

ДЕКАРТЪ.

М 45
158

801-93
9095-6

Альфреда Фулье.

Переводъ съ французскаго А. П. Татариновой,

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

ПРОФ. Н. Я. Грота.

СЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ ГЛАВЫ ИЗЪ „ИСТОРИИ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ“

В. Виндельбанда:

„Барухъ Спиноза“.



МОСКВА.

Типографія Выс. утв. Т-ва И. Д. Сытина. Валовая ул., свой д.
1895.

ДЕКАРТЪ.



801-14
2242

Альфреда Фулье.

Переводъ съ французскаго А. П. Татариновой,

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

ПРОФ. Н. Я. Грота.

Съ приложеніемъ перевода главы о Спинозѣ изъ
«Исторіи новой философіи»

В. Виндельбанда.



МОСКВА.

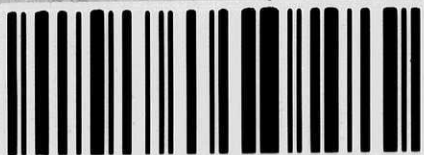
Тип. Высоч. утв. Т-ва И. Д. Сытина. Вадовая ул., соб. домъ.
1894.

Введеніе.

Декарть какъ человѣкъ.

Не тщеславная народная гордость, а естественное честолюбіе заставляетъ каждый народъ утверждать, что онъ въ лицѣ своихъ ученыхъ и философовъ способствовалъ въ лучшую сторону движенію идей, увлекающихъ міръ. «Ваша нація,—говорилъ Гегель Виктору Кузену,—сдѣлала достаточно для философіи, давъ ей Декарта». И онъ писалъ въ своей исторіи философіи: «Декарть истинный основатель новѣйшей философіи, поскольку принимаетъ мысль за основное начало. Воздѣйствіе этого человѣка на его вѣкъ и на новѣйшія времена не будетъ никогда преувеличено. Онъ—герой; онъ принялся вновь за изслѣдованіе вещей съ исходной ихъ точки». Нужно ли еще приводить свидѣтельство иностранцевъ,

42170-0



2007334387

можетъ-быть менѣ заслуживающее подозрѣнія, чѣмъ свидѣтельство соотечественниковъ Декарта? По мнѣнію одного изъ первыхъ ученыхъ Англіи, Гёксли, есть два рода великихъ людей: одни—живыя отраженія ихъ эпохи и, какъ это сказали про Вольтера, лучше чѣмъ кто-либо выражающіе мысли всѣхъ современниковъ; другіе, гораздо болѣе великіе, выражаютъ мысли, которыя, чрезъ два или три вѣка, станутъ общимъ достояніемъ. «Однимъ изъ такихъ людей и былъ Декартъ. Разсмотрите какое угодно изъ самыхъ главныхъ современныхъ пріобрѣтеній въ наукѣ или въ философіи и вы найдете, что сущность мысли, если не самая форма, была присуща его уму».

Если бы условіемъ жизненности народа было поклоненіе его славнымъ представителямъ и безпрестанное возрожденіе его генія чрезъ изученіе твореній его великихъ людей, то Франція не могла бы достаточно часто переноситься воспоминаніемъ къ тому, кто въ области мысли былъ, можетъ-быть, самымъ великимъ изъ всѣхъ французовъ. Предположите, что Декартъ родился въ Германіи; столѣтній юбилей его праздновали бы торже-

ственно, какъ чествуютъ тамъ память Лейбница и Канта. Комментаріи къ его произведеніямъ, безпрестанно появляющіеся, составили бы тамъ, какъ и комментаріи къ Канту, настоящую библіотеку. Однимъ словомъ, онъ продолжалъ бы быть однимъ изъ вѣчныхъ воспитателей и обновителей народнаго духа. Во Франціи мы болѣе воздержны и на почести и на комментаріи. Неужели же слѣдуетъ удѣлять большіе труды только революціи 1789 г. и Наполеону, забывая, что и Декартъ также совершилъ революцію, предвѣстницу другой, и далъ, какъ онъ называлъ ихъ, рядъ «великихъ сраженій?» Хотя съ перваго взгляда и кажется, что все уже было сказано о картезіанской философіи и ея судьбѣ, мы думаемъ, что всегда полезно привлечь опять вниманіе философовъ и ученыхъ на тѣхъ, которые указали цѣль, которой слѣдуетъ достигнуть и дали примѣръ великихъ порывовъ. Самый прогрессъ знаній въ наше время подвергаетъ насъ опасности затеряться въ подробностяхъ анализа и въ специальныхъ изученіяхъ, суживающихъ нашу перспективу. Частое общеніе съ геніями поставило бы насъ снова лицомъ къ лицу съ безконечными про-

странствами и возвело бы насъ на вершины, съ которыхъ видишь первые лучи истинъ задолго до появленія ихъ на горизонтѣ.

I. «Бретонецъ Абеляръ, бретонецъ Декартъ», говорилъ Викторъ Кузенъ. Дѣло въ томъ, что Ренэ Декартъ не имѣлъ ничего бретонскаго: всѣ члены его семьи, какъ служившіе на гражданской службѣ, такъ и въ военной, были изъ Пуату и изъ Турени. Отецъ его, совѣтникъ парламента въ Бретани, пріѣзжалъ въ Реннъ только на то полугодіе, когда его призывали туда обязанности. Ренэ Декартъ родился, какъ извѣстно, въ городкѣ Турени, между Туромъ и Пуатье, въ Лахэ, въ 1596 г., въ послѣдній день марта. Ему недоставало материнской любви. Мать его умерла отъ грудной болѣзни черезъ нѣсколько дней послѣ его рожденія. «Я наслѣдовалъ отъ нея, — говоритъ онъ, — сухой кашель и блѣдный цвѣтъ лица, которые я сохранилъ до 20 лѣтъ, вслѣдствіе чего всѣ врачи, видѣвшіе меня до этого возраста, приговаривали меня къ ранней смерти». Отецъ его съ помощью кормилицы, къ которой Декартъ относился всегда съ благодарностью и великодушіемъ, заботился объ укрѣпленіи

слишкомъ слабаго его здоровья. До 8 лѣтъ его почти предоставили самому себѣ и играмъ, не желая обременять его умъ ранними познаніями.

Однако онъ уже выказывалъ разсудительный и любознательный характеръ, спрашивая о причинахъ всѣхъ вещей, такъ что отецъ называлъ его «маленькимъ философомъ». Восьми лѣтъ его отправляютъ въ коллегію Де-ла-Флэшъ, когда у него былъ еще свѣжій и живой умъ. Съ высокой степенью любознательности въ немъ соединялось второе качество философа: большое воображеніе, необходимое для идеальныхъ построеній, дѣлающихъ изъ метафизики поэзію истины. Онъ началъ однако съ того, рассказываетъ онъ самъ, что «влюбился въ поэзію»; онъ навсегда остался вѣренъ этому вкусу, и его послѣдними произведеніями были стихи, сочиненные на празднества въ Стокгольмѣ, слѣдовавшія за мюнстерскимъ миромъ. Въ Ла-Флешѣ, вслѣдствіе своего слабаго здоровья, Декартъ оставался по утрамъ въ постели дольше другихъ учениковъ и употреблялъ свое время на размышленіе; во всю свою жизнь онъ сохранилъ привычку заниматься и даже

писать въ постели послѣ ночного отдыха. А спать онъ насколько могъ долго. Онъ совѣтовалъ всегда нѣкоторую лѣность, соединенную съ трудомъ умѣреннымъ, но правильнымъ, какъ необходимое условіе для производительности. Если бы онъ былъ свидѣтелемъ нашего перенапряженія, онъ повторилъ бы, что нѣсколько часовъ въ теченіе дня, хорошо употребленныхъ, предпочтительнѣе нашей горячки механическаго труда. Особенно въ послѣдній годъ пребыванія въ коллегіи онъ углубился въ занятія философскія и научныя. «Я выучился всему, чему учились другіе, но не удовлетворяясь преподаваемыми намъ науками, я прочелъ всѣ, какія только могли попасть мнѣ въ руки, книги о предметахъ, считавшихся самыми любопытными и необычными». Это свѣдѣніе можетъ способствовать смягченію сказаннаго имъ въ другомъ мѣстѣ, а именно, что онъ мало зналъ книгъ. Правда, позднѣе онъ рѣдко читалъ: въ его бібліотекѣ были только тѣ книги, которыя ему присылались.

Въ то время онъ особенно увлекался математикой «ради очевидности ея доказательствъ». Онъ однакоже еще не замѣчалъ,

по его словамъ, истиннаго назначенія ея, которое заключается въ служеніи не только «механическимъ искусствамъ», но и пониманію вселенной. Геометрія тѣмъ не менѣе создала предъ его умомъ тотъ типъ вразумительности и достовѣрности, подъ который онъ долженъ былъ подвести въ послѣдствіи всѣ прочія науки.

Семнадцати лѣтъ Декартъ отправляется въ Парижъ; его единственнымъ руководителемъ былъ лакей. Сначала онъ ведетъ веселую жизнь, находя особенное удовольствіе въ игрѣ, въ которой онъ, какъ и Паскаль, скоро сталъ способенъ предусматривать всевозможныя комбинаціи. Скоро, однако, охваченный вновь страстью къ изученію, онъ исчезаетъ и становится невидимъ для своихъ друзей, которые думаютъ, что онъ въ Бретани. Біографъ его Бальё утверждаетъ, что онъ скрывался въ предмѣстьѣ Парижа. Дѣло въ томъ, что онъ изучалъ право въ Пуатье, гдѣ Г. Боссиръ нашелъ въ спискахъ факультета отъ 9 и 10-го ноября 1616 г. упоминаніе объ его экзаменахъ: *Nobilissimus dominus Renatus Descartes creatus fuit baccalaureus in utroque jure...* (Благороднѣйшій мужъ Рене Декартъ былъ сдѣланъ бакалавромъ права...).

На слѣдующій годъ онъ рѣшился не искать другой науки «кромѣ той, которую найдетъ въ самомъ себѣ или въ великой книгѣ міра». Онъ поступаетъ на службу волонтеромъ въ Голландіи, подѣ начальство Морица Нассаускаго. Воинственное влеченіе Декарта было, говоритъ онъ, «дѣйствіемъ своего рода горячки въ печени (*chaleur de foie*), потомъ стихнувшей». Впослѣдствіи ему представлялось труднымъ дать военной службѣ мѣсто среди «почетныхъ профессій», такъ какъ онъ видѣлъ, «что большинство людей привлекается къ ней двумя главными причинами — праздностью и распушенностью». Самъ онъ особенно желалъ образовать себя, безопасно путешествовать по всѣмъ странамъ, изучать нравы самыхъ различныхъ націй, наконецъ войти въ сношеніе съ учеными всего свѣта. Находясь въ Бредѣ, онъ видитъ большое стеченіе людей, остановившихся передъ объявленіемъ на фламандскомъ языкѣ. Онъ проситъ одного изъ сосѣдей объяснить ему по-латыни или по-французски содержаніе объявленія. Любезный сосѣдъ переводитъ его по-латыни: это геометрическая проблема, рѣшеніе которой предлагаютъ найти, признавая

его невозможнымъ. Переводчикъ, желая поспѣяться надъ молодымъ офицеромъ, проситъ его принести на другой день требуемый отвѣтъ. Это былъ никто иной какъ директоръ Дордрехтской коллегіи, знаменитый математикъ, Исаакъ Бекманъ. На другой день Декартъ приноситъ требуемое рѣшеніе. Пораженный его знаніями, Бекманъ предлагаетъ ему свою дружбу. Для Бекмана Декартъ написалъ разсужденіе о музыкѣ — искусствѣ, которое молодой ученый всегда любилъ.

Къ концу второго года Декартъ оставляетъ Голландію, ѣдетъ въ Германію и въ войскахъ курфирста Баварскаго участвуетъ въ первыхъ сраженіяхъ Тридцатилѣтней войны. Еще нѣсколько лѣтъ ему пришлось только «появляться тамъ и сямъ, при чемъ онъ старался быть вездѣ скорѣе зрителемъ, чѣмъ дѣйствующимъ лицомъ въ разыгрывавшихся тогда комедіяхъ». Въ началѣ 1619 г. зима задерживаетъ его на границѣ Баваріи, въ Нейбургѣ, на Дунаѣ. Не находя «никакого разговора, который развлекъ бы его», не волнуемый «никакой заботой, никакой страстью», онъ одинъ запирается на цѣлый день въ маленькой, отапливаемой небольшой плитой, комнатѣ, «гдѣ

у него былъ полный досугъ заниматься своими мыслями». И въ жизни Декарта и въ исторіи науки знаменательнымъ временемъ была зима, проведенная въ Нейбургѣ, гдѣ молодой человѣкъ открылъ, съ приложеніемъ алгебры къ геометріи, правила всеобщей математики. Воображеніе его было сильно возбуждено; онъ жилъ въ мірѣ фигуръ и движеній, которыя, казалось ему, комбинировались безъ конца, по законамъ правильнаго сочетанія: это былъ міръ вѣроятностей, связанный невидимыми нитями съ міромъ реальностей. Какъ найти эту связь? Умъ его вдругъ прояснился: онъ представилъ себѣ истины геометрическія, съ одной стороны, и истины арифметическія или алгебраическія съ другой, какъ составляющія одно въ общей наукѣ порядка и пропорцій, что было бы «всеобщей математикой»; потомъ въ этой математикѣ онъ умѣлъ открыть тайну цѣлой природы. Это мы узнаемъ изъ чтенія его *Разсужденія о методѣ*; это же подтверждается эпиграфией, написанной однимъ изъ его близкихъ друзей, Шаню: «Въ свободное время, зимой, сравнивая тайны природы съ законами математики, онъ осмѣлился надѣяться, что одинъ

и тотъ же ключъ могъ бы открыть смыслъ той и другой». Въ своихъ *Олимпикахъ* Декартъ говоритъ, что «10-го ноября 1619 г., исполненный восторга, онъ нашелъ основанія удивительной науки». Это былъ методъ всеобщаго анализа и синтеза, съ приведеніемъ алгебры, геометріи и механики къ одной наукѣ, — о порядкѣ и пропорціяхъ. Въ слѣдующую ночь онъ видѣлъ три сна, которые объяснилъ до пробужденія, какъ откровеніе духа истины о пути, которому онъ долженъ слѣдовать. У него было пылкое воображеніе, нѣчто въ родѣ внутренней восторженности, доходившей, по словамъ Вольтера, до «странностей», но сдерживаемое разумомъ, можетъ-быть самымъ твердымъ, какой выказывалъ когда-либо философъ.

Въ одной изъ своихъ замѣтокъ онъ пишетъ объ этомъ рѣшительномъ днѣ изъ благодарности къ тому, что онъ считалъ божественнымъ внушеніемъ: «Въ концѣ ноября я пойду въ Лоретто и отправлюсь туда пѣшкомъ изъ Венеціи». Зима еще не совсѣмъ кончилась, когда онъ отправился снова путешествовать.

II. Не безъ причины различаютъ въ философіи Декарта два «цикла» — одинъ не менѣе героическій, чѣмъ другой: циклъ математическій и циклъ метафизическій. Первый соотвѣтствуетъ въ его жизни, главнымъ образомъ, періоду путешествія, когда онъ, продолжая кампанію, стремился къ осуществленію научныхъ трудовъ, стараясь познакомиться съ учеными каждой страны, чтобы освоиться съ ихъ открытіями. Если онъ поступилъ на службу къ Морицу Нассаускому, то потому, что великій полководецъ велъ за собой цѣлый конвой математиковъ и инженеровъ. Позднѣе, какъ только Декартъ услышалъ о *Rose Croix*, таинственномъ братствѣ, члены котораго общались людямъ «истинную науку», онъ тотчасъ отправляется разыскивать его.

Онъ объявляетъ, что не могъ найти никакого братства, но посвящаетъ ему свой трудъ, озаглавленный: *Математическое сокровище космополита Полибія*. Несмотря на его отрицанія, утверждали, что онъ былъ членомъ этого братства, цѣлью котораго было занятіе наукою внѣ теологіи. Когда онъ вступаетъ съ побѣдоносной арміей въ Прагу, первой его мыслью является отыскать знамени-

тую коллекцію инструментовъ Тихо де-Браге. Хотя онъ въ послѣдствіи и оставляетъ военную службу, но продолжаетъ еще путешествовать: посѣщаетъ Сѣверъ, возвращается на Югъ, объѣзжаетъ Италію; въ Венеціи онъ видитъ обрядъ свадьбы дожа съ Адриатикой; выполняетъ обѣщаніе пойти на богомолье въ Лоретто, присутствуетъ на юбилеѣ Рима и особенно интересуется большимъ стеченіемъ въ немъ народа, пришедшаго изъ самыхъ далекихъ странъ. Древности его вовсе не беспокоятъ; современные нравы съ ихъ разнообразіемъ занимаютъ его болѣе; кажется, онъ испытываетъ нѣчто въ родѣ философскаго удовольствія, видя, какъ все измѣняется въ мірѣ нашего человѣческаго опыта, въ нашихъ законахъ и нравахъ въ противоположность неизмѣнному міру разума и идей, къ которому человѣкъ всегда прикованъ мыслью. Такъ онъ научается не вѣрить ничему изъ того, что основано только «на обычаѣ, а не на разумѣ». Изъ Италіи Декартъ ѣдетъ во Францію черезъ долину Сузы, но свертываетъ на нѣсколько миль въ сторону, чтобы вычислить высоту Монъ-Сени, сдѣлать тамъ метеорологическія наблюденія и поискать причину паденія лавинъ.

Вскорѣ, вслѣдствіе переговоровъ съ кардиналомъ де-Берюлемъ, онъ принимаетъ давно замышляемое рѣшеніе отдаться вполнѣ и окончательно философіи, но не только ради чистаго мышленія, а чтобы «доставить сколько онъ можетъ блага себѣ подобнымъ». Дѣйствительно у Декарта всегда были какъ практическія, такъ и теоретическія заботы. Онъ охотно сравнивалъ универсальную науку съ деревомъ, корень котораго есть метафизика, стволъ—физика, а три главныхъ развѣтвленія—механика, медицина и этика. На нихъ-то, наконецъ, и распускаются всѣ плоды, которые дано собрать человѣку. Если потомъ Декартъ удаляется въ Голландію, въ «пустыню» этого обремененнаго дѣлами народа, то для того, чтобы втиши выполнить этотъ большой планъ построенія универсальной науки. «До того времени,—говоритъ его біографъ Балъе,—онъ не касался еще ни одной части философіи». Онъ долженъ былъ провести 20 лѣтъ въ Голландіи, часто мѣняя мѣстопробываніе, чтобы избавиться отъ докучливыхъ людей. «Отъ меня только зависитъ,—говоритъ онъ въ знаменитомъ письмѣ къ Бальзаку,—жить здѣсь для всѣхъ неизвѣстнымъ. Каждый день

я гуляю среди огромнаго количества народа почти такъ же спокойно, какъ вы можете это дѣлать въ своихъ аллеяхъ. Люди, которыхъ я встрѣчаю, производятъ на меня такое же впечатлѣніе, какъ деревья вашего лѣса или стада вашихъ деревень. Даже шумъ торговцевъ не развлекаетъ меня болѣе шума ручья... Есть ли въ мірѣ страна, гдѣ можно быть свободнѣе?» Свобода и спокойствіе духа были два самыхъ большихъ блага для нашего философа, два условія изслѣдованія истины, которому онъ обѣщалъ посвятить свою жизнь. Онъ порицалъ также все, что связывало свободу мыслителя, нѣкоторыя обѣщанія и нѣкоторыя желанія; онъ и не женился, вѣроятно, для того, чтобы имѣть возможность отдаться вполнѣ наукѣ. Метафизическій циклъ, соотвѣтствующій пребыванію въ Голландіи, продолжается быть, однако, въ то же время и научнымъ, хотя другимъ образомъ: занимаясь различными науками, Декартъ постоянно озабоченъ синтезомъ, обнимающимъ цѣлый міръ. Отсюда знаменитое его *Разсужденіе о мірѣ*, которое онъ не рѣшился обнародовать вслѣдствіе избытка осторожности, при извѣстіи объ осужденіи Галилея.

Очевидно, мы не должны представлять себя Декарта вполне замкнувшимся в мир идеальный как Мальбранш: это был ученый, смотревший открытыми глазами на всю природу, но идеалист в глубинах души. Нужно, — говорит Декарт неоднократно, — хоть один раз в жизни понять «основные начала метафизики» и потом изучать мир идейный и мир пространственный. Он признается принцессе Елизавете в одном из самых любопытных писем своих, что было бы «очень вредно» занимать свой разум только размышлениями о метафизических понятиях, так как тогда он не мог бы хорошо заниматься отправлениями «воображения и восприятия», но абсолютно необходимо раз навсегда составить себя на разумное основанное воззрение. «Главное правило», которое он всегда старается соблюдать в своих занятиях, пишет он еще Елизавете, — это употреблять только несколько часов в год на мысли, «занимающие только один разум», т. е. на метафизику и «несколько часов в день на мысли, занимающие и разум и воображение», т. е. на изучение математики и физики.

Остаток дня должен быть посвящен на отдых или на прогулки по полям, если не имешь случая вести «серьезные разговоры»; что касается до ночного отдыха, то он должен быть насколько возможно продолжительным. «Я сплю здесь по десяти часов, — пишет он Бальзаку, — и никогда никакая забота меня не разбудит. После того как сон заставляет долго блуждать мой ум по лесам... я незамѣтно начинаю смѣшивать свои дневные грезы с ночными, и когда я замѣчаю свое пробужденіе, то мое чувство удовольствия становится еще полнѣе, и в немъ участвуютъ всѣ мои чувства, такъ какъ я не настолько суровъ, чтобы отказать имъ въ чемъ-нибудь, что можетъ дозволить имъ философъ, не оскорбляя своей совѣсти». Дѣйствительно, въ жизни всѣ тѣ вещи, которыя относятся къ «соединенію души и тѣла» понимаются плохо «разсудкомъ и воображеніемъ» и «очень ясно чувствами»; только чрезъ самую жизнь получаешь вѣрное о ней понятіе, — только живя чувствуешь себя «однимъ лицомъ, имѣющимъ и тѣло и мысль». Онъ совѣтуетъ Елизавете поступать какъ онъ, т. е. жить, не погружаясь ни слишкомъ долго ни

слишкомъ исключительно въ метафизическія мысли. Хорошій совѣтъ и философамъ и простымъ смертнымъ!

По настояніямъ принцессы Елизаветы, Декартъ написалъ *Разсужденіе о страстяхъ души*; потомъ онъ послалъ свою рукопись шведской королевѣ. Она была издана въ Амстердамѣ только въ 1649 году. Декарту нравилось имѣть въ числѣ учениковъ женщинъ высокаго ума. Въ нихъ онъ находилъ менѣе предрасудковъ, болѣе естественный, открытый и истинный умъ и вслѣдствіе этого счастливую покорность и столько готовности слѣдовать за нимъ! Притомъ женщины, обладая тонкимъ пониманіемъ всего, что касается сердца и поведенія, особенно интересуются психологическими и нравственными вопросами. Если Декартъ изъясняетъ Сенеку или изслѣдуетъ, въ чемъ состоитъ высшее благо, то для того, чтобы отвѣчать на запросы принцессы Елизаветы или королевѣ Христинѣ; и опять вопросы, заданные ему Христиной, заставили его написать Шаню удивительное письмо о любви. Впрочемъ Декартъ приходилъ въ тотъ возрастъ, когда эти проблемы занимаютъ болѣе: онъ былъ «утомленъ геометрией», онъ думалъ, что

исчерпалъ метафизику, онъ особенно мечталъ написать о человѣкѣ. Всякое великое ученіе кончается примѣненіемъ его, и мы знаемъ уже, что самъ Декартъ заботился столько же о приложеніяхъ своего ученія, сколько и о размышленіи; въ этомъ заключалась одна изъ характерныхъ чертъ его генія.

III. Декартъ всегда гнушался богословскихъ споровъ. Его религіозная вѣра была искренняя, но онъ отдѣлялъ отъ науки и философіи «истины религіи». У него было такое понятіе о божественной непостижимости, что онъ могъ съ одной стороны допустить откровеніе, которое было только лишней тайной; а съ другой стороны онъ считалъ напрасными споры о тайнахъ. «Я благоговѣлъ передъ нашимъ богословіемъ», говоритъ онъ, «но я думалъ, что для успѣха въ немъ нужна какая-то необыкновенная небесная помощь, что нужно для этого быть болѣе чѣмъ человекомъ». Въ своемъ курсѣ преподаванія іезуиты довольно легко отдѣляли вѣру отъ науки и позволяли всякое изученіе, всякое чтеніе, лишь бы признавался авторитетъ Церкви. Нѣкоторыя науки, въ которыхъ неизбѣжно столкновеніе съ богословіемъ, каковы

историческая критика, геологія, антропологія, еще не существовали тогда. Янсенисты, менѣе терпимые чѣмъ іезуиты, скоро должны были съ нѣкоторымъ недовѣріемъ смотрѣть на многія науки; Декартъ всегда сохранялъ гораздо болѣе широкую терпимость: онъ склоненъ былъ думать, что дана возможность соглашеній съ богословіемъ. Онъ слишкомъ много путешествовалъ, чтобы не видѣть, насколько религіозныя вѣрованія измѣняются съ каждой страной: онъ сохранялъ свою религію, потому что она стоила всякой другой и даже ему казалась лучше другихъ, а также и потому, что это была религія, «въ которой онъ родился». Когда реформатскій богословъ Регіусъ побуждаетъ его изслѣдовать основанія его вѣры такъ же тщательно, какъ основанія собственной философіи, Декартъ ограничивается отвѣтомъ: я исповѣдую религію своего короля, религію своей кормилицы. Тѣмъ, которые хотѣли перемѣнить вѣру, онъ совѣтовалъ спокойно оставаться въ вѣрѣ ихъ отцовъ.

«Иносказательный смыслъ» Библіи былъ всегда убѣжищемъ для великихъ умовъ, которые были въ то же время вѣрующими. Де-

картъ изъ числа ихъ. По его мнѣнію, «есть извѣстные способы говорить о Богѣ, употребляемые обыкновенно писаніемъ, которые приспособлены къ пониманію народа и содержатъ нѣкоторую истину, поскольку она *относится къ людямъ*». Есть другіе способы выраженія, имѣющіе абсолютное достоинство, и они суть предметы разумной вѣры: «это тѣ способы, которые выражаютъ болѣе простую и чистую истину, которая не измѣняетъ своей природы, даже когда она и не относится къ людямъ». Здѣсь видно свойственное Декарту раздѣленіе чувственного и умственного; это основаніе всей его философіи было также основаніемъ его религіозной вѣры. Выше буквы, которая умерщвляетъ, онъ ставитъ духъ, который живитъ, а духъ въ сущности есть самъ разумъ, есть истина «простая и чистая, которая не измѣняетъ природу» въ связи съ временемъ и съ тѣми, къ кому относится. О книгѣ Бытія можно было бы сказать, «что такъ какъ эта исторія написана для человека, то Духъ Святой и хотѣлъ означить въ ней главнымъ образомъ вещи, касающіяся человека, и потому говорилъ въ ней только о вещахъ, по скольку онѣ относятся къ

человѣку». Неудивительно же, что по отношенію къ человѣку и солнце оказывается вращающимся!

Языкѣ писемъ Декарта къ m-lle Шюрманнѣ не выказываетъ большой вѣры въ откровенный характеръ св. писанія въ томъ, что касается буквы и частныхъ. Декартъ находилъ довольно дѣтскимъ разсказъ Моисея, говорившаго народу популярнымъ языкомъ. Такъ какъ m-lle Шюрманнѣ жаловалась на это, то Декартъ увѣрялъ ее, что и ему было любопытно знать, что говоритъ буквально Моисей о сотвореніи міра, и онъ даже выучился еврейскому языку, чтобы судить объ этомъ по оригиналу; но «найдя, что Моисей не сказалъ ничего яснаго и понятнаго», бросилъ его, «какъ не могущаго внести никакого свѣта въ философію». Декартъ говоритъ еще, что можно было бы написать любопытную книгу, о которой онъ мечталъ: книгу о чудесахъ; тамъ можно было бы показать всѣ чудеса, которыя можетъ совершить наука—особенно оптика и медицина. Книга эта могла бы далеко его завести.

Рѣшаясь не издавать *Разсужденіе о мірѣ*, Декартъ ссылается на «желаніе жить въ по-

коѣ и продолжать жизнь, которую онъ началъ вести». Впрочемъ онъ не теряетъ совсѣмъ надежды, что не случится того, «что было съ произведеніями противоположнаго рода, которыя почти такъ же были нѣкогда осуждены», и что *Мірѣ* его «не появится со временемъ». Между тѣмъ извѣстно, съ помощью какихъ уловокъ онъ излагаетъ въ своей книгѣ *О началахъ* теорію вращенія земли, повидимому, совершенно ее отрицая. «Отчего и вы не употребили какой-нибудь уловки?» пишетъ Декартъ своему другу Регіусу, надѣлавшему себѣ хлопотъ изъ-за своей неосторожности.

Напрасно, однако, послѣ молодости, проведенной въ сраженіяхъ, Декартъ отнынѣ доводилъ до крайности свою змѣиную «осторожность», казавшуюся ему приличной въ области теологіи; у этого человѣка, католика по рожденію, ученика іезуитовъ, былъ характеръ протестанта; онъ обладалъ тѣмъ, безъ чего часто обходятся и протестанты, — личною свободою инициативой изслѣдованія.

Какъ можно было не примѣнить вскорѣ къ богословію и къ религіозному толкованію, какъ и ко всему остальному, его методъ со-

мнѣнія и критики? Голландскіе картезіанцы не преминули сдѣлать это, и прежде всѣхъ Спиноза. Поэтому, несмотря на всѣ предосторожности, Декартъ кончилъ тѣмъ, что вооружилъ противъ себя богослововъ въ самой Голландіи. Картезіанцы Голландіи стремились подчинить богословіе разуму; богословы-диссиденты дѣйствовали заодно съ картезіанцами. Правовѣрные католики пришли въ безпокойство. Извѣстно, что по доносу Ветиуса, ректора утрехтскаго университета, Декарта призывали къ суду, чтобы отвѣчать на обвиненіе въ атеизмѣ и видѣть сожженіе своихъ книгъ руками палача. Вмѣшательство французскаго посланника приостановило это дѣло.

IV. Давно побуждаемый Христиной, шведской королевой, Декартъ кончилъ тѣмъ, что оставилъ Голландію и былъ принятъ въ Стокгольмѣ съ большими почестями. Ежедневно въ 5 час. утра Декартъ отправлялся въ придворную библіотеку, и королева слушала его разсужденія о различныхъ философскихъ вопросахъ. Но философъ, грудь котораго всегда была слабой, не могъ бороться съ суровостью климата и съ переменною всѣхъ своихъ привы-

чекъ. Черезъ четыре мѣсяца послѣ приѣзда онъ заболѣлъ. Когда шведскіе врачи хотѣли лѣчить его, онъ закричалъ имъ: «Господа, пощадите французскую кровь!» Онъ позволилъ себѣ пустить кровь на восьмой день, «слишкомъ поздно», какъ говорятъ его біографы; мы думаемъ скорѣе, что кровопусканіе ускорило его кончину. Онъ умеръ 11-го февраля 1650 года, едва достигнувъ 53 лѣтняго возраста.

Въ 1667 г. останки его были перевезены изъ Швеціи во Францію и преданы погребенію въ церкви Сентъ-Этьенъ-дю-Монъ; о. Лаллеманъ, канцлеръ университета, собирался произнести надгробное слово, когда отъ двора полученъ былъ приказъ, запрещающій произнесеніе панегирика.

20-го ноября 1663 г. цензурный комитетъ въ Римѣ осудилъ его труды, пока они не будутъ исправлены. Но кто могъ бы ихъ исправить?

V. Вглядитесь въ Луврѣ въ портретъ Декарта, писанный Францомъ Гальсомъ; вы увидите на немъ крупную голову, «столь богатую разумомъ и пониманіемъ», какъ выражается Бальзакъ, — широкій и выдающійся

лобъ, черные волосы, спускающіеся на рѣзко очерченныя брови, большіе открытые глаза, крупный носъ, широкій ротъ съ нижней губой, слегка выдающейся изъ-подъ верхней, словомъ, ту суровую и немного презрительную фizioномію, въ которой было больше силы чѣмъ пріятности. На его лицѣ читаешь терпѣливое упорное размышленіе, напоминающее собою работающаго вола. Взглядъ испытующій, какъ будто спрашивающій: что это? Губы указываютъ на разсудительность и спокойствіе, соединенныя съ добротой. На самомъ дѣлѣ отъ его біографовъ мы узнаемъ, что у него былъ добрый и чувствительный характеръ: онъ былъ любимъ всѣми, кто ему служилъ, въ томъ числѣ и лакеемъ Гильо, ставшимъ, благодаря урокамъ Декарта, профессоромъ математики. Извѣстно, что въ Голландіи онъ сошелся съ одной личностью, которую звали Еленой, и съ которой онъ провелъ зиму съ 1634 по 1635 г.; весной онъ уединился съ нею въ Девентерѣ. У нея родилась дочь, названная при крещеніи Франсиной, а черезъ 5 лѣтъ умершая на рукахъ отца 7-го сентября 1640 г. Декартъ никогда не испытывалъ въ своей жизни большаго горя. Послѣ ро-

жденія Франсины, можетъ-быть, думая о будущемъ своего ребенка, Декартъ наконецъ рѣшился издать свои труды. Онъ не любилъ писать книги—хотя ему пришлось написать ихъ такъ много; онъ издавалъ ихъ только по многократнымъ настояніямъ своихъ друзей. Девизомъ его было: «Хорошо прожилъ тотъ, кто хорошо умѣлъ замыкаться въ себя». Его осторожность въ духѣ *Tourangeau*, способъ его поведенія, его тонкость, политичное терпѣніе, его искусство щадить могущественныхъ лицъ, въ то же время достигая своихъ цѣлей, заставляютъ думать, что Декартъ родился въ нѣсколькихъ шагахъ отъ замка Ришелье. Зато его сильный личный характеръ, высокомѣрная искренность, сдерживаемая только осторожностью, его непокорность мнѣнію другихъ, увѣренность въ самомъ себѣ вытекали не изъ предполагаемаго бретонскаго происхожденія, а просто изъ сознанія своей геніальности. «Я сталъ такимъ философомъ—пишетъ онъ Бальзаку,—что презираю большую часть вещей, обыкновенно уважаемыхъ, и уважаю нѣсколько другихъ, которыя люди не привыкли цѣнить». Его упрекали въ самомнѣніи; на это онъ заранѣе гордо отвѣтилъ: «Нужно

быть справедливымъ къ себѣ, признавая свои совершенства такъ же, какъ и свои недостатки; и если приличіе запрещаетъ говорить о нихъ печатно, то оно этимъ не можетъ запретить чувствовать ихъ». «Впрочемъ,—прибавляетъ онъ,—самыя великія души придаютъ значеніе менѣе всего своимъ добродѣтелямъ; только низкіе и слабые имѣютъ о себѣ болѣе высокое мнѣніе, чѣмъ какого заслуживаютъ, и похожи на маленькіе корабли, которые могутъ наполниться тремя каплями воды».



КНИГА ПЕРВАЯ.

Система міра по воззрѣнію Декарта и съ точки зрѣнія современной науки.

ГЛАВА I.

Картезіанская революція.

I. Тѣ, которые отрицаютъ переворотъ, совершенный Декартомъ въ наукѣ, его не понимаютъ. Они находятъ, что онъ сводится: или къ стремленію сохранить принципъ авторитета, который уже былъ разрушенъ; или къ признанію Декартомъ очевидности за признакъ истины, что въ этихъ неясныхъ выраженіяхъ можетъ показаться банальностью; или, наконецъ, они видятъ всю реформу въ принятіи сознательнаго наблюденія за исходную точку знанія и психологическаго размышленія за методъ его, а это значитъ объяснять Декарта съ точки зрѣнія предубѣжденій

Виктора Кузена *). Итакъ слѣдуетъ указать въ чемъ Декартъ обновилъ и идею науки и идею метода, потому что картезіанскую революцію характеризуетъ не что иное, какъ именно это обновленіе. Въ эпоху Декарта не было недостатка въ философахъ, которые озаглавливали свои труды терминами: *Новая наука* или *Новый органонъ* (новое руководство къ познанію), но эти заглавія собственно подобаютъ только произведеніямъ самого Декарта. Итакъ, чтобы его понять, нужно охарактеризовать, чѣмъ были до него и наука и методъ. Наставленія Декарта, думаемъ мы, будутъ еще хороши для ученыхъ и философовъ нашего времени: кто можетъ похвалиться даже въ наше время тѣмъ, что вполне раскрылъ схоластическіе предрассудки?

Логика Аристотеля, какъ и логика Платона и всего древняго міра, была скорѣе логикой (т. е. руководствомъ къ познанію) «качества» и «сущностей» (вещей), чѣмъ логикой количества и феноменовъ. Вещи понимались какъ системы качествъ: человѣкъ, напр., за-

*) См. Cours d'histoire de philos. moderne (1818).

ключаетъ въ себѣ общія качества животно-сти, а затѣмъ «особенное качество», которое есть разумъ, и это-то качество и есть его сущность. Опредѣливъ качества, ихъ соединяли въ роды и виды, ихъ классифицировали: классификація представлялась высшей степенью науки, краткимъ перечнемъ содержанія вселенной. Отсюда идеи Платона, эта великая классификація вещей въ вѣчности, въ которую вѣрятъ и теперь тѣ, кто допускаетъ жизненность видовъ; отсюда *роды и виды* (вещей) Аристотеля, опредѣленія ихъ «родовымъ признакомъ» и «частнымъ отличіемъ» и его же силлогизмъ, нисходящій отъ общаго къ частному. Итакъ вещи объясняли сущностями: все движеніе науки состояло или въ восхожденіи отъ рода къ роду или въ нисхожденіи по лѣстницѣ «особыхъ отличительныхъ признаковъ».

Аристотель, правда, придавалъ фактамъ законное ихъ значеніе, тѣмъ не менѣе очевидно, что онъ стремился опредѣлить въ философіи своей іерархическій порядокъ формъ и конечныхъ причинъ: вся наука развѣтывалась для него въ бесконечно разнообразной области качествъ. Въ средніе вѣка все, что

могло быть глубокаго въ этомъ древнемъ прозрѣніи природы вещей, уступило мѣсто мечтаніямъ объ ихъ «тайныхъ качествахъ», о «субстанціальныхъ формахъ», о конечныхъ цѣляхъ природы и намѣреніяхъ Творца. Даже числами и фигурами занимались не столько для того, чтобы открыть ихъ математическія отношенія, сколько для того, чтобы восхищаться, какъ Пифагоръ и Платонъ, ихъ эстетическою гармоніей, ихъ порядкомъ, ихъ скрытой цѣлесообразностью. Даже Кеплеръ проникался этимъ духомъ и подпадалъ вліянію пифагореизма: такъ, онъ видѣлъ въ орбитахъ свѣтилъ (которымъ онъ приписывалъ души) не математическую необходимость, а слѣдствіе божественнаго стремленія къ самымъ прекраснымъ и самымъ гармоничнымъ линіямъ. Кеплеръ допускалъ также тайныя силы вещей и, если онъ угадывалъ, что луна производитъ морскіе приливы и отливы, то приписывалъ ей тотчасъ странное свойство «влажнаго свѣтила». Не элементы и ихъ количественныя отношенія, а одни только сложныя тѣла и ихъ «качества» допускала и отыскивала наука древности и среднихъ вѣковъ. Итакъ, если можно правильно сказать, вмѣ-

стѣ съ Кантомъ, что объясненіе вещей съ точки зрѣнія «цѣлесообразности» есть то, которое ищетъ причину частей въ цѣломъ, ими образуемомъ, напр., причину органа въ цѣломъ организмѣ, вмѣсто того, чтобы объяснить цѣлое изъ его частей и организмъ изъ его простѣйшихъ органовъ, то мы можемъ заключить, что наука древнихъ и среднихъ вѣковъ въ ея цѣломъ была обширнымъ умозрѣніемъ о конечныхъ причинахъ, слѣдовательно эстетикой, этикой и, если все хорошо разобрать, теологіей; такъ какъ высшее основаніе порядка, прекраснаго, добра и цѣлесообразности во всѣхъ ея формахъ есть Богъ. Думали, что, развертывая божественный планъ, сама природа исходила изъ идей въ ожиданіи вещей, шла отъ общаго къ частному и, такъ сказать, нисходила отъ всемірной цѣли, предварительно предписанной Богомъ, къ серіи отдѣльныхъ средствъ, способныхъ привести къ осуществленію ея.

Въ эпоху Возрожденія образовалось два большихъ, все болѣе и болѣе непреодолимыхъ теченія, которыя скоро должны были привести къ картезіанскому перевороту въ наукѣ: одно можно назвать эксперименталь-

нымъ, другое математическимъ теченіемъ. Великіе инициаторы Возрожденія обновляютъ по частямъ и методъ и различныя науки. Леонардо-да-Винчи, ученый не менѣе чѣмъ художникъ, поощряетъ къ наблюденію природы, испытаніе которой, говоритъ онъ, есть «единственный ея толкователь». Другіе наблюдатели изучаютъ живыя существа—Рондлэ, Везаль, Сервэ, Азелли, Гарвей,—впрочемъ не безъ примѣси химеръ къ ихъ наблюденіямъ. Однако въ общемъ, хотя химики и натуралисты занимались наблюденіемъ (индукціей) и производили опыты, самая теорія индукціи и опытнаго изслѣдованія представлялась имъ всегда какъ изслѣдованіе *сущностей, качествъ, свойственныхъ вещамъ, формъ*, въ которыхъ онѣ намъ открываются, наконецъ, *способностей и силъ*, которыя онѣ скрываютъ въ себѣ. Съ другой стороны, математики вовсе не стремились обобщить свою науку: то, чего они искали въ числахъ и фигурахъ, всегда было скорѣе качество, чѣмъ количество и отвлеченныя отношенія. Геометрія и ариѳметика оставались разобщенными спеціальностями и даже были въ значительной степени, по словамъ Декарта, своего рода

«курьезами». Занимались рѣшеніемъ проблемъ и разсылкой съ одного конца Европы въ другой вызововъ на математическіе поединки, чтобы оспаривать другъ у друга честь отгадыванія какой-нибудь загадки. Это были обширныя партіи умственной игры. Притомъ, математики оспаривали ее иногда у физиковъ въ причудахъ воображенія. Однако, благодаря Тарталію, Кардану, Феррари, Виету, Неперу, Снелліусу, математическія науки дѣлали все болѣе и болѣе быстрые успѣхи. Галилею принадлежитъ слово перваго приложенія математики къ физикѣ въ духѣ современной науки. У него была страсть къ приложенію мѣры ко всѣмъ вещамъ: линейка и циркуль—вотъ наиболѣе предпочитаемые имъ инструменты и какъ бы «атттрибуты» его генія. Даже когда онъ не могъ прямо рѣшить геометрической задачи, онъ снова обращался къ измѣренію, чтобы обойти трудность. Требовалось ли отъ геометровъ вычисленіе отношенія площади обыкновеннаго циклоида къ площади производящаго круга, новый флорентійскій Архимедъ взвѣшивалъ двѣ пластинки изъ одинаковаго вещества и одинаковой плотности, изъ которыхъ одна имѣла форму круга,

другая — форму произведеннаго циклоида; потомъ находя, что вѣсь второй неизмѣнно втрое больше вѣса первой, онъ заключаетъ, что площадь циклоида втрое больше образующаго круга. Это были индукція и опытное изслѣдованіе, замѣняющіе дедукцію *a priori*. Но Галилей, давая столько удивительныхъ примѣровъ позитивнаго метода, не возвышался до такого взгляда на природу, науку и самый методъ ея, который былъ бы въ полной противоположности съ предшествовавшими его эпохѣ. Онъ себя не спрашивалъ, нельзя ли замѣнить вездѣ въ физическомъ мірѣ понятія качества, силы причинъ дѣйствующихъ и, наконецъ, конечныхъ — понятіями количественными. Онъ допускалъ, что самыя маленькія части тѣлъ полны, но раздѣлены пустыми пространствами; что матерія содержитъ въ себѣ «двигательныя силы» или «дѣйствующія причины», «естественнымъ дѣйствіемъ» которыхъ является — переносить извѣстныя массы на извѣстныя разстоянія въ данный промежутокъ времени; онъ допускалъ даже «силу пустоты»; онъ признавалъ «конечныя причины» очевидными въ природѣ и даже во имя конечныхъ причинъ отвергъ гипотезу Пто-

ломея, какъ болѣе запутанную и менѣе гармоничную, чѣмъ гипотеза Коперника.

«Галилей», говоритъ Декартъ, «изслѣдуетъ вещество физики помощью математическихъ пропорцій, и въ этомъ я съ нимъ согласенъ, ибо я полагаю, что нѣтъ другого средства найти истину. — Но, прибавляетъ Декартъ съ высокомѣрной строгостью, Галилей безпрестанно дѣлаетъ отступленія и не объясняетъ удовлетворительно никакое вещество, что показываетъ, что онъ вовсе не изслѣдовалъ ихъ *по порядку*, и что не разсмотрѣвъ *первыхъ причинъ природы*, онъ только искалъ причинъ нѣсколькихъ отдѣльныхъ дѣйствій и такимъ образомъ строилъ *безъ фундамента*». — Какъ бы ни была несправедлива эта слишкомъ краткая оцѣнка, она хорошо показываетъ намъ, что въ глазахъ Декарта научная истина получаетъ свою окончательную цѣну только дѣлаясь составной частью системы, которая содержитъ въ себѣ съ одной стороны главные законы міра, съ другой, — законы человѣческаго ума.

Какъ далекъ отъ Галилея Бэконъ, слишкомъ прославляемый! Онъ ничего не изобрѣтаетъ ни въ философіи ни даже въ на-

укахъ, которыми онъ занимается какъ дилетантъ. Онъ ограничивается тѣмъ, что анализируетъ, съ болѣе изобрѣтательной нежели разумной мелочностью, процессы наблюденія и индукціи. Методъ его недостаточенъ даже въ экспериментальныхъ наукахъ, такъ какъ онъ не даетъ законнаго мѣста ни гипотезѣ, ни дедукціи, ни вычисленію. Бэконъ не довѣряетъ математикѣ, которая должна быть, говоритъ онъ, служанкой, а не госпожей физики. Онъ слѣпо опровергаетъ систему Коперника, чтобы замѣнить ее своей системой, дѣтской и смѣшной. Его справедливо упрекали въ томъ, что онъ допускалъ массу предразсудковъ; приписывалъ тѣламъ родъ «воображенія»; заставлялъ «магнитъ узнавать близость желѣза»; допускалъ «симпатію» и «антипатію духовъ», какъ причину естественныхъ явленій. Онъ вѣрилъ въ уничтоженіе бородавокъ симпатическими средствами; допускалъ «дурной глазъ»; смѣшивалъ «астрологическую теплоту» металла или созвѣздія съ теплотой, какъ ее понимаетъ физика. Даже когда Бэконъ болѣе проникается истиннымъ духомъ науки, онъ все-таки не перестаетъ теряться въ неопредѣленныхъ классифика-

ціяхъ, которыя пригодны для всякаго воображенія; онъ описываетъ намъ (въ процессѣ наблюденія) «случаи блуждающіе», «случаи единичные», «случаи потаенные» (*cas clandestins*) и т. д. Онъ слишкомъ часто употребляетъ метафоры вмѣсто доказательствъ.

Словомъ, цѣлому XVII вѣку справедливо приписали то, что Кампанелли, играя значеніемъ своего собственнаго имени, сказалъ о себѣ: «Я колоколъ, возвѣщающій наступленіе дня». День наступилъ, только когда исчезли всѣ тѣни, всѣ призраки, созданные ночью,—когда реальности стали показываться съ своими истинными контурами, на своемъ истинномъ мѣстѣ, въ полномъ свѣтѣ, заставляющемъ ихъ вполне выдѣляться. Этотъ полный восходъ современной науки, съ одновременнымъ исчезновеніемъ и всѣхъ химеръ и всѣхъ схоластическихъ грезъ, начинается съ Декарта. Картезіанская система міра если и содержитъ въ себѣ заблужденія, то не оставляетъ мѣста ни одной изъ сущностей, — формъ и скрытыхъ свойствъ, пополнявшихъ до нея философію и науку. Мы даже увидимъ, что въ этомъ отношеніи Декартъ опередилъ многія современныя доктрины, такъ

что во всей исторіи нѣтъ примѣра столь нагляднаго и полнаго переворота въ понятіяхъ.

II. Прежде всего, Декартъ болѣе не придаетъ родамъ и видамъ значенія, независимаго отъ нашего ума; онъ въ нихъ не видитъ никакого откровенія божественнаго плана. Классификація для него уже болѣе не основное дѣйствіе науки: располагать всѣ существа въ соотвѣтствующія группы, людей—въ группу человѣческаго рода, животныхъ—въ группу животной природы, вовсе не значитъ проникнуть въ самую реальность. Первая обязанность науки, конечно, въ томъ, чтобы опредѣлять и классифицировать видимыя качества вещей, какъ, напр., цвѣтъ, звукъ, вѣсъ и т. д.; но отчего зависятъ всѣ эти качества? спрашиваетъ Декартъ. Отъ насъ, а не отъ вещей; слѣдовательно они не истинный предметъ науки. Самыя формы вещей, какъ форма растенія, животного, суть только производные результаты, соединенія видимыхъ или осязаемыхъ качествъ, которыя, происходя отъ нашихъ ощущеній, не представляютъ истинной природы вещей. Однѣ геометрическія формы соотвѣтствуютъ чему-то независящему отъ насъ, но формы эти все-таки производны

отъ движенія въ пространствѣ. Итакъ движеніе въ пространствѣ есть истинный предметъ науки. Роды и виды суть только внѣшнія произведенія; все, что есть общаго между вещами, существуетъ, въ сущности, только въ нашей мысли. Самое число, говоритъ Декартъ въ своихъ *Основныхъ началахъ*, «если мы его рассматриваемъ въ общемъ, не размышляя ни о какой сотворенной вещи, находится не внѣ нашей мысли, также какъ и всѣ другія общія понятія, которыя въ школахъ обнимаютъ въ идеѣ универсальнаго». Если камень падаетъ къ центру земли, то не потому, что онъ принадлежитъ къ роду тяжелыхъ тѣлъ, а потому, что вихрь ээира, движимый огромной центробѣжной скоростью, не можетъ не отталкивать камень къ центру. Если человѣкъ умираетъ, то не потому, что онъ принадлежитъ къ породѣ смертныхъ животныхъ, но потому, что «огонь безъ свѣта», поддерживающій его тѣлесную машину, не можетъ не быть потушенъ противными ему движеніями. Объяснять что-либо, въ наукахъ о природѣ, значитъ находить ту необходимую комбинацію движеній, которая приводитъ къ такому-то дѣйствительному движенію.

Древняя и схоластическая философія терялась въ разсмотрѣніи «вещей» и ихъ «акциденцій». Но что такое вещь? Во внѣшней природѣ нѣтъ никакой «вещи», которая была бы дѣйствительно отдѣлена отъ всего остального, — ничего, что имѣло бы собственное, ему присущее единство, т. е. цѣльность: всякая совокупность движеній, которую мы называемъ камнемъ, деревомъ или даже животнымъ, и которую мы индивидуализируемъ съ точки зрѣнія физической, есть только часть, неотдѣлимая отъ болѣе обширной совокупности движеній, которая ее вмѣщаетъ въ себѣ; и эта совокупность движеній въ свою очередь заключаетъ въ себѣ еще и еще другія движенія, до безконечности разнообразныя, потому что протяженное неопредѣленно дѣлимо и даже неопредѣливо раздѣлено движеніемъ, оживляющимъ каждую изъ его частей. Это вихрь вихрей, гдѣ теряется взглядъ, какъ въ водоворотѣ воды, при счетѣ капель, которыя проходятъ, возвращаются и опять проходятъ. Итакъ вещь въ природѣ есть только часть универсальнаго количества, которое есть протяженность.

Теперь, что такое «акциденція», присущая

вещи? Запахъ и вкусъ существуютъ въ насъ, а не въ душистомъ и вкусномъ тѣлѣ. Что касается движенія, оно не есть «акциденція» массы, потому что сама масса — не что иное, какъ только выраженіе извѣстнаго количества движенія; съ другой стороны, можно ли сказать, что движеніе есть «акциденція» другого движенія, которому оно было бы «присуще?» Это было бы нелѣпостью. Итакъ, всѣмъ нѣтъ «акциденцій»; есть только протяженное бытіе, существенно подвижное, и въ которомъ движеніе, по необходимымъ законамъ, опредѣляетъ всякаго рода фигуры. Эти самыя фигуры, еще разъ, суть результаты, а не основныя начала. Движеніе криволинейно или прямолинейно въ силу соединеній его элементовъ: оно не зависитъ ни отъ прямой ни отъ кривой линіи, которыя его вовсе не касаются. Это мы уже находимъ послѣ, что такое-то движеніе описало прямую или кривую, и восхищаемся гармоніями, существующими только для насъ и чрезъ насъ. Имена и качества, которыя мы даемъ вещамъ, наши существительныя и прилагательныя, — все это принадлежитъ человѣческому языку: природа знаетъ только математическую азбуку.

Какъ роды и виды, такъ и порядокъ, симметрия, красота существуютъ не въ вещахъ, а въ насъ. Конечно, Декартъ допускаетъ всемірный порядокъ, но чисто логическій; симметрію, но происходящую отъ законовъ числа и протяженнаго бытія, а не предшествующую этимъ законамъ и превосходящую ихъ; онъ допускаетъ красоту, но тождественную съ самой истиной, вполне независимую отъ того, что можетъ нравиться или не нравиться нашимъ чувствамъ. Красота же пейзажа, поскольку она происходитъ отъ цвѣтовъ, звуковъ и доступныхъ нашимъ чувствамъ формъ, которая насъ очаровываютъ, находится непременно въ насъ, потому что все, что ее образуетъ, находится только въ насъ. Дѣйствительное основаніе красоты математическое: звуки, восхищающіе насъ—тѣ, которые имѣютъ между собою «простыя отношенія»; удовольствіе есть только «смутная» идея, въ которой мы неопредѣленно усматриваемъ скрытыя геометрическія отношенія.

Остаются знаменитыя дѣйствующія и конечныя причины, которыя подъ различными формами были предметомъ древняго и схоластическаго размышленія. Здѣсь Декартъ былъ

безжалостенъ. Сперва онъ изгналъ изъ внѣшняго міра всѣ силы, даже силы двигательныя, которыя для него суть только *актуальныя* (т. е. обнаружившіяся) движенія. Сила есть внутреннее и невидимое движеніе, изъ котораго можетъ выйти видимое движеніе массы при извѣстныхъ математическихъ условіяхъ. Декартъ не довольствуется исключеніемъ «силы» изъ міра физическаго; онъ еще самую «причину» замѣняетъ математическими отношеніями. Обратимъ вниманіе на то, что основное начало причинности имѣетъ два возможныхъ смысла; или оно означаетъ дѣйствующую причину, т. е. активную силу, — ту производящую «силу», изъ которой дѣйствіе вышло бы какъ рожденное, такъ же какъ дитя изъ чрева матери. Это то, что каждый думаетъ замѣтить въ себѣ, когда дѣлаетъ усиліе, чтобы достичь цѣли. Но есть ли въ глазахъ науки что-нибудь подобное во внѣшнемъ мірѣ? Нѣтъ, отвѣчаетъ Декартъ, и отбрасываетъ изъ видимой природы все, что похоже, вблизи или издали, на волю и дѣятельность. И по этому вопросу онъ освящаетъ идеи современной науки о природѣ, которая совсѣмъ не знаетъ или, по крайней мѣрѣ, дол-

жна была бы вполне игнорировать дѣйствующія причины, такъ какъ ихъ истинной областью является міръ психическій.

Дѣйствіе и претерпѣваніе, повторяетъ Декартъ,—это лишь «два различныхъ способа разсматривать одну и ту же вещь». То, что активно въ одномъ отношеніи, пассивно въ другомъ: пламя, сжигающее дрова, активно въ отношеніи къ тѣмъ движеніямъ, основаніемъ которыхъ являются его собственныя движенія; оно пассивно въ отношеніи къ движеніямъ, слѣдствіями которыхъ надо признать его собственныя движенія. Объ истинной активности, которая была бы присуща пространственнымъ вещамъ какъ таковымъ, вы имѣете только «смутное» и «неясное» понятіе, что вполне доказываетъ, что вы въ этомъ отношеніи не познаете «дѣйствительно вещей внѣ васъ», но просто свое собственное изображеніе въ вещахъ. Есть здѣсь одна ясная идея — это идея причины и слѣдствія, и такъ какъ дѣло идетъ о движеніи,—причины математической и слѣдствія математическаго. Активность въ мірѣ наукъ о природѣ есть только человѣческая метафора для выраженія отношеній вполне логическихъ,

отношеній математической зависимости между членами уравненія.

Остается другой смыслъ основного закона причинности, который тогда означаетъ только отношеніе постоянной послѣдовательности между феноменами. Это смыслъ эмпирической, на которомъ такъ настаивалъ Бэконъ, а позднѣе Юмъ и Стюартъ-Милль. Я тру другъ о друга два куска дерева, и они согреваются. Бэконъ говоритъ: треніе и теплота находятся въ отношеніи постоянной послѣдовательности, и думаетъ, что такимъ образомъ нашелъ законъ природы. Декартъ съ пренебреженіемъ видитъ въ этомъ только грубо обобщенный фактъ и спрашиваетъ: «почему»? Сообщить намъ, что дѣло происходитъ *всегда* такимъ образомъ, значитъ дать намъ проблему для рѣшенія, а не самое рѣшеніе ея. При этомъ походишь на первобытныхъ людей, которые, измѣряя углы перваго треугольника, потомъ второго, потомъ третьяго, нашли бы посредствомъ ощущеній одну и ту же сумму и удовольствовались бы тѣмъ, что, обобщая, сказали: сумма угловъ одинакова въ различныхъ треугольникахъ. Но *почему?* Законъ постоянной послѣдовательности

или постоянной одновременности не есть причинное объяснение. Когда Галилей посредством измѣренія нашелъ свое извѣстное отношеніе площадей, онъ не могъ доказать его необходимость. Понимаемая упомянутымъ способомъ причинность есть только практическое приближеніе къ открытію истинныхъ причинныхъ объясненій. Декартъ также не довольствуется имъ: между треніемъ и послѣдующей теплотой онъ ищетъ отношенія математической непрерывности, сводимой логически такъ же, какъ отношеніе площадей къ дедукціи, имѣющую закономъ аксіому тождества. Теплота есть только движеніе, какъ треніе дерева; это то же движеніе, *продолжающееся* въ различныхъ формахъ, сперва какъ движеніе взадъ и впередъ кусковъ дерева, потомъ какъ колебаніе ихъ тонкихъ частицъ; «дѣйствіе» сводится къ рѣшенію механической теоремы въ области дѣйствительности; «причина» заключается въ реальныхъ данныхъ уравненія. Итакъ эмпирическая причинность или постоянная послѣдовательность есть только маска раціональной необходимости и тождества; индукція есть только обращенная и неполная дедукція: она по-

лезна и необходима, но она не предѣлъ науки.

Что касается конечныхъ причинъ, Декартъ изгоняетъ ихъ навсегда изъ храма физики и естественной исторіи. Послушайте какъ онъ посмѣивается надъ тѣми, которые «думаютъ, что они присутствуютъ на совѣтѣ Божьемъ». Ребячество и нелѣпость, говоритъ онъ, воображать, что Богъ, «подобно гордецу, создавая міръ, не имѣлъ бы другой цѣли, какъ быть похваленнымъ людьми. Онъ будто бы создалъ солнце, которое въ нѣсколько разъ больше земли, только съ тою цѣлью, чтобы свѣтитъ человѣку, который занимаетъ только ея малую часть!» — «Сколько вещей, прибавляетъ онъ, находятся теперь въ мірѣ или были въ немъ нѣкогда и перестали быть, хотя ни одинъ человѣкъ никогда ихъ не видѣлъ и не зналъ, и хотя онѣ никогда не были ни въ какомъ употребленіи у человѣчества!» Даже въ фізіологіи Декартъ отрицаетъ конечныя причины въ пользу причинъ механическихъ. «Удивительная польза каждой части въ растеніяхъ и въ животныхъ не позволяетъ намъ, говоритъ онъ, угадать, для какой цѣли» существуетъ каждая часть. Словомъ,

въ наукахъ о природѣ, «гдѣ всѣ вещи должны подкрѣпляться основательными доводами», изслѣдованіе цѣлей «нелѣпо».

Бэконъ перечислилъ заблужденія и «идолы» человѣческаго ума, но великій иконоборецъ, ихъ разбившій, — Декартъ. Такъ какъ есть только одинъ разсудокъ, «который бываетъ всегда одинаковымъ», и одна истина, которая не измѣняется, то, по мнѣнію Декарта, можетъ быть только и одинъ методъ познанія. Но какой? Чтобы узнать это, Декартъ спрашиваетъ себя, какъ это дѣлаетъ со временемъ и Кантъ, въ какомъ разрядѣ познаній находятся два слѣдующіе признака: ясность очевидности и непрерывный прогрессъ открытій. Отвѣтъ Декарта и Канта одинъ и тотъ же: въ математическомъ познаніи. Итакъ, математическій методъ долженъ «заключать въ себѣ» истинный методъ не потому, что онъ математическій (что мало значитъ), но потому, что онъ есть самъ разсудокъ, дѣйствующій по своимъ истиннымъ законамъ. Разсуждайте обо всѣхъ вещахъ съ такой же заботливостью о правилахъ, какъ математикъ, и вы будете разсуждать вѣрно. Методъ сводится къ отысканію во всемъ, при помощи

анализа, не сводимаго ни къ чему и «простого» элемента или, въ совершенно научномъ смыслѣ, къ отысканію «абсолютнаго». Этотъ элементъ «ясный» въ самомъ себѣ и «отличный» отъ остального ведетъ за собою «очевидность».

Послѣ этого нужно опять возстановить при помощи синтеза реальность, «предполагая порядокъ даже тамъ, гдѣ мы его не замѣчаемъ». «Секретъ метода заключается въ томъ, чтобы отыскать во всемъ самое абсолютное», потомъ показать какъ несводимые элементы, соединяясь, образуютъ другія вещи. Характерная черта картезіанскаго метода, который есть современный методъ знанія — въ томъ, чтобы всегда объяснять цѣлое его частями и никогда части цѣлымъ или идеей о цѣломъ, которую онѣ стремятся будто бы осуществить. Кто хорошо пойметъ эту радикальную переменную въ понятіяхъ, введенную Декартомъ, тотъ не спроситъ себя болѣе, что дѣйствительно новаго принесло *Разсужденіе о методѣ*.

«Кто внимательно слѣдитъ за моей мыслью, заключаетъ Декартъ, тотъ увидитъ, что я касаюсь здѣсь менѣе всего обыкновенной

математики, но предлагаю другой методъ, котораго она есть скорѣе внѣшняя оболочка, чѣмъ сущность. Дѣйствительно, этотъ методъ долженъ заключать въ себѣ первыя правила человѣческаго разума и помогать въ извлеченіи изъ каждаго ~~а~~ объекта истинъ, которыя въ немъ содержатся». Математическій методъ даетъ для Декарта только наиболѣе изумительное и вѣрное приложеніе универсальнаго метода, который есть разумъ, находящійся во всѣхъ вещахъ. Методъ физическихъ наукъ есть также только его приложеніе, и Декартъ считаетъ его тѣмъ болѣе совершеннымъ, чѣмъ болѣе онъ приближается къ математическимъ приѣмамъ. Для него чувственный опытъ есть только смутное познаніе, которое нужно привести къ его умственнымъ началамъ; индукція есть предварительная дедукція, которую нужно дополнить и подтвердить опытнымъ изслѣдованіемъ. Однако Декартъ отнюдь не отрицаетъ опыта, который, говоритъ онъ, «идетъ отъ слѣдствій навстрѣчу причинамъ». Онъ самъ былъ гениальный наблюдатель и экспериментаторъ. Одинъ изъ первыхъ онъ занимался вивисекціей *).

*) Мы не можемъ поставить этого въ заслугу Декарту.
Изд.

радугой образцовые. «Я стараюсь, говорить онъ Мерсенну, проложить дорогу такъ, чтобы со временемъ можно было узнать всѣ формы вещей, присоединяя опытъ къ разсудочному сужденію». Онъ надѣется, что могъ бы и самъ окончить «по своему желанію» объясненіе въ его существенныхъ частяхъ, если бы имѣлъ свободное время и «удобный случай сдѣлать нѣсколько опытовъ». Но пройдетъ нѣсколько вѣковъ, говоритъ онъ, «прежде чѣмъ изъ этихъ основныхъ началъ выведутъ всѣ истины, которыя изъ нихъ можно вывести». А почему? «Потому что большая часть истинъ, которыя остается найти, зависятъ отъ нѣсколькихъ особенныхъ опытовъ, которые никогда не могутъ стать доступными случайно, но должны быть подготовлены съ заботливостью и затратой средствъ людьми очень умными». Гордость не позволила бы ему принять денегъ, необходимыхъ для его изслѣдованій, развѣ только отъ государства; но оно вовсе этимъ не занимается.

Опытъ имѣетъ для Декарта двойную пользу. Во-первыхъ, онъ доставляетъ проблемы для рѣшенія; во-вторыхъ, онъ «провѣряетъ» эти рѣшенія. Природа есть сфинксъ, задающій

загадки. Число проблемъ неограничено, но изъ нихъ есть такія, рѣшенія которыхъ явно открываются нашимъ глазамъ въ самой природѣ. Камень, брошенный пращею, падаетъ, описавъ кривую; почему онъ падаетъ и почему описываетъ онъ эту линію? Радуга сіяетъ послѣ грозы; почему? Нужно, говоритъ Декартъ, «чтобы изъ безконечнаго числа слѣдствій, которыя могутъ быть выведены изъ однѣхъ и тѣхъ же причинъ, мы могли выбрать тѣ, которыя должны главнымъ образомъ стараться изъ нихъ вывести». А это именно тѣ, которыя намъ непосредственно представляются. Опыты «тѣмъ болѣе необходимы, чѣмъ больше сдѣлано успѣховъ въ познаніи». Дѣйствительно, въ началѣ нужно объяснить только самыя общія и самыя обыкновенныя явленія; когда же проникаешь въ самыя тонкія усложненія дѣйствительно даннаго, а чрезъ это и возможнаго, проблемы становятся такими спеціальными, что требуютъ все болѣе и болѣе спеціальныхъ и многочисленныхъ опытовъ.

Въ противоположность Бэкону, Декартъ понимаетъ важность гипотезы или идеальнаго построения въ наукахъ о природѣ; онъ также

указываетъ съ точностью степень вѣроятности, которая принадлежитъ гипотезамъ, по степени ихъ сообразности съ опытомъ. Міръ, говоритъ онъ глубокомысленно, — это какъ бы тайныя письма, «шифръ», который нужно прочесть и истолковать. Гипотетически приписываютъ смыслъ каждой буквѣ и правило цѣлому: напр., полагаютъ, что каждая буква шифра поставлена вмѣсто слѣдующей за нею, OZQHR вмѣсто Paris; и если, читая такимъ образомъ, «найдутъ слова, имѣющія смыслъ», то не будутъ сомнѣваться, что это истинный смыслъ шифра. Противное хотя и возможно, но «нравственно невѣроятно». Точно также, если математическая азбука дастъ послѣ правило для истолкованія «свойства магнита, желѣза и другихъ вещей, которыя существуютъ въ мірѣ», мы приобрѣтемъ для нашей науки «нравственную достовѣрность». Но именно опытъ и устанавливаетъ эту нравственную увѣренность, подтверждая наши гипотезы. Есть, однако, второй родъ увѣренности, превосходящей увѣренность нравственную: это «когда мы думаемъ, что никакъ невозможно, чтобы вещь была иначе». И въ природѣ есть законы, которые

даютъ эту увѣренность: это общіе законы движенія; итакъ нужно стараться все привести къ нимъ.

Декартъ составилъ себѣ, очевидно, очень точную идею объ условіяхъ научнаго знанія; многіе изъ нашихъ современниковъ имѣютъ о нихъ гораздо менѣе совершенное понятіе. Недостатокъ Декарта въ томъ, что онъ слишкомъ исключительно предпочиталъ дедуктивный порядокъ явленія индуктивному. Онъ идетъ, какъ это говорили, отъ центра къ окружности, отъ причины къ дѣйствіямъ, вмѣсто того, чтобы итти отъ окружности къ центру и отъ дѣйствій къ причинѣ. Онъ какъ бы сразу становится у источника всѣхъ вещей и утверждаетъ, что видитъ безконечный потокъ явленій, чтобы слѣдить затѣмъ за всѣми его уклоненіями. Но если хоть одного понятія недостаетъ въ исходной точкѣ, если хоть одного даннаго не оказывается налицо, то весь синтезъ испорченъ, сперва въ своихъ началахъ, а затѣмъ и въ своихъ слѣдствіяхъ. Методъ синтетическаго построенія, самъ по себѣ, есть только обширная гипотеза, которая отправляется отъ такихъ-то данныхъ, исключительно принимаемыхъ въ со-

ображеніе, и показываетъ намъ, что случилось бы, если бы эти данныя были одни. Опытъ долженъ намъ показать, не упустили ли мы какого-нибудь фактора проблемы. Какъ бы синтетичны ни были наши понятія, они могутъ только коснуться реального, а не обнять его вполне и не проникнуть въ него.

ГЛАВА II.

Универсальная математика и механика.

I. Есть нечто болѣе великое, чѣмъ увеличеніе суммы человѣческихъ познаній; это—умноженіе могущества самаго человѣческаго ума. Этого и достигъ Декартъ созданіемъ своей «универсальной математики». Самъ Бю, который упрекаетъ Декарта въ томъ, что онъ слишкомъ много занимался метафизикой, признаетъ однако—говоря о приложеніи алгебры къ геометріи,—что «Декарту въ этомъ случаѣ много помогала метафизическая природа его ума». А Декарту тогда было 23 года! Открытія Декарта должны были произвести переворотъ и въ математическихъ, и въ физическихъ наукахъ. Теорія переменныхъ функций подготовила открытіе дифференціального исчисленія. Картезіанскій методъ неопредѣлимыхъ величинъ, говоритъ Карно, «такъ удивителенъ (по глубинѣ), что исчисленіе

безконечно малыхъ величинъ является только его счастливымъ примѣненіемъ».

Мы не можемъ войти здѣсь въ подробности этихъ открытій; мы хотимъ только показать приложеніе метода его къ построенію системы міра: мы хотимъ показать, что Декартъ истинный основатель эволюціонизма, понимаемаго въ его законномъ смыслѣ. Насколько онъ выше всѣхъ тѣхъ, которые въ своихъ сужденіяхъ отправляются отъ понятія эволюціи въ его современномъ неясномъ значеніи, какъ отъ закона или какой-то первоначальной силы! Говоря правду, эволюція есть только результатъ болѣе глубокихъ законовъ; она ничего не производитъ, а сама производится; она ничего не объясняетъ, а сама требуетъ объясненія. Со времени трудовъ Спенсера безпрестанно выдвигаютъ эволюцію, какъ родъ божества, которое какъ бы управляетъ развитіемъ существъ; это значитъ смѣшивать дѣйствіе съ причиной, слѣдствіе съ основаніемъ. «Эволюція, говоритъ Спенсеръ, есть постепенный переходъ отъ первоначальнаго однообразія къ разнообразію, отъ однороднаго къ разнородному, отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному». Въ доб-

рый часть; но вѣдь только законами универсального механизма можно объяснить этотъ конечный результатъ перехода вещей изъ состоянія относительно однообразной разбросанности, въ которомъ онѣ для насъ неясны и неощутимы, въ состояніе сосредоточенности и упорядоченнаго разнообразія, въ которомъ онѣ становятся для насъ ясными и доступными воспріятію. Итакъ эволюція есть только примѣненіе универсальной математики, основныя начала которой должны быть утверждены прежде всего. Они и были утверждены Декартомъ; сверхъ того чрезъ него же они получили свои первыя и самыя важныя примѣненія.

Декартъ прежде всего понялъ истину, которую ученіе объ эволюціи и естественномъ подборѣ поставило внѣ всякаго сомнѣнія: это то «что чувства наши не показываютъ намъ дѣйствительной природы вещей, но только то, въ чемъ онѣ намъ полезны или вредны». Причину этого Декартъ, прежде Гельмгольца, находитъ въ томъ, что наши ощущенія суть только «знаки» отношеній, «которыя имѣетъ наше тѣло съ другими тѣлами», и что эти знаки имѣютъ единствен-

нымъ предметомъ «сохраненіе» его. Дарвинизмъ прибавляетъ, что въ борьбѣ за существованіе развились именно одни эти ощущенія, которыя позволяли живому существу привести себя въ согласіе съ условіями его существованія. Если бы органъ слуха, говоритъ Декартъ, приносилъ нашей мысли вѣрное изображеніе своего предмета, «то вмѣсто того, чтобы заставить насъ воспринимать звукъ, нужно было бы, чтобы онѣ далъ намъ возможность воспринимать движеніе частицъ воздуха, которыя колебаніями своими касаются ушей».

Вѣдь изъ сознанія этого факта происходитъ истинное понятіе о матеріи, которое является исходной точкой эволюціонизма. Всѣ ученые и философы признаютъ теперь, вмѣстѣ съ Декартомъ, что цвѣтъ и звукъ, какъ и запахъ и вкусъ, не существуютъ въ тѣлахъ. Но и въ наше время хотѣли бы сдѣлать исключеніе для нѣкоторыхъ качествъ, какъ тяжесть, сопротивленіе, непроницаемость. Это значитъ отодвинуться до предшественниковъ Декарта, которые также думали, что вѣсъ есть одно изъ качествъ, присущихъ самимъ тѣламъ, что каждое тѣло тяжело или легко «по своей

природѣ». Декартъ показалъ, и этого не слѣдовало бы забывать въ наше время, что вѣсть тѣла есть только частный случай механизма: это проблема для объясненія, а не само объясненіе. На это возражаютъ: не опредѣляемъ ли мы вѣсть тѣла усиліемъ, которое мы должны сдѣлать, чтобы поднять тяжесть? Безъ сомнѣнія, но ясно, что это усиліе есть только свойственный намъ способъ чувствовать и дѣйствовать. Инстинктъ заставляетъ насъ предполагать аналогичное усиліе въ самихъ тѣлахъ, но инстинктъ же заставляетъ насъ предполагать въ нихъ и цвѣтъ и звукъ? Зачѣмъ же, скажетъ Декартъ, воображать, что усиліе имѣетъ больше привилегіи существовать внѣ насъ въ вещахъ, чѣмъ цвѣтъ и звукъ?

То же самое касается сопротивленія и твердости тѣлъ. Сопротивленіе, въ физикѣ, есть только остановленное въ своемъ направленіи движеніе, которое поэтому самому должно испытать превращеніе. Есть извѣстное мускульное ощущеніе, которое сопровождаетъ эту остановку движенія и въ нѣкоторыхъ случаяхъ становится даже мучительнымъ, какъ, напр., при полученіи нами удара; но мускульное ощущеніе не существуетъ болѣе незави-

симо отъ насъ, чѣмъ сама боль. Вообразите, говоритъ Декартъ, что всякій разъ, какъ мы протягиваемъ куда-нибудь руки, тѣла, находящіяся на этомъ мѣстѣ, удалялись бы, какъ только наши руки къ нимъ приближаются. «Тогда очевидно, что мы никогда не восприняли бы твердости; тѣмъ не менѣе у насъ нѣтъ никакой причины предполагать, что тѣла, которыя удалялись бы такимъ образомъ, потеряли бы вслѣдствіе этого то, что ихъ дѣлаетъ тѣлами». Сама непроницаемость есть нѣчто въ родѣ идола, который, несмотря на открытія Декарта, существуетъ въ физикѣ еще и теперь. Части пространства находятся одна внѣ другой и взаимно исключаются, — вотъ что очевидно; но когда мы переносимъ на дѣйствительно существующее это понятіе абсолютнаго и взаимнаго исключенія, то мы только представляемъ себѣ воображеніемъ, подъ болѣе или менѣе грубымъ символомъ, постижимое для ума свойство, которое имѣютъ части пространства — быть однѣ внѣ другихъ. Если бы ничто не причиняло намъ своеобразнаго ощущенія сопротивленія, остановленнаго усилія, мы не понимали бы непроницаемости. Научно она разложена на два противополож-

ныхъ движенія, которыя уравниваются; это простая задержка движенія.

Итакъ съ точки зрѣнія физики Декартъ правъ, и его идеи будутъ все болѣе и болѣе подтверждаться. Внѣ меня и всѣхъ чувствующихъ и дѣйствующихъ существъ, для физики нѣтъ во вселенной ничего кромѣ геометрическихъ или механическихъ отношеній, которыя могутъ быть подчинены исчисленію. Отсюда знаменитое изреченіе Декарта: «Дайте мнѣ пространство и движеніе, и я сотворю міръ». Такъ какъ физикѣ въ ея собственномъ смыслѣ незачѣмъ заниматься существомъ вещей, такъ какъ она ограничивается изученіемъ явленій и ихъ законовъ, то можно сказать, что Декартъ нашелъ для физики ея окончательное основаніе.

II. Если внѣ мыслимаго собственно матерія, настоящая матерія, есть только пространство, то отсюда непосредственно слѣдуетъ, что міръ безконеченъ въ пространствѣ. Съ какой язвительной ироніей Декартъ осмѣиваетъ тѣхъ, которые хотятъ заключить вселенную въ «шаръ!» Было бы «противорѣчіемъ», прибавляетъ онъ, признать, что міръ конеченъ или предѣленъ, потому что я могу

представить себѣ пространство и за предѣлами этого міра, гдѣ бы я ихъ ни намѣтилъ». Однакоже иная безконечность пространства и иная безконечность совершенства, которую приписываютъ «одному только Богу». О вѣчности міра въ прошедшемъ Декартъ не смѣетъ высказаться открыто, такъ какъ мнѣніе это слишкомъ пахнетъ костромъ; но легко видѣть, какова его задняя мысль. Для чего Богъ дожидался бы извѣстнаго опредѣленнаго момента для того, чтобы творить? Противорѣчитъ также разсудку, говоритъ гдѣ-то Декартъ, — предположеніе, что верховное могущество «оставалось въ твореніи ниже могущества нашего воображенія».

Декартъ допускаетъ всѣ безконечныя величины количества; и если ему возражаютъ, что тогда однѣ безконечныя величины больше другихъ, какъ двѣ безконечныя параллельныя полосы, изъ которыхъ одна вдвое или втрое больше другой, то онъ отвѣчаетъ съ удивительной краткостью и силой: «Почему же нѣтъ, если безконечныя величины болѣе или менѣе велики въ какомъ-нибудь конечномъ отношеніи?» *Cur non, in ratione finita?* (Отчего же не допустить этого, въ конечномъ разумѣ?)

Такъ какъ движеніе есть форма существованія, свойственная матеріи, то безконечная матерія необходимо находится въ движеніи и «захватываетъ безконечное число движеній, вѣчно продолжающихся въ мірѣ; нигдѣ нѣтъ ничего, что не измѣнялось бы, и не въ одномъ пламени есть множество частицъ, которыя не перестаютъ двигаться: онѣ есть также во всѣхъ другихъ тѣлахъ». Дидро со временемъ вспомнитъ объ этой мысли, когда скажетъ: «Вы, которые такъ хорошо представляете себѣ матерію въ покоѣ, можете ли вы представить себѣ въ покоѣ огонь?» Удивительно, что еще въ наше время находятся философы, воображающіе себѣ матерію неподвижной и которой нуженъ двигатель для того, чтобы притти въ движеніе въ пространствѣ. Такъ какъ матерія, по мнѣнію Декарта, не можетъ ни уничтожиться ни проявиться внѣ божественнаго дѣйствія, то тѣмъ болѣе не можетъ «ни потеряться ни зародиться» ея движеніе; этотъ Протей, во всѣхъ своихъ превращеніяхъ, остается всегда однимъ и тѣмъ же.

Итакъ Декартъ полагаетъ безграничную матерію оживленною, съ неопредѣленнаго времени, тѣмъ количествомъ движенія, ко-

торымъ она въ настоящее время обладаетъ, и отсюда онъ выводитъ съ изумительной смѣлостью слѣдующее заключеніе: «Если бы даже мы предположили въ началѣ хаосъ потовъ, то можно было бы всегда доказать, что, благодаря законамъ природы, безпорядокъ этотъ долженъ былъ мало-по-малу притти къ теперешнему порядку. Дѣйствительно, законы природы таковы, что матерія должна непременно принять всѣ формы, которыя въ ней заложены. «Это и есть самый принципъ эволюціи. Принципъ столь смѣлый и столь еретическій, что привелъ въ негодованіе Лейбница, который по поводу этой страницы намекалъ, что Декартъ «обнажаетъ въ ней свою душу». И въ наше время сколько еще философовъ и ученыхъ съ безпокойствомъ отступаютъ передъ этой необходимостью для матеріи, существенно подвижной, принимать постепенно всѣ формы, на какія она способна, чтобы притти, какова бы ни была исходная точка, къ настоящему состоянію міра, въ которомъ живете вы, и живу я!

Кромѣ настоящаго движенія, принципа эволюціи, Декартъ одинаково допускалъ и то, что эволюціонисты называютъ безпрерывнымъ

переходомъ отъ однороднаго къ разнородному. Матерія, для него, есть однородное пространство, и все разнородное имѣтъ *физическое* объясненіе въ фигурахъ, которыя создаетъ движеніе въ пространствахъ. Что касается того разнообразія по преимуществу, которое бываетъ въ нашихъ мысляхъ и состояніяхъ сознанія, то оно образуетъ міръ, совершенно отличный отъ міра пространства, который самъ по себѣ постояненъ и наполненъ собою.

Къ великому принципу постоянства и непрерывности движенія, который со времени Декарта господствуетъ въ наукѣ, присоединяется понятіе косности. «Каждая вещь остается въ извѣстномъ состояніи столько времени, сколько можетъ, и никогда не мѣняетъ его иначе, какъ при столкновеніи своемъ съ другою вещью». Когда вещь начала двигаться, «мы не имѣемъ никакой причины думать, что она должна когда-нибудь перестать двигаться съ той же скоростью, пока она не встрѣтитъ ничего, что замедлило или остановило бы ея движеніе». Итакъ косность, подъ другимъ именемъ, есть только устойчивость одного и того же количества движенія. Единственная ошибка Декарта состоитъ

въ томъ, что онъ допускалъ, что можно было бы, строго говоря, измѣнить «направленіе» движенія, не измѣнивъ его «количества». Декартъ приписывалъ намъ эту власть измѣнять направленіе движенія для того, чтобы защитить нашу свободную волю. Къ несчастью, только измѣняя количество можно измѣнить направленіе. Лейбницъ очень хорошо это показалъ, но самъ не нашелъ вѣрной математической формулы для выраженія постоянства силы напряженія. Въ концѣ концовъ, чтѣ, по мнѣнію современной науки, остается постояннымъ во вселенной? Сумма двухъ величинъ другъ другу противоположныхъ и пропорціонально измѣняющихся: эти двѣ величины суть — живая энергія (живая сила Лейбница) и потенциальная (или скрытая) энергія; но въ дѣйствительности въ матеріи, какъ таковой, нѣтъ другой «энергіи», кромѣ движенія, другой причины движенія или его измѣненій, кромѣ другого движенія или другого примѣненія движеній; это и понялъ Декартъ. Итакъ нѣтъ собственно потенциальной энергіи: каждая энергія дѣйствительна (актуальна) и «кинетична». Другими словами, двѣ величины-

движенія, которымъ современная наука приписываетъ въ ихъ сложеніи постоянство во вселенной, суть два количества движенія различной формы *). Но тогда рѣшительная побѣда остается на сторонѣ Декарта, а не Лейбница, потому что въ итогѣ наука признаетъ постоянство все того же количества движенія, то въ видимой формѣ, то въ невидимой и внутренней. Это замѣчаніе нужно было сдѣлать въ виду схоластическихъ теорій о мнимой «потенціальной энергіи», которыя находятся въ ходу еще и теперь.

Второй общій законъ движенія, по мнѣнію Декарта, касается прямолинейнаго направленія всякаго простого движенія. Аристотелева философія, въ силу соображеній о конечныхъ причинахъ и красотѣ, допускала движенія криволинейныя — простыя и первоначальныя; самъ Кеплеръ, подъ предлогомъ,

*) Такимъ образомъ уже съ точки зрѣнія Декарта понятіе *потенціальной энергіи* (въ физическомъ смыслѣ) должно являться условнымъ понятіемъ для обозначенія невидимыхъ, внутреннихъ, мелкихъ (напр., молекулярныхъ), взаимно парализующихъ другъ друга движеній матеріи, на которыя раздробилось временно крупное и сосредоточенное, доступное воспріятію движеніе, называемое „кинетическою энергіею“ тѣла.

Н. Гротъ.

что кругъ есть самая прекрасная изъ фигуръ, думалъ, что планеты должны описывать круги. Декартъ, изгнавшій изъ *механики* эти соображенія о красотѣ и конечной цѣлесообразности, показываетъ, что одно только прямолинейное движеніе и есть простое и первоначальное. Этотъ законъ, теперь безспорный, Декартъ выводитъ глубокомысленно изъ болѣе основнаго закона, касающагося сохраненія движенія. «Движеніе, говоритъ онъ, не сохраняется такимъ, какъ оно могло быть нѣсколько раньше, но такимъ, какое оно есть именно въ самый моментъ сохраненія». Посмотрите на камень, брошенный изъ пращи: въ каждый данный моментъ и въ опредѣленной точкѣ, гдѣ онъ находится, — вы увидите, что «нѣтъ никакой кривизны въ положеніи этого камня». Если же онъ движется по кривой линіи, то потому, что его естественное движеніе постоянно измѣняется задержкою, которую производитъ привязанная къ нему веревка; безъ этого камень направился бы по касательной, что онъ и дѣлаетъ, какъ только бываетъ предоставленъ своему собственному движенію. Изъ всѣхъ движеній «только прямое просто и не сводимо къ другому», всякое же

другое движение сложно и сводится къ равнодѣйствующей различныхъ движений. Такимъ образомъ, только въ идеѣ прямолинейности мы находимъ «ясную и отчетливую идею, простую природу движения», на которой отдыхаетъ умъ, и которую картезіанскій методъ предписываетъ вездѣ разыскивать.

Третій законъ, который также получилъ право гражданства въ современной наукѣ, касается передачи движения. Послѣдняя зависить, говоритъ Декартъ, только отъ одного принципа: когда встрѣчаются два тѣла, имѣющія несомѣстныя движения, то въ этихъ формахъ движения должно произойти какое-нибудь измѣненіе для того, чтобы они могли сдѣлаться совмѣстными; но измѣненіе это всегда *наименьшее*, какое можетъ быть. Когда природа имѣетъ нѣсколько путей для достиженія одного дѣйствія, она всегда непремѣнно слѣдуетъ кратчайшему. Такъ, рѣка течетъ тамъ, гдѣ больше склонъ и гдѣ меньше препятствій. Итакъ опять Декартъ формулировалъ знаменитый законъ *наименьшаго дѣйствія*, *наименьшей траты*, законъ *экономіи природы* — законъ *самыхъ простыхъ и легкихъ путей* (все эти выраженія синонимы). Этотъ законъ, ко-

торый въ послѣдствіи отстаивали Ферматъ, Эйлеръ и Мопертюи, далъ поводъ къ многочисленнымъ и нескончаемымъ философскимъ преніямъ. Приверженцы теоріи конечныхъ причинъ не преминули увидѣть въ немъ намѣреніе природы или Бога. Но Лагранжъ, возвращаясь къ Декарту, доказалъ, что онъ вытекаетъ изъ первоначальныхъ законовъ движения. «Принципъ наименьшаго дѣйствія, заключаетъ Лагранжъ, не долженъ возводиться въ конечную причину». Итакъ не слѣдовало бы еще и теперь восторгаться механическими результатами этого закона, какъ будто онъ обнаруживаетъ чье-либо намѣреніе или конечную цѣль. *)

*) Въ этихъ и другихъ подобныхъ разсужденіяхъ Фулье, въ которыхъ слышится упрекъ современнымъ представителямъ *телеологии* (т. е. ученію о цѣлесообразности и высшихъ конечныхъ цѣляхъ мірового процесса), сказывается обычный предразсудокъ современныхъ приверженцевъ механической теоріи; точно неизмѣнность законовъ механизма въ самомъ дѣлѣ непримирима съ предположеніемъ Божественнаго плана въ жизни вселенной и прогрессивнаго развитія ея въ виду определенной цѣли. Если законы вселенной не сами себя породили и не возникли изъ ничего (что было бы нелѣпо предположить), то ихъ должно разсматривать, какъ дѣйствія и воплощенія идей высшаго Разума, а какъ идеи Разума они были, хотя бы *предвѣчно*, обдуманы и взвѣшены въ виду известной цѣли, къ которой и направляется, согласно имъ, міро-

✓ Есть другой великій принципъ современной механики, честь открытія котораго хотятъ приписать исключительно генію Ньютона. Это принципъ равенства дѣйствія и противодѣйствія. Декартъ затрогиваетъ его близко въ заключеніяхъ, выведенныхъ изъ своего третьяго закона: «Когда одно тѣло толкаетъ другое, оно не можетъ ни дать ему никакого движенія, не теряя въ то же время столько же своего движенія, ни отнять у него таковое, не увеличивъ на столько же свое собственное движеніе».

Очевидно, если Декартъ и ошибался въ опредѣленіи нѣкоторыхъ частныхъ законовъ удара тѣлъ, то онъ тѣмъ не менѣе съ точностью формулировалъ и первый привелъ въ систему тѣ великіе общіе законы движенія, которые суть истинныя причины космической эволюціи.

Изъ универсальной механики Декартъ вывелъ, гораздо ранѣе Лапласа, небесную ме-

вой процессъ и міровой прогрессъ, строго подчиненный законамъ цѣлесообразнаго механизма. Мы увидимъ ниже, что и сама философія (метафизика) Декарта должна привести насъ къ такому заключенію. Фулье въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ — болѣе картезіанецъ, чѣмъ самъ Декартъ.

Н. Гротъ.

ханику. Ему первому, а не Ньютону, пришла плодотворная мысль объяснять однимъ и тѣмъ же механизмомъ явленіе тяжести на поверхности земли и обращеніе планетъ вокругъ солнца. Онъ, правда, не видѣлъ, какъ Ньютонъ, падающаго яблока, чтобы потомъ, по аналогіи, спросить себя, почему луна не падаетъ на землю; но благодаря могуществу своего синтетическаго генія, онъ заранѣе подвелъ всѣ тѣла вселенной подъ одни и тѣ же законы «коловращательнаго движенія».

Роберваль, въ своемъ *Аристархъ*, въ 1644 году, приписывалъ каждой матеріальной частицѣ свойство *притягивать* всѣ другія части вселенной и притягиваться ими. Декартъ возстаетъ противъ этого пониманія дѣйствительной притягательной силы, которое опять привело бы насъ къ скрытымъ силамъ. Въмѣсто того, чтобы притягиваться, всѣ тѣла, по его мнѣнію, стремятся удалиться одно отъ другаго самымъ дѣйствіемъ удара. Если они не совсѣмъ разсѣиваются въ безконечной пустотѣ, то потому, что эта пустота не существуетъ. Если бы планеты отклонились по касательной линіи, они были бы отброшены къ центру тѣлами, у которыхъ центробѣж-

ная сила больше, чѣмъ у нихъ, и которая слѣдовательно болѣе стремятся направиться къ поверхности вихря. Тяжесть на землѣ для Декарта есть только частный случай этого всеобщаго закона; дѣйствительно, земля есть центръ отдѣльнаго вихря, который дѣйствуетъ на земныя тѣла, какъ солнечный вихрь на планеты.

Пусть земное тѣло (напр., камень) сперва удалится отъ поверхности земли; оно скоро будетъ снова отброшено къ ней частями вихря, центробѣжная сила которыхъ больше его центробѣжной силы. Камень падаетъ въ силу того же механизма, который заставляетъ кусокъ пробки всплывать на поверхность воды. Итакъ тяжесть есть только толчокъ, а не притяженіе *). «Сферическая форма капли жидкости» есть дѣйствіе давленія «окружающей тонкой матеріи, которая движется и толкаетъ ее во всѣхъ направленіяхъ», стремясь сама продолжать всѣ свои движенія по прямой линіи; «эта тонкая матерія, только потому, что она движется вокругъ земли,

*) Извѣстно, что для самого Ньютона притяженіе было только метафорой, которая позднѣе была принята ньюто-
нънцами въ подлинномъ значеніи.

толкаетъ къ ней также всѣ тѣла, которыя называютъ тяжелыми». Д'Алямбѣръ признаетъ «удивительнымъ» это механическое объясненіе тяжести. Если и справедливо приписывать Ньютону открытіе истинныхъ законовъ и формулъ тяготѣнія, то все-таки слѣдовало бы вспомнить, что Декартъ понялъ явленіе всемірной тяжести и сразу привелъ его къ простому механизму.

Декартъ предугадалъ другой законъ, который играетъ важную роль въ ученіи эволюціи и въ предсказаніяхъ, относящихся къ будущему состоянію міра: это то, что существуетъ больше массоваго движенія для перехода въ молекулярное движеніе, чѣмъ молекулярнаго для перехода въ массовое, такъ что вселенная, повидимому, стремится къ состоянію, въ которомъ массовое движеніе уничтожается и замѣняется молекулярными движеніями. «Гораздо больше случаевъ, говоритъ Декартъ, когда движеніе самыхъ большихъ тѣлъ должно перейти въ самыя малыя, нежели наоборотъ, когда самыя малыя тѣла могутъ дать свое движеніе большимъ».

Словомъ, космогонія Декарта есть первая научная космогонія, о которой упоминаетъ

исторія. Вотъ ея главные элементы: существенно образующееся изъ сотрясеній состояніе тѣлъ, которыя всѣ составлены «изъ маленькихъ, въ одно и то же время двигающихся со всѣхъ сторонъ частей»; земля и небеса, «сотворенныя изъ той же матеріи»; газообразное строеніе солнца; сравненіе его съ пламенемъ, которое ежеминутно нуждается въ матеріалѣ для возстановленія своихъ потерь; первоначально газообразное состояніе всѣхъ планетъ; центральный огонь земли; геологическіе періоды; выходженіе материковъ и объясненіе ихъ неровностей относительнымъ перемѣщеніемъ сводныхъ камней земной коры; рудоносныя жилы, рассматриваемыя какъ «испареніе» глубокихъ пластовъ, вмѣсто того, чтобы быть приписанными звѣзднымъ дѣйствіямъ; «отвердѣніе» небесныхъ тѣлъ чрезъ охлажденіе; измѣненіе блеска звѣздъ, обязанное перемѣнѣ «корокъ», образующихся на ихъ поверхности (объясненіе, вновь принятое въ наше время астрономомъ М. Файемъ) и т. д. Добавимъ, что Декартъ, несмотря на чрезмѣрныя предосторожности, которыми онъ окружилъ себя послѣ осужденія Галилея, является ученымъ, наиболѣе способствовав-

шимъ торжеству доктрины Коперника. Если исторія идей важнѣе исторіи событій, то намъ, конечно, простятъ, что мы такъ настаивали на истинной долѣ участія Декарта въ открытіяхъ небесной механики.

ГЛАВА III.

Механическая физика.

Постоянство движенія имѣетъ результатомъ его превращеніе. Декартъ, какъ мы уже видѣли, подмѣтилъ и формально выразилъ это слѣдствіе. Такимъ образомъ, онъ первый отстаивалъ современное ученіе о единствѣ физическихъ силъ. «Движеніе, говоритъ онъ, смотря по различнымъ дѣйствіямъ, которыя оно производитъ, называется то теплотой, то свѣтомъ». «Пусть другой кто-нибудь», прибавляетъ онъ съ гордостью ученаго, который сознаетъ, что говоритъ такъ, какъ будутъ говорить будущіе вѣка, — «пусть другой воображаетъ себѣ въ горящемъ тѣлѣ *форму* огня, *качество* теплоты и наконецъ самое *дѣйствіе*, сжигающее тѣло, какъ различныя вещи; я же, боясь ошибиться, если предположу здѣсь что-нибудь болѣе, чѣмъ то, что представляется мнѣ безусловно необхо-

димымъ, — я довольствуюсь тѣмъ, что предполагаю въ этомъ горящемъ тѣлѣ только движеніе его частей; и одного этого достаточно, чтобъ произвести въ немъ измѣненія, которыя наблюдаются, когда оно горитъ». Итакъ вотъ еще случай, когда механическое объясненіе замѣняетъ собою объясненіе явлений «формами», «качествами» и «дѣйствіями». Продолжая свое побѣдоносное шествіе чрезъ всѣ науки и разбрасывая истины, какъ изъ пригоршней, Декартъ объясняетъ магнетизмъ законами движенія и сравниваетъ землю съ обширнымъ магнитомъ; онъ объясняетъ свѣтъ не испусканіемъ частицъ свѣтящагося тѣла въ пространство, какъ будетъ ошибочно поддерживать это мнѣніе Ньютонъ, — но передачей давленія чрезъ текучую среду эѳира. «Вѣдь точно также, говоритъ Декартъ, передается ударъ чрезъ рядъ приходящихъ въ соприкосновеніе между собою бильярдныхъ шаровъ». Этимъ онъ кладетъ основаніе ученію о системѣ «волнъ», которую картезіанецъ Гюйгенсъ будетъ побѣдоносно противопоставлять ньютоновой теоріи *испусканія* частицъ. Онъ же подготавливаетъ механическую теорію теплоты и прямо объясняетъ теплоту движе-

ніемъ «тѣлесныхъ частицъ», — и указываетъ на то, что «всякое сильное движеніе производитъ огонь», что теплота въ свою очередь можетъ произвести самыя различныя механическія дѣйствія, наконецъ, что свѣтовое движеніе можетъ превратиться въ теплородное.

Точно также Декартъ первый доказываетъ, разложеніемъ движенія, законъ отраженія свѣта; онъ даетъ его изящную тригонометрическую формулу, которая еще и теперь носитъ его имя; изъ нея онъ выводитъ теорію главныхъ оптическихъ инструментовъ. Сравнивая разложеніе свѣта въ котлѣ воды съ его разложеніемъ чрезъ призму, онъ объясняетъ образованіе двухъ радугъ. Лишь благодаря смѣшному пристрастію хотѣли, безъ малѣйшаго основанія, приписать нѣмцу Снелліусу открытіе закона отраженія.

Не менѣе несправедливы тѣ, которые приписываютъ Торричелли первую мысль о тяжести воздуха и Паскалю всю честь экспериментовъ, произведенныхъ въ Пюи-де-Домѣ. Декарту, а не Торричелли, обязаны мы идеей тяжести воздуха и ея вліянія на поднятіе жидкостей. Декарту же обязаны мы идеей опытовъ Паскаля такъ же, какъ знаменитымъ

сравненіемъ воздуха съ «шерстью»: Паскаль заимствуетъ его у Декарта, не называя послѣдняго. Отъ 2-го іюня 1632 года Декартъ писалъ неизвѣстному лицу: «Вообразите себѣ воздухъ шерстью, а эфиръ, находящійся въ его порахъ, вихрями вѣтра, двигающимися въ нихъ туда и сюда; очевидно, ртуть, которая находится въ трубкѣ, не можетъ начать падать, пока не отброситъ всю эту шерсть, которая, взятая вся вмѣстѣ, очень тяжела». Итакъ Декартъ почти на 12 лѣтъ опередилъ Торричелли, который пришелъ къ своему воззрѣнію только въ 1643 году. Въ 1638 году Декартъ писалъ Мерсенну: «Наблюдаемый фактъ, что насосы не выбрасываютъ воду болѣе чѣмъ на 18 сажень высоты, не долженъ быть отнесенъ на счетъ пустоты, но объясняется тяжестью воды, уравнивающей тяжесть воздуха». Во время своихъ двухъ пребываній въ Парижѣ, Декартъ нѣсколько разъ и подолгу бесѣдуетъ съ Паскалемъ. Чаще всего у нихъ былъ разговоръ о пустотѣ, которую Паскаль всегда защищалъ, а также о причинѣ поднятія жидкостей. Послѣ опыта въ Пюи-де-Домѣ (17-го августа 1649 г.). Декартъ писалъ Каркави: «Это я про-

силъ два года тому назадъ г. Паскаля сдѣлать этотъ опытъ и увѣрилъ его въ успѣхѣ, какъ вполнѣ согласномъ съ моими принципами, безъ чего онъ и не подумалъ бы его сдѣлать, такъ какъ былъ противоположнаго мнѣнія».

Мы далеки отъ утвержденія, что Декартъ самъ ничего ни у кого не заимствовалъ, но его заимствованія касаются всегда подробностей. Онъ такъ восхищенъ вселенной, что для него отдѣльныя истины обязаны своей главной цѣною ихъ отношеніемъ къ всему, ихъ мѣсту въ интегральной системѣ міра. Это заставляетъ его думать, что онъ всегда найдетъ свое, когда дастъ войти чужимъ идеямъ въ свою доктрину. Онъ архитекторъ въ философіи: чтобы построить собственное зданіе, нужны камни, даже мраморъ — и прекрасный мраморъ; но всѣ эти матеріалы имѣютъ архитектурную цѣну только благодаря способу, которымъ они будутъ расположены. «Я признаюсь, говоритъ Декартъ, что рожденъ съ такимъ умомъ, что самое большое счастье изученія состоитъ для меня не въ томъ, чтобы слышать доводы другихъ, а въ томъ, чтобы самому ихъ находить».

Когда въ его руки попадала книга, онъ любилъ посмотрѣть на ея заглавіе, просмотрѣть введеніе и изложеніе проблемы, а потомъ, тотчасъ же закрывъ книгу, онъ предпочиталъ самъ открывать доказательства. Итакъ книга была для него проблемой, по поводу которой онъ находилъ удовольствіе примѣнять свой собственный методъ. Когда онъ все находилъ по-своему и все ставилъ на мѣсто въ своей системѣ, ему случалось забывать объ удобномъ случаѣ, доставленномъ ему другими для того, чтобы передумать по-своему ихъ мысль. Въ томъ, что касалось его собственныхъ изобрѣтеній, онъ былъ то слишкомъ ревнивъ къ ихъ новизнѣ и оригинальности, то беззаботно позволялъ пользоваться своей собственностью другимъ и великодушно раздавалъ крохи своего генія; одинъ изъ друзей упрекаетъ его по поводу такого великодушія. Впрочемъ, между учеными того времени было столько споровъ и претензій на всякое открытіе, что историкъ въ нихъ теряется.

Итакъ Декартъ построилъ на вѣрныхъ основаніяхъ современную физику, которая есть лишь изученіе различныхъ превращеній

движенія. Но, превосходя въ этомъ отноше-
ніи многихъ ученыхъ и философовъ нашего
времени, онъ никогда не допускалъ возмож-
ности превращенія движенія, какъ такового,
въ мысль. Между тѣмъ какъ Спенсеръ, напр.,
жалко колеблется на этомъ пунктѣ и пере-
ходитъ отъ отрицанія къ утвержденію, изоб-
ражая иногда мысль какъ превращеніе теп-
лоты и мозговыхъ вибрацій, Декартъ никогда
не колеблется: движеніе — одно дѣло, мысль
другое, и изъ всѣхъ соединенныхъ вмѣстѣ дви-
женій не можетъ, какъ скажетъ Паскаль, тол-
куя Декарта, «выйти» ни малѣйшей мысли.
Слѣдовательно Декартъ не допустилъ бы,
какъ Спенсеръ, что эволюція міра вполнѣ ме-
ханическая по природѣ и что ея первоначаль-
ные факторы не содержатъ въ себѣ никакого
умственного элемента. Для Декарта эволюція
нераздѣльно — механическая и умственная.

ГЛАВА IV.

Механическая физиологія.

Такъ же какъ современная физика, и совре-
менная физиологія была установлена на ея
вѣрныхъ основаніяхъ Декартомъ. Требуется
ли для организованныхъ тѣлъ, съ точки зрѣ-
нія ихъ жизненныхъ функцій, новый прин-
ципъ, отличающійся отъ чистаго механизма?
Нисколько; по мнѣнію Декарта, живой орга-
низмъ есть опять только болѣе сложный
механизмъ; физиологія только болѣе сложная
физика и химія. Дѣйствительно: такъ какъ
сумма движеній постоянна во вселенной, то
движенія живыхъ существъ могутъ происхо-
дить только отъ другихъ движеній. «Всѣ
функции, которыя я приписалъ этой машинѣ,
естественно происходятъ отъ одного распо-
ложенія ея органовъ, — ни болѣе, ни менѣе того,
какъ движеніе часовъ или другого автомата
происходятъ отъ расположенія ихъ гирь и

колесъ; такъ что совсѣмъ не нужно въ этомъ случаѣ предполагать въ ней никакой растительной или чувственной души, никакой особой причины движенія и жизни, кромѣ крови и ея силъ, возбуждаемыхъ теплотою». Витализмъ школы Монпелье съ ея «жизненнымъ принципомъ» достоинъ среднихъ вѣковъ, анимизмъ нѣкоторыхъ докторовъ, приписывающихъ душѣ разлитую въ тѣлѣ жизнь—все это схоластическія бредни для Декарта. Въ своемъ сочиненіи *О душевныхъ страстяхъ*, онъ дѣлаетъ замѣчаніе, богатое послѣдствіями,—что трупъ мертвъ не потому только, что ему недостаетъ души, но потому, что сама тѣлесная машина отчасти разрушена и не можетъ болѣе функционировать. «Думать, что душа даетъ движеніе и теплоту тѣлу—значитъ ошибаться». Какая же разница между живымъ тѣломъ и трупомъ? Та же разница, что между «часами, которые ходятъ» и старыми часами, которые болѣе не могутъ ходить.

О происхожденіи жизни и животныхъ видовъ Декартъ умалчиваетъ, можетъ-быть, изъ осторожности. Но его принципы говорятъ довольно громко: то, что не есть сама

мысль, должно быть объясняемо движеніемъ; машина организма не можетъ поэтому отличаться отъ всѣхъ другихъ и должна имѣть свое происхожденіе въ законахъ универсальной механики. Декартъ допускаетъ самопроизвольное зарожденіе живыхъ тѣлъ, къ которому когда-нибудь вернуться, думаемъ мы, хотя и въ менѣе ребяческой формѣ, чѣмъ та, которую опровергалъ г. Пастёръ; итакъ Декартъ признавалъ возможность превращенія обыкновеннаго движенія въ жизненный вихрь. Для него зарожденіе жизни есть только химическое или теплородное явленіе. И если этому удивятся, то онъ заранѣе отвѣчалъ съ геометрическимъ краснорѣчіемъ Паскаля: «Кто-нибудь пожалуй скажетъ съ презрѣніемъ, что такое важное явленіе, какъ образованіе человѣка, смѣшно приписывать такимъ незначительнымъ причинамъ; но какія же нужны еще болѣе великія причины, чѣмъ вѣчные законы природы? Неужели желаютъ, при этомъ, непосредственнаго вмѣшательства разума? Какого разума? Разума самого Бога? Но почему же Онъ порождаетъ чудовищъ?»

Опережая Дарвина, Декартъ предугадываетъ законъ, который требуетъ, чтобы дурно

образованные организмы исчезали, между тѣмъ какъ другіе организмы существуютъ съ ихъ видами, повидимому неизмѣнными. «Не удивительно, говоритъ онъ, что почти всѣ животныя рождаются; потому что тѣ, которыя не могутъ родить, въ свою очередь, болѣе не рождаются и съ тѣхъ поръ ихъ уже нельзя болѣе найти въ мірѣ». Слѣдовательно, хорошо образованные виды существуютъ въ концѣ концовъ одни. Но не слѣдуетъ думать, на этомъ основаніи, чтобы они были единственными произведеніями природы, ни произведеніями спеціальнаго плана, — не болѣе чѣмъ разнообразныя формы снѣга или града.

Разъ произведенный механически, зародышъ, въ свою очередь, развивается, слѣдуя правиламъ механики. «Если бы хорошо знали всѣ части сѣмени какого-нибудь отдѣльнаго рода животнаго, напр., человѣка, можно было бы изъ одного этого вывести, на совершенно математическихъ основаніяхъ, весь образъ его и устройство каждаго его члена; точно такъ же, какъ и наоборотъ, зная нѣсколько частей этого устройства, можно было бы изъ нихъ вывести, каково должно быть сѣмя». И вотъ онъ смѣло пытается вывести отсюда

свои заключенія о жизни. «Теплота, заключаетъ онъ, есть великая пружина и основное начало всѣхъ движеній, которыя находятся въ этой машинѣ». И эта теплота — вполне химическая: «нѣтъ нужды воображать, что она другой природы, нежели бываетъ вообще всякая теплота, произведенная смѣшеніемъ нѣкоторыхъ жидкостей».

Дыханіе въ частности поддерживается этимъ процессомъ. Послѣ Ламарка и Дарвина, слѣдуетъ предсказаніе выводовъ Лавуазье: «Дыханіе, говоритъ ранѣе его Декартъ, необходимо для поддержанія того огня, который есть тѣлесное начало всѣхъ движеній нашихъ членовъ. Воздухъ служитъ для того, чтобы питать это пламя; воздухъ дыханія, смѣшиваясь какимъ-то образомъ съ кровью, прежде чѣмъ она войдетъ въ лѣвую полость сердца, дѣлаетъ такъ, что она тамъ еще болѣе согревается»... Поэтому животныя безъ легкихъ «имѣютъ гораздо болѣе низкую температуру крови». Кровь, въ свою очередь, своимъ непрерывнымъ обращеніемъ «несетъ теплоту, которую она пріобрѣтаетъ, ко всѣмъ частямъ тѣла и служитъ имъ пищей». Такъ какъ матерія нашего тѣла «постоянно стекаетъ, какъ

вода въ рѣкѣ, то нужно, чтобы на ея мѣсто приходила другая».

Чтобы понять, какимъ образомъ каждая частица пищи «идетъ въ то мѣсто тѣла, которое въ ней нуждается», нужно ли, какъ это дѣлали прежде и какъ иногда дѣлаютъ теперь, воображать себѣ разныя формы сродства, «предполагать въ каждой части тѣла способности, которыя выбираютъ и притягиваютъ частицы пищи, имъ свойственныя?» Нѣтъ, «это значитъ выдумывать непонятныя химеры и приписывать гораздо больше разумности химерическимъ вещамъ, чѣмъ сколько имѣетъ ея даже сама наша душа, такъ какъ и она никакимъ образомъ не можетъ знать то, что должны были бы знать (по этой теоріи) указанныя химическія силы».

Возстановимъ же и здѣсь истинныя механическія причины явленій. Таковыми оказываются: «положеніе органа относительно теченія, которому слѣдуютъ питательныя частицы, величина и видъ поръ, въ которыя онѣ входятъ, или тѣлъ, къ которымъ онѣ пристають». Что касается неусвоенныхъ частицъ, то онѣ выбрасываются особыми органами, которые суть своего рода «рѣшето съ разно-

образными отверстіями» (*des cribles diversement percés*). Открытіе Гарвеемъ кровообращенія встрѣтило общее сопротивленіе; согласіе съ нимъ Декарта имѣло рѣшительное вліяніе въ его пользу.

«Жизненные или животныя силы», надъ которыми довольно глупо смѣялись, хотя Декартъ объявляетъ ихъ «чисто матеріальными», суть не что иное какъ нервный токъ, который самъ, какъ и всякій токъ, сводится для Декарта къ явленіямъ толчка и давленія. Жизненные силы двигаются и производятъ движеніе органовъ исключительно по законамъ механики. «Толчки, пришедшіе извнѣ», производятъ «давленіе въ нервахъ», а мы уже замѣтили родство между явленіями давленія и волнообразнаго движенія.

Вмѣсто того, чтобы видѣть въ этой теоріи что-либо смѣшное, мы еще разъ находимъ въ ней поводъ къ изумленію, потому что съ Декарта ведетъ начало теорія, и является самое имя отраженныхъ движеній, т. е. рефлексовъ: движеній *undulatione reflexa*. Всѣ движенія, говоритъ онъ, которыя мы совершаемъ безъ содѣйствія нашей воли, «какъ это часто случается, когда мы дышимъ, хо-

димъ, ѣдимъ... зависятъ только отъ устройства нашихъ членовъ и отъ направленія, которому естественно слѣдуютъ животныя силы въ нервахъ и мускулахъ; такъ же, какъ движеніе часовъ вызывается одною силою ихъ пружины и положеніемъ колесъ». Такъ, напр., при видѣ страшнаго предмета, изображеніе котораго образуется въ мозгу, животныя силы нервной жидкости, «отраженные изображеніемъ, направляются отчасти въ тѣ нервы, которые служатъ для того, чтобы повертываться спиной къ предмету и двигать ноги такъ, чтобы убѣжать». У другихъ лицъ, которые имѣютъ храбрый темпераментъ, «жизненные силы, отраженные изображеніемъ, могутъ войти въ поры мозга, которыя ихъ проводятъ къ нервамъ, способнымъ двигать руки, чтобы защищаться и такимъ образомъ проявлять храбрость». Изъ этого Декартъ заключаетъ, что если бы человѣкъ обладалъ достаточными знаніями, онъ могъ бы сдѣлать автомата, совершающаго всѣ функціи человѣческаго тѣла и способнаго даже «отвѣчать криками и движеніями на удары и угрозы». Декартъ употребляетъ при этомъ остроумное и поразительное сравненіе. Во вкусь вре-

мени было устраивать въ княжескихъ садахъ гроты и фонтаны, въ которыхъ только одна сила воды заставляла машины двигаться, играть инструменты и даже произносить слова. Входили въ гротъ, и купающаяся Діана убѣгала. Декартъ сравниваетъ нервы съ «трубками машинъ въ этихъ фонтанахъ», мускулы и сухожилия съ «различными снарядами и пружинами, служащими для того, чтобы ихъ двигать», нервную жидкость съ «водой, которая приводитъ ихъ въ движеніе». Внѣшніе предметы, «которые однимъ своимъ присутствіемъ дѣйствуютъ на органы чувствъ, и которые этимъ способомъ опредѣляютъ различнаго рода движенія, похожи на тѣхъ незнакомцевъ, которые, входя въ эти гроты, сами причиняютъ, не думая объ этомъ, движенія, которыя происходятъ въ ихъ присутствіи; потому что они не могутъ туда войти безъ того, чтобы не ходить по нѣкоторымъ плитамъ, такъ расположеннымъ, что онѣ производятъ то или другое движеніе». Разсудительная душа есть тотъ «фонтанщикъ», который во всемъ отдастъ себѣ отчетъ.

Декартъ конечно ошибался, объявляя безполезнымъ предполагать существованіе созна-

нія у животныхъ. Но и эта самая теорія животнаго—машины, которую онъ поддерживалъ не безъ колебаній и ограниченій, вызвала полезные споры; ею увлекались m-me де-Севинье и Лафонтэнъ; она была полезна для того, чтобы заставить понять исключительно механическій характеръ всѣхъ тѣлесныхъ функцій, даже у человѣка, а тѣмъ болѣе у животныхъ. Въ человѣкѣ тѣлесный автоматъ, конечно, соединенъ, по мнѣнію Декарта, съ чувствующимъ и мыслящимъ автоматомъ; въ животномъ Декартъ довольствуется допущеніемъ одного несомнѣннаго тѣлеснаго автомата. Въ этомъ отношеніи онъ грѣшитъ противъ всѣхъ законовъ аналогіи; но это ошибка психолога, а не натуралиста. Декартъ остается основателемъ современной фізіологіи.

ГЛАВА V.

Значеніе научной системы Декарта.

Геній Декарта, не имѣющій себѣ подобнаго, соединялъ съ философскимъ изслѣдованіемъ въ самыхъ обширныхъ цѣлыхъ научную заботливость о подробностяхъ. Если Декартъ высказалъ столько любознательности ко всѣмъ вещамъ, начиная съ законовъ музыки и кончая законами метеорологіи или законами развитія зародыша, то не ради каждой вещи самой по себѣ, а ради свѣта, который можетъ отъ нея отразиться на остальное; или скорѣе ради того свѣта, который исходитъ изъ высшаго фокуса и отражается въ малѣйшемъ изъ предметовъ.

Напрасно въ наше время хотятъ отдѣлить позитивную науку отъ философіи. Идеалъ истинной науки, къ которому стремился Де-

картъ, остается все тотъ же: философія никогда не перестанетъ быть необходимой для усмотрѣнія вещей въ ихъ единствѣ. Кантъ оставался вѣренъ мысли Декарта, когда говорилъ, что «науки ничего не теряютъ, вдохновляясь истинной метафизикой». Дѣйствительно, ничто не можетъ болѣе способствовать порожденію великихъ изобрѣтеній науки, какъ возвращеніе къ господствующимъ основнымъ началамъ ея. Полвѣка тому назадъ даже въ странѣ Декарта ученые слишкомъ основательно его забыли. Отъ этого произошло, что великія гипотезы и научныя обобщенія пришли къ намъ извнѣ, и что, благодаря «позитивизму», мы сдѣлали безплодными истины, которыя были уже у Декарта. Развѣ не Франціи надлежало установить механическую теорію теплоты? Мы только что видѣли, что теорія эта есть цѣликомъ у Декарта (котораго не читаютъ) и ей нужно было только нѣсколько экспериментальныхъ подтвержденій. А теорія соотношенія живыхъ силъ? а теорія эволюціонизма? Онѣ обѣ уже были у Декарта. Справедливо сказано, что французскій умъ упустилъ изъ своихъ рукъ самыя великія открытія нашего вѣка, вслѣдствіе недостатка

въ философскихъ идеяхъ. Въ этомъ нельзя не обвинить Огюста Конта, который сузилъ и развѣнчалъ картезіанизмъ, также какъ и кантизмъ. Развѣ среди XIX вѣка было полезно объявлять науку независимой отъ метафизики, какъ будто метафизика теперь стѣснительна? Смѣшивать метафизику съ «изъясненіемъ вещей ихъ сущностями», какъ это дѣлаетъ Огюсть Контъ, значитъ забывать, что именно самыя великіе метафизики, и Декартъ болѣе другихъ, изгоняли всякія сущности изъ области науки. Развѣ мы не видѣли, что до Декарта наука была *антропоцентрической* (т. е. признававшею человѣка центромъ вселенной), какъ астрономія Птолемея, такъ какъ она объясняла все—качествами, силами, причинами и цѣлями, зависящими только отъ природы человѣка и существующими только съ его точки зрѣнія. Итакъ не Огюсть Контъ, даже не Кантъ, а Декартъ истинный Коперникъ современной науки.

Декартъ справедливо замѣтилъ, что самое важное для науки—не столько дѣйствительное рѣшеніе проблемъ, сколько опредѣленіе заранѣе «условій вѣрнаго ихъ рѣшенія». И Декартъ самъ опредѣлил заранѣе, и безъ

ошибки, всѣ условія вѣрнаго рѣшенія проблемъ, которыя ставятъ предъ нами науки о природѣ. Что значать неточно рѣшенные Декартомъ отдѣльные вопросы въ сравненіи съ его безошибочнымъ пониманіемъ всемірнаго механизма? Взятая въ цѣломъ и съ точки зрѣнія чисто *физической*, картезіанская система міра истинна; поэтому можно сказать, что Декартъ духовный отецъ всѣхъ ученыхъ нашего времени.

Однако, по поводу этой системы міра дѣлалось много возраженій; но только два, по нашему мнѣнію, имѣютъ значеніе. Прежде всего говорятъ: какъ могутъ двигаться части абсолютно-полнаго? Вашъ міръ чисто геометрической не навсегда ли закованъ въ льды? Но можно допустить, вмѣстѣ съ Декартомъ, отвѣтимъ мы, что пустота, стремящаяся образоваться отъ перемѣщенія извѣстныхъ частей, тотчасъ заполняется другими частями. Для этого, возражаютъ намъ, нужно, чтобы каждое движеніе сообщалось мгновенно. Совершенно вѣрно, и это именно то, что допускалъ самъ Декартъ: каждое движеніе мгновенно передается, и мгновенно производитъ «какое-нибудь кольцо или кругъ движеній». Но Де-

картъ былъ не правъ, поспѣшивъ заключить отсюда, что солнечный свѣтъ «доходитъ до насъ лучами своими мгновенно». Онъ сравниваетъ каждый лучъ съ палкой, одинъ конецъ которой нельзя двигать, не приведя въ то же время въ движеніе и другой. Это было ложное приложеніе теоріи, которая можетъ быть вѣрна въ своемъ основаніи. По нашему мнѣнію, полнота вселенной можетъ не противорѣчить волнообразности движенія, и именно эта послѣдняя мѣшаетъ ему мгновенно передаться въ той же самой формѣ, на примѣръ, свѣтовой. Эфирная волна, производящая свѣтъ, можетъ описать около себя безчисленное количество круговъ; вращаясь такъ, она можетъ подвигаться впередъ, возвращаться назадъ и опять идти впередъ. Это правильное колебаніе можетъ требовать и требуетъ извѣстнаго времени для передачи свѣтовыхъ волнъ отъ солнца до земли. Съ тѣхъ поръ какъ признано, что передача свѣта не прямолинейна, а идетъ волнами, т. е. «вихреобразна», мы не имѣемъ права непосредственно заключать о мгновенности передачи свѣта отъ солнца къ землѣ. Что дѣлаетъ эту проблему столь трудной, такъ это природа времени, заключаю-

шаяся въ ней; но время, требуемое свѣтомъ для того, чтобы достигнуть нашихъ глазъ, не доказываетъ существованія пустоты, какъ думали въ наше время многіе ученые.

Во-вторыхъ, противъ картезіанскаго механизма возражали тѣмъ, что матерія упруга. Это — главное возраженіе Лейбница, повторенное въ наше время гг. Ренувье и Равэсономъ, Ланге и многими другими. Въ упругости хотятъ видѣть доказательство силы, присущей матеріи; но съ картезіанской точки зрѣнія упругость не можетъ быть болѣе первоначальнымъ качествомъ нежели тяжесть. Понятіе о твердомъ и недѣлимомъ атомѣ было бы конечно несовмѣстимо съ понятіемъ объ упругости, такъ какъ эта послѣдняя предполагаетъ сложную молекулу, различныя части которой, подъ вліяніемъ удара внѣшняго тѣла, перемѣщаются, сжимаясь, потомъ снова принимаютъ свое положеніе, отдавая полученный ими толчокъ. Но Декартъ не признаетъ атома: для него каждая частица сложна; итакъ нѣтъ никакой молекулы, которая не могла бы имѣть мѣста, чтобы сжаться и отскочить. Только и здѣсь нужно, чтобы движеніе, вызывающее упругость, было вихре-

образно. И прекрасныя изслѣдованія Пуансо о вращающихся тѣлахъ объясняютъ, какимъ образомъ эирныя частицы, не будучи (какъ это думалъ Гюйгенсъ) упругими по природѣ, могутъ однако отскакивать одна отъ другой и производить дѣйствія, похожія на упругость: тѣло не упругое, вращаясь, можетъ оттолкнуться препятствіемъ точно такъ же, какъ тѣло одаренное упругостью; послѣ удара получается даже бѣльшая скорость нежели прежде, такъ какъ часть коловращательнаго движенія превратилась въ передаточное движеніе. Итакъ вихрь или двѣ волны, при помощи механическихъ сочетаній, могутъ произвести отскакиваніе, приписываемое упругости, изъ котораго хотѣли бы и въ наше время сдѣлать скрытую силу: мы увѣрены, что физика когда-нибудь объяснитъ это явленіе по существу картезіанскими правилами механики.

Универсальная механика, какъ ее понималъ Декартъ, станетъ наукой будущаго. Сами экспериментальныя изслѣдованія, по мѣрѣ своихъ успѣховъ, будутъ все болѣе и болѣе принимать форму наукъ доказательныхъ. Механика уже приведена къ математикѣ, физику

стремятся свести къ механикѣ; то же съ химіей и фізіологіей; психологія и соціальныя науки даютъ механикѣ все болѣе и болѣе мѣста въ своихъ собственныхъ областяхъ: все кажется подчиненнымъ числу, вѣсу, мѣрѣ: «числа управляютъ міромъ». Наступитъ ли когда-нибудь день, въ который, согласно тайной мечтѣ Декарта, опытное изслѣдованіе будетъ замѣнено нагляднымъ доказательствомъ? Чтобы это случилось, нужно было бы, чтобы человѣкъ могъ сравнять свои понятія съ реальностями, свои умственные построения съ комбинаціями самихъ вещей. Это идеаль, къ которому человѣческій умъ можетъ вѣчно приближаться, но котораго никогда не можетъ достигнуть. Характерною чертою природы въ самомъ дѣлѣ является безконечность. Въ живой машинѣ есть безконечное число маленькихъ машинъ или органовъ, содержащихъ въ себѣ еще другіе и такъ далѣе; въ любой массѣ матеріи дано безконечное число частей. Декартъ самъ признаетъ, что все безконечно велико или безконечно мало, смотря по точкѣ сравненія; извѣстно какое заключеніе выводитъ отсюда Паскаль: напрасно человѣкъ раздуваетъ степень своего пониманія:

онъ не можетъ обнять имъ полноту природы. Если это такъ, то построенія нашего ума и формулы нашихъ разсужденій не могли бы быть достаточно обширны, чтобы все охватить: нужно безпрестанно прибѣгать къ опыту, снова приходитъ въ соприкосновеніе съ самой дѣйствительностью, чтобы уловить на дѣлѣ новыя комбинаціи, которыя мы не могли бы предвидѣть. Вселенная, смѣшивая и разбирая всѣ вещи, какъ она это безпрестанно дѣлаетъ, останется всегда выше мысли человека. Впрочемъ, Декартъ находитъ самъ, что нельзя обойтись безъ опыта, чтобы узнать, чтѣ теперь осуществилось изъ безконечнаго числа возможностей, чтобы опредѣлить, далеко ли подвинулась большая партія, играемая на шахматной доскѣ вселенной. Тѣмъ не менѣе онъ возымѣлъ надежду, по крайней мѣрѣ, достигнуть знанія основного закона матеріи, и эта надежда совсѣмъ не такъ странна, какъ кажется съ перваго взгляда. Можетъ-быть, по отношенію къ качествамъ въ природѣ нѣтъ такой безконечности, какую она представляетъ по отношенію къ количествамъ; Въ природѣ, можетъ-быть, нѣтъ такого богатаго капитала, какой мы предполагаемъ. Не

повторяется ли она сама съ нѣкоторой бѣдностью и безнадежной монотонностью отъ одной планеты къ другой и отъ одного солнца къ другому. Металлы, находящіеся въ звѣздахъ, тѣ же, что и въ землѣ. «Весь міръ изъ одной матеріи», сказалъ Декартъ. Мы знаемъ только около 60 тѣлъ простыхъ по виду, которыя въ дѣйствительности сложны, и которыя наука, безъ сомнѣнія, когда-нибудь разложитъ; почему же не могло бы наступить время, когда мы узнали бы истинное и единственное простое тѣло? Самый атомъ, если онъ существуетъ, можетъ-быть, не такъ неуловимъ и неприкосновененъ, какъ это утверждаютъ. Могутъ ли, впрочемъ, существовать атомы? Декартъ скажетъ намъ, что эти мнимо-недѣлимые—все тѣ же вихри движенія, захватывающіе другіе, и если мы не можемъ исчерпать до конца спираль этихъ безконечныхъ вращеній, то можемъ уловить ихъ математическую формулу. Кто зналъ бы, говоритъ Декартъ, «какъ построены самыя маленькія части матеріи», тотъ обладалъ бы секретомъ физики. Сводъ законовъ природы уже въ нашихъ рукахъ: это универсальная математика; послѣ остается только подвести

подъ законы отдѣльный ходъ вещей; конечно, мы никогда этого не достигнемъ въ подробностяхъ, но у насъ есть основныя начала и общіе приемы. Когда мы рѣшили тысячу отдѣльныхъ уравненій, есть ли необходимость неопредѣленно продолжать тотъ же трудъ? Станемъ ли мы заниматься объясненіемъ одной за другой странныхъ формъ волнъ океана, разбивающихся у нашихъ ногъ? Въ сущности, каждое изъ этихъ движеній есть уравненіе, рѣшенное по одной и той же формулѣ, и каждая журчащая волна повторяетъ намъ то же слово на разные лады.

Итакъ Декартъ, благодаря ясному прозрѣнію, увидѣлъ конечную цѣль и идеаль науки; онъ установилъ для нея методъ,—намѣтилъ впередъ великіе результаты, полученные теперь, и предсказалъ всѣ наши успѣхи. И онъ не только издали, какъ бы съ вершины горы, созерцалъ обѣтованную землю, но самъ овладѣлъ ею, совершивъ въ ней обширныя завоеванія; своими правилами и примѣрами показалъ другимъ истинную тактику науки и истинное ея направленіе; наконецъ, онъ оставилъ намъ точный планъ того, что мы долж-

ны были открыты сами. Сень-Бёвъ сказалъ о Боссюэтѣ, что онъ былъ пророкомъ прошедшаго; о Декартѣ можно сказать, что онъ пророкъ будущей науки.

КНИГА ВТОРАЯ.

Картезіанскій идеализмъ.

ГЛАВА I.

Критика познанія.

Сопоставленіе нынѣ господствующихъ философскихъ ученій съ доктринами великихъ предшественниковъ нашихъ, кромѣ того интереса, который оно представляетъ само по себѣ, позволяетъ намъ опредѣлить помощью точекъ, взятыхъ на различныхъ промежуткахъ времени, линію, которой слѣдуетъ эволюція человѣческаго ума. При сближеніи съ прошедшимъ настоящее позволяетъ предвидѣть будущее. Чѣмъ должна быть обязана Декарту будущая наука, мы уже указали быстро набросаннымъ эскизомъ его открытій и его міровоззрѣнія; о томъ, чѣмъ ему будетъ обя-

зана философія, мы можемъ себѣ составить понятіе, сравнивая основанія его доктрины съ основаніями современныхъ. Если, съ одной стороны, картезіанскій механизмъ все болѣе и болѣе торжествуетъ въ наукѣ, то не представляетъ ли намъ также и картезіанскій идеализмъ другую сторону вселенной, которую механизмъ не исключаетъ, и которую философія должна будетъ все болѣе и болѣе освѣщать?

Такъ какъ самъ Декартъ приглашаетъ насъ послѣдовать за нимъ «по крайней мѣрѣ хотъ разъ» въ его міръ разума, то сдѣлаемъ съ нимъ это великое путешествіе въ область открытій. Дѣло идетъ не о чемъ другомъ, какъ о самыхъ высокихъ предметахъ умозрѣнія и житейскаго обихода: о природѣ нашего я, о природѣ основного начала, наконецъ—объ идеальной или реальной сущности матеріи. Эти конечныя проблемы вмѣсто того, чтобы относиться къ области отвлеченностей, согласно обыкновенному предразсудку, имѣютъ предметомъ своимъ настоящія реальности—включая сюда и нашу собственную реальность—слѣдовательно онѣ касаются смысла и цѣны самага существованія нашего. Отсюда

вытекаетъ для всякаго не поверхностнаго ума ихъ глубокій интересъ—болѣе драматическій, чѣмъ какой имѣютъ самыя драмы исторіи.

I. Современный идеализмъ, весьма различный отъ догматическаго идеализма древности, имѣетъ началомъ «критику познанія», основной выводъ которой слѣдующій:—Міръ реальностей, который мы думаемъ уловить прямо въ нихъ самихъ, есть только міръ, представляемый нашимъ умомъ, міръ идеальный. Декартъ первый, до Юма и Канта, систематически критикуетъ наши средства познанія; и это не меньшее его право на славу. Онъ объявляетъ въ своихъ *Началахъ*, что нужно уяснить себѣ не только—какія вещи можно познать, но также—какія вещи «мы не можемъ знать»; слѣдовательно, надо выяснить, значеніе нашихъ идей внѣ насъ или, вѣрнѣе, настоящую силу и предѣлы нашего ума. Книга Декарта, которая говоритъ «О мірѣ», начинается съ теоріи познанія. Что такое истина, что такое заблужденіе, по какимъ признакамъ можно ихъ различить? Вотъ о чемъ онъ себя спрашиваетъ, прежде чѣмъ перейти къ предметамъ познанія. Онъ опредѣляетъ самую метафизику прежде Канта какъ изу-

ченіе «основныхъ началъ человѣческаго познанія», противопоставляя ее догматической онтологіи своихъ предшественниковъ. Впрочемъ, онъ приписывалъ основнымъ началамъ познанія глубокую тождественность съ основными началами существованія, которыя мы можемъ познать.

Итакъ Декартъ уже приводилъ въ связь различныя науки и ихъ методъ съ тѣмъ, что нѣмцы называютъ теперь «теоріей познанія» и изъ чего они сдѣлали истинную науку, господствующую надъ всѣми другими. Это пониманіе истинно: не отнимая у специальныхъ наукъ ихъ законной независимости, оно открываетъ единство ихъ основныхъ началъ и ихъ методовъ въ самой природѣ разума. «Науки всѣ вмѣстѣ, прекрасно выражается Декартъ, суть не что иное какъ человѣческій разумъ, который остается однимъ и всегда тѣмъ же, каково бы ни было разнообразіе предметовъ, къ которымъ онъ прилагается, такъ что это разнообразіе не вноситъ въ его природу больше измѣненій, чѣмъ разнообразіе предметовъ, освѣщаемыхъ солнцемъ, въ природу этого послѣдняго». Вслѣдствіе этого «открытая истина помогаетъ намъ открыть

другую, вмѣсто того, чтобы препятствовать намъ въ томъ. Итакъ, если хотятъ серьезно искать истину, то не нужно изучать только одну науку». Правило, къ которому долженъ былъ бы вернуться преувеличенный специализмъ нашего времени.

Наконецъ, такъ же какъ и Кантъ, Декартъ всегда имѣлъ передъ умомъ своимъ идею, которая въ его глазахъ обозначала предѣлы самой философіи, а именно — совершенную непостижимость силы, изъ которой все происходитъ.

Первое основное начало вещей, созидая понятныя законы міра, устанавливаетъ тѣмъ самымъ, конечно, возможность науки; но въ то же время эта первая могучая сила, изъ которой все истекаетъ, такъ «безконечна» (по своей природѣ), что мы не могли бы обозначить предѣлы ни для возможнаго ни для дѣйствительнаго. Математическіе законы, даже сами логическіе законы и всѣ «вѣчныя истины», начиная съ закона противорѣчія, первоначальны только для нашего разума, какимъ онъ устроенъ; сами же въ себѣ они произошли отъ неистовѣдимо могущественной силы, которой мы уже не имѣемъ ни-

какого права ихъ предписывать. «Утверждать, что эти истины не зависимы отъ нея, замѣчаетъ Декартъ, значило бы говорить о первомъ началѣ всего, какъ о своего рода Юпитерѣ или Сатурнѣ, подчиненномъ Стиксу или Паркамъ (богинямъ судьбы)». Последнему основанію «всякаго существованія» и «всякой сущности» Декартъ даетъ названіе «воли»; этимъ онъ также упреждаетъ Канта и Шопенгауэра. «Міръ какъ воля и представленіе», о которомъ говоритъ Шопенгауэръ, и который есть выраженіе духа современнаго идеализма, — есть именно міръ Декарта.

Въ верховномъ началѣ вещей — и въ самомъ человѣкѣ — есть, говоритъ онъ, «безконечная» воля, способная къ «противоположностямъ», — есть «свобода», которую ничто не ограничиваетъ, и въ то же время есть разумъ, отъ котораго исходитъ все, что имѣетъ опредѣленную форму, сущность, законъ. Итакъ, по мнѣнію Декарта, ничто не доказываетъ, чтобы реальное имѣло единственной мѣрой то, что мы можемъ изъ него понять разумомъ въ формѣ нашихъ «идей». Такимъ образомъ, Декартъ предвосхитилъ современ-

ную теорію «ноумена» (Кантъ) и «непознаваемого» (Спенсеръ), какъ онъ предвосхитилъ и всю современную теорію познанія и познаваемого.

Методическое сомнѣніе предшествуетъ той «критикѣ» Канта, изъ которой вышелъ возрожденный идеализмъ. Первая причина сомнѣнія въ томъ, что наши чувства, которыя такъ часто насъ обманываютъ и противорѣчатъ другъ другу, извѣщаютъ насъ просто о томъ, что мы сами испытываемъ, а не о томъ, что дѣйствительно соответствуетъ нашимъ ощущеніямъ. Вспоминаешь о Кантѣ, когда читаешь знаменитую страницу изъ Декартовыхъ «Размышленій», гдѣ приводится слѣдующій примѣръ: «кусочъ воска, только что вынутый изъ улья», еще не потерялъ сладости меда, который онъ содержалъ, еще удерживаетъ кое-что изъ запаха цвѣтовъ, съ которыхъ медъ былъ собранъ; «его цвѣтъ, видъ, величина опредѣленны; онъ твердъ, холоденъ, гибокъ; и если вы по немъ ударите, онъ издастъ нѣкоторый звукъ». Вообще всѣ свойства, которыя позволяютъ ясно познать тѣло, встрѣчаются въ немъ. «Но вотъ, въ то время какъ я говорю, его подносятъ къ огню:

то, что оставалось въ немъ отъ вкуса меда, испаряется, запахъ улетучивается, цвѣтъ измѣняется, фигура теряется, объемъ увеличивается, онъ становится жидкимъ, нагрѣвается, и его-едва можно держать въ рукахъ; и если объ него чѣмъ-либо ударить, онъ не издастъ болѣе никакого звука». Итакъ наши ощущенія подвижны и измѣнчивы; они зависятъ гораздо болѣе отъ мозгового и умственного устройства нашего, чѣмъ отъ самихъ предметовъ.

Когда Декартъ, по его собственному выраженію, «совлекъ всѣ одежды» съ матеріальнаго предмета, какъ, напр., воска, и когда сталъ разсматривать его вполнѣ обнаженнымъ, то пришелъ къ выводу, что «его нельзя понять въ такомъ видѣ безъ человѣческаго разума». Это и есть великій принципъ критическаго идеализма.

Понятія о «предметахъ»—дѣло нашего ума и зависятъ отъ его природы. Какъ только человѣческій умъ спрашиваетъ себя, не имѣетъ ли онъ какого-нибудь значенія въ образованіи понятій о самой матеріи, то грубый матеріализмъ тѣмъ самымъ уже поколебленъ.

Вторая причина сомнѣнія, ставшая также

классической, заключается въ томъ, что наша видимая жизнь раздѣляется на двѣ половины: во время сна мы думаемъ, что видимъ людей, животныхъ, растенія,—мїръ реальностей, который, однако, есть только мїръ нашихъ идей; но тогда—почему бы нашему бодрствованію не быть своего рода сномъ болѣе связнымъ? Еще вопросительный знакъ, который всегда будетъ неизбѣженъ для всякаго размышляющаго человѣка.

Что касается до разсужденія, которымъ мы справедливо такъ гордимся, то и оно насъ также иногда обманываетъ, даже въ математикѣ; это зависитъ отъ того, что вмѣсто того, чтобы быть мгновеннымъ и непосредственнымъ созерцаніемъ реальностей, разсужденіе тянется нѣкоторымъ образомъ во времени, отъ идеи къ идеѣ, съ трудомъ связывая воспоминаніе съ воспоминаніемъ.

Но, спрашиваетъ Декартъ, кто гарантируетъ намъ абсолютную достовѣрность нашей памяти? Когда мы оканчиваемъ геометрическое доказательство, кто увѣритъ насъ, что мы не забыли чего-нибудь, напр., въ сложении или вычитаніи, и не упустили какого-либо звена цѣпи?

Наконецъ, есть другія причины сомнѣнія, еще болѣе глубокия, которыя Декартъ выводитъ изъ природы нашей воли. Наша воля нуждается въ дѣйствіи: всегда въ движеніи, она безпрестанно устремляется въ томъ или другомъ направленіи; жить значитъ дѣйствовать; дѣйствовать сознательно значитъ судить; судить значитъ высказываться о вещахъ «внѣ насъ» при помощи идей, которыя находятся только въ насъ; а это значитъ ошибаться часто, а можетъ-быть даже—безпрестанно. Для того, чтобы дѣйствовать, говорить, утверждать (три вещи однородныя), мы не въ состояніи всегда ожидать, чтобы полная ясность установилась въ нашемъ умѣ, чтобы солнце истины, такъ сказать, уже возшло на нашемъ горизонтѣ. Жизнь насъ торопитъ и зоветъ, страсть толкаетъ насъ, мы торопимся сдѣлать заключеніе; часто даже именно во время самаго дѣйствія нужно выбирать и нельзя оставаться въ нерѣшимости. Тогда-то своими утвержденіями о дѣйствительномъ мы опережаемъ свои внутреннія интуиціи, и эти утвержденія суть акты воли, конечно не безусловно произвольной, но тѣмъ не менѣе—воли; другими словами, наша дѣ-

тельность опредѣляется въ томъ или другомъ направленіи подъ вліяніемъ страсти и желанія, а не только разума. Поэтому можетъ всегда случиться, что наша воля выйдетъ болѣе или менѣе изъ предѣловъ нашего разума, и чрезъ это жизнь наша станетъ непрерывнымъ заблужденіемъ.

Если теперь, вмѣстѣ съ Декартомъ, мы поймемъ, какъ возможны другія воли, превосходящія нашу, то будемъ ли мы увѣрены, что онѣ непременно благотворны и правдивы? Не игрушка ли мы какой-нибудь силы, которая обманываетъ насъ при посредствѣ иллюзій, сдѣлавшихся естественными для нашего ума?

Позднѣе Шопенгауэръ будетъ говорить о хитростяхъ абсолютной воли, которая обманываетъ насъ, пользуясь нашей гордостью, честолюбіемъ и даже нашимъ самочувствіемъ, любовью самаго чувства, чтобы заставить насъ служить ея цѣлямъ; Декартъ уже понимаетъ возможность подобныхъ хитростей со стороны какого-нибудь «злого генія». И если бы этотъ геній былъ къ намъ благосклоненъ, онъ могъ бы еще обманывать насъ ради нашего блага. Но если Самого Бога по-

нимать какъ безконечную и неисповѣдимую силу, то кто поручится намъ, что эта «абсолютная воля», изъ которой мы произошли, не предписала намъ, какъ законъ, иллюзію, хотя бы благотворную? Въ такомъ случаѣ, вмѣсто того, чтобы грезить только ночью, мы грезили бы еще и днемъ. Такимъ образомъ, какова бы ни была сила, отъ которой я получилъ существованіе и разумъ, «она могла меня сотворить такъ, что я ошибаюсь каждый разъ, когда дѣлаю сложеніе 2 съ 3 или вычисляю стороны четырехугольника». И если бы не всемогущій Богъ далъ намъ бытіе, а природа или какая-нибудь другая причина, «то мы имѣли бы еще болѣе причинъ думать, что мы не настолько совершенны, чтобы не могли быть *постоянно обманываемы*».

Таково знаменитое «сомнѣніе» Декарта, «гиперболическое» сомнѣніе чистаго умозрѣнія, которое предшествуетъ «трансцендентальному» сомнѣнію Канта. Оно допускаетъ существованіе въ насъ только ряда внутреннихъ образовъ безъ всякихъ опредѣленныхъ объектовъ и даже безъ всякой достовѣрной и необходимой связи, потому что всякая связь въ сужденіи есть вмѣстѣ съ тѣмъ связь пред-

ставленій въ памяти и ничто не ручается намъ за полную сообразность настоящаго съ прошедшимъ.

Итакъ, повидимому, всѣ наши вѣрованія истреблены и обращены въ пепель картезианскимъ сомнѣніемъ. Не было ли это, однако, какъ утверждали, пожаромъ только по виду? Объ этомъ много спорили, и еще спорятъ теперь. Вѣдь въ сущности—и на это не обращали достаточнаго вниманія—сомнѣнію подвергаются только реальности, *существа*. Но Декартъ не отрицаетъ того, что онъ называетъ «общими истинами», — напр., что одна и та же вещь можетъ въ одно время быть или не быть, что всякое измѣненіе имѣетъ причину, что всякое качество предполагаетъ субстанцію. Дѣло въ томъ, что такія истины, если вѣрить ему, касаются не реальныхъ существованій, а только отношеній нашихъ идей. Впрочемъ, онъ долженъ былъ бы разсмотрѣть этотъ вопросъ ближе. Согласимся съ нимъ, что «принципъ противорѣчія» не выводитъ насъ изъ сферы нашей мысли въ сферу объектовъ; такъ ли онъ думаетъ и тогда, когда говоритъ намъ о «причинахъ» и «субстанціяхъ»? Онъ долженъ

былъ бы подвергнуть методическому сомнѣнію и эти общія понятія, одновременно со всѣмъ остальнымъ, и спросить себя, до какой степени они заставляютъ насъ выходить изъ области нашей собственной мысли и достигать отличныхъ отъ нея объектовъ. Но если бы Декартъ это сдѣлалъ, онъ предвосхитилъ бы трудъ Канта.

Итакъ очевидно, что послѣ великаго процесса исключенія или умственного очищенія у насъ остаются на первомъ мѣстѣ идеи и представленія, т. е. *состоянія сознанія*; на второмъ мѣстѣ оказываются извѣстныя связи необходимыхъ идей, которыя Декартъ долженъ былъ бы расчленивъ и подвергнуть критикѣ, и которыя во всякомъ случаѣ не сообщаютъ намъ ничего о существованіи «внѣ насъ» объектовъ, отличныхъ отъ нашей мысли. Большинство толкователей Декарта забываетъ это важное различіе между общими истинами, которыя только касаются существующаго, и тѣми частными истинами, чрезъ которыя мы дѣйствительно познаемъ реальные сущности. Отсюда мнѣніе о тѣхъ «ложныхъ кругахъ» въ доказательствахъ и о тѣхъ «требованіяхъ признанія недоказанныхъ основаній выво-

довъ» (*pétitions de principes*), которыми, какъ мы сейчасъ увидимъ, обыкновенно попрекаютъ Декарта.

II. Какъ изъ самаго сомнѣнія вывести нѣкоторую увѣренность, съ помощью которой мы овладѣли бы не только «возможнымъ» или даже «истиннымъ», но и «реальнымъ»? Это — великая проблема современной философіи, которую Декартъ разрѣшилъ положеніемъ «я мыслю». Дѣйствительно есть только одна вещь, которая представляется мнѣ не какъ возможность, висящая въ воздухѣ, а какъ дѣйствительная реальность: это моя мысль. Моя мысль неразлучна съ моимъ существованіемъ: я существую для себя только, поскольку я мыслю, и я мыслю только, поскольку я существую. «Подъ словомъ «мысль», говоритъ Декартъ, я разумѣю всѣ вещи, которыя въ насъ, и которыя сопровождаются сознаніемъ, что онѣ тамъ находятся, — въ той степени, въ какой сознаніе этихъ вещей находится въ насъ». Поэтому, согласно съ Декартомъ, можно также сказать: *Я дышу, слѣдовательно я существую*, при условіи, чтобы говорилось при этомъ о самомъ сознаніи, которое мы имѣемъ о своемъ дыханіи. *Если я*

заблуждаюсь, то я есмь, сказалъ уже бл. Августинъ, но не пошелъ далѣе и не увидѣлъ въ этомъ непосредственномъ присутствіи въ насъ мысли самой по себѣ *нѣчто несокрушимое* (aliquid in concussum). Съ Декартомъ этотъ принципъ сдѣлался основаніемъ всей философіи. Внутренняя прозрачность мысли, которая видитъ себя существующей и можетъ видѣть все существующее только чрезъ себя, это и есть настоящій идеализмъ, основанный отнынѣ на самой реальности, потому что—удивительная вещь—*единственная реальность*, которая безусловно достовѣрна, оказывается именно той реальностью, которая существуетъ *въ идеѣ*, которая есть мысль и которая мыслится!

Это основное начало современной философіи было такъ просто и вмѣстѣ съ тѣмъ такъ глубоко, что оно было въ свое время понято и понимается и теперь только отчасти. Сколько злыхъ упрековъ дѣлали Декарту! Ваша «первая истина», возражали ему, предполагаетъ другую предварительную (общую) истину, а именно: «То, чтò мыслить—есть» или, вообще говоря, вещь не можетъ въ одно и то же время быть и не быть.—При этомъ

забываютъ столь вѣрное различіе, сдѣланное Декартомъ между «общими понятіями», чрезъ которыя мы не узнаемъ о существованіи никакого объекта, и истинами, касающимися *реальнаго существованія*. Существованіе мысли есть «первое основное начало» въ этомъ второмъ смыслѣ, а не въ томъ первомъ (т. е. чисто логическомъ), «потому что нѣтъ ничего, говоритъ Декартъ, чье существованіе было бы намъ болѣе извѣстно и прежде извѣстно, чѣмъ существованіе мысли». — «Вы строите силлогизмъ», возражаютъ ему еще, — какъ будто философъ, такъ хорошо доказавшій бесплодность силлогизмовъ, вдругъ началъ бы самъ составлять силлогизмы! Если даже онъ и придаетъ своему положенію «*cogito ergo sum*» (я мыслю—слѣдовательно я есмь) форму разсужденія, то просто для того, чтобы точнѣе анализировать его содержаніе и показать всю его очевидность, «потому что силлогизмъ, говоритъ онъ, служитъ только для выясненія того, чтò мы уже знаемъ». И Декартъ повторяетъ на всѣ лады, «что онъ не выводитъ свое существованіе изъ своей мысли помощью какого-либо силлогизма, но устанавливаетъ эту истину какъ вещь, кото-

рая извѣстна сама по себѣ». Онъ усматриваетъ ее «простымъ взглядомъ ума», прямымъ и мгновеннымъ «созерцаніемъ», безъ участія погрѣшающей памяти, которая между идеей мысли безъ существа и идеей существованія, присущей мысли, могла бы уже что-нибудь измѣнить, забыть и претерпѣть какую-нибудь иллюзію. Но всѣ хитрости самаго злого генія или, если хотятъ, природы, здѣсь безсильны: чѣмъ болѣе меня обманываютъ, тѣмъ болѣе убѣждаютъ меня въ моемъ существованіи, какъ мыслящаго существа, въ тотъ самый моментъ, когда я о немъ мыслю. Тѣмъ болѣе здѣсь нѣтъ никакого силлогизма для изошренія проницательности приверженцевъ Аристотеля, что, — какъ замѣчаетъ самъ Декартъ, — для силлогизма нужно было бы «сначала знать слѣдующую общую (большую) посылку: все, что мыслить, есть или существуетъ»; а между тѣмъ она сама вытекаетъ для каждаго изъ насъ изъ того, «что онъ чувствуетъ по себѣ самому, что не могъ бы мыслить, если бы не существовалъ: нашему уму свойственно образовывать общія предложенія изъ усмотрѣнія истинности частныхъ». Итакъ Декартъ несомнѣнно установилъ въ

пользу мысли, непосредственно созерцающей себя, какъ реальность, преимущество единственно первоначальнаго *фактическаго* знанія.

Но можетъ-быть, вмѣстѣ съ нѣкоторыми современными критиками, кто-либо скажетъ, что положеніе Декарта есть «тавтологія», что это не важное знаніе, въ которомъ мы вертимся вокругъ себя, какъ дверь на своихъ петляхъ, не будучи въ состояніи подвинуться отъ даннаго субъекта къ новому атрибуту, который не былъ бы данъ? На это мы отвѣтимъ, что чрезвычайно важно, теперь можетъ-быть еще болѣе, чѣмъ во времена Декарта, — установить, что единственная непосредственно достовѣрная реальность есть именно реальность сознанія. Дѣйствительно, сознаніе представляетъ единственный образецъ существованія, который намъ извѣстенъ и для насъ познаваемъ. Это, конечно, что-нибудь да значить, такъ какъ Декартъ этой истиной ставитъ непреодолимую преграду требованіямъ матеріализма настоящаго или будущаго. Если матерія существуетъ для насъ только, поскольку мы ее чувствуемъ и мыслимъ, то трудно повѣрить, чтобы ощущеніе и мысль не имѣли сами высшей (сравни-

тельно съ нею) реальности. Въ этомъ пунктѣ положеніе современнаго идеализма навсегда остается неприступнымъ. Факты сознанія — первые изъ фактовъ, безъ которыхъ мы не могли бы усвоить никакого другого факта. И потому, если ученіемъ объ универсальномъ механизмѣ, какъ объясняющемъ весь міръ тѣлъ, даже организованныхъ, Декартъ удѣлилъ матеріализму самую большую часть, какую только могъ удѣлить ему философъ, то въ свою очередь своимъ «я мыслю, слѣдовательно существую» онъ положилъ непоколебимое основаніе идеализму.

Въ то время, какъ формула Декарта даетъ намъ единственный образецъ реальности, она же представляетъ намъ и образецъ достовѣрности. Что дѣлаетъ мою мысль достовѣрною? То, что я имѣю о ней «ясную и отчетливую идею»: только наши ясныя и отчетливыя идеи прямо достигаютъ предметовъ или, лучше сказать, тождественны съ самыми предметами своими. За предѣлами моей ясной идеи о собственной моей мысли не можетъ быть мысли, которая была бы отъ нея отлична; за предѣлами моей ясной идеи о пространствѣ не можетъ быть совсѣмъ отличнаго отъ нея

пространства; внѣ предѣловъ моей ясной идеи о треугольникѣ не можетъ быть треугольника, который бы ему не соотвѣтствовалъ. Наоборотъ, внѣ моихъ неясныхъ идей о теплотѣ и холодѣ есть нѣчто, на нихъ не похожее; слѣдовательно, эти идеи, какъ таковыя, не должны входить въ науку. Дѣйствительно, можно мыслить или не мыслить, но дѣйствительно мыслить можно только о томъ, что существуетъ. Когда вы говорите: «снѣгъ холоденъ», вы воображаете, что чтó-то мыслите, но вы выражаете только неясное и неопредѣлимое ощущеніе, которое испытываете при прикосновеніи къ снѣгу; но переносить это ощущеніе на самый снѣгъ — развѣ это значитъ мыслить? Нѣтъ, это значитъ грезить, принимать ощущеніе вашихъ чувствъ, природу которыхъ вы не можете себѣ объяснить, за свойство, присущее самому снѣгу. И такъ именно мы грезимъ всѣ, когда думаемъ, что трава на лугу зеленѣетъ, что гудящій колоколъ звѣнокъ, что само солнце блестяще. Да, сколько бы солнце меня ни ослѣпляло, оно ослѣпляетъ только мои глаза, а не умъ; самый его блескъ заключается въ моей способности чувствовать, — онъ во мнѣ, а не въ

солнцѣ; для моей «мысли», свободной отъ чувствъ, солнце есть только головокружильное движеніе взадъ и впередъ частицъ, которыя сталкиваются и отскакиваютъ, возбужденныя чрезвычайной скоростью и колеблящіяся вдали эфиръ, какъ огромный колоколъ колеблетъ воздухъ.

То, о чемъ мы размышляемъ истинною мыслью, сказали мы, существуетъ чрезъ то самое, что мы о немъ мыслимъ; поэтому для философа и ученаго въ области, доступной нашимъ способамъ познанія (единственной, которою можно заниматься), все, что мыслится, то реально, — все то, что реально — мыслится. Прежде Спинозы и Гегеля, но разумно ограничивая это предложеніе, Декартъ допускаетъ тождественность реального и рациональнаго. Этимъ онъ также опережаетъ идеализмъ нашего времени.

Объективная цѣнность, которую Декартъ приписываетъ нашимъ яснымъ и отчетливымъ идеямъ, служитъ основаніемъ достовѣрности науки. Каждый носитъ въ себѣ свою собственную непреложность; только отъ насъ зависитъ её найти, и это именно — задача ме-

тода. Если вы хотите обладать достовѣрностью, будьте совершенно искренни и правдивы въ вашихъ сужденіяхъ, т. е. вводите въ нихъ только то, что вы дѣйствительно ясно усматриваете. Всякое утвержденіе, повторяетъ Декартъ, — активно и добровольно; утверждать — значитъ хотѣть, чтобы такая-то вещь была внѣ насъ, какъ она намъ представляется, и сообразно съ этимъ говорить или дѣйствовать; это значитъ — переходить дѣятельнымъ образомъ съ точки зрѣнія вѣроятностей на точку зрѣнія внѣшней реальности. Не утверждайте же ничего свѣше вашего умственного зрѣнія, и вы никогда не ошибетесь. Точно передавать ваше состояніе сознанія, — вотъ что зависитъ отъ васъ, отъ васъ одного. Если вы видите ясно, говорите: «я вижу»; если вы видите смутно, говорите: «я плохо вижу»; если вы сомнѣваетесь, говорите: «я сомнѣваюсь». Не лгать себѣ, не лгать другимъ, утверждая, что знаешь то, чего не знаешь, — это правдивость философа, которая, знаетъ ли онъ, не знаетъ ли или сомнѣвается, составляетъ основу его непогрѣшимости. Пусть же намъ не говорятъ болѣе объ *авторитетахъ*, чуждыхъ нашему созна-

нію, объ Аристотелѣ, Платонѣ, о всѣхъ тѣхъ, которые намъ предшествовали: ни одинъ человѣкъ не долженъ становиться между ясно-стью свѣта и ясностью нашего ума. Кременіни, узнавъ, что Галилей открылъ спутниковъ Юпитера, не хотѣлъ, какъ утверждаютъ, посмотрѣть въ телескопъ, чтобы не открыть въ небесахъ противное тому, что говорилъ на землѣ Аристотель; Декартъ не хочетъ даже «знать, были ли люди до него». Ему подозрителенъ всякій посредникъ между бытіемъ и мыслью, которыя сотворены другъ для друга, которыя въ сущности суть одна и та же реальность, ставшая прозрачной для самой себя, ставшая истиной. Станемъ же передъ истиной и будемъ ей поклоняться.

Мертвыя формулы схоластики Декартъ — этотъ Лютеръ философіи и науки — замѣнилъ жизнью и движеніемъ мысли, развивающейся безъ другого закона, кромѣ того, который она находитъ въ самой себѣ: искать истинный свѣтъ знанія глазами, чистоту которыхъ ничто не застиляетъ.

Послѣдствія указаннаго выше великаго основного начала хорошо извѣстны. Если наука, плодъ истиннаго метода, обладаетъ

достоверностью, то чрезъ это она и могущественна; это вѣрованіе общее Декарту съ Бэкономъ и со всѣми учеными его времени. Знать — это мочь соразмѣрно знанію. Если мы не имѣемъ всемогущества — это значитъ, что мы не обладаемъ всевѣдѣніемъ. Но мы можемъ непрерывно увеличивать наше знаніе, и отсюда исходитъ картезіанская вѣра въ прогрессъ науки до безконечности. Всѣ вещи, которыя могутъ подпасть познанію людей, тѣсно связаны между собою, говоритъ онъ, такъ же, какъ доказательства геометровъ; итакъ, «лишь бы мы воздерживались принимать за истинное то, что не истинно, и сохраняли бы всегда порядокъ, который нуженъ для того, чтобы выводить одну истину изъ другой, и тогда не можетъ быть такихъ далекихъ вещей, которыхъ бы мы не достигли, ни такихъ скрытыхъ, которыхъ бы не открыли». То, что называютъ «древностью», было только дѣтствомъ и юностью человѣческаго рода: «Къ намъ скорѣе подходитъ названіе древнихъ, потому что міръ старѣе, чѣмъ прежде, и у насъ больше опытности». Пришедшіе послѣ начнутъ тамъ, гдѣ кончили предшествовавшіе и такимъ образомъ, «со-

единяя жизни и труды многихъ», мы пойдемъ всѣ вмѣстѣ «гораздо дальше, чѣмъ это можетъ сдѣлать каждый отдѣльно». Декартъ былъ энтузіастъ науки. И самъ онъ сказалъ: «быть неспособнымъ къ восхищенію — признакъ посредственности ума».

Прогрессу умозрѣнія будетъ отвѣчать прогрессъ жизненной практики. Умозрительную философію, которую преподавали въ школахъ, Декартъ хочетъ замѣнить «опытной», которая послужитъ «для изобрѣтенія безконечнаго числа искусныхъ издѣлій (artifices)». Сверхъ того, «можно было бы избавить себя и отъ безконечнаго числа болѣзней, какъ тѣлесныхъ, такъ и духовныхъ, и даже, можетъ-быть, отъ ослабленія старости, если бы достаточно знать ихъ причины и средства для борьбы съ ними, которыми насъ снабдила природа».

Такая вѣра въ науку порождаетъ, какъ это видно, истинный оптимизмъ. Отъ насъ зависитъ болѣе не обманываться и не испытывать практическихъ послѣдствій заблужденія и безконечно уменьшить бѣдствія чело-вѣческаго существованія. Но въ этомъ пунктѣ

самъ Декартъ долженъ былъ въ послѣдствіи сдѣлать уступку. Надѣясь отдалить смерть, онъ кончилъ тѣмъ, что призналъ, что самое вѣрное средство побѣдить ее — «это ея не бояться».

Г л а в а II.

Мысль и ея отношеніе къ матеріи.

I. Перейдемъ теперь къ идеалистическимъ слѣдствіямъ, которыя Декартъ вывелъ изъ своего «я мыслю» относительно души, Бога, матеріи, и спросимъ себя, что можетъ сохранить изъ его выводовъ современная философія.

Что важно въ анализѣ «*cogito*» и его слѣдствій—это не утверждать ничего «выше нашего пониманія», какъ сказалъ бы Декартъ. Итакъ подвергаемъ разбору два крайнихъ члена по формулѣ: *я и есмь*, идею моего *я* и идею *существованія*. Проблема важна, потому что здѣсь дѣло идетъ о нашемъ—*я*.

Я мыслю,—что это значитъ? Если фактъ мысли или сознанія не можетъ быть отрицаемъ, то можетъ ли быть отрицаемо наше *я*? Не слѣдовало ли бы удовлетвориться утвержденіемъ: «Я мыслю, слѣдовательно есть

мысль»,—не претендуя устанавливать этимъ нашего *я*, которое, можетъ-быть, призрочно? Конечно, если вы понимаете подъ этимъ *я* нѣчто бѣдшее, чѣмъ самую вашу мысль, то вы не имѣете права вводить это новое лицо. Но если вы утверждаете, что мысль кажется мнѣ отдѣленной отъ чего бы то ни было, т. е. существующей въ безличной формѣ, какъ мысль вообще, а не какъ моя мысль, то такое утвержденіе въ глазахъ Декарта не выдерживаетъ критики. Моя мысль не есть пустопорожняя почва, которая еще никому не принадлежитъ: она съ самаго начала представляетъ мою собственность; мнѣ даже невозможно представить себѣ мысль между небомъ и землею,—мысль, которая не была бы въ то же время мыслящимъ субъектомъ; ощущеніе, которое не было бы моимъ ощущеніемъ или вашимъ или ощущеніемъ какого-нибудь другого субъекта. Конечно, можно чувствовать, мыслить, дѣйствовать, не размышляя о своемъ *я*, но его всегда чувствуешь. Альфредъ де-Мюссе говоритъ, «что мы, не зная того, думаемъ о всѣхъ тѣхъ, которыхъ любимъ»; мы думаемъ также и о себѣ, не зная этого. Итакъ Декартъ имѣ-

есть право поставить свое «мыслию» въ первомъ лицѣ единственнаго числа, и такимъ образомъ установить сознание въ *личной* формѣ.

Однако, есть ли это я — нѣчто другое, чѣмъ «форма»? Вотъ о чемъ Декартъ не спрашиваетъ себя, и что спрашиваетъ современная философія: въ сознании моего я она видитъ результатъ долгаго развитія личности и рода. Я теперь замѣчаю себя, въ формѣ своего «я», какъ отдѣльную индивидуальность, противоположную «не—я»; но ничто не доказываетъ, что всякое состояніе сознания, даже самое начальное, имѣло уже эту форму. Одна вещь непосредственна и достовѣрна, если на нее смотрѣть вблизи, — это какое-нибудь состояніе сознания—ощущеніе, удовольствіе, горе, желаніе и т. д., каковымъ оно является въ тотъ моментъ, когда образуется. Каждое такое состояніе имѣетъ конкретную реальность, которая дѣлаетъ изъ него состояніе опредѣленнаго существа; къ тому же у него есть естественное и непреодолимое стремленіе опознаться въ какомъ-либо я и нѣкоторымъ образомъ поляризоваться; и однако это я, которому я его

приписываю, есть только способъ представить себѣ существованіе, о которомъ у меня есть сознание. Это я, которое я принимаю за чистый «субъектъ» мысли, въ дѣйствительности есть «объектъ»; Это я есть объектъ представленія и мысли въ моемъ размышляющемъ я. Это—*идея*, къ которой примыкаютъ всѣ состоянія сознания, и которую я принимаю за непосредственное данное моего сознания. Я мыслю, слѣдовательно есть какое-нибудь существо, которое мыслить и мыслить себя подъ идеей я, и которое такимъ образомъ становится для себя самого объектомъ подъ этой идеей я; вотъ что мы имѣемъ право заключить теперь, послѣ столькихъ споровъ о Декартовскомъ «я мыслю», которые волновали новѣйшую философію.

Другое маленькое слово не менѣе богатое затрудненіями, чѣмъ я,—это *есмы*. Не хочетъ ли Декартъ и здѣсь (т. е. во второй части формулы) установить нѣкоторое существованіе, различное отъ настоящей моей мысли, другими словами, объектъ, который служилъ бы поддержкой мыслящему субъекту и былъ бы, какъ принято говорить, «субстанціей его»? Тогда все было бъ потеряно: онъ ни-

когда не найдетъ моста для того, чтобы перейти пропасть (отъ нашего я къ существованію всего остального).

«Я мыслю, слѣдовательно я—мыслящее существо», —отсюда нѣтъ выхода; ибо нельзя рѣшить, есть ли выше или ниже моей мысли другая субстанція кромѣ той, которую она сама въ себѣ замѣчаетъ? Если и есть, то я напрасно буду углубляться въ свою мысль: ясно, что я тамъ не увижу ничего кромѣ того, что въ ней самой заключается. Какимъ образомъ субстанція, ускользящая отъ моего собственнаго сознанія могла бы быть объектомъ моего сознанія?

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Декартъ былъ нерѣшителенъ. Онъ еще довольно часто говоритъ о «субстанціи» въ схоластическомъ смыслѣ, какъ будто мысль, подобно индѣйскому слону, поддерживающему міръ, нуждается сама въ поддержкѣ какой-то субстанціи, какъ своего рода чешуи черепахи; и когда Декартъ говоритъ въ этомъ духѣ, онъ говоритъ противъ себя. Дѣйствительно, основаніе его доктрины въ томъ, что только то понятно, что ясно и отчетливо мыслится; откуда слѣдуетъ, что для насъ

«мысль одно и то же съ существомъ»; и именно это единство мысли и существа схвачено въ его формулѣ «*cogito ergo sum*». Мысля, мы тѣмъ самымъ завоевываемъ почву въ области существованія. Какъ же еще искать выше нашего сознанія что-то мертвое и неотесанное, что являлось бы неуловимой реальностью? Сошлемся на самого Декарта. «Мы не должны, говоритъ онъ, понимать мысль и пространство иначе какъ въ формѣ самой субстанціи, которая мыслить и которая пространственна».

Словомъ, послѣ всѣхъ анализовъ, которымъ подвергли дѣйствія сознанія философы, слѣдовавшіе за Декартомъ, можно сдѣлать заключение, что настоящее состояніе сознанія возвыщаетъ только свое собственное настоящее существованіе; оно ничего не говоритъ намъ ни о своей субстанціи, если таковая существуетъ, ни о своей причинѣ, словомъ ни объ какихъ условіяхъ своего существованія и появленія. Все, что оно можетъ сказать намъ—это: «вотъ и я». Откуда я пришло? куда иду? какъ я родилось? Изъ чего я сотворено? Это все х'ы. Декартъ самъ научилъ насъ подвергать сомнѣнію всѣ предметы, въ кото-

рыхъ мы не увѣрились непосредственной интуиціей. Итакъ если во мнѣ есть субстанція, то я ея не знаю, потому что это *объектъ* моей мысли, а не сама мысль, — если у меня есть причина, то я ее не знаю, потому что опять эта причина только *объектъ* моей мысли; если для моего существованія есть условія, если у меня есть antecedенты (предшествующія данныя) и элементы (составныя части), то я ихъ не знаю, потому что все это *объекты* моей мысли. Мое состояніе сознанія похоже на ребенка, который вышелъ изъ чрева матери и не знаетъ, какъ онъ родился. Само мое я, которому я приписываю мое настоящее состояніе сознанія, когда я возмужалъ, есть «*объектъ*», который я мыслю какъ *условіе* моей мысли; въ этомъ смыслѣ мое я недостовѣрно; единственный «*субъектъ*», который непосредственно присущъ и не можетъ подвергаться сомнѣнію, — это мое настоящее состояніе сознанія, сопровождаемое чувствомъ реальности или существованія.

Заклучимъ отсюда, что Декартъ слишкомъ скоро забылъ свое основное правило: принимать за истинныя только ясныя и отчетливыя идеи. Очувтившись предъ идеей «суб-

станции», онъ не замѣтилъ, что нѣтъ идеи болѣе смутной, чѣмъ эта. Поэтому-то она и исчезаетъ изъ ученій современнаго идеализма *).

II. Смутная идея «субстанции» набросить свою тѣнь на всю философію Декарта и прежде всего на его различіе души и тѣла. Вотъ основное начало, изъ котораго исходитъ Декартъ: если я могу въ своей мысли понять одну вещь какъ независимую отъ другой, то это значитъ, что, въ дѣйствительности, первая по существу независима отъ второй. Отсюда Декартъ выведетъ различіе души, субстанции мыслящей, отъ тѣла, какъ суб-

*) Это послѣднее утвержденіе Фулье не вполне вѣрно, если принять во вниманіе не только ученія Шопенгауэра и Гегеля, но даже Канта. А Фулье, очевидно, имѣетъ въ виду новокантіанскій идеализмъ и идеалистическій феноменизмъ, и эмпиризмъ Спенсера, и свой собственный. Но едва ли этимъ доктринамъ принадлежитъ послѣднее слово въ рѣшеніи вопроса о степени законности понятія *бытія* въ смыслѣ метафизическомъ. Представители русской идеалистической философіи: Соловьевъ, Страховъ, Козловъ, Чичеринъ, Астафьевъ, Лопатинъ, Гротъ, кн. С. Трубецкой, хотя и разными путями, приходятъ къ отрицанію современнаго западнаго феноменизма и къ признанію законности понятія „субстанціального бытія“ въ Декартовскомъ смыслѣ, хотя самому Декарту и не удалось выяснитъ психологическую природу и логическую законмѣрность этого понятія.

станции протяженной. Доказательство его все-таки остроумно. Я нахожу въ себѣ, чрезъ мышленіе, реальное существо, какое бы то ни было, которое существуетъ, потому что оно мыслить, которое познаетъ себя только въ то время, какъ себя мыслить, которое заключается все въ сознаніи, которое оно имѣетъ о самомъ себѣ; но это чистое самосознаніе не включаетъ въ себя, по утвержденію Декарта, никакого понятія о пространствѣ, фигурѣ, цвѣтѣ, звукѣ, вообще о тѣлесности. Здѣсь, однако, мы можемъ остановить нашего философа замѣчаніемъ: — О, умъ! о, мысль! скажемъ мы ему, гдѣ же это чистое сознаніе, которое не включало бы въ себя никакого понятія о пространствѣ, фигурѣ, движеніи? Вы мыслите, говорите вы; но «мыслю» есть слово, которое вы произносите внутренно и, произнося его, чувствуете слабыя движенія въ вашей гортани; кромѣ того, вы думаете, что слышите это слово, и звукъ словъ «я мыслю» находится въ вашемъ сознаніи. Итакъ вотъ движенія и звуки въ вашей чистой мысли. Но отвлекитесь отъ этихъ движеній и этихъ звуковъ, если вы мыслите и думаете только о томъ, что вы мыслите, то

васъ сейчасъ же спросятъ: о чемъ вы думаете? Потому что, если у васъ въ умѣ нѣтъ болѣе образа слова «мыслю», то нужно, чтобы у васъ тамъ былъ другой образъ, къ которому прилагается ваша мысль. Вы не мыслите, ни о чемъ не мысля. Но какой бы ни былъ образъ, который разсматриваетъ вашъ умъ, этотъ образъ будетъ имѣть отношеніе къ пространству, формѣ, цвѣтамъ, звукамъ, движеніямъ. Онъ представитъ вамъ части, отличныя одна отъ другой и болѣе или менѣе смутно распространенныя въ пространствѣ. Скажете ли вы, что думаете не о какомъ-либо внѣшнемъ предметѣ, но о состояніи вполне субъективномъ и внутреннемъ, какъ, напр., о боли? Боль! Какая? гдѣ вы ее чувствуете? Въ какой части вашего «тѣла»? Боль всегда находится въ какомъ-нибудь мѣстѣ, какъ она ни смутна, хотя бы въ ампутированномъ членѣ, какъ вы это сами должны признать. И хотя тогда вы имѣли бы дѣло съ иллюзіей, это значитъ все-таки, что вы не можете ни страдать, ни думать, что вы страдаете, не помѣщая поневолѣ своей мысли или ощущенія въ пространствѣ и не избирая для нея тамъ мѣстожительства. — Но я

испытываю нравственную боль!—скажете вы. Какую? Вы такъ плакали оттого, что потеряли отца или свою дѣвочку, Франсину? И вотъ вы опять въ пространствѣ; вы представляете себѣ болѣе чѣмъ когда-либо «лица» и лица, которыя вамъ дороги. Ваше послѣднее прибѣжище—утверждать, что вы, какъ Богъ Аристотеля, имѣете мысль о самой вашей мысли, сознание своей мысли безъ переходнаго слова и переходнаго образа. Но даже въ этомъ сознаниіи мысли вы находите по крайней мѣрѣ сознание, что вы обращаете *вниманіе* на вашу мысль и на одну вашу мысль; но это вниманіе не направляется безъ *усилія*, доказательствомъ чего служитъ уже то, что вы (самъ Декартъ) смотрите на метафизику какъ на утомительное упражненіе, которое должно занимать, говорите вы, только «нѣсколько часовъ въ годъ». Ну, что же, нѣтъ никакого чувства усилія безъ сокращенія мускуловъ головы и всего тѣла, безъ производства теплоты въ головѣ, безъ задерживающей дѣятельности дыхательныхъ мышцъ, такъ что, когда вы думаете, — о, мысль! — что вы одна съ собой, вы всегда встрѣчаетесь съ тѣломъ, которое даетъ вамъ

чувствовать свое присутствіе. Безъ этой внѣшней точки опоры, къ которой вы прикрѣпляетесь, вы исчезли бы въ пустотѣ. Поэтому, вмѣсто того, чтобы быть, какъ вы говорите, «сама себѣ довлѣющей», независимо отъ внѣшняго міра, вы не существовали бы безъ него. Только вслѣдствіе отвлеченія, вы ставите себя въ условія уединеннаго дѣйствія: быть одной, для мысли, значитъ перестать существовать.

Съ другой стороны, пусть попробуютъ понять предметы безъ всякаго рода заимствованій у мысли; пусть попробуютъ понять одно пространство какъ «довлѣющую себѣ вещь», слѣдовательно какъ *субстанцію*, согласно опредѣленію Декарта; это также не удастся. Пространство *само по себѣ* есть все-таки пространство *мыслимое* и даже *чувствуемое*. Оно есть мысль, потому что обнимаетъ собою безконечное множество частей, между которыми существуетъ умственный порядокъ; и кто же болѣе Декарта былъ близокъ къ приведенію пространства къ идеѣ? Напрасно мы хотѣли бы отрѣшить пространство отъ всего того, что могло бы притти отъ насъ самихъ,—это невозможно. Оно есть только

послѣдній итогъ нашихъ ощущеній осязательныхъ и зрительныхъ, а также двигательныхъ; это пустая арена, гдѣ мы прогуливаемся воображеніемъ, гдѣ мы еще различаемъ низъ и верхъ, правую и лѣвую стороны, куда мы погружаемъ взглядъ и гдѣ протягиваемъ руки. Матерія есть отвлеченіе отъ нашихъ ощущеній и настроеніе нашей мысли. Такимъ образомъ, если нѣтъ субъекта безъ объекта, то нѣтъ для насъ и объекта безъ субъекта. Познаніе мысли во всей ея полнотѣ предполагаетъ познаніе объектовъ мысли и ощущенія. Итакъ Декартъ по своимъ собственнымъ принципамъ не долженъ былъ бы разрѣзать міръ на двѣ половины.

Споры о субстанціи духа и матеріи современная философія все болѣе и болѣе замѣняетъ изслѣдованіемъ причинъ или, чтобы исключить всякій остатокъ схоластики, изслѣдованіемъ *условій*, опредѣляющихъ явленія. Каковы же условія мысли? Можно ли ихъ найти, всматриваясь въ само свое сознаніе? Или—комбинируя въ своемъ умѣ идеи? Я мыслю, слѣдовательно существую, конечно; но при какихъ условіяхъ могу я въ одно время и существовать и мыслить? Напрасно я буду

изслѣдовать самую свою мысль: я не найду тамъ условій, которыя, однако, для нея необходимы, напримѣръ, указаній на существованіе мозга и мозговыхъ вибрацій. Пусть мнѣ дадутъ понюхать хлороформу, и вотъ моя мысль такъ задержана, что кажется уничтоженной или приведенной въ состояніе, близкое къ безсознательности. Какъ бы я могъ угадать эти условія моей мысли обзоромъ моего уединеннаго я? Какова бы ни была природа мысли, духовная или нѣтъ, какова бы ни была ея «субстанція», духовная или нѣтъ, каковъ бы ни былъ даже ея природный составъ, аналогичный или противоположный составу матеріи,—что за дѣло, если дѣйствительное появленіе мысли и ея упражненіе подчинены условіямъ, отличнымъ отъ нея, и которыя можетъ опредѣлить одинъ только опытъ? Напрасно я въ идеѣ буду «отдѣлять» мою мысль отъ моего тѣла: изъ этого никакъ не выйдетъ, что она не имѣетъ въ немъ своихъ необходимыхъ, если недостаточныхъ условій, и такъ какъ одно недостающее условіе дѣлаетъ все несостоятельнымъ, то ничтожное нарушеніе дѣятельности моего мозга прерветъ мое философское *мыслю*. Сказать съ Декар-

томъ: я могу представить себѣ свою мысль безъ мозга, слѣдовательно она отъ него не зависитъ, — это то же, что сказать: я могу представить себѣ свою голову безъ туловища, — слѣдовательно моя голова отъ него не зависитъ.

III. Впрочемъ, если обыкновенно Декартъ настаивалъ на различіи мысли и матеріи, то онъ нѣсколько разъ выразительно показывалъ ихъ единство. Это пунктъ, въ которомъ, ему не отдали должной справедливости; итакъ да позволятъ намъ остановиться на немъ и исправить общепринятые мнѣнія.

Въ упомянутомъ уже письмѣ къ Елизаветѣ, Декартъ касается великой проблемы о способѣ соединенія души и тѣла. Онъ признается, что такъ какъ его главнымъ намѣреніемъ было различить ихъ, то онъ немного пренебрегъ вопросомъ объ ихъ соединеніи. Однако, это соединеніе на дѣлѣ существуетъ; самая идея этого соединенія, которая есть не что иное, какъ *идея жизни*, есть, говоритъ онъ, одинъ изъ трехъ великихъ основныхъ понятій, которыя суть какъ бы «шаблоны», по которымъ мы воображаемъ себѣ всѣ ве-

щи. Мы помнимъ, что два другія основныя понятія — суть понятія мысли и пространства. Но «понимать соединеніе между двумя вещами», говоритъ Декартъ, «это значитъ понимать ихъ какъ одну вещь». Нельзя идти дальше. Въ другомъ мѣстѣ Декартъ говоритъ: «Понимать душу какъ матеріальную, это значитъ собственно понимать ея соединеніе съ тѣломъ». Поэтому Декарту представляется, что «человѣческій умъ не способенъ очень отчетливо понимать въ одно и то же время различіе между душой и тѣломъ и ихъ соединеніе, такъ какъ для этого нужно было бы представлять ихъ какъ одну вещь и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ двѣ, что противорѣчитъ одно другому». Очевидно, Декартъ считаетъ законными обѣ точки зрѣнія; онъ совсѣмъ не представляетъ себѣ души, говоритъ онъ, «какъ лоцмана на суднѣ»; мысль и пространство суть одна и та же реальность, потому что мы живемъ и дѣйствуемъ съ сознаніемъ, что живемъ и дѣйствуемъ въ пространственномъ мірѣ, и, однако, мысль и пространство различной природы. Дѣйствительно, «понявъ это (т. е. соединеніе мысли и матеріи) и ощутивъ въ самой себѣ, Вашему Вы-

сочеству будетъ легко разсудить, что матерія, которую вы припишете этой мысли, не есть сама мысль, и что протяженіе этой матеріи другого рода, чѣмъ протяженіе этой мысли». Это путешествіе вокругъ самого себя—одно изъ самыхъ живописныхъ: философъ проходитъ три концентрическихъ круга. Онъ мыслить, потомъ отдѣляетъ отъ своей собственной мысли протяженную матерію, которую она воспринимаетъ: пространство—это моя мысль, поскольку я его мыслю, и, однако, это не мысль въ томъ отношеніи, что мѣстное протяженіе исключаетъ всякое другое протяженіе тамъ, гдѣ оно имѣется налицо, между тѣмъ какъ «протяженіе моей мысли» не имѣетъ этого характера. Наконецъ, въ послѣднемъ кругѣ разсужденій, философъ снова чувствуетъ и дѣйствуетъ какъ всѣ,—онъ ощущаетъ единство своей въ одно и то же время тѣлесной и духовной личности.

Но какъ можетъ мысль дѣйствовать на пространственно протяженное и претерпѣвать съ своей стороны его дѣйствіе? Отвѣтъ Декарта извѣстенъ: мысль не дѣйствуетъ, какъ, мысль, на протяженное, какъ таковое, и обратно. Мы не должны перескакивать изъ

одного круга въ другой, отъ одной точки зрѣнія къ другой, совершенно отъ нея отличной. Спрашивать, какъ мысль дѣйствуетъ на матерію, это значитъ воображать себѣ мысль, «тѣломъ, которое толкаетъ другое», это значитъ руководствоваться «воображеніемъ» вмѣсто «разсудка», который одинъ здѣсь умѣстенъ. Даже одно тѣло не толкаетъ другое, но движеніе перваго продолжается во второмъ. Но движеніе не можетъ продолжаться въ мысли, которая болѣе не есть движеніе. Итакъ поймите съ одной стороны движенія, которыя переходятъ одно въ другое, — съ другой стороны мысли, которыя также продолжаютъ одна въ другой; а затѣмъ, вспомните, что въ дѣйствительности существуетъ соединеніе и даже «единство» между рядомъ движеній и рядомъ мыслей, и не требуйте большаго. Въ наше время мы не болѣе Декарта подвинулись въ рѣшеніи этой тайны, и нынѣшняя философія не можетъ сдѣлать ничего лучшаго, какъ послѣдовать картезіанскому совѣту: никогда не смѣшивать рядъ движеній съ рядомъ состояній сознанія и, однако, никогда ихъ не раздѣлять. «Всякая человѣческая наука, говорить

Декартъ Елизаветѣ, состоитъ только въ различеніи первоначальныхъ понятій», * которыя сводятся къ тремъ основаніямъ мысли, пространства и ихъ соединенія; задача науки также въ томъ, чтобы прилагать каждое изъ нихъ только къ тѣмъ вещамъ, которымъ они принадлежатъ, чтобы относить мысли къ мыслямъ, движенія къ движеніямъ, дѣйствіе и чувство къ области соединенія мысли и движеній. «Потому что, когда мы хотимъ объяснить какое-нибудь затрудненіе посредствомъ понятія, которое не свойственно вещи, мы не можемъ не ошибиться». Такъ бываетъ съ матеріалистами, которые хотятъ объяснить мысль движеніемъ, или съ схоластиками, которые объясняютъ явленія движенія силами, свойствами и качествами умственного порядка. И точно такъ же мы ошибаемся, «когда хотимъ объяснить одно изъ этихъ первоначальныхъ понятій другимъ», мысль — движеніемъ, движеніе — мыслью, соединеніе движенія съ мыслью однимъ движеніемъ или одной мыслью, или простой постановкою понятій движенія и мысли; «потому что, будучи первоначальнымъ, каждое изъ этихъ понятій можетъ быть понятно

только само изъ себя». Слѣдовательно и дѣйствительная жизнь, которая есть единство мысли и движенія, можетъ быть понята только сама изъ себя путемъ переживанія ея.

Глава III.

Т е о р і я и д е й.

Съ проблемой отношеній духа и тѣла связана проблема идей. Знаменитую теорію Декарта о врожденныхъ идеяхъ поняли бы лучше, если бы ее разсмотрѣли съ этой точки зрѣнія; истолкованная въ своемъ истинномъ значеніи, она принимаетъ новый и оригинальный видъ, который мы должны освѣтить.

Эта теорія такъ же, какъ другія картезіанскія доктрины, вызвала возраженія со стороны Гоббеса, Гассенди, Арнольда и цѣлой толпы другихъ философовъ, къ которымъ Декартъ обращался за критикой, прежде чѣмъ отдать въ печать рукопись своихъ *Размышлений*: — «Я вовсе не убѣжденъ, отвѣчаетъ имъ Декартъ, что умъ дитяти размышляетъ во чревѣ матери о метафизическихъ предметахъ». «Врожденный» не значитъ

рожденный съ нами въ первое мгновеніе нашей жизни; это значитъ — рождающійся въ насъ, въ какой бы то ни было моментъ, не происходя извнѣ. Другими словами, нашъ разумъ имѣетъ извѣстное естественное устройство, которое дѣлаетъ его способнымъ брать отъ себя извѣстныя формы или извѣстныя направленія и имѣть о нихъ сознаніе, которое называютъ идеей. Декартъ возмущается, что не признаютъ этого природнаго устройства ума и, опережая глубокіе взгляды кантіанскаго идеализма, онъ восклицаетъ: «Какъ будто способность мыслить, которую имѣетъ умъ, не могла бы ничего произвести сама по себѣ!» Въ этой доктринѣ «естественныхъ формъ» мысли опять проглядываютъ не только идеи Канта, но даже Фихте и Шопенгауэра. Потому что Декартъ доходитъ до того, что говоритъ относительно идей, пришедшихъ изъ внѣшняго міра: «Можетъ-быть, во мнѣ есть какая-нибудь способность или сила, которой свойственно производить эти идеи безъ помощи какой-либо внѣшней вещи, хотя эта сила мнѣ еще неизвѣстна». Итакъ, можетъ-быть, это моя мысль порождаетъ міръ представленій, которыя я называю

чувственными вещами? Шопенгауэръ отвѣтитъ на это: «Да, міръ есть мое представленіе».

Декартъ такой врагъ идей въ собственномъ смыслѣ врожденныхъ, родоначальникомъ которыхъ несправедливо считаетъ его Локкъ, что смотритъ на нихъ какъ на созданія воображенія, какъ на «родовыя субстанціи» — на схоластическій манеръ; по его мнѣнію, въ умѣ нѣтъ такихъ субстанцій, какъ ихъ нѣтъ и въ тѣлахъ. Декартъ даже не допускаетъ, чтобы понимали идеи какъ заключенныя въ разумѣ на подобіе воды въ источникѣ, изъ котораго она бьетъ, потому что вода дѣйствительно находится уже въ источникѣ и вся заранѣе въ немъ образована, между тѣмъ какъ наши идеи не образованы заранѣе въ разумѣ, который только имѣетъ власть образовывать ихъ, прилагая при этомъ свойственные ему законы. «Я никогда не думалъ и не писалъ, говоритъ Декартъ, чтобы умъ нуждался въ естественныхъ идеяхъ, которыя были бы чѣмъ-нибудь отличнымъ отъ самой способности думать, которую онъ имѣетъ». Что такое тѣлесныя качества? Измѣненія пространства, развертывающіяся по математическимъ

законамъ; вотъ и все. Что такое идеи ума? Измѣненія сознанія, развертывающіяся по законамъ логики; они суть упорядоченныя движенія и формы сознанія, опредѣляемыя тремя причинами: собственной природой ума, которая есть мысль или «пониманіе»; природой умственныхъ предметовъ, и, наконецъ, «случайной причиной», привнесенной движеніями нашего мозга, который мы воспринимаемъ подъ названіемъ ощущений. Декартъ самъ приглашаетъ насъ судить о томъ, что происходитъ при этомъ въ нашемъ умѣ, — по аналогіи съ «способомъ, какимъ возникаютъ движенія во внѣ». Но въ какомъ смыслѣ можно сказать, что движенія *свойственны* пространству, *врожденны* протяженнымъ тѣламъ? Развѣ въ томъ смыслѣ, что такое-то движеніе солнца, напр., всегда существовало? Нѣтъ, но въ томъ смыслѣ, что такъ какъ даны природа пространственно-протяженного и такое — то первоначальное движеніе его частей, то настоящее движеніе солнца вытекаетъ изъ нихъ по законамъ, свойственнымъ самой сущности протяженной среды. Точно также, если дана такая-то ясная и отчетливая идея, такое-то познаніе,

достойное имени разумѣнія, а слѣдовательно такая-то форма аперцепціи моимъ разумомъ постижимыхъ умомъ отношеній, то идея о нихъ происходитъ не отъ внѣшнихъ причинъ, а отъ законовъ, свойственныхъ самой сущности ума. Если пространственная фигура или движеніе не могутъ быть объяснены изъ нашихъ идей, то и наши идеи въ свою очередь не могутъ быть объяснены движеніями и пространственными фигурами. Воздадимъ уму то, что принадлежитъ уму, тѣлу то, что принадлежитъ тѣлу: какъ одно только тѣло способно двигаться въ пространствѣ, «такъ одинъ только разумъ способенъ познать истину». Всякое познаніе истинныхъ и постижимыхъ для ума отношеній, всякое пониманіе есть, слѣдовательно, произведеніе разума, даже когда дѣло идетъ о внѣшнихъ вещахъ. Тѣмъ въ бѣльшей степени «идеи боли, цвѣтовъ, звуковъ и всѣхъ чувственныхъ вещей должны быть намъ отъ природы присущи» не въ томъ смыслѣ, что мы всегда имѣли бы идею боли, прежде даже чѣмъ испытать ее, или идею цвѣта, прежде чѣмъ открыли бы глаза, но въ томъ смыслѣ, что боль, цвѣтъ, звукъ не существуютъ внѣ

нашего сознанія, и впечатлѣнія извнѣ не могутъ въ самомъ дѣлѣ заставить ихъ войти въ насъ извнѣ; слѣдовательно нужно, чтобы идеи эти развивались изнутри какъ зародышъ болѣзни, принесенной нами при рожденіи. «Я называлъ эти идеи естественно присущими намъ, прибавляетъ онъ, но я это сказалъ въ томъ же смыслѣ, какъ мы говоримъ, что подагра и каменная болѣзнь отъ природы свойственны нѣкоторымъ семьямъ. Не въ томъ смыслѣ, что дѣти, которая рождаются въ этихъ семьяхъ, страдаютъ этими болѣзнями во чревѣ матери, но въ томъ, что они рождаются съ расположеніемъ или способностью нажить ихъ». Это замѣчательное сравненіе «природныхъ» идей съ качествами или болѣзнями тѣла, переданными по наслѣдству, есть заблаговременная интуиція эволюціонной доктрины, объясняющей формы мысли формами мозговой дѣятельности, а формы послѣдней посредствомъ наслѣдственной организаци. Но Декартъ не согласился бы допустить со Спенсеромъ, чтобы все въ нашей мысли было «произведено» дѣйствіемъ внѣшняго міра. Это дѣйствіе Декартъ, въ сущности, даже совсѣмъ исключаетъ, потому что допускаетъ

два параллельныхъ ряда—идей и движеній,—которые развиваются въ одно время, одинаковымъ ходомъ. Очевидно, нужно, чтобы внутренній міръ имѣлъ въ себѣ самомъ причины своего развитія и сохранялъ свою природную логику такъ же, какъ природа протяженнаго міра заключаетъ въ себѣ математическія и механическія свойства, которыя суть только ея обнаруженія.

Нужно ли послѣ этого показывать, какъ далеко ученіе Декарта отъ смѣшной теоріи, которую принято ему приписывать и торжественно опровергать подъ именемъ теоріи «врожденныхъ идей»? Но каково бы ни было мнѣніе объ этомъ предметѣ, трудно отказать Декарту въ признаніи великаго принципа его идеалистической теоріи: что идеи или образы вещей возникаютъ въ насъ съ необходимостью по природнымъ законамъ нашего ума точно такъ же, какъ пространственныя фигуры возникаютъ съ необходимостью, согласно естественнымъ законамъ движенія.

ГЛАВА IV.

Идея совершеннаго существа.

I.—Вмѣстѣ съ идей моего я, самою «естественною» для ума является, по мнѣнію Декарта, идея о безконечномъ. Иногда утверждали, что идея о Богѣ въ картезіанской философіи имѣла побочную, второстепенную роль. На дѣлѣ, эта идея такая же основная у Декарта, какъ и у Спинозы. Но иное дѣло — философія, иное — теологія. Декартъ «секулеризировалъ» метафизику и теологію такъ же, какъ и науку. Посмотримъ же, чѣмъ была раціональная теологія Декарта.

Вся метафизика есть пирамида идей, такъ какъ мы понимаемъ бытіе только въ идеѣ и чрезъ идею; это принципъ, отнынѣ принятый всецѣло современнымъ идеализмомъ. Итакъ дѣло въ томъ, чтобы привести наши идеи въ порядокъ по ихъ значенію, чтобы поставить на вершинѣ пирамиды понятіе, въ

которомъ сходятся и объединяются всѣ другія понятія. Но по мнѣнію Декарта, если раздѣлить идеи по ихъ предметамъ, а не по происхожденію, онѣ распредѣлятся въ три большихъ разряда: съ одной стороны интуитивная идея реального существа, которое могло бы и не существовать, а именно моего я, «моей мысли»; съ другой—идеи существъ просто возможныхъ, и существованіе которыхъ не дано мнѣ непосредственно: это внѣшній міръ; наконецъ, на самой вершинѣ моего разума, идея необходимаго существа, въ которомъ возможность и реальное существованіе нераздѣльны. Пока мы не дойдемъ до этой послѣдней идеи, по мнѣнію Декарта, будетъ существовать полная отдѣльность возможнаго отъ реального, и мы не будемъ знать, какъ перейти отъ одного къ другому. Дѣйствительно, я сознаю себя реальнымъ, когда говорю: я мыслю; но по какому праву эта реальность возможна, если она не есть въ то же время необходимость? Что касается тѣлъ, то я понимаю ихъ какъ «возможныя» уже потому, что имѣю въ себѣ представленія о нихъ, но какъ знать, реальны ли они внѣ меня, если они не не-

обходимы? Отсюда, по мнѣнію Декарта, потребность въ высшемъ терминѣ, реальность котораго была бы дана не потому только, что она возможна, но потому что она необходима. Въ одной этой идеѣ мысль найдетъ покой и цѣлый міръ найдетъ себѣ поддержку; уничтожьте эту идею, и все разрушится: я останусь одинъ лицомъ къ лицу съ своей *настоящей* реальностью, вполне ограниченной моей настоящей мыслью, не обезпечивающей мнѣ ни моего прошедшаго существованія, засвидѣтельствованнаго только моей обманчивой памятью, ни моего будущаго существованія, которое ни въ чемъ не вытекаетъ изъ моего настоящаго «такъ какъ моменты времени самостоятельны другъ отъ друга». Такимъ образомъ, приведенное къ формулѣ: «Я мыслю въ этотъ моментъ, и въ этотъ моментъ я существую», мое существованіе есть не болѣе какъ точка потерянная въ огромной пустотѣ, колеблющаяся между бытіемъ и небытіемъ; и она окутана столькими же призраками, сколько вокругъ меня внѣшнихъ видимостей, о которыхъ я не могу знать, не сонъ ли онѣ, который я вижу съ открытыми глазами.

Декартъ напрасно и здѣсь, такъ же, какъ и при развитіи формулы «*cogito, ergo sum*», переводитъ на послѣдокъ свою доктрину въ рядъ силлогизмовъ, подъ предлогомъ, что хочетъ дать ей такимъ образомъ болѣе ясную форму: онъ только затемняетъ ее. Такъ же, какъ наше существованіе не доказывается силлогизмомъ изъ существованія нашей мысли, существованіе Бога не можетъ быть доказано посредствомъ силлогистическаго вывода изъ большей посылки, въ которой оно было бы допущено какъ просто возможное. Анализомъ и классификаціей идей нужно замѣнить силлогизмъ, чтобы быть вѣрнымъ методу самого Декарта, два главныхъ приема котораго суть «интуиція», выражающаяся въ идеѣ, и «анализъ» идеи въ ея простыхъ элементахъ. Разъ дана идея *совершенства*, которою мы обладаемъ, — какое значеніе нужно ей приписать, на какое мѣсто поставить ее между всѣми другими идеями? Должно ли поставить ее въ разрядъ чистыхъ возможностей или въ разрядъ существованій? Вотъ настоящій вопросъ. Несмотря на опасность, которая заключалась въ сравненіи высшей идеи съ идеями низшими или другой кате-

горіи, Декартъ, чтобы быть понятнымъ, даетъ слишкомъ извѣстный примѣръ треугольника. Было бы противорѣчіемъ въ словахъ — сказать: я понимаю треугольникъ, но я представляю его себѣ съ четырьмя углами вмѣсто трехъ, потому что тогда утверждали бы, что имѣютъ понятіе о треугольникѣ, когда въ дѣйствительности представляютъ себѣ четырехугольникъ. Точно такъ же, по мнѣнію Декарта, было бы притворствомъ — сказать: я понимаю совершенство, какъ имѣющее полное право на существованіе, но считаю его несуществующимъ; у меня есть идея совершеннаго существа, но не имѣющаго чего-то для того, чтобы дѣйствительно существовать. — Декартъ не хочетъ, чтобы нашимъ идеямъ приписывали атрибуты, которые имъ не соотвѣтствуютъ, какъ алгебраистъ, который приписывалъ бы количествамъ невѣрные показатели. Прежде всего есть существо, которое въ самой своей идеѣ дано мнѣ какъ реальное, хотя случайное, это — я самъ; затѣмъ есть существа случайныя, которыя въ идеѣ о нихъ даны мнѣ только какъ возможные, это — тѣла; но есть существо, которое въ самой идеѣ своей дано мнѣ какъ необхо-

димое, это—существо совершенное. «Будучи увѣренъ, что я не могу имѣть никакого знанія о томъ, что внѣ меня, иначе, какъ только чрезъ посредство идей, которыя во мнѣ, я остерегаюсь относить мои идеи непосредственно къ вещамъ и приписывать этимъ послѣднимъ что-либо достовѣрное, чего я не усмотрѣлъ раньше въ ихъ идеяхъ». Вотъ принципъ всякаго идеализма. Откуда вытекаетъ слѣдствіе: что то, что «противорѣчитъ нашимъ идеямъ о вещахъ, абсолютно невозможно утверждать относительно самихъ этихъ вещей». Этимъ положеніемъ Декартъ дѣлаетъ изъ самаго идеализма средство достигнуть истиннаго реализма; но, вмѣсто того, чтобы говорить «абсолютно невозможно», онъ долженъ былъ бы сказать: «для насъ невозможно» (т. е. утверждать). Это большая поправка, сдѣланная впослѣдствіи Кантомъ въ современномъ идеализмѣ.

Впрочемъ, по мнѣнію самого Декарта, недостаточно сказать вообще: «Во всякой идеѣ заключено бытіе», чтобы превратить идеализмъ въ обладаніе реальностью; нужно различать самыя степени бытія, которое подразумеваютъ въ себѣ наши идеи, и распредѣлить

ихъ по этимъ степенямъ. Отсюда одно изъ главныхъ положеній картезіанской философіи: «Въ идеѣ или понятіи о каждомъ существѣ заключается предположеніе, потому что мы не можемъ ничего понять иначе, какъ въ видѣ вещи, которая существуетъ; но разница та, что въ понятіи вещи ограниченной содержится только возможное или случайное существованіе, а въ понятіи существа въ высшей степени совершеннаго предполагается бытіе совершенное и необходимое».

«Вы мнѣ указываете,—пишетъ Декартъ отцу Мерсенну, какъ на аксіому, которая будто бы исходитъ отъ меня, что *все, что мы ясно понимаемъ, есть или существуетъ*, что совсѣмъ не составляетъ моего мнѣнія; я говорю только, что все, что мы усматриваемъ ясно, *истинно* и что, слѣдовательно, оно *существуетъ*, если мы видимъ, что оно не можетъ не существовать; или же, что оно *можетъ* существовать, если мы видимъ, что его существованіе возможно». Итакъ только чрезъ посредство истиннаго знанія мы достигаемъ существованія внѣ насъ; мы можемъ утверждать реальное *существованіе* другого объекта, чѣмъ мы сами, только, если истинно то,

что онъ необходимъ, какъ Богъ, или что его существованіе возможно, если только истинно, что онъ возможенъ.

Декартъ предвидитъ возраженія, которыя дѣлаетъ Кантъ: «Но, скажутъ, моя мысль еще не предписываетъ никакой необходимости вещамъ»; отъ меня одного зависитъ «вообразить себѣ крылатаго коня». «Здѣсь, — отвѣчаетъ Декартъ, — есть скрытый софизмъ». Изъ того, напр., «что я не могу понять гору безъ долины, я не могу заключать, что существуетъ гора, но только то, что гора и ея долина — существуютъ ли онѣ, или ихъ нѣтъ — нераздѣльны друга отъ друга; между тѣмъ, изъ того, что я не могу представить себѣ Бога иначе какъ существующимъ, вытекаетъ, что бытіе неразлучно съ нимъ». Слѣдовательно, такъ какъ идея, совершенства и идея бытія неразлучны въ моей мысли, и, съ другой стороны, такъ какъ бытіе извѣстно мнѣ только чрезъ мысль мою, такъ что «мысль есть одно и то же что и бытіе», то я долженъ заключить, что совершенство и бытіе неразлучны въ дѣйствительности. Поэтому идеализмъ превращается въ реализмъ въ силу принципа, который требуетъ, чтобы «въ каждой

идеѣ въ различной степени заключалось бытіе».

Представленный такимъ образомъ анализъ идеи совершенства не есть болѣе тотъ классическій софизмъ, въ которомъ отъ Бога, просто представляемаго въ посылкахъ, хотѣли будто бы посредствомъ заключенія вывести Бога реально существующаго, какъ будто изъ статуи просто мыслимой скульпторъ могъ бы надѣяться извлечь реальную голову и руки. «Существованіе», о которомъ Декартъ заключаетъ изъ понятія божественной «сущности», вполне идеально, такъ же какъ и сама эта сущность; въ нашемъ умѣ есть двѣ неразрывныя идеи, и объективнымъ значеніемъ, приписываемымъ этимъ идеямъ, идеальное существованіе Бога утверждается потому какъ реальное.

Отсюда ясно, что знаменитое картезіанское доказательство бытія Божія есть полное преобразование доказательства св. Ансельма, благодаря обширной системѣ идеализма, котораго оно есть только частное приложение *).

*) Знаменитое Ансельмово доказательство бытія Божія, названное *онтологическимъ* и изложенное въ сочиненіи „*Proslogium*“, сводилось къ тому, что изъ самаго понятія о Богѣ

Если же мы хотѣли бы оспаривать это доказательство, то слѣдовало бы критиковать объективное значеніе идей вообще и въ частности—идеи совершенства. Что нашъ умъ находитъ въ этой идеѣ удовлетвореніе, въ этомъ можно согласиться съ Декартомъ; и если бы у насъ не было никакой причины сомнѣваться въ реальности совершенства на основаніи другихъ фактовъ, мы должны были бы признать дѣйствительность этого высшаго идеала разума и воли. Къ несчастію, міръ со всѣми своими бѣдствіями представляется намъ все болѣе и болѣе основаніемъ для сомнѣній: это большой соблазнъ.

можно вывести Его существованіе. Богъ есть понятие о безусловно великомъ, выше чего не можетъ быть ничего: это содержаніе понятія Бога дано въ нашемъ духѣ. Въ понятіи же о безусловно великомъ дано то, что оно существуетъ не только въ нашемъ умѣ, но и независимо отъ него. Съ точки зрѣнія схоластическаго *реализма*, на которой стоялъ Ансельмъ, т. е. съ точки зрѣнія ученія о реальности общихъ идей, какъ субстанцій вещей, внѣ духа существующихъ, это доказательство было признано несостоятельнымъ, такъ какъ эта доктрина предполагала необходимость предварительнаго доказательства самого объективнаго бытія предмета для оправданія истинности понятія о немъ. Только съ точки зрѣнія Декартовскаго идеализма можно было переработать онтологическое доказательство Ансельма въ болѣе правдоподобное разсужденіе, на что и указываетъ А. Фулье.

Н. Г.

Съ другой стороны, идеалистическая критика нашего разума и его формъ, о которой Декартъ имѣлъ предчувствіе, должна была сама клониться къ тому, чтобы дать намъ понять, что въ нашихъ размышленіяхъ о безконечномъ, совершенномъ и абсолютномъ существованіи мы переходимъ границы своего ума. Итакъ картезіанское доказательство можетъ быть оспариваемо какъ «доказательство», Тѣмъ не менѣе оно остается высшимъ выраженіемъ того факта, что въ нашемъ умѣ все сходится къ двумъ идеямъ абсолютнаго существованія и совершеннаго существованія: мы не понимаемъ, какъ можетъ существовать что-нибудь относительное, если не существуетъ ничего абсолютнаго, и еще менѣе способны понять, какъ могло бы существованіе абсолютное и, слѣдовательно, абсолютно независимое не быть въ то же время совершеннымъ *). Такимъ образомъ высшій типъ существованія и высшій типъ природныхъ качествъ стремятся соединиться

*) Въ такой формѣ онтологическое доказательство превращается въ своего рода доказательство *отъ противнаго*, къ чему сводятся, въ сущности, всѣ *разсудочныя* доказательства бытія Божія, и что такъ хорошо выразилъ Вольтеръ въ своей знаменитой краткой формулѣ.

Н. Г.

въ одномъ центрѣ; но все еще остается рѣ-
шить вопросъ, существуетъ ли этотъ идеаль
нашей мысли въ другомъ мѣстѣ, чѣмъ въ
самой нашей мысли. Это вѣчный вопросъ, къ
которому всегда приводитъ идеализмъ.

Мы не скажемъ, въ заключеніе, вмѣстѣ съ
Кантомъ, что «хваленое картезіанское дока-
зательство сводится на нѣтъ»; мы не повто-
римъ съ нимъ жестокія слова: «Съ одними
идеями такъ же мало можно обогатиться
знаніями, какъ обогатился бы деньгами куп-
пецъ, если бы, желая увеличить свое состо-
яніе, онъ прибавилъ нѣсколько нулей въ
своей кассовой книгѣ». Декартъ могъ бы
возразить, что купецъ становится богатымъ
и благодаря идеямъ, если онѣ хороши, и при
помощи цифръ, если онъ умѣетъ располо-
жить ихъ въ истинномъ порядкѣ, и даже при
помощи нулей, если умѣетъ поставить ихъ
на должное мѣсто при вѣрномъ расчетѣ.
Если бы идея совершенства вводила умствен-
ный порядокъ во всѣ наши другія идеи, если
бы она не встрѣчала въ нихъ никакой идеи,
которая была бы несовмѣстима съ ней, и,
особенно, если бы она не находила въ опытѣ
ничего, что возставало бы противъ нея, какъ

живое противорѣчіе, то было бы недостаточно
показать, что совершенство одоброты есть
«идея», чтобы помѣшать ему быть, въ обла-
сти ума и нравственности, нашимъ высшимъ
удовлетвореніемъ и нашимъ лучшимъ богат-
ствомъ.

II. Съ анализомъ идеи совершеннаго Де-
картъ соединяетъ одинаково классическое до-
казательство «существованія Бога» изъ самаго
происхожденія этой идеи совершеннаго. Здѣсь
опять онъ не думаетъ, чтобы наша мысль
могла превышать реальность. — А призраки
воображенія? — Создать призракъ воображе-
нія не значитъ выйти изъ предѣловъ реаль-
наго, но значитъ просто исказить его; вотъ
почему мы можемъ создавать себѣ призраки.
Но Декарту кажется невозможнымъ выдумать
высшій идеаль совершенства, если реальность
не представляетъ для него основаній, или,
лучше сказать, основанія. Но если вѣрить
Декарту, этимъ основаніемъ не можетъ быть
наша простая способность самоусовершенство-
ванія: таковымъ можетъ быть лишь дѣйстви-
тельное совершенство. По этому поводу
Декартъ употребляетъ остроумное и мало
извѣстное сравненіе. Если бы сказали, что

каждый человекъ можетъ написать картину такъ же хорошо, какъ Апеллесъ, «потому что дѣло заключается только въ краскахъ различнымъ образомъ положенныхъ, и что каждый можетъ смѣшать ихъ всевозможнымъ образомъ», то, по мнѣнію Декарта, слѣдовало бы отвѣчать, что, говоря о живописи Апеллеса, надо обратить вниманіе не только на извѣстное «смѣшеніе красокъ», но и на «искусство художника изобразить извѣстное сходство вещей». Это искусство не у всякаго есть, и, если существуетъ картина, оно должно быть гдѣ-нибудь принадлежностью творца картины, такъ что всякое совершенство произведенія предполагаетъ еще большее совершенство артиста. Поэтому для Декарта наша идея Бога предполагаетъ также гдѣ-нибудь истинное совершенство (какъ свой источникъ): простымъ сочетаніемъ нашихъ идей мы не могли бы создать это образцовое произведеніе мысли.

Споръ объ этомъ второмъ доказательствѣ также завелъ бы насъ слишкомъ далеко. Скажемъ только, что идея совершенства не имѣетъ «простоты» и «единства», о которыхъ говоритъ Декартъ; реальность же мо-

жетъ намъ доставить ея элементы. Она есть цѣлое, составленное изъ нашихъ различныхъ способностей, безконечно увеличенныхъ: знанія, могущества, счастія. Можно даже спросить себя, выражаетъ ли она что-нибудь другое, чѣмъ вполнѣ человеческую точку зрѣнія, простое удовлетвореніе нашихъ человеческихъ стремленій, идеаль блаженства чувственного, умственного и волевого, слѣдовательно, одну изъ тѣхъ «конечныхъ цѣлей», которымъ не довѣрялъ и Декартъ. Совершенство, впрочемъ, есть конечная цѣль: оно есть сама конечная цѣль; это менѣе «идея», чѣмъ предметъ «желанія», а не самъ ли Декартъ училъ насъ не мѣрять реальность по нашимъ желаніямъ? Однако, каковы бы ни были возраженія, которыя можно здѣсь сдѣлать, Декарту будетъ принадлежать честь указанія, что истинной умозрительной причиной вѣры въ существованіе совершенства можетъ быть только, въ концѣ-концовъ, сама идея совершеннаго, связанная съ убѣжденіемъ, что «всякая идея включаетъ въ себя бытіе».

ГЛАВА V.

Существование материи.

I. Установивъ «непоколебимое», т. е. нашу мысль и идею необходимаго существа, Декартъ начинаетъ свое послѣднее размышленіе слѣдующими словами, выражающими возвышенный идеализмъ: «Теперь мнѣ остается только разсмотрѣть, существуютъ ли матеріальныя вещи?» Вопросъ этотъ можетъ удивить тѣхъ, кто никогда не размышлялъ. Однако для современной философіи, какъ и для Декарта, какой міръ одинъ только данъ непосредственно? Міръ идеальный, образованный единственно, какъ говоритъ Шопенгауэръ, изъ представлений, данныхъ въ нашей головѣ. «Универсальная математика» умственнымъ распорядкомъ, который она въ нихъ вводитъ, дѣлаетъ изъ міра представлений истинный міръ; но и для далѣе, мы имѣемъ притязаніе судить о мірѣ реальномъ, т. е. су-

ществующемъ независимо отъ нашего представленія. По какому праву? Вотъ о чемъ, со времени Декарта, спрашиваютъ себя современные мыслители. Въ практической жизни нѣтъ ничего проще, — мы довольствуемся уступкой естественному инстинкту, непосредственной склонности, заставляющей насъ смотрѣть на міръ, представленный въ насъ, какъ на реальный въ себѣ. Декартъ относится пренебрежительно къ этой «склонности», которая не есть еще доказательство. Но, говорятъ, идеи наши не зависятъ отъ нашей воли; слѣдовательно, онѣ должны имѣть внѣшнюю «причину». На этотъ классическій доводъ Декартъ даетъ очень замѣчательный отвѣтъ: Кто знаетъ, спрашиваетъ онъ, нѣтъ ли въ насъ силы «производить» идеи матеріальныхъ вещей безъ помощи какой бы то ни было действительно внѣшней вещи? Въ самопроизвольности нашего сознанія въ неведомой глубинѣ нашего мышленія могла бы быть продуктивная сила, сила творческая, способная издать идеи или вѣрованія, которыя происходятъ изъ самой нашей природы, а не изъ какого-нибудь предмета, действительно существующаго въ

реальномъ пространствѣ. Наши идеи, можетъ-быть, подобны цвѣтамъ дерева, которое производитъ ихъ изъ своего собственнаго сока. По крайней мѣрѣ, цвѣты дерева ни въ чемъ не похожи на землю, изъ которой они косвенно происходятъ.

Такимъ образомъ ни принципъ причинности ни инстинктивная склонность вѣрить нашимъ чувствамъ не суть истинныя и достаточныя причины для признанія объективности идей о вещахъ. Относительно «внѣшнихъ вещей» мы до сихъ поръ остаемся заключенными въ рамки (субъективно) «возможнаго» и «истиннаго», не имѣя возможности достигнуть ихъ реальности «внѣ насъ». Чтобы перейти пропасть, раздѣляющую «возможность» отъ «реальности», намъ нужно посредство какой-нибудь «необходимости». Но необходимое существо есть Богъ; слѣдовательно, по Декарту, только на идеѣ этого необходимаго существа мы можемъ основать реальность внѣшняго міра.

Такимъ образомъ объясняется, по нашему мнѣнію, знаменитый парадоксъ Декарта о существованіи матеріи, выведенномъ изъ существованія Бога. Божественное существо-

ваніе по самому существу своему истинно, или, лучше сказать, оно есть «живая истина»; проявляясь въ своемъ твореніи, которое есть міръ, оно становится «правдивостью».

Видимый міръ есть слово, въ которомъ мы слышимъ Бога, и это слово, произносимое вѣчной истиной, должно быть правдиво. Итакъ матеріальный міръ реаленъ, и если мы переложимъ «знаки», доставляемые нашими чувствами, въ связныя системы истинъ, каковыми являются математика и механика, то эти истины сразу приобрѣтутъ значеніе чего-то существующаго «внѣ насъ».

Вмѣсто того, чтобы толковать эту доктрину въ ея глубокомъ смыслѣ (какъ нужно дѣлать съ каждой доктриной) и затѣмъ подвергнуть ее серьезному обсужденію, критика затерялась здѣсь, какъ и въ анализѣ формулы «*cogito, ergo sum*», въ схоластическихъ дебряхъ: усмотрѣли въ ней только заколдованный кругъ разсужденій, который переходитъ отъ довѣрія къ нашимъ способностямъ къ идеѣ божественной правдивости и отъ идеи божественной правдивости къ оправданію довѣрія къ нашимъ способностямъ.

Но Декартъ вовсе не намѣревался выйти /

изъ области «идей»: онъ только хотѣлъ между самыми идеями найти высшую идею, которая, наконецъ, явилась бы какъ порукою за всѣ другія, какъ основаніе нашего признанія реального міра. И онъ думалъ ее найти въ идеѣ существа, которое одно существуетъ само по себѣ.

Изъ предыдущаго видно простое и грандіозное расположеніе всей этой идеалистической системы Декарта съ ее тремя основными понятіями: *нашей мысли*, воспринимаемой какъ реальной; *верховой мысли*, понимаемой въ качествѣ необходимости и слѣдовательно безусловной реальности, и, наконецъ, *мыслимыхъ предметовъ*, сперва понимаемыхъ въ качествѣ только возможныхъ и истинныхъ лишь постольку, поскольку *мы ихъ мыслимъ*, потомъ въ качествѣ несомнѣнно реальныхъ, въ силу верховнаго единства истиннаго и реального. Мысль Декарта совершаетъ нѣчто въ родѣ прохожденія орбиты и круговращенія вокругъ себя; это «кругъ», если хотятъ, но кругъ, въ который непремѣнно заключена вся чело-вѣческая мысль, потому что она только и можетъ имѣть сознаніе своихъ идей, ихъ порядка, наконецъ ихъ непреступаемыхъ границъ.

II. Если въ философіи, какъ и въ наукѣ, нужно удивляться тѣмъ, которые находятъ рѣшенія, то еще болѣе велики тѣ, которые открываютъ самыя проблемы. Кромѣ того, что Декарту мы обязаны болѣе чѣмъ однимъ рѣшеніемъ или элементами рѣшенія вопросовъ большой важности, сколько новыхъ проблемъ онъ ввелъ въ философіи, начиная съ критики познанія и кончая вопросомъ о реальности матеріи! Какъ мы только что видѣли, и какъ это очень хорошо отмѣтилъ Шопенгауэръ, «Декартъ первый понялъ главную проблему, около которой съ тѣхъ поръ вращаются изслѣдованія философовъ, и которую Кантъ особенно глубоко исчерпалъ: проблему отношеній между идеальнымъ и реальнымъ, т. е. вопросъ о различіи того, что субъективно и что объективно въ нашемъ познаніи». Какое отношеніе можетъ быть между изображеніями предметовъ, представляющимися нашему уму, и реальными предметами, которые существовали бы совершенно независимо онъ насъ? Имѣемъ ли мы увѣренность, что подобные предметы дѣйствительно существуютъ? И въ такомъ случаѣ, освѣщаютъ ли намъ ихъ образы дѣйстви-

тельное ихъ устройство? «Вотъ проблема,—говоритъ Шопенгауэръ,—и двѣсти лѣтъ съ тѣхъ поръ, какъ она была поставлена, главною задачею философовъ является — ясно отличать, посредствомъ хорошо расположеннаго плана анализа, идеальное отъ реальнаго, т. е. то, что принадлежитъ единственно нашему познанію, какъ таковому, отъ того, что существуетъ независимо отъ него, и такимъ образомъ установить ихъ взаимное отношеніе».

Кромѣ того, что Декартъ такимъ образомъ поставилъ проблему «критики», онъ далъ въ существенныхъ чертахъ и вѣрное рѣшеніе: единственная реальность, непосредственно нами воспринимаемая, есть реальность нашего сознанія, нашей мысли; то что согласно съ законами этой мысли, то *истинно*, и только чрезъ посредство истиннаго мы съ достовѣрностью воспринимаемъ другія реальности, чѣмъ мы сами. Къ тому же, въ насъ самихъ основаніе существа есть *воля*, слѣдовательно послѣдній принципъ существованія долженъ быть также волей.

Вторая заслуга Декарта въ философіи заключается въ томъ, что онъ показалъ, что

мысль не сводима къ обыкновенному движению въ пространствѣ. Многіе ученые забываютъ эту истину еще и теперь. Декартъ заранее возражаетъ имъ: «Говорить, что мысли суть только движенія тѣла, такъ же правдоподобно, какъ сказать: огонь есть ледъ, бѣлое — черно». Такимъ образомъ Декартъ опредѣлилъ сразу и огромную область механизма и непреодолимую его границу сознанія.

Третья заслуга его въ томъ, что онъ началъ, но не довелъ до конца обратнаго процесса, я хочу сказать,—процесса превращенія механическаго міра въ элементы міра сознанія. Въ этомъ особенно онъ является для насъ великимъ инициаторомъ современнаго идеализма, но онъ далъ этой операциі слишкомъ разсудочную форму. Хотя онъ и полагалъ основаніе бытія въ самой волѣ, но онъ слишкомъ разсматривалъ внѣшній міръ «какъ представленіе» и недостаточно «какъ волю».

Въ послѣднихъ своихъ работахъ Декартъ, кажется, колеблется между этими двумя пониманіями: матерія есть субстанція, матерія есть только отвлеченность. Второе пониманіе, признанное теперь истиной, наиболѣе соот-

вѣтствуетъ духу его системы. Для Декарта факты естественнаго порядка и матеріальныя существа не могутъ быть чѣмъ-нибудь инымъ, кромѣ комплексовъ математическихъ законовъ и свойствъ, — это — перекрещиваніе чиселъ, мѣръ времени, пространства и движенія. Его физика, какъ говорили, вытекаетъ изъ его метафизики, которая сама въ томъ, что касается матеріальнаго міра, есть не что иное, какъ чистая математика. Мы видѣли поэтому, что внѣшній міръ у Декарта превращается въ идеи. Пространство имѣетъ идеальную сущность, и не нужно послѣ этого большаго усилія, чтобы превратить его въ чистую идею. «Многимъ выдающимся умамъ кажется, что они ясно видятъ, что математическое пространство, которое я принимаю за основное начало моей метафизики, есть не что иное, какъ моя мысль, и что оно не имѣетъ и не можетъ имѣть никакого существованія внѣ моего ума». Повидимому, Декартъ поставленъ втупикъ; какъ онъ отвѣтитъ имъ? Потребуется ли онъ для пространства абсолютно независимой реальности? Нѣтъ, онъ ловко увертывается и даже настолько покоряется смыслу возраженія, что кончаетъ тѣмъ, что

дѣлаетъ изъ него предметъ для поздравленій самому себѣ: «Мнѣ есть чѣмъ утѣшиться, такъ какъ при этомъ связываютъ мою метафизику съ чистой математикой, на которую я особенно хотѣлъ бы, чтобы она походила». И она такъ похожа на математику, что исчезаетъ въ ней, а математика въ свою очередь исчезаетъ въ области мысли, ибо что опредѣляетъ число, если не мысль? Что понимаетъ время, если не мысль? Кто, наконецъ, воображаетъ эту пустую и черную дыру, которую называютъ пространствомъ, если опять не мысль? Матерія, будучи только пространствомъ, сама становится не умомъ, конечно, но идеальной сущностью, которая зависитъ внѣ насъ — отъ верховнаго ума, въ насъ — отъ нашего ума, въ которомъ «ея идея врождена». Образы предметовъ и движенія стремятся уничтожиться въ отношеніяхъ между ясными и отчетливыми идеями, которыя также «естественно находятся въ насъ». Итакъ мы носимъ въ самихъ себѣ или, лучше, получаемъ изъ себя весь истинный міръ, міръ науки, который есть система идей. Хорошо выразились, сказавъ, что міръ Декарта «хрустальный міръ»: нужно, чтобы все

въ немъ было прозрачно, чтобы отовсюду былъ къ нему доступъ для мысли, чтобы все въ немъ превратилось, наконецъ, насколько это возможно, въ самую мысль.

Но если это міръ *истинный*, то это не *реальный* міръ. Декартъ кончилъ тѣмъ, что сосредоточилъ всю реальность внѣшнихъ существъ въ единственной «волѣ», въ волѣ Бога. Однако, онъ долженъ былъ бы распространить вездѣ въ мірѣ воли, болѣе или менѣе аналогичныя нашей и имѣющія въ себѣ зародышъ «мысли». Къ этому расширенному пониманію и стремится современный идеализмъ, который даетъ жизнь матеріи, вполне уничтожая старое понятіе о матеріальной субстанции. Мыслящій субъектъ при помощи «идей» можетъ только сосредоточить въ себѣ то, что разсѣяно въ мыслимомъ объектѣ; если же умъ понимаетъ и любитъ природу, то это значитъ, что природа, универсально доступная пониманію, такъ же универсально сама способна къ пониманію и чувству; ея устройство, вмѣсто того, чтобы быть исключительно механическимъ — какъ это утверждалъ Декартъ, — имѣетъ еще духовную сторону: она чувственна, какъ и наша при-

рода, потому что нашъ чувствующій и мыслящій мозгъ есть лишь одна изъ ея частей. То, что въ насъ есть объектъ яснаго сознанія и проникновенной воли, то находится уже въ ней въ состояніи мечты и слѣпого позыва. Сонъ Ендиміона — это спящій міръ природы; Діана, смотрящая на него и освѣщающая его лучомъ, — это мысль, влюбленная въ то, что еще не мыслить, что имѣетъ еще закрытые глаза, которые, однако, можетъ открыть для универсальнаго свѣта.



КНИГА ТРЕТЬЯ.

Психологія и нравственное-ученіе Декарта.

ГЛАВА I.

Психологія Декарта.

Часто себя спрашивали, оплакивая преждевременную смерть Декарта въ 53-лѣтнемъ возрастѣ, много ли бы онъ прибавилъ къ своимъ образцовымъ произведеніямъ при болѣе долгой жизни. Не была ли, говорятъ иногда, его мысль уже навсегда установившеюся? Не была ли непоколебима его вѣра въ непогрѣшимость его метода? Онъ обнаруживалъ такое большое упорство въ идеяхъ, какъ если бы былъ самымъ бретонскимъ бретонцемъ. Захотѣлъ ли бы онъ когда-нибудь измѣнить хоть строчку въ томъ, что онъ написалъ? Если бы онъ жилъ еще, при-

бавляютъ при этомъ, то, вѣроятно, удовольствовался бы новыми открытіями въ математикѣ, физикѣ и медицинѣ. Забываютъ, однако, мораль. Если бы и мы также хотѣли пуститься въ гипотезы, то думали бы, что Декартъ не могъ бы противиться желанію построить теорію человѣка и его поведенія. Это была забота, которая послѣ его смерти становилась все болѣе и болѣе преобладающей у его великихъ учениковъ, каковы, напр., Спиноза, и которая скоро привела къ новой доктринѣ жизни, къ *этикѣ*.

Мы видимъ, какъ и у самого Декарта съ годами возрасталъ интересъ къ психологическимъ и моральнымъ вопросамъ, — интересъ, противоположный его первоначальному увлеченію, сперва научными, потомъ вполне метафизическими проблемами. Викторъ Кузень, Жуфруа и Сессэ представили намъ Декарта какъ «человѣка, проводящаго свою жизнь надъ наблюдениемъ *въ самомъ себѣ* работы мысли, игры страстей» и т. д. Но Декартъ, мы это видѣли, провелъ большую часть своей жизни въ наблюденіи людей всѣхъ націй и всѣхъ странъ, въ разыскиваніи любопытныхъ явленій природы, въ преслѣдованіи открытій ма-

тематическихъ, въ рѣшеніи безчисленныхъ проблемъ, которыя ему присылали о. Мерсеннъ и другіе современные ему математики, въ опытахъ по химіи, въ разсѣканіи и анатомированіи животныхъ, трупы и скелеты которыхъ онъ показывалъ своимъ друзьямъ, говоря: «Вотъ моя библіотека». А когда онъ уходилъ въ себя, то не для того, чтобы тамъ изучать то, что ученикъ его Спиноза презрительно называлъ исторіями души, а для того, чтобы искать точки совпаденія между реальностью и мыслью; эти точки совпаденія онъ нашелъ въ двухъ идеяхъ: въ идеѣ я и въ идеѣ совершеннаго существа, которыя, по его мнѣнію, имѣютъ привилегію заставлять насъ одновременно касаться сферъ идеальнаго и реальнаго. Однако психологія, въ одно и то же время метафизическая и научная, все болѣе и болѣе привлекала умъ Декарта. Это заставило его написать въ 1646 году «Разсужденіе о страстяхъ души». Притомъ же онъ приходилъ въ возрастъ, когда эти проблемы болѣе всего занимаютъ насъ: онъ былъ «утомленъ геометріей», онъ думалъ, что исчерпалъ метафизику, и потому особенно мечталъ писать о человѣкѣ.

Всякое великое ученіе примыкаетъ къ практикѣ, и мы знаемъ, что самъ Декартъ заботился столько же о приложеніяхъ, сколько и о чистомъ умозрѣніи; это одна изъ характерныхъ чертъ его генія.

Психологія Декарта не есть ни психологія шотландцевъ, ни психологія эклектиковъ, — эта фізіологическая психологія нашего времени, основателемъ которой можно считать Декарта. Для Декарта нѣтъ отдѣльной психологіи, которая была бы независима отъ метафизики съ одной стороны, отъ фізіологіи, съ другой. Если вы изучаете отдѣльные дѣйствія и законы внутренней жизни, страсти и душевныя волненія, вообще все, что происходитъ отъ того, что духъ соединенъ съ матеріей и «составляетъ съ ней одно», — то движенія организма должны отдавать отчетъ въ томъ, что въ нашихъ внутреннихъ состояніяхъ можетъ сдѣлаться предметомъ истинной науки. Если же вы изучаете мысль и ея основные законы, — то, что Декартъ называетъ «началами человѣческаго познанія», тождественныя съ началами бытія, насколько мы можемъ его понять, — то всецѣло попадаете въ область метафизики.

Точно то же бываетъ, когда вы изучаете свободную волю съ ея «безконечной» силой у Бога и даже у человѣка. Итакъ для Декарта, явленія человѣческой природы или вполнѣ умственные и метафизическія, или вполнѣ тѣлесныя и механическія. Точнѣе говоря, они всегда бываютъ въ одно и то же время рядомъ «мыслей» и рядомъ «движеній».

Можно смотрѣть на «Разсужденіе о страстяхъ души», какъ на первый образецъ научной психологіи, которая теперь въ чести. Дѣйствительно, фізіологія занимаетъ тамъ не меньше мѣста, чѣмъ сама психологія. Теорія ассоціаціи, или сочетанія идей, объясняемая соединеніемъ слѣдовъ въ мозгу и механизмомъ привычки, набросана уже у Декарта и очень развита у Мальбранша и Спинозы; такъ что эта теорія, мнимо англійская, является также картезіанской. Но у Декарта все уже направлено къ той дедуктивной формѣ изложенія, которую Спиноза въ своей этикѣ принялъ за основаніе съ значительными преувеличеніями. Спиноза строитъ геометрію страстей, Декартъ даетъ ихъ фізіологію.

Предположите, говоритъ Декартъ, въ человѣческомъ тѣлѣ чистый духъ, какъ бы духъ

ангела, но сохраняющій свой характеръ «независимой (отъ тѣла) души». У него не было бы такихъ чувствъ, какъ у насъ; онъ воспринималъ бы только движенія, причиняемые внѣшними предметами, и этимъ онъ отличался бы отъ настоящаго человѣка. Итакъ наши чувства и ощущенія суть смутныя представленія полезныхъ или вредныхъ для жизни движеній и зависятъ отъ того, что мы не независимые (отъ тѣла) умы. Собственно говоря, страсть, или душевное волненіе, есть смутное состояніе сознанія, «смутная мысль», возбужденная «движеніемъ нервовъ», и которая имѣетъ слѣдствіемъ, остроумно замѣчаетъ Декартъ, «располагать умъ къ той другой, болѣе ясной мысли, которая составляетъ предметъ разумной любви». Что такое, на примѣръ, чувство жажды, причиненное сухостью горла? Это конкретное состояніе сознанія, «смутная мысль, располагающая къ желанію пить, но которая еще не есть само это желаніе». Также и въ любви, «чувствуется какая-то теплота около сердца», которая заставляетъ даже «открывать объятія какъ будто для того, чтобы обнять что-нибудь», но это чувство теплоты не есть еще единеніе

воли съ любимымъ существомъ; «поэтому иногда случается, что чувство, или страсть любви, находится въ насъ безъ того, чтобы наша воля обнаруживала склонность что-нибудь любить, по той причинѣ, что мы не встрѣчаемъ предмета, который, какъ мы думаемъ, былъ бы этого достоинъ». Итакъ, по мнѣнію Декарта, нужно всегда отличать физическій элементъ страстей, который есть даже у животныхъ и слѣдовательно есть лишь нервный механизмъ, отъ духовнаго элемента, который существуетъ только у мыслящаго существа. Оригинальная и глубокая теорія, заключающая въ зародышѣ много истинъ, признанныхъ теперь. Декартъ предвосхищаетъ изслѣдованіе Дарвина о выраженіи душевныхъ волненій. Кромѣ того, онъ понимаетъ то, что не признаютъ еще многіе изъ современныхъ психологовъ: это то, что намъ кажется «выраженіемъ» нашихъ страстей, есть, болѣею частью, составной и существенный элементъ этихъ самыхъ страстей. Страхъ, на примѣръ, поскольку онъ есть *страсть*, не состоитъ изъ одного умственного разсужденія: — «Вотъ вредное животное, слѣдовательно я бѣгу». — Въ него входитъ сознаніе тѣхъ автомати-

ческих и отраженных движений, которая вызывает «помимо нашей воли» образъ ужаснаго предмета, возникающій въ нашемъ мозгу. Чувствовать страхъ—значить смутно ощущать мозговую и нервную бурю, которая механически приводитъ къ извѣстнымъ движеніямъ ногъ; чувствовать страхъ—значить чувствовать себя механически увлеченнымъ въ бѣгство. По мнѣнію Декарта, автоматизму принадлежитъ, независимо отъ нашей воли, начало всѣхъ движеній, полезныхъ для нашего сохранения, а также ихъ распространеніе въ мускулахъ отраженнымъ колебаніемъ. Поэтому наша воля не можетъ прямо дѣйствовать на наши страсти и душевныя волненія; перемѣна, которую она желаетъ, происходитъ только «если природа или привычка связала такое-то движеніе съ такой-то мыслью». Попробуйте также, прибавляетъ Декартъ, расширить или сузить вашъ зрачокъ, — вамъ это не удастся, потому что «природа соединила это движеніе не съ хотѣніемъ расширять или суживать, но съ желаніемъ смотрѣть на предметы отдаленные или близкіе». Слѣдовательно, мы принуждены дѣйствовать на наши страсти косвенно, вызы-

вая образы, противоположные той страсти, проявленіе которой мы хотимъ обуздать; мы при этомъ уравниваемъ одну мысль другой, одну страсть другой страстью. Все это—истины, подтверждаемыя современной психологіей.

Не менѣе замѣчательны классификація и анализъ различныхъ страстей души. Извѣстно, что Декартъ приводитъ все къ шести первоначальнымъ страстямъ: удивленію, любви, ненависти, желанію, радости и печали. Удивленіе есть, такъ сказать, предварительная страсть, опережающая всѣ другія, потому что она есть родъ умственного и нервного толчка, произведеннаго новымъ предметомъ, прежде даже чѣмъ мы узнали, что есть полезнаго или вреднаго въ этомъ предметѣ, и, такимъ образомъ, могли бы проникнуться къ нему любовью или отвращеніемъ. Мало поняли однако, что было истиннаго въ этой теоріи Декарта объ удивленіи; не напоминаетъ ли она доктрины современныхъ психологовъ? Эти послѣдніе, со Спенсеромъ во главѣ, считаютъ нервный ударъ основнымъ явленіемъ съ фізіологической стороны, а чувство различія или новизны, слѣдовательно,

«удивленіе», за умственный коррелятъ нервнаго удара. Это значитъ—оправдывать теорію Декарта. Удивленіе есть, такъ сказать, волненіе ума; другія пять страстей суть скорѣе страсти воли, потому что онѣ возникаютъ въ связи съ тѣмъ, «хорошъ или дуренъ для насъ» новый предметъ, который насъ болѣе или менѣе удивилъ. Въ этой новой категоріи страстей, по мнѣнію Декарта, первоначальною является любовь; ненависть есть только любовь, направляющаяся въ противоположную отъ препятствія сторону; желаніе есть любовь къ тому, чѣмъ мы еще не обладаемъ; радость и печаль—чувства, причиненныя присутствіемъ или отсутствіемъ любимаго предмета. Уничтожьте любовь, скажетъ Боссюэтъ,—вы уничтожите всѣ страсти; поставьте любовь, и вы заставите ихъ всѣ родиться. И это положеніе подтверждаетъ современная психологія.

Сочетаясь другъ съ другомъ, первоначальныя страсти дѣйствительно производятъ всѣ другія. Декартъ обнаруживаетъ большое искусство въ анализѣ этихъ тонкихъ комбинацій и въ объясненіи самыхъ затруднительныхъ случаевъ. Почему, напримѣръ, находимъ

мы удовольствіе даже въ утомленіи играми, въ которыхъ нужны сила и ловкость, даже въ слезахъ, проливаемыхъ при видѣ какого-нибудь большого несчастья, изображеннаго на сценѣ?—Душѣ пріятно, отвѣчаетъ Декартъ, «чувствовать въ себѣ волненія страсти, какого бы рода они ни были, *лишь бы она оставалась ихъ госпожой*». «Если мы читаемъ въ книгѣ описаніе странныхъ приключеній», то испытываемъ то печаль, то радость, то любовь и ненависть, «вообще всѣ страсти, соотвѣтственно разнообразію предметовъ, которые представляются нашему воображенію». Но почему находимъ мы удовольствіе «чувствовать ихъ возбужденными въ насъ», даже если онѣ самыя печальныя? Потому,—говоритъ Декартъ,—что «это удовольствіе есть чисто духовная радость, которая можетъ происходить отъ печали, такъ же, какъ и отъ всѣхъ другихъ волненій». Итакъ даже въ волненіяхъ, которыя зависятъ отъ какого-нибудь движенія нервовъ, есть работа воли, чувствующей свое господство надъ ними, и отсюда то волненіе *интеллектуальнаго* порядка, «которое вызвано въ душѣ только самою душой». Волевой и умственный элементы

страстей такимъ образомъ доказаны. Припомнимъ еще рядъ тонкихъ и остроумныхъ страницъ о добродѣтельномъ и порочномъ смиреніи, о хорошей и дурной ревности, о насмѣшкѣ, которая есть мѣсть самыхъ несовершенныхъ людей, «которые желали бы видѣть другихъ столь же лишенными достоинствъ, какъ они сами, и рады бѣдствіямъ, которыя съ ними случаются»; о той скромной шуткѣ, которая, напротивъ, съ пользою отмѣчаетъ пороки, заставляя ихъ казаться смѣшными, но «не выказывая никакой ненависти противъ лицъ»: тогда это уже не страсть, «а качество честнаго человѣка, которое заставляеть обнаруживаться, веселость его нрава и спокойствіе его души». Не менѣе Мольера и Лабрюйера Декартъ пробираетъ ханжей, которые «подъ тѣмъ предлогомъ, что они часто ходятъ въ церковь, читаютъ много молитвъ, носятъ короткіе волосы, постятся и подаютъ милостыню, думаютъ, что они вполне совершенны, и воображаютъ себя такими большими друзьями Бога, что не могли бы ничего сдѣлать, что бы Ему не понравилось». Потомъ, мужественно клеймя религіозный фанатизмъ своего времени, Де-

картъ прибавляетъ: «Все, что имъ внушаетъ ихъ страсть, есть доброе усердіе, хотя оно наталкиваетъ ихъ иногда на самыя тяжкія преступленія, какія могутъ быть совершены людьми, какъ, напр., измѣна городамъ своимъ, убійство государей, истребленіе цѣлыхъ народовъ за то только, что они не слѣдуютъ ихъ мнѣніямъ».

Въ хорошемъ пользованіи страстями Декартъ полагаетъ «всю сладость и все блаженство этой жизни». Разсматривая ихъ, онъ находитъ, что почти всѣ хороши отъ природы, за исключеніемъ трусости и страха. Относительно этихъ послѣднихъ — онъ затрудняется «угадать ихъ пользу», что дѣлаетъ ему честь. «Пусть душа имѣетъ свои особые наслажденія, но тѣ, которыя ей общи съ тѣломъ, зависятъ вполне отъ страстей». — «Наша душа, — пишетъ онъ Шаню, — не имѣла бы повода желать оставаться соединенной съ тѣломъ ни на одно мгновеніе, если бы она не могла испытывать эти страсти». Тогда было бы лучше быть чистымъ духомъ. Слѣдовательно, намъ нужно только избѣгать «дурного пользованія страстями и излишества въ нихъ».

Такова Декартовская теорія страстей, которая приводитъ ихъ къ смутному чувству движеній организма, вызывающихъ съ одной стороны состояніе умственного удивленія, — съ другой, пробужденіе добровольной любви. Нельзя не согласиться, что эта доктрина представляетъ богатый матеріалъ для размышленій нашихъ современниковъ.

Психологія Декарта въ ея двухъ видахъ, метафизическомъ и фізіологическомъ, оказала несомнѣнное вліяніе на психологію Мальбранша, Спинозы, даже Боссюэта, которые всегда соединяли разсмотрѣніе состояній органовъ съ изученіемъ состояній души. Она также отчасти способствовала увеличенію склонности къ психологическому анализу, которая характеризовала собою вѣкъ Людовика XIV.

ГЛАВА II.

Мораль Декарта.

I. — Вліяніе картезіанства въ морали было гораздо больше, чѣмъ это кажется съ перваго взгляда. Вошло въ обычай приписывать морали Декарта мало значенія. Думаютъ, что онъ удовлетворялся своимъ личнымъ запасомъ морали, или что для ея обогащенія онъ заимствовалъ нѣсколько положеній у древнихъ мыслителей. Одинъ знаменитый критикъ высказалъ мысль, «что картезіанской морали вовсе нѣтъ»; или, если хотятъ непременно такую признать, то она была, по выраженію Брюнетьера, старой моралью Монтэня, моралью скептиковъ всѣхъ временъ и всѣхъ школъ: будемъ жить такъ, какъ мы видимъ, что живутъ другіе вокругъ насъ, и не будемъ вмѣшиваться въ дѣло реформы міра... Въ самомъ дѣлѣ можно подумать, что всѣ во-

просы, касающіеся поведенія, не имѣютъ значенія въ глазахъ Декарта. Мы не можемъ, однако, присоединиться къ этому мнѣнію. Декартъ говоритъ, правда, что онъ имѣлъ обычай «отказываться отъ письменнаго сообщенія своихъ мыслей въ области морали, такъ какъ нѣтъ предмета, который бы давалъ столько поводовъ злонамѣреннымъ людямъ прибѣгать къ злословію». Поэтому, когда его побуждали заняться разсмотрѣніемъ вопросовъ, относящихся къ теоріи нравовъ, онъ чаще всего уклонялся, ссылаясь на «вражду правителей и богослововъ». Его столько порицали, говоритъ онъ, даже за невинныя основанія его физики! Что же было бы, «если бы онъ началъ заниматься моралью»? Притомъ онъ ведетъ «уединенную жизнь»; его «отдаленіе отъ текущихъ интересовъ дѣлаетъ его некомпетентнымъ». Поэтому онъ оставляетъ заботу объ общественной морали «монархамъ и ихъ законнымъ представителямъ». Тѣмъ не менѣе вѣрно то, что, не написавши никакого особаго разсужденія, Декартъ точно выразилъ свое ученіе о жизни. И если бы это ученіе было такъ банально, то онъ не заставилъ бы до такой степени

просить себя высказаться яснѣе. При такихъ сужденіяхъ ссылаются на слѣдующія недоброжелательныя слова его соперника Лейбница: «Мораль Декарта есть объединеніе чувствъ стоиковъ и эпикурейцевъ, что не слишкомъ трудно, такъ какъ уже Сенека очень хорошо ихъ примирялъ». Мы сейчасъ увидимъ несправедливость этой краткой оцѣнки. Такъ какъ историки философіи освободили себя отъ воспроизведенія въ ея цѣломъ морали Декарта, то мы попытаемся это сдѣлать, ради высокаго историческаго и философскаго интереса, который связанъ съ этимъ дѣломъ. Письма къ принцессѣ Елизаветѣ и Шаню о морали представляютъ такую полноту и глубину, которая напоятъ намъ Паскаля. Лейбницъ хотѣлъ видѣть въ нихъ только комментарий къ Сенеке и Эпиктету, потому что Декартъ оцѣниваетъ въ нихъ этихъ двухъ моралистовъ; но въ дѣйствительности Декартъ набрасываетъ заранѣе всю мораль Спинозы, особенно въ письмѣ къ Шаню о любви. Не считая того, что и мораль Лейбница — сама столь мало развитая — опять содержится здѣсь цѣликомъ со многими добавленіями и улучшеніями.

Что прежде всего поражаетъ у Декарта и что имѣетъ большую важность—это полная независимость отъ теологіи, даже въ той части философіи, которая касается житейской практики. Утѣшаетъ ли онъ своихъ друзей въ потерѣ близкихъ или въ другихъ несчастіяхъ жизни или разбираетъ съ ними отвлеченные принципы морали, онъ всегда держится «естественнаго свѣта», конечно, не отбрасывая вѣры, но никогда не смѣшивая ее съ разумомъ. Этимъ онъ сразу подготавливаетъ настоящую революцію въ морали.

Его ученіе о жизни раздѣляется на двѣ части: одна есть только первая ступень или, какъ онъ говорилъ, первый запасъ мудрости, сдѣланный философомъ: это та средняя мудрость, которою онъ, въ ожиданіи лучшаго, удовольствовался въ «Разсужденіи о методѣ», — та мудрость, которая, впрочемъ, составляетъ все для большинства людей, потому что они живутъ по преимуществу чувственной жизни. Для нихъ мораль совпадаетъ по большей части съ гигіеной и медициной. «Умъ настолько зависитъ отъ темперамента и органовъ тѣла, что если возможно найти какое-нибудь средство, которое сдѣлало бы

людей *вообще* болѣе умными и ловкими, чѣмъ они были до сихъ поръ, то я думаю, что его нужно искать въ медицинѣ». Это при словіе Декарта не можетъ не понравиться натуралистамъ нашего времени. На метафизикѣ и даже на физикѣ, считаемой за науку о законахъ цѣлаго міра, Декартъ основываетъ затѣмъ и «самую высокую и самую совершенную мораль: мораль мудреца, который болѣе не ходитъ «ощупью въ потемкахъ», который болѣе не принужденъ искать во всемъ истинную середину. Зная основныя начала вещей и особенно первое основное ихъ начало, мудрый ставитъ себѣ цѣлью—жить сообразно и съ законами міра, и съ волей, изъ которой произошелъ самый міръ. «Высочайшая и самая совершенная мораль, предполагающая полное знаніе другихъ наукъ, есть послѣдняя степень мудрости».

Декартъ пишетъ Шаню, что «самое вѣрное средство знать, какъ мы должны жить, состоитъ въ томъ, чтобы сперва узнать, каковы мы сами, каковъ міръ, въ которомъ мы живемъ, и кто создатель вселенной, въ которой мы обитаемъ». Величайшее благо, «разсматриваемое природнымъ разумомъ», есть въ дѣй-

ствительности только «познаніе истины чрезъ ея первыя причины, т. е. мудрость, изученіе которой и есть философія». Поэтому «жить, не философствуя, значитъ собственно имѣть закрытые глаза, не стараясь никогда ихъ открыть». Изученіе философіи «болѣе необходимо для упорядоченія нашихъ нравовъ и для руководства своимъ поведеніемъ въ этой жизни, чѣмъ пользованіе глазами для того, чтобы направлять наши шаги». Каждая нація «тѣмъ болѣе цивилизована и просвѣщенна, чѣмъ лучше философствуютъ въ ней люди, и такимъ образомъ имѣть истинныхъ философовъ есть самое большое благо, какое доступно государству» (см. «Посвященіе» въ *Началахъ*). Не кажется ли вамъ, что вы уже въ этихъ словахъ слышите философовъ XVIII-го вѣка?

Х Теорія воли и ея отношенія къ сужденію, важная для этики, является одною изъ самыхъ оригинальныхъ теорій Декарта. Прежде всего она не чисто разсудочная, какъ у Лейбница. Правда, Декартъ сказалъ въ «Разсужденіи о методѣ»: «такъ какъ наша воля склонна слѣдовать какой-нибудь вещи или ея избѣгать, только смотря по тому, предста-

вить ли намъ ее наше пониманіе хорошою или дурною, то достаточно хорошо разсуждать, чтобы хорошо поступать, и разсуждать какъ можно лучше, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ и поступать какъ можно лучше, т. е. чтобы приобрести всѣ добродѣтели...» И на основаніи этихъ словъ, въ которыхъ дѣйствіе ума преувеличено, хотѣли сдѣлать изъ Декарта настоящаго послѣдователя Сократа. Но это значитъ забывать, что для Декарта само наше сужденіе добровольно; оно есть наша «безконечная» мощь хотѣнія, желанія и дѣйствованія, сосредоточивающаяся въ утвержденіи, которое, будучи высказано, влечетъ за собой соотвѣтствующее дѣйствіе. Для того, чтобы судить, нужно обращать «вниманіе», противиться внутренней фантасмагоріи образовъ, которые проходятъ передъ умомъ, выяснять себѣ доступныя пониманію отношенія и истинный порядокъ идей, созидая такимъ путемъ въ себѣ истину и, тѣмъ самымъ, добро. Но, «такъ какъ человѣкъ можетъ не всегда обращать полное вниманіе на вещи, которыя онъ долженъ дѣлать, то хорошее (т. е. нравственное) дѣло обладать имъ и чрезъ его средство дѣлать такъ, чтобы наша воля на-

столько слѣдовала свѣту нашего разума, чтобы не быть болѣе безразличной».

Доктрина эта, сводящая «разсужденіе» къ «волѣ», утвержденіе къ «желанію», отрицаніе къ «страху», имѣетъ свою вѣрную сторону, подтвержденную современной философіей. Разсуждать не значитъ оставаться пассивнымъ подъ вліяніемъ дѣйствія извнѣ; это значитъ начать проявлять себя движеніями, изъ которыхъ одни идутъ по направленію къ предмету, а другія по противоположному направленію. Итакъ Декартъ имѣлъ основаніе сказать: «Разумѣніе есть, собственно говоря, состояніе души, а актъ воли есть ея дѣйствіе; но, такъ какъ мы не могли бы хотѣть вещь, не понимая ея въ то же время, и такъ какъ мы не могли бы почти ничего понять, не желая одновременно чего-нибудь, то не легко различить въ душѣ состояніе отъ дѣйствія». Декартъ очень хорошо видѣлъ также, что мы часто произносимъ утвержденія и начинаемъ дѣйствія, хотя слова и дѣйствія эти не имѣютъ достаточныхъ основаній въ истинномъ познаніи вещей. Слова и дѣйствія не суть еще разумѣніе; они одновременно опредѣляются и тѣмъ, что мы понимаемъ, и со-

вокупностью всѣхъ нашихъ врожденныхъ и прибрѣтенныхъ наклонностей, другими словами, нашимъ умомъ и нашей волей. Часто даже мы принуждены поступать, не зная хорошо, какъ слѣдовало бы поступить. «Такъ какъ для того, чтобы составить себѣ какое-нибудь сужденіе, не необходимо, чтобы мы имѣли полное и совершенное познаніе, то отсюда слѣдуетъ, что очень часто мы даемъ свое согласіе на вещи, о которыхъ имѣли только смутное знаніе». Границы нашего умственного зрѣнія не всегда бываютъ границами нашего активного утвержденія. Отсюда поспѣшныя индукціи людей, ихъ раннія обобщенія, быстрые переходы отъ вѣроятнаго къ дѣйствительному, словомъ, отъ того, что они видятъ, къ тому, чего не видятъ. Но, скажутъ на это,—если сужденіе «добровольно», то слѣдовательно всѣ наши умственные ошибки суть ошибки моральныя? Нѣтъ, отвѣчаетъ Декартъ. Для того, чтобы заблужденіе могло быть всегда нравственной ошибкой, нужно было бы, чтобы человѣкъ имѣлъ намѣреніе заблуждаться и поставилъ бы заблужденіе конечной цѣлью самой своей воли. Но «никто не имѣетъ желанія обманывать

себя». Напримѣръ, изъ того, что нѣчто случилось три или четыре раза, я поспѣшно заключаю, что такъ случается всегда; я сдѣлалъ это заключеніе не изъ любви къ заблужденію; однакоже я сдѣлалъ его добровольно въ томъ смыслѣ, что ничто умственное не принуждало меня утверждать такъ скоро, и если бы я хотѣлъ удержать свой порывъ, свою приобрѣтенную привычкою быстроту, то я не перешелъ бы въ своемъ заключеніи за предѣлы посылокъ, доставленныхъ мнѣ моимъ умомъ. Но если есть воля и двигательная реакція во всякомъ сужденіи, которое мы формулируемъ внутренними словами или началами дѣйствій, то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы существовала свобода безразличія.

Наша способность поступать дурно имѣетъ свое происхожденіе, по мнѣнію Декарта, не въ существѣ свободы, потому что свобода не имѣетъ непремѣннымъ своимъ слѣдствіемъ свойство ошибаться; ея источникъ—въ несовершенствѣ нашей свободы, которая смѣшивается съ безучастіемъ. А это безучастіе въ свою очередь происходитъ отъ несовершенства разумѣнія. Ошибка, не будучи простымъ

невѣжествомъ, какъ это думалъ Сократъ, имѣетъ, слѣдовательно, по мнѣнію Декарта, невѣжество своимъ условіемъ. «Я совѣтъ не думаю, что для того, чтобы дурно поступать, нужно было бы ясно видѣть, что то, что мы дѣлаемъ, дурно; достаточно сознавать это смутно или только вспоминать, когда мы думали, что это дурно, не тривая этого никоимъ образомъ ясно, т. е. не обращая вниманія на доводы, которые это доказываютъ; потому что, если бы мы видѣли ясно, что что-либо дурно, то намъ было бы невозможно погрѣшать въ то время, какъ мы бы это видѣли; поэтому и говорятъ: *всякій погрѣшающій не въдаетъ, что творитъ*. Итакъ мораль состоитъ въ переходѣ отъ первоначальной нерѣшительности, которая есть самая низкая степень хотѣнія, къ опредѣленію хотѣнія разумомъ, которая и есть истинная свобода: потому что изъ «большого свѣта въ разумѣніи» вытекаетъ «сильная склонность воли».

Эта теорія связана съ цѣлымъ ученіемъ Декарта о мірѣ какъ волѣ и представленіи. Декартъ понималъ бытіе какъ тѣсное единство «существованія» съ «сущностью» вещи;

къ тому же онъ полагалъ существованіе въ «силѣ» самоопредѣленія, а сущность—въ дѣйствительномъ самоопредѣленіи. Въ Богѣ и духахъ сила самоопредѣленія называется волей, въ собственномъ смыслѣ этого слова; сознательное самоопредѣленіе получаетъ названіе разсудка. Наконецъ, характернымъ признакомъ волевой силы ему представлялась, даже у человѣка, ея безконечность; умъ и идеи казались ему, наоборотъ, чѣмъ-то существенно опредѣленнымъ, чтѣ, будучи совершеннымъ въ Богѣ, остается несовершеннымъ и конечнымъ въ человѣкѣ. Совершенное существованіе, въ которомъ «существованіе и сущность составляютъ одно», есть по этому самому абсолютное единство воли и мысли. Одна адекватна другой, такъ что не должно «отдавать какое-нибудь предпочтеніе или первенство разуму Бога или его волѣ». Это совершенное единство познанія и хотѣнія есть, въ глазахъ Декарта, совершенная «свобода», потому что ничто внѣшнее не кладетъ границъ ни божественному хотѣнію, ни божественному разумѣнію. Высшая свобода есть, слѣдовательно, вѣчное тождество полной независимости отъ всякихъ опредѣленій и

полноты самоопредѣленія. Въ насъ же одна воля безконечна въ томъ смыслѣ, что она можетъ, говоритъ Декартъ, «обращаться на все», хотѣть всего, «безъ того, чтобъ мы чувствовали себя вынужденными къ этому какой-нибудь внѣшней силой»; но зато нашъ конечный умъ не равенъ (или не адекватенъ) нашей волѣ. Отсюда слѣдуетъ, что возможно множество ступеней въ нашемъ развитіи, въ одно время волевымъ и интеллектуальнымъ, а слѣдовательно и въ нашей нравственности. На первой ступени, такъ какъ наша безконечная сила хотѣнія только очень несовершенно освѣщена еще очень невѣжественнымъ умомъ, мы имѣемъ свободу безразличія, «которая есть самая низкая ступень свободы», а также и нравственности. На другомъ концѣ лѣстницы мы приближаемся къ идеалу, осуществленному въ Богѣ; предположите, что наше познаніе добра и зла было бы совершенно, наша воля была бы непременно склонна къ истинному и доброму. «Для того, чтобы я былъ свободенъ, говоритъ Декартъ, не необходимо, чтобы я былъ равнодушенъ къ выбору той или другой изъ двухъ противоположностей; но скорѣе наоборотъ: чѣмъ

больше я склоняюсь къ одному, какъ, напр., когда я несомнѣнно знаю, что доброе и истинное встрѣчаются въ немъ, тѣмъ болѣе свободно я дѣлаю свой выборъ и принимаю его... Если бы я всегда ясно зналъ, что истинно и что хорошо, я никогда не затруднялся бы рѣшить, какое сужденіе и какой выборъ я долженъ сдѣлать; и такимъ образомъ я былъ бы вполне свободенъ, никогда не будучи равнодушнымъ». Итакъ истинная нравственная свобода тождественна съ мудростью. Воля зависитъ въ ней только отъ разумѣнія, а разумѣніе только отъ истины. Требовать болѣе высокой свободы для человѣка значитъ, по мнѣнію Декарта, требовать невозможнаго. Божественная свобода создаетъ самую истину тѣмъ, что желаетъ ее; мы же можемъ только находить совсѣмъ готовую истину и хотѣть ее. Наша свобода заключается не въ томъ, чтобы создать истину, но въ томъ, чтобы сдѣлать ее своею, принявъ ее.

Эта теорія есть, конечно, плодъ воспоминанія о Платоновомъ и стоическомъ ученіяхъ, съ одной стороны, о христіанскомъ ученіи и теоріи Дунса Скота, — съ другой; но она

есть въ то же время личное усиліе высокаго значенія, направленное къ примиренію индетерминизма съ детерминизмомъ (въ ученіи о свободѣ воли). Даже въ наше время допускаютъ, что умъ не можетъ быть абсолютно первоначальнымъ, допускаютъ вмѣстѣ съ Кантомъ, Шеллингомъ и Шопенгауэромъ «первобытность хотѣнія»; слѣдовательно, взгляды направляются въ ту же сторону, какъ и у Декарта. Кромѣ того понимаютъ и теперь, что истинная свобода не въ свободной безразличной волѣ, но въ опредѣленіи хотѣнія высшимъ идеаломъ.

II. Къ этой теоріи воли присоединяется теорія добра. Въ безконечной силѣ хотѣнія, по мнѣнію Декарта, состоитъ наше истинное величіе; слѣдовательно, добро есть не что иное какъ правота воли или «добрая воля». — «Высшее добро для каждого человѣка въ частности состоитъ только въ твердой волѣ поступать хорошо и въ согласіи на поступки, которое она имѣетъ слѣдствіемъ. Дѣло въ томъ, что я не вижу никакого другого блага, которое казалось бы мнѣ столь великимъ и которое было бы вполне во власти каждого человѣка». Декартъ такимъ

образомъ объясняетъ въ его глубокомъ смыслѣ великое различіе, установленное стоиками—между тѣмъ, что зависитъ отъ насъ, и тѣмъ, что не зависитъ отъ насъ, между добромъ, согласнымъ съ волею нашей, и которое только и есть добро, и внѣшними преимуществами, которыя не имѣютъ характера истинной нравственности. «Маленькій сосудъ, говоритъ Декартъ, можетъ быть такъ же полонъ, какъ и большой, хотя содержитъ меньше жидкости; такимъ образомъ, наиболѣе обиженный счастьемъ или судьбою человѣкъ можетъ быть преисполненъ удовлетворенія истиннымъ добромъ».

Но эта стоическая теорія еще только предварительная. Въ одномъ изъ писемъ къ Елизаветѣ Декартъ объявляетъ, что, оставляя въ сторонѣ Сенеку, онъ скоро установитъ главныя идеи своей собственной морали. Этихъ идей четыре. Прежде всего идея совершеннаго существа, которое есть «истинный предметъ любви»; потомъ идея нашего «духа», природа котораго, отличная отъ тѣла и «болѣе благородная», повелѣваетъ намъ отрѣшаться отъ тѣлесныхъ вещей; на третьемъ мѣстѣ стоитъ идея «безконечнаго міра», ко-

торая отрѣшаетъ насъ отъ самой земли, мѣшая намъ думать, что «всѣ небеса сотворены для служенія одной только землѣ, или что земля существуетъ только для человѣка»; мысль о безконечномъ уничтожаетъ такимъ образомъ ложныя понятія о конечныхъ цѣляхъ и «нелѣпое притязаніе», въ силу котораго люди «хотятъ принадлежать къ совету Божьему и раздѣлить съ нимъ бремя управленія міромъ». Наконецъ, четвертая идея, управляющая нашими дѣйствіями, есть пониманіе нашего отношенія къ универсальному обществу и къ цѣлому міру. Хотя каждый изъ насъ есть «личность, отдѣленная отъ другихъ, и интересы которой, слѣдовательно, нѣкоторымъ образомъ отличны отъ интересовъ остальнаго міра», однако нужно думать, что «нельзя было бы каждому изъ насъ существовать одному, и что мы дѣйствительно—одна изъ частей этой земли, одинъ изъ членовъ этого государства, этого общества, этой семьи, съ которыми мы связаны жилищемъ, клятвой, рожденіемъ, и что всегда нужно предпочитать интересы цѣлаго, котораго мы составляемъ часть». Это понятіе «есть источникъ и начало всѣхъ самыхъ героическихъ

поступковъ, которые совершали люди». И такъ каждый человѣкъ обязанъ «доставлять, сколько отъ него зависитъ, благо всѣмъ другимъ; не быть никому полезнымъ значить, собственно, ничего не стоить».

Практическимъ результатомъ этихъ познаний о совершенномъ существѣ, о душѣ, о безконечномъ мірѣ и универсальномъ обществѣ—являются различныя, соотвѣтствующія имъ, степени любви; потому что любовь есть воля, соединяющаяся съ различными благами, которыя познаетъ умъ, и такимъ образомъ переходящая отъ безразличія къ прогрессивному самоопредѣленію. Здѣсь нашимъ глазамъ откроется вся глубина картезіанской морали.

Шаню поставилъ Декарту отъ имени Христины слѣдующіе вопросы: «Что такое любовь?» — «Можетъ ли одинъ естественный свѣтъ (нашего разума) научить насъ любить Бога?» Наконецъ: «Что изъ двухъ хуже: безпорядочная любовь или ненависть?» Декартъ отвѣчаетъ письмомъ, которое есть своего рода образцовое произведеніе: тамъ заранѣе переданы въ сжатомъ видѣ самыя прекрасныя страницы Спинозы объ «интеллектуаль-

ной любви къ Богу»,—этомъ высшемъ завершеніи всякой морали. Декартъ начинается съ различенія между «чисто-интеллектуальной любовью и страстью». Когда наша душа видитъ какое-нибудь присутствующее или отсутствующее благо, «она соединяется съ нимъ волей своей, т. е. смотритъ на себя какъ на одно цѣлое съ этимъ благомъ, причемъ благо составляетъ одну часть этого цѣлаго, а она другую». Вотъ опредѣленіе интеллектуальной любви, котораго не превзошелъ ни Паскаль, ни кто другой. Когда благо предоставлено волѣ, продолжаетъ Декартъ, тогда движеніе ея, «сопровожающее сознаніе, что то, что для нея есть благо, соединено съ ней», составляетъ «радость». Если благо отсутствуетъ, то возникаетъ «печаль»; если благо нужно еще пріобрѣсти, то является «желаніе». Въ любви, радости, печали и желаніи, рассматриваемыхъ такимъ образомъ въ самихъ себѣ и въ ихъ чистотѣ, содержатся всегда воля и умъ, но нѣтъ еще *страсти*. Конечно страсть, этотъ отблескъ тѣла, сопровождаетъ обыкновенно интеллектуальную любовь; однако не забудемъ, что страсть не есть самая любовь, и желаніе

также не есть любовь: «Очень сильное желание можетъ быть основано на любви, которая часто бываетъ слаба». Впрочемъ, нужно было бы, замѣчаетъ Декартъ, «написать толстый томъ, чтобы разсмотрѣть всѣ вещи, которыя относятся къ этой страсти». Декартъ хотѣлъ бы самъ, если бы это было возможно, чтобы его письмо сдѣлалось этимъ томомъ, потому что «говорить о любви—значитъ испытывать ея прелесть», а свойство любви въ томъ, чтобы заставлятъ «сообщаться насколько можно болѣе». И Декартъ излагаетъ далѣе свои взгляды и превосходно различаетъ три вида любви: къ тому, что ниже насъ, что равно намъ, и что выше насъ. «Такъ какъ природа любви въ томъ, чтобы смотрѣть на себя какъ на цѣлое съ любимымъ предметомъ,—цѣлое, котораго самъ составляешь только часть,—то заботы, которыя мы привыкли имѣть о себѣ, мы переносимъ и на сохраненіе цѣлаго». Вотъ принципъ. Но если мы «соединяемся добровольно съ предметомъ, который мы цѣнимъ менѣе самихъ себя, напримѣръ, если мы любимъ цвѣтокъ или птицу, то не отдадимъ за эти предметы своей жизни, потому что они

суть части цѣлаго, несравненно меньшія, чѣмъ мы сами. Наоборотъ, говоритъ Декартъ, все болѣе и болѣе одушевляясь и приведенный наконецъ къ тому краснорѣчію, которое идетъ отъ сердца, «когда два человека уважаютъ другъ друга, то любовь къ ближнему требуетъ, чтобы каждый изъ нихъ ставилъ своего друга выше, чѣмъ самого себя; вотъ почему ихъ дружба не совершенна, если они не готовы сказать одинъ на пользу другого: «Я, я это сдѣлалъ,—на меня обратите мечъ». Точно такъ же когда человекъ добровольно соединяется со своими гражданами и со своей страной, то, если «его любовь совершенна», онъ долженъ считать себя «очень маленькой частью цѣлаго, которое онъ съ ними составляетъ, и такимъ образомъ не бояться итти на вѣрную смерть ради нихъ, какъ мы не боимся выпустить немного крови изъ руки, чтобы остальное тѣло чувствовало себя лучше. И каждый день мы видимъ примѣры этой любви даже въ лицахъ низкаго званія, которыя отдають охотно свою жизнь для блага ихъ страны». Отсюда вытекаетъ послѣднее заключеніе, что мы можемъ любить не только низшихъ, равныхъ и высшихъ, но

И то, что выше всего остального, — Бога. И наша любовь к Богу «должна быть без сравнения самой большой и самой совершенной изъ всѣхъ».

Таковъ отвѣтъ Декарта на первую проблему, поставленную Христиной. Теперь перейдемъ ко второй: «можемъ ли мы, дѣйствительно, любить Бога въ силу одной нашей природы?» — Здѣсь богословы насторожатъ уши. — «Я въ этомъ не сомнѣваюсь», отвѣчаетъ Декартъ, не колеблясь. «Я не утверждаю, что такая любовь представляетъ заслугу, безъ участія въ ней благодати, — это я предоставляю рѣшить богословамъ; но я осмѣливаюсь утверждать, что съ точки зрѣнія настоящей жизни это самая полезная и самая восхитительная страсть, какую мы только можемъ имѣть, и даже, что она можетъ быть самой сильной». Что такое въ самомъ дѣлѣ Богъ, если не «духъ или существо, которое мыслить?» Мы, которые сами «мысль», похожи на Него и «мы убѣдились уже, что наша душа исходитъ изъ Его верховнаго разума и составляетъ какъ бы частицу божественнаго дуновенія». И если мы разсматриваемъ міръ, «не заключая его въ шаръ, какъ тѣ,

которые хотятъ, чтобы міръ былъ конеченъ, то душа наша сама расширяется, сравнивается со вселенной, превосходитъ ее; и размышленіе обо всѣхъ этихъ вещахъ наполняетъ человѣка, который ихъ хорошо понимаетъ, такой огромной радостью, что онъ думаетъ, что уже довольно жилъ». Онъ такъ совершенно любить Бога, что «ничего болѣе уже не желаетъ»; онъ не боится «ни смерти, ни страданій», и «съ радостью получая блага и не опасаясь совсѣмъ бѣдствій, онъ становится, благодаря этой любви, совершенно счастливымъ». Вотъ мы и далеки уже отъ «запасной морали».

Остается послѣдняя проблема, очень тонкая: что дѣлаетъ насъ худшими — безпорядочная любовь или ненависть? Декартъ отвѣчаетъ: «Видя, что любовь, какъ бы безпорядочна она ни была, имѣетъ всегда предметомъ благо, я не допускаю, чтобъ она могла такъ испортить наши нравы, какъ ненависть, которая ставитъ себѣ цѣлью только зло. «Многіе добродѣтельные люди мало-по-малу становятся злыми, если они принуждены кого-нибудь ненавидѣть». Тѣмъ не менѣе безпорядочная любовь, съ точки зрѣнія практи-

ческихъ результатовъ, иногда болѣе опасна, чѣмъ ненависть; потому что любовь «имѣетъ больше силы и твердости, чѣмъ все остальное», особенно же больше, чѣмъ ненависть; такъ что «тѣ, которые имѣютъ больше смѣлости, любятъ болѣе пылко, чѣмъ другіе; и, наоборотъ, тѣ, которые слабы и трусливы, наиболѣе склонны къ ненависти». Если же любовь обращается на недостойные предметы, то она направляетъ ко злу силу, которую она имѣла къ добру. Слѣдовательно, вся мораль заключается въ умѣніи любить то, что дѣйствительно достойно любви. Въ этомъ заключается мудрость, въ этомъ и сила. Въ этомъ также и благополучіе. Все наше «довольство», вся наша радость «заключается только во внутреннемъ свидѣтельствѣ, что мы обладаемъ нѣкоторымъ совершенствомъ». Итакъ лѣстница нашего совершенствованія есть въ то же время лѣстница нашихъ радостей. И однако, по этому поводу Декартъ признается, что онъ пришелъ въ сомнѣніе: не лучше ли иногда обманываться относительно самого себя, «воображая себѣ блага, которыми пользуешься, болѣе великими и болѣе цѣнными, чѣмъ они есть въ дѣйстви-

тельности?» Или же нужно познавать и измѣрять «истинную цѣну вещей, хотя бы отъ этого мы стали печальнѣе?» — Конечно, если какая-нибудь радость, и откуда бы она ни происходила, была бы «вышимъ благомъ», тогда нужно было бы «искать веселія, какой бы цѣной оно намъ ни давалось», — нужно было бы одобрять грубость тѣхъ, «которые топятъ огорченія въ винѣ или которые заглушаютъ ихъ табакомъ». — Но нѣтъ, восклицаетъ Декартъ: «Большее совершенство заключается въ томъ, чтобы познать истину, хотя бы она была намъ въ ущербъ, чѣмъ не знать ея»; слѣдовательно, лучше быть «менѣе веселымъ и имѣть больше знаній». Поэтому не всегда, когда люди бываютъ болѣе всего веселы, умъ ихъ бываетъ наиболѣе удовлетворенъ; напротивъ, большія радости бываютъ молчаливы и серьезны, и только незначительныя и кратковременныя сопровождаются смѣхомъ. Не будемъ же никогда обманывать самихъ себя ложными образами и ложными удовольствіями: «Душа чувствуетъ внутреннюю горечь, замѣчая, что они ложны».

Словомъ, Декартъ полагаетъ во внутренней

гармоніи воли и ума не только свободу, но и любовь, вмѣстѣ съ любовью добродѣтель, а на ряду съ добродѣтелью—благополучіе. Читая эти страницы Декарта, гдѣ метафизическій энтузіазмъ его принимаетъ даже отѣнокъ страсти, кажется, что слышишь напередъ серьезный голосъ Спинозы, который, соединяя съ своими геометрическими дедукціями строгую поэзію, доказываетъ и вмѣстѣ воспѣваетъ «интеллектуальную любовь къ Богу».

Если бы, вмѣсто того чтобы писать книги, требующія много времени (и часто тяжелыя для чтенія), и притомъ, почти по всѣмъ наукамъ и почти по всѣмъ отдѣламъ философіи, Декарту угодно было набросать наудачу свои размышленія, какъ Паскалю, или если бы изъ его слишкомъ обширныхъ и богатыхъ произведеній потрудились извлечь главные мысли, уединить ихъ въ ихъ величіи и, такимъ образомъ, сдѣлать каждую изъ нихъ болѣе замѣтной и внушительной, заставляя ее лучше звучать для умовъ и окруживъ ее такъ сказать покровомъ молчанія,—то мы имѣли бы книгу, подобную, а можетъ-быть даже лучшую, не по стилю конечно, но по глубинѣ

и безконечному богатству идей, чѣмъ неоконченный памятникъ творчества Паскаля.

На послѣднюю проблему морали и метафизики—проблему личного безсмертія—Декартъ иногда отвѣчаетъ, какъ Сократъ: «я признаю, что при помощи одного естественнаго разума мы можемъ дѣлать много предположеній въ свою пользу и питать прекрасныя надежды, но не можемъ достигнуть никакой увѣренности». Изъ его главной доктрины вытекаетъ, правда, что мысль существенно отлична отъ протяженныхъ тѣлъ и что она можетъ быть увѣрена въ своемъ собственномъ существованіи въ то время, какъ она мыслить; но внѣ этого времени она можетъ найти себѣ поддержку и гарантію только въ идеѣ Бога. Если, впрочемъ, хотя бы въ силу «неизмѣнности божественной субстанціи», признать постоянство одного и того же количества движенія въ мірѣ, то въ немъ должно быть также постоянство мысли и интеллектуальнаго существованія. Но бываетъ ли непременно долговѣчно то, чтò составляетъ нашу собственную индивидуальность? Будемъ ли мы существовать и впредь (послѣ смерти) не только какъ разумъ, но также въ нашей

чувствительной жизни, такъ тѣсно связанной съ нашей чувственностью? — Это проблемы, касаться которыхъ Декартъ чаще всего отказывается: онъ ссылается здѣсь на вѣру. Однако въ бесѣдахъ съ нѣкоторыми друзьями онъ соглашается «перейти границы философствованія, которыя себѣ предписалъ». Тогда онъ допускаетъ «интеллектуальную память», отличную отъ чувственной, и которая можетъ пережить смерть, и пишетъ, что мы опять встрѣтимся съ «тѣми, которые намъ дороги».

Въ другомъ мѣстѣ, примѣшивая къ своей философіи неоплатоническую и христіанскую теологію, онъ даетъ картину того, чѣмъ могло бы быть «интуитивное познаніе» Бога при совершенной духовной жизни: онъ находитъ его образчикъ даже здѣсь на землѣ, въ интуитивномъ познаніи, которое имѣетъ о себѣ мысль: «хотя ваше воображеніе, назойливо примѣшивающееся къ вашимъ мыслямъ, уменьшаетъ ясность вашего познанія, стараясь облечь его въ свои образы, однакоже оно является для васъ доказательствомъ способности нашихъ душъ получать отъ Бога интуитивное познаніе». И въ этомъ заклю-

чается та «прекрасная надежда» (на будущую жизнь), которую мы можемъ, по мнѣнію Декарта, такъ же какъ и по мнѣнію Сократа, основать на одномъ нашемъ разумѣ.

Если вы хотите еще лучше понять непонятую до сихъ поръ мораль Декарта и ея слишкомъ непризнанное вліяніе на свободное развитіе науки о нравственности, такъ же какъ и раціональной теологіи, то рассмотрите картезіанскую мораль у Спинозы, въ ея полномъ развитіи и какъ бы въ ея апогеѣ. Главнымъ предметомъ Спинозы было именно построеніе и окончаніе этики, для которой Декартъ имѣлъ время установить только основныя начала и намѣтить послѣднія заключенія. Такъ какъ, по мнѣнію Декарта, достаточно «хорошо мыслить», чтобы «хорошо поступать», то мораль должна быть по своей сущности тождественна самой метафизикѣ. По этой причинѣ Спиноза называетъ всю свою философію *этикой*. Приглашая насъ слѣдовать за нимъ, онъ подвигается отъ доказательства къ доказательству, и каждый шагъ въ открытіи истины есть въ то же время вновь достигнутая ступень мудрости. Мораль состоитъ въ томъ, чтобы пе-

реноситься, находясь въ самомъ центрѣ каждой истины и каждого бытія, къ идеѣ Бога и становлять порядокъ, въ которомъ вещи происходятъ изъ неизсякаемаго своего источника. Съ перваго опредѣленія, съ первой теоремы, мы входимъ, такъ сказать, въ область вѣчной жизни, такъ какъ начинаемъ разсматривать вещи «подъ угломъ зрѣнія вѣчности»; отъ заключенія къ заключенію вмѣстѣ съ возрастаніемъ нашихъ знаній увеличивается наше участіе въ самой вѣчности. Покровы мало-по-малу исчезаютъ, чувственные видимости разсѣиваются какъ облака, движеніе которыхъ скрываетъ ясность неизмѣннаго неба; мы понимаемъ, мы видимъ реальности, потому что «истинные глаза души, глаза, которые заставляютъ ее видѣть и наблюдать вещи, — эти глаза суть доказательства». Въ то время, какъ въ нашихъ мысляхъ является ясность, наши страсти успокоиваются; «рабство» мало-по-малу превращается въ «свободу» и по тому самому въ блаженство; проникая въ смыслъ міра, мы живемъ истинной жизнью, «мы чувствуемъ, мы испытываемъ, что мы вѣчны». Мораль—это прогрессивное обоготвореніе человѣка наукой. Невѣжда,

«которымъ управляетъ слѣпая страсть», волнуется въ тысячи различныхъ направленіяхъ внѣшними причинами и не обладаетъ никогда истиннымъ миромъ души; «для него перестать претерпѣвать — значитъ перестать существовать». Наоборотъ, «душа мудраго едва ли можетъ быть взволнована. Владѣя по нѣкоторой вѣчной необходимости сознаніемъ самого себя и Бога, и вещей, онъ никогда не перестаетъ существовать и навсегда обладаетъ истиннымъ миромъ души». Въ то же время онъ питаетъ къ Богу и къ людямъ вѣчную любовь, потому что «нѣтъ вѣчной любви, кромѣ любви интеллектуальной». «Любовь Бога къ людямъ и интеллектуальная любовь людей къ Богу одна и та же вещь». Это даетъ намъ хорошо понять, заключаетъ Спиноза, въ чемъ состоитъ наше спасеніе, наше блаженство,—а именно: «въ постоянной и вѣчной любви къ Богу или, если хотите, въ любви Бога къ намъ».



КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.

Вліяніе Декарта въ литературѣ и въ философіи.

I. Декартъ естественно понимаетъ и прекрасное соотвѣтственно типу истиннаго. Онъ говорилъ однажды г-жѣ Розэ, что не знаетъ красоты, подобной красотѣ истины. Въ другой разъ онъ прибавлялъ, что три вещи труднѣе всего встрѣтить: красивую женщину, хорошую книгу, совершеннаго проповѣдника. У «вполнѣ красивой» женщины красота не состоитъ «въ великолѣпіи какихъ-нибудь отдѣльных частей»; это—«соразмѣрность и такое правильное сочетаніе всѣхъ частей вмѣстѣ, при которомъ нѣтъ ни одной, которая превосходила бы другія, чтобы цѣлое не было менѣе совершенно оттого, что соразмѣрность не сохранена въ остальномъ». Здѣсь узнаешь научный умъ Декарта, который страстно

любить все, что хорошо упорядочено и систематизировано и чрезъ это рационально. Въ живомъ тѣлѣ «здоровье никогда не бываетъ болѣе совершенно, чѣмъ тогда, когда оно менѣе всего даетъ себя чувствовать»; здоровье души есть пониманіе истиннаго; «когда имъ владѣютъ, то о немъ болѣе не думаютъ»; то же бываетъ и въ произведеніяхъ искусства: нормальная уравновѣшенность даетъ существенное значеніе слову и стилю. Толпа, правда, имѣетъ привычку восхищаться обманчивыми и изуродованными красотою; но цвѣтъ лица и румянецъ прекрасной молодой дѣвушки должно отличать отъ «бѣлилъ и румянъ старухи, которая прикидывается влюбленной».

Декартъ началъ съ того, говоритъ онъ намъ, что увлекся поэзіей, и его послѣднимъ произведеніемъ были также стихи, сочиненные на празднества въ Стокгольмѣ, послѣдовавшія за Мюнстерскимъ миромъ. Но его особенно поглощала отвлеченная поэзія математики и метафизики. Другое искусство, вообще излюбленное философами, это — музыка, въ которой гармонія дѣлается чувствительной для уха и сердца; Декартъ всегда

очень любилъ это искусство: однимъ изъ его любимыхъ отдохновеній было слушать концерты. Одно время теорія музыки, какъ и всѣ прочія теоріи, привлекала его: онъ опять находилъ въ ней воплощеніе своей любимой математики. Извѣстно, что первымъ его произведеніемъ было «Разсужденіе о музыкѣ», гдѣ уже обнаруживается стремленіе его все анализировать геометрически. Декартъ дѣлаетъ изъ музыки нѣчто въ родѣ дедуктивной науки; онъ полагаетъ основныя начала, изъ которыхъ наглядно выводитъ объясненіе слуховыхъ наслажденій. Онъ допускаетъ то, что теперь доказано, что число колебаній, производящихъ звуки, обратно пропорціонально длинѣ струнъ. Онъ первый утверждаетъ, что терцъ-мажоры не составляютъ диссонансовъ, какъ это полагали греки, а созвучны — что доказываетъ, что «современная модификація», смягчающая терцію, должна была уже быть въ употребленіи. Однажды Декартъ замѣтилъ одному изъ своихъ друзей-музыкантовъ, что «разница между полутонами мажорными и минорными очень чувствительна»; и послѣ того, какъ онъ далъ ему это замѣтить, музыкантъ, такъ хорошо предувѣ-

домленный философомъ, «не могъ болѣе переносить аккордовъ, гдѣ эта разница не была соблюдена». «Я былъ бы очень радъ, пишетъ Декартъ Мерсенну по поводу одного тогдашняго композитора, если бы могъ познакомиться съ музыкой этого автора, гдѣ, какъ Вы говорите, онъ прибѣгаетъ къ диссонансамъ въ столь различныхъ видахъ».

Несмотря на свою любовь къ поэзіи и музыкѣ, Декартъ не былъ настоящимъ артистомъ, но философомъ и ученымъ. Кузень, Низаръ и недавно г. Кранцъ преувеличили его литературное вліяніе на свой вѣкъ, между тѣмъ какъ Брюнетьеръ, кажется, слишкомъ умалилъ его. Не стилемъ своихъ произведеній, а силой своей мысли Декартъ оказывалъ наибольшее дѣйствіе. Большое и истинное литературное вліяніе есть то, которое дѣйствуетъ изнутри,—то, которое живитъ форму, обновляя самое содержаніе идей: именно это дѣйствіе,—тѣмъ болѣе внутреннее, чѣмъ болѣе оно скрыто отъ глазъ,—Декартъ несомнѣнно оказалъ на литературу своего вѣка. Нѣтъ ни одного изъ великихъ писателей того времени, который не изслѣдовалъ бы поставленныхъ имъ вопросовъ, который не читалъ бы

его произведеній и не размышлялъ бы надъ ними, который не принялъ бы сторону за или противъ его доктрины о мірѣ, человѣкѣ, животныхъ. Въ то время стояли за традицію или защищали новизну, были за древнихъ или за современниковъ. Большой литературный и философскій споръ, касающійся прогресса, былъ поднятъ, какъ извѣстно, учениками Декарта—Перо, Фонтенелемъ, Террассономъ; и онъ продолжался даже до половины XVIII-го вѣка.

Со времени *Разсужденія о методѣ* французскій языкъ начинаетъ въ наукѣ замѣнять собою латинскій. Самые трудные вопросы, которые считали невозможнымъ излагать безъ употребленія школьной терминологіи, рассматриваются Декартомъ такъ, чтобы они могли стать понятными для всѣхъ. Если Декартъ пишетъ по-французски, то потому, говоритъ онъ, что предпочитаетъ, «языкъ своей страны» латинскому, который «есть лишь языкъ его наставниковъ». Кромѣ того, тѣ, которые пользуются «только своимъ простымъ естественнымъ разумомъ» будутъ лучше судить о его мнѣніяхъ, чѣмъ «тѣ, которые вѣрятъ только древнимъ книгамъ». Уже давно

отмѣтили фактъ, что «Разсужденіемъ о методѣ» Декартъ далъ образецъ правильного и строгаго сочиненія, неразрывной связи въ идеяхъ, сжатой и тонкой діалектики, правильного «метода», замѣнившаго, наконецъ, фантазію и случайныя отступленія отъ предмета, столь частыя у его предшественниковъ. Прибавьте къ этому силу и серіозность его слога, который не исключаетъ, однако, при случаѣ нѣкоторой ироніи,—добросовѣстную точность, опредѣленность и ясность, которую Вовенаргъ называлъ «прямодушіемъ философовъ», простоту и искренность стиля, которыя заключаютъ въ себѣ что-то наивное и вмѣстѣ мужественное; ничего декламаторскаго; сравненія имѣютъ цѣлью не украшать, но лишь освѣщать доводы, чувственное ставится къ услугамъ умственному,—словомъ, у Декарта проявляется истинное краснорѣчіе идей. Все это, при меньшемъ воображеніи и вдохновеніи, напоминаетъ уже объ основныхъ качествахъ «Les provinciales». Сами противники Декарта утверждали, что «ни на какомъ языкѣ они не читали ничего столь сильнаго и сжатаго». Особенно Декартъ превосходенъ въ процессѣ размышленія: одинъ съ своей

мыслью, онъ размышляетъ, расчленяетъ и развертываетъ свои длинныя «цѣпи доводовъ»; точно присутствуешь при его внутренней работѣ: кажется, что слышишь, какъ онъ думаетъ вслухъ. Въ чемъ можно упрекнуть его стиль—это въ томъ, что онъ еще слишкомъ затрудненъ латинскими построеніями рѣчи. Его французскій языкъ легко переводится на латинскій, а его латинскій на французскій, немного при этомъ теряя. Часто растянутая и мало гибкая фраза выходитъ тяжеловѣсной; движеніе въ ней слишкомъ размѣрено и спокойно, ей недостаетъ живости красокъ и блеска, точно геометрія о двухъ измѣреніяхъ, въ которой отсутствуетъ третье: нѣтъ перспективъ, которыя позади освѣщенныхъ поверхностей позволяли бы видѣть въ тѣни глубину мысли.

Въ самой искренности Декарта чувствуется нѣкоторая сдержанность; безчисленные предосторожности и политическая осмотрительность соединяются съ горячей любовью къ истинѣ; но къ нему можно примѣнить то, что онъ сказалъ о Бальзакѣ, не безъ нѣкотораго намека на самого себя: «Хотя онъ и понимаетъ, что иногда позволительно под-

держивать сильными доводами самая парадоксальная положенія и ловко обходить не много опасная истины, — тѣмъ не менѣе въ его сочиненіяхъ видна та свободная смѣлость, которая достаточно убѣждаетъ въ томъ, что для него нѣтъ ничего болѣе невыносимаго, чѣмъ ложь».

Крайняя важность, приписываемая Декартомъ методу мышленія и изслѣдованію рациональной истины, не могла не воздѣйствовать со временемъ на всѣ послѣдующія произведенія ума, не могла не способствовать господству разума и дедукціи, любви къ общимъ идеямъ и къ отвлеченной красотѣ построенія. Привычки къ размышленію, къ внутреннему созерцанію, къ метафизическому и психологическому анализу согласовались, впрочемъ, со стремленіями вѣка. «Міровая сущность чело-вѣческой личности» — вотъ главный предметъ литературы и философіи этого вѣка. Ясность, признакъ истины, становится также признакомъ красоты; все таинственное и туманное изгнано. Въ XVIII вѣкѣ правило Декарта о *ясныхъ* идеяхъ часто примѣняли только поверхностно, — вотъ почему философію Вольтера въ частности можно было назвать «ха-

осомъ ясныхъ идей». Не эту поверхностную ясность проповѣдывалъ Декартъ, а, напротивъ, ясность самыхъ глубокихъ и основныхъ элементовъ знанія, единственно «очевидныхъ» самихъ по себѣ. Вольтеръ только смотритъ, какъ вода течетъ и отсвѣчиваетъ, а Декартъ въ нее самъ погружается.

Взгляды Декарта на природу, сведенную къ простому механизму, благопріятствовали отчужденію его эпохи (которое началось уже съ предшествующаго вѣка) по отношенію къ живописнымъ зрѣлищамъ. Такъ какъ жизнь сводится къ дѣйствию машины, то крайнюю сложность, отличающую конкретную личность, стремятся свести къ теоремѣ, изъ которой можно было бы развить всѣ частныя заключенія. Спиноза не одинъ изучалъ страсти и характеры *геометрическимъ способомъ*.

Въ XVII вѣкѣ въ самомъ чело-вѣкѣ видятъ не элементъ общества или государства, а личность; политическіе вопросы отодвигаются въ сторону. Декартъ далъ этому примѣръ, и конечно не въ царствованіе Людовика XIV можно было отступить отъ его правилъ. Такимъ образомъ внутренній и почти отвле-

ченный человѣкъ, взятый внѣ времени и пространства, все болѣе и болѣе становился предметомъ исключительнаго и немного сухого идеализма,—той литературы, узко-субъективное направленіе которой справедливо противопоставляли широкой объективности древней литературы. Эта послѣдняя не была такъ исключительно ограничена человѣкомъ, такъ чужда внѣшней природѣ, такъ враждебна всему туманному и безконечному и чрезъ это живому,—не была такъ всецѣло поглощена областью чистой мысли и не находилась подъ неумолимой дисциплиной черезчуръ раціональныхъ правилъ. Привычка къ точной дедукціи, благопріятствуемая математическимъ умомъ Декарта, должна была распространиться позднѣе и на обсужденіе вопросовъ нравственной и политической жизни; отсюда въ нашей литературѣ злоупотребленіе простымъ и прямолинейнымъ разсужденіемъ даже въ вопросахъ, которые, обнимая безсчетное число данныхъ, выходятъ изъ всѣхъ предѣловъ нашей узкой логики. Значитъ ли это, однако, что теперь, въ силу преувеличенной реакціи, должно утверждать, что чѣмъ болѣе строгими и раціональными

намъ кажутся идеи, тѣмъ болѣе онѣ имѣютъ источникъ свой въ одномъ человѣкѣ, тѣмъ болѣе онѣ искусственны и не «естественны» въ истинномъ значеніи этого слова; что признавать такія идеи, значитъ опять воскрешать, хотя бы въ болѣе благородной формѣ, древній антропоморфизмъ? Декартъ отвѣтилъ бы, что логическая и даже математическая строгость не состоитъ въ томъ, чтобы пренебрегать въ проблемѣ существенными данными и искусственно упрощать ее, но въ томъ, чтобы обращать вниманіе на всѣ дѣйствительныя данныя и, если нельзя обнять ихъ вполнѣ, то заключать только съ надлежащей осторожностью. Стрѣлокъ, который лучше всего мѣтитъ,—это тотъ, который принимаетъ въ соображеніе всѣ обстоятельства, и потому-то онъ всего логичнѣе. Раціональное, вмѣсто того, чтобы противорѣчить естественному, прогрессивно его обнимаетъ. И наша наука, въ сущности, не можетъ сдѣлать ничего болѣе. Если логика обязательна для природы, какъ и для человѣка, составляющаго продуктъ самой природы, то разсужденіе есть не только человѣческая, но и міровая дѣятельность. Если «въ каждой мысли

заключено бытіе», то въ каждой вещи есть нѣчто уловимое для мысли.

II. Вліяніе Декарта могло быть оспариваемо въ томъ, что касается морали и литературы, но очень трудно оспаривать его въ области науки и философіи. Однако старались свести его къ довольно ограниченному размѣру въ томъ, что касается по крайней мѣрѣ XVII-го столѣтія. По мнѣнію Брюнетьера, картезіанство прежде всего «имѣло мало успѣха» со своими «немногочисленными» послѣдователями и сдѣлало «въ теченіе болѣе 50-ти лѣтъ очень скромныя завоеванія». На это мы отвѣтимъ, что извѣстность Декарта была столь велика, что его послѣднее путешествіе во Францію было вызвано «приказаніемъ какъ бы отъ имени короля». Чтобы побудить Декарта совершить эту поѣздку, ему прислали «письма на пергаментѣ съ печатями, которыя заключали въ себѣ, говорить онъ, преувеличенныя похвалы, какихъ я не заслужилъ, и объявленіе о дарованіи мнѣ довольно порядочнаго пенсіона». Однако, прибавляетъ онъ, ни одинъ изъ этихъ придворныхъ «не выразилъ желанія узнать во мнѣ что-нибудь другое, кромѣ моего лица;

такъ что я имѣю причины думать, что они хотѣли видѣть меня во Франціи только какъ слона или пантеру, ради рѣдкости, а не для того, чтобы извлечь изъ меня какую-нибудь пользу». Если королева Христина призвала къ себѣ Декарта, то, конечно, потому, что извѣстность философа была европейской.

«Едва Декартъ умеръ, какъ стало невозможно, говорить одинъ изъ его біографовъ, пересчитать число его учениковъ». Даже при его жизни извѣстенъ успѣхъ, который имѣло его ученіе въ Голландіи и къ какой борьбѣ оно подало поводъ. Тамъ было издано безчисленное множество произведеній, тезисовъ, комментаріевъ, толкованій, апологій и стихотвореній, относившихся къ Декарту. Во Франціи у него тотчасъ оказались многочисленные ученики въ религіозныхъ конгрегаціяхъ и среди духовенства; сами іезуиты были сперва благосклонны къ нему. Но особенно въ новой Ораторіи въ Поръ-Рояль и между бенедиктинцами онъ нашелъ восторженныхъ приверженцевъ, каковы Арно, Николь и Мальбраншъ. Принцъ Конде и другіе вельможи дѣлаются покровителями картезіанской фи-

лософії. М-ше де-Севинье изображаетъ намъ волненіе, порожденное новой доктриной въ салонахъ и среди умныхъ людей. Г-жа де-Гриньянъ, герцогиня Майнцкая, маркиза де-Саблэ и другія знатныя дамы извѣстны своимъ знакомствомъ съ этой философіей, которую Ла-Фонтэнъ называлъ «привлекательной и смѣлой». У Мольера — поклонника Гассенди — ученые женщины разсуждаютъ о вихряхъ и о «мыслящей субстанціи», и утрированный идеализмъ заставляетъ ихъ называть тѣло «ненужной тряпкой», ибо Декартъ говорилъ Гассенди: «О, тѣло!» Частныя ученые собранія, въ которыхъ самъ Декартъ участвовалъ, были предвѣстниками Академіи наукъ. Основанная въ 1666 году, она дала восторжествовать новымъ методамъ Декарта, и на нее можно было смотрѣть какъ на орудіе установленія картезіанскихъ принциповъ во Франціи. Противодѣйствіе должно было, какъ и въ Голландіи, исходить отъ богослововъ. Іезуиты первые почувствовали опасность: имъ обязаны мы осужденіемъ и запрещеніемъ всѣхъ философскихъ произведеній Декарта. Напрасно Арно съ насмѣшкой выставляетъ на видъ невѣжество священной конгрегации,

которая позволяетъ чтеніе Гассенди и запрещаетъ чтеніе Декарта. Дворъ во время похоронной церемоніи Св. Женевьевы запрещаетъ произнесеніе похвального слова философу. Всѣхъ кандидатовъ на каѳедры философій обязываютъ отречься отъ картезіанскихъ теорій. Университетъ хочетъ заставить возобновить чрезъ парламентъ опредѣленіе 1625 года и запретить подъ страхомъ самыхъ тяжелыхъ наказаній распространеніе мнѣній Декарта. Тогда Буало сочиняетъ свой насмѣшливый приговоръ, «который изгоняетъ навсегда разумъ изъ университетскихъ школъ и запрещаетъ ему входить туда, дабы не волновать и не беспокоить Аристотеля». Боясь быть смѣшнымъ, университетъ беретъ назадъ свою просьбу къ парламенту. Но іезуиты имѣли слишкомъ много власти. Видя, что Ораторія и Поръ-Рояль были охвачены въ одно и то же время янсенизмомъ и картезіанизмомъ, они направили въ эту сторону всѣ свои нападенія. Арно долженъ былъ скрыться въ Бельгію, Мальбраншъ принужденъ издавать свои произведенія внѣ Франціи. Король пишетъ ректору анжерскаго университета приказъ, запрещающій въ немъ

преподаваніе «мнѣній и мыслей Декарта». Въ Каэнѣ исключаютъ и ссылаютъ картезіанскихъ профессоровъ. Преслѣдованіе кончается только въ 1690 году. Оно не помѣшало быстрому и всемірному распространенію картезіанства, признанному самими его врагами.

Что гораздо важнѣе внѣшней исторіи картезіанства—это то, что можно было бы назвать его «внутренней» исторіей. Вся философія, которая слѣдовала по времени за Декартомъ, находится въ зависимости отъ него,—то какъ приложеніе его метода, то какъ выводъ слѣдствій и распространеніе на новыя области его принциповъ, то какъ противодѣйствіе имъ, какъ критика, рядъ поправокъ и опроверженій его идей объ отношеніяхъ мысли къ реальности, о мірѣ, о человѣкѣ и о Богѣ. Одинъ только мыслитель, со времени Декарта и до нашихъ дней, былъ въ состояніи внести въ философію совершенно новую точку зрѣнія, которая была, однако, отчасти предугадана самимъ Декартомъ, и до которой можно было дойти, только будучи продолжателемъ Декарта: этотъ мыслитель — Кантъ. Въ метафизикѣ Декартъ имѣетъ три рода послѣдователей:

всѣхъ натуралистовъ, всѣхъ идеалистовъ, наконецъ всѣхъ тѣхъ, которые держатся ученія о «первоначальности воли». Его система, дѣйствительно, дала намъ три «порядка» идей, расположенныхъ іерархически: механизмъ, мысль, наконецъ воля, въ которой Паскаль увидитъ въ послѣдствіи принципъ любви къ ближнему, Кантъ—принципъ справедливости, Шопенгауэръ — принципъ отреченія отъ жизни и высшаго самоотверженія. Будучи сперва картезіанцемъ, Паскаль напрасно обращается противъ Декарта; даже въ знаменитой «Апологіи» онъ удерживаетъ основные принципы картезіанства: признаніе, что сущность человѣка заключается въ его мысли, признаніе непревратимости двухъ міровъ — мысли и протяженнаго бытія, допущеніе механизма, свойственнаго физическому міру. «Все совершается по закону фигуръ и движеній», признаетъ Паскаль въ то самое время, когда упрекаетъ Декарта въ желаніи проникнуть въ подробный механизмъ явленій и этимъ способомъ двинуть впередъ науки. Наконецъ, и у Паскаля, такъ же какъ у Декарта, существуютъ «три порядка» бытія, — и третій, превосходящій мысль и протяжен-

ность,—это область воли, безконечной, неизмѣримой, непостижимой, въ которой Декартъ полагалъ послѣднюю причину всѣхъ вещей.

Но Паскаль предвидитъ съ безпокойствомъ революцію, которая готовится въ умахъ; онъ набрасываетъ на четвертушкѣ бумаги строки, на которыя мы только-что намекнули: «Декартъ: Нужно сказать вообще, что все совершается согласно законамъ фигуръ и движеній,—это вѣрно. Но говорить, какіе это законы и попытаться вновь составить матерію—смѣшно; это бесполезно, недостовѣрно и трудно». Странно! зачѣмъ же самъ Паскаль дѣлалъ свои знаменитые опыты относительно поднятія жидкостей, которыми такъ увлекался? «И даже если бы это было вѣрно, говорить онъ еще, то мы не думали бы, чтобы вся философія стоила часа такого труда». *Вся философія*, замѣтимъ мы, есть здѣсь также и *вся наука*! Паскаль, однако, испытываетъ колебаніе, можетъ-быть сожалѣніе, и зачеркиваетъ эту мысль; но далѣе опять возвращается къ ней: «Надо писать противъ тѣхъ, которые слишкомъ углубляются въ науки: Декартъ». И наконецъ еще

въ другой замѣткѣ: «Декартъ бесполезенъ и недостовѣренъ». Это, конечно, не вѣрно, но, можетъ-быть, онъ былъ опасенъ для католическаго правовѣрія.

Опасность не была непосредственна; мы видимъ, поэтому, что Боссюэтъ и Фенелонъ, которые въ философіи обнаруживаютъ больше мудрости, нежели оригинальности, сочетаютъ Декарта со св. Августиномъ и св. Томой. Правда, Боссюэтъ, въ своемъ знаменитомъ письмѣ къ одному ученику Мальбранша, говоритъ о «великой борьбѣ, которая готовится противъ католической церкви подъ знаменемъ картезіанской философіи», но прибавляетъ къ этому дважды, что принципы Декарта, «по его мнѣнію, дурно поняты». А картезіанскія доктрины, о которыхъ такъ говоритъ Боссюэтъ, были тогда осуждены постановленіями Совѣта короля, и самъ Боссюэтъ занималъ оффиціальное положеніе. Постояннымъ руководителемъ дофина Боссюэтъ выбираетъ картезіанца Кордемуа. Онъ оставляетъ для публичнаго преподаванія картезіанца Пуршо «вслѣдствіе добра, котораго онъ отъ него ожидаетъ». Самъ Гюэ, призванный на помощь въ воспита-

ній дофина, былъ тогда картезіанцемъ. Современныя стихотворенія иронически указываютъ на это противорѣчіе: на то, что картезіанство запрещено королемъ, и однакоже его представителямъ поручено воспитаніе дофина. Стихотворецъ заставляетъ предсказывать устами самого Декарта конечное торжество его доктрины. Вотъ содержаніе стихотворенія: «Людовикъ служитъ мнѣ теперь порукою (торжества моихъ идей), такъ какъ по его волѣ, благодаря Боссюэту и несравненному Гюэ, я ихъ устами ежедневно способствую тому, чтобы сдѣлать изъ его сына примѣрнаго принца».

Боссюэтъ и Фенелонъ допускаютъ всѣ картезіанскія доказательства существованія Бога, относительно которыхъ утверждаютъ, что находили ихъ уже у свв. Августина и Ѳомы и оригинальную сторону которыхъ они не всегда понимаютъ; но они къ нимъ присоединяютъ еще популярное и чисто религіозное доказательство «отъ конечныхъ причинъ». Картезіанизмъ такимъ образомъ теряетъ у нихъ свою метафизическую силу. Тѣмъ не менѣе они настаиваютъ, вмѣстѣ съ Декартомъ, на идеѣ совершенства и беско-

нечности; они также видятъ въ совершенствованіи «не препятствіе къ бытію», но «причину» его. Впрочемъ съ Декарта начинается вліяніе, оказанное въ метафизикѣ идеей безконечнаго.

Истинный преемникъ учителя—Мальбраншъ. У него теорія «естественныхъ» идей сводится къ открытому идеализму. Для Декарта, какъ мы видѣли, ничто не можетъ войти въ душу «изъ внѣшнихъ предметовъ чрезъ посредство чувствъ, кромѣ нѣкоторыхъ тѣлесныхъ движеній», т. е. ощущеній этихъ движеній, вытекающихъ изъ основного единства тѣла и духа; «но ни эти движенія ни образы, которые изъ нихъ возникаютъ, не понимаются нами такъ, какъ они даны въ органахъ чувствъ»; само наше сознаніе производитъ подъ вліяніемъ внѣшняго возбужденія извѣстныя модификаціи въ себѣ, или идеи, соотвѣтствующія движеніямъ чувственныхъ органовъ, но не подобныхъ этимъ движеніямъ. «Откуда слѣдуетъ, что даже идеи движенія и фигуръ естественно находятся въ насъ самихъ» т. е. образованы нами по законамъ нашей мыслящей природы или нашего ума.

Поэтому «нѣтъ вещи, говоритъ Декартъ философу Гассенди, у которой извѣстно было бы столько свойствъ, какъ у нашего ума», потому что «сколько онъ ихъ усматриваетъ въ другихъ вещахъ, столько ихъ можно допустить въ немъ самомъ, на основаніи того, что онъ объ нихъ знаетъ». Я знаю пространство; слѣдовательно, это одна изъ принадлежностей моей мысли—мочь познать его, и такимъ образомъ я ношу *въ себѣ* это умопостижимое пространство, о которомъ будетъ говорить Мальбраншъ. Я познаю движеніе, фигуру, число, время,—слѣдовательно, у меня столько же свойствъ, которыя отвѣчаютъ этимъ предметамъ мысли. Я познаю вещи въ концѣ концовъ только въ самомъ себѣ; итакъ нужно, чтобы всѣ богатства, кажущіяся мнѣ внѣшними, были бы нѣкоторымъ образомъ въ моемъ сознаніи: это міръ идей, который уже созерцалъ Платонъ, и который Мальбраншъ въ свою очередь открываетъ вновь, при посредствѣ Декарта.

Но это не все. Декартъ сказалъ: мы увѣрены въ существованіи конечныхъ предметовъ только чрезъ нашу идею о безконечномъ. Дѣлая шагъ впередъ, Мальбраншъ приходитъ

къ своей, хорошо извѣстной, доктринѣ: мы видимъ всѣ вещи въ Богѣ и мы видимъ Бога или безконечное въ Немъ Самомъ непосредственнымъ созерцаніемъ безъ посредства какой-нибудь идеи. Платонъ и Декартъ приобрѣтены такимъ образомъ. «Ничто—непостижимо и невидимо; не видѣть ничего—значить вовсе не видѣть; не мыслить ничего—значить вовсе не мыслить». Откуда слѣдуетъ, что «все, чтò мы видимъ ясно, прямо, непосредственно, — непременно существуетъ». Это принципъ Декарта, доведенный до крайности, до полного отождествленія субъекта съ объектомъ. Первое слѣдствіе отсюда,—что мы имѣемъ не только, какъ это думалъ Декартъ, «идею о Богѣ», но непосредственное и интуитивное созерцаніе Самого Бога. «Ничто не можетъ представлять собою Бога (въ нашемъ умѣ); если о Немъ мыслятъ, то нужно, чтобы Онъ былъ... Безконечное есть само по себѣ уже Его идея». Доказательства, выведенныя изъ идеи безконечнаго,—«суть очевидныя доказательства». Отсюда вытекаетъ важное слѣдствіе. Если мы видимъ всѣ вещи въ ихъ идеѣ и въ Богѣ, то зачѣмъ реальная матерія? Существованіе матеріи становится—для разума

и независимо отъ вѣры—совершенно бесполезнымъ. Не показалъ ли самъ Декартъ, что мы познаемъ внѣшнія вещи не въ нихъ самихъ, а въ насъ, о чемъ свидѣтельствуешь и однорукий, чувствующій боль въ рукѣ, которой у него нѣтъ. Слѣдовательно, идея руки можетъ замѣнить руку! «Слѣдовательно, идеальная рука причиняетъ боль однорукому, и это единственная рука, которая причиняетъ ему неприятное чувство, это—рука дѣйствительная, представляющая собою его недѣйствительную руку; съ этой рукой, слѣдовательно, онъ связанъ болѣе непосредственно, чѣмъ съ своей настоящей рукой, если бы даже онъ имѣлъ ее!» А эта рука—есть только *идея*. Отчего же не признать, что и все остальное также идея? — Но, возражаютъ на это,—земля *сопротивляется* мнѣ. А Мальбраншъ отвѣчаетъ: «а развѣ мои идеи не могутъ мнѣ сопротивляться? Найдите мнѣ въ кругѣ два неравныхъ діаметра!» — Но тогда мы дѣлаемся скептиками и пирроніанцами. — «Напротивъ, опять возражаетъ Мальбраншъ, не безъ глубокомыслія; это вы, съ вашимъ здравымъ смысломъ, не можете быть увѣрены, что предметъ отвѣчаетъ вашей

идеѣ, потому что она есть, если вѣрить вамъ самимъ, только модификація вашей души». Вы не можете быть увѣрены, «что вещь соотвѣтствуетъ вашей идеѣ, но знаете только, что вы ее мыслите. Слѣдовательно, ваше сознание утверждаетъ скептицизмъ, а мое разрушаетъ его». Вотъ мастерское обращеніе оружія на самого противника! Однако Арно подсмѣивается надъ этимъ разсужденіемъ: «Хотя при снятіи осады съ Вѣны, пишетъ онъ, христіане видѣли только умопостигаемыхъ турокъ, когда поляки и нѣмцы прокалывали ихъ шпагами, тѣмъ не менѣе реальные турки несомнѣнно были убиты». — Конечно; но въ системѣ Мальбранша соблюдена совершенная гармонія между модификаціями различныхъ умовъ или, какъ мы сказали бы теперь,—между различными рядами психическихъ явленій, и эта гармонія имѣетъ единственной причиной верховную причину цѣлаго міра. Турки, очевидно, пали въ надлежащее время, какъ актеры въ театрѣ, такъ что мы не обязаны думать вслѣдствіе этого, что идея пораженія ихъ, какъ таковая, могла бы двигать руками нѣмцевъ, и что шпаги, какъ таковыя, могли бы дѣйствительно производить

боль въ сознаніи турокъ. «Только одна причина есть дѣйствительно причина всего, заключаетъ Мальбраншъ, и не слѣдуетъ думать что то, что предшествуетъ дѣйствию, есть его истинная причина». Эта единственная причина — Богъ. Но, если Богъ все можетъ и все дѣлаетъ, — то остается только сказать: Онъ есть все. Это то, что скажетъ Спиноза.

Извѣстно, что Лейбницъ называлъ спинозизмъ неумѣреннымъ картезіанизмомъ; но это скорѣе картезіанизмъ, суженный съ одной стороны, и углубленный, съ — другой. Углублено ученіе объ интеллектѣ, — сужено значеніе воли.

Какъ Декартъ, Спиноза допускаетъ міръ мысли и міръ пространства; но ему не трудно доказать, что различіе субстанцій, установленное Декартомъ, не имѣетъ ни смысла ни цѣны. Нужно привести къ единству свойства мысли и свойства протяженія, которыя суть только параллельные пути развитія одной реальности, такъ какъ каждая мысль соответствуетъ движенію, каждое движеніе соответствуетъ мысли: это два нераздѣльных вида существованія, которое намъ открываетъ наше

собственное сознаніе: «Порядокъ и связь идей тѣ же, что порядокъ и связь вещей».

«Какъ мысли и идеи вещей связаны въ умѣ, такъ ощущенія тѣла и образы вещей связаны въ тѣлѣ». Теперь, какова же эта основная реальность, которая обнаруживается двумя параллельными путями развитія? Только одно существо и можетъ быть, которое существовало бы чрезъ себя самого, согласно опредѣленію Декарта, а слѣдовательно и одна только такая субстанція возможна. Субстанція эта есть *необходимое* существо, или Богъ. Какъ Декартъ, Спиноза доказываетъ существованіе Бога одной его идеей: такъ какъ «во всякой идеѣ есть бытіе», какъ говорилъ Декартъ, и такъ какъ наша мысль не могла бы, въ самомъ дѣлѣ, понимать больше, чѣмъ сколько доставляетъ ей реальность, то въ идеѣ необходимаго существа заключена самая необходимость его бытія. Если бы Богъ не существовалъ, то въ человѣческомъ разумѣ было бы нѣчто большее, чѣмъ въ природѣ вещей, что для Спинозы есть чудовищная нелѣпость. Слѣдовательно, совершенное существо существуетъ, и его совершенство заключается въ полнотѣ бытія, которое ре-

лизуетъ безконечное число возможностей. И такъ, нѣтъ ничего возможнаго внѣ его, и въ немъ заключается реальность всѣхъ вещей.

«Продолженное твореніе» есть только символъ нашей вѣчной нераздѣльности съ Самимъ Богомъ, какъ поддержкой и субстанціей, которой мы являемся выраженіями, въ двойной формѣ протяженности и мышленія. Впрочемъ, есть безконечное число другихъ божественныхъ свойствъ и видовъ природы, которые ускользаютъ отъ насъ; слѣдовательно, Декартъ имѣлъ основаніе сказать, что первое и основное начало безконечно и превосходитъ насъ. Онъ имѣлъ также основаніе утверждать, что идея Бога есть основное начало всякаго познанія и всякой достовѣрности. Для Спинозы воля въ Богѣ есть не что иное, какъ самая необходимость его существа; воля въ человѣкѣ есть только необходимость его разумѣнія. Поэтому у насъ нѣтъ болѣе міра, «какъ воли и представленія», а только «міръ, какъ представленіе»: реальное и умственное отождествлены, и такимъ образомъ картезіанизмъ лишенъ своего третьяго порядка бытія. Что касается двухъ другихъ—мышленія и протяженія, то было не

трудно привести ихъ къ одному: что такое пространство, если не форма представленія, приложимая къ одному изъ универсальныхъ видовъ реальности? И что такое мысль, если не само представленіе? И такъ мы всецѣло заключены Спинозой въ міръ представленія.

Спинозизмъ есть дальнѣйшее и долгое развитіе онтологическаго доказательства бытія Божія, которое не только находитъ въ «сущности» Бога идею божественнаго существованія, но еще находитъ въ немъ и всѣ другія существованія. Мечта Декарта осуществилась: міръ выведенъ цѣликомъ, посредствомъ дедукціи, изъ одного начала, какъ теоремы, развертывающей безконечный рядъ своихъ слѣдствій. Универсальный механизмъ, независимый отъ всякой идеи конечныхъ цѣлей, производитъ все, что можетъ быть произведено, разрушаетъ все, что можетъ быть разрушено. «Это вѣчное и безконечное существо, которое мы называемъ Богомъ или природой, дѣйствуетъ, какъ и существуетъ, съ одинаковой необходимостью. Но, такъ какъ оно существуетъ не ради извѣстной цѣли, то также не для какой-либо цѣли оно и дѣйствуетъ. Видъ причинъ, называе-

мыхъ конечными, есть не что иное, какъ выраженіе человѣческихъ стремленій». Слѣдовательно, Декартъ имѣлъ основаніе исключить изъ міра конечную причину: она существуетъ только въ насъ. Она есть само наше желаніе счастья, которое мораль должна удовлетворить, показавъ намъ истинное благополучіе въ интеллектуальной любви къ совершенному Существо. Мораль есть возвышеніе души отъ пессимизма страстей къ оптимизму разума.

Въ своемъ *Теологико-политическомъ разсужденіи* Спиноза, какъ Декартъ, утверждаетъ, что напрасный трудъ искать въ Писаніи метафизическую истину, «ясныя и адекватныя идеи».

Священное Писаніе никогда не говоритъ иначе, какъ языкомъ «приноровленнымъ къ людямъ» и даже къ простому народу. Оно имѣетъ цѣлью не науку, а руководство поведеніемъ. Одну вещь оно преподаетъ ясно и отчетливо, и которая поэтому истинна — это что для повиновенія Богу нужно любить Его и всѣхъ людей. Вотъ рациональная и универсальная религія; Спиноза излагаетъ ее въ семи правилахъ вѣры, которыя суть

только правила разума. Что Декартъ замышлялъ показать о чудесахъ, Спиноза начинаетъ выполнять, — онъ указываетъ, что можно было бы дать естественныя объясненія самымъ чудеснымъ дѣйствіямъ. Чудо, которое противорѣчило бы универсальному механизму, было бы нелѣпостью. Произведенія Спинозы заключаютъ въ себѣ интересныя главы не только по толкованію Евангелія, но также и относительно его достовѣрности. «Спиноза, сказалъ Штраусъ, есть отецъ библейскаго толкованія», которое есть лишь картезіанскій методъ, перенесенный въ область теологіи и исторіи.

Ничто не существуетъ въ мірѣ, говорилъ Декартъ, иначе какъ при условіи, что оно, по крайней мѣрѣ *въ возможности*, постижимо для ума. Лейбницъ добавляетъ: «ничего нѣтъ, что не было бъ постижимо въ дѣйствительности». Нѣтъ ничего, что не было бы дѣйствительно воспринимаемо и мыслимо. Итакъ нужно, чтобы на всякое условіе существованія отвѣчало условіе воспріятія, и чтобы міръ отразился въ сознаніяхъ, какъ множественность явленій сосредоточивается въ единствѣ центра перспективы. Всякое

истинное существо, по воспріятію и мысли, есть зеркало вселенной. У несовершенныхъ существъ, у темныхъ монадъ само воспріятіе остается неяснымъ и смутнымъ и не отдаетъ себѣ отчета о самомъ себѣ; но по мѣрѣ восхожденія міръ все лучше и лучше воспринимаетъ себя и постигаетъ; на вершинѣ находится мысль, которая есть тотъ самый актъ, которымъ міръ обращаетъ свою собственную постижимость въ реальный разумъ: Богъ мыслить, разсуждаетъ, разсчитываетъ, и міръ образуется.

Лейбницъ допускаетъ картезіанскій механизмъ, онъ признаетъ его достаточнымъ въ физикѣ, но уже не въ метафизикѣ, и старается возстановить идею цѣлесообразности въ самой основѣ существъ. Существовать не значитъ только быть мыслимымъ и мыслить — это значитъ дѣйствовать, дѣлать усилія, желать, стремиться къ цѣли. Выходя изъ этого принципа, Лейбницъ возвращаетъ жизнь машинѣ міра. Но онъ самъ не всегда достаточно заботится о томъ, чтобы отдѣлать точку зрѣнія науки отъ точки зрѣнія метафизики. Отсюда у него являются научныя доктрины, которыя въ сравненіи съ Декар-

томъ идутъ назадъ. Лейбницъ теряется въ анализѣ *силы*, которая опять приводитъ его къ схоластикѣ; вмѣсто того, чтобы предоставить абсолютно и навсегда всякое понятіе «силы» метафизическому умозрѣнію, онъ хочетъ ввести это понятіе въ формулы алгебры, приписывая ему иной смыслъ, чѣмъ смыслъ чистаго символа. Онъ даже хочетъ найти въ механическихъ законахъ движенія законы сообразности и мудрости; онъ хочетъ, даже въ видимомъ мірѣ явленій, возстановить конечныя цѣли. Въ научномъ отношеніи, несмотря на свои великія математическія открытія, Лейбницъ возвращается назадъ.

Даже съ философской точки зрѣнія у него можно найти не одно попятное движеніе. Основное единство бытія, которое монизмъ Спинозы такъ удивительно установилъ, Лейбницъ опять разбиваетъ, какъ зеркало, на множество безконечно малыхъ кусковъ — атомовъ, которые въ одно и то же время, — непостижимая вещь, — суть и математическія точки и души! Притомъ мнимая активность этихъ монадъ такъ опредѣлена заранѣе законами ихъ совершенно внутренняго разви-

тія и законами вѣчно предустановленной гармоніи, что ихъ «самопроизвольность» очень похожа на необходимость.

Богъ Декарта, который прежде всего былъ безконечной волей, слѣдовательно непостижимой и недоступной силой, — могъ еще быть предметомъ поклоненія, хотя и отказывался дать понять себя; но Богъ Лейбница, который прежде всего есть разумъ, хочетъ заставить себя понять, чтобы ему удивлялись въ его твореніи: онъ хочетъ, неосторожный, чтобы мы говорили, какъ онъ: «да, это хорошо». Къ несчастію всѣ объясненія Лейбница дѣлаютъ зло, во всѣхъ его видахъ, все болѣе и болѣе необъяснимымъ: защитительная рѣчь, вмѣсто того чтобы оправдать, становится обвиненіемъ, ибо представляетъ собою осужденіе Бога. Если оптимизмъ Спинозы былъ уже чудовищнымъ, то онъ все-таки не представлялъ міра, нравственно безусловно доброкачественнымъ, но просто только безконечнымъ, полнымъ и метафизически совершеннымъ; Спиноза даже прибавлялъ, что наши идеи добра и зла, прекраснаго и безобразнаго, будучи прилагаемы ко всему, не имѣютъ больше смысла въ отношеніи къ

Богу, — что, слѣдовательно, нечего искать нравственной цѣли (въ нашемъ смыслѣ) для Существа, внѣ котораго ничто не существуетъ. Чего же еще болѣе требовать у Того, Кто есть Все возможное и Кто составляетъ бытіе всѣхъ существъ? Онъ есть то, что Онъ есть, — внѣ Его нѣтъ ничего. Оптимизму такого рода можно еще покориться — оптимизмъ всегда требуетъ болѣе или менѣе большой дозы покорности; но когда Лейбницъ открываетъ намъ божественные планы и пути и когда онъ хочетъ сдѣлать моральнымъ самое зло; когда онъ объясняетъ осужденіе грѣшниковъ необходимою не повредить симметріи міра и его общимъ законамъ; когда онъ намъ говоритъ, что «для того, чтобы спасти иныхъ людей или иначе, слѣдовало бы выбрать совсѣмъ другой общій путь», — что «Богъ избираетъ непременно абсолютно лучшее», и что «если кто-нибудь при этомъ золъ и несчастенъ, то ему такъ и слѣдовало быть», — то, слыша этотъ богохульный панегирикъ, мы находимъ, что передъ непознаваемымъ началомъ, изъ котораго все происходитъ, есть положеніе болѣе достойное, чѣмъ гимны оптимизма: это — молчаніе.

Вмѣсто того, чтобы желать превратить поклоненіе въ удивленіе, его превращаютъ въ негодованіе.

«Оправданіе Бога» Лейбница приводитъ насъ опять къ старой теологіи, а она также есть возвращеніе назадъ.

Истинное превосходство Лейбница — это его доктрина универсальнаго одухотворенія, которая сводится къ тому, чтобы признать во всѣхъ вещахъ болѣе или менѣе смутныя воспріятія и болѣе или менѣе темныя желанія; это — безконечность пространства, которая становится безконечностью жизни, чувствованія и желанія; наконецъ, это — механическая эволюція, повсюду превращенная въ психическую эволюцію. Этимъ картезіанизмъ не разрушенъ, а дополненъ.

Вообще думаютъ, что философія XVIII вѣка не картезіанская; напротивъ, она картезіанская по духу и даже по внѣшнему характеру ученій, по крайней мѣрѣ въ томъ, что касается познанія человѣка и природы. Теологія Декарта отвергнута, но его методъ существуетъ съ его вѣрой въ разумъ, въ науку, въ могущество, которое даетъ наука, въ безконечное совершенствованіе науки и

ея практическихъ примѣненій. Вольтеръ вводитъ въ моду философію Локка и физику Ньютона; но что такое философія Локка, какъ не сочетаніе Гассенди и Декарта? Локкъ признаетъ самъ, что произведенія Декарта заставили его «увидать новый свѣтъ». Онъ держится вмѣстѣ съ Декартомъ теоріи о возможности приведенія къ механизму второстепенныхъ качествъ матеріи — какъ, наприм., цвѣтъ, — просто производныхъ отъ первоначальныхъ качествъ. Опровергая врожденные идеи, онъ поддерживаетъ доктрину самого Декарта, не узнавая ее, потому что допускаетъ вмѣстѣ съ Декартомъ, что человѣческій умъ «можетъ несомнѣнно достигнуть нѣкоторыхъ универсальныхъ истинъ однимъ упражненіемъ своихъ природныхъ способностей». Онъ принимаетъ картезіанскую теорію животныхъ силъ. Онъ заимствуетъ у Декарта все его доказательство существованія Бога. Локкъ долженъ былъ сдѣлаться началомъ антикартезіанскаго теченія только потому, что онъ вдохновляется въ одно и то же время Гассенди и Гоббсомъ. Въ психологіи онъ стоитъ ниже Декарта, благодаря отсутствію физиологической точки зрѣнія. Съ Локка на-

чинается раздоръ между философіей и наукой: являются шотландцы и эклектики.

Декартъ и Мальбраншъ тѣмъ не менѣе торжествуютъ все болѣе и болѣе, вмѣстѣ съ англійскими идеалистами: Норрисомъ, авторомъ «Теоріи идеальнаго и постижимаго міра», Колъе и особенно Беркли, который обдумалъ и углубилъ ученіе Мальбранша, еще будучи въ школѣ (Trinity-College). Беркли такъ хорошо сознаетъ родство своей системы съ системой Мальбранша, что ничего такъ не желаетъ, какъ установить несогласіе между той и другой. Однако не признаетъ ли и онъ такъ же, какъ Мальбраншъ, что внѣшній міръ съ своими цвѣтами и формами есть совокупность воспріятій и идей, существующихъ только въ умахъ? «Существовать» — значитъ «быть воспріятымъ» или «воспринимать» или еще «хотѣть» что-либо. Декартъ говорилъ: существовать — значитъ быть мыслимымъ или мыслить, или хотѣть. Беркли уничтожаетъ субстанцію, которую Декартъ сохранялъ за мыслью и которую онъ съ такимъ большимъ трудомъ могъ отличить отъ самой мысли. Это нѣчто, неизвѣстное и непостижимое, если бы и существовало, могло

бы быть только «субстанціей Спинозы». Но для чего субстанція, о которой мы ничего не знаемъ и не можемъ ничего знать? Чтобы найти причину нашимъ ощущеніямъ? Пусть такъ; но причина, говоритъ Беркли, есть то, что *дѣйствуетъ*; истинныя причины нашихъ ощущеній не могутъ быть дѣйствительно косными, т. е. дѣйствительно матеріальными: онѣ активны и духовны; онѣ суть души, болѣе или менѣе сходныя съ нашими. «Если бы были внѣшнія тѣла, то было бы невозможно, чтобы мы когда-нибудь ихъ познали; предположите, что ихъ нѣтъ, и мы могли бы все-таки имѣть точно такія же основанія думать, что они существуютъ». Это тѣ же самыя гипотезы, какъ и у Декарта въ его «Размышленіяхъ». Что дѣйствительно воспринимается, — заключаетъ Беркли, — это активный умъ; то, что воспринимается, есть идея; идеи и умы — вотъ вся реальность. «Но не обращаемъ ли мы всѣ вещи въ идеи?» Нѣтъ, гораздо скорѣе идеи въ вещи. Пусть уничтожатъ всѣ умы, — тогда больше ничего не будетъ. Матерія есть простое отношеніе между умами, — наружный видъ, подъ которымъ они являются другъ другу: хотѣть и

чувствовать,—вѣдь это все бытіе. Міръ есть мое воспріятіе, мое представленіе; и если есть внѣ меня нѣчто высшее, что образуетъ реальность міра,—это божественная мысль, съ которой соглашается и моя мысль.

Итакъ, вотъ уничтожена субстанція, — эта въ высшей степени «неясная» идея, «схоластическая сущность», оставленная Декартомъ, вопреки его собственнымъ принципамъ. Если субстанція,—можно было бы сказать Декарту,—есть вещь, превышающая вашу мысль, слѣдовательно—непознаваемая, то какъ можете вы отъ различій, которыя находятся въ вашей мысли, заключать къ реальнымъ различіямъ въ неизвѣстной субстанціи? Вы, который подвергли сомнѣнію самый внѣшній міръ, потому что онъ непонятенъ непосредственно для вашей мысли, какъ будете вы заключать отъ вашей мысли къ субстанціямъ, которыя ей еще болѣе чужды?

Остается «дѣйствующая причина», которую такъ сильно скомпрометировалъ Декартъ, изгнавъ ее изъ всего міра тѣлъ, въ которомъ она сводилась къ простымъ математическимъ отношеніямъ между движеніями. Юмъ спрашиваетъ себя, не есть ли причина,

какъ и субстанція, одна изъ тѣхъ неясныхъ и непостижимыхъ идей, которыя допускаются только слѣпымъ побужденіемъ. Такъ какъ картезіанцы уже отвергли и взаимную причинность тѣлъ и взаимную причинность духа и тѣла, то остается только спросить себя, чѣмъ можетъ быть внутренняя причинность въ самомъ духѣ. Юмъ видитъ въ ней только послѣдовательность мыслей, сдѣлавшуюся столь привычной, что она стала внутренней необходимостью. Это—картезіанскіе анализъ и критика, доведенные до крайности и кончающіеся даже самымъ разрушеніемъ науки.

Беркли и Юмъ, какъ это видно, только преслѣдовали до крайности картезіанскую войну съ неясными идеями. Что касается физики Ньютона, то она есть только приложеніе картезіанизма, притомъ дурно истолкованное и дурно представленное самими его учениками. Монтескье въ этомъ отношеніи не ошибается: онъ восхваляетъ систему Декарта въ своихъ *Персидскихъ письмахъ* и переноситъ въ область гражданскихъ законовъ картезіанское пониманіе законовъ, какъ отношеній, происходящихъ единственно изъ природы вещей. Бюффонъ, одинъ изъ пред-

вѣстниковъ эволюціонизма,—картезіанецъ во многихъ отношеніяхъ. Д'Алямберъ отдаетъ полную справедливость Декарту: онъ признаетъ, что посредствомъ Локка, Беркли, Юма и Ньютона, философія Декарта возвратилась вновь къ намъ, французамъ: «Англія обязана намъ рожденіемъ той философіи, которую мы вновь получили отъ нея». Дидеро краснорѣчиво комментируетъ Декарта, онъ предвѣщаетъ Ламарка и Дарвина, когда говоритъ: «Природа, можетъ-быть, произвела только одно дѣйствіе и нашла удовольствіе въ томъ, чтобы разнообразить одинъ и тотъ же механизмъ безконечнымъ числомъ различныхъ способовъ. Не подумаешь ли, что сначала было только одно животное, прототипъ всѣхъ прочихъ животныхъ, нѣкоторые органы которыхъ природа только удлиняла, укорачивала, передѣлывала, умножала, сглаживала?» Отдѣльные существа никогда не бываютъ ни въ своемъ происхожденіи, ни въ своемъ образованіи, ни въ своихъ обычаяхъ, иными, чѣмъ ихъ опредѣляютъ сопротивленія среды, законы движенія и «универсальный порядокъ». Если существа послѣдовательно измѣняются, проходя чрезъ

самые незамѣтные оттѣнки, то время, которое не останавливается, «должно наложить подъ конецъ между формами, которыя существовали въ старину,—формами, которыя существуютъ теперь, и тѣми, которыя будутъ существовать въ отдаленные вѣка, самыя неизгладимыя различія». Точно такъ же, какъ въ животномъ и растительномъ царствахъ, «индивидуумъ начинается, такъ сказать,—потомъ растетъ, существуетъ, разрушается и исчезаетъ, точно такъ бываетъ, можетъ-быть, и съ цѣлыми видами?» То, что мы принимаемъ за исторію природы, «есть только исторія одного момента».

Ламетри распространяетъ на человѣка понятіе чистаго автоматизма; онъ также претендуетъ быть болѣе картезіанцемъ, чѣмъ самъ Декартъ. Кондильякъ заимствуетъ у автора «Размышленій» различіе духа и тѣла, его окказіонализмъ, теорію связи идей, аналитическій методъ, частую замѣну гипотезами и понятіями фактическихъ наблюденій. Тюрго такъ восторгается Декартомъ, что очень справедливо жалуется, что имъ пожертвовали въ области физики въ пользу Ньютона. Что касается Руссо, то онъ самъ рассказы-

ваетъ, какъ онъ былъ посвященъ въ философію картезіанскими учителями и авторами во время своего пребывания въ Шарметтѣ. Наконецъ Кондорсе приписываетъ Декарту все великое движеніе XVII-го вѣка и, что касается до него самого, продолжаетъ картезіанизмъ, прославляя безконечную способность человѣка совершенствоваться. Виктору Кузену, очевидно, не нужно было «возобновлять картезіанскую традицію», которая не была никогда прервана, развѣ немного именно имъ самимъ; потому что Декартъ отказался бы узнать себя въ доктринѣ, столь чуждой наукамъ, въ ученіи, представляющемъ столь боязливый, узкій и нетерпимый спиритуализмъ, — наконецъ въ методѣ, который стремился замѣнить личное творчество исторіей древнихъ системъ и безплодной эрудиціей, которой авторъ «Разсужденій о методѣ» особенно гнушался.

Великимъ продолжателемъ и возобновителемъ картезіанства въ XVIII-мъ вѣкѣ былъ Кантъ. Развѣ и онъ не допускаетъ универсальнаго механизма, универсальнаго детерминизма въ природѣ и въ человѣческихъ дѣйствіяхъ, идеальности внѣшняго

міра, — анализа и критики идей, какъ основной задачи философіи, существованія формъ аргюмента, которыя умъ находитъ въ своемъ собственномъ устройствѣ, и которыя ему «свойственны», — наконецъ, воли и свободы, какъ послѣднихъ, хотя и непостижимыхъ, основаній реальнаго? Шеллингъ и Гегель присоединяются въ одно и то же время къ Декарту, Спинозѣ и къ Канту; они устанавливаютъ на вершинѣ философіи высшее тождество бытія и мысли, существованія и сущности, на которомъ основывалось онтологическое доказательство Декарта. Что касается Шопенгауэра, то онъ открыто признаетъ у французскаго философа самое основаніе своей доктрины: «Если хорошо подумать, — говоритъ онъ, — то знаменитое положеніе Декарта (*cogito ergo sum*) равносильно тому, которое послужило мнѣ первымъ основнымъ началомъ: «міръ есть мое представленіе». Единственная разница въ томъ, что положеніе: «я мыслю, слѣдовательно существую» указываетъ на непосредственный и непосредственно данный характеръ мыслящаго я, тогда какъ мое положеніе указываетъ на посредственный характеръ мыслимаго объ-

екта. «Оба выражаютъ одну и ту же идею, но двумя различными способами: одинъ есть лицо, а другой—изнанка». Что касается до второго основного начала Шопенгауэра, *воли*, то это опять, какъ мы это видѣли, основное начало философіи Декарта. Развѣ сверхпостижимая и ирраціональная воля, которую Шопенгауэръ ставитъ началомъ умственного и раціональнаго міра не есть то же самое, что и абсолютная воля Декарта, стоящая выше даже законовъ нашей логики и морали? Однако Декартъ вѣрилъ, что эта воля—добрая, совершенная и мудрая; Шопенгауэръ же не находитъ тождества между абсолютнымъ и добрымъ. Онъ сначала говоритъ, какъ это дѣлалъ и самъ Декартъ: «Абсолютная воля абсолютно непостижима и неизмѣрима»; потомъ въ противоположность Декарту, Спинозѣ и Лейбницу онъ прибавляетъ: «Воплощеніе воли — міръ — не дѣлаетъ ей чести». Картезіанскій оптимизмъ превратился въ пессимизмъ.

III. Если теперь, въ заключеніе, мы попробуемъ указать пробѣлы картезіанской философіи, то замѣтимъ прежде всего, что Декартъ, занятый извлеченіемъ изъ матеріаль-

наго міра всего того, что древняя философія вложила въ него изъ человѣка, изъ нашихъ ощущеній и нашихъ собственныхъ качествъ, изъ областей нашихъ цѣлей, однимъ словомъ—изъ формъ нашей воспріимчивости и стремленій нашей воли, — этимъ самымъ вполне обезчеловѣчилъ природу и даже отнялъ у нея, какъ и у животныхъ, всякую жизнь. Автоматизмъ животныхъ у Декарта есть только продолженіе теоріи автоматизма тѣлъ. Этотъ большой вычетъ изъ внѣшняго міра *всякаго психическаго элемента*, — пустота, вырытая имъ вокругъ насъ, была тогда необходима: Декартъ указывалъ этимъ законность точки зрѣнія, на которую должны стать науки о природѣ. Но одно дѣло — наука, которая довольствуется внѣшними отношеніями, другое дѣло — философія, которая старается представить себѣ внутреннія свойства существъ.

Для философа остается объяснить двѣ вещи, въ которыхъ картезіанскій механизмъ не отдаетъ себѣ отчета. Первая—это причина движенія. Декартъ выпутывается своимъ «*Deus ex machina*», который не есть объясненіе. Причину движенія нужно искать не внѣ

міра, въ чемъ-либо непознаваемомъ, а въ самомъ мірѣ. Въ насъ самихъ мы улавливаемъ въ одно и то же время движеніе въ пространствѣ и желаніе во времени; естественно же спросить себя, не суть ли оба—обнаруженія одной и той же реальности, и не нужно ли сказать: движеніе есть желаніе или воля, представленная въ формахъ протяженныхъ и оказывающая дѣйствіе на другія желанія и воли; начало и основаніе движенія—это хотѣніе.

Другая вещь, въ которой Декартъ не отдаетъ себѣ отчета—это сущность чувственного воспріятія. Напрасно онъ говоритъ, что трава не зелена, что небо не голубое, что громъ не звучитъ, что огонь не тепелъ и ледъ не холоденъ: нужно еще объяснить, какъ происходятъ тѣ или другія чувственные воспріятія,—какъ простыя измѣненія геометрическихъ формъ могутъ намъ дать то впечатлѣніе тепла, то впечатлѣніе холода. Декартъ видѣлъ въ вещахъ только протяженную величину, т. е. ихъ форму; онъ не видѣлъ интенсивную ихъ величину, которая лежитъ въ основаніи каждаго качества. Наши ощущенія не предполагаютъ только геометри-

ческія рамки, въ которыхъ они могутъ умѣститься: они представляютъ извѣстную степень интенсивности, которая предполагаетъ соотносительную интенсивность въ ихъ причинахъ. Свѣтъ солнца для насъ сильнѣе свѣта свѣчи; звукъ грома для насъ сильнѣе шума ручья; вода въ пятьдесятъ градусовъ даетъ ощущеніе тепла болѣе сильное, чѣмъ вода въ пять градусовъ. Можно спорить, и спорять еще въ наше время, о томъ, есть ли интенсивность нѣчто другое, чѣмъ нѣкоторое качество или комбинація качествъ; не есть ли, напр., ощущеніе болѣе сильного свѣта просто другое качество ощущенія, другой оттѣнокъ въ нашемъ способѣ чувствовать, — точно такъ же, какъ голубое есть по качеству отличное отъ желтаго ощущеніе. Интенсивность, по мнѣнію нѣкоторыхъ философовъ, свелась бы тогда къ качеству. По мнѣнію другихъ, есть въ качествѣ нѣчто такое, что не есть само качество и что тождественно въ различныхъ ощущеніяхъ: это степень интенсивности, которую мы измѣряемъ нашимъ усиленіемъ воли и сопротивленіемъ, которое оно встрѣчаетъ. Тогда интенсивность была бы сознаніемъ болѣе или менѣе легкаго развитія

активности, воли, смотря по тому, благопріятствуютъ ему внѣшнія активности или препятствуютъ. Интенсивность соотвѣтствовала бы тогда самой волѣ, какъ качество соотвѣтствуетъ ощущенію. Это самое вѣроятное мнѣніе; но на какую бы сторону мы ни стали въ этомъ спорѣ, очевидно, что качество и интенсивность не могутъ свестись къ чистому количеству, къ числу, къ пространству, ко времени и ихъ математическимъ комбинаціямъ. Это значило бы желать объяснить вещи ихъ контурами, ихъ числомъ, мѣстомъ и продолжительностью, которые говорятъ намъ сколько ихъ, гдѣ онѣ находятся и когда, но не говорятъ намъ, что онѣ суть. Знать, въ какомъ порядкѣ расположены книги въ библіотекѣ, сколько въ ней томовъ, какого размѣра и съ какого они времени существуютъ, не значитъ еще знать содержанія этихъ книгъ. Пространственному міру Декарта недостаетъ внутренняго содержанія, чего-то такого, что бы его оживляло. Если бы внѣ насъ было только пространство, то ничего не было бы кромѣ отвлеченнаго, и природа совсѣмъ не отличалась бы отъ нашей мысли. Наука можетъ удовольствоваться предметомъ *истиннымъ*, но

философія требуетъ *реальнаго* предмета. Но реальное, какъ оно есть и со всѣмъ тѣмъ, что оно есть, есть нераздѣльно и физическое и умственное, полное единство которыхъ Декартъ недостаточно показалъ.

Это цѣлое содержаніе опыта (которымъ онъ слишкомъ пренебрегалъ),—цѣлое, въ которомъ отличаютъ механическое отъ психическаго только при помощи искусственной аналогіи въ различіи между геометріей поверхностей и геометріей тѣлъ. Мы рѣжемъ куски «реально» или, лучше сказать, не имѣя возможности надрѣзать самую реальность, мы проводимъ мыслію линіи дѣленія *на* реальностяхъ и затѣмъ стараемся установить отношенія между различными точками зрѣнія, съ которыхъ мы смотримъ на вещи. Мы условиваемся, напримѣръ, разсматривать движеніе, исключивъ все остальное, или же сознаніе и «мысль», за исключеніемъ всего остального; потомъ, забывъ въ концѣ разсужденія, это первоначальное исключеніе, мы восклицаемъ въ концѣ нашихъ разсужденій: «Міръ могъ бы быть объясненъ механически и быть цѣльнымъ безъ мысли»; или наоборотъ: «Міръ могъ бы быть объясненъ мыслію и быть

цѣльнымъ безъ движенія». Но реальность не знаетъ этихъ исключеній: ее нужно принимать всю сполна. Законы механизма суть только сѣть, въ которую мы можемъ уловить ту или другую вещь въ океанѣ вселенной, но остается еще узнать, что такое—эта пойманная нами вещь. Правда, уже много—имѣть увѣренность, что она всегда можетъ быть поймана; однако, она ускользаетъ отъ насъ самой глубиною своего существа. Отнявъ у природы всякое сходство съ сознаніемъ и ограничивъ такимъ образомъ научную точку зрѣнія, Декартъ долженъ былъ бы пойти далѣе: философской индукціей онъ долженъ былъ бы снова предположить въ природѣ, но въ болѣе законной, чѣмъ въ средніе вѣка, формѣ,—элементы сознанія или жизни. Если онъ ясно разграничилъ сознаніе и протяженность, то, несмотря на идеалистическія стремленія, неокончательно свелъ вторую къ первому. Поэтому, вполне сознавая, что философія есть познаніе вещей въ ихъ единствѣ, онъ не достигъ истиннаго «монизма». Его система неполна.

Въ своей положительной части эта система тѣмъ не менѣе *вѣчно истинна*. Если бы Де-

картъ вернулся къ намъ, онъ увидѣлъ бы, что его великія доктрины теперь торжествуютъ, что его методъ критики и анализа повсемѣстно прилагается, даже распространяется на вопросы, которые онъ долженъ былъ оставить внѣ своего кругозора: на вопросы религіи и политики. Онъ бы увидѣлъ, насколько его открытія въ области общей алгебры плодотворно развиты счисленіемъ безконечныхъ величинъ, для которыхъ они были приготовленіемъ; насколько его универсальная математика стала господствовать надъ всѣми другими науками, а механика все болѣе и болѣе поглощаетъ физику, химію и физиологію; онъ бы видѣлъ единство матеріальныхъ феноменовъ, утвержденныхъ съ устойчивостью одной и той же суммы движенія, видимаго или невидимаго, и съ безпрерывнымъ превращеніемъ однихъ движеній въ другія. Силы—и тѣ приведены къ формуламъ движенія; всѣ сущности изгнаны изъ науки, конечныя цѣли брошены въ изученіи природы; роды и виды приведены къ точкамъ зрѣнія вполне человѣческимъ и сведены къ механической непрерывности движеній, къ игрѣ формъ, которыя эти движенія произ-

водятъ въ пространствѣ; самая жизнь раз-
рѣшается въ автоматизмъ, за которымъ тѣмъ
же шагомъ развивается опредѣленный рядъ
«мыслей»; «отраженное волнообразное дви-
женіе» взято за образецъ всѣхъ объясненій
порядка чисто фізіологическаго; дѣйствія и
движенія живыхъ существъ представляются
простымъ полученіемъ и возвращеніемъ дви-
женія, безпрестанно «отражаемымъ» отъ
нервовъ къ мускуламъ; цѣлый міръ своимъ
внутреннимъ видомъ уподобленъ огромной
машинѣ, большія колеса которой суть звѣзд-
ныя орбиты, а малые винты—наши организмы.
Границы міра отодвигаются въ пространствѣ,
какъ и во времени, и наконецъ падаютъ со-
всѣмъ, чтобы показать намъ безконечность
во всѣхъ направленіяхъ, во всѣхъ перспекти-
вахъ; образованіе міровъ объясняется путемъ
«медленнаго и постепеннаго» развитія или,
по современному выраженію, путемъ эволю-
ціи; цѣпь существъ выводится, какъ рядъ
теоремъ изъ нѣсколькихъ простыхъ зако-
новъ, которые развиваютъ одну послѣ дру-
гой «всѣ возможности»; самые «вихри» Де-
карта восстановлены въ наукѣ обширной
гипотезой туманныхъ пятенъ; одними зако-

нами удара, отталкиванія и центробѣжнаго
движенія дается объясненіе тому, что ньюто-
ніанцы принимали за универсальное притя-
женіе. Образованіе видовъ сведено къ общимъ
законамъ механизма; естественный отборъ
замѣнилъ постепенныя и спеціальныя творе-
нія; *типы* живыхъ видовъ низложены зако-
нами, которые такъ же мало имѣютъ понятія
о родахъ, какъ и объ индивидуумахъ. Мате-
матическая непрерывность восстановлена ме-
жду видами, которыя наши человѣческія
классификаціи хотѣли раздѣлить непреодо-
лимыми преградами. Потомъ внутри этого
міра видимаго, гдѣ все есть «пространство,
фигура и движеніе», признанъ другой міръ—
«мысли» и сознанія, болѣе чѣмъ когда-либо
необъяснимый однимъ движеніемъ, хотя оба
нераздѣльны; чувственные воспріятія съ раз-
нообразіемъ и полнотою ихъ собственныхъ
качествъ противятся инертной области одно-
образнаго количества и движенія; внѣшній
міръ становится вполне «нашимъ предста-
вленіемъ», обширнымъ «феноменомъ», при-
чемъ наука понимаетъ только его механиче-
скую сторону; матеріальное сводится къ низ-
шему виду реальности, между тѣмъ какъ

мысль или сознание раскрывается все больше и больше, как высшая форма, в которой реальность, существующая для себя, понимает себя сама. Наконец, выше всего, что доступно науке, — всего, что есть мысль и предмет мысли, что есть ум или постижимое для него, стоит вечная тайна, так же непостижимая, как и прежде, мняющая только названия в наших устах и не перестающая быть окутанной все той же тьмой и тьмой же молчанием: «Непознаваемое» по мнению одних, есть «Сила, Причина, Субстанция», наконец — «абсолютная Воля» по мнению других, которые называют ее тьмой же именем, как и Декарт. Только положение умов изменилось перед этой бездною; если еще некоторые поклоняются ей, то другие находят Бога Декарта и Спинозы настолько чуждым нашим человеческим идеям добра и зла, что перед глубоким равнодушием того Существа, из которого нисходят все существование, оптимистическая вражда переходит в пессимистическую грусть. Но этот пессимизм есть также преувеличение, в противоположном смысле, чем оптимизм. Не рассчитывая даже на

помощь Неба, мы все-таки можем сами помочь себе; если у нас нет обширных надежд Декарта, то нам не запрещена всякая надежда; выйдя из темноты, мы тьмой не меньше восходим к свету. А где же сила, способная нас поднять? Она в той мысли, в которой Декарт справедливо полагал нашу собственную сущность, и в которой мы теперь видим сущность универсальную.



ПРИЛОЖЕНІЕ.

БАРУХЪ СПИНОЗА*).

Не случайно Декартъ (предшественникъ и отчасти образецъ Спинозы) избралъ именно Нидерланды мѣстомъ своего ученаго досуга. Здѣсь онъ каждую минуту могъ выйти изъ своего уединенія и принять участіе въ богатомъ движеніи умственной жизни. Эта маленькая страна, въ полномъ обладаніи только что пріобрѣтенной политической свободой, находилась въ состояніи могучаго подъема силъ и сдѣлалась плодотворнымъ средоточіемъ также и для научныхъ движеній времени. Занятія гуманистовъ и новыя начинанія въ области математики и естество-

*) Переводъ главы изъ сочиненія Виндельбанда. *Geschichte der neueren Philosophie*, B. I. 1878 S. 186—224. Подъ ред. проф. Н. Грога.

знанія стояли здѣсь на одинаковой высотѣ, и устраненіе умственныхъ путъ, которыя были неразрывно связаны съ путами политическаго ига, дало развитію новыхъ идей извѣстную свободу. Такимъ образомъ Голландія въ это время отчасти дѣйствительно сдѣлалась мѣстомъ свободнаго развитія научнаго мышленія, но еще болѣе, какъ это обыкновенно бываетъ, пріобрѣла славу такого именно мѣста. Правда, и здѣсь сказалось вредное вліяніе ортодоксализма, созданнаго новымъ исповѣданіемъ, и сама картезіанская философія была однимъ изъ первыхъ направлений, которыя должны были страдать отъ него. Но все-таки даже въ нидерландскихъ университетахъ обнаружилось стремленіе къ умственной свободѣ. То направленіе янсенизма, которое старалось развить философію Декарта въ нѣдрахъ католической церкви, вышло, какъ извѣстно, изъ вновь основаннаго университета въ Утрехтѣ. Живое сочувствіе, которое картезіанская философія встрѣтила именно въ Нидерландахъ, должно быть такъ же рассматриваемо въ концѣ-концовъ, какъ знаменіе этого болѣе свободнаго движенія. Всего же сильнѣе состязаніе

многочисленныхъ университетовъ этой страны благопріятно отразилось на могучемъ и отнынѣ непрерывномъ прогрессѣ естественныхъ наукъ.

Между тѣми силами, которыя, подъ покровительствомъ нидерландской свободы нашли себѣ благопріятное развитіе, заняла не мало-важное мѣсто *еврейская наука*. Изгнанные изъ Испаніи, многіе изъ евреевъ нашли въ Нидерландахъ гостепріимное убѣжище и, съ основаніемъ, такъ называемаго, португальскаго еврейскаго общества въ Амстердамѣ, достигло также извѣстнаго процвѣтанія филологическое, философское и теологическое образованіе, занесенное сюда евреями. Самого богатаго расцвѣта достигло въ школѣ раввиновъ въ Амстердамѣ изученіе наукъ; и, конечно, эти научныя занятія вывели многихъ евреевъ изъ тѣснаго круга религіозной ортодоксіи къ полной свободѣ современныхъ научныхъ изслѣдованій и стали порождать столкновенія, подобныя тому, которое связано съ именемъ достопамятнаго Урьель-Акосты. Близкое соприкосновеніе съ результатами новой науки разорвало при этомъ строго замкнутыя очертанія, которыя сохра-

няло въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ еврейское мышленіе, и вызвало среди еврейской общины междоусобія, которыя по своему характеру, по выбору средствъ и по исходу своему, весьма походили на тѣ, которыя происходили и въ христіанской Церкви. Но вмѣстѣ съ этимъ нѣкоторыя мысли, за которыя еврейская наука крѣпко держалась въ теченіе почти двухъ тысячелѣтій преслѣдованія, съ свойственной этому народу цѣпкостью, были введены въ общій потокъ современнаго умственнаго движенія. Изъ упомянутой общины португальскихъ евреевъ вышелъ человѣкъ, въ могучей умственной работѣ котораго осуществились всѣ эти процессы, и который былъ призванъ возвести *раціоналистическую* философію, посредствомъ сочетанія картезіанизма съ элементами своего юношескаго образованія, на высшую точку развитія и сдѣлаться самымъ типическимъ ея представителемъ.

Барухъ Спиноза, сынъ простыхъ торговцевъ, родился въ 1632 году въ Амстердамѣ и получилъ свое образованіе въ школѣ раввиновъ, подъ руководствомъ знаменитаго талмудиста Мортейры. Обыкновенный ходъ

этого ученаго воспитанія, которое обнимало собой изученіе св. писанія, талмуда, его комментаторовъ и еврейскихъ схоластиковъ, доставило ему такъ же мало удовольствія, какъ и Декарту образованіе, полученное въ іезуитской школѣ въ La Flèche. Чистое влеченіе къ совершенному богопознанію, которое наполняло все его внутреннее существо и составляло средоточіе его умственнаго бытія, заставило его скоро искать другого удовольствія, и, конечно, прежде всего онъ обратился къ мистическому тайному средневѣковому ученію евреевъ, къ каббалѣ. Но и здѣсь онъ не нашелъ успокоенія, и такимъ образомъ его стало неудержимо тянуть къ изученію взглядовъ великихъ представителей современной мысли и къ усвоенію пріобрѣтеній новой науки. Богатое знаніе языковъ поддерживало въ немъ это стремленіе; онъ усовершенствовалъ его еще уроками латинскаго языка, которые бралъ у одного врача Франца фонъ-денъ-Энде. Человѣкъ этотъ, въ послѣдствіи изгнанный за свободомысліе изъ Голландіи, печально окончилъ свои дни во Франціи. Ему-то принадлежитъ, повидимому, та заслуга, что онъ первый указалъ молодому

Спинозѣ на значеніе естественно-научныхъ приобрѣтений того времени. Можетъ-быть также, благодаря ему, этотъ богато одаренный еврей былъ вовлеченъ въ кружокъ христіанъ, слѣдившихъ съ интересомъ за научнымъ движеніемъ времени. По крайней мѣрѣ съ этихъ поръ начинается знакомство Спинозы съ врачомъ Людвигомъ Мейеромъ, ревностнымъ картезіанцемъ и съ Ольденбургомъ, который позже изъ Лондона, гдѣ онъ былъ посланникомъ, велъ оживленную переписку съ философомъ. Несомнѣнно далѣе, что Спиноза уже очень рано изучилъ сочиненія Джордано Бруно и что въ кружкахъ, въ которыхъ онъ съ этого времени вращался, читались и ревностно обсуждались сочиненія Бэкона, Декарта и Гоббеса. Хотя мы и не можемъ, съ хронологической точностью, обозначить моменты времени, въ которые различные изъ этихъ ученій вплетались въ необыкновенно быстрое развитіе Спинозы, тѣмъ не менѣе легко понять, какъ онъ, питаемый такимъ способомъ, скоро выросъ изъ узкой одежды національных вѣрованій и все болѣе отчуждался отъ синагоги. Недовѣріе, которое начали чувствовать учителя къ ученику,

становившемуся все болѣе и болѣе самостоятельнымъ, кажется еще усиливалось вслѣдствіе завистливой непріязни нѣкоторыхъ сверстниковъ. Такимъ образомъ скоплялись мало-по-малу тучи для той грозы, которая должна была дать трагическій оборотъ всей жизни Спинозы. Его отстраненіе отъ посѣщенія синагоги подало поводъ къ тому, чтобы заставить его во всеуслышаніе выразить свои взгляды. Былъ устроенъ своего рода религіозный судъ. Спинозѣ предложено было, во избѣжаніе сенсаціи, которую могло произвести отпаденіе отъ родной религіи такого замѣчательнаго и уважаемаго многими юноши, годовое содержаніе за обѣщаніе молчать и за наружное подчиненіе, но когда всѣ эти старанія ни къ чему не привели, то прибѣгли къ послѣднему средству — къ публичному отлученію. Это была рѣшительная точка поворота въ жизни Спинозы. Отвергнутый своимъ народомъ, не чувствуя потребности приобщиться къ какому бы то ни было другому человѣческому союзу, жилъ онъ съ этихъ поръ въ совершенномъ уединеніи; лишенный отечества, скитался онъ втайнѣ изъ одного мѣста въ другое, и, наконецъ, въ

Гагѣ, въ тиши, сталъ вести мирную жизнь ученаго труженика. Уединеніе это походило на декартовское, и между тѣмъ, все-таки какъ мало оно было сходно съ нимъ. Полной независимости, въ которой онъ нуждался для такой жизни и которую онъ старался всячески сохранить, наперекоръ разнообразнымъ предложеніямъ своихъ знакомыхъ, достигъ онъ посредствомъ доведеннаго до высшей степени ограниченія потребностей. То немного, что было ему нужно для содержанія себя, онъ зарабатывалъ шлифовкой оптическихъ стеколъ, которыя за превосходныя качества свои пользовались большимъ распространеніемъ. Никогда, можетъ-быть, отчужденность отъ свѣта не была проще и искреннѣе, чѣмъ у Спинозы. Ему было совершенно чуждо мелочное чувство ненависти и раздраженія по отношенію къ человѣческой жизни, которая вытолкнула его. Онъ былъ преисполненъ свѣтлаго спокойствія, сопровождавшаго его умственное творчество и созерцаніе. Надъ всѣмъ его существованіемъ царилъ покой, подобный чистой поэзіи мирной нидерландской жизни. По отношенію къ людямъ, съ которыми сводило его уединен-

ное его существованіе, онъ обнаруживалъ полнѣйшее безкорыстіе и самую добродушную снисходительность. Тихою покорностью вѣтъ отъ всей его жизни, но она представляется не результатомъ тяжело подавленнаго страданія, а проявленіемъ серьезнаго яснаго сознанія. Изъ этого уединенія онъ не далъ вырвать себя даже соблазну, явившемуся къ нему въ образѣ приглашенія на кафедру въ Гейдельбергскій университетъ. Онъ хорошо зналъ, что обѣщаніе полной свободы преподаванія, данное ему либеральнымъ курфюрстомъ Карломъ Людвигомъ, братомъ той принцессы Елизаветы, съ которой переписывался Декартъ, въ силу вѣковой рутины европейскихъ народовъ, скоро будетъ сужено до крайнихъ предѣловъ. Такъ какъ онъ чувствовалъ столь же мало потребности къ общественной преобразовательной дѣятельности, какъ и Декартъ, то, конечно, предпочтеніе, которое онъ оказалъ спокойствію своей уединенной умственной жизни, было проявленіемъ истинной мудрости. Впрочемъ, онъ слишкомъ скоро испыталъ, какими непрочными и шаткими оказались въ рѣшительныя минуты даже обѣщанія тѣхъ, ко-

торые называли себя его друзьями. Тотъ маленькій кружокъ людей, въ которомъ вращался Спиноза, въ теченіе послѣдняго времени своего пребыванія въ Амстердамѣ, поддерживалъ связь съ отшельникомъ перепиской и, при случаѣ, личнымъ общеніемъ. Этимъ людямъ и сообщалъ Спиноза свои сочиненія, частію въ общемъ планѣ, частію въ законченной формѣ, и они убѣждали его повѣдать человѣчеству ученіе, которое они въ письмахъ къ нему съ гордостью и восхищеніемъ называли: «наша философія». Спиноза началъ съ опубликованія своего изложенія декартовской философіи, — диктанта, который онъ положилъ въ основаніе своихъ безвозмездныхъ уроковъ философіи одному молодому человѣку. Онъ указалъ однако при этомъ, что хотя только одна математическая формулировка выводовъ Декарта и составляла его личное достояніе, тѣмъ не менѣе онъ въ важныхъ метафизическихъ и психологическихъ вопросахъ отклоняется отъ великаго французскаго мыслителя. Только неотступно возобновлявшіеся уговоры упомянутыхъ лицъ, въ особенности Ольденбурга, который постоянно убѣждалъ Спинозу пре-

небречь мнѣніемъ «людишекъ нашего времени», побудили его наконецъ, семь лѣтъ спустя, издать свой «Богословско-политическій трактатъ». Онъ появился сначала безъ имени автора, — мѣсто изданія и имя издателя были обозначены псевдонимами (*Tractatus theologico-politicus, Hamburg bei H. Künrath. 1670*). Какъ же должно было быть больно Спинозѣ, когда къ разъяренному рёву, который подняли естественные враги его философской системы противъ этой книги, примѣшались также голоса колеблющихся, побуждающихъ его къ осторожности и выражающихъ трусливую боязнь, тѣхъ самыхъ мнимыхъ друзей его, которые побуждали его къ обнародованію упомянутаго сочиненія! Даже Ольденбургъ отрешивался отъ радикальнаго неуваженія къ традиціямъ, которое Спиноза будто бы обнаружилъ въ этой книгѣ. Итакъ Спиноза долженъ былъ убѣдиться, что даже въ образованной Европѣ его времени не было мѣста для свободной проповѣди его ученія. Несмотря на это, былъ моментъ, когда онъ, казалось, имѣлъ уже въ виду обнародовать свою «Этику». Но уже во время приготовленія къ этому, только при

одномъ слухѣ, что появится новая книга Спинозы, пришли въ движеніе не только еврейскіе раввины и христіанскіе духовные мѣстныхъ исповѣданій, но также и картезіанцы голландскихъ университетовъ, съ цѣлью добиться отъ властей запрещенія этой еще не напечатанной книги. При такихъ обстоятельствахъ Спинозѣ должно было казаться болѣе цѣлесообразнымъ отложить воздѣйствіе на умы своихъ сочиненій до того времени, когда они станутъ посмертными. Ему не пришлось долго ждать. Съ постоянно возрастающей силой чахотка разрушала его жизнь, и уже спустя два года послѣ неудачной попытки его сообщить міру свой великій трудъ, тихая, спокойная смерть, 21 февраля 1677 г., положила предѣлъ этой, внутренне столь глубоко дѣятельной, жизни.

Фанатизмъ, преслѣдовавшій живого, не оставилъ въ покоѣ и мертваго,—и взвалилъ на его имя массу позора и клеветы. Образъ Спинозы превратился въ какое-то пугало, которое приводилось въ видѣ примѣра низкихъ послѣдствій, къ которымъ приводитъ невѣрующее мышленіе, и ученіе его не безъ успѣха было предано поруганію современни-

ковъ, а вслѣдствіе этого—и забвенію. Только спустя столѣтіе суждено было его духу возстать изъ могилы презрѣнія, и новое открытіе спинозизма выпало на долю великихъ представителей нѣмецкой поэзіи и философіи, во главѣ которыхъ стоитъ Лессингъ, а на вершинѣ Гёте и Шеллингъ. Такимъ путемъ постепенно очищались отъ предубѣжденій, выразившихся въ одностороннемъ ихъ изображеніи, и образъ этого человѣка и ученіе его. Безчисленные умы стали углубляться съ изумительнымъ увлеченіемъ въ произведенія, которыя онъ оставилъ неразумной толпѣ. Стараніями Людвигъ Мейера, появился, подъ заглавіемъ «*B. D. J. Opera posthuma, sine ioco, 1677*», весьма незначительный по объему томикъ, который заключалъ въ себѣ главное твореніе Спинозы—«Этику», а также оба неоконченные трактата его: «О государственной наукѣ» и «О правильномъ образованіи мышленія», учебникъ еврейской грамматики и, наконецъ, избранная мѣста изъ его переписки, имѣющія большую важность для истолкованія нѣкоторыхъ специальныхъ пунктовъ его ученія.

О происхожденіи своеобразнаго ученія Спи-

нозы были выражены изслѣдователями исторіи философіи разнообразныя и весьма различныя воззрѣнія. Прежде всего на вопросъ этотъ послѣдовалъ по меньшей мѣрѣ неправильный отвѣтъ въ гегелевскомъ построеніи исторіи философіи, которое не очень точно сообразовалось съ хронологической послѣдовательностью событій.

Отношенія ученія Спинозы къ *картезіанской философіи* такъ очевидны и уже изъ біографіи его такъ понятны сами собой, что попытка вывести спинозизмъ непосредственно и единственно изъ ученія Декарта была ближе всего подъ рукой. Далѣе то обстоятельство, что если сравнить ученія о субстанціяхъ Декарта и Спинозы съ ученіями окказіоналистовъ и Мальбранша, — то послѣднія очевидно окажутся посредствующею ступенью между первыми (т. е. ученіемъ Декарта и Спинозы), могло легко вовлечь въ заблужденіе, будто эти доктрины и въ генезисѣ спинозовскаго ученія составляютъ посредствующіе члены. Поэтому для правильнаго пониманія общаго сочлененія идей упомянутыхъ философовъ справедливо принять въ изложеніи ихъ ученій такой порядокъ,

вполнѣ соотвѣтствующій ихъ необходимому логическому развитію, чтобы отъ ученія Декарта переходить къ ученію окказіоналистовъ, отъ нихъ къ Мальбраншу и, наконецъ, къ Спинозѣ. Но прагматическая точка зрѣнія не должна при этомъ терять изъ виду, что первыя сочиненія Гейлинкса относятся къ 1662 и 1665 годамъ, что Мальбраншъ послѣ того, какъ онъ лишь въ 1664 году познакомился съ ученіемъ Декарта, опубликовалъ свой первый трудъ (*Recherche de la verité*) только въ 1675, между тѣмъ какъ этика Спинозы читалась его друзьями уже въ 1661 году въ отрывкахъ, а въ 1663 году въ своемъ полномъ составѣ. Слѣдовательно не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы ученіе Спинозы находилось подъ вліяніемъ теоріи окказіоналистовъ, а тѣмъ болѣе Мальбранша. И даже тѣ сочиненія картезіанцевъ, въ которыхъ проблема о взаимодействіи субстанцій была уже рельефно очерчена *), по-

*) Виндельбандъ разумѣетъ здѣсь сочиненіе картезіанцевъ *Клобера* (*De conjunctione animae et corporis humaniscriptum*), *Кордемуа* (*Le discernement de l'âme et du corps*, 1666) и *Делафуржа* (*Fraité de l'âme humaine, de ses facultés, de ses fonctions et de son union avec le corps*, 1664) и др. под. Н. Г.

явились въ то время, когда Спиноза закончилъ уже кругъ развитія своихъ идей.

Если такимъ образомъ независимость Спинозы по отношенію къ различнымъ школамъ картезіанизма доказана, то тѣмъ болѣе настоящимъ дѣлается вопросъ: развилась ли его система прямо и единственно изъ ученія Декарта? Цѣлый рядъ метафизическихъ воззрѣній Спинозы дѣлаетъ такое предположеніе невѣроятнымъ, и, когда обратились къ изслѣдованію другихъ источниковъ развитія его мысли, то ближе всего, конечно, представилось необходимымъ искать ихъ въ его іудейскомъ воспитаніи. Въ этомъ стремленіи, которое само по себѣ законно, зашли, однако, опять слишкомъ далеко, предполагая возможнымъ свести основныя черты его философіи, на основаніи нѣкоторыхъ сходствъ, къ ученіямъ еврейскихъ мыслителей. Пантеистическій характеръ міросозерцанія Спинозы въ связи съ горячей полемикой, веденной имъ съ раввинами, заставили обратить вниманіе на мистическое и еретическое тайное ученіе средневѣковаго іудаизма, а попытка вывести спинозизмъ изъ каббалы была проведена во всѣхъ подробностяхъ.

Весьма легко однако убѣдиться въ ошибочности этого стремленія. Что Спиноза—пантеистъ, изъ этого еще не слѣдуетъ, что онъ и каббалистъ. Пантеизмъ — это такой неясный, во многихъ значеніяхъ употреблявшійся и всячески злоупотреблявшійся терминъ, что только при присоединеніи другого, болѣе существеннаго признака получается право употреблять его для характеристики какой-либо философской системы. Между тѣмъ каббала, въ силу своей зависимости отъ неоплатониковъ, есть эманационный пантеизмъ, чего далеко не представляетъ ученіе Спинозы. Это обстоятельство является болѣе рѣшающимъ, чѣмъ пренебреженіе, съ которымъ Спиноза при случаѣ отзывается о каббалѣ, ибо по вопросу о происхожденіи своихъ ученій философы сами часто поддаются легко объяснимому психологически самообману. Такъ, напримѣръ, вся страстность, съ которой защищается Спиноза, въ понятномъ состояніи раздраженія противъ всякой связи съ раввинами, этими первыми врагами его покоя, не можетъ все-таки помѣшать намъ, съ другой стороны, надлежащимъ образомъ оцѣнить вліянія, которое

оказало на него его ученое юношеское еврейское воспитаніе.

Въ этомъ именно смыслъ и устанавливается его связь съ великими схоластическими представителями средневѣкового іудейства. И дѣйствительно, нѣкоторыя воззрѣнія Спинозы обнаруживаютъ несомнѣнное сходство съ ученіями средневѣковыхъ еврейскихъ теологовъ, особенно Герсонида, Шасдай Чрескаса и Маймонида. Безъ сомнѣнія, Жоелю удалось доказать, что большая часть тѣхъ мыслей въ теологико-политическомъ трактатѣ, которыя касаются критики библейскаго откровенія, если не прямо заимствованы Спинозою у этихъ средневѣковыхъ ученыхъ, то все-таки отчасти внушены ими. Указаніе на нравственную сторону религіозныхъ догматовъ не было выдуманно Спинозой, и аллегорическія истолкованія, которыя онъ даетъ библейскому откровенію, находятъ именно у этихъ учителей еврейской мысли, иногда даже въ подробностяхъ, свои прообразы. Но, несмотря на это, остается неоспоримымъ, что могучія основныя мысли этого труда Спинозы имѣли источникомъ собственный духъ этого мыслителя. Полное отдѣленіе религіи

отъ науки, которое Спиноза проповѣдуетъ въ этомъ сочиненіи, не могло быть почерпнуто имъ изъ еврейской литературы; это была тенденція, которая имѣетъ свои основанія въ духѣ времени, и въ которой выразилась его связь съ вѣкомъ. Онъ принадлежитъ также къ первымъ поборникамъ терпимости, и если предположить, что теолого-политическій трактатъ выросъ изъ протеста молодого Спинозы противъ изгнанія, которому онъ подвергся, то въ этомъ мнѣніи нельзя не признать нѣкоторой доли правды, ибо его личный опытъ привелъ его до нѣкоторой степени именно къ такому направленію мысли. Но Спиноза не удовлетворяется декламаторской защитой этого принципа, какъ это мы встрѣчаемъ у многихъ изъ его современниковъ, — онъ основываетъ его на строгомъ и трезвомъ изслѣдованіи, онъ проводитъ прежде всего ту мысль, что существенная точка зрѣнія, съ которой слѣдуетъ смотрѣть на религіозныя свидѣтельства и объясненія ихъ, — все равно къ какой церкви и къ какому бы исповѣданію они ни относились, — должна быть чисто *историческою*. Ихъ должно изучать въ связи съ духомъ

времени и личностью ихъ составителя, помощью философскаго и историческаго методовъ, какъ и всѣ другіе документы. Прилагая же эту точку зрѣнія, уже ясно видно, какою неудачною является попытка отыскивать въ этихъ сочиненіяхъ откровеніе какихъ-либо *теоретическихъ* истинъ и, въ связи съ этимъ, руководящую нить для науки. Задача этихъ книгъ никогда не была иною, какъ только служить другимъ для религіознаго назиданія и для нравственнаго исправленія, и только ради этихъ цѣлей и должны быть извлекаемы изъ этихъ историческихъ документовъ различныя положенія. Обычныя поползновенія всѣхъ церквей — выдавать эти изреченія за теоретическія истины, — есть несправедливость въ отношеніи къ научному изслѣдованію, которому единственно и принадлежитъ установленіе теоретическихъ истинъ, и которое можетъ разрѣшить эту задачу только подъ условіемъ полнѣйшаго отсутствія предвзятыхъ идей и при полной свободѣ. Точка зрѣнія, съ которой Спиноза выступилъ въ защиту терпимости, касается не столько свободы религіознаго культа индивидуума, — ее онъ ограничиваетъ, отчасти

въ зависимости отъ Гоббеса, въ угоду государственному порядку, — сколько эмансипаціи науки отъ вліянія религіозныхъ исповѣданій. И онъ съ геніальной проницательностью открылъ тайну этой эмансипаціи, отыскивая въ исторической критикѣ библейскихъ писаній истинно научное отношеніе къ нимъ. Онъ былъ первымъ великимъ представителемъ этой исторической критики библіи; однако творцомъ ея все-таки нельзя его назвать, потому что это направленіе возникло вновь въ XVIII-мъ столѣтіи и достигло полнаго расцвѣта въ XIX-мъ отнюдь не подъ прямымъ вліяніемъ его духа. Историческое истолкованіе религіозныхъ свидѣтельствъ тѣмъ замѣчательнѣе у Спинозы, чѣмъ болѣе оно противорѣчитъ неисторическому характеру его собственнаго мышленія и всему направленію мысли его времени. Но именно его «богословско - политическій» трактатъ, въ которомъ эти мысли были развиты, доказываетъ, какъ свободно и самостоятельно переработалъ молодой мыслитель элементы своего національнаго образованія, и даетъ намъ ясное понятіе о томъ, что хотя первоначально его научное образованіе и оказы-

ваетъ на него свое вліяніе, тѣмъ не менѣе оно ни въ какомъ случаѣ не было рѣшающимъ элементомъ въ развитіи его лучшихъ и высшихъ принциповъ. Въ цѣломъ основныя мысли его системы такъ чужды всей метафизикѣ іудейскихъ схоластиковъ, что тутъ ни о какой зависимости и помышлять невозможно. Когда, наконецъ, было указываемо на то, что мысль о необходимости любви къ Божеству есть одинъ изъ столповъ ученія Спинозы, и что въ то время эта же мысль постоянно встрѣчается въ средневѣковой іудейской философіи, то на это справедливо дѣлалось возраженіе, что она въ такомъ общемъ значеніи составляетъ основу всѣхъ монотеистическихъ религій, и что не нужно было знать еврейской схоластики, чтобы ее усвоить.

Когда такимъ образомъ оказывалось, что ни одинъ изъ непосредственно подъ рукою бывшихъ элементовъ не могъ вполне разъяснить происхожденіе спинозизма, то явилась однако новая надежда на разрѣшеніе этой задачи, какъ только около половины нашего столѣтія познакомились съ однимъ небольшимъ сочиненіемъ Спинозы, носящимъ на себѣ

всѣ признаки юношескаго произведенія. Въ отдѣльныхъ діалогическихъ частяхъ этого сочиненія можно было даже узнать отрывки другихъ, болѣе раннихъ работъ, предшествовавшихъ этому соединенію ихъ въ одно цѣлое. Мы говоримъ о такъ называемомъ *маленькомъ трактатѣ* Спинозы (*Tractatus de deo et homine, ejusque felicitate*), который съ перваго взгляда уясняетъ, что созвѣздіемъ, въ которомъ стояло въ это время восходящее солнце спинозовской мысли, былъ *Джордано-Бруно*. Имена діалогизирующихъ лицъ, употребленіе нѣкоторыхъ философскихъ терминовъ и общая связь мыслей не оставляютъ сомнѣнія насчетъ того, что изъ числа основателей новой философіи прежде всего повліялъ на умъ Спинозы упомянутый итальянскій натурфилософъ. Однако этимъ все-таки еще не объясняется своеобразный духъ ученія Спинозы. Ибо, если къ общей пантеистической окраскѣ обоихъ ученій присоединить натуралистическую тенденцію и оппозицію противъ пессимистической эманационной теоріи, какъ общія обоимъ характерныя черты, то остается все-таки весьма знаменательная противоположность между обоими въ томъ, что еди-

ное Божество для Бруно есть живая дѣйствующая сила природы, для Спинозы—только безконечная сущность конечныхъ перемѣнъ (modi), вслѣдствіе чего послѣдній столь же энергично отвергаетъ телеологическое воззрѣніе на природу, сколько первый придерживается его. Такимъ образомъ ученіе Джордано-Бруно образуетъ только одинъ изъ элементовъ, которые такъ быстро смѣнялись другъ друга въ умственномъ развитіи Спинозы, что мы не смѣемъ утверждать, чтобы онъ когда-нибудь былъ дѣйствительно послѣдователемъ одного изъ названныхъ философовъ или направленій въ исключительномъ смыслѣ слова. Онъ настолько же мало былъ картезіанцемъ, какъ и каббалистомъ, или послѣдователемъ Маймонида или Бруно. Всѣ эти многочисленныя системы конечно образовали въ немъ бродившую массу идей, въ которой вначалѣ, весьма можетъ быть, перевѣшивалъ то одинъ, то другой элементъ, но которые въ концѣ концовъ кристаллизировались въ одно ясное образованіе въ его Этикѣ. Чтобы сдѣлать однако понятнымъ этотъ конечный итогъ его разносторонняго развитія, намъ нужно изслѣдовать сначала

своеобразный процессъ, посредствомъ котораго сперва совокупились и оттолкнули другъ друга два изъ числа указанныхъ элементовъ, при чемъ и освободились силы притяженія и отталкиванія между остальными элементами такимъ образомъ, что они въ прозрачной чистотѣ расположились вокругъ найденнаго центра.

Этотъ процессъ описываетъ намъ самъ Спиноза въ неоконченномъ очеркѣ своего «Разсужденія объ образованіи ума». Послѣднее показываетъ намъ, почему онъ въ силу глубочайшей потребности своего духа долженъ былъ ухватиться за одну изъ основныхъ мыслей Декартовой философіи и принужденъ былъ разработать ее въ систему; оно же показываетъ намъ также, какъ въ системѣ этого мыслителя проявился не только умъ его, но и характеръ и чувствующая его душа. Чуждый тому, чисто теоретическому интересу къ истинѣ, который обнаруживается въ «Размышленіяхъ о первой философіи» Декарта, его великій ученикъ раскрываетъ намъ въ своей исповѣди религіозныя и нравственныя основанія, на которыхъ покоились его научныя стремленія. То, что онъ преслѣдуетъ въ сво-

емъ философскомъ мышленіи, не есть, какъ у Декарта, борьба противъ сомнѣвающейся во всѣхъ своихъ представленіяхъ мысли, удовлетвореніе влеченій самаго чистаго и страстно направленнаго къ своей цѣли благочестія. Въ этомъ отношеніи мышленіе Спинозы является гораздо болѣе предвзятымъ, чѣмъ мышленіе Декарта. Послѣдній заботится главнымъ образомъ о томъ, чтобы найти точку опоры для достовѣрности своихъ идей, и не видно нигдѣ, чтобы найденный принципъ имѣлъ для него еще и другое какое-либо значеніе, такъ что и всякая иная система представленій, лишь бы она удовлетворяла требованію быть внѣ всякаго сомнѣнія, могла бы играть въ философіи ту роль, которую занимаетъ у него самосознаніе. У Спинозы, напротивъ, мышленіе съ самаго начала имѣетъ твердо установленную цѣль, основанную на религіозномъ убѣжденіи: эта цѣль—осуществленіе сознательной любви къ Божеству. Этой любовью былъ проникнутъ Спиноза, прежде чѣмъ пришелъ къ построенію своей системы. Любовь эта именно и внушила ему сознаніе обязанности—достигнуть полнаго богопознанія, и побудила его уяснить себѣ ея причины

и содержаніе. На эту любовь къ Богу изслѣдованіе, содержащееся въ трактатѣ, указываетъ какъ на высшую и самую достойную цѣль человѣческой жизни, въ эту же мысль снова вливается, въ концѣ «Этики», весь потокъ разсужденій Спинозы.

Но любовь къ Богу является у Спинозы прямо связанной съ такимъ основнымъ представленіемъ, которое ставитъ его чрезвычайно близко къ мистическимъ направленіямъ. Трудно сказать, какимъ образомъ послѣднія возымѣли на него вліяніе. Возможность для этого представлялась различнымъ образомъ во взаимодействіи съ умственнымъ движеніемъ эпохи возрожденія, но въ какой степени Спиноза былъ знакомъ съ нимъ—мы не знаемъ. Напоминанія о практической мистикѣ, исходившія изъ Девентера, до этого времени еще не прекращались *). Великія движенія нѣмецкой мистики послѣ реформации разливали свои волны и въ Голландію; а затѣмъ мы уже говорили не разъ о томъ что

*) Здѣсь Виндельбандъ разумѣетъ мистическое братство (Bruderschaft zum gemeinsamen Leben), основанное въ XIV вѣкѣ въ Девентерѣ нѣмецкимъ мистикомъ Герхардомъ Гротомъ (Gerhardus Magnus). Изъ этого братства вышелъ въ XV вѣкѣ извѣстный мистикъ Тома Кемпійскій. Н. Г.

мистическая мысль неоплатониковъ о возможности сліянія съ безконечнымъ Божествомъ пришедшей въ экстазъ души разнообразно проявлялась во всевозможныхъ направленіяхъ философіи въ разбираемую эпоху. И въ идеяхъ Бруно она играетъ значительную роль, у него именно она и получила окончательно то пантеистическое выраженіе, къ которому стремилась давнымъ-давно во всѣхъ формахъ своей обработки, при чемъ эта же пантеистическая идея, какъ мы видимъ, всецѣло охватила и мысль Спинозы, сопутствуя всѣмъ превращеніямъ, чрезъ которыя ей пришлось пройти.

Если искать послѣднихъ источниковъ этого мистическаго пантеизма, то въ концѣ концовъ неизбѣжно натолкнешься на одно изъ прекраснѣйшихъ и наиболѣе величественныхъ ученій въ платоновской философіи. Всѣ упомянутыя представленія о возвышеніи души къ Богу—въ смыслѣ ли экстатическаго возбужденія или же блаженнаго созерцанія—исходятъ изъ ученія Платона объ *Эростъ*. Но уже и въ немъ была выражена мысль, что душа можетъ возвышаться до Божества только потому, что сама имѣетъ долю участія въ

божественномъ Существомъ, и доказательствомъ этого соучастія признавалась именно любовь, стремленіе къ богопознанію. Это влеченіе къ богопознанію само по себѣ есть уже проявленіе божественнаго Существа, въ предѣлахъ нашего несовершеннаго и конечнаго бытія. Такова была основная мысль мистцизма со времени Платона. Такое истолкованіе самого религіознаго влеченія, какъ дѣйствія Божества (божественной воли), привело само собою неизбѣжно къ развитію «психологическаго пантеизма», для котораго именно нѣмецкая мистика нашла наиболѣе совершенное выраженіе. Отнесеніе всего конечнаго къ безконечному, какъ настоящее содержаніе всякаго религіознаго чувства, казалось объяснимымъ только при предположеніи, что безконечное присутствуетъ какъ внутренняя сущность во всемъ конечномъ. И чѣмъ болѣе вслѣдъ затѣмъ взглядъ науки направлялся на внѣшній міръ, тѣмъ болѣе распространялась пантеистическая точка зрѣнія и на истолкованіе природы. Здѣсь также мысль о единствѣ всего неизбѣжно вызывалась соображеніемъ о жизненной связи отдѣльных вещей другъ съ другомъ. Такимъ

образомъ произошло то, что фундаментальною чертою новаго мышленія, съ самаго начала, является пантеистическая его окраска. Пантеизмъ былъ философскою атмосферою XVI и XVII столѣтій; онъ былъ именно тою жизненною атмосферою, которую Спиноза долженъ былъ вдыхать со всѣхъ сторонъ, послѣ того какъ онъ завоевалъ себѣ независимое научное образованіе. И этими мыслями, о единствѣ міра, Спиноза былъ до глубины проникнутъ. Безконечное Божество было его единственной любовью, и энтузіазмъ къ познанію Его былъ его единственной страстью. Если когда-либо существовалъ человѣкъ, который окончательно умертвилъ въ себѣ потребности естественной жизни и оставилъ въ ней мѣсто для самой святой преданности безконечному Божеству, то это былъ Спиноза. То сочиненіе объ образованіи мышленія, которое обнаруживаетъ глубочайшія пружины его ученія, восходитъ именно отъ отдѣльныхъ благъ, которыя составляютъ предметъ стремленія людей, указывая на ихъ ничтожество, къ тому, чтобы установить понятіе о любви къ Божеству, не только какъ о высшемъ, но и какъ о

единственномъ истинномъ благѣ. Однако эта любовь у Спинозы не есть экстагическій пылъ чувства: какъ ни горячо онъ носитъ ее въ себѣ, какъ ни переполнена ею вся его внутренняя жизнь,—онъ все-таки ясно сознаетъ, что это религіозное стремленіе можетъ быть вполне удовлетворено лишь посредствомъ правильнаго познаванія. Его любовь къ Божеству по внутреннему существу своему созерцательна, и она заставляетъ его отвергать всѣ блага жизни ради блага познанія. Странная однако замѣчается противоположность между его теолого-политическимъ трактатомъ и этимъ «Разсужденіемъ объ образованіи мышленія». Тамъ онъ употребляетъ всѣ усилія, чтобы установить какъ можно большее разстояніе между религіею и наукою и разорвать всякое соотношеніе между ними,—здѣсь исповѣдь мыслителя гласитъ, что его наука и есть истинная религія. Впрочемъ упомянутое критическое раздѣленіе направлено только противъ внѣшняго строя религіозной жизни. Данное въ его «Разсужденіи» обоснованіе его собственной доктрины стремится, напротивъ, показать, что конечная причина всего философскаго мышленія ле-

жить все-таки въ религіозныхъ потребностяхъ. Мало системъ въ исторіи философіи, которыя бы такъ всецѣло были проникнуты религіознымъ духомъ, какъ система Спинозы. Но, конечно, это не духъ какой-либо опредѣленной церкви или какого-нибудь исповѣданія, но собственно то стоящее выше всякихъ исповѣданій религіозное влеченіе, которое характеризуетъ собою между прочимъ и мистику во всѣхъ формахъ ея проявленія.

Итакъ вся задача спинозовской философіи выражается въ идеѣ богопознанія, и уже въ этомъ понятіи лежитъ пантеистическое предположеніе, что истинное познаніе Божества содержитъ въ себѣ также и познаніе всѣхъ вещей. Единичныя вещи всѣ заключены въ Божествѣ по закону вѣчнаго порядка. Поэтому, если возможна истинная и вполнѣ отражающая божественную сущность идея, то она должна заключать въ себѣ идеи всѣхъ вещей, точно такъ, какъ и само Божество заключаетъ въ себѣ всѣ вещи. Если даже реально данныя вещи проистекаютъ изъ безконечной божественной сущности, то и познание ихъ должно исходить въ томъ же порядкѣ изъ идеи Божества. Этими положе-

ніями Спиноза даетъ пантеизму самую рѣзкую формулировку. Его пантеистическое влеченіе къ богопознанію требуетъ и такой формы мышленія, помощью которой всѣ прочія знанія могли бы быть выведены только изъ идеи Божества, — подобно тому, какъ и въ дѣйствительности всѣ вещи исходятъ изъ Божества. Это положеніе представляетъ собою въ то же время и законченное выраженіе идеи дедуктивной философіи. Стремленіе вывести все остальное знаніе посредствомъ мыслительнаго процесса изъ одной всеобъемлющей основной идеи безпрестанно встрѣчается въ исторіи мысли. Но никто не выразилъ его такъ откровенно, никто не провелъ его такъ гениально, какъ Спиноза. Итакъ мистическое стремленіе его къ познанію Божества требовало такой формы мышленія, которая изъ идеи Божества могла бы построить всю философію, и проблема пантеизма сконцентрировалась для Спинозы въ вопросѣ: какова должна быть эта форма, этотъ процессъ мышленія? Тутъ-то онъ и позаимствовалъ у Декарта мысль преобразовать философію помощью математики и провелъ ее самымъ грандіознымъ и оригиналь-

нымъ образомъ. Математическій синтезъ Декарта проповѣдывалъ ради теоретико-познавательныхъ соображеній ту же дедукцію всѣхъ знаній изъ одной основной мысли, которую Спиноза искалъ осуществить вслѣдствіе метафизическихъ побужденій. Одно ясно, что если онъ заимствовалъ эту мысль у Декарта, то всю аналитическую часть его философіи онъ легко могъ отвергнуть *). Для него (т. е. для Спинозы) идея о Божествѣ была абсолютно твердымъ пунктомъ, котораго онъ не имѣлъ нужды предварительно отыскивать, ибо онъ прямо обладалъ имъ въ глубокихъ тайникахъ своего убѣжденія. Отсюда и понятно, почему его «Этика», безъ всякой подготовки, начинается съ опредѣленія понятія божественной субстанціи, къ которому и примыкаетъ весь строй его системы.

Итакъ, именно выходя изъ метафизическаго постулата пантеизма, Спиноза пришелъ къ геометрическому методу, какъ къ средству разрѣшенія своей проблемы. Но съ другой

стороны несомнѣнно, что самый этотъ геометрический методъ опредѣлилъ собою способъ рѣшенія проблемы и своеобразный характеръ всего пантеизма Спинозы. Вслѣдствіе примѣненія этого метода пришелъ онъ и къ мысли объяснить отношеніе Божества къ единичнымъ вещамъ помощью математической аналогіи, а такъ какъ каждое пантеистическое міросозерцаніе прежде всего характеризуется такимъ отношеніемъ, которое оно устанавливаетъ между единымъ Божествомъ и отдѣльными вещами, то спинозизмъ должно признать не чѣмъ инымъ, какъ математическимъ пантеизмомъ. Еще точнѣе опредѣляется его характеръ тѣмъ, что аналогія, которую Спиноза избралъ для объясненія этого отношенія, была *геометрическою*. Съ этой точки зрѣнія, для объясненія своеобразной связи его идей, можно указать на весьма знаменательную и поучительную параллель въ древней философіи. Здѣсь проблема о томъ, какъ примирить все единство бытія, напримѣръ, хотя бы въ духѣ Элейской философіи, — съ фактами измѣненія и множественности единичныхъ вещей, вызвала рядомъ съ разнообразными другими попытками рѣшенія во-

*) Для Декарта анализъ былъ необходимъ, чтобы установить сначала фактъ самосознанія и на немъ уже построить идею бытія вообще и божественнаго бытія въ частности.

проса также и попытку пифагорейцевъ, которые полагали возможнымъ представить себѣ превращеніе божескаго единства въ множественность вещей помощью *арифметической* схемы превращенія *единицы* въ рядъ чиселъ. За эту мысль ухватился позже—въ послѣднюю фазу своего развитія—и Платонъ, и какъ ни темны наши свѣдѣнія о настоящемъ содержаніи этого его «неписаннаго ученія», однакоже можно предположить, что и онъ, для уясненія отношенія идеи блага или Божества къ прочимъ идеямъ и къ происхожденію реального міра, принялъ также эту арифметическую схему пифагорейцевъ. Въ то время вліяніе, которое имѣла математика на развитіе метафизическихъ взглядовъ, сообразно всему характеру древней математики, выражалось именно въ арифметическихъ аналогіяхъ. Когда же Спиноза, для разрѣшенія той же проблемы обратился къ услугамъ математики, то нашелъ въ ней вслѣдствіе отношенія, которое ее связывало съ естественными науками, преимущественно интересы геометрическіе и былъ наведенъ, такимъ образомъ, на мысль поискать геометрическаго рѣшенія основного вопроса пантеизма.

Уже раньше было указано *), что математика, въ первыя столѣтія новой эпохи мышленія, вслѣдствіе зависимости ея отъ эвклидоваго метода, получила постановку синтетически демонстративной науки, независимо отъ всякаго принципіальнаго анализа ея чувственныхъ элементовъ. Вслѣдствіе этого на нее и смотрѣли какъ на идеаль раціональной методы доказательства, а отсюда возникла у Спинозы мысль дать своей философской системѣ и внѣшнюю форму Эвклидовой геометріи. Декартъ со своимъ глубокимъ пониманіемъ творческой силы синтетическаго мышленія считалъ этотъ методъ изложенія второстепенною вещью и пробовалъ примѣнять его только мимоходомъ. Спиноза, напротивъ, примѣнилъ его въ видѣ опыта уже при изложеніи системы декартовской философіи и затѣмъ облекъ свое собственное ученіе въ «Этикѣ» въ тяжеловѣсную форму такого именно геометрическаго изложенія. Въ этомъ и заключается объясненіе того страннаго духа, который вѣетъ на читателя при изученіи его главнаго творенія.

*) Во введеніи Виндельбанда къ исторіи новѣйшей философіи.

Онъ дѣйствуетъ тѣмъ страннѣе, чѣмъ рѣзче противоположность его съ мистическими влеченіями, составляющими психическую пружину спинозовскаго мышленія. Глубокое движеніе проникнутой Божествомъ души выражается въ самой сухой формѣ, и смиренная религіозность проявляется въ стальномъ панцырѣ цѣлаго ряда крѣпко скованныхъ умозаключеній. «Этика» Спинозы и съ этой стороны является замѣчательнымъ выраженіемъ его строя мысли. Она и съ этой точки зрѣнія обнаруживаетъ то же, единственное въ своемъ родѣ, сочетаніе глубоко прочувствованнаго мистицизма съ яснымъ раціонализмомъ.

Итакъ особенность разбираемаго міросозерцанія состоитъ въ томъ, что послѣднее коренится въ методѣ. Большею частью случалось въ исторіи философіи, что теорія познанія и методологія были въ зависимости отъ предварительно составленнаго міросозерцанія. Міросозерцанія вырастаютъ на почвѣ разнообразныхъ предметныхъ интересовъ умовъ и, уже достигнувъ законченности, они ищутъ какого-либо метода для своего обоснованія. Спиноза одинъ изъ тѣхъ немногихъ философовъ, у которыхъ самыя

замѣчательныя мысли, даже и по своему содержанию, вытекаютъ какъ бы изъ метода. Онъ былъ уже, правда, пантеистомъ, когда избралъ свой методъ, и онъ избралъ его именно потому, что былъ пантеистомъ; но пантеизмъ — проблема, — и эту проблему Спиноза разрѣшилъ именно такимъ образомъ, что преобразилъ геометрическій методъ въ міросозерцаніе.

Отсюда выясняется прежде всего своеобразное истолкованіе понятія Божества, съ котораго Спиноза началъ свои синтетическія построенія вообще. Божество, по его ученію, для міра есть то же самое, что пространство для геометрическихъ фигуръ, отношеній и законовъ. Поэтому, подобно тому, какъ геометръ выводитъ всѣ свои знанія изъ представленія о пространствѣ, такъ и Спиноза начинаетъ съ установленія идеи о Божествѣ. Интуиція, непосредственно охватывающая объектъ свой, есть для него высочайшій, единственно достойный для установленія идеи Божества, способъ познаванія. Въ параболѣ декартовскаго ученія кульминаціонной точкой былъ также предметъ интуитивнаго воззрѣнія, но этимъ предметомъ для Декарта было

самосознаніе мыслящаго духа, которое такимъ образомъ должно было служить исходною точкой всякой достовѣрности. Однако уже Декартъ выказалъ склонность смотрѣть на идею Божества, какъ на непосредственно сливающуюся съ этимъ самосознаніемъ идею. У Спинозы, подѣ влияніемъ всего хода развитія его мысли, отсутствуетъ эта предварительная ступень выработки идеи самосознанія: для него, какъ и для всѣхъ мистиковъ, созерцаніе Божества представляется единственнымъ непосредственно достовѣрнымъ содержаніемъ мышленія. Съ точки зрѣнія теоріи познанія спинозизмъ является поэтому самою крайнею противоположностью сенсуализму: на чувственный опытъ Спиноза смотритъ какъ на низшую и самую недостовѣрную ступень познаванія, и послѣдователемъ раціонализма онъ является въ томъ смыслѣ, что онъ принимаетъ умственное разумѣніе связи вещей за вторую и высшую ступень знанія. Но мистическій элементъ въ его мышленіи требуетъ все-таки дальнѣйшаго возвышенія надъ этимъ картезіанскимъ раціонализмомъ, и для этого средствомъ служитъ признаніе именно того интеллектуальнаго

созерцанія Божества, которое, будучи самымъ высокимъ по достоинству процессомъ мысли, является вполне самостоятельнымъ, не имѣющимъ никакого отношенія къ обѣимъ низшимъ ступенямъ ея, видомъ познанія.

Понятіе о сущности Божества у Спинозы поставлено также въ зависимость отъ аналогіи съ пространствомъ. Какъ всѣ геометрическія формы обусловливаются пространствомъ и возможны лишь въ немъ одномъ, такъ у Спинозы и всѣ единичныя вещи являются только отдѣльными формами въ единой божеской субстанціи. Она есть единственная сущность и заканчивается въ себѣ возможность всякаго существованія; и, подобно тому, какъ пространственныя формы и законы ничто внѣ пространства, которое содержитъ ихъ, такъ и вещи ничто внѣ Божества, въ которомъ онѣ пребываютъ и посредствомъ котораго могутъ быть постигаемы. Такимъ образомъ, Спиноза полагаетъ конецъ неясности и двусмысленности, съ которой Декартъ примѣнялъ понятіе о субстанціи, а также и проводимому имъ двусмысленному различенію между конечной и безконечной субстанціальностью вещей, — тѣмъ, что субстанціаль-

ность отдѣльныхъ вещей онъ отвергаетъ совершенно и, въ связи съ духомъ религіи своего народа, не признаетъ никакихъ субстанцій на ряду съ божескою. У него субстанція — это метафизическое пространство всѣхъ вещей. Точно такъ, какъ въ геометрическомъ пространствѣ понятіе единства тождественно понятію единственности, такъ и въ данномъ случаѣ субстанціальность единого Божества исключаетъ собою субстанціальность другихъ вещей. Съ другой стороны, однако, точно такъ, какъ пространство есть только формальное и качественно безсодержательное представленіе, такъ и для понятія Божества у Спинозы не остается никакого внутренняго опредѣленія; такъ какъ оно есть все, то, какъ учили также и мистики, — оно есть и *ничто*. Какъ геометрическое пространство, рассматриваемое само по себѣ, есть пустота, такъ и спинозовская божественная субстанція есть сама по себѣ «абсолютная пустота». Она безсодержательна, безкачественна, она — «математическое ничто». Какъ въ геометрическомъ пространствѣ, за вычетомъ его чувственного содержанія, остаются пустыя формы, такъ и въ спинозов-

ской единой субстанціи, по удаленіи отдѣльныхъ признаковъ, остается лишь логическая категорія субстанціальности. Спинозовское ученіе о Божествѣ есть гипостазированіе извѣстной формы мышленія, и отъ этого вся система его представляетъ собою что-то туманное, безкровное; ибо какъ мало пространство есть матеріальная дѣйствительность, такъ же мало эта безсодержательная субстанція сама по себѣ есть воплощеніе метафизическаго бытія.

Тѣмъ труднѣе становится для Спинозы проблема — изъ этого безсодержательнаго божества вывести, по типу математическаго слѣдствія, множественность свойствъ и отдѣльныхъ вещей. Посредствующимъ звеномъ служить ему для этого его своеобразное и весьма запутанное ученіе объ атрибутахъ. Его тоже можно легче всего понять, если припомнить геометрическую аналогію. Атрибуты спинозовскаго божества относятся къ субстанціи, какъ измѣренія пространства къ самому пространству. Ихъ нельзя понимать какъ *свойства* въ обыденномъ значеніи этого слова, — они скорѣе суть направленія, въ которыхъ развивается бытіе субстанціи; но они

Фактъ не подобенъ монетѣ, которая совмѣстна въ себѣ съ понятиемъ Бога какъ некого? Значитъ, что нечего и нечего понимать, дѣйствительно, но лишь какъ неопредѣленное, не есть это-то, но трансцендентное.

должны быть представлены нераздѣльно съ самой этой сущностью, — даже болѣе: они составляютъ именно настоящее содержаніе ея. Эти трудныя отношенія старались разъяснить весьма разнообразно. Иные думали, что принимаютъ самое простое объясненіе, разумѣя подъ атрибутами различныя сферы дѣятельности субстанции, но тогда казалось опять непонятнымъ, какъ это единая субстанція могла притти къ этимъ *различнымъ* формамъ проявленія своей силы. Пробовали также разсматривать спинозизмъ сквозь очки критической теоріи познанія, предполагая, что различныя атрибуты суть только различныя формы представленія, которыя познающій разумъ принужденъ составить себѣ о Божествѣ; но позабыли, что при этомъ отчасти уже предполагался отдѣльно даннымъ самый атрибутъ «мышленія»; отчасти же приписывалась самостоятельность конечному разуму относительно Божества, что противорѣчитъ всему ученію Спинозы. Пробовали, наконецъ, истолковывать атрибуты какъ самостоятельныя субстанции, агрегатъ которыхъ и образуетъ собою безконечную субстанцію, но этимъ разрушали основной пан-

теистическій характеръ всего спинозизма. Между тѣмъ спинозовское ученіе объ атрибутахъ уясняется вполне, если твердо придерживаться упомянутой геометрической аналогіи. Божество Спинозы есть метафизическое пространство безконечно многихъ измѣреній, оно «состоитъ» изъ этихъ атрибутовъ, точно такъ, какъ геометрическое пространство изъ своихъ трехъ измѣреній, — оба однако не такимъ образомъ, чтобы измѣренія были чѣмъ-то самостоятельнымъ, изъ чего составлялось бы это цѣлое, и не такъ тоже, чтобы они были разрозненными проявленіями силъ этого цѣлаго; наконецъ и не такъ, чтобы они только соотвѣтствовали различнымъ сторонамъ извнѣ образующагося (въ человѣческомъ умѣ) понятія о цѣломъ, но скорѣе такъ, что созерцаніе цѣлаго въ этихъ разнообразныхъ измѣреніяхъ исчерпываетъ настоящую сущность его, и что эта сущность не можетъ быть познаваема внѣ атрибутовъ, какъ въ свою очередь атрибуты внѣ сущности.

Но допущеніе *безконечнаго числа* атрибутовъ есть однако только теоретическій постулатъ, предъявляемый понятію о субстанции Бога основнымъ пантеистическимъ воззрѣ-

ніемъ Спинозы. Человѣческое же созерцаніе неспособно вполнѣ реализовать этотъ постулатъ: оно принуждено, по мнѣнію Спинозы, ограничиться воспріятіемъ тѣхъ атрибутовъ, которые доступны природѣ человѣческаго ума. Это именно только два атрибута—мышленія и протяженія. Въ этомъ мѣстѣ обнаруживается, съ одной стороны, отреченіе отъ вполнѣ адекватнаго (т. е. абсолютно тождественнаго его природѣ) познанія Божества,—съ другой стороны, здѣсь же мы имѣемъ и первое отступленіе отъ дедуктивнаго метода въ развитіи спинозовской философіи; ибо то, что именно *эти* два атрибута доступны человѣческому познанію не вытекаетъ прямо изъ понятія Спинозы о субстанціи, но можетъ быть установлено лишь помощью незамѣтнаго включенія данныхъ опыта въ процессъ синтеза; въ способѣ пользованія данными опыта Спиноза здѣсь прежде всего находится, безъ сомнѣнія, въ зависимости отъ вліянія картезіанской философіи, далѣе отъ того всеобщаго воззрѣнія, въ силу котораго привыкли смотрѣть на міръ духовный и на міръ чувственный какъ на двѣ раздѣльныя сферы метафизической дѣй-

ствительности. И для него эта противоположность представляется безусловно принципиальною, такъ что между обѣими сторонами бытія онъ не предполагаетъ никакого непосредственнаго соотношенія и въ особенности никакой причинной зависимости; все, что совершается въ духовномъ мірѣ, обусловливается только его природою и постижимо только посредствомъ нея; то же самое имѣетъ мѣсто и въ предѣлахъ движеній чувственнаго міра. Но Спиноза не могъ, однако, подобно Декарту, разсматривать обѣ эти сферы какъ особые царства конечныхъ субстанцій; онъ долженъ видѣть въ нихъ лишь общія измѣренія одной субстанціи—здѣсь протяженную, тамъ духовную. Мышленіе и протяженіе поэтому суть только два постижимые для человѣка атрибута Божества, и то, что мы называемъ отдѣльными душами и отдѣльными тѣлами, суть только «явленія» въ этихъ общихъ сферахъ божественной субстанціи. Въ этомъ ученіи слѣдуетъ видѣть послѣдній и конечный результатъ средневѣковаго реализма. Гипостазированіе общихъ понятій проведено такъ далеко, что всѣ отдѣльныя вещи потеряли у Спинозы свою

метафизическую реальность, и послѣдняя осталась только еще для двухъ самыхъ общихъ признаковъ тѣлесности и духовности, которые абстракція въ состояніи извлечь изъ фактовъ опыта.

Ученіе объ атрибутахъ имѣетъ, слѣдовательно, въ системѣ Спинозы только тотъ смыслъ, что единичныя вещи онъ распредѣляетъ въ отдѣльныя сферы, которыя въ безконечномъ Божествѣ должны сосуществовать независимо одна отъ другой; для разрѣшенія же проблемы *индивидуализации*, это ученіе еще не даетъ ничего осязательнаго. Какъ внутри cadaго изъ этихъ атрибутовъ получаютъ начало единичныя вещи, какъ въ каждой изъ этихъ сферъ происходитъ процессъ развитія бытія — это остается, какъ и прежде, вопросомъ. Несомнѣнно съ самаго начала лишь то, что для Спинозы отдѣльныя вещи, которыя онъ называетъ *модусами* (видоизмѣненіями) божеской субстанціи, могутъ имѣть значеніе не какъ сущія въ смыслѣ метафизической реальности, но какъ существующія только въ смыслѣ обособленныхъ «явленій». Онѣ должны быть разсматриваемы какъ нѣчто выходящее изъ сущности Божества,

ства, и если онѣ могутъ подлежать научному познаванію, то какъ нѣчто, въ силу необходимости проистекающее изъ нея. Но и необходимость для Спинозы существуетъ только какъ математическая необходимость, и отношеніе модусовъ къ субстанціи онъ обозначаетъ какъ отношеніе математическаго слѣдствія къ его основанію. Это — пунктъ, въ которомъ переложеніе въ его системѣ геометрическаго метода въ метафизическое міросозерцаніе выступаетъ всего яснѣе. Какъ изъ сущности пространства вытекаютъ всѣ геометрическія формы и отношенія, такъ изъ сущности Бога *слѣдуетъ* бытіе всего міра вещей и его законовъ. Но математическое слѣдствіе не есть во времени происходящее событіе, — это есть скорѣе вѣчная обусловленность; оно выражаетъ собою идею не однажды созданнаго, но безвременнаго отношенія зависимости. Вслѣдствіе этого Спиноза видитъ себя вынужденнымъ признать взглядъ на происхожденіе вещей съ точки зрѣнія времени за неясное и неадекватное представленіе о характерѣ ихъ временнаго бытія и требуетъ, чтобы философія смотрѣла на вещи какъ на «вѣчныя слѣдствія» божественной

сущности, чтобы она была мышлениемъ «sub specie aeternitatis». И здѣсь также невольно бросается въ глаза аналогія съ системами мистицизма, который признавалъ специальное содержаніе религіознаго откровенія не какъ выраженіе цѣпи историческихъ фактовъ, а какъ раскрытіе ряда предвѣчныхъ процессовъ. Успѣхъ Спинозы заключается лишь въ томъ, что онъ этотъ способъ возрѣнія переноситъ на все вообще происходящее въ мірѣ. Но если, съ одной стороны, всѣ событія въ мірѣ, вмѣстѣ съ отрицаніемъ ихъ послѣдовательности во времени, теряютъ свое истинное содержаніе, то принятая Спинозою геометрическая аналогія отнимаетъ, съ другой стороны, всю силу дѣйствія и отрицаетъ всякое вообще проявленіе *силы* въ процессахъ бытія,—ибо пространство не есть *дѣйствующая причина* треугольника или равенства трехъ угловъ двумъ прямымъ, и, если каждый модуль долженъ быть въ такомъ же смыслѣ слѣдствіемъ сущности божественной субстанціи, въ какомъ теоремы геометріи являются слѣдствіями сущности пространства, то спинозовская субстанція не есть *реальная дѣйствующая причина* вещей. Правда,

Спиноза, примыкая къ Джордано Бруно, охотнѣе всего обозначаетъ Божество терминомъ «природы» (*deus sive natura*) и, въ отличіе отъ системы единичныхъ вещей, которую онъ называетъ подобно Бруно «*natura naturata*» (т. е. природою порожденною), прилагаетъ къ Богу эпитетъ *natura naturans*, при чемъ этотъ терминъ слѣдуетъ перевести словами «*дѣйствующая сила природы*» (или природа производящая). Но то, что Спиноза называетъ дѣйствіемъ Божества, не есть проявленіе той живой силы дѣятельности, которую подъ этимъ терминомъ подразумѣвалъ Бруно,—это есть лишь метафизическое отношеніе основанія къ слѣдствію *). Изъ идеи о творческой дѣятельности Божества Спиноза отбросилъ жизненную природу причинной связи, и подобно тому какъ его субстанція означаетъ только логическую категорію

*) Всего менѣе представится это отношеніе, можетъ-быть, если вспомнить о введенномъ Шопенгауэромъ въ изслѣдованіи „о четверномъ корнѣ достаточнаго основанія“ математическомъ истолкованіи принципа причинности подъ названіемъ: „Закона основанія бытія“, относительно котораго Шопенгауэръ указываетъ, что оно не совпадаетъ ни съ „Закономъ причинности“ (закономъ реальной причины), ни съ „Закономъ основанія и слѣдствія“ (закономъ основанія идей). Спи-

бытія, такъ его «соотношеніе основанія къ слѣдствію» означаетъ только логическую категорію зависимости. Вещественный міръ у него оказывается мертвымъ; въ немъ дано только предвѣчно опредѣленное отношеніе зависимостей. Этотъ міръ не наполненъ живой дѣйствующей силой природы, — онъ оказывается только пустымъ пространствомъ, въ которомъ неизвѣстно какъ возникаютъ, строятся и снова исчезаютъ линіи, поверхности и тѣла. И здѣсь та же пустота, та же окоченѣлость и безжизненность, какъ и въ природѣ субстанціи, ибо изъ ничего можетъ произойти только ничто.

✱ Собственно задачей Спинозы было бы показать затѣмъ для каждой отдѣльной вещи, какимъ образомъ, въ силу необходимости, возникаетъ она изъ всеобщей сущности Божества. Но и это, однако, для него не возмож-

ноза признаетъ, подъ вліяніемъ чисто математическаго характера своего мышленія, только это математическое значеніе причинной связи. Поэтому для него „быть причиняему чѣмъ-либо“ и „быть основану на чемъ-либо“ одно и то же, что быть связаннымъ съ чѣмъ-либо математическимъ слѣдствіемъ; въ силу этого причинное отношеніе теряетъ для него значеніе *реальной* причиненія и причинности. Понятіе силы для Спинозы не существуетъ.

В. В.—идѣ.

но: то специальное направленіе, въ которомъ сущность Божества, по закону слѣдствія, даетъ начало тому или другому опредѣленному единичному модусу, также не можетъ быть установлено помощью дедукціи, но можетъ быть только эмпирически усвоено. Изъ одной мысли о пустомъ пространствѣ никогда не создалась бы исторія, если бы изъ чувственного опыта не были извѣстны отдѣльныя пространственныя формы, а изъ одной идеи о субстанціи точно такъ же никогда не развился бы спинозизмъ, если бы Спиноза не былъ знакомъ изъ опыта съ отдѣльными вещами, которыя, по его мнѣнію, должны быть выяснены изъ божеской сущности. Здѣсь вторично и еще въ большой степени, чѣмъ въ первый разъ, вторгается у Спинозы опытъ въ процессъ дедукціи. Но въ то же время выясняется въ этомъ случаѣ еще и другое обстоятельство: Спиноза постоянно ставитъ требованіе, чтобы совокупность вещей была признаваема необходимымъ слѣдствіемъ изъ природы Божества; но онъ такъ же мало могъ объяснить этимъ путемъ ихъ происхожденіе изъ природы единого Божества въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ существуютъ въ опытѣ, какъ

не смогла это сдѣлать и никакая другая дедуктивная философія, равно какъ и никакое иное пантеистическое міросозерцаніе *). Философія Элеатовъ разъ навсегда доказала своимъ примѣромъ — и этого не слѣдуетъ никогда забывать, что изъ *единого* никогда не можетъ быть постигнута *множественность*.

Спинозизмъ поэтому также долженъ довольствоваться примѣненіемъ принципа «необходимаго слѣдствія» къ истолкованію отношеній вещей только *между собою*, и въ этомъ направленіи провелъ онъ этотъ принципъ съ такой послѣдовательностью, которая въ исторіи человѣческаго мышленія является единственною въ своемъ родѣ и которая не страшится никакихъ выводовъ, какъ бы парадоксальны они ни были въ обыкновенномъ мнѣніи людей. Философія Спинозы стремится каждую отдѣльную вещь безъ исключенія понять какъ необходимое слѣдствіе другихъ вещей, каждый процессъ какъ необходимое слѣдствіе другихъ процессовъ; а такъ какъ для такого объясненія нѣтъ непосредствен-

*) Мы лично позволяемъ себѣ думать, что въ этомъ случаѣ необходимо сдѣлать исключеніе для пантеистической системы Дж. Бруно.

ныхъ данныхъ въ природѣ Божества, то естественныя вещи представляются ему какъ безконечная цѣпь необходимыхъ явленій безъ начала и безъ конца. Послѣдовательность во времени, которую мы допускаемъ между ними, есть только затемненный чувственный образъ той зависимости, которая въ дѣйствительности существуетъ между ними *). Въ этомъ непрерывномъ сцѣпленіи всего совершающагося въ мірѣ не можетъ быть по-этому никакого мѣста *случайности*. «Безпричинное возникновеніе противорѣчитъ понятію

*) Изъ этихъ утверждений Спинозы лучше всего выясняется, что онъ вовсе не отрицалъ необходимой причинной зависимости явленій другъ отъ друга и только яснѣе другихъ сознавалъ, что кажущаяся намъ иногда *необходимую* послѣдовательность ихъ во времени есть необходимость субъективная, и что настоящая зависимость явленій могла бы выразиться и въ какой-либо другой смѣнѣ явленій во времени. Напримѣръ, всякій сознаетъ, что извѣстныя историческія событія, будучи дѣйствіемъ многообразныхъ условій, при отсутствіи только одного изъ нихъ, иногда совершенно второстепеннаго, могли бы и не произойти, такъ что исторія могла бы принять легко и другой оборотъ. Но все-таки большинство людей привыкло *смысливать* необходимость *факта* (въ связи съ *данными* условіями) съ необходимостью *закона*, рѣзко опредѣляющаго то, что не можетъ не произойти при какомъ бы ни было сочетаніи *частныхъ условій* (законъ вращенія небесныхъ свѣтилъ), — и не малая заслуга Спинозы, что онъ понималъ это различіе, — заслуга, еще не оцѣненная потому, что его почти никто и до сихъ поръ не сознаетъ. Н. Г.

Modus'a, и случайность есть только «убѣжище нашего невѣжества», нашего незнанія настоящей зависимости, въ которой находятся вещи между собою. Однако, когда Спиноза для объясненія единичныхъ вещей говорить о томъ, что каждая изъ нихъ можетъ быть постигнута только въ связи со своею причиною, то за неопредѣленнымъ выраженіемъ «causa» скрывается все-таки мысль о математическомъ слѣдствіи. Даже всѣ его представленія о зависимости, въ которой находятся отдѣльныя вещи между собой, сильно спутываются геометрическими воззрѣніями, вслѣдствіе двусмысленности термина *determinatio*. Подобно тому, какъ геометрическая фигура обязана тѣмъ, что она есть, ограничивающимъ ее линіямъ, которыя отдѣляютъ ее отъ прочаго пространства и отъ другихъ фигуръ, точно такъ же взаимная обусловленность вещей означаетъ для Спинозы то отношеніе, въ силу котораго особенность каждой вещи создается исключеніемъ ея изъ сферы другихъ вещей. Знаменитое положеніе: «*omnis determinatio — negatio*» не означаетъ ничего иного, какъ то, что каждое опредѣленіе, которое получаетъ вещь по отношенію къ

другой, состоитъ по существу лишь въ томъ, что особенности опредѣляющихъ вещей выдѣляются изъ сущности опредѣляемой. Отсюда Спиноза вывелъ совершенно схоластическое заключеніе, что утвержденіе недостатка въ предметахъ опредѣленныхъ качествъ совпадаетъ съ реальнымъ опредѣленіемъ этихъ отдѣльныхъ предметовъ, такъ что отрицаніе превратилось у него изъ чисто физическаго процесса въ своего рода метафизическую реальность.

Согласно этому принципу, внутри cadaque атрибута должна быть установлена по схемѣ «необходимаго слѣдствія» система принадлежащихъ ему модусовъ, такъ чтобы каждый атрибутъ, во всей совокупности связанныхъ другъ съ другомъ явленій, оставался совершенно замкнутымъ въ себѣ! Никакой модусъ протяженности не можетъ быть въ зависимости отъ какого-либо модуса мышленія, и наоборотъ. Чѣмъ строже проводитъ Спиноза этотъ принципъ, тѣмъ яснѣе выступаетъ и у него проблема о природѣ кажущейся связи, которая существуетъ между обоими атрибутами въ отношеніи тѣла къ душѣ. Тутъ повторяется для него то же затрудненіе, съ

которымъ боролся Декартъ, и которое лежало въ основѣ развитія окказіонализма. Для Спинозы было относительно легко опредѣлить его. Всѣ атрибуты, по его ученію, объединены въ божеской субстанціи, и въ каждомъ изъ атрибутовъ система модусовъ является необходимымъ слѣдствіемъ природы Божества. Такъ какъ эта природа Божества во всѣхъ явленіяхъ одна и та же, то всѣ системы модусовъ должны возникать совершенно параллельно другъ другу во всѣхъ атрибутахъ, т. е. одному модусу въ одномъ атрибутѣ долженъ соотвѣтствовать извѣстный модусъ въ каждомъ другомъ атрибутѣ и съ одинаковымъ отношеніемъ зависимости, въ силу которой въ одномъ атрибутѣ одинъ модусъ слѣдуетъ за другимъ; это слѣдованіе должно имѣть мѣсто и между соотвѣтствующими модусами всѣхъ прочихъ атрибутовъ. Для опредѣленія соотношенія доступныхъ человѣку атрибутовъ Божества — протяженности и мышленія — вытекало изъ этой же посылки, какъ неизбѣжный выводъ, знаменитое положеніе: «*ordo rerum idem est atque ordo idearum*» *).

*; Къ сожалѣнію Спиноза сдѣлалъ это положеніе двусмысленнымъ, придавъ ему въ то же время и теоретико-позна-

Этимъ способомъ Спиноза однимъ ударомъ, не прибѣгая къ помощи гипотезы постоянного чудеснаго воздѣйствія Божества, устранилъ всю аргументацію окказіонализма. Кажущееся вліяніе, которое оказываетъ мышленіе на матеріальное бытіе и, наоборотъ, матеріальное бытіе на мышленіе, объяснялось для Спинозы тѣмъ, что оба соотвѣтствуютъ другъ другу ежеминутно по закону необходимого слѣдствія. На основаніи этого параллелизма Спиноза долженъ былъ утверждать, что каждый элементъ вещественнаго міра въ то же время находитъ себѣ соотвѣтствующаго представителя въ мірѣ духовномъ. Онъ долженъ былъ бы, если бы имѣлъ только поводъ сдѣлать эти выводы, безусловно допу-

вательное значеніе; въ этомъ послѣднемъ смыслѣ оно должно было обозначать, что въ системѣ правильной философіи знанія должны развиваться въ томъ же порядкѣ изъ основного понятія о божеской субстанціи, какъ и отдѣльныя вещи, а именно модусы, столько же протяженности, сколько и мышленія, развиваются въ дѣйствительности изъ природы Божества. Въ томъ же метафизическомъ смыслѣ, напротивъ, положеніе это утверждало, что всѣмъ представленіямъ, какъ правильнымъ, такъ и ложнымъ, должны соотвѣтствовать тѣлесные процессы, какъ, наоборотъ, всѣмъ тѣлеснымъ процессамъ — представленія, все равно каково бы ни было ихъ познавательное достоинство. Оба значенія, конечно, должно различать другъ отъ друга.

В. В.—идѣ.

ститъ безконечное множество безсознательныхъ представленийъ и долженъ былъ бы въ такомъ случаѣ притти къ ученію, въ которомъ пошла по его стопамъ современная философія природы, а именно, что самымъ простымъ процессамъ механическаго движенія соотвѣтствуютъ какіе-нибудь, хотя бы и самые элементарные, процессы психическаго бытія.

Спиноза не провелъ въ подробностяхъ этого полнаго параллелизма между обоими мірами, на основаніи котораго данное въ божественной субстанціи соединеніе обоихъ атрибутовъ — мышленія и протяженія — должно воспроизводиться даже и въ расщепленіи малѣйшихъ частицъ міровой жизни, но довольствовался лишь антропологическою точкою зрѣнія въ этомъ вопросѣ. Руководствуясь ею, онъ опредѣляетъ человѣческую душу какъ «идею человѣческаго тѣла» и отсюда дѣлаетъ выводъ, что совершенство первой должно соотвѣтствовать степени совершенства послѣдняго, что вообще весь родъ психической жизни есть точное отраженіе хода физической. Простотѣ или сложности, силѣ или слабости, здоровью или болѣзни физическихъ органовъ соотвѣтству-

ютъ подобныя же качества психическаго строя. Ясно, какъ легко можно было заподозрить это ученіе въ матеріализмѣ. На самомъ дѣлѣ оно истолковывало физическую жизнь, такъ же какъ и духовную, какъ одинаково необходимыя слѣдствія изъ природы Божества, и ставило обѣ въ зависимость только отъ него; но легко можно было понять упомянутый параллелизмъ, допущенный между ними, какъ ученіе объ исключительной зависимости процессовъ душевной жизни отъ механизма тѣлесной.

Однако этотъ *параллелизмъ между атрибутами* представлялъ все-таки, въ психологическомъ отношеніи, рядъ затрудненій, къ сознанію которыхъ, какъ кажется, все болѣе и болѣе приходилъ Спиноза. Если душа обозначалась какъ «идея» человѣческаго тѣла, то было уже трудно, если не невозможно, найти соотвѣтствующій модусъ для представленія объ этой душѣ, т. е. для «идеи идей человѣческаго тѣла», который соотвѣтствовалъ бы ей въ средѣ атрибута протяженности. Съ этой точки зрѣнія самосознаніе становилось затруднительною проблемой. Но то же соображеніе относится, впрочемъ,

и ко всѣмъ явленіямъ внутренняго опыта. Было легко, по крайней мѣрѣ въ общемъ, представить себѣ, что каждому изъ простѣйшихъ психическихъ процессовъ, какъ-то: ощущенію, чувствованію, стремленію, — соотвѣтствуютъ опредѣленные состоянія тѣла; но вѣдь наше знаніе объ этихъ нашихъ психическихъ состояніяхъ, т. е. нашъ внутренній опытъ, есть только совокупность модусовъ мышленія и при томъ различныхъ по своему содержанію (т. е. модусовъ мысли, служащихъ имъ объектами). Между тѣмъ казалось невозможнымъ найти для нихъ иныя соотвѣтствующія тѣлесныя состоянія, кромѣ тѣхъ, которыя должны соотвѣтствовать ощущеніямъ, чувствованіямъ и стремленіямъ. Въ этой области, казалось, параллелизмъ атрибутовъ становился вопросомъ. Изъ переписки Спинозы сдѣлалось однако вѣроятнымъ, что онъ въ послѣдніе годы своей жизни напалъ на слѣдъ интереснаго разрѣшенія этой проблемы, съ которой уже не суждено было ему покончить вполнѣ. А именно онъ, кажется, склонялся къ такому взгляду на отношенія атрибутовъ, что они должны быть расположены въ такой рядъ, внутри котораго модусы

каждаго предшествующаго атрибута образуютъ собою, въ модусахъ послѣдующаго, содержанія для особыхъ представленій. Основаніемъ остался и тогда атрибутъ протяженія; во второмъ атрибутѣ — атрибутъ простого мышленія — предполагались представленія, соотвѣтствующія всѣмъ тѣлеснымъ состояніямъ; въ свою очередь эти представленія, т. е. простые модусы мышленія, должны были образовать предметъ мышленія высшаго порядка, которое составляло третій атрибутъ и которое мы можемъ обозначить, на примѣръ, терминомъ «атрибута самосознанія или самопознанія». Гипотеза безконечнаго числа атрибутовъ давала этому истолкованію перспективу безконечной возможности потенцированія упомянутаго процесса, и подробное проведеніе этой мысли привело бы Спинозу къ системѣ, которая на основахъ вещественнаго міра построила бы цѣлый рядъ ступеней міровъ все высшей и высшей степени духовности, такъ что на долю человѣка выпадало бы только участіе въ трехъ низшихъ атрибутахъ: протяженности, мышленія и самосознанія. Въ этомъ поворотѣ спинозовскихъ мыслей лежитъ доказательство того, что

последовательное развитие учения его, вследствие зависимости его отъ картезианской проблемы самосознания, заставило бы его постепенно выйти изъ первоначальныхъ, намѣченныхъ имъ, границъ.

Но и въ этой формѣ Спинозовскаго учения могъ бы быть удержанъ съ строгою последовательностью принципъ, который стремился истолковать ходъ совершающихся внутри каждаго отдѣльнаго атрибута процессовъ, какъ строго причинное сцѣпленіе. Въ сферѣ атрибута протяженности этотъ принципъ привелъ Спинозу естественно къ чисто механической натурфилософіи, въ которой онъ, насколько было возможно, старался даже превзойти учение Декарта. Онъ обнаруживаетъ при этомъ полное знакомство съ современными ему великими естественнонаучными открытіями и, во вкусъ времени, обращаетъ свое вниманіе преимущественно на оптическія проблемы. Прежде всего напираетъ онъ вмѣстѣ съ Бэкономъ и Декартомъ на необходимость принципиальнаго выдѣленія *теологической точки зрѣнія* изъ научнаго изслѣдованія природы. Онъ весьма рѣзко возражаетъ противъ понятія цѣлесообразно-

сти, насколько имъ можно объяснить происхожденіе какихъ-либо вещей или же форму какихъ-либо движеній. Понятіе цѣли есть во всякомъ случаѣ модусъ мышленія, и телеологическое воззрѣніе на природу ищетъ поэтому поставить извѣстные модусы протяженія въ зависимость отъ явленій въ сферѣ другого атрибута, что по учению Спинозы есть грубое заблужденіе *). Поэтому только математическая необходимость причинныхъ отношеній управляетъ ходомъ всего совершающагося въ природѣ, и на этомъ основаніи Спиноза долженъ отклонить столько же понятія случая и цѣлесообразности, сколько и понятіе чуда, которое тоже заключаетъ въ себѣ представленіе о вторженіи цѣлесообразной дѣятельности Божества въ механизмъ природы.

Еще своеобразнѣе и во всякомъ случаѣ оригинальнѣе проведеніе принципа механи-

*) Въ этомъ разсужденіи С. есть крупная ошибка: вѣдь и понятіе причины есть тоже модусъ мышленія; слѣдовательно, и его съ этой точки зрѣнія нельзя ставить въ основу анализа природы. Спиноза, какъ и всѣ рационалисты, смѣшивалъ задачи научнаго анализа съ задачами философскаго синтеза: устраненіе принципа цѣлесообразности законно только въ предѣлахъ перваго, а не втораго.

ческой причинности, которое Спиноза попытался сдѣлать въ психической области. Здѣсь также могъ онъ признать только проявленіе принципа строгой необходимости, съ которою всѣ функціи душевной жизни вытекаютъ одна изъ другой, и ближайшимъ, всего болѣе замѣтнымъ слѣдствіемъ этого принципа было радикальное отрицаніе свободы воли, которое никогда еще никѣмъ не было такъ рѣзко и смѣло выражено, какъ Спинозой. Если онъ утверждаетъ, что и въ душевной жизни не совершается ни одного процесса, ни одной комбинаціи представленій, ни одного важнаго рѣшенія, которые бы не были предрѣшены съ необходимостью предшествующими функціями въ томъ именно видѣ, въ какомъ они на самомъ дѣлѣ вытекаютъ, то это положеніе въ его системѣ есть только прямое примѣненіе его основной аксіомы. Онъ выступаетъ противъ воображаемаго мнѣнія людей, въ силу котораго они считаютъ себя свободными или въ отдѣльных случаяхъ думаютъ, что они могли бы поступить также иначе — во всеоружіи насмѣшки и серіозныхъ доводовъ, и разрушаетъ съ побѣдоноснымъ остроуміемъ безум-

ную мечту абсолютной свободы воли, которую истолковывали какъ свободу отъ подчиненія воли закону причинности, только изъ-за неправильно понятой идеи отвѣтственности. Такое доказательство является для него тѣмъ болѣе легкимъ, что онъ, какъ и всѣ мыслители XVII и XVIII столѣтій, выходитъ изъ того психологическаго взгляда, будто воля есть только функція дѣятельности мысли. У Декарта просвѣчиваетъ тоже этотъ основной взглядъ, но онъ уклонился отъ него въ важныхъ пунктахъ, напр.: при объясненіи природы заблужденія; въ этомъ объясненіи онъ пытается спасти остатокъ прежняго представленія о безпричинной свободѣ воли. Спиноза, какъ вездѣ, такъ и тутъ совершенно послѣдовательно утверждалъ безусловную зависимость воли отъ представленія; поэтому онъ пытался весь механизмъ стремленій свести на механизмъ представленій. Эта общая тенденція всего вѣка раціонализма выразилась уже во взглядѣ Декарта, будто мышленіе есть основная функція человѣческой души и уже принесла свои плоды въ доктринѣ «учителя». У великаго ученика тенденція эта, съ свойственною ему послѣдовательно-

стью, соединилась съ ученіемъ о математической причинной связи, и это сдѣлало его типическимъ представителемъ *детерминистическаго міросозерцанія*. Необходимымъ слѣдствіемъ его было Спинозовское истолкованіе человѣческой жизни, исключительно под угломъ зрѣнія принципа механической причинности, и онъ провелъ ее, къ ужасу своихъ современниковъ, и въ области этики и политики. Его общее отрицаніе телеологическаго воззрѣнія заставило его для обѣихъ отклонить принципъ идеальнаго обоснованія и установленія абстрактныхъ нормъ. Въ одной области онъ возсталъ противъ морализирующей тенденціи въ обработкѣ этики, въ другой—противъ построенія утопій «идеальной социальной формы». Въ обоихъ отношеніяхъ думалъ онъ оградить строго научную точку зрѣнія, утверждая, что дѣло идетъ не о субъективной оцѣнкѣ, а объ изученіи и пониманіи дѣйствительности. Его доктрина стремится къ обсужденію природы процессовъ индивидуальной и политической жизни, съ солидной, сдержанностью, исключаящую всякую личную оцѣнку, какъ будто онъ имѣлъ и здѣсь дѣло «съ линіями, поверхно-

стями и тѣлами». Онъ ставитъ себѣ задачею разъяснить математическую необходимость, съ которою изъ простыхъ элементовъ строятся сложные образованія въ душевной жизни и въ политической сферѣ; онъ не желаетъ ни презирать ни осмѣивать данныхъ налицо процессовъ нравственного и социального міра: онъ желаетъ только понять ихъ *).

Въ процессѣ выполненія этой *механики нравственной и политической жизни* Спиноза стоитъ въ зависимости отъ двухъ великихъ предшественниковъ, ученія которыхъ незадолго до него приняли такое же направленіе. Это были Декартъ и Гоббесъ. Вліяніе перваго сказывается въ области психологіи, послѣдняго—болѣе въ этикѣ. Декартъ также сдѣлалъ опытъ изъ немногихъ первоначальныхъ основныхъ формъ построить систему данныхъ налицо аффектовъ и страстей. Спиноза ухватился за эту мысль и провелъ ее съ такой послѣдовательностью, которая издавна служить предметомъ удивленія и считается

*) Разумѣется, при такой исходной точкѣ зрѣнія всѣ этические построенія Спинозы должны были быть ошибочны.

образцовою. Онъ прежде всего стремится къ тому, чтобы установить одну общую основу для всей суммы стремлений человѣка, и для этого избираетъ (также не безъ вѣдѣнія со стороны нравственно-философскихъ воззрѣній Гоббеса) принципъ *самосохраненія*. Сохраненіе и продолженіе собственнаго бытія есть для него господствующая пружина въ существованіи физическаго и психическаго организма. Сознательный эгоизмъ этого самосохраненія есть для него только модусъ мышленія, соотвѣтствующій физиологическому жизненному инстинкту, и съ точки зрѣнія его избѣгается или преслѣдуется все то, что задерживаетъ или поддерживаетъ бытіе единичнаго существа, и что, сообразно этому, считается за добро или за зло. Спиноза, такъ же какъ и Гоббесъ, борется противъ идеи абсолютнаго добра и зла, добра и зла «самихъ въ себѣ». Насъ отталкиваютъ вещи, говоритъ онъ, не потому, что онѣ дурны, но дурными мы ихъ называемъ потому, что онѣ насъ отталкиваютъ. Мы домогаемся вещей не потому, что онѣ сами по себѣ хороши, но мы называемъ ихъ хорошими потому, что насъ влечетъ къ нимъ.

Зло и добро — относительныя опредѣленія, которыя развиваются на основѣ инстинкта самосохраненія, — первое — какъ отрицаніе всего тормозящаго наше существованіе, второе — какъ утвержденіе и признаніе того, что ему содѣйствуетъ. Аффектъ, которымъ мы прिवѣтствуемъ все благопріятствующее жизни, есть радость; все нарушающее ее мы ощущаемъ въ формѣ аффекта печали. Въ основаніи обоихъ лежитъ желаніе вообще, какъ проявленіе стремленія къ самосохраненію и къ самоусовершенствованію. Исходя изъ этого перваго дѣленія, Спиноза развиваетъ всю систему человѣческихъ аффектовъ и страстей, подобно Декарту, посредствомъ синтеза различныхъ представленій о предметахъ и причинахъ сильныхъ желаній и аффектовъ. Онъ не боится при этомъ обнаружить источники человѣческихъ чувствъ и страстей во всей ихъ наготѣ и срываетъ съ величавымъ пренебреженіемъ маску съ тѣхъ прикрасъ, за которыми софистика человѣческаго сердца старается скрыть обыкновенно силу элементарныхъ инстинктовъ. Его изображеніе развитія характера каждаго разбираемаго душевнаго состоянія, отличающееся почти наивной

холодностью, можно назвать классическимъ. Въ цѣломъ оно страдаетъ тѣмъ недостаткомъ, зависящимъ отъ всего вообще несовершеннаго состоянія тогдашней психологіи, а именно, что оно не принимаетъ въ соображеніе коренного психологическаго различія между аффектами и страстями и потому ставитъ непосредственно рядомъ другъ съ другомъ самые разнообразныя процессы. Съ другой стороны, однако, къ великимъ преимуществамъ изслѣдованія Спинозы принадлежитъ стремленіе провести въ немъ идею тѣсной зависимости между волненіями души и тѣлесными процессами. Въ силу параллелизма атрибутовъ каждое желаніе должно соответствовать извѣстному состоянію тѣлесныхъ движеній, каждый радостный аффектъ—какому-либо совершенствованію физическаго организма, каждая печаль—какому-либо ущербу въ немъ или нарушенію его стройнаго дѣйствія. Само собою разумѣется, что Спиноза не былъ въ состояніи посредствомъ физиологическаго анализа провести этотъ принципъ въ отношеніи къ отдѣльнымъ процессамъ; но одна уже постановка этого требованія и принципиальный взглядъ

его являлись значительнымъ прогрессомъ—гипотезой, предваряющей успѣхи будущаго изслѣдованія.

Если эта естественно-научная точка зрѣнія при анализѣ душевной жизни казалась для господствующихъ въ то время взглядовъ могилой самыхъ святыхъ убѣжденій, то такая же оцѣнка была неизбежна и въ отношеніи къ смѣлому проведенію Спинозой того же самаго принципа при истолкованіи основъ государственной жизни въ его политическомъ трактатѣ. Подобно тому, какъ онъ вывелъ основныя нравственныя понятія о добрѣ и злѣ чисто психически, опредѣливъ ихъ какъ наименованіе того, къ чему стремится человѣкъ или чего избѣгаетъ, такъ же точно основному понятію о *правѣ* онъ даетъ чисто натуралистическое значеніе, отождествляя его съ понятіемъ «власти» и ставя для того времени еретическое положеніе, по которому каждый обладаетъ такимъ количествомъ права, въ какой степени онъ обладаетъ властью, и по которому правовая сфера каждаго человѣка есть не что иное, какъ область дѣятельнаго проявленія его инстинкта самосохраненія. Естественное право по Спи-

нозѣ есть, слѣдовательно, полное развитіе эгоизма. Тутъ онъ заходитъ даже далѣе Гоббеса, который считаетъ раскрытіе этого эгоизма только какъ психологически неизбежный процессъ, предшествующій стадіи правового порядка *). Выводы обоихъ этихъ мыслителей принципиально одинаковы. Спиноза также излагаетъ механику государственной жизни на основахъ того принципа борьбы всѣхъ противъ всѣхъ, къ которой должно привести узкое развитіе индивидуальнаго эгоизма. Онъ заключаетъ также, что непосредственно инстинктъ самосохраненія влечетъ за собою прежде всего стремленіе къ упроченію личнаго существованія и личной власти, т. е. правовой сферы субъекта, и далѣе, что наблюденіе опасностей для жизни и собственности, сопряженныхъ съ такою борьбой всѣхъ противъ всѣхъ, — приводитъ къ *Государственному договору*, въ силу котораго коллективная воля людей создаетъ учре-

*) Здѣсь Виндельбандъ однако упускаетъ изъ виду совершенно оригинальное значеніе, какое Спиноза давалъ принципу самосохраненія и эгоизму сравнительно съ Гоббесомъ, и которое выяснится ниже. Едва ли съ этой точки зрѣнія можно сказать, что Спиноза пошелъ *далѣе* Гоббеса.

жденія, имѣющія задачею упрочить и обезпечить благо каждой личности, давая имъ обязательную силу закона. Поэтому и для Спинозы, какъ для Гоббеса, государство есть великая машина, построенная людьми съ цѣлью способствовать своему благосостоянію, а достоинство отдѣльныхъ государственныхъ формъ должно обусловливаться единственно тѣмъ, насколько онѣ удовлетворяютъ этому своему назначенію.

Государственная механика имѣетъ задачею поставить въ такое соотношеніе области права и власти отдѣльныхъ индивидуумовъ, при которомъ они не мѣшали бы другъ другу.

На первый взглядъ кажется почти невозможнымъ, чтобы на основахъ спинозовскаго міросозерцанія могла вообще развиваться этическая доктрина. Если различіе между добромъ и зломъ объяснять только различіемъ между тѣмъ, чего человекъ домогается, и тѣмъ, чего онъ избѣгаетъ на самомъ дѣлѣ, то кажется невозможнымъ установить прочный критерій для общей оцѣнки всего, что желательно и что достойно пренебреженія. На обширной почвѣ психологической необхо-

димости вырастаютъ всѣ процессы рѣшеній воли съ одинаковымъ правомъ, поэтому кажется непонятнымъ, какъ можно притти этимъ путемъ къ тому, чтобы одни одобрять, а другіе порицать, и однако Спинозѣ удалось найти въ своихъ принципахъ основоположеніе для этики. Даже болѣе того: весь ходъ его мышленія такъ сильно побуждалъ его къ установленію этого основоположенія, что ему самому этическіе выводы его философіи представлялись самыми драгоценными, и они обуславливали и самое заглавіе главнаго произведенія Спинозы. Въ высшей степени своеобразна связь идей, посредствомъ которой онъ дошелъ до установленія *понятія о добродѣтели*. Прежде всего опредѣленіе его при-
мыкаетъ вслѣдствіе чисто натуралистическаго приѣма къ древней терминологіи, по которой слово *virtus*, ранѣе пріобрѣтенія своего этического смысла, означало *мощь, крѣпость, силу*. Это понятіе Спиноза и связываетъ съ идеею инстинкта самосохраненія. Стремленіе къ самоусовершенствованію, т. е. къ увеличенію индивидуальной власти, и есть собственно содержаніе инстинкта самосохраненія, и эта власть есть не что иное, какъ

именно результатъ осуществленія этого стремленія. Поэтому, говоритъ Спиноза, добродѣтель (въ смыслѣ мощи) тождественна «власти». Между тѣмъ нравственный законъ не можетъ требовать отъ человѣка ничего противоестественнаго: онъ, напротивъ, долженъ быть тождественъ съ закономъ естественнымъ. Его единственная заповѣдь поэтому та же, что и заповѣдь инстинкта самосохраненія: «увеличивай свою мощь». Стало-быть и нравственное понятіе о добродѣтели есть только выраженіе стремленія къ полному развитію силъ человѣческой природы. Въ этомъ смыслѣ спинозовская этика, независимо отъ религіозныхъ основаній, старается установить нравственную жизнь на почвѣ естественно данной дѣйствительности и представить ее какъ необходимый продуктъ этой послѣдней. Но для того, чтобы, руководясь этимъ принципомъ, вывести нравственные законы, Спинозѣ нужно было и другое посредствующее начало. Весьма замѣчательно при этомъ, какимъ простымъ и гениальнымъ способомъ связалъ онъ въ этихъ цѣляхъ бэконовскія и декартовскія идеи. На основаніи параллелизма атрибутовъ, совершенство души, т. е.

добродѣтель, очевидно, должна стоять въ связи съ совершенствомъ тѣла, т. е. съ его мощью. Самое мощное тѣло есть и наисильнѣйшее, т. е. то, которое обладаетъ наибольшей властью; наисовершеннѣйшая душа есть та, въ которой всего сильнѣе развитъ атрибутъ мышленія, т. е. та, которая обладаетъ самыми ясными и самыми отчетливыми представленіями. Поэтому добродѣтель для Спинозы состоитъ въ декартовскомъ идеалѣ «яснаго и отчетливаго познаванія разумомъ». Но параллелизмъ атрибутовъ влечетъ за собою такое представленіе, что эта познающая добродѣтель предполагаетъ одновременно и громадную тѣлесную мощь. Такимъ образомъ, бэконовскій принципъ: «Знаніе есть сила» переплетается съ картезіанскимъ понятіемъ правильнаго мышленія, чтобы привести въ результатъ къ спинозовскому воззрѣнію на добродѣтель. Добродѣтельный человѣкъ есть человѣкъ знающій и именно въ силу этого могущественный,—тотъ, въ которомъ одинъ и тотъ же модуль «индивидуальнаго бытія» достигъ въ предѣлахъ обоихъ атрибутовъ одинаково высокаго совершенства. Не слѣдуетъ при этомъ смущаться кажущимся про-

тиворѣчіемъ этого ученія съ доступнымъ простому наблюденію фактомъ, что развитіе душевной силы не всегда идетъ параллельно съ развитіемъ физической силы въ обыденномъ смыслѣ слова. Напротивъ, слѣдуетъ думать, что Спиноза подъ сферой силы какого-нибудь тѣла подразумѣвалъ только совокупный кругъ дѣйствій, которыя оно способно производить, при помощи какихъ бы то ни было орудій, хотя бы и интеллектуальныхъ. Въ этомъ именно смыслѣ должно понимать вѣдь и всѣ реальныя дѣйствія, которыя по бэконовской философіи могутъ быть продуктами знанія и которыя должны быть причислены къ области физической мощи, входящей въ понятіе спинозовской добродѣтели. Такое понятіе о добродѣтели, являющееся замѣчательнымъ образомъ одновременно и чисто теоретическимъ, по отношенію къ душевной жизни,—и практическимъ, въ отношеніи его къ реальной дѣятельности, представляется самымъ сложнымъ и оригинальнымъ изъ всѣхъ, какія когда-либо были установлены въ исторіи человѣческой мысли. Понятіе это тѣмъ болѣе представляется интереснымъ, чѣмъ болѣе думаешь о томъ, что тво-

рецъ его обладалъ самъ въ полной степени теоретической добродѣтелью «яснаго мышленія»; что же касается до сферы дѣятельности его въ области внѣшняго міра, то, напротивъ, подобнымъ преимуществомъ онъ не могъ похвалиться *).

Итакъ построенное на указанномъ основаніи этическое ученіе Спинозы носитъ совершенно тотъ же характеръ, къ которому склонялась неизбѣжно уже декартовская философія. У обоихъ этихъ философовъ добродѣтель является главнымъ образомъ въ формѣ свѣтлаго разумнаго мышленія, но и въ жизни того и другого вдохновенное, неудержимое увлеченіе чистымъ изслѣдованіемъ разума было основной чертой характера и всей жизненной доли. Слѣдуя указанію Декарта, Спиноза втискиваетъ однакоже это этическое ученіе, какъ и развитіе своей идеи о добродѣтели, въ схоластическую антитезу активности и пассивности **). Всякое тѣло,

*) Это только доказываетъ скромность Спинозы и то, что онъ самъ не считалъ себя идеаломъ добродѣтели, иначе онъ приспособилъ бы свое понятіе о добродѣтели къ лично имъ осуществленному идеалу.
Н. Г.

**) Этотъ контрастъ понятій былъ выработанъ уже древними философами и едва ли заслуживаетъ презрительнаго эпитета „схоластическаго“.
Н. Г.

чѣмъ оно совершеннѣе и сильнѣе, тѣмъ оно дѣятельнѣе и тѣмъ менѣе подвержено воздѣйствію другихъ тѣлъ. Такъ же точно и человѣческая душа тѣмъ совершеннѣе и добродѣтельнѣе, чѣмъ болѣе она активна и чѣмъ менѣе страдательно относится къ окружающимъ воздѣйствіямъ. Аффекты же и страсти, систему которыхъ изложилъ Спиноза, суть неясныя и запутанныя состоянія страдательнаго типа; они въ то же время суть и представленія тѣхъ состояній, въ которыхъ замѣчается страдательное отношеніе тѣла, когда оно находится подъ вліяніемъ внѣшнихъ силъ. Поэтому аффекты и страданія суть во всѣхъ формахъ своихъ — состоянія несовершенства, слабости, недобродѣтели. Въ противоположность имъ, ясное, отчетливое мышленіе должно считаться состояніемъ чистой дѣятельности души, въ которомъ она самое себя опредѣляетъ и не подлежитъ никакимъ чуждымъ вліяніямъ. Тутъ снова выступаетъ въ своемъ этическомъ значеніи картезіанскій идеалъ чистаго рационализма, т. е. исключительно самоопредѣляющагося мышленія. Упомянутая антитеза активности и пассивности отождествляется у Спи-

нозы съ антитезой *зависимости и независимости*, или же *свободы и рабства*. Понятіе Спинозы о свободѣ не стоитъ въ противорѣчій съ понятіемъ его о необходимой причинной связи: напротивъ, оно есть законченное ея выраженіе. Свобода есть для него то состояніе, въ которомъ конечный модусъ мышленія въ своихъ функціяхъ обусловливается единственно содержаніемъ своихъ собственныхъ опредѣленій, — несвобода—то, въ которомъ этотъ модусъ находится въ зависимости отъ воздѣйствія другихъ конечныхъ существъ. Свобода, стало-быть, не что иное, какъ *самоопредѣленіе*. Свободно то тѣло, котораго движеніе не опредѣляется никакимъ другимъ тѣломъ; свободна та душа, рѣшеніе которой исключительно зависитъ отъ ея собственнаго разумнаго мышленія. Изъ этого слѣдуетъ, что человѣкъ въ состояніи аффекта или страсти не свободенъ, — въ состояніи же разумнаго сознанія, напротивъ, пользуется полной свободой. Добродѣтель есть мощь, и добродѣтель есть свобода; но эта добродѣтель не есть что-либо иное, какъ истинное познаніе. Нравственная задача, стало-быть, можетъ состоять только въ

побѣдѣ разума надъ страстями. Страсть можно только тогда преодолѣть, когда поймешь ее. Вся нравственная жизнь есть борьба разума со страстью, и цѣль ея есть возвышеніе человѣка изъ состоянія несвободы къ состоянію свободы.

Помощью этихъ размышленій Спиноза выбивается снова изъ замкнутыхъ формъ своего раціонализма и возвращается къ первоначальному элементу мистицизма, породившаго его философію, ибо что же въ концѣ концовъ это познаніе, въ которомъ должны заключаться добродѣтель, мощь и свобода человѣка? Это есть созерцаніе Бога и пониманіе необходимости, въ силу которой изъ Его существа вѣчно исходятъ всѣ вещи. *Познаніе Бога* есть вершина знанія и вмѣстѣ съ тѣмъ—вершина добродѣтели. Если же добродѣтель освобождаетъ человѣка отъ рабства, въ которомъ онъ находится подъ игомъ аффектовъ и страстей, то эта добродѣтель богопознанія есть въ то же время спасительная сила, которая возвышаетъ человѣка избавленіемъ его отъ золь и преступленій конечнаго міра до соучастія въ вѣчномъ совершенствѣ безконечнаго Божества. Съ этими мыслями

великая симфонія ученія Спинозы попадаетъ вновь въ свой основной тонъ, ибо каждая религія коренится въ потребностяхъ спасенія и ищетъ освобожденія отъ мірскихъ золь.

Исходя изъ этой точки зрѣнія, Спиноза производитъ и послѣдній синтезъ своихъ мыслей. Спасительная сила полного богопознанія заключается въ томъ, что оно освобождаетъ людей отъ всѣхъ аффектовъ и страстей, которые, въ противномъ случаѣ, влекутъ волю его къ вещамъ конечнымъ, — и тамъ, гдѣ эта добродѣтель водворяется, тамъ остается для вождельнѣй человѣка только одинъ возможный предметъ — предметъ самого этого познания, т. е. Божество. Гдѣ Богъ одинъ наполняетъ собою все мышленіе, тамъ Онъ одинъ наполняетъ и всю сферу воли. Кто совершенно познаетъ Божество, тотъ ни къ чему и не стремится, кромѣ какъ къ Нему. Познание Бога тождественно съ любовью къ Богу. Кто знаетъ, что существуетъ лишь одна субстанція и что все остальное — ея преходящія явленія, тотъ уже не домогается этихъ мимолетныхъ благъ, но объемлетъ своей духовной любовью только одно Божество. Такое влеченіе соединено съ убѣ-

жденіемъ въ несомнѣнности вѣчнаго удовлетворенія. Всѣ другія блага исчезаютъ, всѣ другія желанія, сами будучи преходящими, или вовсе не достигаютъ цѣли или ведутъ къ мимолетнымъ наслажденіямъ; любовь же къ Божеству и блаженство этой любви такъ же вѣчны, какъ и объектъ ихъ. Любовь къ Богу, тождественная съ богопознаніемъ, есть *высшее благо*. Если, наконецъ, Спиноза ищетъ окончательнаго выраженія для этой духовной любви къ Богу, то его легко найти въ слѣдующемъ размышленіи: та душа человѣческая, которая посредствомъ познания влечется къ блаженству божественной любви, сама вѣдь есть не что иное, какъ модусъ безконечной природы Божества; она не заключаетъ въ себѣ никакой другой сущности и не можетъ развить въ себѣ никакой иной силы, кромѣ тѣхъ, которыя присущи самому Божеству. Любовь, которою человѣкъ объемлетъ Божество, есть въ концѣ концовъ лишь любовь *Бога къ Самому себѣ*: «*amor intellectualis quo deus se ipsum amat*». Божественная субстанція есть все во всемъ; и наша жаждущая познанія любовь къ ней есть только моментъ вѣчнаго движенія, въ силу

котораго она изъ конечныхъ оболочекъ своей природы вновь возвращается къ самой себѣ.

Такимъ образомъ система Спинозы заканчивается тою же мыслью, которая составляетъ внутреннюю пружину всего его мышленія и всей его жизни, а именно — мистическою идеею любви къ Богу. Весь аппаратъ геометрическаго метода и тяжеловѣсная поступь раціоналистическихъ дедукцій были для него лишь средствомъ утолить религіозную жажду всесовершеннаго богопознанія. Въ этомъ состоитъ исключительная особенность его системы, что онъ прибѣгаетъ къ раціонализму, какъ орудію для цѣлей мистицизма, и что онъ ищетъ удовлетворить благоговѣйное стремленіе религіознаго чувства помощью строжайшей ясности и отчетливости мышленія. Знакомство Спинозы съ картезіанскимъ методомъ предохранило его отъ той туманности и расплывчивости, въ которыхъ обыкновенно преподносятъ свои откровенія мистическая мысль, и его глубокая религіозность не допустила его удовлетвориться отвлеченной пустотой натуралистическаго умствованія. Въ этомъ двойномъ стремленіи стоитъ онъ настолько же выше и того безсмыслія, съ

которымъ позднѣйшій раціонализмъ лишилъ всѣ высшія проблемы мышленія ихъ внутренняго достоинства. Но съ другой стороны, въ ученіи Спинозы, эти двѣ рѣзкія противоположности—*мистицизмъ* и *раціонализмъ*—соприкасаются между собою только для того, чтобы еще сильнѣе и рѣзче оттолкнуться. Попытка ихъ взаимнаго проникновенія не удалась. Содержаніе, которое математическій методъ раціонализма пытался сообщить мистической идеѣ Божества, было «абсолютное ничто». Для религіознаго мышленія Спинозы Божество есть все; въ его же метафизикѣ Оно только пустая форма понятій. Вся его религіозность оказалась неспособной создать философію, которая возвратила бы ему во всей полнотѣ содержаніе этого религіознаго чувства.

Система Спинозы всегда будетъ занимать выдающееся мѣсто среди попытокъ челоѣческаго мышленія притти къ сознанію самаго драгоцѣннаго содержанія его мысли въ замкнутой формѣ научнаго изложенія. Система его, быть-можетъ, есть величественнѣйшая поэзія въ сферѣ понятій (*Begriffsdichtung*), какая когда-либо возникла въ мозгу

человѣка; строгая послѣдовательность его мышленія и прозрачная чистота его убѣжденій упрочиваютъ за нимъ удивленіе потомства. Но все-таки неразрѣшимое противорѣчіе между пыломъ его любви къ Богу и между рѣжущей внѣшней холодностью его міровоззрѣнія будетъ всегда возмущать спокойствіе, съ которымъ хотѣлось бы наслаждаться изученіемъ могучей системы его идей.

К О Н Е Ц Ъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ Декартъ.

	Стр.
Введеніе. Декартъ какъ человѣкъ.	1
Книга I. Система міра по воззрѣнію Декарта и съ точки зрѣнія современной науки.	31
Глава I. Картезіанская революція.	31
" II. Универсальная математика и механика.	60
" III. Механическая физика.	82
" IV. Механическая фізіологія.	89
" V. Знаніе научной системы Декарта.	99
Книга II. Картезіанскій идеализмъ.	111
Глава I. Критика познанія.	111
" II. Мысль и ея отношеніе къ матеріи.	138
" III. Теорія идей.	158
" IV. Идея совершеннаго существа.	165
" V. Существованіе матеріи.	180
Книга III. Психологія и нравственное ученіе Декарта.	193
Глава I. Психологія Декарта.	193
" II. Мораль Декарта.	207
Книга IV. Вліяніе Декарта въ литературѣ и въ философіи.	239

ПРИЛОЖЕНІЕ Спиноза.

Біографія.	297
Происхожденіе ученія Спинозы.	309
Общій смыслъ философіи Спинозы.	328
Ея методъ.	330
Метафизическое ученіе Спинозы.	335
Механика нравственной и политической жизни.	365
Заключеніе.	382

Цѣна 80 коп.

Склады изданія: въ **Москвѣ**, въ книжномъ магазинѣ
Т-ва И. Д. Сытина, у Ильинскихъ воротъ, домъ
Титова и въ книжномъ магазинѣ М. Е. Конусова,
у Страстного монастыря, домъ Чижовыхъ; въ **С.-Пе-**
тербургѣ, въ книжномъ складѣ А. М. Калмыковой,
Литейный проспектъ, № 60.