

БИБЛИОТЕКА СОВРЕМЕННОГО ЗНАНИЯ

31

И. К О Н

РУКОВОДЯЩИЕ
МЫСЛИТЕЛИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО И. П. ЛАДЫЖНИКОВА БЕРЛИН

БИБЛИОТЕКА СОВРЕМЕННОГО ЗНАНИЯ

1. КОВАЛЕВСКИЙ. Введение в исчисление бесконечно малых.
 2. БЛАУ. Автомобиль.
 3. ЦАНДЕР. Нервная система.
 - 4/5. РЮСБЕРГ. Введение в аналитическую химию. В двух частях.
 6. БУКИ. Лучи Рентгена.
 7. БАЙШ. Гигиена женщины.
 8. ЛИНДОВ. Дифференциальное исчисление.
 9. ГАССЕРТ. История полярных путешествий.
 10. РОЗИН. Сердце, кровеносные сосуды, кровь и их заболевания.
 11. ФАТЕР. Термодинамика.
 - 12/15. АРТЕМЬЕВ. Кристаллография. В четырех част.
 16. ИЛЬБЕРГ. Душевные болезни.
 17. РИХТЕР. Введение в философию.
 - 18/19. ОППЕНГЕЙМ. Астрономическое мировоззрение в его историческом развитии. В двух частях.
 20. ФАТЕР. Прикладная термодинамика.
 21. АНИЧКОВ. Современная русская поэзия.
 22. ТРЕМНЕР. Гипнотизм и внушение.
 23. БРИК. Провода и кабели.
 24. БЛОХМАН. Введение в экспериментальную химию.
 25. ШТЕЙНМАН. Ледниковый период и доисторический человек.
 26. ТУРН. Беспроволочная телеграфия.
 27. КРАНЦ. Сферическая тригонометрия.
 - 28/29. ФАТЕР. Новейшие тепловые двигатели. В двух частях.
 30. ГЕССЕ. Учение о происхождении видов и дарвинизм.
 31. КОН. Руководящие мыслители.
 - 32/37. БАРДЕЛЕБЕН. Анатомия. В шести частях.
 38. ГЕРБЕР. Человеческий голос и его гигиена.
 39. АЛДАНОВ. Загадка Толстого.
 40. КЕН. Электрическая передача энергии.
-

87.3(0)

К69

БИБЛИОТЕКА СОВРЕМЕННОГО ЗНАНИЯ

31

И. К О Н

РУКОВОДЯЩИЕ МЫСЛИТЕЛИ
ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

ПЕРЕВОД В. З. СЕЗЕМАНА

1 9 2 3

ИЗДАТЕЛЬСТВО И. П. ЛАДЫЖНИКОВА БЕРЛИН

M. BORISOFF & E. PEROFF

ГУМАНИТАРНЫЙ
ЦЕНТР
Г. ИРКУТСК
80574

МБУК
«ГЦ»

ФОНД РЕДКИХ КНИГ

Исключительное право перевода на русский язык приобретено
издательством И. П. Ладыжникова у фирмы V. G. Teubner, Leipzig

Типография Шпамера в Лейпциге

ВВЕДЕНИЕ

Задача этой книги — ввести читателя не в историю философии, а через историю в самую философию. Эта задача определила выбор не только представленных здесь философов, но и того материала, которым каждый из них представлен. Повсюду я старался выяснить то, что для философии имеет вечное, непроходящее значение. В философской литературе нет недостатка в изложениях, воспроизводящих также и второстепенные черты и противоречия в умах великих мыслителей. Если читателю покажется, что между этими изложениями и моим есть разногласия, то пусть он вспомнит об особой задаче моих лекций.

Замысел этой книги возник из твердого убеждения, что философия в течение своего развития создала нечто большее чем сумму остроумных догадок. Если сосредоточить внимание только на главных линиях развития, то становится ясным, что и в важнейшей из всех наук были найдены истины, имеющие фундаментальное и вечное значение, истины, вполне пригодные к тому чтобы служить нам опорой жизни.

Нижеследующие лекции были прочитаны в декабре 1906 года во Фрейбурге перед слушателями обоего пола из самых разных сословий. Усердие, с которым многочисленные участники — часто после тяжелого рабочего дня — следили за моим изложением, показывало мне, как широко распространена потребность в философии. Пусть и в печатном виде эти лекции послужат самым широким кругам. С этой целью я сохранил в существенном характер устной речи. Сокращениям подверглись только неизбежные при

устном изложении повторения (читатель без труда заменит их повторным чтением соответствующих мест); вместо них были включены некоторые отделы, которые вводят несколько глубже в рассматриваемые вопросы, но которые при однократном слушании могли бы остаться непонятными.

Дальнейшему самообучению поможет сопоставление моего изложения с другими новейшими введениями в философию. Ведь не то важно, чтобы мы верили всем словам одного мыслителя, а то, чтобы каждый из нас, путем самостоятельной проверки, выработал себе прочные убеждения. Из этих введений я умышленно не называю ни одного в отдельности. Они легко могут быть найдены; несколько относящихся сюда томиков содержит и эта серия. В качестве трудов, отстаивающих те же основные взгляды, которые и мы высказываем, и способных вместе с тем привести к более углубленному пониманию, я назову только: прелюдии Виндельбанда и основные проблемы этики Гензеля. Но прежде всего я советую прочесть главные произведения рассматриваемых здесь философов, вышедшие по большей части в «философской библиотеке» (издание Феликса Мейнер-Лейшиг, отчасти также в Универсальной библиотеке «Реклама»). В качестве наиболее доступных пониманию укажем следующие:

К лекции I:

К с е н о ф о н т: Воспоминания о Сократе.

П л а т о н: Апология Сократа, Критон, Лахет.

К лекции II:

П л а т о н: Протагон, Горгий, Федон, Пир.

К лекции III:

Д е к а р т: Трактат о методе. Размышления о метафизике.

К лекции IV:

С п и н о з а: Трактат об усовершенствовании человеческого разума.

К лекции V:

Кант: Прологоменты ко всякой будущей метафизике. Основоположение к метафизике нравов.

К лекции VI:

Фихте: Назначение человека. Несколько лекций о назначении ученого. Закрытое торговое государство. Основные черты современной эпохи. Речи к немецкому народу.

Сообразно с замыслом этих лекций я нигде не ссылаюсь на тех мыслителей, которым я обязан указанием фактов или мыслей. Осведомленный в философии читатель и без того заметит, кому из новых философов, историков и биографов я следую. Едва ли необходимо напомнить о том, что общедоступное введение не притязает на сообщение новых результатов научной работы. Вообще я прошу всех, кто подобно мне посвятил свою жизнь работе над философскими проблемами, не забывать, что книга эта предназначена не для них, хотя именно они являются ее единственными компетентными судьями.

Каждое новое издание было мною тщательно просмотрено, в четвертом обращено особое внимание на вразумительность и убедительность в развитии мыслей. В некоторых средних учебных заведениях эта книжка была введена как пособие для преподавания философии. Я с благодарностью использовал замечание одного учителя и прошу искренне не отказать мне в сообщении дальнейших указаний. План книги в целом я счел нужным сохранить, в особенности я не решился нарушить его — согласно желанию некоторых моих критиков — включением в нее некоторых других философов. Под «руководящими мыслителями» я разумею таких, которые способны привести читателя к философии. Что касается великих систематиков, — как напр. Аристотеля, Лейбница, Гегеля, то полное их понимание предполагает вполне вышколенное философское мышление, а помимо того, поскольку их системы охватывают весь круг современного им знания, и широкую освещен-

домленность в истории и предметной стороне культуры. Только мое глубокое уважение к этим всеобъемлющим умам запрещает мне сокращенным изложением их учения совершить по отношению к ним несправедливость. Иначе обстоит дело с мыслителями, величие которых заключается скорее в самой постановке вопросов и в открытии некоторых основных руководящих мыслей. Только эти последние, как мне кажется, способны пробудить интерес к философии и понимание таковой.

ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ

СОКРАТ

Говорить о философии перед незнакомыми слушателями — задача нелегкая. Философия должна захватить всего человека, а потому философская лекция должна в большей степени чем всякая другая считаться с внешним активным участием слушателей. Всякая философия пытается дать ответ на вопрос о назначении человека. Как бы разнообразны не были предметы, которыми она занимается, она исследует их только потому, что надеется через них добиться решения важнейшей из всех проблем: чем я должен быть в этом загадочном мире? Только у слушателей, которых этот вопрос когда-нибудь тревожил, философская лекция может рассчитывать на должное понимание. Я предполагаю, что Вы все, так или иначе, испытывали эту тревогу, то-есть что Вы ощущаете потребность к философии. Такую потребность я должен у Вас предположить, никаких других предположений я делать не буду. Я постараюсь Вам помочь достигнуть большей ясности во всем, что Вы ищете и указать пути, на которых эта потребность получит возможно большее подлинное удовлетворение. С этой целью я представляю Вам основные мысли философии в их интимной связи с жизнью великих мыслителей. Знакомство с этими личностями не есть самый краткий и науч-

ный, но во всяком случае самый удобный путь, чтобы дойти до понимания их взглядов.

Не новые завоевания науки хочу я представить Вашему вниманию, а старую мудрость. Если это кого-нибудь из Вас разочарует, то я отвечу анекдотом. Один обходительный гуманный король посетил однажды обсерваторию и спросил главного астронома: «Что нового на небе?» — На что находчивый ученый ответил встречным вопросом: «Известно ли Вашему Величеству все старое?»

Итак я попытаюсь Вам так представить старую мудрость, чтобы она Вам показалась новой, то-есть вновь пережить. Я постараюсь, исходя из внутреннего мира руководящих мыслителей, открыть Вашему пониманию живой смысл, самых казалось бы отдаленных и чуждых жизни мыслей. Из числа великих мыслителей я избрал шесть философов, представляющих собою три наиболее плодотворные эпохи философской мысли и относящихся друг к другу как учитель к ученику: это — Сократ и Платон, Декарт и Спиноза, Кант и Фихте. Каждому из них будет посвящено по отдельной лекции. Почему я избрал именно этих мыслителей, оправдается самим ходом моих рассуждений.

Впрочем, относительно первого из них это сразу ясно. Кто хочет войти в самую жизнь философии, может начать только с Сократа. Жизнь и мышление у него тесно связаны. Он не изложил свою философию в книгах, а воплотил ее в жизни и в беседах. Возможно, что этим путем он мог достичь столь могучего влияния в своем родном городе и в свое время. Сократ родился в Афинах около 470 г. до Р. Х. сыном скульптора Софрониска, которого мы должны себе представить не художником, а ремесленником. Мать его занималась повивальным искусством. Он был, стало быть, мещанского происхождения. Однако бедность не служила афинянину того времени помехой для умственного образования. Афины достигли тогда вершины своего могущества; они были уже не столицей мелкого греческого государства, а средоточием союза морских государств, в прочности немного уступавшего единой импе-

рии. Благодаря этому, после победоносных войн, Афины господствовали над побережьем Азии и островами восточной части Средиземного моря. Богатства, стекавшиеся со всех сторон в город, становились, благодаря демократическому строю, доступными всему населению в виде общественных празднеств, игр, построек и художественных сокровищ. Жизнь носила публичный характер. На юге, где не только общение между людьми, но и вся деловая жизнь протекала на улице, — это всегда было правилом — по крайней мере для мужской части населения. Но в те времена весь уклад публичной жизни определялся великими интересами духовного и нравственного порядка — глубоким внутренним участием каждого гражданина в судьбе родного государства. Государству служила не только политическая деятельность в узком смысле этого слова, его прославляло и увековечивало искусство, и победа, одержанная кем-нибудь из граждан на олимпийских играх, доставляла не меньше славы государству, чем самому победителю. Это единство находило свое высшее выражение в религии, которая, правда, не была зафиксирована в определенных догматах веры или священных книгах, но благодаря возвышенности своего культа господствовала над всей общественной жизнью. Так каждый образовывал себя через государство и для государства. Но эта тесная связь личности с государством не обуславливала собою угнетения силы и своеобразия индивидуальности. Наоборот, всякий, кто выделялся своими способностями, старался достигнуть в государстве могущества, влияния и славы. Именно публичный характер жизни придавал всем почестям особую привлекательность. Всякая деятельность обращалась благодаря этому в состязание. На торжественных представлениях в честь бога Диониса драматические поэты оспаривали друг у друга пальму первенства, народные собрания служили поприщем для состязаний народных витай, старавшихся завладеть расположением народа. При таких условиях должен был наступить момент, когда эти сильные, уверенные в себе личности, развившие свои способности для служения государству, стали пред'являть

притязания на самостоятельность и по отношению к целому обществу.

Выявлению этого сознания внутренней силы у индивида содействовала в особенности наука, нашедшая в Афинах приют с середины 5-го в. до Р. Х. Возникла она не на материке Эллады, а в греческих колониях на западном побережья Малой Азии, особенно в так наз. Ионийских колониях. Самые ранние представители греческой науки, начиная с Фалеса из Милета, направили свои размышления прежде всего на сущность телесной природы. Нас здесь не интересуют отдельные философские взгляды на материальный мир, которые сложились в ту пору. Сейчас для нас важно отметить только то, что в эту эпоху не довольствовались более теми воззрениями, видевшими в солнце и луне, реках и морях, ветрах и горах проявления отдельных божеств, а пытались исследовать природу этих телесных явлений, лежащее в их основе первовещество и определяющие их закономерные связи. Таким образом возникли различные философские школы, которые боролись между собой, стараясь опровергнуть противную сторону и обосновать собственные взгляды при помощи возможно более убедительных доказательств.

В этой борьбе развилось искусство спора, часто стремившееся не столько к тому, чтобы опровергнуть и убедить противника, сколько к тому, чтобы его ошарашить и навязать ему свое собственное мнение.

Ловкость и находчивость спорщиков представляла часто для аудитории больший интерес чем самый предмет спора; отдельные лица, правда, относились с глубоким участием к исканию истины ради ее самой, но для большой толпы споры философских школ были ни что иное как новый вид публичных состязаний и зрелищ. Молодые афиняне, поступающие к приезжим мудрецам в учение, стремились усвоить искусство спора, стараясь использовать его как средство воздействия на мнение народных собраний и народных судов. На встречу этой потребности пошли новые учителя, называвшие себя софистами и поставившие себе, по их словам, целью сделать своих учеников хорошими

ораторами. Первоначально слово софист значило лишь: мудрый, сведущий человек. И только впоследствии в результате борьбы, которую Сократ и его ученики вели с софистами, это слово приобрело то отрицательное значение, которое мы теперь с ним связываем. Стремление софистов — кратко говоря — сводилось к тому, чтобы при помощи приемов речи, выработанных научными спорами, сделать из своих учеников эффектных ораторов и находчивых спорщиков и обеспечить им таким путем влияние на суде и в народном собрании. Однако в то время как афинская молодежь добивалась практического успеха в политической жизни, сами софисты не были практиками в политике. Их деятельность протекала не на родине; стремясь к славе и богатству, они переходили из города в город и, конечно, особенно охотно посещали могущественные и богатые Афины. Но ни один из выдающихся софистов не был Афинянином. Поэтому они не были связаны с родной почвой и с определенным укладом жизни, как напр. сами аттические граждане, которые, быть может и желали в своих личных интересах того или другого изменения политического и общественного строя, но в общем и целом принимали и признавали его, как нечто неприкосновенное. Нет, софисты были оторваны от почвы, довлеющие себе личности, гордившиеся не отечеством и не своею деятельностью в нем и для него, а исключительно своим собственным знанием и способностями.

Софисты не представляли собою сплоченного единства, они были сословием бессловной организации. Не существовало также софистической школы, в которой господствовали бы определенные взгляды. Общим для них было лишь само учительство, но отнюдь не содержание учения. Тем не менее одинаковости их общественного и исторического положения соответствовала и некоторая общая основа умонастроения, выражавшаяся в тех из них, которые обладали философскими интересами (только об этих последних здесь идет речь) в сходных по существу учениях. Как в жизни, так и в философии они не имели родины. Из борьбы различных натурфилософских школ, они бы-

несли впечатление, что ни одна из них не обладала истинной, и что единой общезначимой истины вообще не существует. Истинно для каждого то, что ему кажется истинным. Протагор, самый старший и выдающийся из софистов, пытался научно обосновать эту мысль. Восприятие предмета каким-нибудь из наших органов чувств, напр. глазом, возникает благодаря тому, что предмет действует на наш глаз. Образ, который мы видим, зависит, стало быть, не только от видимого предмета, но и от видящего глаза. В этом легко убедиться по тем различным аспектам, которые представляет хотя бы стол, если рассматривать его с различных сторон и при разном положении головы. Точно так же цвета действуют на усталый глаз иначе, чем на отдохнувший. То же самое можно сказать относительно всякого другого чувственного впечатления. А чувственное восприятие — в этом Протагор не сомневается — единственная основа всякого познания. Если же восприятие в каждом отдельном случае зависит от особой природы, от настроения и положения познающего, то нет одинаковой для всех истины. В этом смысле Протагор и провозглашает положение: «человек мера всех вещей». Раз нет общеобязательной истины, то невозможно убедить другого человека в какой бы то ни было истине. Желая на него воздействовать можно лишь попытаться внушить ему соответствующими приемами то мнение, которое для говорящего наиболее выгодно. Вот почему софисты стремились научить своих учеников искусству внушать другим свои мнения.

На первый взгляд эта теория кажется далекой от жизни и совершенно безопасной; сам автор ее был убежден, что она не заключает в себе ничего революционного ни в политическом, ни тем паче в религиозном отношении; он заявил даже, что о богах он вообще не может сказать ничего определенного. Поскольку же в области религии знание вообще исключено, он считал для себя возможным соблюдать все культовые обряды и следовать господствовавшим тогда нравам и обычаям. Однако, как он ни старался скрыть от других и самого себя противоречие ме-

жду собственным признанием своего религиозного незнания с одной — и твердой верой настоящего приверженца старой религии с другой стороны, у некоторых его учеников оно выступило с полной ясностью. Они с презрением относились к осторожной сдержанности своего учителя и беззастенчиво заявляли, что всякий волен преступать законы, обычаи и предписания религии, если только успех оправдает применяемое насилие или хитрость. Главным предметом преподавания они считали искусство убеждать. Всякого, кто им вверял свое образование, они брались научить искусству внушать другим то мнение, которое ему самому было наиболее выгодно. По своему собственному образу действий они оценивали так же деятельность государственных мужей далекого прошлого, которых считали виновниками не только политических, но и религиозных и моральных законов. Это были, по мнению софистов, люди исключительного ума и хитрости, сумевшие народным массам привить убеждение, что повиновение законам, придуманным ими только для выгоды власть имущих, есть нравственно похвальное дело. Нет истины, все дозволено — вот правило жизни для сильного умом человека. Руководствуясь этими правилами, он будет их, однако, тщательно скрывать от эксплуатируемых им стадных людей.

Одновременно с таким развитием софистики стала вырождаться и политическая жизнь. Партийная борьба, издревле отличавшаяся крайним ожесточением, принимала все более и более дикие формы; не гнушались уже вступать в сношения с врагами отечества. У беспристрастного наблюдателя возникает конечно вопрос, послужили ли радикальные софистические теории причиной этого политического вырождения, или же они были только его отражением; многие современники смотрели однако на это иначе, особенно с тех пор как в религиозной схоластике за господство над Грецией, — в Пелопонесскую войну — Афины были постигнуты целым рядом бедствий и неудач. Многие полагали, что виновато во всех несчастьях исключительно новомодное образование; образовалась це-

лая партия, видевшая единственное спасение в возврате к простой вере и жизненному укладу доброго старого времени. Молодость Сократа относится к периоду высшего расцвета Афинского государства и софистического просвещения; его деятельность протекала уже во время великой войны. Сократ должен был поэтому выяснить свою позицию по отношению к двум противоположным группам людей: с одной стороны к ревнителям реформ и к софистам, с другой — защитникам традиционной религии и нравственности. Полнее всего учение Сократа, как уже было указано, раскрылось в его образе жизни; мы должны поэтому прежде всего остановиться на его биографии.

Сократ не имел занятия, которое служило бы ему заработком; ограничивая свои потребности до крайней возможности, он жил на доходы от небольшого отцовского наследства, а также пользовался, по всей вероятности, благотворительностью своих друзей. Государству он служил в качестве храброго солдата, состоял один раз также членом совета, но лишен был всякого политического честолюбия, в партийной борьбе никакой роли не играл. Время он проводил на площадях Афин в беседах, своеобразным характером которых мы еще займемся. Поэтому казалось естественным причислить его к профессиональным виртуозам слова — к софистам, как это и сделал знаменитый писатель комедий — Аристофан. Однако, уже с внешней стороны Сократ отличался от софистов тем, что не брал платы за свои беседы, и не имел учеников, которые проходили бы у него определенный курс учения. У него были лишь приверженцы, добровольно следовавшие за ним, желая участвовать в его собеседованиях. К этим беседам Сократ привлекал людей разных профессий: ремесленников и офицеров, благородных и простых, политиков и софистов; большею частью он исходил из конкретного случая практической жизни и переводил затем разговор на самые важные и общие вопросы. Так напр., приезжий учитель фехтования показывает свое искусство; присутствующие при этом граждане обсуждают вопрос, отдать ли ему в учение своих сыновей. Сократ, спрошенный о своем мне-

нии, обращает их внимание на то, что решение зависит от того, что должно быть учением достигнуто. Ему отвечают: сделать сыновей храбрыми воинами. А что такое храбрость? спрашивает Сократ со своей стороны и переходит таким путем к исследованию общих вопросов нравственной жизни.

Особенно Сократ старался привлекать к себе даровитых юношей и побуждать их к более глубокому размышлению. Я подчеркиваю: побуждать к размышлению хотел Сократ, а не сообщать готовое знание; наоборот, он всегда повторял, что ничего не знает и что отличается от других только тем, что сознает свое незнание. Только путем совместного искания, говорил он, может быть найдена истина. Что же удивительного, что эти искания часто не приводили ни к какому положительному результату, кроме одного: участники беседы, подобно Сократу, сознавали свое незнание.

Представьте себе коренастого, толстогубого и курпосого мужчину, плохо одетого и босого, но с крайне живым темпераментом, который останавливает на улице прохожих и завязывает с ними какие то странные разговоры и вы поймете, что Сократ скоро во всем городе приобрел известность чудака. Его остроумие и интеллектуальное превосходство возбуждали у некоторых уважение, но еще чаще ненависть. Даже жена Сократа, которая вела его скромное хозяйство, женщина, по аттическому обычаю — необразованная, была склонна видеть в нем никуда не годного бездельника и устраивала ему при случае довольно бурные сцены. Ее имя Ксантиппа стало нарицательным для сварливой женщины, хотя не многие дошедшие до нас достоверные сведения рисуют ее как добрую женщину, по-своему искренно любящую мужа и неутешно оплакивавшую его смерть. Исключительное обаяние его личности оказывало, повидимому и на нее свое действие, хотя она и не могла понять всего величия своего мужа.

Сократ умел привлекать и привязывать к себе сердца самых различных людей; он обладал искусством действовать на каждого сообразно с его индивидуальными особенностями. Поэтому каждый из его учеников изображает

его по своему. Многие из этих жизнеописаний Сократа потеряны, мы располагаем лишь сочинениями двух совершенно различных приверженцев Сократа.

Ксенофонт, бывший одновременно офицером, помещиком и историком, весь практик и эмпирик, изображает Сократа, как человека с практическим умом и редким остроумием, поставившего себе задачей готовить афинян к полезной деятельности в семейном кругу и на политическом поприще. Для друзей своих он был опытный и всегда готовый к помощи советом, входивший даже и в мелкие дела их частной жизни. Логические ухищрения и тонкости мыслей ему чужды, ибо он считает их бесполезными. То, что Сократ в противоположность к кажущейся мудрости софистов, стремился к приобретению истинного знания, для Ксенофонта несущественно. В его изображении Сократ вырисовывается как честный и хороший человек с твердым характером, но чрезвычайно трезвый и прозаический; его мудрость исчерпывается довольно быстрой моралью и уснащенным остроумием здравым смыслом. Ценность Ксенофоновых воспоминаний уменьшается тем обстоятельством, что они записаны в большей своей части лишь через 30—40 лет после смерти Сократа.

Совершенно иным видел Сократа Платон со свойственной ему пронизательностью поэта; он ощутил огонь вдохновения сквозь холодно рассудительную оболочку; ему раскрылся Божественный образ, скрывавшийся за силенообразной наружностью Сократа. Платону мы обязаны тем, что не демонические, а божественные чары этого исключительного человека продолжают и на нас еще действовать, но еще более мы обязаны ему тем, что он сумел выявить заложенные в беседах учителя зародыши научного познания.

Задача историка, правда, затруднена именно величиим Платона. Платон не был только зеркалом, пассивно отражавшим в себе воспринятое. В его уме каждая мысль испытывала своеобразные преобразования. Свято чтя память учителя, он взял за обычай впадать свои собственные мысли и рассуждения в его уста и приписывать ему та-

ким образом их авторство. Это относится, однако, в большей степени к позднейшим платоновским диалогам, чем к ранним, написанным скоро после смерти Сократа. На основании этих последних и могут быть восстановлены основные линии учения Сократа. Сократ поставил себе целью всех, с кем он вступал в общение, направить на верный жизненный путь, который он считал, на основании личного опыта, вместе с тем и путем к истинному счастью. Он был нравственным реформатором и оказывал своим примером, своей личностью не менее сильное влияние, чем своим учением. Для философии этот реформатор приобрел решающее значение благодаря тому, что признал нравственное познание за необходимое условие нравственного совершенствования. Эта мысль заставила его заняться более строгими теоретическими исследованиями. Самые выдающиеся софисты, как мы видели, не верили в общезначимую для всех людей истину. Именно против этого предположения восстал Сократ. Он был глубоко убежден, что истина может и должна быть найдена. Иначе он не мог бы смотреть на свои беседы, как на долг, порученный ему от бога. Ведь беседы его были своего рода исследованием; и ни один серьезный исследователь не сомневается в том, что истина, хотя бы частично, может быть найдена; в противном случае он вообще не брался бы за исследовательский труд. Сократ показывает софистам, что в последнем счете они сами не могут обойтись без признания известных истин. В самом деле, они учат тому, как влиять на других людей. Для этого они должны сообщать известные сведения о природе человека, и если бы они не считали эти сведения истинными, то вся их деятельность утратила бы всякий смысл. Не иначе обстоит дело с их утверждением, будто бы они мудрее других людей и поэтому своим преподаванием приносят пользу. И это утверждение предполагает, что софисты считают себя обладателями известных истин. Сократ борется, стало быть, с софистами при помощи их собственного оружия, и доказывает, что они, будучи последовательны, не должны верить в предпосылки своего собственного учения. Только в одном

пункте Сократ вполне сходилась с софистами: в требовании рационального исследования всего того, что принято считать истинным и нравственно ценным и хорошим. Истина не дана в готовом виде, в унаследованных по традиции взглядах и нравах, а должна быть открыта путем собственного размышления. Отсюда видно, что Сократ занимает своеобразную позицию по отношению к тем двум направлениям, о которых речь была выше, к сторонникам повешеств и защитникам старого порядка. Радикально настроенный ученик софистов говорит: истины нет, пусть каждый поступает так, как это соответствует его желаниям и его пользе. Прямо противоположное требование выставляет ревнитель освященной традицией морали (нравственности) и религии: признай, что истина — в унаследованных от предков обычаях и в родном культе и остерегайся, как в мыслях, так и в поступках всякого отклонения от этой нормы. Сократ возражает и тем и другим, заявляя: истина есть, и она нам доступна, но мы должны ее искать. Только путем серьезного исследования мы можем ее найти. Подлинно хорошей (нравственно ценной) является только та деятельность, которая основана на добытом собственным трудом знании.

Возникает, однако, два дальнейших вопроса: каким путем Сократ учил искать истину? И какого рода истину он имел в виду? Путь, ведущий к знанию, называют методом. Многие из Вас наверное уже слышали о сократическом методе, а некоторые, быть может даже знают что этот метод пыгается путем соответствующих вопросов добиться правильного ответа от самого ученика. Не случайно Сократ избрал этот путь, который служил ему не только средством обучения, но был действительно прямой стезей к истине; нет, новый метод возник у него из убеждения, что истинное знание кроется в самом человеческом разуме. Задача учителя заключается поэтому не в том, чтобы извне внедрить мудрость в ученика, а в том, чтобы извлечь ее наружу и освободить от окутавших ее заблуждений. Эти духовные роды, подобно телесным родам, крайне тяжелы и болезненны и требуют очень искус-

ной помощи. Сократ потому и говорил часто в шутку, что его искусство есть искусство повивальной бабки, унаследованное им от матери.

В частности, сократический метод представляет собой постепенное наведение ученика на все более и более правильные ответы. Собеседник при этом вынуждается сам признаваться в своих ошибках и находить истину на основании собственного размышления. Разговор идет напр. о том, что такое мужество? Мужчина, побывавший на войне, не усумнится в своем знании этой добродетели. Если же потребовать от него ответа, то он исходя из ближайшего для него конкретного случая, скажет: «Мужество — это когда воин не бежит с поля битвы». Сократ тогда обратит его внимание на то, что можно также проявить мужество перенося болезнь или же не уступая незаконным требованиям властей в родном государстве. Этими возражениями он вынуждает собеседника признать, что в своем ответе он дал только пример, а не объяснение мужества, и что речь идет об общем понятии мужества. А понятие это должно иметь значение для всех случаев, в которых правильно говорят о мужестве. Неопытный в общих рассуждениях собеседник на первых порах не найдет должного ответа на такую постановку вопроса. Тогда ошибка его неизбежно обнаружится в дальнейшем ходе разговора и начавшиеся было успешно «роды» кончатся, по выражению Сократа, выкидышем. Результатом нескольких таких неудач является некоторое внутреннее потрясение собеседника, а это и есть то знание о своем незнании, которое согласно учению Сократа служит первой ступенью на пути к истинному знанию.

Себе самому Сократ приписывает тоже только знание о собственном незнании. Он чувствует свое превосходство над учениками, поскольку он уже осознал необходимость исследования основы знания. Но в самом исследовании он участвует на равных с ними правах. Учитель и ученики совместно переходят от заблуждения к высшему знанию, и потому ученики являются его товарищами в искании истины. Такое отношение к ученикам отличает Сократа

от софистов. Стремление софиста направлено к тому, чтобы в споре запугать, перехитрить своего противника; более всего он любит блеснуть искусством связной речи. Для него важно лишь одно: произвести впечатление, выдвинуться, Сократ, напротив, хочет пробудить любовь к научному исследованию, а вместе с тем любовь к предмету, как к таковому, к полной отдаче себя сверхличной истине. Он открыл воспитательное значение науки. Когда мы образовываем мальчиков и юношей при помощи науки, хотя бы они и не предназначались для научной карьеры и делаем это, исходя из убеждения, что чистое стремление к истине само собою порождает внутреннюю самостоятельность и готовность отдаваться делу ради него самого, мы поступаем в духе Сократа. Наоборот, воспитание приобретает софический характер, как только оно ускоренным темпом сообщает воспитаннику готовые результаты чужой исследовательской работы, желая ему дать возможность блеснуть перед светом и упрочить свое положение в обществе.

Итак Сократ поставил себе задачей нахождение точных определений логических понятий и пользовался для этих целей беседами, в которых исходил либо из обычных неясных представлений необразованного афинянина средней руки, либо из рассчитанной на внешний эффект болтовни полуобразованного последователя софистов.

Так как каждый шаг на этом пути делается только с согласия собеседника, то в результате беседы оказывается, что приобретенное им знание не заимствовано у других, а добыто из недр собственного духа.

Сократ считал гораздо более важным будить в собеседниках волю к истине, чем внушать им отдельные конкретные истины. Этим объясняется, почему его беседы часто кончались вопросом. Тем не менее почти всегда можно определить в каком направлении он предполагал найти истину. Так напр. мы навряд ли ошибемся, если усмотрим сократовское определение мужества в положении, гласящем, что мужество есть знание того, чего следует, и чего не следует бояться. На этом примере можно себе выяснить

главное содержание сократовской мудрости. Прежде всего не случайно, что мы избрали в качестве примера понятие человеческой добродетели. Средоточием сократовских исканий является именно исследование нравственных качеств. Это является непосредственно из его отношения к жизни. Он подвергает исследованию только то, что содействует человеку в правильном устройении жизни. В пользу такого ограничения исследования «единным на потребу» он встает против всех попыток познать телесный мир. Это отрицание натур философии не следует, однако, рассматривать только как следствие практических устремлений Сократа; необходимо также помнить, что Сократ искал достоверного знания но в начатках натурфилософии его нигде не находил. Здесь сталкивались между собой самые различные предположения, спор между которыми казалось бы совершенно неразрешим.

К счастью Сократ счел возможным исключить из круга своих исследований эти бесплодные словопрения, не придавая им серьезного значения. Существенно важны для человека, по его мнению, только те понятия, которые должны руководить его деятельностью. Эти понятия он может найти в себе самом, и потому Сократ избирает своим лозунгом старинную заповедь: «Познай самого себя». Также как Протагор, Сократ исходил из человека. И для того и для другого самое важное — сам человек; в известном смысле Сократ мог бы даже согласиться с изречением Протагора: человек есть мера всех вещей. Тем не менее между взглядами этих двух мыслителей существует резкая противоположность. Высказывая это положение, Протагор имеет в виду меняющиеся состояния, настроения и склонности, которые у всех людей различны и даже у одного и того же человека подвержены изменениям. Там, где начинается подлинное мышление, все различия между мыслящими исчезают. Пояснить это можно на самой простой задаче, напр. на небольшом вычислении. Когда я спрашиваю, сколько пятью семь, размышление приводит Вас всех к одному и тому же выводу. Раз Вы умеете считать, Вы знаете, что правильный ответ гласит

35. Если бы кому-нибудь взбрело на ум пожелать, чтобы результат оказался иным, то такое желание оказалось бы без всяких последствий; и даже если бы этот человек высчитал другое число, то никто не сказал бы на это: тебе так кажется, а потому 7×5 для тебя $= 32$, а просто указал бы ему, что он заблуждается. Так мы действительно находим в себе общее нам всем мышление, которое при соответствующей выучке способно познать истину.

Из мышления, по мнению Сократа, вырастает и нравственность. Поступать нравственно — это значит следовать указаниям мышления разума. Теперь мы можем понять данное им определение мужества. Мужество — это правильное познание того, чего следует и чего не следует бояться. Подлинно мужественный человек знает, что есть вещи, которых следует бояться больше смерти: поступать несправедливо, нарушать свой долг, быть в разладе с самим собой. Когда ему приходится выбирать только между несправедливостью и опасностью для жизни, он сознательно предпочитает последнюю. Ибо мужество, как добродетель, не должно быть смешиваемо с отвагой, которая слепо и без всякого основания подвергает себя опасности и отнюдь не заслуживает похвалы. Мужественный знает, что при известных случаях сохранение своей жизни является долгом человека. Когда напр. полководец, от таланта которого зависит достижение победы, подвергает себя обстрелу, он не поступает мужественно; он обязан беречь себя, он должен быть настолько мужественным, чтобы спокойно вынести подозрение в трусости, раз ему известно, что смерть его представляет для защищаемого им дела наибольшую опасность. С этой стороной Сократова определения мужества Вы легко согласитесь. Но что мужество и есть ни что иное как знание, — это навряд ли покажется Вам убедительным. Вы все наверно знаете людей, которые, находясь вне линии обстрела, прекрасно знают, чего следует и чего не следует бояться, но которые тем не менее не выносят запаха пороха. Сократ действительно проглядел, что правильное разумение самого себя не

дает человеку силы для правильных поступков. Этот явный недостаток в нравственном учении Сократа, обусловлен, однако, величию его характера. В нем разум действительно приобрел значение определяющей жизни силы. Сократ не мог поступать вопреки своему разумению; под разумением или знанием он понимал нечто такое, что проникает всего человека. Кто не поступает согласно своему разумению, тот лишь доказывает этим, что не обладает знанием в Сократовском смысле.

Сократ не дал нам связного изложения своего учения, мало того, всякую попытку в этом направлении он признал бы, вероятно, несоответствующей смыслу своего учения. Тем не менее я попытаюсь теперь, ознакомив Вас с характером и задачами его жизненной деятельности, дать формулировку ее теоретического результата в нескольких общих положениях. То, что люди обыкновенно считают знанием, не есть знание, а лишь недостоверное мнение. Поскольку мы обладаем знанием, мы должны уметь давать отчет о том, что мы знаем. Подготовительной ступенью к положительному знанию служит знание о нашем незнании, ибо раз мы поняли, что привычные нам неотчетливые мнения, которыми мы до сих пор руководствовались, представляют собой лишь кажущееся знание, мы уже начинаем тем самым сознавать, в чем отличие знания истинного от знания кажущегося. Если мы напр. убедились в том, что на вопрос о сущности общего понятия нельзя отвечать указанием на частный случай, относящийся к этому понятию, то мы уже усвоили существенное отличие понятия от его конкретных примеров и применений и уразумели в общем, что требуется от научного определения. Невозможно осознать заблуждение как заблуждение, не познав вместе с тем некоторой истины.

Так как истина присуща нашему логическому мышлению, то она должна быть достижима, по крайней мере по наиболее важным для человека вопросам. Ибо существенное значение имеет для нас познание тех понятий, которые должны руководить нашими поступками. Эти понятия могут быть выведены только из общего всем людям разума.

Добродетель есть знание, задача всякого человека стремиться к его достижению. Путем тревожащих мысль разговоров побуждать других к этому стремлению и указывать им верный путь — вот в чем особое жизненное призвание Сократа.

Отсюда уже видно, каким должно было быть отношение Сократа к традиционной нравственности и религии. Раз он считал, что только такое поведение, которое руководствуется знанием не ошибается в том, что в каждом отдельном случае правильно или неправильно, то он не мог признавать за истинную добродетель слепое исполнение установленных традицией обычаев. Ведь часто приходится наблюдать, что самые безупречные люди в затруднительных случаях совершенно беспомощны, что лица, прекрасно справляющиеся со своими личными делами и общественными обязанностями, не способны воспитать в своих детях те же самые добродетели. Сократ, однако, отнюдь не отрицает, что в унаследованных от предков нравах и обычаях, а также и в родном языке содержится много по существу ценного и истинного. Необходимо лишь, чтобы мы действительно уразумели эти истины и не подчинялись слепо традициям. При всей независимости своего мышления, Сократ относится к родной старине с благоговейным почтением. В особенности требовал он безусловного повиновения действующим в государстве законам, независимо от того, считаем ли мы их справедливыми или нет. Ибо беззаконие, по его мнению, является при всяких обстоятельствах злом. Отечественным богам он был предан, хотя истолковывал, подобно многим современникам, древние сказания о богах в духе более возвышенной нравственности. Соглашаясь с ревнителями старины во многих частностях, Сократ по существу находился к ним в глубоком антагонизме. Те требовали признания старых порядков на том основании, что им подчинялось поколение победителей в персидских войнах. Сократ наоборот, подверг жизненные правила и обычаи предков трезвой и беспристрастной критике и следовал им лишь в той мере, в какой они удовлетворяли требованиям разума. Настаивая на том,

чтобы наши поступки руководствовались всегда знанием, Сократ восставал тем самым против одного из главных устоев демократического строя Афин. Все государственные должности были здесь доступны всем без исключения гражданам и замещались народным избранием или по жребию. Сократ, напротив, чтобы во всех делах решающий голос принадлежал исключительно сведущим лицам.

С этим антагонизмом необходимо считаться, чтобы понять судьбу Сократа. В Пелопоннесскую войну Афины были разбиты и победоносная Спарта поставила правителями небольшую кучку преданных ей аристократов; среди них находилось несколько учеников софистов и друзей Сократа. Эти «тираны» правили настолько произвольно, что были вскоре свергнуты вернувшимися из ссылки демократами. Наступившая вслед за переворотом реакция не только уничтожила в Афинах навязанный врагами политический строй, но обрушились также на новое образование и его представителей. Сократа многие считали софистом, он имел знакомства в аристократических кругах и казался поэтому неблагонадежным, хотя в свое время мужественно восстал против незаконных требований свергнутого правительства. Нашлись, конечно и личные недоброжелатели, которые воспользовались этим подозрением. Тот, кто всю свою жизнь только и делал, что обличал невежества своих сограждан и развенчивал величие кажущейся мудрости, не мог не нажить себе врагов. Все это вместе, и личная неприязнь и партийная вражда руководило, повидимому, теми лицами, которые в 399 г. до нашей эры обвинили семидесятилетнего старца в том, что он не признает отечественных богов, вводит новый культ демонических существ и развращает молодежь.

Судьи в Афинах избирались из всех граждан путем жеребьевки. Число их было очень значительно. Сократа судили, повидимому, 501 человек. На такую толпу, состоящую притом из легко возбудимых южан, всегда действует сила слова. Шансы Сократа вначале были не плохи: жизнь его протекала на глазах у всех и была во всех

подробностях известна каждому. Если он часто и вызывал против себя раздражение, то с другой стороны все знали, что он никогда не совершал ничего предосудительного, что он всегда исполнял свой гражданский долг и чтит отечественных богов. Но судьи привыкли к тому, чтобы подсудимый действовал на их чувства искусством речи и униженно молил о жалости. Сократ презрел все эти средства воздействия; он был убежден, что совершить поступок, который считаешь несправедливым, гораздо большее зло, чем умереть. Перед судом, он говорил поэтому просто, но с горячностью. Он указывал на то, что всегда почитал богов и старался воспитывать юношей к самопознанию и самоотчетности; что обвинение основано на той ненависти, которую он навлек на себя своими беседами, то-есть исполнением указанного ему дельфинским богом жизненного призвания. Этот необычный способ защиты привел к осуждению Сократа незначительным большинством. После решения вопроса о виновности осталось еще определить меру наказания, при чем по афинскому праву судьи могли выбирать между предложениями обвинителей и обвиняемого. В виду того, что со стороны обвинения была предложена смертная казнь, обвиняемому следовало бы в своих интересах предложить со своей стороны не слишком низкую меру наказания, напр. ссылку. Сократ, однако, вместо этого заявил, что он не виновен и не может себе поэтому присудить никакого наказания. Мало того, он считает даже, что в виду заслуг, которые он оказал отечеству, посвятив всю свою жизнь праведному совершенствованию своих граждан, он достоин высшей награды, доступной афинскому гражданину — содержания на общественный счет в питанье. Ссылка же, о которой могли бы подумать судьи, была бы для него худшим наказанием, чем смерть, ибо препятствовала бы ему исполнять свое призвание. Чтобы все-таки удовлетворить требованию закона, он предлагает присудить его к денежному штрафу, правда, из своих собственных средств он не может его уплатить, но надеется получить соответствующую сумму от друзей. Судьи усмотрели, повиди-

тому, в этом предложении издевательство над собой; ибо смертный приговор был вынесен более значительным большинством голосов, чем первый приговор.

Случайно это событие совпало с праздничным временем, в течение которого было запрещено совершать какие бы то ни было казни. Сократа отправили поэтому в темницу, где он продолжал с друзьями свои обычные беседы. Охрана не отличалась строгостью, друзья Сократа искали и нашли средства, чтобы обеспечить ему бегство. Однако он решительно отказался бежать, заявив, что, по его убеждению, следует повиноваться законному приговору суда, даже если считать его по существу неправильным. Ибо неповиновение законам ведет к гибели государства. Когда наступил срок, он выпил кубок с ядом, как это предписывалось законом. Последние часы его жизни сохранил для последующих веков Платон в своем диалоге «Федон». Рассказ ведется от лица Федона, одного из любимых учеников Сократа, который провел роковой день у Сократа в темнице, и который сообщает, что он там пережил. Конец этого рассказа я привожу здесь целиком.

«После этих слов Сократ пошел в другое помещение купаться, и Критон последовал за ним; нас же он попросил подождать. Итак мы ждали его, обсуждая и обдумывая все только что слышанное. А затем снова отдались постигнутому нас горю. У нас было чувство, будто мы лишаемся отца и на всю жизнь останемся сиротами. — После купания привели к нему его детей — у него было два маленьких сына и один взрослый — пришли также его родственницы. Сократ говорил с ними в присутствии Критона, и сделав свои последние распоряжения, отпустил женщин и детей, а сам пошел к нам. Уже приближался час заката, ибо он долгое время пробыл в другом помещении. Вернувшись после купания он подсел к нам и возобновил беседу. Вскоре, однако, явился служитель одиннадцати¹⁾, подошел к нам и сказал: «Сократ ты не поступишь со мной так, как другие осужденные, которые гnevаются и проклинаят

¹⁾ Комиссия из 11 лиц, заведывавшая тюрьмами.

меня, когда я прихожу к ним с приказанием начальства выпить яд. В тебе я узнал за это время самого благородного, любезного и лучшего человека из всех, которые когда-либо попадали сюда. И теперь, я это знаю, будешь гневаться не на меня, а на виновников приговора, которых ты знаешь. Ты знаешь, что я имею тебе сообщить, итак будь здоров и постарайся перенести необходимое возможно легче». Со слезами на глазах он отвернулся и ушел. Сократ посмотрел ему вслед и ответил: «Будь и ты здоров, то что нужно будет сделано». А нам он сказал: «Какой это славный человек! Все это время он заходил ко мне, иногда беседовал со мной и был ко мне внимателен, а теперь он так искренно меня оплакивает. Однако мы, Критон, последуем его указанию, пусть кто-нибудь принесет яд, если он приготовлен, если же нет, то пусть приготовит!» Критон ответил ему: «Я полагаю Сократ, что солнце еще стоит над горами и не заходило; и я знаю, что многие выпивали яд значительно позже, чем им это было приказано. До этого они наслаждались хорошей едой и питьем и проводили иногда время с женщинами, которых любили. Итак не спеши, времени еще достаточно». «Дорогой Критон», сказал Сократ, «те люди, о которых ты говоришь, поступали совершенно правильно, ибо считали, что могут таким образом что-нибудь выиграть. Но я не менее прав, чем они, поступая иначе. Ибо я не думаю, что выиграю что-нибудь, если выпью яд несколько позже, а стану лишь для самого себя посмешищем, цепляясь за жизнь и дорожа мгновениями, которые мне уже не принадлежат. Итак, ступай, послушайся меня и оставь всякие разговоры». Услышав это Критон подал знак стоявшему вблизи рабу. Этот последний вышел и вернулся через некоторое время с человеком, который должен был ему дать напиток и который принес его уже готовым в кубке. Когда Сократ увидел его, он сказал: «Ну, милейший, ты знаешь в этом деле толк. Что мне делать?» «Да ничего особенного», ответил тот, «когда выпьешь, походи, пока не отяжелеют ноги, а потом приляг. Тогда яд подействует». С этими словами он подал кубок Сократу. Тот взял его,

и сказал весело, без всякой дрожи в голосе, не меняясь в лице и глядя по своему обыкновению прямо в упор на собеседника: «Как ты думаешь? Можно ли частицей этого напитка совершить возлияние богам или нет?» — «Мы приготавливаем», ответил тот, «как раз достаточное количество для питья, Сократ». «Я понимаю», ответил тот, «но помолиться богам можно и должно о том, чтобы путешествие отсюда туда совершилось благополучно». Сказав это, он поднес кубок к губам и выпил его легко и весело. До этого момента почти все из нас еще удерживались от слез. Но когда мы должны были видеть, как он пил, и наконец осушил кубок, это превысило наши силы. У меня самого слезы потекли с такой силой, что я должен был закрыть лицо и хорошенько выплакаться, — не его я оплакивал, а свою горькую судьбу, лишившую меня такого друга. Критон встал еще раньше меня, ибо у него навернулись слезы на глаза. Аполлодор, который уже долгое время плакал не переставая, теперь громко зарыдал и начал кричать и причитать, так что никто из присутствовавших, кроме Сократа, не мог удержаться от слез. А он сказал: «Чудаки вы, что вы делаете? Ведь я отпустил женщин именно для того, чтобы они не наделали такого шума; ибо я слышал, что около умирающего должна быть тишина. Успокойтесь и возьмите себя в руки!» Услышав эти слова, мы устыдились и перестали плакать. А он прохаживался до тех пор, пока не почувствовал, что ноги у него отяжелели и лег затем на спину, как ему было указано человеком, подававшим ему кубок с ядом. Этот последний сейчас же ощупал и осматривал потом от времени до времени его ноги и бедра. Сильно надавив на одну ногу, он спросил Сократа, ощущает ли он что-нибудь, Сократ ответил, что нет. Тогда он проделал то же самое с нижней частью бедра, и подвигаясь все выше и выше, показал нам, как он постепенно остывает и коченеет. Прикоснувшись к нему еще раз, он сказал, что когда это дойдет до сердца, наступит конец. Когда нижняя часть туловища уже заметно окоченела, он снял плащ с лица (ибо он лежал покрытым) и сказал Критону — то были его

последние слова: «Критон, мы должны Асклепию¹⁾ петуха! Не забудьте принести в жертву!» «Это будет сделано», ответил Критон, «но подумай не хочешь ли ты еще что-нибудь сказать». На эти слова он ничего не ответил, и только вздрогнул еще раз несколько спустя. Тогда служитель раскрыл его, глаза его были неподвижны. Когда Критон это увидел, он закрыл ему рот и глаза.

Такова была кончина нашего друга, самого лучшего, по общему нашему убеждению, мудрого и справедливого из всех наших современников».

ВТОРАЯ ЛЕКЦИЯ

ПЛАТОН

После смерти Сократа ученики его были предоставлены самим себе. Они чувствовали себя осиротевшими с тех пор, как не было в живых того мужа, который представлял собой как бы воплощение самой философии. И жизнь и смерть его предопределились в каждой своей черте его учением и были единственные свидетельства этого последнего. Никаких сочинений Сократ после себя не оставил; высоко он ценил только живое слово; мертвая книга не внушала ему уважения. В виду кончины учителя, ученикам осталось только в письменной форме запечатлеть воспоминания о нем и о его беседах.

В Сократе они видели самую философию и потому приступили к этой задаче не как историки, старающиеся точно установить, что Сократом было в том или ином случае сказано или сделано, а как ученики философа, в которых дух учителя жив, и которые хотят об этом поведать миру. Не отдельные события в биографии Сократа были для них важны, а тот основной факт, что вся жизнь

¹⁾ Богу целительного искусства в благодарность за выздоровление, ибо так Сократ понимал свою смерть.

Сократа была посвящена мышлению и мышлением же во всем определялась. Благодаря Сократу они стали философами, Сократ для их духовной жизни не умер и потому было вполне естественно, что они выводили его в своих сочинениях, как живого участника философских бесед. Невольно они вкладывали при этом в уста учителя свои собственные мысли. Так как среди учеников Сократа находились очень разные натуры, и каждая воспринимала и понимала Сократа по-своему, то и характеристики Сократа в этих диалогах получались, в зависимости от автора, очень разные. Самой главной группой этих диалогов, автором которых был Платон, мы располагаем полностью.

У Платона, который сам был гениальный мыслитель, учение Сократа получило дальнейшее плодотворное развитие. Часто нам даже трудно установить, где в его диалогах кончается Сократ и где начинается Платон.

Из сказанного уже вытекает, что Платон иначе относился к своей философии чем Сократ, что он не воплотил ее в своей жизни, а представил в своих сочинениях. Правда, в известном смысле всякий мыслитель пытается жить в согласии со своими мыслями. Однако, у Сократа единство жизни и учения имело еще совершенно особое значение. Его философия в основе заключалась ни в чем ином, как в свойственной только ему манере жить и умирать. Платон, напротив, был художником, он нарисовал в своих сочинениях исключительную по своей красоте картину философской жизни так, как он ее видел. Образец я Вам представил в описании смерти Сократа. Это описание свидетельствует в одинаковой степени как о величии Сократа, так и о величии Платона, как художника.

Мы должны понять, что в лице Платона философия несколько удаляется от непосредственной жизни. Это для нее существенное завоевание. В беседах на площади можно, конечно, указать правильный путь исследования. Но для выработки внутренне-связанной цепи мыслей требуется тишина одиночества и длительные размышления. С этим необходимым прогрессом связана, однако, и некоторая утрата. Мышление выигрывает в ширине и глу-

бине, но утрачивает в значительной мере непосредственность своего действия. Вообще в процессе развития движение вперед сопровождается всегда некоторой потерей. Отрок, вырастающий юношей, выигрывает в знаниях и в силе воли, но детская доверчивость, способность к ничем не нарушаемому непосредственному наслаждению настоящей минутой и прелесть нетронутой чистоты неизбежно исчезает. Взрослый мужчина, в свою очередь, превосходит юношу зрелостью суждения и последовательностью. Но пылавшее в его груди пламя любви или ненависти уже потухло, благородная страстность и прямота юношеского возраста утрачивает свое обаяние благодаря привычке к приспособлению. Настоящий мужчина не хочет снова стать ребенком или юношей, но он знает, что он потерял, и ищет именно поэтому общения с младшими. По той же самой причине человечество должно изучать историю. И оно безвозвратно потеряло в течение своего развития много ценного, так в особенности, первоначальное единство жизни и мышления. Погружение в античность призвано возместить нам эту потерю и отнюдь не должно способствовать хвастливому самообольщению, будто бы мы ушли далеко вперед по сравнению с древностью.

Платон был прежде всего поэтом и учителем. Как поэт он живет в своих сочинениях, как учитель в своей преподавательской деятельности; значение внешних жизненных условий отступает на задний план. Я сообщу Вам поэтому только то, что существенно для понимания его учения. Платон родился в афинской аристократической семье — мы точно не знаем — в 428 или 427 г. Детство его относится, стало быть, к периоду Пелопонесской войны; об эпохе настоящего расцвета Афин он знал только по рассказам и устному преданию. Борьба со Спартой, внутренние партийные распри — вот впечатления его молодости. Ближайшие родственники Платона были противниками существовавшей тогда демократии, отчасти даже находились под подозрением в сношениях с врагами отечества. К его роду принадлежал также Критий, вождь назначенного Спартой, после заключения мира, правитель-

ства «тридцати». Высоко одаренный юноша стремился — как это было естественно в его кругу — к политической деятельности. Однако, неблагоприятные средства, которыми пользовались партии в своих целях, отталкивали его. Он разделял аристократические взгляды и симпатии своих родственников, но несправедливость, с которой Критий преследовал своих врагов, была ему глубоко отвратна. Следуя своему поэтическому дарованию, он начал писать трагедии, затем уничтожил эти драматические опыты, когда 20-ти летним юношей увлекся учением Сократа. Это событие решило его судьбу. Очень часто для нас бывает то существенно, что с внешней стороны кажется совершенно незначительным: какая-нибудь книга или разговор могут дать нашей жизни совершенно новое направление. Так напр., в жизни Платона не сыграло существенной роли то обстоятельство, что родной город попал в руки врагов и что некоторые из его близких родственников были казнены за участие в заговоре — свое призвание он нашел тогда, когда познакомился с чудачком, бродившим по улицам Афин, когда Сократ его принял в число своих друзей. Он прожил с ним 8 лет, до самой смерти Сократа.

Огромное впечатление, которое произвело это событие на Платона, окончательно оттолкнуло его от участия в политической жизни. Чего мог он еще ждать от города, приговорившего к смертной казни благороднейшего из своих граждан! Защите и прославлению Сократа он посвятил свои первые сочинения. Затем предпринял далекое путешествие в Египет, Кирену, Сицилию и Южную Италию. Там, в цветущих городах Великой Греции, он ознакомился ближе с математическими науками, которые усердно разрабатывались в философской школе пифагорийцев.

Вернувшись в Афины, Платон начал свою деятельность учителя. Он не учил подобно Сократу, на рынке, а устроился в гимназии Академии, а несколько позже в находящемся при ней саду, приобретенным им в собственность. Гимназия была учреждение, в котором отроки и юноши, раздевшись до нага, занимались борьбой и гим-

настическими упражнениями; часто, однако, гимназия служила также сборным местом для других целей, так напр. софисты и Сократ часто учили в гимназии. Школа Платона, в саду при гимназии Академии, является для нас прообразом общества с научной целью. Вот почему название Академии стало именем нарицательным, также как имя Цезарь продолжает жить в титуле «Кайзер».

Тихую, посвященную научному исследованию и преподаванию жизнь философа прервали два новых путешествия в Сицилию. Платон предпринял их, надеясь при помощи Диана, ставшего его учеником и другом, осуществить свои политические планы при дворе сиракусского тирана Диониса, который был властителем самого могущественного города Сицилии. Оба раза он испытал тяжелое разочарование и отказался после этого от всякой непосредственной политической деятельности. Занимаясь наукой до самых последних дней, он умер на восьмидесятом году жизни в 348 или 347 г.

Если под учением разуместь совокупность внутренне связанных между собой истин, то собственно нельзя говорить об «учении» Сократа в строгом смысле слова. Можно лишь говорить о некотором основном убеждении, получившем свое выражение в его жизни и в его беседах. Сочинения Платона также не представляют собой учебников, это философские исследования в форме диалогов.

Они проникнуты стремлением построить внутренне связанную систему познания. С этим обстоятельством необходимо считаться, чтобы правильно понять развитие, которое мысли Сократа получили у Платона.

Сократ убежден, что существует истина, и показывает софистам, что они сами предполагают наличие некоторых истин. Платон строго доказывает это положение. Если бы не было истины — то и положение, отрицающее существование истины, — не было бы истинным. Между тем софисты как раз утверждают это положение. Следовательно они одновременно утверждают, что нет истины, и что это самое положение, отрицающее истину, истинно.

Тем самым они в одном и том же суждении одно и то же утверждают и отрицают, то-есть предположение, допущенное ими, противоречиво.

Сразу возникает, однако, дальнейший вопрос: как найти истину? На этот вопрос уже Сократ ответил, что только мышление обеспечивает достоверность. Платон углубляет и обосновывает этот взгляд, привлекая сюда и учение Протагора о чувственных ощущениях. Протагор показал, что разные люди видят один и тот же предмет по-разному. Даже на одного и того же человека, цвета, звуки и вкусы производят в разное время неодинаковые действия. Отсюда он заключил, что вообще нет значимой для всех и во все времена истины. Соглашаясь вполне с предпосылкой этого рассуждения, Платон отрицает, однако, вывод. Он делает как раз обратное заключение: раз истина существует и раз она не содержится в чувственных впечатлениях, то должна быть найдена другим путем. Чтобы понять ответ Платона, мы можем избрать исходной точкой само чувственное восприятие. Конечно верно, что мы видим стол по-разному в зависимости от положения нашей головы по отношению к столу: верно также, что поверхности стола производят, при изменении окружающей обстановки, каждый раз совершенно иное впечатление, — тем не менее мы не сомневаемся, что имеем дело с одним и тем же столом. Никто не замедлит признать стол вещь, остающейся тем, что она есть, несмотря на то, что глазу он представляется в различных видах. Но разве мы можем утверждать, что видим эту вещь, то-есть стол? Повидимому нет. Мы видим, строго говоря, только меняющиеся цвета и очертания, но мыслим их как принадлежащие одному и тому же неменяющемуся предмету. Далее: когда мы высказываем какое-нибудь истинное суждение об этом предмете, напр. — это стол, этот стол — четырехугольный, коричневый, он больше того стола — в этих случаях еще яснее видно, что мы выходим за пределы содержания наших чувственных восприятий. Мы сравниваем в каждом из этих суждений стол с другим предметом. Ибо даже когда мы его просто называем коричне-

вым, это обозначение приобретает определенный смысл только благодаря сравнению с другими цветами. Обозначение четырехугольный основывается на счете, а счет, счисление нечто иное чем зрение и слух. Итак: даже в тех истинных суждениях, которые относятся к какому-нибудь единичному, воспринимаемому нами предмету, заключается гораздо больше, чем в простом ощущении. Способность же к такого рода деятельности, каковы сравнения, счисления, объединение в один предмет, мы называем рассудком, и можем поэтому сказать: то, что колеблющиеся ощущения превращают в познание, есть рассудок. Если мы захотим еще точнее определить различие между ощущениями и продуктами рассудочной деятельности, то мы увидим, что всякое ощущение — цвет, звук, запах — представляет собой единичное переживание, возникающее и снова исчезающее, между тем как добытые рассудком определения, как-то четырехугольный, коричневый и т. п., приложимы ко многим ощущениям, то-есть имеют общее значение. Рассудок, стало быть, направлен на общее, или, пользуясь ходячими философскими терминами — он стремится из отдельных переживаний извлечь общее понятие. В обыкновенной жизни мы довольствуемся, при употреблении такого слова как стол, очень неопределенным общим представлением. Самая первая задача научного мышления заключается поэтому в том, чтобы сделать это неопределенное представление ясным и прозрачным. Столы бывают разные: круглые, четырехугольные, об одной, о четырех ногах, столы писменные, конторские, обеденные и т. д. В чем же заключается во всех этих случаях то общее, что нас побуждает повсюду употреблять слово стол? Прежде всего, то, что мы называем столом в собственном смысле слова, есть предмет, которым мы пользуемся для определенных целей. Характером этих целей стол отличается от других предметов нашего обихода. Мы можем сказать: стол есть предмет, изготовленный человеком с той целью, чтобы служить подставкой для других предметов во время до или после их употребления. Это объяснение указывает

общее всем столам, то-есть дает нам понятие стола. Это понятие, на основании которого мы судим о том есть ли какой-нибудь предмет стол или нет, или же о том, соответствует ли данный стол своему названию или не соответствует, — это понятие, говорю я, не воспринимается зрением, оно порождается нашим мышлением. И столяр не мог бы изготовить стола, если бы в его уме не было понятия стола. Таким образом, Платон пришел к выводу, что истинным предметом названия является понятие, а не чувственно-воспринимаемые вещи, которые мы обозначаем как примеры (экземпляры) понятия. Кроме того он был убежден, что в понятиях наше познание постигает истинную сущность вещей, ту высшую действительность, которая скрывается за изменчивыми чувственными образами. Поэтому идеи — как он называет, постигаемые через понятия сущности — и знаменуют собою истинную реальность, между тем, как чувственно воспринимаемые вещи представляют лишь отображение этой реальности. В виду того, что, по убеждению Платона, все зависит от идей, его философию называют также учением об идеях.

Все только что сказанное должно было послужить тому, чтобы по доступному для каждого пути довести Вас до некоторого понимания учения об идеях. Однако этот путь, хотя и указывает внешний подход к этому учению, не вводит нас в самое его существо. Платон сам провозгласил математику, и в особенности геометрию, преддверием к философии. «Пусть никто, не знающий геометрии не войдет сюда» — так, рассказывают, гласила надпись на воротах Академии. В дальнейшем я дополню предыдущее рассуждение еще другим, предназначенным особенно для тех из моих слушателей, которые знакомы по крайней мере с основами математики.

То, чем математика все снова и снова притягивает к себе философов с почти магической силой, это — достоверность ее результатов. Между теми, кто знает геометрию, не может возникнуть спора об истинности или ложности той или другой теоремы. Если доказано, что сумма

внутренних углов треугольника равняется двум прямым, то это раз на всегда установлено. Мы заранее знаем, что ни один треугольник не обманет наших ожиданий относительно величины суммы его внутренних углов. Кроме того признание некоторых аксиом (основных теорем), касающихся линии и плоскостей, дают нам возможность научно определить множество пространственных образований и вывести целый ряд присущих им свойств. Платон жил в эпоху, в которую впервые были открыты хорошо известные нам главные теоремы элементарной геометрии. Достоверность этой новой науки должна была, в противоположность разлагающемуся скепсису софистов, произвести и на него самое глубокое впечатление. Если спросить: чем собственно отличается геометрическая теорема от простого высказывания реальных вещей, напр. от суждения: собаки бдительны, то нетрудно увидеть, что геометрия не имеет дела с отдельными треугольниками или кругами, но что чертеж служит лишь вспомогательным средством, облегчающим нам представлять себе общие свойства круга или треугольника. Напротив, когда я говорю: собаки бдительны, — я думаю о Полкане или Барбосе: у этих и других собак я нашел собачью природу связанной с бдительностью, и я предполагаю, что эта связь будет общим правилом. Но достаточно наблюдсти одного не бдительного пса, чтобы поколебать всю общность этого положения. Чем же объясняется, что в геометрии мы не подвержены такого рода опасности? Причина этого преимущества заключается, повидимому, в том, что мы здесь не нуждаемся в единичных данных опыта, а почерпаем познание необходимых свойств треугольника, раз мы постигли его понятие, из нашего собственного ума и только из него. В одном из своих диалогов, Платон представил классическое описание этого процесса познания. Путем ряда искусно поставленных вопросов он приводит раба, не знающего геометрии к тому, что этот последний из недр собственного духа извлекает познание. Отсюда Платон делает дальнейший вывод, что геометрические понятия, подобно уснувшим воспоминаниям, таятся в душе

как этого раба, так и вообще в душе всякого человека и ждут лишь своего пробуждения. Повивальное искусство Сократа получает, таким образом, более глубокое обоснование: оно пробуждает к новой жизни кроющиеся в нашей душе понятия. То, что геометрия делает по отношению к фигурам, Платон хочет сделать по отношению ко всем вообще понятиям, и в частности по отношению к тем из них, которые для нас важнее всего, как напр.: понятия добродетели, государства, души; он хочет им вернуть их первоначальную, временно утраченную ясность.

Если же идеи «спят» в нашем уме, и если вытекающее из них познание далеко превосходит своей достоверностью все почерпаемые из опыта положения, то спрашивается: каким путем они проникли в наш ум? На этот вопрос Платон дает ответ, который на первый взгляд может показаться странным. Он утверждает, что мы созерцали идеи в до-земной жизни, когда душа не была еще низведена связью с телом в область чувственного бытия. Только темные воспоминания об этом прошлом созерцании позволяют нам почерпнуть все наше обыденное познание из колеблющихся и изменчивых восприятий; как ни мала достоверность этого познания, возможность его целиком обусловлена такого рода припоминанием. Всякое научное познание сводится в итоге к сознательному пробуждению этих воспоминаний.

Эти последние положения уже показывают, что Платон вышел далеко за пределы тех исследований, которыми Сократ ограничил свою философию. Если душа до соединения с телом созерцала идеи, как таковые, в не смешанном с чувственными восприятиями виде, то они с одной стороны должны обладать особым существованием, а с другой так или иначе обнаруживать свое действие в отдельных чувственно-воспринимаемых вещах. Вследствие такого двойственного положения идей нельзя было дальше оставить без ответа вопрос о природе телесных вещей. Сократ, который интересовался исключительно применением своего основного убеждения к отдельным случаям, мог обойти этот вопрос молчанием. На-

против, для Платона, стремившегося создать внутренне связную систему знания, это оказалось невозможным. И Платон хотел, подобно Сократу, прежде всего постичь назначение человека в мире, но этот вопрос включил в себя другой: что такое мир? Ответ Платона, гласящий, что чувственный мир является искаженным отображением совершенного мира чистых идей, кроет в себе много трудностей, которые отчасти были осознаны самим мыслителем. В каком отношении находится идея человека к Петру или Павлу или к другим отдельным человеческим особям? Платон пытался решить вопрос, отчасти путем чисто логических рассуждений, отчасти при помощи мифологических образов. Все эти попытки хотя и свидетельствуют о поразительной многосторонности его духа, не могут нас удовлетворить. До сегодняшнего дня еще спорят о том, как Платон понимал отношение идей к чувственному миру. Вечная ценность его учения заключается однако не в этой спорной стороне теории и идей, хотя она и оказала глубокое влияние на многих мыслителей последующих эпох. Поэтому мы считаем возможным ее обойти в нашем очерке, тем более, что самые существенные для нас моменты платоновой философии можно понять не вдаваясь в рассмотрение указанных затруднений. Мы найдем это существенное для нас ядро, если вернемся к нашему основному вопросу: каково назначение человека в этом мире? Чтобы понять ответ Платона, мы должны ко всему сказанному сделать еще одно дополнение.

Мы знаем: истинно познаваемое и истинно сущее — это постигаемые разумом понятия или идеи. Эти идеи являются вместе с тем основой и источником той ценности и того знания, которые мы присваиваем отдельным чувственно воспринимаемым предметам. Лошадь хороша, когда она в совершенстве обладает всеми свойствами, которые присущи понятию лошади, как быстрота, сила, хороший ход. Идей существует множество, так же, как существует множество разных предметов и свойств. Есть идеи лошади и собаки, но есть также и идеи животного; наряду с идеями мужчины и женщины — идея человека

вообще. Очевидно, некоторые из этих идей сходны между собой и подчинены другим. Понятие мужчины имеет больше сходства с понятием женщины, чем с понятием лошади; понятия мужчины и женщины подчинены более общему понятию человека, понятия человека и лошади — понятию живого существа. Если же все идеи объединены различной связью, то должна существовать одна высшая идея. Такой высшей идеей, которой подчинены все остальные, — Платон считает идею добра. Постигание ее, по свидетельству самого Платона, представляет самые большие трудности. Вы лучше всего поймете, как Платон дошел до такого толкования идеи добра, если вспомните, что все ценное и хорошее в отдельных предметах исходит от идей, и что достоверность нашего познания, а вместе с тем и нравственная ценность нашего поведения, обусловлена пробуждением идей в нашей душе.

Если высшая идея есть идея добра, то для Платона идея Божества совпадает с этой высшей идеей. Ведь идеи подобны богам, обладают вечным бытием и своей неизменной сущностью определяют изменчивое бывание окружающего нас чувственного мира. Так, в идее добра осуществляется единство мощи и благости, то-есть чистая идея божества. Из этих соображений следует, что в телесном мире все упорядочено сообразно идее добра, то-есть в соответствии с целями наивысшего блага. Платон обосновывает таким путем свое объяснение природы, которым он пытается вывести все единичные явления из общей целесообразности миропорядка. Так напр., звезды вращаются по кругообразным орбитам потому, что однообразное и возвращающееся к своему исходному пункту круговое движение является самым совершенным видом движения. Как Вам известно, современная наука идет совершенно иным путем. Она открыла, что орбиты звезд — не круги, а эллипсы. Но она не пытается доказать, что эллипс совершеннее круга. Она вообще ничего не говорит о «совершенстве» того или иного движения, она ставит вопрос только о причинах движения и находит их в данном случае во взаимном притяжении звезд и

в их положении по отношению друг к другу. Платон совершенно ясно понимал противоположность этих двух способов объяснения — причинного (каузального) и целевого (телеологического). В диалоге Федон, с которым мы уже познакомились, он говорит устами Сократа приблизительно следующее: Если полагают, что указанием причин можно объяснить природу, то, по его мнению, это похоже на то, как если бы кто-нибудь сказал: Сократ находился в темнице потому, что его мышцы и сухожилия произвели такие то и такие движения и заняли сейчас такое положение, при котором он не может уйти. А между тем не мышцы и сухожилия помешали ему бежать, когда представилась к тому возможность. Он остался только потому, что считал правильным повиноваться законам родного города.

Для объяснения природы путь, намеченный Платоном, оказался непригодным: вследствие нашей ограниченности, мы не способны познать конечные цели мирового целого. В следующей лекции мы увидим, что к познанию природы ведет как раз противоположный метод. Но с другой стороны, именно приведенный из Федона пример должен был Вас убедить в том, что правильная оценка нашего поведения и подчинение его определенным нормам возможно только в том случае, если исходить из его целей. Разумно поступает тот, кто выбирает подходящие средства для осуществления своих целей, — мудро — тот кто преследует истинные цели. Чтобы показать Вам, как Платон применял свое учение к человеческой жизни, я напущу Вам о двух сочинениях, в которых Вам часто приходилось слышать или самим употребить имя Платона: это платоническая любовь и платоновское государство. Правда, ходячие представления об этих наиболее популярных учениях Платона совершенно превратны.

Платоническая любовь, говорят обыкновенно — это любовь, не направленная на обладание предметом своих вожделений, а довольствующаяся мечтательным поклонением ему на расстоянии. Однако, если бы между чувственной и платонической любовью существовало толь-

ко это различие, если бы Платон действительно прославлял любовь, не обладающую ни достаточной силой, чтобы завладеть возлюбленным предметом, ни достаточно мужественной, чтобы окончательно от него отказаться, то платоническая любовь была бы утешением для бессильных, слашавых мечтателей и вполне заслуживала бы насмешку со стороны всякого сильного и жизнерадостного человека. На самом деле, для понятия платонической любви важен не отказ от чувственного обладания, а связь с учением об идеях. Мы видим, что всем ценным, прекрасным и хорошим чувственные вещи обязаны причастием к идеям. Подобно всякому, кто оком художника созерцает окружающий мир, Платон поклонялся красоте молодых, хорошо сложенных и развитых тел. Он оправдывал это чувство перед самим собой учением о том, что в красоте тела чувственному зрению открывается вечная идея человека. В идее своей человек — существо, управляемое разумом. Желая понять Платоново учение о любви, мы не должны забывать, что в глазах эллина тело отличается прежде всего равномерным развитием своих мышц. При взгляде на такое тело сразу видно, что оно свободно и легко подчиняется указаниям воли. В прекрасном теле эллина, поэтому, находит свое выражение господство разумного духа над членами тела.

Если некоторые восточные народы в женской красоте ценят выше всего косную массу ожиревшего тела, то это свидетельствует только о неблагородстве их душевного строя. Подлинная любовь всегда ищет в любимом существе, иногда сама того не сознавая, — то, что истинно-ценно. Отсюда следует, что чувственное обладание не может для нее быть самым высшим. Однако, отказ от чувственного обладания, сам по себе, не придает еще любви никакой ценности. Нет, истинная любовь сказывается в том, что любящий и в себе самом и в любимом существе стремится породить нечто высшее. Такова именно платоническая любовь. Она видит в любимом задатки совершенства и жаждет осуществления их, как в любящем так и в любимом. Но, так как отдельные кон-

кретные предметы, а также отдельные человеческие индивиды обязаны своим совершенством идеям, то истинная любовь неизбежно переходит от тела к душе и от души к идее. Философ любит истину с таким же пылом, с каким любящий любит свою возлюбленную; стремление к знанию, которое с точки зрения Сократа и Платона является господствующим в человеке, питается особой любовной страстью.

Во всякой возвышенной любви мы любим в конечном итоге, даже сами того не сознавая, идею, божество. Благодаря этому для Платона самые интимные отношения непосредственно связаны с основными мыслями его философии. Пожалуй, еще теснее связано с теорией идей Платоново учение о государстве. Разуму, который должен господствовать в отдельном человеке, принадлежит и в государстве руководящая роль. И здесь и там необходимо держать низшие влечения в строгом повиновении. Такой параллелизм отдельного индивида и государства проводится Платоном повсюду. Государство с его точки зрения — не только объединение людей с целью общей безопасности и благополучия, нет, это вместе с тем самоценный образ человека в великом. Так же как перед отдельным индивидом стоит задача, осуществить в себе идею человечества, так и государство должно решить ту же задачу, только в большем масштабе и в более совершенной степени. Платон строит в теории такую государственную организацию, которая удовлетворяла бы этим требованиям. Образец этого идеального государства он не заимствует из действительности; он прекрасно понимает, что таким, как он мыслит государство, оно никогда существовать не будет. Но ведь и геометрический круг никогда не находит в телесном мире точного осуществления, и тем не менее служит образцом всякого круга, который мы чертим. Так и идеальное государство Платона призвано служить образцом, к которому действительность должна приближаться по мере возможности. Поскольку же государство есть человек в великом, части его, то есть сословия граждан, соответствуют частям человеческой

души. Чтобы вполне понять политический идеал Платона, мы должны бросить взгляд на его учение о душе. Если душа в земной жизни припоминает идеи, которые она раньше созерцала уже до соединения с телом, то отсюда можно заключить, что она переживает тело. Еще другим путем Платон выводит бессмертие души из учения об идеях. Наша душа способна постигать чистые понятия или идеи. Понятия эти не подвержены возникновению и уничтожению, они совершенно изъяты из потока временного бытия. Это можно пояснить опять при помощи геометрического примера. С логической точки зрения, для математического доказательства круг, который мыслил великий Александрийский математик Евклид, и круг, на котором в наши дни школьный учитель доказывает своим ученикам геометрические теоремы, один и тот же. Для геометрии совершенно не важно, что тот первый круг мыслился более 2000 лет тому назад, и чертежи, которые делал Евклид, давно исчезли. Поскольку же человек способен постигать вне временное, вечное, он сам должен иметь причастие к вечности и не может быть скован узкими границами земного существования. В основе этого доказательства лежит правильная мысль, что причастие к вечной истине возвышает нас над временной жизнью. Однако, загробное существование во времени не может быть научно доказано ни одним из указанных путей. Платон хотел здесь сделать предметом познания то, что навсегда должно остаться предметом веры.

В этих доказательствах бессмертия Платон до такой степени обособляет душу от телесной природы, что вынужден допустить между этими противоположностями некоторое связующее звено. Эту задачу решает учение о частях души. Так же, как сами идеи, помимо своего чистого обособленного бытия, воздействуют на телесный мир, так и душа властвует над человеческим телом. Та часть души, которая созерцает идеи, — есть разум. Он господствует над телом при помощи волящих частей души; однако, воле приходится одновременно испытывать на себе также натиск телесных вожделений. Того, кто их не

сдерживает они неизбежно порабощают. Платон различает поэтому две волевые или эмоциональные силы — высшую — «порыв» (*thymos*) — через который действует разум, и к которому относится упомянутая выше благородная любовь, и низшую — вожделение. Ведь и чувственные вожделения входят в природу человека, — без еды и питья мы не сможем поддерживать наше существование. Но они должны не властвовать, а служить. Приказы ват должен разум, выполнять его приказания — порыв (воля). Этим трем частям души соответствуют части «человека в великом», то-есть сословия государства. Управлять и здесь должна разумная часть: так оправдывается известное изречение Платона, не раз подвергавшееся насмешкам; изречение, по которому в жизни государства до тех пор не наступят улучшения, пока правители не будут философствовать или правителями будут философы. Под философом Платон здесь понимает не одинокого кабинетного ученого, а человека, получившего помимо практического, житейского воспитания еще и высшее научное образование и поэтому способного в одинаковой мере содействовать как развитию чистой науки, так и применению ее к государственной жизни. Вторым сословием, соответствующим порыву, является сословие воинов, поддерживающее внутри страны установленный правителями порядок и охраняющее государство от нападений извне. К этому сословию принадлежат также мудрецы — правители, пока они еще не достигли высшей власти в государстве. Чтобы оба господствующих сословия имели возможность вполне отдаваться исполнению своих обязанностей, они должны быть избавлены от всех забот о своем пропитании, но вместе с тем и лишены всякой возможности наживы. В виду этого они содержатся на государственный счет и не имеют ни права владеть частной собственностью, ни обзаводиться семьей. Третье сословие — добывающее и производящее — соответствует чувственному вожделению и должно в идеальном государстве во всем повиноваться высшим сословиям. В рассуждениях Платона о правах и обязанностях

третьего сословия обнаруживается недостаток, который он разделяет со всей античностью. Древний эллин, пользовавшийся трудом рабов, считал добывающий труд по существу не достойным свободного человека. В этом отношении мы далеко ушли от греков и признаем всякую добросовестно исполненную работу за осуществление лучшего, что есть в человеке. Упомянутый недостаток называется еще и в других отношениях в государственном идеале Платона. В виду выставленного им требования о лишении двух сословий частной собственности в Платоне видели часто одного из родоначальников социализма, — но это едва ли верно. Ибо Платон, в государстве по крайней мере — не отрицает права собственности за добывающим сословием.

Примечание: В «Законах», произведении старческого периода, Платон, правда, выставляет коммунизм как идеал, который, однако, для людей едва ли достижим.

Вопрос хозяйства — что для нас особенно странно — Платон обходит почти полным молчанием. Не в целях справедливого распределения благ уделяется воинам и мудрецам все потребное для их простой, закаляющей тело лагерной жизни, а для того, чтобы они могли жить исключительно для своих обязанностей перед государством. Власть, по убеждению Платона, не наслаждение и не должна служить средством, доставляющим ее носителям разные выгоды, нет, это исполняемый в интересах целого долг, который призванные к власти также обязаны нести, как разум отдельного человека обязан управлять всей его жизнью. По тем же причинам, по которым Платон требует уничтожения частной собственности для высших сословий, он высказывается и за упразднение семьи. Класс воинов и мудрецов знает лишь отдельных уравненных в правах мужчин и женщин, половые сношения которых регулируются правительством с той целью, чтобы обеспечить за потомством возможно большую жизнеспособность. Между тем как Платон в недооценке производительного труда следует общегреческим предубеждениям, он в оценке женщины резко расходится с господство-

вавшими в его народе взглядами. Он требует полного равноправия обоих полов. Воинами и правителями могут быть в одинаковой мере как мужчины, так и женщины. Дети этих высших сословий воспитываются совместно и не знают своих родителей. Только те из этих детей, которые оказываются достойными своего происхождения, остаются в сословии родителей, остальные переводятся в третье сословие. С другой стороны доступ в высшие сословия открыт наиболее способным детям из класса производителей.

Много в государственном идеале Платона уже преодолено; некоторые из его требований, как напр. научное образование правителей, хотя бы частично, осуществлены; другие же, как напр. доступность высших должностей всякому кто способен их занимать, а также выбор правителей в зависимости от их пригодности, являются еще до сегодняшнего дня далекими от осуществления. Однако, гораздо важнее всех указанных частных — это дух, царящий в Платоновом учении о Государстве. Над всеми учреждениями властвует разум, каждый индивид служит великим заданиям целого. В наше время средства к жизни бесконечно усовершенствовались. Много достойного удивления сделано для удобства и благополучия внешнего существования, и все эти завоевания становятся мало-помалу доступными самым широким кругам народа. Мы конечно, не должны умалять значения достижений современной техники. Однако, как бы быстро мы ни переезжали теперь с места на место, какие пространства ни преодолевались бы нашими словами благодаря телефону и беспроволочному телеграфу, самое главное все-таки заключается в том, для чего мы путешествуем и что мы говорим. Как раз великие завоевания техники часто заставляют нас забыть о том, что все эти облегчения и усовершенствования в способах питания и сообщения являются лишь средством, и что в конечном итоге все зависит от тех целей, ради которых мы пользуемся этими средствами. Размышление об этих целях мы называем философией. Никто не сумел нам открыть великое значение

этих размышлений с такой силой и убедительностью, как Платон. Пусть призыв к размышлению о целях жизни будет тем, что прежде всего определит и Ваши воспоминания о Платоне.

ЛЕКЦИЯ ТРЕТЬЯ

ДЕКАРТ

Не историю философии я хочу Вам излагать в эти часы, я хочу, чтобы Вы, знакомясь с учениями великих мыслителей, как бы вместе с ними открывали и переживали их основные мысли. Исходя из этой задачи, я избрал для наших бесед тех философов, которые отличаются оригинальностью в постановке и решении философских проблем. Среди великих философов встречаются также умы иного склада, такие, которые пытаются объединить огромные материалы знания в единой системе. Их задача — самая высокая; ибо ум человеческий стремится в конечном итоге к постижению всего многообразия переживаний и предметов в виде одного расчлененного целого. Великий ученик Платона Аристотель совершил эту работу для своей эпохи и стал благодаря этому в течение всего средневековья главным учителем Европы.

В качестве великого исполнителя, объединителя и завершителя античной философии он передал результаты эллинского размышления народам Востока и Запада. Однако, именно это обилие материала и точек зрения, которые когда-то благоприятствовали его влиянию, в наше время значительно затрудняют подход к ним. Материал знаний, усвоенный и разработанный Аристотелем, устарел. Мы знаем теперь много лучше, а главное — объем наших знаний значительно шире. Это не значит, что мы умнее Аристотеля, наше преимущество перед ним только в том, что мы имеем возможность пользоваться результатами подготовительной работы многих поколений и располагаем по-

этому более богатым опытом. Как бы поучительны для нас ни были сочинения Аристотеля в отдельных частях, в общем и в целом они покрыты пылью истории. Чтобы воздать должное таким системам, какие создали Аристотель и его средневековые последователи, мы должны вникнуть в дух отдельных эпох. При изучении Сократа и Платона Вы набредали ощущали такое затруднение. Вопросы, впервые поставленные этими мыслителями с полной ясностью, тревожили в неотчетливой форме до сих пор каждого, кто начинает философски размышлять. Мы обращаемся с ними, как бы минуя тысячелетия, совершенно непосредственно. Подобное же чувство внутреннего сродства мы испытываем снова, когда обращаемся к вождям философского движения нового времени. Сегодня я буду говорить о самом великом их них — о Рене Декарте.

Рене Декарт (латинской формой своего имени сам никогда не пользовался) родился в 1596 г. младшим сыном французского дворянина. Он получил, как только его нежное здоровье достаточно окрепло, очень тщательное и многостороннее образование. Главными моментами своего умственного воспитания он обязан основанной не задолго до этого иезуитской школе в Ла Флеше. Декарт был примерным учеником этого образцового учреждения. Позже он сам описал впечатление, которое произвело на него преподавание в иезуитской школе. Мы поймем это лучше всего, если уделим хоть несколько минут тому, чтобы представить себе характерные черты того времени.

В одном отношении начало нового времени сходно с эпохой Сократа и Платона. И там и тут пошатнулись устои религиозной традиции и тесно связанного с ней уклада жизни. В такие времена мыслящие люди пытаются отдать себе отчет в тех основах, на которых до сих пор строилась вся жизнь. Однако, дальше сходство этих двух эпох не идет. Традиции Средних Веков были нечто совершенно иное, чем греческая религия и греческое государство. Римская империя связала почти все народы известного тогда культурного мира в одно целое; христианство заменило для большей части этих народов

эту внешнюю политическую связь внутренним единством; в политическом отношении христианство сознавало себя, несмотря на все войны, как одно целое, вне которого находились его враги — мусульмане; дальше кругозор того времени не распространялся. Над всей духовной жизнью средневековья господствовала церковь. Так же, как политическое единство христианского мира охватывало по сравнению с малыми греческими государствами огромную площадь и в противоположность к непосредственной действительности этих политических единиц являлось скорее идеальным требованием чем реальной силой, так и единство духовной жизни в средние века было гораздо сложнее и таило в себе более значительные противоположности. Культ богов, которым по существу ограничивалась эллинская религия, рассматривался как дело государственного порядка и защищался от неприятеля силой оружия. Духовной борьбы с неверующими и инаковерующими, которая пользовалась бы доводами разума, античность не знала. Ибо греческая религия в до-философское время собственно не содержала в себе никаких догматов веры, вокруг которых мог бы возникнуть спор. Иначе было дело в средние века. Христианская вера была с самого начала вынуждена защищаться от нападок философски образованных противников. Внутри самого христианства возникли разные направления. С еретическим отщепенством церковь могла бороться только путем строгого установления определенных догматов веры. Многие из этих догматов, — напомним Вам только о догматах триницизма или Божественности Христа — представляли для понимания большие трудности и требовали для своего истолкования и защиты большой проницательности ума. В области церковной догматики шла поэтому напряженная умственная работа, направленная к тому, чтобы из учения церкви, библейской традиции и запросов неостанавливавшейся в своем развитии современности создать нечто единое. Для разрешения этой задачи требовались ученые богословы с хорошо вышколенным умом. Изощрению мыслительных способностей служило также изучение

светской науки, совпадавшей в то время почти целиком с философией. Блестителями научной культуры были в то время почти исключительно духовные лица. Вот почему все науки, в том числе и богословие и философия, были в своем развитии связаны теми задачами, которые им ставила церковная догматика. Богословие опиралось на авторитет библии, философия, особенно в позднее средневековье, признавала такой же непреложный авторитет в лице Аристотеля и его сочинений. Научная работа сводилась преимущественно к объяснению и истолкованию этих сочинений и к возникавшим в связи с этим ученым спорам.

В начале 17-го века, то-есть в эпоху, к которой относится детство Декарта, единство средневекового мировоззрения было уже целое столетие поколеблено, хотя оно и не утратило своего господствующего положения. Духовная жизнь нового времени начинается по-всюду с того, что ученые и мыслители не довольствуются более спорами о дальнейшем развитии и истолковании догматически принятых традиционных церковных учений, а направляют свою критику на самые предпосылки этих учений. Расширенная картина внешнего мира взорвала старые рамки. Уже одни открытия в области географии значительно расширили кругозор европейца того времени. Но еще более сильное влияние оказала в этом отношении астрономия. До 16-го в. большинство мыслителей, следуя Аристотелю, держались того взгляда, что земля находится в средоточии вселенной, и что солнце, луна и звезды вращаются вокруг нее. Коперник первый признал, что земля планета, вращающаяся вокруг солнца, а Джордана Бруно выступил глашатаем учения, по которому вся солнечная система есть один из бесчисленного множества миров. Неподвижные звезды, по его мнению, — тоже солнца, планеты которых для нас невидимы. Эти положения, которые в наши дни повторяет каждый школьник и которые теперь никого не волнуют, в то время вызвали сильнейшие возбуждения в умах и были всеми церквами осуждены как дерзновенные новшества, за которые самому Бруно приш-

лось поплатиться мученической смертью. Вместе со старым единством внешнего мира реформацией было уничтожено и внутреннее единство церкви. Благодаря более широкому ознакомлению с античностью, место единого Аристотеля заступило множество борющихся между собой древних философов. Все эти новшества вызвали глубокое брожение — в особенности в Италии, игравшей в эту переходную эпоху роль духовной руководительницы западного мира. Не будучи более связан узами традиции, отдельный индивидуум признавал себя как свободную, самостоятельную личность. Однако, обилию новых духовных импульсов не доставало пока еще связывающего единства и достоверности строго научного мышления. Освобожденный ум жадно хватался за все, что ему казалось родственным и что сулило удовлетворить его насущные запросы. Вот почему в это время перехода от средневековья к новой эре расцветают такие науки как астрология, магия, алхимия. Лишь постепенно из этого хаоса выделяется подлинная наука. Начатки лежат в математике, астрономии и филологическом изучении древних авторов.

Из всех этих новшеств многие проникли и в преподавание иезуитских школ. Ибо иезуиты хотели воспитать не далеких от мира монахов, а верных служителей церкви в самом мире. Они знакомили поэтому своих питомцев с новой мудростью настолько, насколько это было необходимо для мирской жизни. Так, в программу преподавания входило основательное изучение древних языков и писателей, а в иезуитской коллегии в Ла Флеше также математика наряду с церковным учением и приспособленной к нему философией. Большинству питомцев такое совмещение несовместных предметов приходилось вполне по вкусу, ибо обычно в душе человека прекрасно уживаются противоречия. Но философские умы именно тем и отличаются, что не выносят простого сосуществования не связанных между собой частей. Декарта преподавание в иезуитской коллегии поэтому не удовлетворяло. С самого начала он искал внутренне-единного и досто-

верного знания и уже начал интересоваться вопросом о том, в какой мере изучаемые им предметы содержат доказуемые истины. Подвергая все преподносившиеся ему в школе знания рациональной критике, Декарт, однако, не впал в обычную ошибку молодых революционно настроенных умов, которые не получив ожидаемого удовлетворения, делаются слепыми по отношению к положительным сторонам школьного образования. Декарт прекрасно сознавал, что он приобрел в коллегии много полезных знаний, что занятия древними языками помогли ему выработать свой собственный стиль, и что знакомство с греческими и римскими писателями внутренне его обогатило. К религиозному воспитанию он так же обнаружил большую восприимчивость. Всю свою жизнь он чувствовал себя христианином и стремился всегда сохранить согласие с католической церковью. Однако, поскольку церковь восхваляла «нищих духом», и даже гордившиеся своим образованием иезуитские школы должны были вторить этой хвале, ценность ученого богословия становилась тем более сомнительной, что споры о правильном истолковании церковного учения продолжались нескончаемо. Нигде Декарт не находил той достоверности выводов, которой он так страстно жаждал. Только в математике его искания находили некоторое удовлетворение. Однако, здесь шла речь о предметах, которые по существу оставляли его безразличным. Как не привлекала Декарта строгая форма математического метода, числа и формулы сами по себе не возбуждали его интереса.

Неудовлетворенный школьной мудростью, Декарт, как сын состоятельного дворянина, воспользовался своим независимым положением и решил вместо книг заняться изучением света. Выбирая себе профессию, он остановился, по желанию отца, на военной карьере. Когда Декарт в 1612 г. оставил коллегию, он был, однако, еще слишком молод и слаб для поступления на военную службу. Он должен был сначала укрепить свое тело соответствующими упражнениями и отправился затем для изучения хорошего тона в Париж.

Уже здесь скоро обнаружилось, что нраву юноши гораздо более соответствовало сосредоточение в себе и уединенные научные занятия, чем шумная светская жизнь. Общение с математиками дало ему новый толчок в этом направлении. Наука этих последних настолько приковала к себе внимание Декарта, что он два года замкнувшись от света, посвятил занятиям математикой. В 1617 г. Декарт настолько окреп, что мог поступить на военную службу, но пробыл на ней не более пяти лет — до 1622 г. Он не пошел, однако, как можно было ожидать от молодого французского дворянина, служить во французскую армию, а примкнул к войскам протестантского Морица Оранского, бывшего тогда в союзе с Францией. Когда в Германии началась тридцатилетняя война, он пристроился в армии Тилли, командовавшего войсками католической лиги. Отсюда видно, что при выборе знамени, за которым он следовал, Декарт не руководствовался ни религиозными, ни политическими интересами. Чуждо было ему и военное честолюбие. Он всегда оставался добровольцем и пользовался военными походами исключительно для того, чтобы повидать свет.

Военная карьера Декарта представляет, таким образом, полную противоположность военной службе Сократа. Сократ исполнял в качестве воина свой гражданский долг и весь отдавался служению родному городу. Декарт участвовал некоторое время в войне, решившей судьбу европейского человечества, только потому, что она представляла ему удобный случай для развития своей личности. Это не только два характера и два жизнепонимания стоят здесь друг против друга. Декарт сам говорил о своих военных походах как о путешествиях; благодаря путешествиям — говорит он — мы знакомимся с нравами разных народов и освобождаемся от предубеждения, будто бы можно жить только привычной для нас на родине жизнью.

Однако, даже в эти годы самоуглубление было для Декарта важнее, чем изучение света. О битвах и победах или о том, как он походным порядком прошел через

всю Западную Европу вплоть до Венгрии, Декарт сообщает нам гораздо меньше, чем о своих внутренних переживаниях в тишине зимних квартир. Здесь он возобновляет связи со своими философскими размышлениями и занятия математикой. В знатоках этой науки не было недостатка в войсках того времени, так как военной технике часто приходилось прибегать к помощи математических исчислений, особенно во время осад.

Мы должны себе выяснить, почему Декарт ожидал для философии так много от математики. Он видел в ней, так же как Платон, прежде всего образец прочно обоснованного знания. Методическая особенность ее заключается в том, что она находит новые плодотворные истины на основании одних только строгих размышлений, не прибегая при этом к ненадежной помощи опыта. То же самое Декарт надеялся осуществить в области философии. К этому формальному значению математики, присоединялось еще многообразие тех новых естественно-научных применений ее, которые в то время привлекли к себе внимание всех мыслителей.

Новое математическое естествознание вызвало вместе с тем полный переворот во взглядах на телесный мир. Платон, Аристотель и мыслители средних веков пытались объяснить все явления природы через целесообразно действующие силы. Когда на заре нового времени снова принялись любовно изучать внешнюю природу, большинство исследователей примкнуло к античной традиции, отчасти пошли даже еще дальше в указанном направлении, руководствуясь чувством глубокого сродства между человеком и природой. Это настроение эпохи Возрождения прекрасно передают монологи Гетевского Фауста. Мыслители того времени лелеяли надежду, что им удастся разгадать все тайны природы путем гениального прозрения, ибо в конечном итоге человек и природа едины. Все силы мыслились как живые и духовные. Однако, как ни привлекательно такое поэтическое понимание вселенной, в смысле объяснения и толкования явлений природы, а равно и господство над ними, оно нам ничего не дает. Мы при-

урочиваем всегда цели природы к нашим собственным желаниям и останавливаемся на общих положениях, из которых нельзя вывести ничего частного. Исследованию поддаются только причины, а не цели явлений, да и причинами мы можем овладеть лишь настолько, насколько они доступны исчислению и измерению. Первые поняли это астрономы. В эпоху Возрождения господствовало убеждение, что равномерные движения небесных светил вызываются духами, превосходящими человека своим совершенством и влияющими, благодаря всеобщему сродству душ, также и на человеческие судьбы. Вера в астрологию имела поэтому всеобщее распространение. Даже Кеплер, открывший законы движения планет, исходил сначала из этой мысли, однако, мало по-малу убедился в ее полной бесплодности, и занялся исключительно самыми тщательными наблюдениями и измерениями небесных явлений, предполагая при этом, что причины движений звезд должны поддаваться численному определению. Как ни расходились в своих мнениях руководящие умы нового времени, в одном отношении между ними царило полное единодушие: все они отвергали натур-философию Аристотеля и признавали необходимость естествознания, отыскивающего причины явлений под руководством математики. Это новое направление научного исследования должно было изменить представление о телесном мире. Непосредственно воспринимаемые нами чувственные качества не поддаются исчислению и измерению. Если напр. взять звуки, так как мы их слышим, то мы можем их только расположить в ряд по восходящим высотам, мы можем описать их гармонические и мелодические отношения, а также их эмоциональное воздействие, но мы не в состоянии подчинить эти звуки так, как они нам непосредственно даны, определенному закону. Когда физик пытается точнее изучить обуславливающие их возникновение законы, он рассматривает их как волнообразные движения воздуха. Эти последние, в отношении длины, амплитуды и скорости, вполне доступны измерению, а также изображению при помощи геометрических фигур. Отсюда получается воз-

можно заранее высчитать, что произойдет в случае столкновения двух таких разных движений: и на месте нескольких неопределенных в своей общности положений вырастает постепенно обширная внутренне связанная наука. Так же, как в данном случае, естествоиспытатель сводит и в других областях физического мира воспринимаемые различные качества на движения тел в пространстве, так как только последними он может овладеть при помощи математики. Наука о движениях тел в пространстве вызванных действием движущих сил, называется механикой, поэтому принято называть такое понимание телесного мира механическим.

Чтобы понять философию Декарта, необходимо рассматривать ее в связи с тем великим умственным движением, в котором он сам принял решающее участие. В одиночестве зимних квартир молодой мыслитель, созревший тогда уже до полной внутренней самостоятельности, поставил себе вопрос: как достигнуть математически достоверного знания действительности, в особенности же знания последних причин всего бытия и знания меня самого? Долго он бился над этим вопросом, прежде чем найти правильное решение; наконец, на зимовке в 1619 г. в швабском городе Нейштадте он понял, что для достижения этой цели необходимо и в этой области знания найти столь же достоверные предпосылки и основания, какими располагали математики. Но это возможно только в том случае, если предварительно усумниться во всех тех мнениях, которые мы привыкли считать без доказательства истинными, и сохранить только то, что способно устоять против самого решительного скепсиса. Таким путем Декарт дошел до твердого убеждения и надежного метода, обеспечившего возможность математических и естественнонаучных открытий. Когда он, впоследствии, в 1622 г. бросил военную службу и, совершив путешествие по Италии, вернулся снова в Париж, в кругу ученых сразу обнаружилось его огромное умственное превосходство. Благодаря этому Декарт стяжал себе славу и уважение, еще не успев опубликовать ни одного сочинения. Его стали

торопить выступить печатно со своими новыми идеями, однако, он не мог найти в Париже необходимого для развития своих мыслей покоя и переселился поэтому в 1629 г. в Голландию. Здесь он прожил в течение двадцати лет, целиком отдаваясь разработке своего учения. Избегая ради своих научных занятий всякого общения с людьми, он двадцать четыре раза менял свое место пребывания. Только двое из его друзей знали его адрес и служили ему посредниками в денежных делах и в научной переписке. В одном письме Декарт попутно описывает, как он жил отшельником в людном Амстердаме, пользуясь при этом удобствами цивилизации. По его собственным словам, он был там, вероятно, единственным человеком, который не интересовался торговыми делами или политикой. Долгое время Декарт не решался публиковать свои сочинения, опасаясь нарушения своего покоя. Опасения эти, как оказалось впоследствии, имели свои основания. Когда наконец он выступил со своими трудами, желая оправдать упрочившуюся за ним репутацию выдающегося ума, ему пришлось немало пострадать как от преследований со стороны врагов, так и от неразумия собственных друзей, подвергших его учение совершенно превратному толкованию. Философия Декарта постепенно завоевывала себе один университет за другим и возбуждала в лагере сторонников средневековых учений сильнейшую ненависть, выразившуюся даже в запретах и личных преследованиях. Все это отбило у Декарта охоту к дальнейшему пребыванию в Нидерландах, и он вскоре последовал приглашению шведской королевы в Стокгольм. Там царствовала тогда Христина, дочь Густава Адольфа, женщина еще молодая, отличавшаяся большой живостью и восприимчивостью ума. Благодаря посредничеству французского посла при шведском дворе, бывшего личным другом нашего мыслителя, королева заинтересовалась философией Декарта. Однако, новые условия жизни вредно отразились на его здоровье. Ему пришлось порвать с дорогими ему привычками и являться ежедневно ранним утром с докладом к королеве. Он занемог, вероятно благодаря суро-

вому климату и умер 11-го февраля 1650 г. в столице Швеции. Там же состоялось его погребение. В последствии французы перевезли останки своего великого философа в Париж.

У Декарта мышление не служит самой жизни, как у Сократа. Подобно Платону, он не стремился к преобразованию жизни; наоборот, внешняя сторона жизни является у него средством мышления. Декарт — натура одинокая, замкнутая в себе личность, порывающая по мере возможности все отношения с окружающими. Внешними обстоятельствами он пользовался в молодости для расширения своих знаний, позже они служат ему средством, обеспечивающим ему возможность спокойных научных занятий. Свойственная ему необычайная смелость мысли не распространялась однако на практическую жизнь; здесь он был очень далек не только от революции, но даже от реформационных стремлений. «Покой, который я ценю выше всего», «полный душевный покой, который я ищу» — вот слова, вполне обрисовывающие образ жизни и жизненные цели Декарта.

Мы видим, что, по мнению Декарта, путь к достоверному знанию ведет через сомнение. По крайней мере однажды в жизни, мыслитель, стремящийся к прочно обоснованному знанию, должен отказаться от всех мнений, которые вообще могут быть подвергнуты сомнению. То, что выдерживало это испытание, есть настоящее золото. Сообразно с душевным строем Декарта, этот радикальный образ действия ограничивается исключительно областью мысли. Декарт вовсе не намерен изменять свой образ жизни и, конечно, далек от желания влиять на поведение других людей. Для философского спокойствия выгоднее всего, как можно меньше привлекать к себе внимание и приспособляться к нравам окружающей среды, хотя бы они и не отличались целесообразностью. Только в сфере своих собственных мыслей Декарт революционер. Но здесь его скепсис действует радикально. Декарт ставит себе вопрос: Какое собственно знание я приписываю себе и на чем такое мое мнение основано?

Согласно этому основоположению, я пока подвергаю сомнению все мнения, перешедшие ко мне по традиции. Но я должен пойти еще дальше. Я привык считать достоверным все, что я вижу, слышу или как нибудь иначе воспринимаю органами чувств. Но мои чувства меня уже часто обманывали. Я принимал напр. иногда отражение в зеркале за действительность, или туманное облако за дерево. Я должен поэтому усумниться в реальности воспринимаемых вещей. Но, быть может, я могу считать достоверным по крайней мере то, что связано с сознанием моего собственного состояния в данный момент. Допустим, я сознаю себя сидящим в зимнем плаще у камина за писанием. Ведь в этом я не могу сомневаться. Но разве мне не снилось уже часто, что я гуляю, между тем, как на самом деле я лежал в кровати? И разве я не верил этому сну?

Если возможно, что я тогда ошибался, то не менее возможно, что переживаемое мною наяву, есть как мне кажется, особого рода сон. Но даже если я предположу, что все переживания, которые как будто совершаются наяву, на самом деле суть лишь сновидения, то все-же образы сновидения должны восходить к некоторым образам в действительности. Даже художник, изображающий сказочные существа, составляет их из частей действительности, он соединяет напр. в кентавре туловище лошади с верхней частью человеческого тела. Не должны ли поэтому, по крайней мере, простые элементы всех наших переживаний, как протяженность или цвета, соответствовать некоторой действительности? Сомнение в этом претит нашему естественному чувству. Тем не менее, в сомнении реальности простых элементов опыта нет ничего невозможного и мы должны поэтому, согласно принципу принятому нами к руководству, распространить сомнение также на эту область. Ведь мыслимо, что злой демон морочит меня видимостью этих простых элементов моих сновидений. — Итак, я могу сомневаться в том, что в цветах, в звуках, фигурах, в запахах, в вкусах и осязательных ощущениях я воспринимаю что нибудь ре-

альное. Я могу даже сомневаться, что вообще существует телесный мир и что я сам обладаю телом.

Но остается ли в таком случае вообще чтонибудь, в чем никак нельзя усумниться. Когда я сомневаюсь, я мыслю. В самом акте сомнения я сознаю и выказываю себя мыслящим. Сомнением не затрагивается то, что является предпосылкой даже самого широкого сомнения, — то-есть мышление. Так мы находим в самом сомнении некоторую твердую и недоступную сомнению точку. Греческий математик Архимед воскликнул однажды, когда открыл закон рычага: «Найдите мне твердую точку вне земли, на которой я мог бы стать, и я приведу землю в движение». С этой открытой Архимедом твердой точкой Декарт сравнивает свое первое достоверное положение. Положение это можно разное формулировать: Я есть, поскольку я мыслю; я мыслю, следовательно я есть; мое мышление есть (существует).

Но что такое это «я», которое я сознаю в акте мышления? Обычно, произнося слово «я», понимают при этом нашу собственную душу или тело. Мы видим, однако, что реальность нашего тела не находится вне всякого сомнения. Точно также наши страсти, наша ненависть и радость так тесно связаны с представлениями о теле и с чувственными ощущениями, что вместе с ними делаются добычей сомнения. Только в моем мышлении я всегда уверен, как бы далеко не распространялось мое сомнение. Даже если признать, что все эти мои представления только сновидения, то я все же представляю их себе во сне; а представление есть вид мышления. Мало того, даже если допустить, что злой демон меня морочит всем, что я считаю своим знанием, то я все-таки должен быть мыслящим существом, чтобы его обман мог на меня оказать действие. Итак мое мышление остается неприкосновенным для сознания. Мы плохо поняли бы Декарта, если бы возразили ему вместе с одним из его современных критиков: с таким же правом, с каким я заключаю: я мыслю, следовательно я есмь, я мог бы выбрать вместо мышления какуюнибудь другую из моих деятельностей и сде-

лать вывод: я гуляю, следовательно я есмь. Ведь мне может присниться, что я гуляю. Единственное, что и в данном случае остается достоверным, это то, что я представляю себя гуляющим, то-есть что я мыслю. Если же мне снятся мысли, то все же в сновидении эти мысли, как таковые, действительно существуют.

Но как отсюда перейти к дальнейшему достоверному знанию? Когда я сомневаюсь, я сознаю не только свое мышление, но и свое несовершенство. Ибо сомеваться я могу только потому, что стремлюсь к состоянию уверенности, которое совершеннее моего сомнения. Это сознание некоторого присущего мне недостатка предполагает наличность во мне представления о существе более совершенном чем я сам. Ибо свое несовершенство я могу сознать только по сравнению с некоторым совершенным. И действительно, я обладаю представлением существа, совершенного во всех отношениях, то-есть абсолютного совершенства — Бога. Это представление я не мог создать сам; ибо действие никогда не может быть больше причины. Так как я сам несовершен, я не могу быть причиной превосходящего меня представления о совершенстве. Потому же самому основанию это представление не могло быть вложено в меня каким-нибудь другим несовершенным существом. Оно может поэтому происходить только от несовершеннейшего существа самого, — то-есть от Бога.

Раз я таким путем достиг уверенности в бытии Бога, то это устраняет вместе с тем самое глубокое основание для моих сомнений. Бог абсолютно совершенен, стало быть, Он Всеблаг; а вводить в заблуждение — значит делать зло. Бог не может поэтому ни Сам меня обманывать, ни допускать, чтобы злой демон меня вводил в заблуждение. Но в том случае все истинно, что я познаю столь же ясно и отчетливо, как я познавал собственное существование, как мыслящего существа. Рассуждая совершенно в духе современного естествознания, Декарт не причисляет чувственные ощущения к тому, что ясно познается; ибо в различие между синим, красным и желтым

я не могу своей мыслью глубже проникнуть. Наоборот, то что доступно числу и мере, то-есть пространственные движения, которые современное естествознание рассматривает как реальность, лежащую в основе чувственных впечатлений, — все это поддается ясному познанию, а стало быть обладает истинной реальностью.

Таким образом Декарт нашел три разных вида реального бытия. Прежде всего несовершенные мыслящие существа, каковым я себя постигаю в своем мышлении и сомнении, затем наилучшее существо, Бога, и, наконец, заполняющие пространство, протяженные, способные к движению тела. То, что в себе существует, принято называть на философском языке — субстанцией. В высшем и настоящем смысле один Бог есть субстанция, но в расширенном значении слова можно также тела и души называть субстанциями, так как они для своего бытия нуждаются только в Боге.

Если окинуть взором весь ход мыслей, которым Декарт достигает первых положений своей философии, то мы увидим, что величю и достоверности начала не существует продолжения. Исход из самого достоверного, не допускающего сомнений, нахождение этой последней достоверности в самом мышлении, — это завоевание, которое не утратит своего значения. Что же касается выводов, которые Декарт делает из этих положений, то они вызывают справедливую критику. Прежде всего из самодостоверности моего мышления не следует что я субстанция, нечто неизменяемое, проявление чего есть мышление. Моя уверенность в акте сомнения касается только самого мышления, но не мыслящего нечто, мыслящей субстанции. Точно так же можно подвергнуть сомнению тот факт, что мы находим в себе самих представление наилучшего существа. Против этого можно было бы возразить: быть может, я только воображаю себе, что имею это представление; на самом деле я могу себе представить только конечную, доступную мне степень разумения, могущества и благодати и связать с этим мысленно требование, чтобы все эти свойства наличествовали в беско-

нечно высшей степени. Если это так, то такое возведение в бесконечную степень можно объяснить природою нашего мышления, переходящего за все пределы с такой же легкостью, с какой объясняется возможность произвольно удлинять ряд целых чисел и мысленно нагромождать биллионы на биллионы. Тем не менее и в Декартовском доказательстве бытия Божьего кроется зерно истины. Несомненно верно, что в актах мышления и сомнения я осознаю вместе с тем и задачи мышления и его несовершенства. Мыслить — это значит стремиться к истинным суждениям, или точнее к обоснованной связи истинных суждений. Наше мышление есть, стало быть, деятельность, руководящаяся определенной целью. Эта цель осуществляется шаг за шагом. Каждое новое положение, которое мы находим, ставит перед нами новые задачи. Совершенно неизбежно возникает из такого состояния нашего мышления противоположный образ ума, обладающего той самой истиной, которая для нас является лишь бесконечно далекой целью на трудном пути познания. Как бы то не было, даже при самой строгой критике учения Декарта, мы должны признать, что с сознанием нашего мышления и его несовершенства сопрягается в качестве дополнения представление совершенного, или выражаясь иначе, божественного духа. Можем ли мы с логической достоверностью умозаключать от этого представления к реальному бытию Бога, остается под вопросом. Во всяком случае мы затруднились бы высказывать дальнейшее о Божестве; ибо раз его понятие возникло лишь в виде восполняющей противоположности к нашему несовершенству, мы не можем считать себя в праве проникнуть в это недоступное нам совершенство. С точки зрения таких соображений нельзя во всяком случае согласиться с дальнейшим выводом Декарта, согласно которому Бог по свойственной ему благодати не может нас вводить в заблуждение. У Бога могли бы быть серьезные основания, по которым Он считал бы нужным скрывать от нас часть истины или вызывать в нас представление кажущегося мира, так же как родители утаивают

от детей некоторые истины и заменяют их фантастическими сказками.

Итак, тот способ, которым Декарт связывает более детальную разработку своего учения о Боге, душах и телах с началами своей философии, далеко не безупречен. Тем не менее и эти дальнейшие его учения приобрели большое значение; мало того, в свое время они оказали более сильное влияние, чем начала его философии — сомнение и самодоверность мышления. Особенно важно было то, что Декарт так резко и отчетливо противопоставил друг другу тело и душу. Мы уже видели, что новое естествознание пытается свести все телесные явления на математически определенные движения протяженных частиц. Декарт принадлежал к самым первым и последовательным руководителям по этому пути. Не только неживую природу он рассматривал с этой точки зрения, он считал также, что животное и человеческое тело представляют собой машины, движения которых, подобно механизму сложного автомата, должны быть объясняемы давлением и толчками смежных частей. В противоположность к этому механически построенному телесному миру, Декартово представление о душе исходит из самодоверности мышления. Но именно мышление обнаруживает непримиримую противоположность по отношению к телесному миру, поскольку он мыслится механически. Там рядоположность частей, которые одна другую давят и толкают — здесь объединяющая, связывающая деятельность; там обусловленность каждого последующего состояния предыдущим и притом обусловленность не целевая, а причинная, здесь — сознающая свои цели деятельность, сама себе предписывающая свои пути. Декарт впервые установил ту резкую противоположность души и тела, которая нам известна еще со школьной скамьи. Такие представления, какие лежат в основе хотя бы известных строк Шиллера: «Когда говорит душа, увы, это уже не она» — вовсе не понятны сами собой. Для того, кто вслед за Платоном и Аристотелем видит повсюду в телесном мире целесообразно действующие души — для

того не удивительно, что душа говорит. Но такая точка зрения не знает того понятия тела, которое обосновывает наше естествознание и обеспечивает его успехи. Необычайно высокая оценка души христианством сама по себе не могла еще привести к столь резкому противопоставлению ее телу. Христианство есть религия, а не наука. И не только Христос и Его ученики, но и творцы догматики, отцы церкви, были очень далеки от научного исследования телесного мира. Высокая ценность, которую христианство присваивает душе, не помешала тому, чтобы и в загробной жизни представляли себе душу связанной с телом, правда более тонким и нежным, чем земное. Если в телесном мире все оживляется душеобразными силами то, действительно, легко допустить, что наша душа покидая земное тело, соединяется с другим, быть может, невидимым телом. И все-таки, не будь той исключительной оценки души, подготовленной Платоном и получившей благодаря христианству всеобщее признание, указанное резкое противопоставление души телу оказалось бы невыносимым. Уже в древней Греции существовали философы, пытавшиеся объяснить все телесные явления исключительно при помощи давления и толчков. Но они не обратили еще внимание на своеобразие душевного начала. У Декарта сочетается механическое понимание тела с высшей степени утонченным представлением о душевном мире. В его философии впервые развивается та противоположность души и тела, из которой мы привыкли исходить, как из чего-то само собой разумеющегося. Как раз в наше время делаются опять многочисленные попытки преодолеть эту противоположность, иногда даже высказывается мнение, что столь резкое противопоставление души и тела является заблуждением мышления. Эта последняя точка зрения несомненно не права. Даже если мы хотим примирить противоположности, мы должны их сначала резко разграничить. Ясность, даже в заблуждении, всегда предпочтительнее спутанности мысли. Под этим углом зрения мы должны удивляться последовательности, с которой Декарт отрицал душу у животных. В живот-

ном, как и в человеческом теле он видел только сложную машину, и действительно, самодоверность мышления, дающая нам твердую уверенность в бытии нашего собственного духа, может быть присвоена только человеку, но не животным. Нет однако сомнения, что учение о неодушевленности животных ложно; но вместе с тем пужно признать, что обоснование его потребовало гораздо больше умственного труда, чем его опровержение. Точно также теперь уже никто не будет защищать Декартовскую точку зрения, будто бы чувственные качества тел, как цвета, звуки, и тому подобное являют собой лишь смутные представления, одну только «видимость». Мы можем обладать совершенно ясным сознанием своеобразия какогонибудь цвета и тех отношений сходства, которыми он связан с другими цветами. Если же мы неспособны определить математически звуки, цвета и т. п., то с другой стороны мы не в состоянии объяснить, почему этот определенный звук соответствует именно такому-то волнообразному движению воздуха. И здесь раскрывается ряд новых проблем, которых увидели лишь в более позднюю эпоху, но которые можно было увидеть, только после того, как Декарт и его современники действительно провели механическое понимание телесного мира. Итак, величие Декарта в том, что он с одной стороны открыл необходимую исходную точку всякого философского исследования — самодоверность мышления, а с другой — в том, что ясно формулировал учение о Боге, душе и теле и поставил его в связи с нарождавшейся тогда наукой нового времени.

ЛЕКЦИЯ ЧЕТВЕРТАЯ

СПИНОЗА

Нам уже пришлось однажды остановиться на рассмотрении отношения учителя и ученика. Платон был учеником Сократа, это значит: своим личным влиянием Сократ на-

правил его на философский путь, дружба с Сократом сыграла решающую роль в жизни Платона; вот почему Сократ выводится главным действующим лицом в его поэтических произведениях. Спиноза был учеником Декарта; но мы должны прибавить: он никогда его не видел, и не испытал на себе его личного влияния, он лишь изучал его сочинения и много из них позаимствовал. Здесь обнаруживается различие двух эпох: не на площадях и не путем обмена мнений в непосредственном личном общении зарождается новая философская мысль, а в тишине кабинета за чтением книг.

Спиноза всегда считал себя обязанным сочинениям Декарта; но между тем как Платон свои собственные мысли вкладывал в уста Сократа, Спиноза подчеркивал своеобразие своего учения даже по отношению к своему главному учителю. Мы должны поэтому поставить вопрос, из какой стороны философии Декарта исходят те преобразования, которым подверг ее Спиноза. Мы уже выяснили выше, что философия Декарта включает в себе два круга мыслей, взаимная связь которых проведена им не так убедительно, как это полагал сам автор. Исходить можно было как из одного, так и из другого круга мыслей.

1. Можно было продолжать попытки обосновать достоверность познания. Декарт выдвинул этот вопрос в качестве главной проблемы философии и нашел в самодостоверности мышления исходную точку для всех дальнейших шагов. Но он не взял на себя труда отыскать необходимые основы достоверности для всех видов познания, ибо полагал, что эту достоверность можно извлечь непосредственно из открытой им «Архимедовой точки». Это предположение, однако, не оправдало себя на деле, а потому оказалось необходимым еще тщательнее исследовать вопрос о том, как возможно достоверное знание, и как далеко оно распространяется. Непосредственные приемники Декарта на материке не пошли по этому пути. Отчасти продолжили начатую Декартом работу английские мыслители, в особенности Локк, но в полном сознании ее значения, возобновил ее только Кант.

2. Декарт сделал из предпосылок своего учения вывод: то, что ясно и отчетливо познано, должно быть вместе с тем и реальным. Ясно и отчетливо мы познаем себя как мыслящие существа, Бога, как наилучшее существо и тела, как движущиеся заполняющие пространство предметы, отношения и изменения которых доступны математике. Из этой части учения Декарта исходило непосредственно дальнейшее развитие философии.

И здесь обнаружилось множество затруднений; ибо Декарт просто поставил указанные три вида субстанции в один ряд, хотя одновременно и признал, что Бог, — субстанция в ином смысле, чем созданные им души и тела. С одной стороны философ стоит на традиционной точке зрения, резко противопоставляющей Бога и мир, с другой стороны его учение, будучи продумано до конца, ведет как будто к их единству. Ведь Бог представляет собой совокупность всех совершенств, а бытие есть тоже совершенство и все сущее совершенно, поскольку оно существует. Поэтому нельзя обособлять эти ограниченные совершенства от Божества; они отсутствовали бы в нем и Бог не был бы наилучшим существом. Отсюда следует, что все вещи входят в состав Божества, что Бог не ведет обособленную жизнь вне пределов мира, а представляет собою единство самого мира.

В несколько ином отношении обнаруживается противоречие между Декартовским основоположением: все, что ясно сознается, — реально, все реальное — познаваемо (но не для нашего ограниченного разума) с одной — и понятием Бога с другой стороны. Ибо согласно этому принципу, ясному познанию должно поддаваться также отношение отдельных вещей к Богу, то-есть все, что есть и случается, должно с необходимостью вытекать из понятия Божества. Но в таком случае не остается места для свободной творческой деятельности Бога.

Так же как в учении о Боге, так и в вопросе о взаимоотношениях души и тела философия Декарта требует выхода за свои собственные пределы. Тело и душа у него резко противопоставлены. Единственное свойство телес-

ного мира — это протяжение и движение. Связь телесных движений должна быть так определена при помощи математики, чтобы можно было зная причины вычислять вытекающие из них следствия. Но в таком случае причинами движений могут быть только движения. Душа непротяжена и в пространственном отношении неподвижна. Она вообще не имеет ничего общего с пространством, и, строго говоря, не может ни вызывать телесных движений, ни испытывать воздействия со стороны этих движений. Декарт, хотя и понимал всю трудность вопроса, допускал и то и другое. Ведь мы все видим, что наша воля через посредство членов тела действует на телесный мир. Если же все телесные явления совершаются механически, то есть вызываются давлением и толчками смежных тел, то вмешательство душевной причины в телесный мир совершенно непонятно. Это соображение привело некоторых учеников Декарта к отрицанию непосредственного воздействия тела на душу и душу на тело и к утверждению, что связь между этими разнородными субстанциями совершается через посредство Бога. Если сочетать это учение с вышеуказанным выводом, согласно которому сам Бог есть единство мира, то мы приходим к признанию души и тела двумя формами проявления Божества, связанных между собой только в Боге; что же касается видимости их непосредственной связанности, то она объясняется тем, что изменения обоих вытекают с одинаковой математической необходимостью из Божества. Так можно, исходя из Декарта, вывести основоположения новой философской системы; и мы убедимся, что Спиноза действительно построил такого рода систему. Я Вас умышленно повел по этому пути, желая на этом примере показать, что значит в истории философии необходимое развитие мыслей. Не следуя за этой необходимостью, мы не должны пренебрегать также личным творчеством каждого философа в отдельности. Чтобы сделать выводы, столь резко противоречащие общепринятым взглядам, как вышеуказанные, — для этого требуется известное величие. Многие современники видели противоречия в системе Декарта и

постарались их удалить, но только один из них мыслил настолько последовательно, чтобы не испугаться вытекающих отсюда последствий. Кроме того, значение философии Спинозы отнюдь не исчерпывается теми общими контурами, которые получаются из дальнейшей разработки учения Декарта. Чтобы вполне оценить это значение, мы должны познакомиться с творцом системы и его происхождением. Многочисленным евреям, жившим со времен арабского господства в Испании, пришлось претерпеть в 16 веке целый ряд преследований. Будучи силою обращены в христианство, они все-таки оставались для инквизиции под подозрением и должны были все время опасаться за свою жизнь. Убежище они нашли в начале 17-го века в Нидерландах, которые сами как раз в это время отвоевали себе, в ожесточенной борьбе с Испанией, свободу протестантского вероисповедания. Там испанские евреи снова приняли религию своих предков и вернулись к строгому соблюдению всех законов талмуда. Сыном такой беженской семьи и родился Барух д'Эспиноза (так гласила первоначально его фамилия) в одной из узких улиц еврейской части Амстердама. Это происхождение определило его первые впечатления детства и начала его умственного образования.

Для поддержания традиций родной религии и для привития их подрастающим поколениям еврей Амстердама основали школу, куда в качестве учителей были приглашены самые известные раввины. Здесь Барух д'Эспиноза получил свое первое образование. Он изучил древне-еврейский язык, читал Библию и талмуд и на толковании этих книг изощрял ум. Дарования его скоро обнаружилились. Не питая склонности к торговому делу, он собирался посвятить себя совсем еврейскому богословию. Многие в юноше уже видели будущий столп синагоги. Однако, ознакомление Спинозы с идеями новой науки разрушило эти надежды раввинов. Даже в самое замкнутое гетто проникают отдельные отголоски духовных движений окружающего мира; что же касается Амстердамских евреев, то, несмотря на обособленность своей частной жизни, они находились

в постоянном общении с христианским населением города путем двух больших каналов — торговли и медицины. В восприимчивых умах неизбежно возникал благодаря этому разлад между традиционным учением и знанием нового времени. Уже в отроческие годы Спинозы это привело к конфликту, который многим из Вас известен по драме Гуднова «Уриэль Акоста». Впрочем, надо заметить, что роль, в которой автор выводит здесь молодого Спинозу, является чистым вымыслом. Как развитие Спинозы протекало в этих условиях, мы в подробностях не знаем. Несомненно только то, что у него рано возникло желание ознакомиться с наукой нового времени. Необходимым условием для этого являлось тогда знание латинского языка, который считался еще языком ученых, но в еврейской школе не служил предметом преподавания. При выборе учителя Спинозе повезло; он нашел человека, который мог удовлетворить его любознательность не только в отношении латинского языка. Вранциск ван-ден-Энде, по вероисповеданию католик, но совершенно отошедший от церковной веры, был знатоком естественных наук и философии Декарта. У него Спиноза, должно быть, впервые увидел сочинения Декарта и вместе с тем расширил свои знания живых языков. В этом отношении Спиноза с самого начала находился в благоприятном положении. Наряду с родным языком, испанским, он, разумеется, с малых лет знал и голландский. Кроме того он изучил несколько языков, в особенности французский и итальянский.

Новое образование, к которому приобщился Спиноза и связанные с этим перемены в его взглядах вызвали отчуждение между ним и его единоверцами. Правда, он был далек от мысли об агитационной деятельности, но вместе с тем было очень трудно, не взирая на глубокие изменения, произошедшие в его убеждениях; продолжать нормированный образ жизни правоверного еврея. Вместе с смертью отца отпало для него, повидимому, самое главное побуждение к внешнему приспособлению. Он перестал посещать синагогу, стал нарушать законы регулирующие еду, и общаться со свободомыслящими христианами. Это есте-

ственно вызвало нарекания. Тем не менее евреи охотно избежали бы публичного скандала; они серьезно опасались, как бы поведение человека, на которого раввины возлагали большие надежды, не послужило примером для других. Поэтому была сделана попытка воздействовать на него при помощи денег: ему предложили определенное годовое содержание, если он согласится хотя бы с чисто внешней стороны соблюдать еврейские обычаи. И только когда Спиноза отклонил это позорное предложение, его стали преследовать, как отступника. Зять и сестра Спинозы воспользовались его отпадением, чтобы лишить его причитающейся ему части отцовского наследства. Спиноза обратился к голландскому суду, выиграл, как можно было ожидать, дело и предоставил затем добровольно наследство своим родственникам, сохранив за собой только кровать.

Наконец раввины применили по отношению к нему самые крайние меры. В 1656 г. он был подвергнут великому отлучению и исключению из общины. Формула отлучения, относящаяся к раннему средневековью, звучала очень грозно. Вот главнейшие ее места:

«По решению ангелов и суждению святых, с согласия Святого Бога и всей этой общины, отлучаем, исключаем и проклинаем мы Баруха Спинозу» — «Да будет он проклят днем и ночью, да будет проклят, ложась вечером и вставая утром, да будет проклят выходя из дому и возвращаясь назад! Да не просит ему Бог никогда». — — — «Мы предписываем, чтобы никто не вступал с ним в общение, ни устно, ни письменно, не оказывал ему одолжения, не находился с ним под одной кровлей или на расстоянии не более 4 локтей, и не читал написанных им сочинений».

Отлучение означало для Спинозы полный разрыв со всеми друзьями детства; кажется, впоследствии к кругу его знакомых не принадлежал ни один еврей. Не довольствуясь этим, раввины пытались также подорвать его положение, как голландского гражданина. Они донесли на него протестантскому духовенству, как на человека, опасного для религии, и добились его высылки из Амстердама. Однако, многого они этим не достигли. Благодаря терпимости свет-

ских властей, Спиноза спокойно мог поселиться в деревне, в нескольких милях от столицы. Спиноза был вынужден устроить свою жизнь совершенно заново; он твердо решил не делать ничего, что бы противоречило его убеждениям, но вместе с тем избегать по мере возможности столкновений с окружающей средой. Хотя он и питал глубокое благоговение к личности и морали Христа, но не перешел в христианство, не считая для себя возможным признать символ веры какой-нибудь из христианских церквей. Ближе всего он стоял к некоторым сектам, нашедшим, подобно ему самому, убежище в Голландии; это были общины меннонитов и коллегиянтов, считавшие моральный образ жизни самым существенным моментом христианства и предоставлявшие своим членам в догматическом отношении самую широкую свободу. В кругу этих сектантов вращался Спиноза, хотя и не состоял членом их общины. Не располагая никакими средствами и не имея доступа к общественной службе или к прилично оплачиваемой преподавательской деятельности, Спиноза был вынужден добывать себе заработок собственными руками. Он воспользовался своими естественно-научными знаниями и занялся шлифованием оптических стекол для очков и телескопов. Благодаря великим астрономическим открытиям того времени возник большой спрос на телескопы, между тем как лишь немногие сведущие специалисты умели шлифовать необходимые для них чечевицы. Итак, возможности собственными трудом добывать себе хлеб насущный, Спиноза был обязан новому естествознанию, а вовсе не талмуду, как иногда утверждают, ссылаясь на то, будто бы Спиноза последовал предписанию талмуда, требовавшего от каждого ученого изучения какого-нибудь ремесла. Однако, на самом деле речь идет в талмуде не о предписании, а о совете, который обычно не исполнялся. Во всяком случае шлифованию стекол Спиноза не мог научиться из талмуда.

Весь досуг, который оставляло ему ремесло, Спиноза посвящал научным занятиям. В самой скромной и простой обстановке он жил сначала в деревне под Амстердамом, позднее около Лейдена близ Гааги и наконец в самой

Гааге. Эти перемены местопребывания и также замкнутость жизни напоминают нам как будто Декарта. Однако, между обоими мыслителями была большая разница. Декарт, дворянин по происхождению, человек состоятельный и независимый, сам избрал одиночество; для отлученного еврея, вынужденного добывать себе кусок хлеба, — это была необходимость. Тем не менее, или вернее именно потому Спиноза принимал в судьбах окружающего его населения гораздо больше участия чем Декарт. В Голландии как раз в это время грозила серьезная опасность свободе вероисповедания, доставившей его родителям убежище и обеспечившей ему, несмотря на всяческие преследования, мирное существование, ибо кальвинистическое духовенство, которое поддерживало по политическим соображениям Оранский дом, стремилось обеспечить за своей церковью господствующее положение. В возникшую по этому поводу борьбу вмешался Спиноза, выпустив в 1670 году анонимую брошюру под заглавием «Теолого-политический трактат». Как указывает само название, в этом сочинении рассматривался вопрос теологии и политики, церкви и государства, причем Спиноза решительно высказывается за верховенство государства и против политического влияния духовенства. Вместе с тем Спиноза пользуется здесь знаниями приобретенными им в еврейской школе и подрывает путем исторической критики Ветхого Завета притязания библии на Божественное происхождение. Смелое выступление Спинозы вызвало большую сенсацию; оно было встречено общим возмущением, но вместе с тем все желали ознакомиться с шумевшей брошюрой. Появилось множество ответных брошюр, и автору, которого несмотря на анонимность трактата, скоро узнали, пришлось ощутить на себе последствия своего выступления. Многие из его личных друзей порвали с ним, временами казалось даже, что гонения на трактат распространятся и на самого автора. Против более серьезной опасности охраняло его покровительство Яна де Витта, который тогда еще руководил голландской политикой. Однако, положение де Витта было отчасти по его

собственной вине поколеблено. Этот гордый и в общем безупречный аристократ, заботясь исключительно о развитии флота, запустил сухопутную армию, которая вследствие этого не могла оказать должного сопротивления вторгнувшимся в Голландию войскам Людовика XIV. Возмущение народа, подстрекаемого духовенством, привело в 1672 г. к жестокому убийству Яна де Витта и его брата. Это отвратительное преступление вызвало страстное негодование обычно спокойного философа. Чтобы выразить свой протест, он собирался прибить к стенам домов в городе объявление, клеймящее жителей Гааги, как самых диких варваров. Несомненно, что он погиб бы жертвою народной ярости, если бы его хозяин не помешал исполнению такого плана, заперев Спинозу в этот день в его комнате.

Всеми этими внешними обстоятельствами объясняется, почему при жизни Спинозы под его именем вышло только изложение философии Декарта. Оно было предназначено для ученика, которого Спиноза считал недостаточно созревшим, чтобы посвятить его в свое собственное учение. Благодаря этой книге Спиноза получил приглашение в Гейдельбергский Университет. Как ни достойно уважения такое проявление свободомыслия со стороны местного князя, курфюрста Пфальцкого Карла Людовика — осуществление этого плана едва ли оказалось бы возможным. В своем письме к Спинозе курфюрст, хотя и обещал ему полную свободу преподавания, вместе с тем выразил надежду, что Спиноза не будет выступать против церкви. Чувствуя, что конфликты неизбежны, Спиноза отклонил почетное приглашение со свойственными ему в личных делах ясностью и спокойствием. Жизнь его не изменилась, однако напряжение двойной, умственной и физической работы, а также стекольная пыль, образующаяся при шлифовании, повидимому повредили его и без того непрочному здоровью, он заболел чахоткой и умер в 1677 г., на сорок шестом году жизни.

Скоро после его смерти, оставленные им сочинения, в том числе и главный его труд, были изданы его друзьями.

Спиноза озаглавил этот главный труд «Этикой», то-есть учением о нравственности или о правильной жизни. Уже в этом заглавии обнаруживается глубокое отличие философских устремлений Спинозы от уклона мысли его учителя Декарта. Для последнего познание знаменовало собой цель всей его жизни, Спиноза же пытался найти при помощи познания прежде всего правильный образ жизни. К этому располагали его и внешние условия, заставляя его гораздо больше чем Декарта размышлять над вопросом: как жить? Производя революцию в области мысли, Декарт мог вместе с тем спокойно продолжать свою жизнь в привычных, для людей его сословия, формах; Спиноза отлученный от еврейской общины, повсюду бездомный, должен был устраивать свою жизнь по своим собственным принципам. Однако, гораздо существеннее чем эти внешние обстоятельства, было глубокое внутреннее различие в характере обоих философов.

У Декарта, если так можно выразиться, вся страсть была сосредоточена в голове. Весь пыл его темперамента уходил в искание ясного познания; за пределами этой области он был холоден. Даже его бесспорно искреннее христианское благочестие исходило не столько из сердца, сколько из разума. Спиноза был, напротив, глубоко религиозной натурой, проникнутой стремлением к единению с Богом. Познание должно было у него служить этому стремлению. Но именно потому, что он был мыслителем и вместе с тем искренно религиозным человеком, он не мог примкнуть ни к одной из господствующих церквей. Внешняя приспособляемость дается гораздо легче тем лицам, у которых либо ясность мысли, либо сила религиозного чувства менее значительна. Чтобы понять философию Спинозы, мы должны сочетать с одной стороны глубоко заложенное в его характере стремление к обоснованию нравственно-религиозной жизни в мышлении, а с другой — намеченные нами в начале этой лекции линии дальнейшего внутреннего развития философии Декарта.

Главное сочинение Спинозы написано в очень своеобразной форме. Считая геометрию образцом строго научной

доказательности он изложил свое учение, следуя плану знаменитого греческого учебника — геометрии Евклида. Подобно математике, он начинает с основоположений (аксиом), истинность которых, по его убеждению, самоочевидна, и с объяснений или определений основных понятий. Исходя из этих предпосылок, он доказывает затем отдельные теоремы. Ради удобопонятности нашего изложения мы должны совершенно отвлечься от этой формы. Тем не менее мы должны подчеркнуть, что выбор и именно этой формы изложения не объясняется только произвольным капризом со стороны Спинозы, а находится в тесной связи с содержанием его учения. Уже Декарт учил, что следует делать только такие предположения, которые можно уразуметь с ясностью свойственной аксиомам математики. Из этого положения, он сделал путем обращения дальнейший вывод, что все ясно и отчетливо познаваемое тем самым и истинно. С этой точки зрения было поэтому только последовательно признать за критерий истинности философской системы — возможность изложить ее в такой форме, чтобы каждое утверждение доказывалось с математической строгостью. Конечно, Спиноза дошел до своих основных убеждений не путем геометрических доказательств, и современному читателю эти доказательства представляются большею частью чрезвычайно искусственными. Тем не менее сам Спиноза смог признать свою философию завершенной только тогда, когда ему удалось ее облечь в эту строгую форму.

Декарт определил Божество, как совокупность всех совершенств. Из этого понятия всесовершеннейшего существа исходит Спиноза. Так как для него, равно как и для его учителя, все действительное представляет собой некоторое совершенство, то в конечном итоге всякая подлинная действительность должна принадлежать Богу. Бог таким образом совпадает с миром; ибо под миром мы разумеем единство, внутреннюю связь всех вещей. Бог есть вселенная, вселенная есть Бог. Это учение называют пантеизмом (по-гречески от «пан» — все и Theos — Бог). Мы уже видели, что пантеизм необходимо вытекает

из предпосылок Декартовой философии. Но он имеет еще другой источник: это религиозный опыт. В первобытной религии Бог мыслится как всемогущее существо, противостоящее человеку, как врач или покровитель, и способное ему вредить или приносить пользу; так дело обстояло у греков, как их описывает нам Гомер. С представлением о покровительстве Бога своему народу связывается убеждение, что нравы и обычаи народа происходят от этого Бога и им охраняются. Бог становится справедливым властителем, потом любящим отцом человека. Нравы, соблюдавшиеся первоначально как внешнее предписание, преобразуются постепенно в нравственность, как веление внутреннего голоса совести. Чем напряженнее сознается религиозным человеком связь нравственного закона, как завета Божьего, со своим собственным существом, тем сильнее он ощущает на себе воздействие Божественного начала. Но с другой стороны в нашем существе всегда что-то противодействует Божественному воздействию, всегда остается некоторая отчужденность, лишающая нас блаженства. Причину ее находят в том, что мы отдаемся целиком единичным вещам. Только отвернувшись от них, мы достигаем единения с Богом. Вот почему мы часто встречаем у христианских, магометанских и еврейских богословов Средних веков мысль, что подлинно благочестивый человек в самой глубине своего существа совпадает с Божеством. Так же, как человек на высшей ступени своего богосознания ощущает свое единство с Богом, так вообще всякая вещь в основе своей в Боге; обособленность от Бога есть одна только видимость и последствия отпадения от Него. Достигнуть единения с Богом — это значит познать Бога, как основу всех вещей. Этот вид благочестия, ищущего полного единения человека с Богом, путем погружения всех своих мыслей в Бога, называется мистикой, и мы можем поэтому сказать, что всякая мистика стремится к пантеизму. В Спинозе сочетается мистическая религиозность с пантеизмом, выведенным логическим путем из учения Декарта.

Бог всесовершеннейшее существо и целокупность всего бытия, нет ничего, что было бы вне Его, поэтому только Он и заслуживает названия субстанции. Из существа и понятия этой единой, бесконечной, всеобъемлющей субстанции всеединичное бытие и бывание должно следовать с математической необходимостью. Спиноза не может поэтому рассматривать сотворение мира как свободный акт Бога, который Он по своему произволу мог бы и не совершать. Напротив, — единство мира для него есть сам Бог, обнаружение себя в мире необходимого свойства Божественной сущности. Все единичное — реально, лишь поскольку оно причастно Божеству. То, что оно единично, обусловлено его ограниченностью, а тем самым и отрицанием. Такое отождествление единичности, ограниченности и отрицания должно Вам на первый взгляд показаться странным. Однако, не трудно понять, что наш философ имеет здесь в виду. Каждый из нас человек, поскольку он не есть животное, растение или камень; мы можем избрать определенную профессию только путем отказа от всех других возможностей устроить нашу жизнь. Так мы понимаем то положение, при помощи которого Спиноза пытается вывести особливость единичных существ из единства Божественной природы: всякое определение есть отрицание.

Бог, или природа, или всесовершеннейшее существо насквозь познаваемо, но не для нашего человеческого разума, который сам единичен, ограничен, и постольку обусловлен отрицательным определением. Однако, даже наш человеческий разум способен в общей форме познавать ту необходимость, с которой всеединичное следует из Божества. Вполне доступен ему из всего Божественного миропорядка только математически познаваемый порядок телесных движений. Спиноза также как Декарт, сторонник нового естественно-научного понимания телесного мира, согласно которому каждое движение вытекает из предыдущего состояния тела математически определенной необходимостью. Для вмешательства духа в телесный мир, которое, как нам кажется, мы непосредственно переживаем

в каждом нашем движении, эта точка зрения при последовательном проведении, не оставляет места. Все телесные движения вызываются всегда другими телесными движениями, напр. движение руки — движением в моем мозгу. В качестве мыслящих существ мы причастны, однако, еще к другому, совершенно отличному от телесного мира, бытию. Это духовное бытие в основе своей столь же независимо от тела, как тело независимо от духовного бытия. Мы видим, стало быть, Спиноза выводит из резкого противоположения души и тела, которому учил Декарт, невозможность их взаимодействия. Отсюда возникает для него задача объяснить кажущуюся взаимозависимость телесных и душевных явлений. Путь к ее решению указывает единство Божественной субстанции. Все единичные вещи, как тела так и души, представляют собой лишь необходимые последствия и ограничения единой, подлинно реальной Божественной природы. Этой последней свойственно проявлять и расширять себя бесконечно различными способами. Эти способы — проявления Божества, из которых каждый совершенно независим от всех остальных и каждый в своем роде бесконечен, Спиноза называет атрибутами. Из бесконечного множества атрибутов Божества нам доступны только два, протяжение или телесный мир и мышление или духовный мир. Оба совершенно независимы друг от друга; но так как оба принадлежат одному и тому же всеобъемлющему Божественному единству, в обоих царит один и тот же закономерный порядок. Не моя мысль и не усилие моей воли приводит мою руку в движение; нет, единством Бога обусловлено то, что при всяком моем желании сделать движение рукой, из необходимости телесного бытия вытекает движение в мозгу, которое и становится причиной движения руки. Никогда мысль не порождает движения, и движение не порождает мысли. Но так как мысли и движения вытекают из одной и той же Божеской необходимости, то порядок и связь телесных вещей те же, что порядок и связь мыслей.

Далее следует отсюда с необходимостью, что всякой,

телесной вещи соответствует душевное бытие. Для Спинозы душа не может быть, как для Декарта, самостоятельной субстанцией; это лишь частица Божественного порядка духовного мира, соответствующая определенной частице Божественного порядка телесного мира — то-есть нашему телу. То что верно относительно нашего тела, должно иметь силу также по отношению ко всякому другому телу. Для Спинозы нет необходимости отрицать существование души у животных; ибо с его точки зрения они не представляют собой исключения в мире: даже тому, что кажется неодушевленным, соответствует всегда некоторое душевное бытие. Мы должны однако остерегаться смешивать это учение нашего философа с тем поэтическим одушевлением природы, которое мы находим напр. в греческой мифологии. В дереве и источнике обитает, согласно представлению грека, родственное нам и доступное нашим молитвам существо. С точки зрения Спинозы мы сами входим в состав необходимого порядка, который нашими желаниями ни в чем не может быть изменен. О человеческом вчувствовании в телесную природу не может быть и речи. Нельзя поэтому утверждать, будто бы Спиноза восстанавливает, вопреки учению новой астрономии, веру, имевшую широкое распространение в эпоху Возрождения, а именно веру в души звезд, которые с внутренней целесообразностью управляют движениями небесных светил. Наоборот: движения членов нашего тела совершаются, согласно его учению, с неумолимой последовательностью. В природе вообще нет целей и целесообразности, существуют только причины и их необходимые действия. Но совершенно та же самая необходимость царит и в духовном мире. Каждое движение души следует с той же самой абсолютной математической точностью из атрибута мышления (как особого способа обнаружения Бога), с какой падение камня вытекает из Божественного атрибута протяжения. Поэтому философ рассматривает человеческие страсти без любви и отвращения, с тем же холодным, рассудочным спокойствием, с каким он изучает геометрические фигуры. И страсти человеческие следуют необходимо

из Бога, и эта необходимость их должна быть нами понята.

Отсюда видно, что в этом строго упорядоченном и едином мире нет места для свободы воли. Наши поступки и мысли определяются естественной Божественной связью всего сущего с такой же необходимостью, как вращение земли или падение камня. Мы считаем себя только потому свободными, что не знаем причин наших поступков. Брошенный камень также считал бы свой полет свободным, если бы соответствующее ему мышление было достаточно развито, чтобы поставить себе этот вопрос. Ибо причины его движения — бросившая его рука и притяжение земли — остались бы от него скрытыми. Точно также в этом мире нет места для таких различий, как добро и зло, красота, и безобразие. Ведь все единичное следует с одинаковой необходимостью из Бога. Когда мы напр. называем какое-нибудь животное вредным, мы рассматриваем его по отношению к тому незначительному ограниченному проявлению Бога, которое мы сами из себя представляем. В порядке мирового целого, то-есть Бога, ядовитая змея имеет такое же право на существование как и человек; и с точки зрения ядовитой змеи убивающий ее человек в таком же смысле есть зло, в каком змея — зло для человека. Помимо того мы не в силах своими решениями изменить что-нибудь в мире, а постольку и в самих себя; ибо мы сами ничто иное, как необходимое следствие мирового порядка.

Отсюда, казалось бы, естественно сделать вывод, что в таком случае бессмысленно давать людям предписания для их поведения. Однако такой вывод означал бы полное крушение философии Спинозы, которая прежде всего хочет быть этикой и дать напутствие к правильной жизни. В самом деле, здесь обнаруживается в системе Спинозы, производящей впечатление совершенной замкнутости, некоторая трещина. Я умышленно так построил свое изложение учения Спинозы, чтобы Вы могли ее заметить. Мы поступим в духе Спинозы, если не взирая на обаяние его личности и славы, направим все свое внимание на раскрытие истины. Сам Спиноза не заметил значительности

этой трещины и для большинства из Вас она осталась бы вероятно незамеченной, если бы я Вас провел по тому самому пути к его жизненному идеалу, по которому он сам до него дошел. Ибо между системой Спинозы и его жизненной мудростью нет логически безупречной связи, но есть еще более тесное, основанное на личном опыте единство, в которое и мы попытаемся вжиться.

Единичный человек существует, как особь, только благодаря отрицанию и ограничению Божественного бытия пределами его особливости. Всякая особь стремится к своему самосохранению. Поскольку она при этом имеет свою особливость в виду, она может придти в столкновение с другими особями. Ибо легко может случиться, что несколько особей будут нуждаться для сохранения или расширения своего могущества в одной и той же вещи. Но как только человек познает, что все вещи, все люди, а также он сам принадлежит по истине к Божеству, поведение его сразу изменится. Действительно, поскольку человек мыслящее существо, в нем столько реальности, столько у него богопознания. Раз поняв это по-настоящему, он знает, что истинное сохранение и расширение его существа заключается исключительно в его богопознании. Так как весь порядок природы знаменует собой откровение Бога, то всякое истинное познание необходимой связи телесных и душевных явлений приводит нас в конечном итоге к Богу. Поскольку же люди уже убедились в том, что их истинное существо, их подлинное самосохранение заключается в познании, столкновения между ними невозможны. Ибо это истинное познание не есть благо, которое можно будет отнять у другого, наоборот, для каждого должно быть важным, чтобы возможно большее число людей приобщилось этому познанию; только в таком случае он сможет с ними жить в согласии. В истинном познании мы перестаем быть отдельными особями. Ведь каждое истинное положение истинно независимо от особых свойств того, кто его мыслит.

До этих пор Спиноза говорит рассудочно, спокойно и трезво. И только в заключительных положениях его этики

прорывается теплота его реального чувства. Богопознание, говорит он, порождает вместе с тем и любовь к Богу. Ибо каждый любит свою собственную подлинную сущность и в истинном богопознании человек постигает эту сущность, как единство с Богом. Здесь Спиноза ближе всего соприкасается с мистикой. Но то, чего мистик старается достигнуть при помощи религиозных упражнений или путем отрешения от мира и погружения в свой внутренний мир, — то-есть единения с Богом, к этому Спиноза стремится путем разумного познания. На высшей своей ступени это познание приводит нас к тому, что мы во всем, что есть и бывает, усматриваем величие Божественного порядка и необходимость его и проникаемся к нему любовью. Эта любовь отказывается от возможной взаимности. Кто Бога истинно познал, тот знает, что Бог не есть единичное существо наряду с другими существами, а единый всеобъемлющий миропорядок. Божество принизило бы Себя, если бы Оно направило свою любовь на какую-нибудь отдельную часть мира, которая является особой только в силу отрицания, а истинно любящий не хочет принижать предмета своей любви. «Кто Бога истинно любит, тот не желает, чтобы Бог отвечал на его любовь. Подлинная любовь к Богу — в высшей степени бескорыстна». Когда Гете в самый бурный период своей молодости наткнулся на эти слова Спинозы, они внушили ему глубокое внутреннее спокойствие. Гете никогда не был, как иногда утверждают, приверженцем Спинозы в настоящем смысле слова, но мысль о Божественном единстве мира и бескорыстном чувстве любви к этой Божественной природе не покидала его в течение всей его жизни. Этими заключительными словами Спинозы, в которых личность мудреца раскрывается во всей его чистоте, закончим сегодня нашу беседу. В идее бескорыстной любви к Богу кроется глубокая истина, хотя Спинозе и не удалось связать ее без противоречия с основными предпосылками своей философии.

ЛЕКЦИЯ ПЯТАЯ

КАНТ

Система Спинозы, поражающая нас своим строгим единством и законченностью, не выдерживает однако, как мы уже указывали выше, более обстоятельной и углубленной критики. Особенно в двух пунктах обнаруживаются у нее существенные недостатки и пробелы. Спиноза утверждает, что все единичное вытекает с математической необходимостью из Бога. На самом же деле он не в состоянии вывести из понятия всесовершеннейшего существа, почему тот мир, который мы знаем благодаря нашему опыту, именно такой, а не иной. Даже существование души и тела и их различие, строго говоря, не выводится из данных предпосылок, а просто утверждаются без всякого доказательства. Бог, как наисовершеннейшее из всех возможных существ, проявляется, по словам Спинозы, в бесконечных независимых друг от друга атрибутах (способах существования). Мы познаем только два атрибута — протяженность и мышление. Почему именно эти два атрибута, а не какие-нибудь другие и почему они обладают именно этими известными нам свойствами? На эти вопросы Спиноза не дает нам ответа. Установленное им общее положение, согласно которому всякое определение есть отрицание, только кажущимся образом решает вопрос; по существу же оно не выводит нас из указанного затруднения. То, что не есть протяженность и не относится к какому-либо другому основному свойству Бога, не определяются тем самым уже как мышление. Смысл положения: «Всякое определение есть отрицание» — мы поясним примером: поскольку я человек, я не животное, поскольку я мужчина, я не женщина. Но разве содержание того, что я разумею под человеком или мужчиной, может быть получено из отрицания животного или женщины? На такой вопрос можно дать только отрицательный ответ. Определенность единичного повсюду невыводима; то, что я в отдельный

момент вижу этот цвет и слышу этот звук, или что синий цвет отличается чем-то не поддающимся более точному определению, — все это мы никогда не сможем вывести из общих оснований. Ссылка на несовершенство нашего разума делу не поможет. Если математически необходимая связь между Богом и миром знаменует нечто большее, чем только мечту нашего познания, то следовало бы ожидать, что по крайней мере основные особенности мира могут быть установлены из сущности Бога. Однако и это невозможно, как мы убедились раньше.

Второе основное затруднение заключается в связи между этикой Спинозы и его учением о Боге и мире. Раз все вытекает с одинаковой необходимостью из Бога, то между отдельными вещами не может быть различия в ценности. Когда мы что-нибудь единичное называем полезным или вредным, добрым или злым, мы не видим его в его принадлежности Богу, а рассматриваем его совершенно односторонне по отношению к нашей ограниченной, проходящей особливости. То, что верно относительно вещей вообще, относится также и к человеческим поступкам. И они следуют с необходимостью из Божественного порядка. Ум, который обозрел бы мировой порядок в целом, мог бы с математической точностью доказать, почему Петр живет негодяем, а Павел святым. К тому, что необходимо и не может быть иным, чем оно есть, нельзя обращаться с предписаниями или требованиями об изменении образа действий. Никто не дает земле благого совета замедлить свое движение. Но какой смысл в таком случае наставлять людей к бескорыстной любви к Богу, раз они могут ее обрести, лишь поскольку это необходимо вытекает из вечной природы Бога? Кроме того наш философ характеризует поведение боголюбивого человека как в высшей степени правильное и хорошее, между тем как предпосылки его собственного учения лишают его права на такие оценочные суждения.

Некоторые из Вас быть может удивляются, почему я так долго задерживал Ваше внимание на мыслителе, которого я теперь изобличаю в таком множестве ошибок и

противоречий. Прежде всего я должен на это возразить следующее: не я раскрыл эти недостатки в учении Спинозы; это сделал прогресс философского знания, крайне облегчивший нам дело критики по отношению к великим мыслителям прошлого. Сам Спиноза немало содействовал этой критике исключительной последовательностью и энергией своего мышления. Ибо только доведенная до полной ясности разработка какого-нибудь учения способна вскрыть все таящиеся в нем затруднения. Когда мы говорим: Бог есть необходимый порядок мирового целого, мы должны уразуметь, что все единичные вещи необходимо вытекают из Бога, и должны поэтому все, что существует, каким бы оно ни было, познать и любить, как порождение Божественной природы, то все это звучит очень хорошо. Но только развитие этих положений в систему показывают нам, что с точки зрения безусловной необходимости и предопределенности всего бывания, по меньшей мере бессмысленно требовать от отдельного индивида, чтобы он изменился или дошел до любви к Богу. Надо, однако, заметить, что эти затруднения свойственны не только системе Спинозы, но что всякий философ неизбежно наталкивается на них, раз он ставит себе сходные со Спинозой задачи.

Великое достижение нашего познания приводят к объединению областей, которые раньше были разделены. Примеры из разных отраслей науки привести не трудно: современные физики научились рассматривать свет и электричество как разные формы одних и тех же процессов; ботаники и зоологи стараются вывести бесчисленное множество видов растений и животных из развития одной или нескольких форм. Каждый шаг в этом направлении устанавливает смысловую связь между явлениями, которые до этого существовали совершенно случайно и разрозненно. Это свойственное нашему уму стремление к единству выливается в конце концов в попытку вывести логическим путем всю совокупность единичных вещей и событий из одного высшего начала. Но так как наши восприятия все-таки сохраняются во всем своем многообразии, то при-

знание такого высшего начала заставляет сделать еще другое допущение, а именно: о существовании подлинной действительности, по сравнению с которой наши восприятия, и вообще весь этот мир изменчивых явлений — не реален. В системе Платона этой подлинной действительностью был мир идей, в философии Спинозы — единая Божественная природа. Поскольку попытки вскрыть подлинную действительность и найти выше всеобъемлющее начало всего сущего облечены в форму науки, они называются метафизикой. Можно показать, что всякая метафизика приводит к точно таким же затруднениям, какие мы обнаружили в учении Спинозы.

Система Спинозы не является, однако, последним широко задуманным опытом метафизики. Желание найти в разрозненных явлениях мира то высшее начало, которое связывало бы их в одно целое, все снова и снова порождало метафизические системы, из которых некоторые очень существенны и значительны. Только считаясь со скромным объемом этих лекций и с отсутствием у большинства из Вас необходимых предварительных знаний, я ограничился одним примером Спинозы, чтобы показать Вам полет и падение метафизики. Ибо только когда Вы уразумеете разлад между высшей мечтой нашего духа и действительными силами познания, Вы поймете вполне великую заслугу Канта.

Исторически Кант непосредственно связан не со Спинозой, а с младшим его современником Готфридом Вильгельмом Лейбницем. Быть может из всех мыслителей до Канта этот великий немец сознавал глубже всех затруднения метафизики. Тем не менее он построил метафизическую систему отличавшуюся от системы Спинозы преимущественно тем, что он пытался оценить по достоинству своеобразие единичных вещей и самостоятельность индивидуальных духов. Лейбниц был ученым, отличавшимся совершенно исключительной разносторонностью; но мощное единство его философских стремлений предохраняло его от расплывающегося силы многознайства. Именно эта особенность его величия лишает нас возможности дать крат-

кое и вместе с тем общедоступное изложение его учения. На дальнейшие судьбы философии идеи Лейбница повлияли в той форме, которую им придал Христиан Вольф. Это был ученый, не обладавший значительными творческими способностями, но много сделавший для распространения философского образования в Германии. Немецкая культура особенно обязана ему тем, что он первый научил философию говорить по-немецки — до него все немецкие философы писали либо по-латыни, — либо по-французски, — и восстановил серьезную научную и философскую работу в немецких университетах. Вольф был убежденным метафизиком и твердо уверен в том, что наше разумное мышление способно познать подлинное единство мирового целого. Весьма характерно заглавие, данное им одному из своих немецких сочинений, которое содержало краткое изложение его учения: «Разумные размышления о Боге, мире, душе человека и всех вообще вещах». В духе учения Вольфа воспитывался и Кант, тот самый Кант, которому было суждено разрушить метафизику в старом смысле слова, и указать философии как истинную ее задачу, так и правильный путь к ее решению.

Жизнь Эммануила Канта скромнее и беднее событиями, чем жизнь любого из до сих пор рассмотренных философов. Он не участвовал в государственной жизни, он не предпринимал больших путешествий, никогда не подвергался серьезным преследованиям за свое учение, и вообще не испытал в своей жизни никаких крупных перемен. Деятельность его не протекала на глазах большого света, и он не выступал с громкими протестами против жизни и поведения своих современников. Нет, он вел скромную жизнь научного труженика и преподавателя маленького немецкого университета. Эммануил Кант родился в 1724 г. в Кенигсберге сыном бедного ремесленника. Родительская семья отличалась тем живым протестантским благочестием, какое господствовало тогда в широких кругах. Благодаря участию, которое приняло в даровитом мальчике одно влиятельное духовное лицо, Канту удалось получить высшее образование. По окончании школы он поступил в

Кенигсбергский университет и посвятил себя изучению философии в самом широком смысле слова, включая сюда также математику и физику. Помимо учения Вольфа большое влияние на него оказали естественные науки. Со времени Декарта астрономия и физика сделали большие успехи. Ньютону удалось доказать, что один и тот же закон тяготения управляет и падением тяжелых тел и движениями небесных светил. Математически ориентированное естествознание и тесно связанное с ним механическое понимание телесного мира, которое в 17 в. боролось еще за право на существование, получило теперь всеобщее признание. Для позднейшей философии Канта имело громадное значение то обстоятельство, что он мог располагать в качестве материала доступными и общепризнанными результатами математических и естественных исследований нового времени. Первые его сочинения имели преимущественно естественно-научный характер. Отметим следует вышедшую в 1755 г. «Общую естественную историю и теорию неба», в которой он пытается механически объяснить происхождение нашей солнечной системы.

Уже рано Кант открыл свое истинное призвание; внешние препятствия, встававшие на избранном им пути, он неизменно преодолевал своей непреклонной волей. Твердо решив посвятить себя науке, он зарабатывал необходимые для этого средства уроками, прожив несколько лет домашним учителем в имениях Восточной Пруссии. В 1755 г. он устроился доцентом при Кенигсбергском университете, однако, несмотря на весьма успешную и напряженную научную и преподавательскую деятельность, получил ординарную профессию только в 1770 г. Причиной такого замедления его научной карьеры была семилетняя война и вызванное ею оскудение государственной казны Пруссии.

Жизнь Канта была строго урегулирована. Если принять во внимание, что он должен был жить на свой заработок, что ему приходилось беречь свое слабое здоровье и вместе с тем напряженно работать для осуществления своих научных планов, то мы поймем, почему он так экономно обращался с временем, деньгами и собственными силами. Он

строго держался принципа ни у кого не оставаться в долгу. «Кто бы ни постучался в мою дверь — рассказывал он сам — я всегда мог спокойно ответить, ибо я знал, что пришедший — не кредитор». Также как своей экономической самостоятельностью, он был и своим здоровьем обязан самому себе и мог этим с полным правом гордиться. Ежедневная жизнь его протекала с поразительной равномерностью. На прогулку он отправлялся каждый день в установленный час с такой точностью, что соседи, как говорят, полагались на него больше чем на свои часы. Раз приняв какое-нибудь определенное решение, он непременно приводил его в исполнение. Даже для сравнительно мелких житейских дел он выработал себе определенные нормы.

Все это производит впечатление педантизма, однако, в действительности это были менее всего капризы чудака педанта, а необходимые условия для успешности его философской работы. Мы не должны думать, что Кант уже в молодости был сухим ученым и книжным человеком. В более юнные годы он пользовался весьма большим успехом в том числе и у женщин как остроумный и интересный собеседник; сам Кант также любил общение с людьми, особенно с умными и тонкими женщинами. Он жил холостяком, но не избегал людей, а поддерживал постоянные сношения преимущественно с представителями практических профессий. Ближайшими его друзьями были несколько коммерсантов и один лесничий. Хотя он никогда не выезжал за пределы своей родной провинции и лишь очень редко покидал Кенигсберг, умственный кругозор его охватывал весь мир. Во время досуга самым любимым чтением для него было описание путешествий. Он отличался большой осведомленностью во всех областях и знал свет лучше чем многие, объездившие самые далекие моря и страны. С еще большим интересом он следил за всем, что служило благу человечества. Во всех попытках реформы воспитания, стоявшей тогда на очереди, он принимал живое участие и положил немало труда на то, чтобы собрать деньги для «филантропика»

Безедова. Еще в средние годы своей жизни он внимательно следил за изящной литературой. Мечтательность Клопштока его отталкивала. Любимым писателем его был Виланд. Правда, позднее, когда немецкая литература достигла высшей точки своего расцвета, он был уже слишком поглощен разработкой своей философии, чтобы освоиться также с этим миром поэзии.

Эта живость ума и восприимчивость ко всему значительному отражается в стиле ранних произведений Канта, отличающихся тонким несколько старомодным изяществом. Когда Кант разрабатывал свой главный труд, он правда уже давно утратил юношескую свежесть. Первые подготовительные мысли этого труда он изложил в 1770 г., при своем вступлении на кафедру профессора, на латинском языке, однако потребовалось еще 11 лет уединенной работы, прежде чем в 1781 г. появилась критика Чистого Разума, главнейший труд Канта и всей новой философии. Автору ее было тогда уже 57 лет. Но у него осталось еще достаточно сил и времени, чтобы написать и остальные части своей философской системы. В 1788 г. вышла Критика практического разума, то-есть этика, в 1790 г. Критика способности суждения, содержащая одновременно и его этику и учение об органической природе. Точно также ему удалось после смерти Фридриха Вильгельма II издать свою философию религии, которая первоначально не была пропущена цензурой. Наконец, однако, его изнуренное напряженной работой тело не выдержало и старость со всеми свойственными ей страданиями взяла свое. Он был вынужден отказаться от преподавательской деятельности и умер в 1804 г. дожив почти до 80-летнего возраста.

Главный труд Канта, которым мы сегодня займемся, представляет для чтения и для понимания большие трудности. Он написан языком, в котором повсюду чувствуется упорная борьба за самое точное и исчерпывающее выражение новых мыслей. Кроме того, чтобы быть понятым современниками, Канту приходилось часто пользоваться терминологией той самой философии, которую он опровергал. Независимо от всего этого, стиль Критики, представляет

для того, кто его понимает, совершенно особую прелесть. Под мертвой личиной чужих слов чувствуется напряженное духовное бореие и блаженство наконец достигнутой ясности. Хотя в Критике из изложения исключен всякий личный элемент, но личность повсюду сказывается. Не могу, к сожалению, поделиться с Вами обаянием этого стиля, так как вынужден избегать всех трудностей Кантовского языка. И без того последующий опыт изложения основных мыслей Канта в общедоступной форме, пред'явит Вашему вниманию и Вашему умственному сотрудничеству очень значительные требования. Я не могу избавить Вас от этих трудностей; ибо наука Вам принесет настоящую внутреннюю пользу только в том случае, если Вы приобщитесь к самому труду научной работы. Есть известная манера популяризации научных достижений, доставляющая слушателю лишь видимость научного знания. Такая манера внушает слушателю ложную уверенность, будто бы он находится на высоте научного образования. Я сравнил бы такой способ изложения с теми художественными описаниями крестьян, матросов и проч. которые были в моде в середине XIX в. и шли на встречу пробуждавшемуся тогда интересу к судьбам широких масс населения. Матросов и крестьян изображали не иначе как наряженными, точно на маскараде, в чистую праздничную одежду и предающимися мирному покою. Мы воспринимаем теперь такое искусство как ложь. Мы хотим действительно понять жизнь рабочего и крестьянина такой, какая она есть. Для этого необходимо, чтобы мы увидели и следы их грязной работы и мозоли на руках и выражение лица, запечатленное борьбой за существование. Точно также и Вы не сможете понять и полюбить науку, если не попытаетесь приобщиться к необходимому для этого умственному труду.

Чтобы учесть значительность достижений Канта, мы должны точно установить, из чего он исходит. Мыслители, рассмотренные нами в предыдущих лекциях, все сходятся в том, что в разумном мышлении усматривают средство познания. Их называют поэтому — по латинскому слову — *ratio* — разум — рационалистами. Они пытались при-

обрести достоверное знание о мировом целом при помощи чистого мышления. Мы уже видели на примере Спинозы к каким затруднениям привели все предпринятые в этом направлении попытки. Поэтому было естественно предположить, что главная предпосылка рационализма ложна, что логическое мышление вовсе не является основой достоверного знания. Еще до Декарта, английский мыслитель и государственный деятель Франсис Бекон, установил, со свойственным англичанину уклоном мысли в сторону практически-полезного — иной взгляд на познание. Разве возможно вывести из разума хотя бы знание самого простого факта? Снег при нагревании тает, превращается в воду, вода при дальнейшем нагревании испаряется. Мы знаем это достоверно — но только из опыта. Есть жидкости, которые — как напр. белок куриного яйца — при нагревании не разрезаются, а уплотняются. Собирая и сравнивая эти данные опыта, мы обогащаем наш запас знаний; только опыт дает, накапливая единичные факты и переходя от единичного к общему, истинное познание. Так как опыт по-гречески называется «εμπειρία», то философов этого толка называют эмпиристами. Теорию эмпиризма развил Джон Локк, находившийся под влиянием Декарта и естествознания Ньютона. Взгляды его получили в течение 18-го века широкое распространение на европейском материке. Однако опыт — явление довольно сложное — ибо такое суждение как вышеприведенное: «вода при нагревании испаряется» — очевидно, представляет собой результат многих восприятий и размышлений. Для этого необходимо, чтобы мы сначала увидели воду, ощутили ее влажность, а также теплоту огня; затем мы должны были заметить — погружая палец в воду — как вода постепенно нагревалась, как от нее подымались пары и исчезали в воздухе, как вода начинала бурлить и кипеть и как количество ее постепенно уменьшалось. Всеми этими отдельными восприятиями, из совокупности которых и получается суждение: «Вода при нагревании испаряется» — мы обязаны нашим органам чувств — глазу, коже и т. д.; все это чувственные ощущения. Итак все знание основы-

вается на опыте — но опыт в конечном итоге сводится к сумме чувственных ощущений — вот то учение, к которому совершенно естественно приходят английские мыслители и их французские последователи. Поскольку они действительно делают этот вывод, принято их называть по латинскому слову *sensus* — «чувство» — сенсуалистами.

Нельзя, разумеется, отрицать, что в основе всякого суждения, почерпнутого из опыта, лежат определенные чувственные ощущения. Это знали, конечно, и рационалисты. Но они утверждали во-первых, что существует такое познание, которое не сводится к суждениям опыта, и во-вторых, что в суждениях опыта заключается нечто большее, чем только отдельные чувственные данные, и что в этом «плюсе» коренится подлинное познавательное значение опыта. Мы видим цвета, мы осязаем твердость, ощущаем тепло, холод, мы слышим звуки — но мы испытываем или воспринимаем опытно через зрение, осязание и слух — видимые, твердые, звучащие тела и происходящие в них процессы. Уже Платон воспользовался этими фактами, в борьбе с теорией познания Протагора, родственной во многом сенсуализму нового времени. Представители этого последнего пытались доказать, что наши представления вещей, событий и т. п. складываются исключительно из чувственных ощущений. Когда мы часто воспринимаем, что определенный цвет сосуществует с определенным осязательным и вкусовым впечатлением, мы обозначаем это сосуществование особым названием и ожидаем, что в будущем те же самые связи будут повторяться, т. напр. что вот этот твердый, белый на краях, прозрачный предмет, который мы называем куском сахара, будет иметь сладкий вкус.

Подобным же образом объясняет самый выдающийся из английских сенсуалистов, Давид Юм, возникновение наших представлений о причине и действии. Когда мы говорим: — нагревание вызывает испарение воды, — то, по мнению Юма, мы действительно уверены, что утверждаем нечто большее, чем когда говорим: мы испытываем сначала тепло, а вслед затем при продолжающихся тепловых

ощущениях отмечаем уменьшение количества воды и образование паров. Мы ведь все убеждены, что, где бы и при каких бы условиях ни нагревалась вода, мы всегда будем наблюдать превращение ее в пар. И обратно, где бы мы ни заметили изменение, мы всегда уверены, что оно является действием определенной причины. Это предположение, по которому все бывания объясняются из причин, необходимо порождающих всегда одни и те же действия, руководит всяким научным исследованием; мы называем это предположение законом причинности. Спрашивается, однако, как можно при помощи закона причинности из единичных ощущений делать общие заключения? На этот вопрос сенсуализм должен ответить попыткой свести самый закон причинности на ощущения. Юм достигает этого следующим образом: В нашем сознании, — говорит он, — впечатления, испытанные нами одновременно или одно непосредственно после другого, напр. тепловое ощущение пара, — так связываются между собой, что при повторении одного из них возникает воспоминание о другом. Представления «ассоциируются», (соединяются по ассоциации). Перед нами закон ассоциации, который был известен уже Аристотелю. Эта связь становится тем теснее, чем чаще мы одновременно испытывали указанные впечатления. Появление одного из них заставляет нас ожидать появления другого. На этих укорененных в привычке ожиданиях основывается наша вера в однообразное течение событий и явлений природы. Чувство необходимости, сопровождающее закон причинности, вытекает исключительно из привычки. Чувство это нам полезно в жизни; оно служит верным основанием для наших действий. Юм, стало-быть, не сомневается в целесообразности нашей веры в единообразие природы и ее процессов. Но он подчеркивает, что мы имеем здесь дело только с полезной привычкой, но отнюдь не с необходимостью, заключающейся в самих вещах и событиях.

Кант говорит в одном месте, что Юм пробудил его от догматического сна, то-есть положил конец необоснованной вере в унаследованные по традиции научные мнения.

И мы действительно можем понять, что именно попытка подорвать безусловную значимость закона причинности должна была подействовать как тревожный призыв к пробуждению. Благодаря своему хорошему естественно-научному образованию, Кант прекрасно понимал, что естественные дисциплины целиком опираются на закон причинности. Как последователь Вольфа, он привык доказывать бытие Бога путем следующего умозаключения: «этот целесообразно и художественно устроенный мир должен иметь причину, и притом причину, действующую по целям». Опасность угрожала одинаково и науке и религии. Учение Юма требовало поэтому тщательной проверки.

Именно естествоиспытателю должны были прежде всего придти в голову возражения против учения Юма. Наши ожидания единообразного течения явлений природы не оправдываются, но в таких случаях ни один исследователь не сомневается в значении закона причинности, а пытается отыскать неизвестную пока причину такого отклонения. Так напр. кусок железа, будучи поднесен к магниту, не падает вниз, как это можно было бы ожидать по закону тяжести, а остается висеть в воздухе. Никто не допускает того, чтобы в данном случае прекратилось действие притяжения земли, наоборот, в этом необычном явлении усматривают действие другой, противоположно направленной силы — магнетизма. Только предположив, что даже кажущиеся нарушения единообразного течения событий объясняются законом причинности, мы получили возможность построить на фундаменте наблюдаемых нами исключительных явлений такую внушительную дисциплину, какой является современное учение об электричестве и магнетизме. Отсюда видно, что мы не можем рассматривать положение, гласящее: «Всякое изменение имеет свою причину», — как результат нашего опыта, ибо оно служит необходимой предпосылкой всего нашего опытного знания.

Мало того: в своем объяснении закона причинности, Юм уже предполагал, сам того не замечая, этот самый закон. Наше ожидание, что за представлением, которое раньше сопутствовало другому представлению, при повторном его

появлении снова возникает это второе, основывается на законе ассоциации. Но этот закон выражает известное единообразие в течении наших представлений, то-есть сам представляет собой частный случай применения закона причинности к нашим представлениям. Юм проглядел, не смотря на всю свою проницательность, что в своих рассуждениях предположил именно то, что хотел вывести, и это произошло потому, что он не понял существа вопроса. Он пытался отдать себе отчет в том, как в нашем сознании возникает представление причинности, и надеялся таким путем решить вопрос о том, необходимо ли это представление или нет. Однако, от возникновения какого-нибудь явления никогда нельзя заключать к его значению или целесообразности. Если бы напр. религия действительно возникла из веры в привидения и из чувства страха перед ними, то это не могло бы еще служить доказательством того, что с исчезновением веры в привидения она потеряла свое право на существование. Вопрос о праве вообще не может быть решен указанием на историю возникновения, разве только когда речь идет об историческом праве.

Вот те соображения, при помощи которых Кант вскрыл несостоятельность учения Юма, отрицающего безусловную значимость закона причинности. Но это не значит, что Кант не признавал значения опыта для познания и значения чувственных впечатлений для опыта. Да, конечно, без ощущений нет знания, но простая совокупность ощущений сама по себе не есть знание. Накоплять опыт — это значит связывать разрозненные ощущения в одно упорядоченное целое, в котором каждому новому восприятию отводится свое определенное место. Закон причинности — одна из необходимых предпосылок, без познания которой мы имели бы перед собой не единый мир связанных между собой событий, а только случайную последовательность разрозненных впечатлений. Такая распыленность наших переживаний собственно сводило бы их, уже в самый момент их возникновения, на нет и противоречила бы возможности опыта. Закон причинности относился стало быть

к логическим предпосылкам нашего опыта или познания действительности. То, что подлежит познанию, должно подчиняться его познаниям; то, что этим условиям противоречит, вообще не может стать предметом познания. Декарт доказал, что само мышление — есть самое достоверное в нашем знании. Кант раскрыл плодотворность этой мысли, доказав, что всякая иная достоверность обусловлена достоверностью основоположений познания. Этим он совершенно перевернул самый способ и направление философского рассмотрения вещей. До него исходили из вещей. Даже Декарт сразу перешел от самодостоверности мышления к понятию Бога, пытаясь из этого последнего вывести все остальное содержание мира. Спиноза поставил во главу всей системы понятие единой первопричины, из которой многообразие вещей вытекает с математической необходимостью. Кант ищет в нашем собственном духе ту внутреннюю необходимость, которая нас побуждает отыскивать к каждому данному изменению порождающую ее причину. Он сам сравнил произведенный им переворот в точке зрения с реформой Коперника, поставившего в центр нашей планетной системы вместо земли солнце. Так и Кант (чтобы вернуться к нашему примеру) сосредоточил философское исследование причин не на вопросе о первопричине мира (был это Божественный порядок или же заложенные в материи вечные законы), а на вопросе о необходимости, с которой наш дух мыслит понятие причины. Этому учению Канта иногда вменяли в упрек, будто бы он всякую достоверность ставит в зависимость от человека, иначе говоря, от человеческого произвола. Трудно представить более превратное понимание Канта. Когда мы рассматривали отношение Сократа к Протагору, мы уже убедились в том, что разум и законы, хотя и присущи духу каждого отдельного человека, но вместе с тем совершенно независимы от тех свойств и признаков, которые делают его особой индивидуальностью: Петром или Павлом. Познание даже самого простого явления обыденной жизни требует, чтобы мы совершенно отвлеклись при этом от нашего особого личного отношения

к данному явлению. Так напр. нельзя считать несимпатичного нам человека виновником какого-нибудь нехорошего поступка, только на том основании, что он нам несимпатичен. Всякий судья должен быть, как принято говорить, объективным, то-есть он должен отвлекаться от свойственных ему, как и всякому другому человеку, симпатий и антипатий. Что же касается общих начал разума, которые у нас всех одинаковы, то судья не может и не должен от них отвлекаться, наоборот, он должен им следовать. Точно также дело обстоит и в естествознании. Лунное затмение — событие необычайное. Когда оно непосредственно предшествует другому необычайному событию, напр. сражению, человек первоначально склонен связать между собой эти два происшествия. Большинство народов действительно верит в существование таких связей. Однако, как только мы поняли, что лунное затмение является следствием определенного взаимного расположения солнца, луны и земли, которое повторяется с точно исчислимою равномерностью, между тем как сражение вызвано столкновением интересов двух народов или их влстителей, — интересов, не имеющих ничего общего с луной и солнцем, то мы необходимо будем эту связь отрицать. Следовательно, Канту в голову не приходило ставить истину, подобно софистам, в зависимость от настроения и произвола каждого отдельного индивида; он лишь доказал, что заложенный в природе каждого человека разум, который, однако, не у всех одинаково развит, — является необходимым условием всякого познания.

Чтобы вполне понять Канта, мы должны, однако, вспомнить, что он и за английскими эмпиристами признавал известную долю правоты. Всякий естествоиспытатель уверен, что наблюденное им изменение имеет свою причину. Если же он этой причины не находит, то он приписывает это не тому, что закон причинности утратил свою силу, а лишь недостаточному знакомству с фактической стороной дела. Отсюда явствует, что из закона причинности, взятого в его общей форме, особые причины в каждом отдельном случае не могут быть выведены. Так просто

этот вопрос не разрешается. Полное уразумение причинно-последственной связи, в каком-нибудь конкретном случае, предполагает каждый раз целый ряд тщательных наблюдений, сложных экспериментов, а также и самые разнообразные исчисления всех привходящих обстоятельств. Итак, только благодаря опыту закон причинно-следственной связи становится плодотворным принципом познания. Данные опыта мы почерпаем из деятельности наших органов чувств. В виду этого, современная наука пытается усовершенствовать и изощрить их восприимчивость при помощи телескопа, микроскопа и разных других средств. Однако, опытом в настоящем смысле слова становятся все эти чувственные впечатления только благодаря основоположениям нашего рассудка, примером которых нам послужил закон причинности. Процесс познания, стало бы, сводится к тому, что мы с непрерывно возрастающей точностью и определенностью подчиняем постепенно накапливающиеся чувственные данные основным законам нашего духа. В процессе познания проясняется вместе с тем и значение этих самых рассудочных законов. Уже первобытный человек допускает так или иначе, что всякое изменение имеет свою причину. Даже в сказке не случается совершенно произвольного, сколь фантастически не мыслились бы при этом порождающие эти события причины. Точно так же и при всякой практической работе человек предполагает действительную силу закона причинности. Вбивая молотком гвоздь в доску, мы ожидаем, что силою удара, острый конец гвоздя будет вогнан в дерево. Если же гвоздь искривится мы будем искать причину либо в чрезмерной твердости дерева, либо же слабости гвоздя. Но только в науке мы убеждаемся, что единство мира обусловлено единством закона причинности. Правда, и здесь это единство достигается не сразу; лишь постепенно открывая все новые и новые законы природы, научное исследование устанавливает между многообразными явлениями действительности объединяющую их связь. Законом природы мы называем всякое общее положение, устанавливающее связь между причиной и дей-

ствием. Иначе говоря, всякий закон природы есть частный случай закона причинности; но по отношению к единичным фактам действительности он является тем общим началом, которое подчиняет их высшему требованию закона причинности. Вот почему предполагаем, что законы природы не имеют исключений; если же мы наталкиваемся на таковые, то мы объясняем их либо противодействием других законов природы, либо же признаем, что этот мнимый закон на самом деле не есть закон природы. То, что у Спинозы служило началом всей системы, — единая закономерность всего мира, объединение всех единичных фактов в одно целое путем раскрытия их внутренне-необходимой связи, — это было для Канта завершением системы. Строго говоря, мы должны говорить о «мире» только тогда, когда все единичное связано в одно целое. Отсюда уже видно, что человеку не дается готовый мир, но что ему ставится задача построить единство мирового целого из многообразия данных ему чувственных впечатлений. — Иначе говоря: мир не дан, а задан человеку.

Воспроизведем теперь в общей форме ход наших мыслей, с которыми мы сейчас ознакомились на примере. Нам придется при этом отметить еще некоторые существенные моменты, которые до сих пор ради простоты и ясности изложения были нами умышленно оставлены в стороне. При этом мы воспользуемся случаем, чтобы объяснить некоторые из наиболее употребляемых философских терминов Канта. Исходным пунктом нам послужит та постановка вопроса, которой сам Кант воспользовался для того, чтобы облегчить читателю ознакомление с его учением. Канту хотелось выяснить, почему метафизика до сих пор всегда терпела крушение. Метафизика притязает на достоверное и общезначимое знание. Существуют, однако, другие науки, предметом которых, правда, не служит целое мира и его отношение к Богу, но которые в своей более узкой области обладают именно тем, к чему метафизика тщетно стремится — безусловной достоверностью и общезначимостью. Эти науки — математика и математическое естествознание. Если нам удастся выяснить,

чем обусловлена возможность знания в этих областях, то мы поймем вместе с тем, почему метафизика находится в ином положении. Так возникает у нас три вопроса, соответствующих трем разным наукам. Не все эти вопросы имеют, однако, одну и ту же форму. В метафизике и в естествознании есть целый ряд общепризнанных научных положений. Тот, кто понял физику Ньютона или геометрию Эвклида, не может ставить вопрос о самой возможности этих наук; ибо он уже убедился в их действительности, возможность их тем самым доказана. В данном случае задача может поэтому заключаться только в том, чтобы выяснить, как эта возможность осуществляется. Иначе обстоит дело с метафизикой. Споры метафизиков до сих пор не привели к решительному результату, в виду чего вообще сомневаются в самой возможности такой науки. Если бы на этот вопрос пришлось дать отрицательный ответ, то это не исчерпало бы еще всей проблемы метафизики. Повидимому, потребность в метафизике глубоко заложена в нашей природе; иначе человечество давным давно отказалось бы от всех метафизических умозрений. Сам Кант ощущал эту потребность очень сильно; он как-то говорит даже, что метафизика предмет его особой любви. Самый факт этой потребности требует объяснения и требует его особенно настоятельно в том случае, если мы признаем научную метафизику невозможной. Теперь нам понятны те четыре вопроса, на которые Кант, в упомянутом выше упрощенном изложении своего учения, свел содержание Критики Чистого Разума:

- 1) Как возможна чистая математика?
- 2) Как возможно чистое естествознание?
- 3) Возможна ли метафизика, как наука?
- 4) Как возможна потребность в метафизике, как факт?

Теперь нам остается только объяснить словечко «чистый», встречающееся в первом и во втором вопросах. Оно обозначает то, что независимо от всякого единичного чувственного опыта. Мы убедились на примере закона причинности,

что в основе всякого опыта лежит общее предположение о необходимой связи причины и действия. То-есть опыт, если понимать под этим словом объединение наших разрозненных ощущений, — возможен лишь при условии признания закона причинности. Этот закон, стало-быть, независим от какого бы то ни было опыта, — то-есть он «чист» в Кантовском смысле слова. Наоборот, любой частный закон природы, напр. закон, устанавливающий притяжение железа магнитом, получается лишь путем приложения общего закона причинности к единичным данным опыта. Такой закон поэтому уже не может считаться «чистым». И так вопрос идет здесь только о «чистых» предпосылках всякого естествознания. Мы переходим теперь к рассмотрению каждого вопроса в отдельности и к объяснению данных Кантом ответов.

1. КАК ВОЗМОЖНА ЧИСТАЯ МАТЕМАТИКА?

Математические теоремы не выводятся нами из опыта; когда мы например хотим доказать, что сумма внутренних углов треугольника равняется двум прямым, мы не измеряем углы возможно большего числа треугольников, но ведем общее доказательство, восходящее к другим более простым теоремам и в конечном итоге к не доказанным аксиомам. Чертеж, которым мы при этом пользуемся, служит лишь для облегчения понимания. Особые свойства начерченного треугольника, будет ли он прямоугольником, тупоугольником или остроугольником, оставляются нами без всякого внимания. Мало того, мы даже в точности знаем, что этот треугольник не соответствует вполне требованиям геометрии. В нашем доказательстве мы предполагаем, что стороны треугольника не имеют толщины, между тем как всякая начерченная линия имеет известную толщину. Отсюда ясно, что в математических науках мы располагаем известной совокупностью общих положений, которые имеют силу независимо от всякого опыта, то-есть которым свойственна «чистота». Эти истины имеют для нас большое значение, ибо мы уверены, что все наше

опытное знание о телесном мире должно им соответствовать. Всякий астроном или физик предполагает в своих измерениях теоремы геометрии. Раньше мы уже видели, что Декарт и его последователи считали геометрию образом рассудочного знания. Они думали, что геометрические теоремы могут быть выведены из одного только мышления и надеялись поэтому, что подобным же образом удастся установить систему истинных положений о Боге и мировом целом. Кант сходилась с рационалистами в том, что теоремы геометрии не могут быть выведены из опыта. Но с другой стороны он утверждал, что столь же невозможно вывести их при помощи одного логического мышления. Даже когда нами уже установлены понятия прямой линии, точки, плоскости и параллельных линий мы не в состоянии отсюда вывести аксиому, согласно которой, в плоскости, через точку лежащую вне прямой, можно провести одну и только одну параллельную к данной прямой. Уверенность в истинности этого положения показывается на основных свойствах нашего пространственного воззрения. Приблизительно то же можно повторить относительно всех аксиом геометрии. Между мышлением и отдельными чувственными восприятиями оказывается таким образом нечто среднее: пространство. Все наши восприятия тел пространственны и постольку подчинены основным свойствам пространства. Если бы они не обладали этой пространственной формой, мы не имели бы возможности отвести каждому из них определенное место в общей картине единого телесного мира. Эта общая пространственная форма не может быть получена из отдельных данных опыта путем отвлечения. Ибо поскольку опыт связывает отдельные ощущения в представлении единого целостного мира, возможность его обусловлена пространством. Но с другой стороны, существенные особенности пространства, формулированные в геометрических аксиомах, не обладают логической необходимостью в том смысле, что отрицание их привело бы к противоречию. Логически вполне мыслимо напр. пространство о четырех или пяти измерениях.

Если представление пространства не восходит к опыту, но вместе с тем и не порождается мышлением, как логическое понятие, то остается только одна возможность: пространство есть чистая, то-есть независимая от опыта форма наших внешних воззрений или что то же самое — нашего воззрения телесного мира. Теоремы геометрии общезначимы, потому что весь наш телесный опыт возможен только в формах пространственного воззрения. Все сказанное о пространстве, может быть распространено и на время с той лишь разницей, что оно является еще более общей основой нашего опыта. Связь наших душевных явлений, наших мыслей и чувствований и вообще всего, что мы можем назвать внутренним опытом, осуществляется не в пространстве, а во времени. По мнению Канта, арифметика находится в таком же отношении ко времени, в каком геометрия к пространству. Это — понятно, если рассматривать счет как необходимое предварительное условие числа. Но дальнейшее развитие этой точки зрения приводит к очень сложным и спорным проблемам, изложить которые мы здесь не имеем возможности. Итак, наше познание располагает двумя формами воззрения, которыми упорядочиваются все наши отдельные переживания. Закономерность этих форм мы выражаем в аксиомах математики. Значимость математики для нашего опыта в целом, коренится в этих чистых формах воззрения. То, что не упорядочено в пространстве и во времени, для нас вообще не познаваемо.

II. КАК ВОЗМОЖНО ЧИСТОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ?

Как мы убедились при рассмотрении закона причинности, естествознание также допускает некоторые предпосылки, которые невыводимы из опыта. Все особые законы природы, правда, уже содержат в себе некоторые опытные элементы, то-есть в Кантовском смысле не относятся к чистому познанию; тем не менее, вполне возможно выделить лежащие в их основе и значащие для всякого опыта предпосылки и подвергнуть их особому рассмотрению. Со-

вокупность этих чистых предпосылок, а также вытекающих из них независимо от опыта выводов, Кант называет чистым естествознанием.

Благодаря пространству и времени всякому переживанию отводится в мировом целом особое место, которое для всяких людей будет одним и тем же. Однако, упорядоченные таким образом воззрения останутся простой рядоположностью, если они не будут подчинены еще другим началам. Для познания в полном смысле слова требуется, чтобы простая рядоположность воззрений превратилась в их необходимую закономерную связь. Одним из основных условий этой закономерной связи является, как мы видели, закон причинности. Но это не единственное условие. Наш рассудок может вполне овладеть закономерностью в явлениях природы лишь постольку, поскольку они доступны математическому исчислению. Все различия в телесном мире должны быть поэтому сведены на различия количественные, то-есть на различия величины и числа.

И далее. Установление закономерной связи между явлениями природы возможно только в том случае, если в потоке изменений сохраняется нечто единое, постоянное, не подверженное изменению; поскольку же естествознанию доступны только измеримые величины, это постоянное нечто так же должно быть измеримой величиной. Такими постоянными величинами в совершенной форме являются материя и энергия.

Мы не имеем здесь возможности перечислить все необходимые предпосылки естествознания. Из приведенных примеров уже ясно, каков характер этих предпосылок. Не трудно также убедиться, что все они, для своего приложения к опыту, нуждаются в посредничестве времени. Законы сохранения утверждают, что та или другая величина остается неизменной во все время, — закон причинности обращает простую последовательность во времени в закономерно необходимую связь.

Положение чистого естествознания определяется, таким образом, с одной стороны формами рассудка, ко-

торые Кант называет категориями, а с другой стороны — формами воззрения.

Плодотворность чистого естествознания обнаруживается, однако, только в его применении к материалу ощущений. Этот материал оно не способно вывести из своих основоположений, а заимствует его из опыта.

III. ВОЗМОЖНА ЛИ МЕТАФИЗИКА КАК НАУКА?

В последних положениях предыдущего отдела собственно уже заключается отрицательный ответ на этот вопрос. До Канта думали, что знание о Боге и Его отношении к миру может быть выведено из одного чистого мышления без всякой помощи со стороны опыта. Мы убедились теперь, что успешное применение общих рассудочных форм возможно только через посредство воззрительных форм пространства и времени. Положение, гласящее, что всякое изменение должно иметь свою причину, обладает разумным смыслом только в пределах временного бытия. Когда старая метафизика умозаключила: «Мир существует, следовательно он должен иметь причину», — она применяла понятия причины не в пределах чувственно данного мира, а распространяла его на мировое целое и на отношение этого последнего к чему-то, вне его лежащему. Тем самым она выходила за пределы возможного опыта, в котором мышления находят как необходимую для них опору, так и заполняющее их содержание. Голубь испытывающий во время полета сопротивление воздуха, мог бы, пожалуй, подумать, что он полетит еще лучше в безвоздушном пространстве, где это сопротивление не будет ему служить помехой, ибо он не подозревает, что именно сопротивление воздуха служит движению его крыльев опорой и источником силы. Так и метафизик думает, что наше мышление будет лучше работать, если избавить его от сопротивляющегося материала чувственных воззрений, совершенно забывая при этом, что только этому материалу формы мышления обязаны своим содержанием и своей применимостью. Если

же он попытается строить метафизические выводы на основании данных опыта, то и это окажется невозможным. Ибо от данных опыта мы можем заключать только к таким вещам и явлениям, которые сходны с этими данными. Что же касается мирового целого и Бога, которые по самому понятию своему недоступны опыту, то они именно потому для нас непознаваемы.

Следовательно метафизика как наука невозможна.

IV. КАК ВОЗМОЖНА ПОТРЕБНОСТЬ В МЕТАФИЗИКЕ, КАК ФАКТ?

Наше познание представляет собой непрерывно развивающуюся и разрастающуюся работу. С одной стороны расширяется чувственный материал, включаемый в состав науки, с другой — законы природы приводятся постепенно к более строгому и объемлющему единству, благодаря чему конкретные факты подчиняются им с непрерывно возрастающей полнотой. Целью этого познавательного процесса является для исследователя познание мира, как целостного мира, как целостного единства. Правда, мир в целом нам не дан, но он задан.

Критически настроенный мыслитель знает, конечно, что конечный человеческий разум никогда не разрешит эту бесконечную задачу, но вместе с тем понимает, что эта задача определяет собой цель и направление его неустанной работы. Вполне естественно, что у человека возникает желание представить себе этот идеал познания в более определенных очертаниях. Однако, малейшая попытка в этом направлении убеждает его, что мы не располагаем для этого необходимыми средствами. Но само желание метафизики не может быть уничтожено такой неудачей и мы еще увидим в дальнейшем, какое серьезное значение имеет самый факт такого желания для нашего понимания жизни и мира. А сейчас мы можем дать на наш четвертый вопрос следующий ответ. Наша потребность в метафизике объясняется природой человеческого

познания, поскольку оно направлено на достижение недостигаемой цели. Таким образом Кантовская Критика познания имеет два лика: первый — положительный, обращен в сторону опытного знания, которое прочно обосновывается с одной стороны в чистых формах воззрения, в пространстве и времени, с другой в рассудочных понятиях — категориях. В пределах опыта существуют основоположения, которые отличаются большей достоверностью, чем всякий отдельный опытный факт, и которые обуславливают самую возможность опыта в целом — это основоначало чистого воззрения и мышления. Все они приложимы и значимы лишь постольку, поскольку смогут быть заполнены опытным содержанием. Но стоит только познанию сделать попытку построить недоступный опыту сверхчувственный мир, как Критика Канта обращает к нему свой отрицательный, отвергающий лик. Так напр. понятие всесовершеннейшего существа вообще не доступно нашему пониманию. Декарт вывел это понятие вместе с сознанием нашего несовершенства из первоначального сомнения; Спиноза сделал попытку так определить это понятие, чтобы из него вытекали с математической необходимостью все единичные вещи и явления. Если сравнивать Канта с этими философами, то можно сказать: он сходил с Декартом в том, что наше познание несовершенно и направлено на такую цель, которая остается для него недостижимым идеалом. Об этой цели нам известно только то, что она направляет наше мышление и служит ему путеводной звездой; но мы не имеем ни малейшего права утверждать, что носим в себе понятие Божества, в котором эта цель осуществлена. Точно также неправильным является умозаключение от понятия всесовершеннейшего существа к его реальности. Это якобы достоверное доказательство бытия Бога было еще задолго до Декарта установлено средневековыми мыслителями и гласит следующее: в понятие всесовершеннейшего существа входят все отдельные совершенства. Таким совершенством является также бытие, реальность; следовательно, всесовершеннейшее существо должно быть реаль-

ным, иначе можно было бы помыслить существо, которое, помимо всех других совершенств обладало бы еще совершенством реальности, то-есть которое было бы совершеннее всесовершеннейшего существа. Но это противоречит понятию такого существа и потому невозможно. Кант возражает против этого доказательства, что из понятия никогда не может быть выведена реальность того, что в этом понятии мыслится. Утверждать реальность мы можем только там, где наш опыт нас на это уполномочивает. Кроме того нельзя согласиться с тем, что будто бы понятие реально существующего всесовершеннейшего существа превосходит своим совершенством понятие только возможного всесовершеннейшего существа. С таким же правом, говорит Кант, мы могли бы утверждать, что сто талеров, которые мы только собираемся приобрести, как логическое понятие означают нечто меньшее, чем сто талеров, находящихся у нас в кармане.

На современников Кант произвел самое сильное впечатление именно разрушительный момент в его философии. Один из наиболее известных немецких мыслителей того времени Моисей Мендельсон назвал Канта поэтому «Все-сокрушительным». Для нас, испытавших на себе влияние более решительных отрицателей, Кант представляется прежде всего как философ, обосновавший достоверность знания и провозгласивший жизнепонимание, которое не поддаваясь соблазну обманчивых фантазий, обеспечивает нам смысл и ценность нашего существования. Мира в целом, мы никогда не сможем постигнуть, но вместе с тем все наше познание осмысливается именно задачей объединить единичные данные опыта в одно всеобъемлющее целое. В этой задаче, в этом стремлении к всеобъемлющему познанию заключается единственное нам доступное отношение к бесконечному и непостижимому. В самом познании самое высшее — это наш долг, стоящая перед нами задача. Так теория познания Канта связана с его нравственной философией. Мы ничего не знаем о сверхчувственном мире, лежащем за пределами опыта; мы не можем даже отрицать его существование, а должны

лишь воздерживаться от всякого суждения о нем. Достоверно известно нам только одно — наш долг, поставленная нами задача. Разве эта уверенность не может повести дальше! В начале этих лекций, я определил основной вопрос философии словами: что мне делать в этом мире? Этот вопрос привел нас к другому: что такое мир? Во время предыдущих лекций у Вас порою могла возникать мысль, что сопоставление этих вопросов остается чисто внешним — теперь Вы должны были понять их внутреннюю связь. Мы не можем, как этого хотел Спиноза, вывести назначение нашего существования из познания мира в целом. О мировом целом, и обо всем, что мы называем его единством и его сущностью, мы знаем только то, что оно является конечной целью нашего познания и притом целью, которая никогда не будет полностью осуществлена. Такую недостижимую, но вместе с тем необходимую цель Кант называет и д е е й. Единство и сущность мира — это идеи, приближение к которым в неустанной работе является долгом нашего познания. Заключительное слово в теоретической философии Канта — «долженствование» — служит вместе с тем основным лозунгом его этики. Изложение этой последней будет задачей нашей заключительной лекции. В связи с этикой Канта мы рассмотрим также того мыслителя, который претворил ее в жизнь: это — Фихте.

ЛЕКЦИЯ ШЕСТАЯ

ФИХТЕ

(Практическая философия Канта)

В виду трудностей, которые философия Канта представляет для понимания, мы в нескольких пунктах вкратце воспроизведем содержание предыдущей лекции.

Кант доказал, что:

1. Наше познание заключается в обработке, которой подвергаются нами полученные извне впечатления со сто-

роны необходимых законов нашего разума. Эти законы приложимы к данным опыта, так как мы воспринимаем наши ощущения упорядоченными в чистых воззрениях пространства и времени.

2. Чистые формы воззрения — пространство и время, а также основоположения рассудка (категории, как напр. закон причинности) не заимствованы из опыта, а наоборот сами обуславливают возможность опыта, который представляет собой результат обработки и упорядочения наших ощущений.

3. Основоположения рассудка могут быть применимы только в пределах возможного опыта. Этому опыту доступны только единичные предметы и явления. Наша задача заключается в том, чтобы связать их все полнее и полнее в одно всеобъемлющее целое. Само это целое, как целое, недоступно нашему познанию. Мир нам не дан, а задан.

4. Философия не должна исходить из положений, касающихся вещей, а должна ориентироваться на законах познания. Если назвать учение, исходящее из вещей (*res*), реализмом, а такое, которое берет за точку отправления мысли (идеи), — идеализмом, то всякая истинная философия должна быть идеализмом. Но это не значит, что истина зависит от случайных представлений каждого отдельного человека. Напротив, мы должны опираться на те предпосылки познания, признавать которые обязаны все в одинаковой мере, поскольку они вообще задаются целью познания.

5. По отношению к каждому отдельному человеку основные законы познания выступают в виде требований. Так например требуется, чтобы мы отыскивали для каждого изменения порождающую его причину. Исполнять требования — это значит действовать. Таким образом обнаруживается, что познание (теоретический разум) представляет собой некоторого рода деятельность (греческое *práttēin*, отсюда — практический). Достоверность познания покоится на убеждении в наличности требований,

предъявляемых к нашей умственной деятельности. Так теоретическая философия Канта завершается практической. Поэтому Кант говорит о преимуществе (примате) практического разума.

Мы стремимся к истине и к познанию мира в его единстве. Мы должны к этому стремиться, и мы чувствуем, что это долженствование и повиновение ему имеет большую ценность, чем наша преходящая жизнь. Но познание — не единственное благо, к которому мы должны стремиться. Все до сих пор изложенное мы должны дополнить еще рассуждением, углубляющим и расширяющим наше понимание Кантовской философии. Наше стремление к истине разделяет чистоту намерения со всяким нравственным стремлением. Нравственна та воля, которая не преследует подобных целей для себя, а делает добро ради самого добра. Кант ставит во главу угла своей нравственной философии знаменитое положение:

Нигде, ни в самом мире, ни за его пределами нельзя помыслить ничего такого, что без ограничения могло бы считаться добрым, кроме одной только доброй воли.

Кант исходит здесь не из поступка, ни тем менее из его результата, а исключительно из самой воли. Результат наших действий часто совершенно не зависит от нас. Поэтому, по внешним проявлениям наших поступков, нельзя судить о том, какими побуждениями они вызваны. В последнем счете решает вопрос о правильности или неправильности наших поступков только непосредственное сознание направленности нашей воли — то-есть наша совесть. Добрая воля хочет то, что она признала правильным. Это определение носит формальный характер. Оно не указывает нам, как мы должны в каждом отдельном случае поступать. Мало того, иногда мы вынуждены признать у действующего лица наличие доброй воли, нравственного намерения в таком случае, когда само действие внушает нам отвращение. Среди русских революционеров, о террористических актах которых мы читаем с ужасом, несомненно имеется хоть несколько лиц, которые руководствуются в своих поступках не низменными побуждениями

(местью, кровожадностью, тщеславием), а убеждением, что совершить убийство, их долг. Об этом свидетельствует то, что они жертвуют своей жизнью, и в тех случаях, когда свойственный им фанатизм не вводит их в заблуждение, проявляют сострадание и готовность помочь. У таких людей мы не сможем отрицать наличие доброй воли и будем лишь жалеть о том, что нравственным средством руководит введенный в заблуждение разум.

Образ действий, который мы признали за обращенное к нам веление, называется долгом. Добрая воля стало быть есть воля, сознающая свой долг; она исполняет долг ради него самого. Я сказал только-что: долг это образ действий, который мы признаем за обращенное к нам веление. Откуда исходит это веление? Конечно, не от земной, внешней власти. Внешнее превосходство сил может нас физически заставить исполнить то, что было приказано, оно может нас запугать, воздействовать на нашу слабость, но оно не может добиться того, чтобы мы признали что-нибудь правильным против нашего свободного внутреннего убеждения. Даже исходящее от Бога повеление не может нас к этому принуждать. Мы познали наш долг не через божественное откровение, говорящее нам словами библии или какой-нибудь другой священной книги, а наоборот, мы признаем содержание библии за божественное откровение лишь потому и постольку, поскольку ее заповеди согласуются с нашим нравственным сознанием. И так нравственность отвергает всякое законодательство исходящее извне. Она гетерономна (*heteros* по гречески — чужой, *νόμος* — закон), она сама из собственного своего существа порождает этот закон, она автономна (*autos* — сам). Про Кантовскую мораль говорили, что она узка и проникнута мещанским и полицейским духом. Я полагаю, что знакомство с основоположениями Кантовской морали не могло создать у Вас такого впечатления. Как раз наоборот. Эта мораль для самостоятельных людей, это строгая и гордая нравственность. Полицейским духом от нее и не пахнет. Полиция и государственный суд не способны проникнуть в те внутренние

явления, о которых речь идет в морали, да они и не должны этого делать. Их задача в том, чтобы поддерживать необходимый внешний порядок в обществе, они интересуются поэтому исключительно внешней закономерностью наших поступков. Для этих внешних властей совершенно безразлично и должно быть безразличным, почему кто-либо не крадет: потому ли что он считает кражу дурным поступком, или потому что он боится попасть в тюрьму. Мало того, внешние власти должны были бы преследовать нарушающий общественный порядок поступок даже в том случае, если бы он исходил из ложно направленного нравственного умонастроения, как напр. при террористических актах русских революционеров. Из признания доброй воли высшей нравственной ценностью вытекает требование, чтобы мы относились ко всякому человеку с уважением, ибо в каждом человеке заложена по крайней мере возможность проявить в себе добрую волю. Даже самому испорченному человеку мы не можем отказать в способности осознать свое лучшее Я и потому не должны с ним обращаться как с вещью, служащей средством для определенной цели, а обязаны считаться с его индивидуальной самоценностью. Перед велением нравственного закона все равны. Мы не в праве поэтому требовать для себя каких-либо преимуществ, а должны держаться такого образа действий, какого мы могли бы в данных условиях требовать от всех людей. Когда нам напр. представляется возможность не исполнить данного обещания, мы спросим себя, можно ли себе представить, чтобы все люди в таком же положении поступали бы так же. Если бы каждый считал возможным нарушать свое слово, как только он найдет удобным, то такой образ действия подорвал бы всякое доверие к человеческому слову и поколебал бы тем самым устой человеческого общества. Из этих соображений явствует, почему нарушение слова безнравственно. В этом смысле и следует понимать формулу в которую Кант облек нравственный закон: «Поступай так, чтобы максима твоего хотения всегда могла служить принципом всеобщего законодательства». Кант называет

это требование категорическим императивом, — выражение, смысл которого Вы теперь легко поймете. Всякое другое приказание (императив) имеет силу лишь при известных условиях. Врач напр. предписывает больному желудком соблюдать умеренность в пище, если он хочет выздороветь. Если же он предпочитает чревоугодие здорью, то это предписание недействительно. Римское государство приказывало христианам совершать жертвоприношение перед изображениями императоров, но это приказание могло их связывать только до тех пор, пока они хотели жить. Так напр. для мучеников оно теряло силу, ибо они предпочитали смерть посягательству на свое религиозное чувство. Все эти приказания имеют лишь условное, гипотическое значение; нравственный закон — единственное предписание, которое требует безусловного, категорического исполнения.

Раз добрая, то-есть сознающая свой долг воля есть самое высшее, самое достоверное и самое важное из всего, что для нас существует, то мы должны также иметь возможность свободным решением воли направлять наши поступки сообразно с нравственным законом, иначе говоря, мы должны быть свободными. Мы требуем далее, чтобы добрая воля повсюду господствовала. В той малой части света, которую мы можем обозреть, это требование явно не осуществляется.

Как часто благородный гибнет в борьбе с негодяем, не стесняющимся в средствах, как часто наша добрая воля тщетно борется с естественным течением вещей, с болезнью, недостатком и несчастьями. Мира в целом мы не знаем, мы не знаем поэтому, как в этом целом примиряются эти противоречья. Однако, из требований нравственного закона следует, что такое примирение противоречий так или иначе должно произойти. Так из нравственности рождается вера. Слово верить в данном случае не значит «считать вероятным», а употреблено в том самом религиозном смысле, в каком толкует его и Лютер, основываясь на послании к евреям: «вера это уверенность в том, чего мы не видим». Итак, вера есть прежде всего

уверенность, и так как она вытекает из требований нашего разума, Кант говорит о разумной вере. И далее: эта уверенность касается того, чего мы не видим. Устройство мирового целого мы не можем видеть, даже если применить слово видеть в переносном смысле. Как Бог управляет миром, нам не ведомо. Мы лишь морально уверены в том, что Бог управляет миром. Но раз наше отношение к Богу определяется исключительно нашей нравственной волей, то мы Богу можем во истину служить только нравственной же деятельностью. Всякая вера, считающая возможным снискать благоволение Бога внешними знаками почитания, — есть суеверие.

Вы видите теперь, как тесно и необходимо теоретическая философия Канта связана с его практической философией. Исторически обе части системы также образуют одно неразрывное целое. Уже в первом издании Критики Чистого Разума Кант указал на то, что его этика послужит необходимым дополнением теоретической философии. В философском развитии Канта не было такого периода, когда его учение ограничивалось бы одной только отрицательной частью. Я подчеркиваю это, потому что часто утверждают как раз противоположное. Генрих Гейне как то высказался о Канте со свойственным ему остроумием следующим образом. Кант, по его мнению, в Критике Чистого Разума убил Бога, но затем вспомнил о своем старом лакее Лампе, который во время его регулярных прогулок носил за ним зонтик. Он сообразил, что Лампе без Бога не будет счастливым. Между тем, по практическим соображениям он считал счастье старого Лампе необходимым, и потому в Критике Практического Разума снова воскресил Бога. Это толкование столь же занимательно, как и ложно. В Критике Чистого Разума Кант вовсе не опровергает бытие Бога, а лишь вскрывает несостоятельность некоторых ложных доказательств этого бытия и выясняет, что на основании чисто теоретических размышлений нельзя строить никаких выводов о Боге. При этом подразумевается, что существуют иные моральные основания, внушающие на уверенность в бытии Бога. То, что Гейне

высказал в остроумной форме, повторил впоследствии Эрнст Геккель в виде скучного и сухого рассуждения. Нельзя однако сказать, чтобы мысль Гейне выиграла благодаря этому в истинности. Разумеется, каждый мыслящий человек имеет право проверить насколько установленная Кантом связь между теоретической и практической философией действительно обоснована. Но утверждать, что такой связи не существовало для самого Канта, и что он по внешним причинам или же из трусости изменил свою точку зрения — может только тот, кто совершенно не знает фактической стороны дела.

Против обыкновения, которого я держусь в этих лекциях, я отозвался сейчас в резкой форме о чужом мнении. Но я считал себя обязанным это сделать, так как в данном случае речь идет о мнении, которое в угоду дешевой насмешке готово пожертвовать самым ценным, что Кант нам дал. Я хочу Вам теперь предоставить это ценное в одном величественном образе. Иоганн Готлиб Фихте, самый самостоятельный из учеников Канта, был вместе с тем живым воплощением моральной философии последнего. Рассмотрение его личности завершит круг наших характеристик. Мы начали с философии, которая вся была жизнью. Затем я показал Вам, как мышление все более и более уединялось сначала в тихих садах Платоновской академии, затем в одиноких кабинетах мыслителей нового времени. Теперь я буду говорить о мыслителе, который считал в себе эти противоположности: он сам посвятил долгие годы далеким от жизни философским исследованиям и выработал в себе ту систематичность и основательность, которые способны породить только уединенная работа мысли, но вместе с тем он отдал все приобретенное этим путем служению жизни и ее интересам.

Иоганн Готлиб ФИХТЕ родился 19 мая 1762 г. сыном ткача и продавца лент в деревне Рамменау Саксонского Лаузица. Хотя ткачи — кустари, тогда еще не были обречены на голод конкуренцией фабричной промышленности, тем не менее родители Фихте жили в самых скромных условиях, тем более что после старшего сына у них

родилось еще семь человек детей. Посещая местную школу Фихте должен был одновременно, для увеличения заработка семьи, пасти деревенских гусей. Его пытливый ум жадно хватался за все, что могло ему служить пищей. Воскресные проповеди пастора молодой пастух запоминал так хорошо, что мог их на память воспроизводить с полной точностью. Однажды в воскресный день к Рамменаускому помещику приехал в гости его богатый сосед, фон Мильтиц. Когда он высказал сожаление, что пропустил воскресную проповедь, хозяин обратил его внимание на замечательную способность молодого Фихте. Фон Мильтиц немедленно вызвал его к себе и заставил повторить проповедь; из разговора с мальчиком он убедился, что последний не только механически воспроизводил проповедь, но вполне схватывал ее смысл. Впечатление, которое он получил от способностей Фихте, было так сильно, что он решил дать ему на свои средства образование.

Подготовившись у одного пастора, жившего в одном из поместий барона фон Мильтица, Фихте поступил в 1774 г. в знаменитую в то время школу Шульпфорта, при которой находилось общежитие для воспитанников. Царившая здесь строгая дисциплина не мало угнетала привыкшего к свободе мальчика. Но еще более оскорбляла его чувство справедливости та грубость, с которой старшие воспитанники обращались с младшими. Он даже сделал было попытку бежать оттуда, но мысль о родителях заставила его скоро вернуться. Окончив школу, в которой он приобрел солидные познания, особенно по древним языкам, Фихте поступил сначала в Иенский, потом в Лейпцигский университет, желая заняться изучением теологии.

Материальные бедствия, заставлявшие его зарабатывать себе свой хлеб уроками, сильно тормозили его занятия. Мильтица уже не было в живых; его наследники поддерживали его некоторое время, но эта недостаточная поддержка скоро совершенно прекратилась. Фихте пришлось изведать всю тяжесть положения репетитора и воспитателя; в конце концов он остался совершенно без средств. Из честности он не решался однако взять денег взаймы,

так как не видел возможности их вернуть. Из этого бедственного положения вывел его в 1778 г. старый поэт Хр. Феликс Вейсе, бывший в юношеские годы товарищем Лессинга. Он доставил Фихте место домашнего учителя в доме одного содержателя гостиницы в Цюрихе.

Свойственное Фихте самоуважение, а также сознание долга не позволяли ему смотреть на воспитание своих питомцев исключительно, как на статью дохода. Он относился к этой работе, как к настоящему призванию и считал себя в праве бороться со всеми препятствиями, с которыми он сталкивался при исполнении своих обязанностей. Особенно мешала ему слабость родителей, поэтому он завел себе дневник, в котором отмечал главнейшие педагогические промахи родителей и в конце каждой недели прочитывал им свои замечания. В этой должности Фихте проработал полтора года. В пользу его патронов нужно отметить, что Фихте ушел оттуда по собственному желанию, а не по настоянию хозяев.

В Цюрихе Фихте не только отдохнул от материальной нужды, но нашел также в первый раз в жизни подходящее себе общество. Особенно близко он сошелся с неким коммерсантом Раном, бывшим некогда другом поэта Клопштока и женившимся на сестре последнего. Дочь Рана, которая после смерти матери вела хозяйство в доме отца, оценила личность Фихте, он ответил ей взаимностью и покинул Швейцарию ее женихом.

В Лейпциге, куда он вернулся, его ожидала прежняя нужда, которую Фихте ощущал тем острее, что она противоречила его высокому мнению о самом себе. Он писал тогда, 20 июня 1790 г. своему отцу: «Тащиться по обычной дороге, с тем, чтобы засесть пастором в каком-нибудь селе — я не могу, и Бог, даровавший мне такой образ мыслей, знает, что я этого не могу». Из писем Фихте и его образа жизни выносишь определенное впечатление того, что он чувствовал себя призванным к великому, но сам еще не знал на каком поприще ему удастся развернуть свои способности. Решило его судьбу одно, казалось бы, незначительное событие. К нему обратился один

студент с просьбой ввести его в Кантовскую философию. Фихте не мог уже по чисто материальным соображениям отказаться от такого предложения, и желая освоиться с предметом, который он должен был преподавать, стал добросовестно изучать философию Канта. Здесь ему открылся новый мир. 5-го марта 1791 г. он писал одному из своих братьев: «С горя» (вызванного некоторыми его неудачами) — «я набросился на философию Канта, которая также напрягает ум, как волнует душу. Я нашел в ней нищу для сердца и ума. Моя необузданная активность затихла. Это были счастливейшие дни моей жизни. Хотя и озобоченной изо дня в день мыслью о хлебе насущном, я все-таки был тогда одним из самых счастливых людей на всем земном шаре». Что дала Кантовская философия Фихте? Конечно, он уже раньше занимался философскими вопросами; ибо философом становится только тот, кто уже родился с жаждой достоверного и целостного знания, а такой человек уже рано начинает вопрошать и размышлять.

Фихте пришел вначале к воззрениям, которые близко подходили к учению Спинозы. В особенности он был уверен в существовании единого неизменного мирового порядка, не оставляющего в силу своей однозначной определенности места для свободы воли. Как раз вопрос о свободе воли долго занимал жаждущего деятельности юношу. Он много обсуждал его со своим тестем Раном и даже сумел старика убедить в правильности своих мыслей. Теперь он написал ему, что, по его мнению, они оба тогда заблуждались ибо подходили к вопросу с неправильной стороны. Нельзя брать за точку отправления мировое целое, а должно ориентироваться на законах и задачах познания. Так как мировое целое само служит целью для нашей воли к познанию, мы заблуждаемся, чувствуя себя несвободными членами этого целого. В учении Канта Фихте находит оправданным именно то, чего требовала его гордая воля к свободе, а вместе с тем он теперь узнал в чем подлинное существо его дарования. С этого момента он весь философ, его цель — преобразовать жизнь согласно требованиям фи-

лософии. Правда, его материальное положение было тогда как раз особенно стесненным, и женитьба его отсрочилась, вследствие убытка понесенного его тестем в торговых делах, на неопределенное время. Он должен был опять искать заработка в качестве домашнего учителя и получил место в доме одного графа, жившего в Варшаве. Однако, там обстоятельства сложились для Фихте гораздо менее благоприятно, чем в Цюрихе, где сумели оценить его выдающиеся личные качества. Графиня, вполне подчинившая себе волю мужа, смотрела на домашнего учителя, как на слугу, который должен был удовлетворять ее капризами отличаясь манерами французского учителя танцев. Первый же разговор с графиней принял такой оборот, что Фихте должен был отказаться от предложенного места. Убытки, которые он понес, потратив не мало денег и времени на далекое путешествие, были ему возвращены только после того, как он пригрозил подать жалобу в суд. Получив от графа возмещение, Фихте располагал некоторыми средствами. Находясь к тому же вблизи от Кенигсберга он решил навестить там Канта, которого он почитал больше чем кого либо из своих современников. Однако, это посещение причинило ему еще новое разочарование. Великий старец, которого часто утруждали незнакомые посетители, встретил кандидата теологии Фихте, как он сам писал — «не особенно любезно». Чтобы заслужить другое отношение к себе, Фихте остался в Кенигсберге и в несколько недель разработал свои мысли о философии религии. Рукопись под заглавием: «Опыт критики всякого откровения» он послал Канту, который оценил дарование молодого автора и принял его при втором посещении, — как сообщает опять сам Фихте, — с «исключительной любезностью». Фихте был вынужден воспользоваться этой любезностью для устройства своей внешней жизни, ибо средства его совершенно иссякли. Кант, правда, не дал ему денег взаймы — это противоречило его принципам, — но он помог ему более основательным и благородным способом, найдя ему издателя для его труда, а также подходящее место учителя в доме графа Кракова близ Данцига. Здесь, в

кругу образованных людей, Фихте почувствовал себя хорошо и воспользовался досугом, чтобы основательно разработать свое сочинение. Оно вышло на пасху 1792 г. и притом не без умысла издателя, хотя и против желания Фихте, — анонимно. Один из первых критических журналов того времени «Иенская Литературная газета», заявил что не трудно угадать, кто является почтенным автором трактата — это Кант. Кант немедленно исправил эту ошибку и указал на кандидата теологии Иоганна Готлиба Фихте, как на автора книги. Благодаря этому никому неизвестный домашний учитель сразу стал знаменитостью. Ибо тот, кто смог написать книгу, которая была принята за сочинение Канта, заслуживал всеобщего внимания.

И с внешней стороны судьба его изменилась. Его тестю удалось спасти часть своего состояния и Фихте мог наконец жениться. Он поехал в Цюрих, где венчался 22 октября 1793 г. Зиму молодая чета провела на родине жены. Фихте вращался в обществе с широкими духовными интересами и познакомился также с великим пророком народного образования Песталоцци. В это время уже вполне выявилось направление его философских интересов: его стремление в особенности использовать философское знание для понимания современности, а затем увлечение идеей свободного государства, вылившееся в брошюру о французской революции. Летом следующего года он был приглашен на кафедру философии в Иенский университет. Здесь он с первого дня своей академической деятельности имел среди студентов огромный успех. Его преподавательская деятельность распадалась с самого начала на две части: с одной стороны на обширный курс, в котором он излагал свое толкование Кантовской философии, с другой стороны на более краткие общедоступные лекции, предназначенные для педагогического воздействия, в духе Кантовской философии, на широкие массы учащейся молодежи и раскрывающие перед ней настоящие задачи образованных сословий.

Теоретическая философия Фихте слишком трудна для того, чтобы я мог ее изложить в этом кратком курсе. Я

могу только дать Вам понять к чему наш философ стремился. Философия Канта, как я Вам говорил раньше, дала ему возможность признать свободу воли. Фихте понял, что возникает два противоположных мировоззрения в зависимости от того, исходили ли мы из природы, из вещей, или из нашего «я», из его акта в познании и действии. Первое из них последовательно разработано Спинозой, и опровергнуто Кантом. Однако, хотя Кант и открыл в познающем и действующем «я» основу философского понимания, он все-таки не вывел всех основоположений из этого объединяющего центра. Фихте хочет выполнить эту задачу. Множественность категорий, форма возрений и материал чувственных восприятий — все эти элементы познания, которые у Канта просто поставлены один рядом с другим, должны быть выведены из одного высшего основоположения. Предметом этого основоположения может быть только центр всего познания, — наше «я». Хотя Фихте и не исходит, подобно Спинозе, из субстанции, как некоторого неизменного целого, которое нам дано, а из актов нашего я, он наталкивается тем не менее на те же трудности, которые мы вскрыли в системе Спинозы: на невозможность вывести всю полноту содержания мира из одного основоположения. Всю свою жизнь он боролся с этой проблемой. Мы не можем здесь проследить все предпринятые им попытки подойти к решению проблемы, как бы ценны они ни были для прогресса философского познания. Но ему так и не удалось найти вполне удовлетворительное решение. Для нас существенно лишь то, что Фихте по своему философскому направлению остался Кантианцем, поскольку он исходил не из вещей, а из познания вещей. Философия не есть поэтому мудрость в смысле знания о мире, как думали прежде, а наука о учение, как называл ее Фихте. Для Канта точкой отправления служили отдельные предпосылки науки, Фихте пытается установить единство связи всех этих предпосылок. Общим для них всех является то, что они формы познания, их единство должно поэтому быть единством познания. Такое единство отдельных впечатлений и представлений мы имеем в виду, когда гово-

рим: я познаю. Себя самих мы сознаем как начало, объединяющее все эти разрозненные данности. В роли таких объединяющих начал мы все по существу едины, индивидуальные различия не имеют в этом отношении никакого значения. Ведь мы уже раньше убедились в том, что разум принадлежит не отдельным индивидам. Обращая нашу мысль на самих себя, мы находим в себе этот общий разум, как некоторую деятельность, сообразную с требованием истины. Поскольку общий разум и вытекающая из него воля к единству нам свойственны, мы сознаем себя не как простую совокупность впечатлений и представлений, а как некоторое единство, как «я». Вот этот общий разум, которому все обязаны своим «я»; а не индивидуально ограниченную личность каждого из нас, имеет Фихте в виду, когда исходит в своей философии из «я». Часто повторяемая шутка будто бы Фихте считал себя самого творцом всего мира, ничуть не затрагивает нашего философа.

Тем не менее это чистое «я» находится в очень тесной связи с личностью каждого человека. Ибо каждому из нас поставлена задача осуществить в себе это чистое «я», то-есть разум. Это должно произойти двумя путями: с одной стороны теоретически, через посредство все более и более совершенного познания и с другой практически, через подчинения внешнего мира разумной воле. То, что мы называем внешним миром, служит для нас исключительно материалом этой деятельности.

Сообразно с этими принципами Фихте поступал в своей жизни и проводил то, что считал правильным, с неумолимой строгостью. При таком образе мыслей в его жизни не могло, конечно, обойтись без конфликтов. Вскоре у Фихте произошло столкновение с некоторыми студенческими корпорациями, вызвавшими его неудовольствие своим необузданным поведением.

Но более общего интереса заслуживает другой конфликт, заставивший его покинуть Иену.

Фихте напечатал, в издаваемом им философском журнале, одну статью религиозно-философского характера, которая по его мнению заслуживала внимания, хотя он и

не соглашался с ее содержанием. Желая высказать свои личные взгляды по этому вопросу, он опубликовал одновременно свою собственную статью, в которой развил свое понимание Кантовской разумной веры. По мнению Фихте мы способны постигать Бога лишь поскольку мы рассматриваем его по отношению к самим себе. Но приписать своему бытию вечное значение и поставить его тем самым в связь с Богом мы в праве лишь в той мере, в какой мы представляем собой моральные существа. Наше несовершенство, которое мы всегда сознаем, требует восполнения; а так как требование морали обладает для нас наивысшей достоверностью, то мы уверены в реальности этого восполнения. Иначе говоря, мы уверены, что мировой порядок согласуется с требованием морали. Бог и есть для нас ничто иное, как этот нравственный миропорядок. Большинство людей верит, что Бог есть существо на ряду с другими существами, что это высшая сила с которой можно вступать в переговоры, и которая существует для того, чтобы взамен за оказываемые ей услуги, исполнять наши желания. Против такой корыстной, морально недостаточной веры Фихте восстает во имя истинной религии. Того Бога, которого это суеверие имеет ввиду, говорит он, — вообще не существует.

Основываясь на этих заявлениях Фихте, враги его бросили ему обвинение в атеизме и отрицании Бога. Появилась анонимная брошюра, предостерегавшая всех перед соблазнителем молодежи Фихте и встретившая, несмотря на свой явно клеветнический характер, общее внимание. Дрезденское правительство предложило министерству в Саксен-Веймаре принять меры против Фихте. В противном случае оно угрожало запретить своим подданным посещение Йенского Университета. Так как такой запрет мог стать опасным для университета, то в Веймаре искали выхода, который успокоил бы Дрезденское правительство, но вместе с тем не задел бы самолюбия Фихте и не нарушил бы свободы науки. Веймарские власти предпочли бы вообще не подымать шума и ограничиться для формы об'явлением Фихте выговора, не стесняя ничем его свободы. Однако,

Фихте был слишком горд, чтобы вынести незаслуженное порицание, тем более, что по его мнению удар был направлен против свободы науки; все попытки дипломатически уладить инцидент потерпели неудачу, ибо Фихте выпустил в свою защиту брошюру и представил своему непосредственному начальству официальное заявление с обстоятельной мотивировкой своего поведения. До этого момента право было всецело на его стороне. К сожалению он послушался дурного совета одного из друзей и обратился к одному из начальствующих лиц с письмом, в котором резко заявил, что покинет Иену если ему будет объявлен выговор, и что его примеру последуют другие профессора. Эта угроза глубоко оскорбила Гете, которому по данному вопросу, в качестве веймарского министра, принадлежал решающий голос. В поведении Фихте он усмотрел посягательство на высокий авторитет Государства и заявил, что не пощадил бы даже собственного сына, если бы тот дерзнул написать представителю правительственной власти такое письмо. Хотя Фихте уже раскаивался в своем необдуманном поступке, но делу был дан ход: ему был объявлен выговор и одновременно принята его отставка. В виду того, что саксонское правительство сделало ему невозможным дальнейшее пребывание на территории Саксонского герцогства он отправился в Берлин. И там его враги не оставили его в покое; однако, простой и благочестивый король Фридрих Вильгельм III, когда ему было доложено дело Фихте, сказал: «Если Фихте такой благонадежный гражданин, как это явствует из всего, и так далек от опасных для государственного порядка обществ, то пребывание в моих владениях может быть ему спокойно разрешено. Если же он находится во враждебном отношении с Богом, то пусть сам Бог с ним рассчитается, мое дело — сторона».

В Берлине Фихте развил напряженную писательскую деятельность. Из его сочинений, относящихся к этому времени, мы рассмотрим только одно, которое особенно характерно для понимания того, как Фихте пользовался своими философскими принципами для решения вопросов

практической жизни. Оно вышло в 1800 г. под заглавием «Замкнутое торговое государство».

Фихте исходит здесь из основ Кантовской философии, но применяет их в очень своеобразной форме. В чисто Кантовском духе он определяет взаимоотношения между государством и нравственностью. Единственное начало нравственности — это добрая воля; повиновение закону само по себе, то-есть легальность, не есть еще нравственность. И с другой стороны: государственная власть, как власть внешняя, не имеет возможности воспитывать граждан в нравственном отношении; да это и не входит в ее задачи. Ее заботы направлены лишь на то, чтобы совместная жизнь граждан была упорядоченной. Государство требует повиновения установленным им законам не обращая ни малейшего внимания на самые мотивы повиновения. Однако, вся наша жизнь должна служить целям нравственности, а потому государство, хотя оно и не является носителем и блюстителем нравственного начала, имеет право на существование и представляет положительную ценность лишь постольку, поскольку устанавливаемый и охраняемый им внешний порядок служит интересам нравственных стремлений. Каждый человек обязан исполнять поставленные ему нравственные задачи, и он может это сделать, если найдет соответствующее его дарованиям и силам поприще деятельности. Из наших обязанностей, по убеждению Фихте, возникают все наши права, ибо каждый имеет право требовать, чтобы его поставили в условия, при которых он мог бы исполнить свой долг. Но для этого необходимо, чтобы он имел возможность жить и действовать. В обязанности государства входит обеспечить ему эту возможность. Каждый должен работать; чтобы работать, он должен жить. Всякий человек, который желает трудиться или же неспособен к труду, обладает, как личность, исконным и безусловным правом на получение необходимых для жизни средств. Доставляя ему эти средства, государство не благоденствует его, а исполняет лишь свой долг. «Поэтому бедный имеет безусловное право на поддержку». Но так как человек только в качестве моральной личности, то-

есть личности волящей и работающей, имеет право на существование, то каждый должен жить исключительно своим трудом. Но раз Государство обязано за каждым обеспечить это право, оно должно располагать также средствами для осуществления этой задачи, то-есть оно должно иметь надзор над производством и распределением всех жизненных благ; так напр., оно должно иметь право приказывать, чтобы такой то участок земли был использован для пашни, а не для охоты и т. п., оно должно заботиться о том, чтобы достаточное число граждан было занято производством самых необходимых продуктов питания и т. д. Для такого регулирования производства со стороны государства, необходимо, чтобы производство было доступно учету. Это достижимо только в том случае, если хозяйственная область государства замкнута. Так напр., государство в праве требовать производство какого-нибудь товара только при условии, чтобы этот товар находил соответствующий сбыт. Но, в таком случае, государство не может допустить, чтобы дешевые заграничные продукты вытеснили этот товар с внутреннего рынка. Вот почему государство должно быть «замкнутым торговым государством». Ввозу из заграницы подлежат лишь такие товары, которые в пределах самого государства, по климатическим или каким-нибудь другим условиям, не могут быть производимы, и которые вместе с тем необходимы. Право закупки этих товаров в обмен на излишек туземных продуктов, государство оставляет за собой.

Фихте не предлагал немедленно провести в жизнь этот экономический строй, но хотел лишь установить идеал такого строя и требовал от действительного государства, чтобы оно постепенно приближалось к этому идеалу. Идеальное государство социалистическое, поскольку оно предоставляет ему широкое право надзора за производством, распределением и расходом жизненных благ. Правда, государство это не имеет коммунистического характера, ибо право собственности, не исключая права собственности на орудия производства, остается неприкосновенным. Помимо этой особенности, социализм Фихте отли-

чается от господствующих в социалдемократии взглядов, несмотря на некоторое сходство, самым способом обоснования. По учению социалдемократов все люди имеют одинаковое право на счастье; для Фихте наоборот, так же как и для его учителя Канта, целью человеческой жизни является не счастье, а нравственная деятельность. Из этой цели он выводит также право собственности. Мы владеем, по мнению Фихте, предметами лишь постольку, поскольку имеем право производить над ними или при их помощи известные действия. Когда я говорю, что некоторое орудие принадлежит мне, то это значит, — я имею право им пользоваться... Такая исключительность необходима, потому что несколько человек не могут одновременно совершать одни и те же действия при помощи одного и того же предмета. Эта исключительность права пользования, которая и есть основа права собственности в настоящем смысле слова, существует только в государстве и через государство. А потому в задачи государства входит такое определение и ограничение этого права, чтобы оно удовлетворяло требованиям царящего в человеческом обществе нравственного порядка.

Мы не задались в нашем курсе целью исследовать в какой степени все изложенные здесь предложения «Замкнутого торгового государства» являются необходимыми, целесообразными и осуществимыми. В философском отношении интересен и существенен самый способ обоснования, который применяет Фихте, и который мы должны признать для подобного рода исследований образцовым, несмотря на то, что многие частности, благодаря изменившимся условиям и расширению наших политико-экономических знаний, представляются нам теперь в совершенно ином свете. Знакомясь с «Замкнутым торговым государством» Фихте, Вы наверное невольно вспомнили Платоновское государство. Различие того и другого сразу бросается в глаза: Платон упразднил, правда, частную собственность для высших сословий, но он все-таки не проповедывал (по крайней мере в «Государстве») социализма в настоящем смысле слова: ибо распределение собственности между про-

изводительным классом, как и вообще экономическое положение этого класса, его совершенно не интересовало. Объясняется это самым характером философии Платона, его интерес направлен исключительно на возможно более чистое отражение идей действительности; поэтому он видел задачу государства в том, чтобы в великом изобразить идею человека, приблизиться к которой отдельный индивид не в состоянии. Как ни возвышенно это воззрение, как оно ни проникнуто преданностью вечному идеалу, оно всюду сосредоточивается на успехе, не на воле; если же мы присваиваем каждому человеку способность к полной нравственности и если мы высшую ценность усматриваем в доброй воле, независимо от связанной с ней степени познания и одаренности, то мы не можем примириться с такой аристократической суровостью. Христианство, по учению которого каждый человек призван к богосыновству, должно было сломить античную гордость; и только на этой новой почве могла развиваться мысль о несравнимой ценности каждой человеческой души, мысль, которую довела до полной ясности только новая философия. Для Фихте и Канта идея человечества коренится в каждом отдельном человеке и поэтому каждый, в качестве свободной нравственной личности, в праве развить деятельность, соответствующую индивидуальным способностям. За исключением непродолжительного периода, в который Фихте занимал профессию в прусском университете в Эрлангене, он оставался все время в Берлине, куда перевез свою семью, и находился в непрерывном общении с руководящими умами столицы Пруссии. Берлин не имел тогда еще своего университета, и умственные запросы широких слоев общества удовлетворялись исключительно публичными лекциями. Такие лекции читал и Фихте при громадном стечении публики.

В этих лекциях Фихте отнюдь не льстил знатному и гордившемуся своим образованием обществу, а пытался, как всегда, в своих публичных выступлениях через философию оказать облагораживающее воздействие на жизнь. Этот раз он формулировал свою задачу еще точнее. Он не ограничился тем, что нарисовал образ идеального ученого,

или человека, или государства, а поставил вопрос об особом характере современной эпохи, и о тех задачах, которые она сообразно с этим характером, должна выполнить.

В зиму 1804—1805 г. Фихте прочел ряд лекций под заглавием: «Основные черты современной эпохи». На вопрос: каково значение нашей эпохи, — можно лишь ответить, если исходить из определенного взгляда на назначение человечества и затем выяснить, в каком отношении к этому назначению находится пройденное им до сих пор развитие. Целью человека является нравственная деятельность, то-есть деятельность основанная не только на сознании, но и на полном познании своего долга. Познать свой долг может только тот человек, в котором разумная мысль достигла наибольшей свободы и силы. Такой человек руководствуется в своем поведении только собственным познанием, он автономен и не подчиняется чужим авторитетам. Когда человечество дойдет до этой ступени развития, вся внешняя сторона жизни будет упорядочена согласно требованиям разума. Целью человечества служит, таким образом, эпоха «искусства разума». Как же относится пройденный до сих пор путь развития к этой цели! Человек должен развиться в разумное существо. Отсюда явствует, что он в начале своей истории еще не был таким разумным существом, а лишь имел в себе задатки такового. Эти еще не осознанные задатки проявляются сначала в соответствующем данной ступени развития, целесообразном жизненном строе. Ввиду того, что эта целесообразность не вытекает из сознательной мысли, Фихте усматривает ее источник в разумном инстинкте. На этой ступени человек еще не способен сам себе предписывать закон и подчиняется поэтому внешнему авторитету. Повинуясь в своем поведении требованиям закона, он приучается владеть своими чувственными влечениями. Одновременно развиваются под охраною Божественных заповедей внешние формы человеческого общежития. Но так как человек предназначен к тому, чтобы стать свободным, он должен выйти из этого состояния, он должен научиться проверять все взгляды и убеждения своим собственным разумом и пови-

новаться только тому, что он сам признал правильным. Это просветительное и освободительное движение неизбежно приводит к сомнению в правомерности же авторитетов, которые до тех пор сдерживали эгоистическое влечение и, наконец, к полному их отрицанию. Но так как нравственный закон и необходимость самого разума еще не познаны, каждый следует лишь своим эгоистическим склонностям. Общественный порядок поддерживается исключительно чувством страха, который каждый испытывает перед остальными. Только из корыстного расчета он щадит жизнь и собственность других, желая этим добиться с их стороны такого же отношения к самому себе. Но приносить жертвы ради целого, во имя великих нравственных целей — на это ни у кого нет ни малейшей готовности. Преодолеть такое состояние удастся только в том случае, если освобожденное от внешних оков мышление осознает заложенные в нем самом заветы разума; и если наша воля, выйдя из под опеки авторитетов, признает свой нравственный долг за высшее руководящее начало и направит все свои усилия на осуществление великих целей человечества. Пока еще — говорит Фихте своим слушателям, которые в общей массе были глубоко убеждены в своих умственных и нравственных достоинствах, — большинство людей не достигло этого познания и не дошло до такого решения, пока еще мы живем в период совершенной греховности. Человечество должно пройти через это состояние, но только такие народы будут творчески участвовать в общей культуре и продолжать самостоятельное существование, которые в лице отдельных своих представителей свободным решением определяют свою нравственную свободу.

Если вспомнить исторический момент, в который эти лекции были прочитаны, они производят почти пророческое впечатление. Уже в 1806 г. Прусское государство рухнуло. После битвы под Иеной (14-го октября 1806 г.) Фихте покинул Берлин. Он не хотел жить под игом завоевателя, в котором он видел воплощение силы и эгоизма, и победу которого он объяснял тем, что противники Наполеона сочетали в себе эгоизм со слабостью. Вслед за королем

Фихте отправился в Кенигсберг. Там он принял, в момент когда Пруссия и Германия казалось навсегда погибли, совместно с несколькими преданными родине людьми, решение начать работу по внутреннему возрождению отечества. «Ты можешь, ибо ты должен» — этот основной принцип его нравственного учения — должен был теперь оправдать себя на деле. Правда, современное ему поколение Фихте не считал способным к такому нравственному подвигу, он ждал возрождения от поколения, которое получит иное, лучшее воспитание. Теперь он понял огромное значение того нового метода воспитания, с которым он ознакомился в Цюрихе у Песталоцци.

Чтобы осуществить принятые в Кенигсберге решения, Фихте произнес в Берлине, куда он вернулся после заключения мира, на глазах у французских шпионов, в зиму 1807—1808 г., свои знаменитые «речи к немецкому народу». Незадолго до этого в Нюрнберге был без суда расстрелян книгоиздатель Пальм, в издательстве которого вышла брошюра направленная против Наполеона. Под впечатлением этого акта насилия Фихте писал 2-го января 1808 г. Бейме: «Я прекрасно знаю на что я решаюсь. Я знаю что меня, так же как Пальма может сразить пуля. Но этого я не боюсь и ради той цели, которую я преследую, я готов принять смерть».

«Речи к немецкому народу» являются прямым продолжением «Основных черт современной эпохи». Период совершенной греховности принес свои плоды; государство рухнуло. Теперь уже нет смысла препираться о прошлых грехах, необходимо принять новое решение. Иначе немецкий народ останется в рабстве, а это угрожало бы будущему всего человечества.

Как мы видели, Фихте приближается в своей философии все более и более к реальной действительности. Теперь, под впечатлением гибели всех немецких государств, он делает последний решительный шаг. Это показывает уже самое заглавие: он обращается не к человечеству и не к ученым вообще, а к немцам. В великом горе причиненном гибелью отечества, в тяжелой борьбе за его возрождение,

Фихте внутренне пережил и осознал нравственную необходимость самобытности немецкого национального духа. Но так же как ему и в теоретической философии не удалось вполне примирить эмпирически данное многообразие с единством разума, так и в данном конкретном случае он не нашел для своих внутренних прозрений вполне соответствующей теоретической формулировки. За исторически обусловленной множественностью народностей, стремящихся различными путями осуществить одну общую цель — подлинной национальной самобытности, — Фихте не признает никакого нравственного оправдания. Исходя из единства разума, он утверждает право на национальную самобытность только за одним народом, и этим народом он считает немецкий народ, который один из всех народов германского происхождения сохранил чистоту первобытного языка (скандинавцев Фихте вполне последовательно причисляет к немцам). Все остальные народы могут подняться до подлинной человечности только при помощи и через посредство единственного человеческого народа — которым являются немцы. Не о насилии и политическом господстве идет здесь речь, а только о духовном воздействии. Необходимым условием для этого служит государственная независимость. Только свободный от внешнего господства народ способен исполнить возложенную на него задачу; но и отдельный индивид может успешно действовать только как член свободного народа. Он должен поэтому приложить все свои силы к тому, чтобы тому народу, к которому он принадлежит, и язык которого образовал и оформил его внутренней мир, дать возможность самостоятельно определять свои внешние судьбы, противопоставляя, в крайнем случае, физической силе такую же силу. Правда, в конечном итоге нравственная ценность каждого из нас независима от внешнего успеха ее деятельности. Быть может мы даже не виновны в гибели своего народа и тщетно боремся за его спасение. В таком случае мы найдем утешение в уверенности, что даже безуспешная нравственная деятельность имеет вечную ценность и в каком-нибудь отношении, быть может недо-

ступном нашему познанию, служит целям морального миропорядка. Однако, это последнее утешение, которое всякий близкий к отчаянию борец черпает из религии, не должно быть оправданием для нравственной дряблости. Именно потому, что сам Фихте был весь проникнут живым религиозным чувством он особенно резко осуждает тех, кто из вечного блаженства делает себе удобную подушку для отдыха. Мы живем на земле для того, чтобы по мере сил способствовать победе того, что мы признали правильным. Естественное стремление человека, от которого он может отказаться лишь в случае крайней необходимости, направлено к тому, чтобы уже на земле обрести небо, чтобы в ежедневную работу влить струю вечности, чтобы во временном насадить начала вневременного, непреходящего. В этом смысле Фихте призывает всех немцев к совместной работе над лучшим будущим. Ибо спасение в решимости каждого. «Эти речи неустанно внушают Вам, что только Вы сами можете себе помочь». Только в энергичной воле кроется возможность перемены к лучшему.

Однако воля целого народа не может быть сразу изменена. Здесь должно помочь воспитание. Фихте развил поэтому в речах к немецкому народу широко задуманный план воспитания, в подробности которого я здесь не буду вдаваться. Он исходил при этом из попытки Песталоцци довести даже беднейшего ребенка до сознания своей человеческой личности и научить овладеть вполне всеми своими чувственными и умственными способностями. Труд, любовь и познание — вот три основы настоящей свободы человеческого духа. Для нас здесь не существенно, как Фихте представлял себе практическое осуществление этого воспитательного плана, и как он думал предотвратить развращающее влияние окружающей среды. Важно лишь то, что задача воспитания — побудить каждого человека к самостоятельности и к добровольному подчинению тому, что ему предписывает его собственный разум. Не к тупому подчинению внешним авторитетам, не к бессильному рабству в цепях собственных чувственных вожде-

лений, а к свободному служению законам разума призвана автономная личность человека.

Хотя в вопросе о средствах воспитания Фихте и не встретил сочувствия у современников, однако, в оценке значения воспитания и образования и в понимании их конечных целей он вполне сходил с теми политическими деятелями, которые руководили тогда восстановлением и обновлением прусского государства. Деятельность их не встречала серьезных препятствий со стороны Наполеона, так как он не учитывал политического значения хорошего воспитания. Так напр., при живейшем участии со стороны Фихте был основан новый университет в Берлине. Правда, и этот раз действительность не удовлетворила вполне высоким требованиям нашего философа. Но Фихте понял теперь, что мы должны несмотря ни на что работать в той среде, с которой нас связала судьба. И попрежнему продолжал поддерживать это новое начинание.

Когда в 1813 г. началась освободительная война, Фихте хотелось так же как в 1806 г. отправиться в качестве религиозного проповедника на фронт. Однако, просьба его не была уважена, и он остался в Берлине, продолжая свою академическую деятельность и обучаясь одновременно военному строю, чтобы в случае крайней необходимости выступить вместе с ландштурмом на защиту отечества. Добрая жена его посвятила себя уходу за ранеными и больными, которых привозили, особенно после сражений под Гросбеереном и Денневицем, в большом количестве в Берлин. При этом она схватила заразную болезнь. Фихте сам ухаживал за ней. 3 января он пошел на лекцию, опасаясь за ее жизнь. Два часа он читал о самых отвлеченных вопросах чистой философии, причем все время его не покидала мысль, что может быть он уже не застанет жену в живых. Когда он вернулся домой, врачи ему сообщили, что кризис миновал и что больная повидимому спасена. В порыве радости он наклонился к ней; но это движение оказалось роковым, он сам заразился от жены и умер 29 января 1814 г., между тем, как жена выздоровела.

Хотя эта смерть как бы венчает жизнь Фихте, но духу нашего философа соответствовало бы менее всего, если бы мы закончили нашу лекцию упоминанием о его смерти. Философия Фихте есть учение о жизни и устройении ее разумной волей. Эта формула напоминает нам Сократа и побуждает оглянуться еще раз назад.

Сократ первый поставил основой вопрос о целях нашего существования в центр философских размышлений и определил тем самым подлинный предмет философии. Он полагал, что в познании нашел решение всех затруднений. С традициями своего народа он был так тесно связан, что смотрел на свою философию, не как на разрушение старой нравственности и религии, а как на исполнение их подлинного значения. Платон, который отвернулся от действительности и в своих реформаторских попытках потерпел крушение, воздвиг грандиозную систему человеческих целей и включил ее в космос, который воплощал в себе идеи разума. Естествознание нового времени доказывает в противоположность этому взгляду, что наше познание природы может иметь успех только в том случае, если оно направит свое внимание не на исследование целей, а на исследование причин. Крушение античного мировоззрения, господствовавшего в течении многих веков, заставило снова пересмотреть вопрос об основаначалах нашего познания. В самодоверности мышления Декарт находит ту твердую точку, исходя из которой он преодолевает скепсис. В его лице одиночество философа, его отчуждение от государства, народа и общества достигает своей высшей точки; ибо уже ученик его Спиноза, который был представлен судьбой самому себе, уделяет опять серьезное внимание вопросам человеческого общежития. В отдаче себя Божественной природе, которую он понимает чисто рассудочно, он находит удовлетворение своим религиозным исканиям. Но как ни сильно впечатление, производимое его системой, критическая проверка обнаруживает ее несостоятельность. На примере Спинозы мы показали невозможность метафизики, а также невозможность этики, пытающейся определить ценность нашей жизни, исходя

из определенного представления о космической связи явлений. Впервые Кант сделал серьезную попытку обосновать философию на исследовании предпосылок и границ нашего познания. Он находит, что мир является для нас задачей, что мы должны его самого понимать как цель, а не выводить из него наши человеческие цели.

Своей этикой, основанной на принципе доброй воли, он положил конец тому одностороннему пониманию нравственности, для которого в истинном познании уже дано вместе с тем и правильное поведение. Так Кант создает те основы, исходя из которых мы снова должны попытаться достигнуть полной ясности в понимании наших жизненных целей. Фихте первый взялся за конкретное решение этой задачи. Исходя из общих этических требований он постепенно дошел до уверенности, что у каждого человека, сообразно с тем положением, которое он занимает в данную эпоху и в данном народе, есть свои особые индивидуальные задачи. Полное единение с окружающей средой, которое, несмотря на уже начинающееся отчуждение, в наивной форме еще было налицо у Сократа, выдвигается здесь как цель нашего разума. Эта мысль для нашего времени особенно важна. Мы раз'единены на партии и сословия, каждый из нас ограничен весьма скромным жизненным поприщем и должен им ограничиться, если хочет добиться успеха. Та внутренняя спаянность, которую общала прежним векам догматически принятая традиция, для нас безвозвратно потеряна. И тем не менее мы должны стать настоящим народом, народом единым и в чувствах и в поступках, ибо мы еще далеко не дошли до такого внутреннего единства. Достичь его мы можем — говоря словами Фихте — только через «искусство разума», то-есть через научное обоснование и к жизни приспособленные убеждения в том, что является нашим долгом. Мы должны при этом избавиться от заблуждения Фихте, пытавшегося вывести многообразие жизни из единства разума. Но задача, над решением которой он бился в течении всей своей жизни, — найти то высшее единство, которое связывало бы самобытную силу нашей воли и нашего познания с

исторически данной действительностью — эта задача — является и нашей.

Я мог Вам показать только самое начало того пути, который ведет к указанной цели. Я хотел лишь пробудить в Вас убеждение в необходимости философии, как науки о целях жизни и ознакомить Вас с достоверными основоположениями этой науки. —

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
Введение	3
Лекция первая. Сократ	6
Лекция вторая. Платон	29
Лекция третья. Декарт	48
Лекция четвертая. Спиноза	67
Лекция пятая. Кант	86
Лекция шестая. Фихте	113



БИБЛИОТЕКА СОВРЕМЕННОГО ЗНАНИЯ

Находятся в печати:

- ЛИНДОВ. Интегральное исчисление.
ШУМБУРГ. Туберкулез.
РОТ. Основы электротехники.
КРАНЦ. Тригонометрия на плоскости.
ЛЕБ. Биохимия.
МАКСВЕЛ. Материя и движение. С пред. А. Эйнштейна.
ЛОВАЧЕК. Использование водяной энергии.
ВУНДТ. Эллинское мировоззрение.
АРНДТ. Электрохимия.
ФАТЕР. Паровая машина. В двух частях.
ТЕЗИНГ. Экспериментальная биология.
ЗАКС. Строение и жизнь человеческого тела.
ЯКОВЕНКО. Соломон Маймон.
ЛЕМАН. Кинематография.
АСТЕР. Введение в психологию.
ЦУНЦ. Питание человека.
ДОРОШЕНКО. Очерки по истории славянских литератур. В трех частях.
БЕРНШТЕЙН. Видимые и невидимые лучи.
БАВИНК. Введение в органическую химию.
БАВИНК. Введение во всеобщую химию.
БАВИНК. Введение в неорганическую химию.
АНИЧКОВ. Западная литература и славянство.
ТЕЙХМАН. Оплодотворение и наследственность.
ШУМБУРГ. Венерические болезни.
РЮСТ. Искусственное изготовление веществ.
ПЕТЕР. Планеты.
ЯКОВЕНКО. Чаадаев.
КЮММЕЛЬ. Фотохимия.
АНИЧКОВ. История французской литературы.
КРАУЗЕ. Солнце.
КОБРАК. Уход за младенцем.
КАЙЗЕР. Азот и его утилизация.
ШКЛОВСКИЙ. Современная русская проза.
ГАМЕЛЬ. Основные понятия механики.
БИДЕРМАН. Взрывчатые вещества.
ШМИДТ. Число и форма.
ШВАРЦ. Освальд Шпенглер.
-

ИЗДАТЕЛЬСТВО И. П. ЛАДЫЖНИКОВА
БЕРЛИН W 50

