

П. Д. Юркевич

ФИЛОСОФСКИЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ
ИЗБРАННОЕ

Книга доступна в электронной библиотечной системе
biblio-online.ru

Москва ■ Юрайт ■ 2017

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)
Ю74

Автор:

Юркевич Памфил Данилович (1827—1874) — русский религиозный философ.

Юркевич, П. Д.

Ю74 Философские произведения. Избранное / П. Д. Юркевич. — М. : Издательство Юрайт, 2017. — 353 с. — Серия : Антология мысли.

ISBN 978-5-9916-9626-5

Вниманию читателей предлагается сборник философских работ П. Д. Юркевича. Его работы вводили русского читателя в современную ему проблематику европейской философской мысли. В настоящее издание вошли работы «Идея», «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия», «Из науки о человеческом духе», «Материализм и задачи философии», «По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе»», «Мир с ближними как условие христианского общежития».

Для студентов высших учебных заведений и всех интересующихся историей русской философии.

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)



Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав. Правовую поддержку издательства обеспечивает юридическая компания «Дельфи».

ISBN 978-5-9916-9626-5

© ООО «Издательство Юрайт», 2017

Оглавление

Идея	5
Сердце и его значение в, духовной жизни человека, по учению слова божия	65
Из науки о человеческом духе.....	100
Материализм и задачи философии	189
По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе» (Критико-философские отрывки)	241
Мир с ближними как условие христианского общежития	347

ИДЕЯ

Слово идея — греч. *ἰδέα* (от *ἰδεῖν*), или *εἶδος* (от *εἰδέω*), — означает образ, вид, форму. В этом буквальном значении оно встречается у греческого философа Анаксагора, который домирным частицам материи приписывал некоторую организацию, вид, форму, или идею. Если Платон употребляет это слово в значении переносном и понимает под ним понятие с особенными, высшими качествами, которые мы постараемся указать ниже, то в этом слововыражении мы можем видеть как некоторые особенности греческого духа и греческого мирозерцания, так и, в частности, характеристическую черту платонического мышления. Пластический или вообще художественный дух греков не отделял мысли от того образа, которым она сопровождается в нашем сознании. Как мышление есть непосредственно разговаривающее, или *диалектическое*, так спокойная мысль, заключенная в законченном понятии, есть вместе образ, подлежащий созерцанию духа. Вследствие этого настроения греческий дух рассматривал гармонический строй вещей, соразмерность их элементов, следовательно, вид и форму вещей как сторону, выдающуюся в явлениях и более существенную в сравнении с теми элементами, которые служат общею материею космоса. И когда Платон возвысился от созерцания мира чувственного к признанию и познанию мира сверхчувственного, то и этот мир открывался сознанию философа как царство форм, образов и первообразов, в которых господствуют правильность, гармония и единство. Поэтому идея, в которой был дан для мышления этот высший мир или некоторая часть его, была созерцаема умом так точно, как глазами созерцается явление идеи, или чувственный предмет. Мышление есть воспоминание духа о том, что он созерцал некогда в своем домирном существовании; посему понятие, возникающее в мышлении, есть предмет, созерцаемый умом, как духовным взором. Психические события *мышления* и *понима-*

ния грек делал наглядными и осязательными в представлениях *разговора и видения*.

Нелегко схватить в одном общем определении те особенности и оттенки, с которыми употребляется слово *идея* в системах философии. Если оставим те выражения, в которых глубокое значение идеи измельчалось до простого эмпирического представления,— выражения, которые мы встречаем в английской и французской философии прошлого столетия, то идея, в отличие от понятия и в значении самостоятельном, употребляется вообще там, где мысль возвышается над механического стороною предмета и прозревает в его разумную и единичную сущность. Так, мы говорим об идее художественного произведения, разумея под идеей ту единичную, нераздельную и целостную мысль художника, из которой, как живой силы и творящей сущности, родилось, развилось и организовалось в прекрасное целое его произведение и которая мысль уже поэтому проходит по всем частям этого произведения, светит и дышит в них, связует их и оживляет. Если, однако, мы будем изучать художественную поэму филологически, исследывая корни слов, грамматическое строение и связь предложений и т. д., то здесь мы можем не говорить об идее произведения, потому что грамматические формы языка предлежали деятельности поэта как готовый механизм, в котором может быть выражаема и всякая другая идея, хотя, с другой стороны, и самый механизм подчиняется силе и влиянию идеи и выражает ее особенности с большею или меньшею определенностью. Далее, мы говорим, что имеем понятие о линии, круге, параллелях и т. п., но не идею, потому что линии, круги, параллели, как и все предметы геометрического познания, таковы, что к ним вовсе неприменимо логическое и метафизическое различие между внутренним и внешним, сущностью и явлением, действительным единством и феноменальным множеством. Поэтому мы не говорим об идее в природе, поколику природа входит в математическое созерцание, потому что для этого созерцания она открывается как безусловная внешность, в которой пункты не выдаются друг пред другом сравнительно высшим достоинством или большею существенностью. Напротив, мы говорим об идее там, где предмет, подлежащий нашему изучению, находится в развитии из внутреннего во внешнее, потому что развитие предмета предполагает закон и тип, которые мы сознаем в идее.

Мы говорим, что развитие предмета нормально или ненормально, смотря по тому, соответствует ли оно идее или нет. В показанных случаях идея, как очевидно, принимается не в качестве психического образа, который имел бы действительность только в нас, а в значении и достоинстве *объективного* деятеля, который заведывается происхождением и образованием явлений наблюдаемой нами действительности. Поэтому мы говорим наконец об идее, где мышление хотя выступает за пределы опыта, однако, по внутренней необходимости, полагает себя объективным, т. е. совпадающим с теми предметами, которые отчасти или всецело не подлежат нашему чувственному воззрению. Отсюда — идея верховного существа, идея человечества как одного целого, идея мира как замкнутой полноты явлений внутреннего и внешнего опыта, идея нравственной деятельности, которая в своей духовной чистоте не подлежит нашему опыту, и т. д. Для ясности мы можем различить резко выдающиеся формы нашего познания: *представление*, *понятие* и *идею*. Представление, так как оно образуется по субъективной ассоциации, имеет характер совершенно случайного образа, в котором отображается не столько вещь, сколько видевший и ощутивший эту вещь человек или, по меньшей мере, случайное отношение человека к вещи. Если оно и имеет свою необходимость, то эта необходимость есть *психическая*, субъективно-условленная. В понятии мы имеем объективное сознание предлежащего нам явления; субъективный произвол исключается в нем, и на его место выступает сознание необходимой связи и необходимого соотношения в элементах, образующих явление. В представлении мы признаем существенным то, что значительно для воззрения, в понятии — то, что значительно для бытия вещи. Когда от явления, познанного в его необходимости, мы возвышаемся к познанию сущности его или когда, исследывая далее *общую* необходимость явления, мы находим в ней и под ней необходимость *разумную*, которая дает явлению внутреннее единство, жизнь и душу, то мы переходим от понятия к идее. В представлении мышление и бытие встречаются как бы случайно; представление обозначает самое крайнее несовпадение мысли и предмета. В понятии мышление и бытие хотя связываются необходимо, однако движутся, так сказать, параллельно друг к другу: здесь мышление есть спокойный и беспристрастный зритель или наблю-

датель явления, оно познает и сознает событие, которое есть для него нечто чуждое, нечто внешнее по содержанию и форме. В идее мышление и бытие совпадают друг с другом: мысль, или разум, признается объективной сущностью вещей; идея познается как основа, закон и норма явления, словом, разум полагается действительным и действительность разумною. В представлении мы еще не выступаем из психических ограничений в области опыта; в понятии мы движемся строго и определенно в области опыта; в идее мы выступаем за пределы опыта. Если представление говорит, что такое вещь по отношению к нам или говорит о вещи как нашем собственном психическом состоянии, если понятие выражает вещь по ее действительной, наличной натуре, то идея показывает, что такое вещь в ее отношении к безусловной основе явлений. Посему предположение идеи обозначает по преимуществу точку зрения на предметы философскую, так как философия хочет понять явления внешнего и внутреннего опыта в их зависимости от безусловной основы всякой действительности. В идее разум созерцает внутренний склад и строй тех явлений, наличная, наблюдаемая сторона которых сознается посредством понятия; в ней он постигает явления — которые в понятиях рассудка распадаются на множество разнородных областей знания — в целостном образе, в гармонии и полноте, как выражение одного начала, как виды и ступени одной бесконечной жизни.

Таким образом, в признании идеи философия поднимается на высоту, к которой, по-видимому, непривычно наше обычное сознание и которая может показаться для науки положительной, каково в особенности естествознание, скорее областью человеческих желаний и неопределенных стремлений духа, чем действительных познаний. Это подает нам повод спросить: на чем основывается право философии как науки полагать или предполагать идею как начало, изъясняющее ход явлений для нашего сознания и вместе обосновывающее и развивающее их в действительности?

Отвечая на этот вопрос, мы могли бы сослаться на то же общечеловеческое сознание, которое нередко противопоставляют высшим движениям философии. Это сознание не так решительно заключено в пределы опыта, не так сильно привязано к изъяснению явлений из их эмпирических условий, чтобы в нем вовсе не было места идеальному миросозерцанию и сообразной с ним прак-

тической деятельности. Конечно, человек большею частью определяется в своей деятельности и в своем познании свойством и характером окружающих его явлений. Большею частью духовное начало выступает в нем как несамостоятельное, зависимое, получающее свои определения свыше. И когда нам советуют соразмерять наши нужды и желания с действительностью как правилом воли, поверять наши понятия и познания предметом как критерием истины, то эти советы не только имеют достаточное основание в свойствах нашего духа, не только оправдываются жизненными интересами, но и не стоят в необходимом противоречии с высшими духовными стремлениями, как это можно бы вообразить с платонической точки зрения, потому что едва ли должен человеческий дух изменять указанным требованиям эмпирического знания и соответствующей ему деятельности, чтобы выступить в качестве деятеля свободного, который в себе находит высшее духовное законодательство знания и деятельности. Как зерно в постепенном развитии дает плод, который в свою очередь дает зерно, так, может быть, человеческий дух в явлении и силою явления воспитывается до того духовного самосознания, которое носит в себе семена или основы всякой феноменальной жизни, которое износит из себя нефеноменальные, неизменяемые законы, чтобы по ним определять предлагающую его пониманию и деятельности область явлений. Когда мы говорим: наши действительные душевные состояния, наши наклонности, влечения и желания, как и внешние явления, которые вызвали их, несообразны с чистейшими требованиями нравственного закона, которого сознание мы носим в глубине нашего духа; когда мы говорим: это явление, это событие не соответствует своей идее, его развитие совершилось неправильно и ненормально, то в этих ходячих выражениях идея полагается как объективное понятие, которое не само определяется предметом, но, напротив, определяет предмет, мыслится как его закон и условие его правильного развития. Психология могла бы доказать, что то, что мы называем миром явлений, открывается первоначально нашему сознанию как наше психическое состояние, как испытываемое нами удовольствие или скорбь, как приятное или неприятное ощущение. Если, однако ж, при однообразном действии на нас со стороны мира мы сознаем этот мир как нечто противолежащее нашему духу, как систему существ, подчиненных порядку и закону, то это, вероят-

но, доказывает, что этот мир подчиняется духовному законодательству самосознания раньше и прежде, чем мы отвлеченным мышлением пытаемся указать в нем присутствие духовных или идеальных связей¹, — так что изъяснение мира явлений из идеи есть простое продолжение той работы, которую совершает дух непрерывно в течение своего временного развития. Во всяком случае, идея есть факт общечеловеческого сознания, — факт, которого необходимость так же понятна, как понятно неотразимое стремление человеческого духа возвышаться от чувственного произвола до нравственной свободы, от случайных представлений до необходимых познаний, от эмпирически-определенного сознания до духовного, наполненного не случайным содержанием самосознания. Два рассматриваемые нами состояния человеческого духа — определяемость совне и самоопределение — так же предполагают друг друга, как приемлемость и самодеятельность, как движение от явления к сущности и от сущности к явлению, как переход от частного случая к общему правилу, и наоборот. Тщетно мы пытались бы, во имя ученой строгости и последовательности, разделить эти члены одного целостного человеческого мирозерцания: в живом и деятельном духе они так же нераздельны, как душа и тело; идея открывается в плоти и крови, в жизненном взаимодействии с тою средою, в которой воспитывается человеческий дух до ее сознания. Если в этом положении идея теряет некоторую часть своего света, то зато она выступает в деятельном духе с тою жизненностью и энергией, каких недостает отвлеченному сознанию идеи в науке вообще и в философии в частности.

Итак, если философия усиливается изъяснить явления

¹ Из фактов, которые при этом мы имеем в виду, Кант вывел следствие, что наши познания годны субъективно и не имеют объективной истины. Глубочайшая основа этого вывода заключалась в учении тогдашней психологии, что дух есть *сознание* и ничто более; в таком предположении общие формы воззрения и познания необходимо было изъяснять как деятельности сознания или субъекта познающего, как познающего, так что эти деятельности не имели никакого отношения к предмету, к познаваемому явлению. Но, конечно, дух есть нечто более, чем сознание, чем познающая деятельность; он есть существующий предмет, реальная субстанция, которая в своих состояниях и действиях заключает гораздо больше, нежели сколько может войти в сознание. Сознание не полагает законов знания непосредственным, абсолютным актом, не изобретает их, а находит в действительном объекте, в реально существующем духе. Этого замечания достаточно, чтобы видеть, что субъективный идеализм не вытекает необходимо из рассматриваемых нами фактов.

предлежащего нам или открывающегося в нас мира из идеи и посредством идеи, если она рассматривает явления мира как откровения или воплощения мысли, если для нее идея есть источник, основа, закон и тип являющейся действительности, то в этом направлении она пытается уяснить и обосновать то мирозерцание, которого зачатки находятся во всякой человеческой душе и которое необходимо предполагается религиозною и нравственною жизнью человечества. Вопросы об основе и цели мира, об отношении мира и человека к Богу, — вопросы, решение которых требует предположения идеи, волнуют с неподдавимою энергией общечеловеческое сознание прежде и ранее всякой науки; они возникают в сознании с необходимостью не временного интереса, а как задача собственно духовная, касающаяся вечных потребностей человечества. Прежде чем мы сознательно направляем нашу мысль на решение этих вопросов, они уже решены в нашем духе как-нибудь, если не строго логически, то всегда в соответствии с теми интересами, которые волнуют наше сердце, — и свет, выходящий из одного решения, как бы ни был он возмущен невежеством и страстями человека, неприметно для нас самих озаряет и украшивает предлежащую нам действительность. Этим направлением общечеловеческого сознания доказывалось право философии на идеальное мирозерцание, равно как отсюда же видно, что отрицание идеи как действительной силы мира поставило бы науку в тяжелый и бесполезный для нее разлад со всеобщими и непреложными требованиями человеческого духа.

Конечно, философия должна быть прежде всего *наукою*; а как трудно совместить полноту общечеловеческого сознания со строгостию и основательностию ученых выводов, это достаточно доказывает как история философии, которая в своих высших стремлениях обнаруживает колебание, неопределенность и ученую несостоятельность, так и история наук положительных, которые развиваются тем равномернее, чем менее желают они проникать в существо вещей и чем охотнее ограничиваются областью опыта. Это удобство, с которым движется мысль в области опыта, нередко приводило к предположению, что наука, в строгом значении этого слова, не имеет никакого отношения к идее, что ее сила и достоинство зависят от исключения идеального момента в понимании явлений. Так человек, которого привычки, склонности и влечения, вследствие прекрасного душевного

образования, непосредственно гармонируют с нравственным законом, который для других представляется как отдаленный, недействительный идеал, мог бы уверять нас, что он не имеет никакого отношения к этому идеальному закону. Мы хотим сказать, что уже простая возможность и действительность науки предполагает идею, что по меньшей мере этот продукт, называемый наукою, не может родиться от столкновения механических деятелей.

Пока естествознание не исследывает, чем началась и чем кончается разбираемая им ткань явлений, до тех пор оно может отклонять от себя представление идеи, дабы изучать натуру в ее феноменальном потоке. Но уже в этой строго ограниченной сфере между неизвестным началом и неизвестным концом явлений идея предполагается как начало изъясняющее, дающее свет действительности, по силе которого она может быть видима и доступна нашему пониманию; и когда мы решаемся двигаться знанием строго в области опыта, то эту решимость мы отрицаем не свет идеи, который всегда необходим для познающего духа, а тот мрак, который известен под именем абстракций, фантастических вымыслов и мечтаний. Так как в познании явлений мы не в силах обойтись без нашего духа, без его форм и законов, без тех начал мышления, которые истолковывают явление, то мы вовсе не могли бы понять и сделать предметом науки явление вполне безыдеальное, во всех отношениях чуждое нашей мысли, или такое явление, которое подавало бы нам свои откровения на языке нам несродном и непонятном. Платон имел основание думать, что то, что не проникнуто идеей — как бытие вечно-расходящееся, не сомкнутое, не сосредоточенное — не мыслимо и не познаваемо, не поддается ни слову, ни изъяснению, ни определению. Каждое явление мы разбираем и истолковываем, как незнакомую нам книгу. Если бы внешние формы явления, как буквы и слова книги, не содержали в себе никакого смысла, т. е. не располагались в порядке, сообразном с идеей, то такое явление осталось бы во всех отношениях чуждо нашему сознанию и знанию: мы не имеем никакого представления о том, каково могло бы быть откровение, посылаемое нам подобным явлением. Древние были последовательны, если они необходимость, не определенную мыслью и разумом, называли слепую, т. е. такую, в которой мышление не сумеет *найти*сь, к которой оно не имеет доступа и которую не может

оно вовлечь в свой светлый круг понимания. Если же, напротив, необходимость, заведывающая строением и ходом явлений природы, так легко и удобно переводится в свет мысли, если она поддается пониманию духа, то это доказывает, что в ней лежит начало не стороннее для духа,— начало, к которому он так же близок, как к своему собственному идеальному содержанию. Идея, как основа гармонии между мышлением и бытием, служит необходимым предположением всякой науки. Конечно, можно заниматься наукою, не спрашивая об условиях ее возможности; *для того, чтобы знать, нет нужды иметь знание о самом знании*: в таком определенном направлении к положительному знанию мы можем не замечать тех последних условий, которые делают возможным самое явление знания и которые лежат в идее как единстве познаваемого и познающего. Тем не менее в истине как зрителю необходимо предлежит мир видимый, так существу разумному необходимо открывается мир разума: всякий другой мир не был бы откровением для нас, не был бы познан нами.

Мы можем познавать этот мир, который предлежит нашему сознанию как система явлений, не зависящая от нашего духа, созданная и ограниченная не нами. Мы воспроизводим реальные определения бытия в идеальных определениях мышления. Эта деятельность познающего духа была бы иллюзией или, по меньшей мере, заключала бы в себе неизъяснимое противоречие, если бы идея, идеальные связи, идеальный порядок не входили в систему мира как условия его жизни и развития. Всякая наука утверждается на предположении, что идеальное движение понимающего мышления и реальный ход понимаемых вещей совпадают друг с другом. Без этого предположения мы не имели бы права сделать в области опыта никакого необходимого вывода, мы не могли бы изъяснить, почему следствие, выведенное из посылок идеально, совпадает с событием, которое вытекает в действительности из явлений, сознанных в посылках. Между тем сила знания, как и возможность технических изобретений, лежит в этой способности человеческого духа делать из опытов и наблюдений необходимые мысленные выводы. Только в школах возникают разнородные теории о мышлении как субъективном или психическом процессе. В действительном познании природы и в деятельности творчества и изобретения человек с жизненною необходимостью полагает и обнаруживает мышление как

силу или деятельность предметную, имеющую значимость не для нас, но для объективной природы вещей, и ежедневные успехи науки и искусства достаточно оправдывают это поведение познающего и изобретающего человека.

Сообразно с этим мы встречаем в истории науки факт, что когда естествознание пытается разрешить метафизическую задачу о начале и основе явлений мира и думает при этом решении ограничиться представлением так называемого *механического процесса*, то ему никогда не удастся избежать тех категорий, которыми предполагается объективное значение идеи: сознательно или бессознательно естествознание подчиняется в этом случае руководящему свету идеи. Для возможности познания вообще мы должны быть в состоянии различать *истину* и *ложь* в наших представлениях, *нормальное* и *ненормальное* в явлениях природы, закономерность, определенные направления и постоянные привычки в ее деятельности. Основа всех этих категорий, без которых наука не имела бы содержания, лежит в представлении идеи, а не механического процесса. Если, например, некоторые психологи пытаются изъяснять все формы, начала и основы человеческого мышления из психических процессов, из взаимного притяжения и смещения снизу идущих представлений, не допуская в мышлении основ или идей первоначальных, самобытных, не происходящих феноменально в качестве страдательного продукта, то такое строго механическое изъяснение явлений мышления уничтожает всякое различие между истинною и заблуждением, не дает возможности что-либо утверждать или отрицать, исключает всякое представление об истине,—потому что формы мышления и самые мысли, покуда они зависят от необходимого психического процесса, не суть ни истинны, ни ложны; все они имеют, так сказать, одинаковое право, потому что все они имеют достаточную причину в предшествовавших им условиях механического сочетания и взаимного притяжения представлений. Кто назовет магнитное притяжение, электрический ток в одном случае истинным, а в другом ложным? Спиноза, самый последовательный представитель механического мирозерцания, имел полное основание утверждать, что душа человека есть *мысленный автомат*, в котором как такомо было бы нелепо допускать различия истинного и ложного, доброго и злого. Итак, если нам говорят, если нам выдают как истину, что механический

процесс, совершающийся в области первоначальных элементов природы, есть первая и последняя основа всех явлений познаваемого нами мира, то уже этим положением, этим простым признанием истины, сознанием ее отличия от противопоставляемого ей заблуждения изъясняется этот механический процесс, как деятель, не подчиненный идее. С отрицанием идеи происходит в этом случае то же, что произошло бы с человеком, который говорил бы нам, что он не может говорить.

Что сказано о природе души, то должно быть применено и вообще к природе, потому что предшествующие замечания относились непосредственно к предположению технического процесса как единственного и основного двигателя явлений, в какую бы частную область ни падали эти явления. Согласимся, что природа не запутывается в противоречия, как представленный нами человек; положим, что и в самом деле она не говорит (не являет идеи); но если мы, зрители природы, можем замечать в ней этот недостаток, то этим уже предполагается, что где-то, однако ж, было замечено нами явление говора (явление идеи), которого мы не замечаем в природе, и что природа, не представляющая этого явления, есть нечто неполное и несовершенное, т. е. мы имеем лучший образ действительности, с которым, как с идеей, сравниваем феноменальную натуру, чтобы понять, изучить и оценить достоинство ее явлений. Скажем, без образов: если мы допускаем различие явлений нормальных и ненормальных, если мы замечаем в природе общую закономерность явлений и познаем отклонения от этой закономерности в частных случаях, то все эти выражения, как и то объективное содержание, которое мы познаем в них, предполагают подчиненное значение механизма в познаваемой нами действительности: механический процесс как такой безразличен к явлениям нормальным и ненормальным, закономерным и незаконным; он не может обосновать в природе направлений и привычек к постоянному определенному и предпочтительно избираемому ею образу действия.

Когда врач восстанавливает здоровье и надлежащее отправление в поврежденном телесном органе, то в его деятельности встречаются два вида познаний: познание механического процесса, которым обуславливается здоровое и болезненное состояние органа, и познание отправления, назначения или идеи, которой не соответствует орган в его настоящем положении. Физиолог знает

составные части, химические и физические сочетания в строении селезенки так же достаточно, как и состав всякого другого телесного органа. Однако ж пока для него не определено назначение селезенки в целой экономии животного организма, пока не решен вопрос об идее и цели этого органа, до тех пор физиолог сознается в недостаточности своих исследований и познаний. Как мы не можем утверждать, что свет понимания разливается на явление только разъединенными лучами анализа, познающего части явления, и не делается ярче от единичной идеи, которая изъясняет части явления синтетически из его целостного и нераздельного образа, так мы не думаем, чтобы наука в строгом смысле не имела никакого отношения к идее или чтобы интересы науки требовали исключения или отрицания идеи при изъяснении явлений. Конечно, чтобы понять идею поэтического произведения, мы должны прежде всего изучить язык, на котором оно написано и который представляет в этом случае механическую сторону изучаемого явления. Но когда после такого изучения мы читаем это произведение, то уже мы не можем сказать, чтобы каждая отдельная часть его была для нас всецело понятна сама по себе; это понимание частных возрастет по мере того, как мы постигаем их в целостном составе поэмы. Когда наконец наш ум озаряется сознанием целостной идеи произведения, то с этой высоты исходит последний свет на познанные частности: только теперь мы постигаем окончательный смысл частей поэмы, только теперь проясняются для нас прежде не сознанные особенности в языке и слововыражении поэта и, таким образом, самый механизм явления озаряется светом идеи. Неточность этого образа, с которым мы хотели бы сравнивать подлежащий наш мир и способы его изучения, состоит в том, что наше познание мира всегда отрывочно и неполно, что мы не в состоянии прочесть эту поэму от начала до конца и таким образом фактически изучить мир как целое, как единство. Но этим обстоятельством устраняются только мнимые притязания философии изъяснить всю совокупность явлений из положенной или предположенной идеи, и притом простым диалектическим или априорным разоблачением ее содержания; однако этим не отрицается общая возможность полагать идею как достаточную основу явлений вследствие опытов и наблюдений в области доступной нам действительности. Наши познания о мире навсегда останутся ограниченными: мирозерцания ме-

ханическое и идеальное утверждаются одинаково на ограниченном числе опытов, доступных человеку. Мы только спрашиваем, нет ли в области доступного нам опыта таких явлений, которых достаточная основа должна быть положена в идее, а не механическом процессе, и нет ли таким образом возможности и необходимости видеть в мышлении, в разуме нечто большее, чем психические, субъективные формы человеческого духа, видеть в нем начало действующее и открывающееся в обыкновенном мире. Когда мы знаем механическое устройство музыкального инструмента, то этим не доказывается ли, что мы имеем отчетливое и полное представление о каждом атоме и о всех тех физических деятелях, которые обуславливают это устройство; однако ж это не мешает нам изъяснять это устройство из назначения и идеи инструмента; мы уверены, что выбор и размещение частей инструмента определяются его идеей. В свою очередь, эта идея есть ограниченный свет, который озаряет для нас только этот частный факт, а не центральное светило, которым бы освещалась вся ведомая и неведомая нам вселенная. В этом значении — повторяем — признание идеи есть дело факта, дело анализа явлений, а не предположение так называемой априорной мысли. Выше мы пытались указать на некоторые явления, которые делают необходимым признание идеи как обыкновенного деятеля. Понятие механического процесса остается при этом в своей истине, только оно не признается понятием основным и первоначальным. Как в Боге, говорит Лейбниц, сила определяется мудростью, так в природе механической поток явлений обуславливается первоначально целью или разумными предопределениями.

Без признания идеи мы получили бы такой образ мира, к которому нелегко приучать живое и деятельное сознание человека, потому что для деятельного усвоения этого образа человеческий дух должен бы расстаться с тем, с чем он в истине никогда не может расстаться: мы разумею эстетические, нравственные и религиозные влечения человеческого духа. Мир, который противоречил бы этим влечениям, не имел бы для человека никакого интереса; и мы думаем, что таким представился бы нашему сознанию окружающий нас мир, если бы в нем не было других деятелей, кроме механических. Поколику явление обуславливается действующими причинами, или образуется механически, оно не есть нечто *из себя* и *от себя*, оно есть нечто безусловно страдательное, произве-

денное деятелями, которые не принадлежат к существу его, не составляют его жизни, его души, потому что сами эти деятели суть в свою очередь несамостоятельные, страдательные произведения других действующих причин. Весь мир подлежит при этом нашему представлению, как вечнотекущая река; части мира, выдающиеся и поражающие нас своею жизненностью и красотой, обладают в истине призрачным существованием волн, которые не имеют ничего самобытного, ничего внутреннего, ничего живого и которые суть ничто пред равнодушной силой поднимающего их и уничтожающего потока. Вся вселенная есть безусловная внешность, в которой мы напрасно искали бы средоточных пунктов как источников ее жизни и развития,— есть действительность всецело страдательная, в которой нет места тому, что мы называем действовать, жить, наслаждаться жизнью, как *нашим* благом, как *нашим* сокровищем. Высокое создание, которое поражает нас богатством сил, игрою жизни, изяществом форм и глубиной мысли, происходит от мертвых элементов (атомов), которые совершенно чужды своей собственной работе, совершенно равнодушны к ней, потому что они так же охотно и легко входят в образование явлений, оскорбительных для нашего чувства, болезненных для сердца и несообразных с требованиями разума. Закономерное единство и пластическая деятельность в природе, жизненные влечения и целесообразные инстинкты, душа и разум суть феномены, которые существуют только в нашем субъективном воображении. Природа не рассчитывает ни на что подобное; в ней нет ни возможности, ни влечения к деятельности изнутри, к живому развитию, к рождению существ прекрасных или разумных. Не предопределенная мыслию, она сама не знает, что родится из ее невольных и незадуманных движений. Все существа имеют для нее одинаковое значение, как события одинаково необходимые или, правильнее, неизбежные,— как события, одинаково условленные предшествующими механическими процессами. Вечные деятели природы стоят к своим созданиям в отрицательном отношении безразличия...

И этот мир, в котором нет дыхания жизни и в котором не отражаются лучи разума, воспитывает нас до чувства жизни, до совершенства существ разумных,— воспитывает нас до нравственных и эстетических влечений, то есть до того, что так чуждо и не существенно миру. Чтобы вступить в область неподдельной, существ-

венной действительности, нам остается одно из двух: или признать все богатство нашей духовной жизни призрачным, в истине не существующим, или же согласиться, что мир, который развивает нашу духовную жизнь с ее богатством, не так материален, не так безжизнен и бездушен, как он изображается в механическом миросозерцании. Первое предположение останется ничего не значащим словом, пока нам не удастся свести к простым физиологическим феноменам или — еще ниже — к общим законам механики все разнообразные формы и явления мышления, воли и чувствований в человеке и все дело цивилизации в человечестве. И кто не питает мечтательной надежды, что эта задача когда-либо может быть решена, тот уже этим самым выражает убеждение, что мир, который служит необходимым условием и предположением духовного развития человека и человечества, не есть в своей последней основе слепой механизм, которому было бы несвойственно это духовное и разумное назначение.

Впрочем, мир, независимо от его отношения к нашему духовному развитию, представляет такую закономерность в своих явлениях, что защитники механического миросозерцания большею частию говорят о вечных и неизменных законах, которые заведывают встречу, связью и растворением вечных элементов природы. Только при этом они допускают идею, которую хотели бы отвергать. Откуда, в самом деле, эти законы природы, и притом вечные? Откуда эти постоянные образы деятельности первоначальных атомов? Откуда это *предание*, которое соблюдает природа в своем течении?

Когда атом проходит или испытывает различные состояния в соединении с другими атомами, то по окончании этого процесса он остается тем, чем был в начале; из своей истории он не выносит никаких predispositions или навыков к определенному образу действия, в его существе не остается никаких впечатлений от того, что им прижито или испытано, поэтому он равнодушен к тому продукту, в состав которого ему придется вступить впоследствии; он не знает ни выбора, ни предпочтения. А между тем ежедневный опыт удостоверяет нас, что природа следует правилам, что она являет нам свою сущность в однообразных и неизменных формах. Можно ли понять эту закономерность природы без идеи, которая понуждает равнодушные к своим будущим состояниям элементы мира вступать в эти определенные,

а не другие сочетания, то есть — помимо собственной ограниченности — быть равнодушными и безразличными к воспроизведению этих постоянных и правильных явлений? «Если бы небо не имело рассчитывающего ума, то могло бы случиться, что корова родила бы лошадь и персиковое дерево принесло бы грушевые цветы». Так рассуждал один древнейший мудрец, и, конечно, это рассуждение может служить и ныне достаточным опровержением исключительно механического мирозерцания. Те, которые развивали это мирозерцание беспристрастно, допускали в природе не вечные законы, а случай, который, действуя наудачу, первоначально рождал уродливые явления, людей с лошадиными телами, сирен и других чудовищ, пока наконец не завязались, также случайно и слепо, та <не>обходимость, которую мы с нашей призрачной человеческой точки зрения считаем законом, порядком и гармонией. Этот вывод наш кажется последовательным. Внутреннее противоречие, которое лежит в основе механического мирозерцания, оканчивается в категории случая погашением и всецелым исчезновением всякой мысли и всякого понимания, потому что случай и есть собственно то, что не поддается никакой мысли, что бежит от нее, как тень от света, и что всецело исчезает там, где возникает мысль и понимание. Так, если можно отрицать идею, то уже в истине нельзя найти того положительного принципа, во имя которого совершилось бы отрицание.

Мы хотели показать, как нелегко перевести в мысль бытие, чуждое мысли, найти смысл в произведении, не имеющем смысла, понять явление, которое сложилось несообразно с понятием. Может быть, подобное сознание было причиной того, что философия рано поняла свою истинную задачу, решение которой невозможно без предположения и признания идеи. После того как первые греческие философы, спрашивая об основных элементах космоса, признали в этих элементах нечто божественное и разумное или видели основу гармонии явлений в нравственных мотивах любви и вражды; после того как Эмпедокл основу чувственного *космоса* полагал в нечувственном *сферосе*, где царствует любовь, единство, бессмертие и блаженство; после того как Анаксагор признал, что ум есть источник если не элементов, то гармонии космоса, — Платон, как бы высказывая в ясном слове то, что не могли высказать его предшественники, как бы уловляя их же задушевную мысль и износя ее во

свете самосознания, учит, что божественное и разумное не может быть несамостоятельно, что оно не есть качество одного из элементов, что оно не нуждается в физических носителях и что полнота бытия не разделяется между ним и его противоположностью. Божественное и разумное самодовольно и безусловно, оно открывается нашему самосознанию как первоначальная и вечная сущность всякой феноменальной действительности. То, что делает космос чувственным и механическим, есть нечто несущественное, несуществующее ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$). Истинная, неподдельная действительность принадлежит божественному и разумному как такой духовной сущности, которая служит источником бытия и его познания. Как солнце есть причина того, что мы видим, и того, что вещи делаются видимыми, так *Благо* подает познаваемому истину, а познающему — силу знания. И если подобное познается подобным, то божественное и разумное — эта вечная сущность и форма всякой действительности — должно быть однородно, однокачественно с теми понятиями, в которых и посредством которых мы познаем предлежащую нам действительность; или, божественное и разумное в космосе есть идея. В идее мы видим вещи по их неподдельной натуре. Идея есть, так сказать, подлинное место вещей и подлинная вещь. Истинная сущность предмета познается не в воззрении на предмет, а в идее предмета, а отсюда следует, что и сама она идеальна. Софокл — духовнейший из поэтов древности — открывает в сердце человека высшие чаяния, которые не находят удовлетворения <в> формах классической древности. Платон указывает в божественной идее ту действительность, куда, собственно, направлены эти высшие чаяния. Там и здесь человек отторгается от непосредственной связи с окружающею его средою и возвышается у поэта до ощущения, у философа — до сознания мира и порядка божественного, в котором человек находит всецелое, умственное, нравственное и эстетическое, удовлетворение.

Может быть, бесполезно будет проследить исторически, каким образом философия двигалась на этой идеальной высоте и как воспроизводила она в разные времена образ мира при свете идеи. Мы ограничимся при этом самыми замечательными явлениями в истории философии.

В философии Платона идеальное мирозерцание выступает со всей энергией первоначального, юного и доверчивого понимания. Идея есть для Платона вся действительность; истинное, нефеноменальное бытие содержится в идее. Что лежит вне идеи, есть нечто не существующее, совершенно немоющее, стоящее в отрицательном отношении к истинному бытию и истинному пониманию. Феноменальная, или механическая, сторона космоса имеет свою основу в этом отрицательном, не обладающем сосредоточенностью бытия начале. Безусловная внешность этого начала, его равнодушие ко всякой определенности, его текучесть, не сдержанная законом, не знающая правила, порядка и гармонии, образуют прямую противоположность с спокойным, сосредоточенным и внутренним бытием идеи, как и с ее откровениями в пропорции, мере, порядке и гармоническом строе явлений. Если космос подлежит нашему созерцанию как явление, обладающее жизнью, правильностью, красотой и добром, то все эти совершенства он получает от идеи. От соединения бедного и немоющего бытия с богатством и плодovitостью идеи рождается *любовь*, как дух, связующий земное с небесным, смертное с бессмертным, конечное с бесконечным,— любовь, которая вечно влечет бедную натуру к добру и красоте, к бессмертию и богоподобию. Все связи мира, все его движения сходятся в истине в эту связь любви, в это движение к добру, прекрасному и божественному. Как смертное не обладает бессмертием сразу и непосредственно, то оно стремится достигать бессмертия вечно повторяющимся, вечно обновляющимся рождением: «Рождение есть дело Божие; зачатие и рождение есть вечное и бессмертное, доступное смертному». Так понимает Платон один из самых общих процессов природы. Когда человек проникается в своей мысли и деятельности идеей, то он вносит в свое бедное существование божественный свет и божественную жизнь; он получает способность рождать бессмертное и вечное; несмотря на свою ограниченность, он возвышается на степень помощника Божия в украшении и усовершенствовании мира, в образовании его по идее истины, добра и красоты. Посему то, к чему стремится мир в своем бессознательном процессе вечно повторяющегося рождения, а человек в своей сознательной деятельности, есть опять идея, как вечный и спокойный образец всякого истинного существования, всего совершенного, доброго и прекрасного. Идея есть начало и конец,

основа и цель всех явлений в мире и человечестве. Поэтому ее полнота далеко не исчерпывается теми явлениями, которые окружают нас; в ней — в идее — лежит бесконечно больше совершенств, чем в целости этого мира, или идея обладает самобытностью, составляет самостоятельный мир, наполненный бесконечным содержанием, — мир, в котором безусловное единство идеи, не распадаясь, открывается в бесконечном множестве идей. Как в человеческом мышлении множество понятий и мыслей сходятся в одну высшую мысль, как эта высшая мысль проходит в разнообразии подчиненных понятий, не теряя своего единства, так мир идеальный существует нераздельно в безусловном единстве и бесконечном множестве. Идея есть не только единство, но и целость. Она не есть отвлеченное бытие, которое только в постепенном процессе достигало бы полноты своего содержания; первоначально и непосредственно она носит в себе все свои определения в безусловном единстве совершеннейшей мысли. Это безусловное единство идеального мира есть идея *Блага*, или *Благо* как последняя цель бытия и мышления, как та сущность, в которой непосредственно все действительное разумно и все разумное действительно. Мир идеальный есть поле истины, которая питает богов и человеков; здесь в премирном месте, или в пространстве, которое есть ум (*τόπος νοητός*), боги и чистые души созерцают сущность бесцветную, безвидную, возвышенную над всяким изменением. Первоначальная красота существует здесь не на ином живом существе, на земле, на небе или где-инде, но безусловно, сама по себе, пребывая вечно в одном виде и не участвуя в изменениях того, что ей причастно. Таким образом, мир находится как бы между двумя полюсами, отрицательным и положительным, чистым небытием материи и безусловным бытием идеи. Всякая вещь, подлежащая нашим чувствам, имеет две стороны — идеальную сущность и ее ограничение небытием; посему идея в явлениях связана, не свободна; ее феноменальный образ бытия есть не первоначальный, не существеннейший. Только Бог, по благодати своей, или потому, что Он есть благо, которому не свойственно замыкаться в себе и которое стремится сообщить блаженство жизни и ума тому, что не обладает ими само по себе, образовал немощную сущность материи по идеям, сделал ее причастною совершенству идеи. Эту деятельность миробразования

Бог совершил не произвольно, не без плана, но взирая на образец, или на идею, которая составляет вечное содержание Его бесконечного ума. Идея есть сущность и первообраз космоса. И так как идея, лежащая в основе космоса, содержится в божественном уме, то Бог, обладающий *самосознанием*, обладает вместе и *миросознанием*, или относится к миру как его свободный правитель и промыслитель. В мире царствует не слепой механизм, но разумная необходимость идеи и свободная деятельность божественного провидения.

Достоинство платонова миросозерцания понятно как для философствующего ума, так в особенности для духа, проникнутого нравственными и эстетическими стремлениями. Идея не есть отвлеченная или теоретическая мысль; в идее лежит основа не только истины, но также добра и красоты. Человеческий дух в сознании идей находит живое единство для своих умственных, нравственных и эстетических стремлений. Знание есть добродетель, и добродетель — красота; философствовать — значит искать истины, делать добро и наслаждаться созерцанием красоты. Красота есть форма истинного и доброго, и такое значение имеет она не только в делах человека, но и в явлениях мира, которого рождение совпадает с днем рождения красоты (Венеры). Мир имеет цену не только для разума, но также для воли и сердца; он не чужд ни одного из тех высоких мотивов, которые так дороги для человеческого духа.

Впрочем, историки философии справедливо замечают, что Платон занимается больше изъяснением идеи, чем изъяснением явлений из идеи, или что у Платона истолкование феноменальной действительности из идеи недостаточно. Так, когда требовалось указать в вещи ту выдающуюся сторону, которая служит откровением идеи, то Платон видел присутствие идеи только в общих родовых свойствах вещи. В этом отношении он определяет идею как сущность, *общую одноименному множеству* или множеству однородному. Если против этого определения заметил впоследствии Платон, что идея, как общая сущность, не изъясняет возможности божественного промысла о частных вещах и лицах, то односторонность его ярко обнаружилась уже у самого Платона — в его идеальном обществе, где человек с его частными интересами, семейство с его внутренними и жизненными отношениями исчезает в общем, соответствующем идее, как несамобытные страдательные выражения общего,

как материя, не имеющая самостоятельности пред идеей. Индивидуальное, личное, частное должно быть подавлено общим, потому что только общее соответствует идее. Сообразно с этим Платон видит явление идеи только в общих отношениях вещей и частей мира между собою, а не во внутреннем строе каждой вещи, каждой части мира в ее личном существовании; отсюда происходит у него поверхностная *темология*, признание внешней целесообразности мира, по силе которой вещи соответствуют идее, поколику они относятся между собою как средства и цели, так что значение вещи самой в себе остается неопределенным. Наконец, если Платон учит, что вещи *причастны* идее, то это неясное отношение, давая самобытность вещам вне идеи, превращает самобытный мир идей в мир, отрешенный от мира явлений и отделенный от последнего резкою чертою; отсюда возникает дуалистическое представление двух миров, из коих чувственный по своей основе так же самобытен, как и мир идеальный. Отсюда же возникает мистическое требование самоотречения и отрицательного отношения к предлежащему нам миру как условие для перехода в мир другой, идеальный.

Ученик и противник Платона, Аристотель обличает эти именно недостатки в философии своего наставника. Что только общее составляет истинное содержание знания — в этом Аристотель согласен с Платоном. Но отсюда не следует, что идея есть родовая сущность вещей. Когда в логическом определении мы приводим к сознанию понятие о вещи, то при этом мы различаем родовое, или общее, и видовые особенности вещи. Когда мы определяем опять это общее, это родовое, то оно, в свою очередь, выступает в видовых особенностях; следовательно, оно перестает быть общим, как только оно понято; общее геряет свою общность, как только мы постигаем его; поэтому сущность вещи, идею вещи нужно искать в ее видовых особенностях, которые не дают ей исчезать в общем, которые делают из нее действительную и деятельную часть мира и которые составляют основу ее самобытности и совершенства. Круг соответствует своей идее не поколику он есть плоскость, а поколику он имеет такие, а не другие свойства, которые составляют его необходимую принадлежность и совершенство. Не общее бытие, а совершеннейшее бытие в каждой сфере явлений служит откровением идеи. Общее есть простая, неопределенная возможность, а не сущность

вещи; оно есть материя, а не идея. Мышление и бытие не расходятся при этом, потому что первоначальная сущность есть не индивидуум чувственно данный и наделенный случайными и преходящими эмпирическими особенностями, а индивидуум, понятый с необходимостью в логическом определении, который поэтому относится к феноменальным индивидуумам, как общее к частному, необходимое к случайному, совершенное к несовершенному. Не родовое общее, а общее как необходимая основа совершенств данной вещи есть истинная сущность вещи. Но таким же образом истинный предмет знания есть не общее само по себе, но общее, определенное и необходимостью. Мы могли бы сказать, что все отличие Аристотеля от Платона в этом важном пункте заключается в том, что Аристотель сознал глубокое значение для науки категории *необходимости*, вследствие чего он искал в явлениях не просто общего, но того, что служит необходимым условием определенных совершенств данной вещи. Идея вещи есть необходимая форма вещи, то, что дает вещи этот, а не иной образ существования, то, что наделяет ее отличительную и определенную действительностью. С этой точки зрения мы не можем отделять сущность вещей от самих вещей, не можем говорить о передвижении или переходе сущности из идеального состояния в феноменальное. В этом предположении сама сущность была бы изменчива, могла бы принимать противоположные виды существования и не имела бы *необходимого* отношения к тому, что она есть сущность. Итак, сущность неотделима от вещи, которой она есть сущность; ее истинное и первоначальное бытие есть в этой самой феноменальной вещи: *идея имманентна явлению*. Как форма составляет первоначальную действительность вещи, так материя — первоначальную возможность ее; общее в вещи, или то, почему вещь только может быть, а не есть, составляет ее материю — начало, способное к принятию различных форм до противоположности. В человеческой художественной деятельности материя переходит в форму посредством постороннего третьего движителя; в природе это движение, переводящее материю в форму, есть внутреннее и первоначальное; форма, или идея, находится в необходимом отношении к материи: мир не имеет ни начала, ни конца; он подлежит нашему пониманию как бесконечный процесс имманентного самодвижения, в котором материя переходит в форму, возможное в действительное и

который таким образом производит существа природы не по их родовой общности, а по их конкретной действительности. Форма составляет *энергию* природы, или ту силу, которая влечет материю к развитию и определенности. Не из семени, не из зародыша развивается органическое, живое существо; истинная основа его развития лежит в форме, потому что само семя и зародыш предполагают уже существо живое, обладающее полнотою существования и, следовательно, энергией формы; только человек рождает человека. Форма есть действительность вещи; но сама эта действительность, как не безусловно определенная, есть возможность по отношению к другой высшей форме. Так, медь есть форма по отношению к элементам, которые составляют ее, но материя или возможность — по отношению к статуе, которая из нее сделана. Итак, идея есть не только основа всякого развития в природе, но и сама она *в области природы подлежит процессу развития*. Она не обладает спокойным бытием первообраза, которому свойственно сразу и непосредственно состояние развитое. Вследствие этого природа подлежит внутреннему, непрерывному и постепенному развитию, в котором то, что выступает последним по времени, есть первое по сущности: каждая последующая форма, утверждаясь на предшествующей как на своей материи, выступает все в большем и большем совершенстве, природа приближается постепенно к чистой действительности, к совершеннейшему акту.

Движение природы, как определенное идеей, совершается не без плана. Как форма есть действительность, то в ней стремление природы достигает своей цели; форма есть вместе с тем и цель природы. Вещь соответствует своей идее, когда она обнаруживает внутреннюю целесообразную деятельность. Так, видение есть форма и цель глаза. Без этой деятельности глаз не есть глаз, а простая масса материи. «Природа ничего не делает даром; однако она творит, не созерцая первообраза, но увлекаясь целию»; ее развитие есть внутренний целесообразный процесс, есть деятельность, определенная понятием. Вещь, поколику есть в акте, соответствует своей идее: следовательно, все, поколику есть действительно, есть разумно. Механический процесс в природе подчинен понятию и не есть явление слепой необходимости. В цели лежит совершенство вещи, но в ней же и истинная деятельность и истинная энергия ее. Идея не рассчитывает в своем развитии ни на порядок нравственный, ни на

формы эстетические, а единственно на действительность, на акт: итак, она есть идея *теоретическая* или мысль, себя полагающая, себя одействующая; она имеет значение только для постигающего ума, а не для деятельной воли и чувствующего сердца.

Каждая ступень в целесообразном процессе природы есть основа и предположение ступени высшей; она входит в последнюю по своему существенному содержанию посредством снятия или отрицания своей непосредственности. Отрицание есть необходимый момент в развитии природы. Идея бессильна для того, чтобы прямо из себя положить явление, или должна препобуждать или отрицать ту неопределенность, которая первоначально свойственна материи.

Так как движение есть переход от возможного к действительному, то оно всегда обличает несовершенство акта, присутствие в нем чего-то неразвитого, чего-то пока возможного. Безусловный акт исключает движение как направление к недостигнутой еще цели. Поэтому мышление, на себя обращенное, не выступающее вовне, мышление, в котором мысль и предмет тождественны, есть акт безусловный, есть безусловная действительность и безусловная форма. Бог есть чистая мысль в ее внутреннем имманентном самодвижении, мысль себя мыслящая, чистый ум, в вечном, простом и неизменном акте которого субъект, мыслящее и мыслимое тождественны. Бог есть безусловная действительность и деятельность, форма форм и цель мира, и посему он есть Благо, источник всего действительного и всего целесообразного в мире явлений.

Божественное мышление не подлежит процессу развития, потому что оно обладает сразу и первоначально безусловною полнотою содержания. Уже человеческая мысль, поколику в ней познающее и познаваемое тождественны, не происходит в процессе психологического развития. Если нельзя сказать с Платоном, что душа возвышается до ума и мышления, когда она *вспоминает* идеи, которые созерцала некогда в домирном существовании, то, с другой стороны, нет сомнения, что ум обладает спокойным объективным существованием: он стоит выше натуральной и индивидуальной жизни души, есть *первенец* во всем существующем; непроходящий, вечный, он входит в человека *совне*, как самостоятельное божественное начало. Только в спокойном, созерцающем мышлении человек вкушает блаженство божест-

венной жизни, только в мышлении человек достигает последней цели своего развития — жить в идее и иде-ей,— тогда как воля человека определяется не идеальными стремлениями, а благоразумной оценкой феноменальной действительности и умением находить между крайностями безопасную средину.

Бог есть недвижимый движитель мира. В своей деятельности Он относится к себе самому как к лучшему и превосходнейшему. Итак, Богу свойственно *самосознание*, но не *миросознание*, или Бог не относится к миру как его свободный правитель и промыслитель. В мире явлений идея находится в процессе развития. Ум безусловный изъят из этого процесса, поэтому он не знает ни процесса, ни того мира, который подлежит развитию. Бесконечный ум знает только бесконечное; в нем нет представителя конечного мира. Бог приводит в движение мир простым бытием, потому что он есть форма и цель мира: так картина приводит в движение зрителя, так благо влечет волю, так красота рождает любовь. Всякое совершенство производит движение, оставаясь само недвижимым. Бог дает миру движение, жизнь, форму и целесообразное строение не по свободной воле, но по необходимости своего бесконечного совершенства. Это необходимое отношение Бога к миру есть первоначальное и вечное.

Противоречие между Платоном и Аристотелем в определении идеи и в изъяснении из нее мира явлений имеет свою основу внутри самой же идеи. Идея постигается, и, вероятно, по необходимости мышления, с одной стороны, как спокойный образец, как неизменный тип волнующейся чувственной действительности, с другой — как деятель, элемент и живая сила мира. При всяком развивающемся явлении мы мыслим то и другое: с Платоном — спокойную норму развития, с Аристотелем — разумный ход и целесообразное движение его. Таким же образом, если по Платону идее соответствует *общее* в явлениях, а по Аристотелю — *особенное*, то мы с равной легкостью сознаем присутствие божественной мысли как в общем, равномерном и однообразном движении частей мира, так и в жизненной, смешанной и беспокойной игре индивидуальной жизни. Конечно, Аристотель начинает и оканчивает философию простым, теоретическим пониманием действительности, не удовлетворяя других столь же существенных требований человеческого духа: в этом мы видим общую судь-

бу строго ученой методы, которая хочет давать ответ на беспокойные вопросы духа не столько полный, сколько отчетливый. Если, напротив, в платоническом мирозерцании познание и чаяние, требования умственные, нравственные и эстетические приходят в гармонию в единстве идеи, то это развитие философии, сообразное с требованиями не одной ученой методы, но и всечеловеческого сознания, основано на глубоко верном предположении, что наши вечные нужды, наши духовные требования и стремления должны быть составною и деятельною частию в мирозерцании. Холодный истолкователь натуры, Аристотель упрекал Платона в том, что его идеи суть *поэтические*; мыслитель, воодушевленный высшими стремлениями, мог бы сказать противное: именно это обстоятельство, что платоническая идея есть между прочим идея поэтическая, составляет неотъемлемое достоинство философии Платона.

Такими представляются эти две великие системы философии не пред ученой критикой, но пред непосредственными умственными или духовными привычками, которые не всегда, конечно, совпадают с свежим голосом науки. Мы предоставляем истории философии показать, как дух человечества, в течение столетий и тысячелетий оплодотворяясь этими идеальными созерцаниями, принимал их и видоизменял, смотря по требованиям науки, нравственности и религии, и переходил к тому периоду философии, когда она стала развиваться из фактов и идей, которые частию или всецело были неведомы древности. Разумею период картезианской философии. Христианское учение о различии двух начал в человеческом существе выразилось в картезианской философии убеждением, что дух и тело человека не находятся в непосредственном и живом взаимодействии друг с другом и, следовательно, впечатления, происходящие на телесные органы чувств со стороны внешнего мира, не суть причина наших представлений, понятий и идей. Это воззрение господствует в картезианской школе от Декарта, который все познания о внешнем мире нашел сосредоточенными в предопытном представлении протяжения, до Лейбница, которого монада не имеет *оков*, чтобы принять в себя что-либо извне, и которая всецело замкнута для внешнего мира. В этих предположениях заключается необходимость учения о врожденности идей и предопытности наших познаний о мире действительном. Идеи врождены человеческому духу, они не *воспоминаются*,

как забытые опыты, не входят и *совне*, как отличное от человеческого духа начало. В конечном человеческом самосознании лежит необходимая и достоверная мысль о бытии конечного духа, Бога и мира. Предопытные идеи делают возможным познание действительности, потому что они стоят с ней в гармоническом отношении: чем больше представляемой реальности в идее, тем больше существующей реальности в бытии, и наоборот; что лежит в понятии предмета, то есть в существующем предмете; что следует из понятия о предмете в мышлении, то следует из натуры предмета в действительности. Так, идея *субстанции* содержит больше представляемой реальности, чем идея *модуса*; следовательно, существующая субстанция включает в себе больше сущности, чем действительно существующий *модус*. Отсюда следует, что мышление, если только оно ясно и раздельно, всегда движется в области необходимого и действительного. Спиноза только углубляет и развивает эти положения Декарта, когда учит, что порядок вещей есть один и тот же, что совершенство идеи зависит от совершенства ее предмета, и, следовательно, мир идеальный простирается не дальше и содержит в себе не больше, как сколько есть в мире реальном. Это положение, неизвестное древним, раскрылось в своеобразном и необычайном мирозерцании. Если идеи движутся в таком же необходимом порядке, как и самые вещи, то они подлежат столь же неизменяемому механизму, как соответствующие им явления. Душа есть *мысленный автомат*, мышление движется в силлогизме механически-необходимом, который определяется схемой: *или невозможно, или необходимо; что не есть невозможно, то есть необходимо*. Представление *возможного*, следовательно, вообще бытия *конечного*, которое только возможно и которое не содержит в себе безусловной необходимости, не свойственно мышлению; оно всегда обходит эту категорию конечного мира и постигает все явления под образом *вечности*, т. е. в их безусловной необходимости. Из опыта известны нам два вида или порядка явлений или вещей: *вещи мыслящие и вещи протяженные*. Так как мышление должно понять эти явления в их безусловной необходимости, то оно сводит оба порядка вещей мыслящих и протяженных к бытию одной бесконечной субстанции, которая хотя обладает бесконечным множеством *атрибутов*, однако нашим умом постигается под двумя вечными *атрибутами* бесконечного мышления.— Представление

конечного как такого принадлежит воображению, а не мышлению. Из бесконечной божественной субстанции следует только то, что ей существенно, то есть *бесконечное*, как из природы треугольника вытекает вековечно имманентное ему свойство, что сумма его углов равна двум прямым. Бог есть *имманентная причина мира*, т. е., собственно, не причина, а субстанция мира. Мир имеет основу не в другой, а в божественной субстанции, которой свойственно полагать только бесконечное. Поэтому мы не можем спрашивать о начале мира как совокупности конечных модусов, как мы не говорим о происхождении того, что не имеет действительного существования. Так как мышление и протяжение суть бесконечные *атрибуты* одной, неделимой, безусловной субстанции, то в явлениях мира каждая вещь есть нераздельно то и другое, *модус* мышления и *модус* протяжения, душа и тело, идея и предмет, смотря по тому, мыслим ли мы эту вещь под тем или другим божественным *атрибутом*; определенному *модусу* протяжения соответствует на данной стадии определенный *модус* мышления, телу — душа, явлению — идея. Действительного взаимодействия между этими членами не существует: ни идея не определяет предмета, ни предмет не определяет идеи; идеализм и материализм равно неосновательны. Только единство безусловной субстанции, которая в этих членах полагает свою неделимую сущность, определяет с необходимостью их взаимное отношение в мире явлений.

Это учение об идее, о котором также не знали древние, замечательно для нас в том отношении, что в нем натуральный механизм, который должна бы препобедить идея, переносится на существо самой идеи: идея представляет другую сторону того же механизма, который господствует в мире чувственных явлений. Мышлению отказывается в способности выступать за пределы действительности, выдвигаться *вперед*, чтобы отсюда, сообразно с познанию целию, предотвращать или видоизменять механический поток событий. Стремление к идеалу, деятельность мышления по цели есть чисто человеческое обожление. В безусловном мышлении, так как оно тождественно с бытием, мы не можем признать этого передового движения идеи, которая определяла бы действительность по свободно начертанному плану. Ни платоническая идея художественного или творческого отношения божества к миру, ни аристотелевское представление о божестве как безусловной цели мира не изъ-

ясняют истинной зависимости мира от божества. Мы не имеем логического перехода от бытия к инобытию, от бесконечного к конечному. И если идея божества вложена нам, то выступать за ее пределы, чтобы признать бытие конечного мира как такого, было бы так же нелепо, как если бы математик допускал существование радиусов вне содержащего их круга. В мире не заключается ничего другого, кроме того, что заключается в идее бесконечной субстанции.

Миросозерцание Спинозы обусловлено его стремлением построить философию по методу математической. Когда математик строит круг из вращения линии около неподвижного пункта, то здесь причина круга имманентна самому кругу: поэтому здесь невозможно различие между сущностью и явлением; здесь определения всегда падают в то, чего они суть определения. У Спинозы мир, подобным образом, не есть нечто вне божественной субстанции; в истине существует только эта субстанция и ее вечные определения, которые, впрочем, как такие, а не иные снимаются в ее безусловном единстве. В созерцании Спинозы мир есть как бы спокойная геометрическая величина, без движения, без развития, без жизни; все в этом мире тихо, мертвенно, жизнь всего мира, какую мы знаем, принесена здесь в жертву Богу. Всеохватывающая сила субстанции все охватывает, все смыкает, не давая существам природы дохнуть собственной жизнью и испытать радости и скорби самобытного развития. Если материализм мыслит действительность как безусловный поток, не сдерживаемый и не управляемый идеей, то для Спинозы эта действительность есть безусловный покой, который уже поэтому не нуждается в сдерживающей и управляющей идее. Кто станет говорить об идее круга? Круг в своем покойном существовании заключает все, что принадлежит к его понятию; он не может ни развиваться, ни усовершеншаться, он не нуждается в идее, которая определяла бы его развитие. Таким образом, в истине Спиноза отрицает самое понятие идеи. Вместо вечного бытия атомов, о котором говорит материализм, он изъясняет явления из *физической* силы бесконечной субстанции. Но для изъяснения действительности все равно, будет ли эта физическая сила принадлежать одной нераздельной субстанции, или же она будет разделена между множеством вечных субстанций: то и другое предположение ведет к строго механическому миросозерцанию. Этот отрицательный исход философии идеа-

лизм есть не единственное явление в истории философии; нам придется еще раз встретить мыслителя, который, выступая из идеи, приходит в невольном диалектическом движении к ее отрицанию. Будем, однако, следить за определениями идеи внутри картезианской школы.

Мальбранш уклоняется от решительных выводов Спинозы, прибегая к христианскому учению о *благодати*, которым изъясняется для него совместность мира и конечного духа с беспредельностью и неограниченностью божественного существа. Затем он уже не боится мыслить все тела существующими в божественной беспредельности, всех духов содержащимися в божественном духе. Бог есть место мира: Его дух — место духов; Его беспредельность — место тел; Его вечность — место времен: в Боге живем, движемся и есмы. Посему в то время как нам кажется, что мы видим чувственными глазами вещи вне нас существующие, солнце и звезды на небе, растения и животных на земле, в действительности мы видим все это, все вещи в Боге как их подлинном месте. Наше отношение к Богу есть первоначальное и непосредственное. Что бы мы ни познавали и к чему бы мы ни стремились, мы познаем всегда только Бога, мы стремимся всегда только к Богу; наша свобода есть блаженная необходимость искать и любить только Бога. В этом мирозерцании идея признается как созерцаемый, противолежащий взору ума предмет, как самая вещь в ее неподдельном виде, существующая в ее истинном месте, в Боге. Как у Спинозы исчезает представление идеи, изъясняющей бытие, так у Мальбранша — представление бытия, изъясняемого идеей. Идея не назначена к тому, чтобы проливать свет на другие сущности; она сама есть сущность, есть прямой и ближайший предмет нашего познания: вещам, как вещам, свойственно идеальное существование в Боге и никакое более. Ум, как способность созерцательная, минует явление; он относится прямо и непосредственно к сущности, к идее. Сообразно с этим Мальбранш отрицает всякую натуральную деятельность в вещах и натуральную или конечную *причинность*. Бог есть непосредственный деятель и непосредственная причина всех явлений, движений и перемен в конечном мире; понятие *природы* нужно отнести к вымыслам язычества, которые не имеют места в христианской философии. Так Спиноза, отрицая идею, и Мальбранш, полагая идею, приходят к одному и тому

же заключению касательно отношения конечного мира к бесконечной божественной субстанции. Французы имеют, конечно, основание, если они называют Мальбранша христианским Спинозой.

Действительным противником Спинозы был Лейбниц, которого учение о бесконечном множестве субстанций прямо направлено против учения Спинозы об одной бесконечной субстанции. Опровергая локкову теорию эмпирического происхождения идей, Лейбниц сам подчиняется ее влиянию и видоизменяет понятие о врожденности идей сообразно с началами внутреннего самонаблюдения и внешнего опыта. Идеи врождены духу человеческому не как готовые формы и определения, из которых действительно мог бы образоваться *мысленный автомат*, но как предрасположения и неразвитые основы мышления, которое, по всей справедливости, не входит в человеческую душу от внешних предметов. Так как имманентное развитие идей определяется двумя законами — противоречия и достаточного основания, из коих первый обнимает область возможного, а последний — действительного, то посему область возможного так же есть предмет мышления (а не воображения, как утверждал Спиноза), как и область действительного; или, категория возможного имеет объективное значение, какое вообще свойственно мышлению. Итак, по необходимости мышления мы не можем рассматривать действительность как сплошную, крепко сомкнутую массу бытия, которой некуда двигаться, некуда развиваться: есть область возможности, есть место движению, жизни и *развитию*. По указанным законам мышление развивается в живом взаимодействии с опытом; разлагая сложное на простое и сводя простое к разумному единству, мышление достигает до сознания идей вечных, т. е. таких, которые, имея основу в уме Божием, сами служат основой всех вещей в мире. Идеи, которые мы сознаем не во всей их чистоте и полноте, составляют содержание ума божественного. Наши идеи потому совпадают с действительностью, что они однородны с вечными идеями, по которым божественный ум создал мир и все в мире. Человеческий ум отличается от божественного не качеством, а степенью и достоинством, как капля от океана, как свет возмущенный от света чистого и полного. Таким образом признается первенство мышления над бытием, идеи над явлением, и для науки происходит требование поверять явление идеей или разлагать чувст-