современными ему вопросами жизни, какъ тѣлесный организмъ всасываетъ въ себя и преобразуетъ питательныя вещества изъ прикасающагося къ нему вещественнаго міра. Нашему понятію объ отношеніи искусства къ интересамъ жизни ни мало не противорѣчитъ, если оно иногда болѣе, или менѣе, уклоняется отъ нихъ. Такъ, въ эпоху романтизма, искусство болѣе занято было общечеловѣческими, отвлеченными темами; нынѣ оно больше идетъ объ руку съ вопросами современной жизни. Не противорѣчитъ также понятію искусства и литературная критика, если она иногда болѣе, иногда менѣе требуетъ отъ художника сочувствія современности. Такъ, напр., Бѣлинскій въ своемъ отзывѣ о Менцелѣ, какъ критикѣ Гетевыхъ поэтическихъ произведеній, превозноситъ въ Гете величественное, быть можетъ и эгоистическое равнодушіе при видѣ совершавшихся событій въ Германіи; напротивъ, современная литературная критика предпочитаетъ искусство, одушевленное вопросами, движущими современную жизнь.

Еще менѣе искусство можетъ противорѣчить нравственнымъ законамъ; оно только не преслѣдуетъ намѣренно нравственныхъ цѣлей своими произведеніями, какъ средствами,—для этого есть другіе роды произведеній; но изъ того, что нравственная мысль не составляетъ чего—нибудь отдѣльнаго отъ произведенія художественнаго и не употребляются пріемы для осуществленія ея въ читающемъ или слушающемъ, еще не слѣдуетъ, что художественное произведеніе можетъ противорѣчить нравственности. Въ глубочайшемъ основаніи своемъ идея нравственности одна съ идеею изящнаго,—это осу-

ществленіе разума или идеи, одушевляющей человѣка, въ дѣйствительности, во всѣхъ положеніяхъ и изгибахъ его жизни. Но нравоученіе достигаетъ, или усиливается достигнуть этой гармоніи изображеніемъ нравственнаго состоянія противополагаемаго дѣйствительности, представленіемъ средствъ для образованія воли по требованіямъ правды и любви; а искусство изображаетъ эту гармонію, какъ вѣчно-сущую; оно изображаетъ ее или отрицательно въ противорѣчіи силъ, движущихъ волю человѣка, или положительно—въ согласіи ихъ, простодушномъ, наивномъ, или выработанномъ борьбою воли на степень характера.

Что-же выше,—природа или искусство? Гдѣ преимущественная среда выраженія идеи изящнаго—въ природѣ или въ искусствѣ? Основанія для отвѣта на этотъ вопросъ, заключается отчасти въ самой идеѣ изящнаго и искусства. Изящное есть непосредственная гармонія разумно—свободнаго начала съ образною формою или съ дѣйствительностію, а искуство есть частное выраженіе этой гармоніи въ чувственномъ матеріалѣ, заимствованномъ изъ вещественнаго міра. Значитъ эта гармонія возможна только на той степени жизни, гдѣ начало, зиждущее міръ, совершеннѣе выражается въ предѣлахъ самаго міра. На низшихъ ступеняхъ природы, доступной нашему наблюденію, мы замѣчаемъ стремленіе ея къ совершеннѣйшему типу жизни, начиная отъ элементарнаго міра до царства животнаго; но во всѣхъ этихъ царствахъ нигдѣ еще не предстаетъ намъ разумно—свободное начало съ соотвѣтственною ему живою плотію. Оно проявляется только въ совершеннѣйшей организаціи человѣческой: божественный лучь его впервыя просвѣчиваетъ въ разумныхъ и сознательныхъ тѣлодвиженіяхъ человѣка и преимущественно во взорѣ, сосредоточивающемъ въ себѣ состоянія его духа. Но и въ человѣкѣ, какъ произведеніи природы, это начало еще не овладѣваетъ такъ цѣлымъ существомъ его, что-бы всѣ части его тѣлеснаго организма насквозь проникнуты были разумною

силою души. Очевидно, стало быть, не въ природѣ, гдѣ разумно-свободное начало еще сковано слѣпою необходимостію, должно искать высшаго проявленія изящества, но въ тѣхъ произведеніяхъ, гдѣ свободно дѣйствуетъ это начало, гдѣ оно поемлетъ вещество и проникаетъ его своею силою, т. е., въ художественной дѣятельности и въ ея произведеніи — въ искусствѣ. Впрочемъ, были мыслители, отдававшіе преимущество изяществу природы предъ искусствомъ. И причина такого взгляда не всегда заключалась въ нравственномъ пуризмѣ, чуждавшемся произведеній искусства, какъ порожденій нравственнаго растлѣнія. Иногда она зависѣла отъ самаго направленія философскихъ началъ, лежавшихъ въ основаніи эстетическихъ сужденій. Такъ, напр., Кантъ думалъ, что изящнаго въ собственномъ смыслѣ нужно искать въ природѣ, а не въ художественныхъ произведеніяхъ, что простой полевой цвѣтокъ совершеннѣе самаго высшаго художественнаго творенія. Этотъ взглядъ его былъ въ тѣсной связи въ духомъ его философіи и взглядомъ на искусство. По его понятію, все высшее знаніе, а также и искусство не имѣютъ никакого объективнаго достоинства; послѣднее есть только предметъ нашего субъективнаго наслажденія, не смотря на то, что оно выше расчетовъ эгоизма и чувственныхъ удовольствій; природа же, хотя и не вѣдома для насъ, однако имѣетъ въ себѣ дѣйствительность и производитъ живыя творенія, не зависящія подобно искусству, отъ прихотей нашего вкуса; она неизмѣнно и покойно выражаетъ въ своихъ громадныхъ размѣрахъ присутствіе божества, тогда какъ искусство не рѣдко служитъ орудіемъ человѣческихъ страстей (отнош. природы къ искуству см. Aesthetik ... v. M. Carriere, 239—371).

Но можно ли признать искусство окончательнымъ завершеніемъ идеи изящнаго въ смыслѣ метафизическомъ? Дѣло въ томъ, что когда мы признаемъ искусство за послѣднюю степень выраженія идеи изящнаго, то мы прекращаемъ лѣствицу произведеній, творимыхъ не нами, но высшимъ могу-

ществомъ, и останавливаемся на произведеніяхъ человѣка. Пока мы не дошли до человѣческихъ произведеній, мы разсматривали такія выраженія изящнаго, гдѣ относительное совершенство идеи выражается также относительно-совершенною степенію организмовъ; но въ искусствѣ мы беремъ уже произведенія художника, гдѣ вещество проникается идеею, только отъ него привходящею, но не носитъ ее само въ себѣ... На этотъ вопросъ можно отвѣчать только то, что намъ не доступна дальнѣйшая постепенность въ выраженіи могущества идеи надъ веществомъ; но никакъ нельзя сказать, что дальше ея нѣтъ и быть не можетъ. Не въ этой ли неисчерпаемости идеи изящнаго, или правильнѣе духа, для художественныхъ произведеній, заключается внутренняя причина, нерѣдко встрѣчающейся перемѣны въ направленіи дѣятельности художниковъ, когда ихъ мысль наконецъ не чувствуетъ покоя въ испытанныхъ формахъ, но какъ-бы разбиваетъ ихъ и ищетъ себѣ простора въ другомъ мірѣ, для котораго нѣтъ уже у насъ ни звуковъ, ни образовъ?

Идея искусства проходитъ различныя степени или формы въ историческомъ развитіи и раздробляется въ разныхъ видахъ художественныхъ произведеній. Причина такого развитія и раздробленія идеи изящнаго въ произведеніяхъ искусства, заключается въ самомъ свойствѣ ея осуществленія. Идея изящнаго, какъ идея, есть непосредственная гармонія безусловной идеи съ внѣшнею, чувственною формою; но въ такомъ отвлеченномъ смыслѣ она нигдѣ не предстаетъ нашему наблюденію, а между тѣмъ, по закону нашей внутренней жизни, она не можетъ остановиться въ насъ и на этомъ отвлеченномъ положеніи. Въ силу самаго единства въ насъ разумно свободнаго начала съ природою тѣлесною, она переходитъ въ міръ дѣйствительный—міръ очертаній и звуковъ. Фантазія, подъ вліяніемъ разумной мысли, даетъ этой идеѣ опредѣленный образъ идеала съ опредѣленною формою и, пользуясь сроднымъ ему вещественнымъ чувственнымъ матеріа-

ломъ, переводитъ ее въ міръ наблюденія и ощущенія. На основаніи этого посредничества фантазіи, дѣйствующей въ связи съ силою разума и на необходимости внѣшняго матеріала для выраженія идеала, основывается происхожденіе различныхъ формъ и видовъ искусства.

Представленіе и осуществленіе идеи изящнаго въ опредѣленныхъ формахъ не разрывно съ условіями пространства и времени. Представляющая, фантазирующая мысль уловляетъ ее не иначе, какъ постепенно, восходя отъ формъ менѣе совершенныхъ къ болѣе совершеннымъ. Въ этомъ ходѣ ея обыкновенно различаютъ три степени или три историческія формы, зависящія отъ степени ясности въ представленіи самой идеи, полагаемой въ основаніи художественныхъ произведеній. Когда фантазирующая мысль еще слабо сознаетъ эту идею, когда она является только въ неопредѣленномъ отвлеченномъ видѣ, а образъ,—какъ неопредѣленный намекъ на неопредѣленную идею, то происходитъ первая форма искусства—восточная или *символическая*. Когда идея достигаетъ такого опредѣленнаго вида, что сливается съ ограниченною индивидуальною формою и движительными силами его насущной жизни, то происходитъ *классическая форма* искусства. Въ классической формѣ искусства духъ, прежде какъ бы только закрытый символическими образами, теперь возвышается къ сознанію и опредѣленію себя въ личной формѣ. Тутъ единство между идеею и чувственною формою бываетъ такъ тѣсно, обѣ стороны его такъ внѣдряются одна въ другую, что внутреннее начало не можетъ такъ углубиться въ себя, чтобы по временамъ оно могло вскрывать свою безконечную силу, превышающую внѣшнее выраженіе. Но духъ выше этого изящества непосредственной человѣческой личности и ея человѣкообразности; а потому онъ ищетъ такихъ формъ, въ которыхъ обнаруживалось бы его безконечное значеніе и владычественная сила въ самыхъ условіяхъ, не разлучныхъ съ предѣлами пространства и времени.

Когда искусство выражаетъ эту безконечную силу духа, тогда оно переходитъ въ форму *романтическую*. Въ самыхъ чувственныхъ образахъ и переливахъ звуковъ, оно силится передать всю глубину души.

Что касается видовъ искусства, то они опредѣляются систематическою послѣдовательностію чувственнаго матеріала, которымъ пользуется фантазія художника, и самою степенію ясности и опредѣленности идеи, которую она выражаетъ. Такимъ образомъ, каждой формѣ искусства свойственны болѣе одни виды искусства, другой—другіе, съ тѣмъ различіемъ, что чѣмъ выше форма искусства, стало быть, чѣмъ опредѣленнѣе и глубже открывается внутренняя полнота идеи, тѣмъ полнѣе является въ ней и система другихъ видовъ искусства.

Первый видъ искусства происходитъ, когда производительное воображеніе пользуется самою низшею чувственною формою, отвлеченною отъ личной жизни—формою, состоящею только въ правильности линій. Это строительное искусство или *архитиктура*. Когда фантазія пользуется веществомъ для выраженія идеи изящнаго въ опредѣленной, личной формѣ человѣка, и линіи измѣняетъ въ свободные переливы очертаній живаго тѣла, то происходитъ *скульптура*. Третій видъ искусства *живопись* пользуется также веществомъ, но уже глубже и разнообразнѣе передаетъ внутреннее настроеніе души. Первый видъ искусства есть какъ-бы приготовительный, а вторые два (а иногда и всѣ три) вида его называются пластическими. Когда искусство стремится выразить глубину внутренняго настроенія въ самыхъ переливахъ звуковъ, то происходитъ искусство тоническое или *музыка*. Наконецъ, производительное воображеніе пользуется такимъ матеріаломъ, который, во первыхъ, совмѣщаетъ въ себѣ оба элемента предыдущихъ двухъ видовъ искусства—пластическій и тоническій; во вторыхъ, можетъ выражать идею во всей широтѣ и глубинѣ—доступныхъ образу и звуку. Это словесное искусство или *поэзія*. Такъ какъ поэзія, какъ высшее и са-

мое полное искусство, совмѣщаетъ въ себѣ предыдущіе элементы—пластическій и тоническій, привнося къ нимъ опредѣленность, свойственную слову, то въ своемъ развитіи и разчлененіи она заключаетъ такія степени или виды, въ которыхъ выражается преобладаніе то пластическаго или образнаго, то тоническаго или внутренняго элемента, или наконецъ оба эти элемента соединяются и происходитъ самый высшій и самый полный видъ поэзіи. Первый видъ *поэзіи* есть *эпосъ*, второй—*лирика*, третій—*драма*. Bachman, die Kunstwissenschaft ., Jena, 1811, 8. Въ рус. перев. Начертаніе теоріи искусствъ (Чистяковъ). Москва 1832 2 ч.; см. *эстетика*.

ИСТИНА. Слово истина употребляется въ различныхъ значеніяхъ; но во всѣхъ его значеніяхъ отражается больше или меньше общій смыслъ самой идеи истины. Подъ истиною прежде всего разумѣется какое-нибудь частное положеніе, согласное съ тѣмъ, что оно выражаетъ, что̀ есть, или что̀ происходило. Далѣе, подъ истиною разумѣется вообще согласіе всей системы представленій и понятій съ дѣйствительностію, которой она касается. Истина предполагаетъ существо познающее, предметъ познанія и согласіе познанія, или вообще представленія съ предметомъ. Если мы замѣчаемъ, что это согласіе есть, то мы не сомнѣваемся, что наше представленіе или познаніе истинно. Очевидно, стало быть, что значеніе понятія объ истинѣ будетъ зависѣть отъ того, что̀ именно или какіе предметы составляютъ содержаніе нашего представленія и познанія. Если предметы познанія подлежатъ чувственному наблюденію, если стало быть между лицомъ познающимъ и его предметомъ есть чувственно-наблюдаемое раздѣленіе и возможна наглядная повѣрка, то происходитъ истина или понятіе истины въ ограниченномъ смыслѣ слова, или, какъ иногда говорятъ, конечная истина. Таковы всѣ истины, касающіяся чувственныхъ или вещественныхъ предметовъ. Сюдаже можно отнести предметы представленія и внутренняго опыта, когда они разсматриваются въ своихъ

ограниченныхъ отношеніяхъ, какъ явленія. Но мысль наша не останавливается на истинахъ или истинѣ подобнаго рода. Она признаетъ ихъ пре метное или дѣйствительное значеніе только въ томъ смыслѣ, что предметъ ихъ, какъ явленіе, дѣйствительно есть. Между тѣмъ, въ той же мысли раждается вопросъ другаго рода: созн вая въ себѣ начало, выработы ающее истину, оно спрашиваетъ себя: ограничивается ли область истины только соотвѣтствіемъ наблюденію и предст вленію предметовъ опыта, исчерпывается ли она этимъ объемомъ предметовъ познанія, или область ея предмета должна простираться далѣе? Съ предметами ограниченными, мы не можемъ соединять понятія безусловности и вѣчной незыблемости, а между тѣмъ высшій смыслъ истины неразрывенъ съ нимъ. Съ возникновеніемъ этого вопроса, наше познающее начало уже стаетъ на рубежѣ предыдущей, ограниченной истины, и усиливается доискаться такого положенія или признанія мыслію бытія, въ которомъ бы она всегда сознавала свою неразрывную связь съ безусловнымъ, ничѣмъ не ограничиваемымъ началомъ бытія, стало быть, и свою собственную неограниченность. Такая истина, какъ предметъ нашихъ изслѣдованій, обыкновенно называется метафизическою. Въ ней предметъ знанія или наслѣдованія составляетъ не одно соотвѣтствіе нашего мышленія предмету наблюденія, но присутствіе въ его лонѣ бытія вѣчнаго и незыблемаго. Въ этой истинѣ мы устанавливаемъ не уравненіе нашей мысли съ законами явлен й, но самое основаніе ихъ равенства или гармоніи и усиливаемся постигнуть, какъ именно эта низшая гармонія входитъ въ составъ гармоніи мысли съ самымъ существомъ вещей, или иначе, точно ли въ насъ есть такая степень мысли, которая бы носила сама въ себѣ непреложный признакъ своего соотвѣтствія съ мыслію безконечною, съ мыслію самосущею, творческою. Касаясь самаго первоначала всякаго бытія и знанія, она разлагается на нѣсколько

истинъ метафизическихъ, какъ то, истину бытія Божія, безсмертія души, промысла Божія и т. д. (см. *метафизика*). Во всѣхъ этихъ истинахъ мы слѣдимъ за безконечнымъ въ немъ самомъ и въ отношеніи его къ міру. Есть различные способы утвержденія метафизической истины; они зависятъ отъ самаго взгляда на нее; но можно сказать и наоборотъ, что взглядомъ на эту истину измѣняется и способъ утвержденія ея. Два главные вида утвержденія этой истины достойны вниманія: одинъ, когда мы стараемся доказать ее, какъ не слитную съ нашимъ личнымъ существомъ и съ дѣйствіемъ нашей мысли; такимъ способомъ утвержденія истины занимается теорія познанія, какъ часть философіи, отдѣльная отъ другихъ частей, въ которыхъ излагается самый предметъ этой истины. Другой способъ, признавая безконечный предметъ знанія возможнымъ только въ неразрывной связи съ дѣятельностію нашей мысли, находитъ и самую безусловную истину только въ ея собственномъ развитіи. Смотря съ такой точки зрѣнія на истину, доискиваются только такой формы нашей мысли, которая бы не ограничивалась предметомъ, заимствуемымъ отвнѣ, но сама въ себѣ, въ своей формѣ находила бы основаніе всѣмъ законамъ и ступенямъ бытія. Мысль, исполненая такого содержанія и ничѣмъ неограничивающаяся, превращается, по мнѣнію мыслителей, принадлежащихъ къ этой категоріи (Hegel, Encycl. d. phil. Wissensch. § 236), въ безусловную идею, а эта безусловная идея есть *безусловная* и *всѣческая истина*. Гегель употребляетъ слово *истина* еще въ другомъ значеніи. Такъ-какъ истина, по его понятію, есть единство нашего, какъ нашего, мышленія и предмета, движущееся, развивающееся и, стало быть, постепенно выражающееся на разныхъ степеняхъ двойственности, неразлучной съ міромъ явленій, то истиною онъ называетъ еще каждое примиреніе двухъ противоположностей. Такъ, напр., *качество* и *количество* составляютъ еще внѣш-

нія или отдѣльныя одно отъ другаго опредѣленія вещей; *мѣра* же, въ которой оба опредѣленія совпадаютъ, есть по Гегелю ихъ *истина*. (Тамъ же § 106). Замѣчательнѣйшій мыслитель новыхъ временъ, отвергавшій доступность нашему познанію метафизической истины, былъ Кантъ. см. Herberti, tractatus de veritate, prout distinguitur a revelatione... Par., 1624...; Malebranche, de la recherche de la verité, Paris, 1673, 12; Ridiger, de sensu veri et falsi, libb., IV, Halle, 1709, 8; Beattie, Essay on the nature and immutability of truth... Edinb., 1770, 8; Weishaupt, ueber Wahrheit und sittliche Vollkommenheit, Regensb., 1793—7, 3 Th., 8; Märtens, Neuer Versuch über d. Wahrheit..., Braunschw., 1803,8; Böhme, Beleuchtung... d. Frage: was ist Wahrheit? Altenb., 1804, 8; Reinhold, Anfangsgr. d. Erkennt. d. Wahrheit.... Kiel, 1808, 8; Heinroth, über die Wahrheit, Lpz., 1824, 8; (есть въ русск. переводѣ); Sam. Glaz, die Wahrheit in ihrem wesentl. Sein.. Lpz., 1830, 8; Richter (T. P.), d. Traum und d. Wahrheit, Baireuth, 1797, 8; Linkmeyer (Frdr.), Lehrgeb. d. allgem. Wahrheit... Lpz., 3 Th., 8.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Г.	Стран.
Габлеръ	1
Гавнилонъ	—
Газа	2
Гаврилъ	3
Галичъ	4
Гаманъ	5
Гарве	9
Гардуинъ	11
Гаррингтонъ	12
Гаррисъ	13
Гассенди	17
Гатакеръ	23
Гегезій	25
Гегель	25
Гезихій	244
Гейденрейхъ	—
Гейденрейхъ	—
Гейлинксъ	—
Гейнекцій	250
Гельвецій	251
Гемстергюй	258
Гераклитъ	259
Гербартъ	270
Гербертъ	318
Гербертъ, Борд.	322

Стран.

Гердеръ . . . . . —
Геренній 345
Гериллъ . . . . . —
Германская фил. 346
Гермахъ 367
Гермесъ . . . . . —
Герметическая фил. 368
Гермій 375
Германнъ . . . . . —
Германнъ . . . . . —
Гермолай варв. 376
Гермотимъ . . . . . —
Геродотъ 377
Гешель . . . . . —
Гильдебертъ 378
Гипатія 380
Гипазъ 383
Гиппархія . . . . . —
Гиппій 384
Гипподамъ 385
Гиппоклидъ 386
Гиппонъ . . . . . —
Гимнософисты 387
Гирнгаймъ 391
Гіероклъ 392
Гіеронимъ 396
Гланвиль . . . . . —
Глиссонъ 398
Гномы 400
Гностицизмъ 407
Гоббсъ 428
Голубинскій 442

Стран.

Гольбахъ . . . . . —
Голькотъ 445
Гольманъ . . . . . —
Голуховскій 446
Гомъ . . . . . —
Гомерическій 447
Горгій 450
Готама 454
Гоффбауеръ 455
Гравесандъ 456
Грамматика 458
Греческая филос. 469
Гроцій 495
Гуго 497
Гуманистическая педагогич. школа 498
Гурлитти 501
Гюартъ . . . . . —
Гюттенъ 502
Гютчесонъ . . . . . —

Д.

Давидъ арм. 506
Давидъ дин. 508
Дамаскинъ 509
Дамаскій 511
Дамиронъ 512
Даніель 513
Дарапти 514
Дарій . . . . . —
Датизи . . . . . —
Дежерандо 515
Деизмъ 521

Стран.

Декартъ 523
Деландъ 550
Делафоржъ 551
Демiургъ 552
Демокритъ 553
Демонаксъ 559
Дергамъ . . . . . —
Детерминизмъ (см. Фатализмъ) 560
Детюдетраси . . . . . —
Дидро 562
Дикеархъ 568
Дилемма 569
Дисциплина 570
Діалектика 572
Діалектическій методъ 576
Діогенъ аполлон. . . . . —
Діогенъ вавил. 581
Діогенъ кин. . . . . —
Діогенъ лаэрт 584
Діодоръ мегар 587
Діодоръ тир. 589
Діоменъ 590
Діонъ . . . . . —
Діонисодоръ 591
Діоскоридъ . . . . . —
Діэцъ . . . . . —
Добродѣтель . . . . . —
Догматизмъ 597
Додвель 601
Доказательство 602
Долгъ 606
Доминикъ 614

Стран.

Дуализмъ 614
Дунсъ-Скоттъ, см: Скоттъ 617
Духъ . . . . . —
Духъ обученія 630
Душа 634
Душепереселеніе 665
Дюгальдъ-Стюартъ 666
Дюранъ 674
Дютертръ . . . . . —

Е.

Е 675
Евсевій . . . . . —
Египетъ 676
Естественный 689

Ж.

Жакло 692
Женовези 693
Жизнь 695
Жуффруа 706

З.

Забарелла 720
Зайлеръ 722
Законъ . . . . . —
Заварди 728
Захарія . . . . . —
Зенодотъ 729
Зеновъ ст. . . . . —
Зенонъ эл. 733
Зенонъ эпик. 737

Стран.

Знаніе 738
Зорзи 742

И.

Ибнъ-Баджа 744
Ибнъ-Рошдъ . . . . . —
Ибнъ-Сина . . . . . —
Идеалъ . . . . . —
Идеализмъ 754
Идеологія 767
Идея 774
Изящное 786
Илозоизмъ 803
Имманентный 805
Императивъ 806
Индивидумъ . . . . . —
Индійская философія 811
Индукція (см. наведеніе) 827
Искусство . . . . . —
Истина 838

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ:			ИСПРАВИТЬ:
стран.	строк.		
20	19	Кепллера	Кеплера
25	31	Vevhältniss . . .	Verhältniss
27	27	Эпциклопедію . . .	Энциклопедію
29	24	*обсолютнаго* . . .	*абсолютнаго*
32	7	покалывая . . , .	показывая
30	30	онъ	оно
47	6	negativ-vernüntig .	negativ-vernünftig
50	6	ничемъ	ничѣмъ
55	33	ale	als
61	8	неограническоп . .	неорганической
—	12	расширепіе . . .	расширенія
81	25	чистое	чистое,
85	25	Reflexion-	Reflexions-
93	20	свободою	свободно
112	9	полноту понятія . .	полноту его.
113	4	Философіа	Философіи
114	25	пространранства. .	пространства
119	24	jndiwi-	jndivi-
125	26	Entwicklung . . .	Entwickelung
155	31	дотсоинство . . .	достоинство
161	3	Гегелевыхъ a), .	Гегелевыхъ
179	29	безусловнымъ, . .	безусловнымъ
185	7	прото	просто
193	5	Его.	его
199	23	предметовъ . . .	предметовъ есть

стран.	строк.		
200	27	метное	нентное
206	9	хамизмъ	химизмъ
213	15	смертя	смерти
215	8	что еы	что бы
218	5	непостредственно .	непосредственно
—	7	собтвенное . . .	собственное
220	16	опредѣлевныя . .	опредѣленныя
—	19	было	была
223	19	которав	которая
226	,6-	радужное	радужными
228	11, 12	уже уже	уже
243	22	Stats	Staats
247	32	причинвое	причинное
248	1	occasionalium . .	occasionalium
—	3	взаммодѣйствія . .	взаимодѣйствія
—	5	ученные	ученые
—	9	Мальбретаншева . .	Мальбраншева
252	28	разсматривая . . .	ограничива
264	14	обрамъ	образомъ
280	3	Гербатъ	Гербартъ
—	19	нетафизики . . .	метафизики
—	24	нротиворѣчивость .	противорѣчивость
—	27	Этотъ	Этотъ
297	17	содержатъ	содержитъ
299	9	душею	душою
337	19	умозрѣніемъ; . . .	умозрѣніемъ,
349	3	предмета, мысли . .	предмета мысли
360	26	религіи въ . . .	религіи. Въ
361	17	Бенене	Бенеке
402	29	о п-е	о пе
405	12	пислѣ	послѣ
—	14	аттическихъ . . .	у аттическихъ
—	22	въ прозѣ.	въ прозѣ,
—	26	Фисософіи	Философіи

стран.	строк		
408	3	ныя	ный
—	9	происх	происх . . .
400	3	pfilosophica . . .	philosophica
—	12	намъ	надъ
—	33	уединенiи	уединенiи
447	4	Гамъ	Гомъ
450	6	Фаворинъ	Фаворинъ
409	14	самыкъ	самымъ
500	29	прежнiс	прежнiя
694	17	жизнь	жизнь?
600	25	безотносительное .	безотносителное,
622	26	супранатуализмъ .	супранатурализмъ
—	31	зiолизма	зiонализма
624	12	самоправности . .	саморавности
625	23	плодотворенiя . .	плототворенiя
642	25	психологической . .	психической
701	7,8	физiологовъ . . .	физiологъ
709	21,22	непониманiя . . .	непониманiе
744	29,30	о соединенiи разумнаго	о соединенiи разумнаго начала (вѣроятно И.-Б понимаетъ Аристотеля νοῦς ποητικός)
749	12	отношенiями: . . .	отношенiями,
752	28	человѣческой . . .	человѣческой,
762	22	духомъ, ...	духомъ
765	2	предстаетъ . . .	предстаетъ,
—		здравато	здраваго
767	4	Wendepunlt . . .	Wendepunkt
770	23	d'idelogie;	d'ideologie,
774	24	предмстовъ . . .	предметовъ
774	18	идей	идей,
789	23,27	Платонъ	Плотинъ
831	24,25	отъ нея, отъ ея . .	отъ ея