

Декартъ, какъ основатель нового философ- скаго и научнаго міросозерцанія *).

I.

Декартъ принадлежить къ числу самыхъ признанныхъ и уважаемыхъ именъ въ человѣческой исторіи; и тѣмъ не менѣе къ немногимъ великимъ дѣятелямъ человѣчества по-томство отнеслось такъ несправедливо: дѣло Декарта еще ждетъ своей оцѣнки. Съ первого взгляда такое мнѣніе можетъ показаться страннымъ парадоксомъ. Развѣ мало писано о Декартѣ, и развѣ о немъ не легче судить, чѣмъ о всякомъ другомъ философѣ? Его система ясна, проста и чреѣзычайно законченна. Каждый укажетъ ея важнѣйшія достоинства и, ея корѣнныя недостатки. Историческая роль Декарта также, повидимому, измѣрена и взвѣшена разъ на-всегда. Всѣ согласны, что онъ произвелъ въ философскомъ развитіи радикальный переворотъ, что его можно назвать родоначальникомъ новой философіи, что онъ создалъ но-вый философскій методъ, что всѣ позднѣйшія философскія и научныя движенія такъ или иначе отправлялись отъ не-го и т. д. Чего же еще требовать отъ исторіи по отноше-нію къ нему?

И все-таки съ правомъ можно сказать, что одна очень существенная сторона его дѣятельности обыкновенно упускается изъ виду, и оттого нашъ судъ о немъ является не-заслуженно скучнымъ и строгимъ. Мы видимъ въ немъ только создателя нового метода, новой метафизической системы,

*) Читано въ публичномъ засѣданіи Психологическаго Общества 12 октября 1896 года, посвященномъ памяти Декарта. Общий очеркъ жизни и философии Декарта проф. Н. Я. Грота помещенъ въ 9-й книгѣ „Вопросовъ философии и психологіи“ за 1891 г.

автора смѣлыхъ научныхъ гипотезъ, великаго математика. И мы знаемъ, что его методъ, при всѣхъ его огромныхъ достоинствахъ, далеко не всегда былъ выработанъ въ своихъ частностяхъ, что его философская система проповѣдовала дуализмъ духа и тѣла въ весьма односторонней формѣ, что въ его приемахъ разсуждать замѣчаются многочисленные слѣды ниспровергаемой имъ схоластики, что доказательства даже самыхъ важныхъ положеній его философіи представляются наивными и грубо-догматичными, что, наконецъ, его физическая гипотезы, хотя въ нихъ онъ нерѣдко предвосхищалъ великія открытия послѣдующихъ вѣковъ, въ огромномъ большинствѣ были только остроумною игрой его гениальной фантазіи. Мы прилагаемъ къ нему обычную мѣрку, которою судимъ философовъ, слѣдующихъ за нимъ,— нѣтъ ничего удивительного, что онъ оказывается на одномъ уровнѣ съ ними или даже ниже ихъ. Онъ дѣйствовалъ раньше ихъ, оттого не уберегся отъ многаго, чего они уже остерегались, и не видѣлъ многаго, что для нихъ стало ясно. И вотъ мы на Спинозу, Локка, Лейбница, Юма невольно смотримъ болѣе серьезно, чѣмъ на Декарта. Я не говорю уже о Кантѣ: его критическая философія признается обыкновенно рѣшительнымъ антиподомъ притязательности картезіанского догматизма. Вообще, у Декарта мы менѣе всего разсчитываемъ отыскать какія-нибудь положительныя философскія истины. Его взгляды, чуть не во всемъ своемъ составѣ, кажутся намъ давно пережитымъ достояніемъ прошлага.

И по своему мы правы, если имѣть въ виду ту окончательную форму, въ которую облекъ Декартъ свои выводы. И все же мы не замѣчаемъ, какъ мы страшно много ему обязаны. Существуютъ цѣлые ряды понятій, которыя до того впитались въ плоть и кровь нашу, до того слились съ нашею мыслью, что мы видимъ въ нихъ единственно нормальный и разумный способъ смотрѣть на вещи, и поэтому уже не спрашиваемъ объ ихъ происхожденіи. Относительно такихъ понятій намъ рѣдко приходятъ въ голову тѣ, кто

вперые развилъ и установилъ ихъ. И вотъ именно въ этомъ пунктѣ послѣдующія поколѣнія совершаютъ по отношенію къ Декарту крупную несправедливость: слишкомъ часто забывали и забываютъ до сихъ поръ, что Декартъ не только основатель одной изъ философскихъ системъ, которыхъ было такъ много въ исторіи человѣческой мысли и человѣческихъ заблужденій, онъ—и это является самымъ большимъ и важнымъ въ его историческомъ значеніи,—есть *творецъ нового европейскаго міросозерцання*.

Нужно помнить, что новая философская система и новое міросозерцаніе далеко не одно и то же. Каждый оригиналный мыслитель создаетъ свою особую теорію, и если онъ ее разовьетъ во всѣхъ логическихъ послѣдствіяхъ, постарается широко примѣнить ее къ рѣшенію существующихъ проблемъ знанія, дастъ ей законченный видъ, она превратится въ новую философскую систему. Однако лишь очень немногимъ среди философовъ дѣйствительно удавалось кореннымъ образомъ измѣнить весь взглядъ на существующее, на весь составъ міра, на его самые основные законы и свойства, на изначальное отношеніе силъ, устанавливающихъ бытіе всѣхъ вещей. Въ исторіи философіи мы обыкновенно наблюдаемъ совсѣмъ другой фактъ: смѣняющія другъ друга философскія теоріи являются лишь различными способами толкованія одной и той же дѣйствительности, представление о которой въ его основныхъ чертахъ утверждалось однажды навсегда. Картина міра въ общемъ не мѣняется, мѣняются только комментаріи къ ней. Подтвержденіе этому замѣчанію находимъ во всѣ эпохи существованія философіи. Возьмемъ философію древнихъ грековъ: съ первого взгляда мы встрѣчаемъ въ ней такую пестроту самыхъ противоположныхъ воззрѣній, что едва ли мы отыщемъ хотя бы одно такое безобидное общее положеніе логики, метафизики или физики, которое одинаково признавалось бы за безспорное во всѣхъ школахъ; но взглянемся въ дѣло глубже и мы замѣтимъ, что эти противорѣчивыя сужденія произносятся обѣ *одномъ и томъ же*. Образъ дѣйстви-

тельности остается однимъ во всѣхъ умахъ, хотя и вызываетъ въ этихъ умахъ до противоположности различныя мысли. Такъ, міръ элейцевъ съ его неподвижнымъ единствомъ и вѣчно движущійся міръ Гераклита, въ своемъ движениі осуществляющій свое внутреннее постоянство и тожество, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказываются однимъ и тѣмъ же міромъ, только при различной умозрительной оцѣнкѣ совершающихся въ немъ процессовъ. Космосъ Платона и вселенная Аристотеля и стоиковъ въ существѣ своемъ составляютъ одно, хотя положеніе и мѣсто идеальныхъ двигателей въ природѣ и опредѣляются ими различно. Я не хочу этимъ сказать, что міросозерцаніе древнихъ совсѣмъ не подвергалось никакимъ перемѣнамъ; напротивъ, въ отдельныхъ частностяхъ оно являлось довольно шаткимъ; взгляды на происхожденіе, положеніе и движеніе небесныхъ свѣтиль, на возникновеніе и форму земли, на образованіе живыхъ существъ, на основныя стихіи физической природы, на человѣческую душу и т. д., оказываются своими особыми чуть не у каждого философа. Также и общія концепціи дѣйствительности въ ея цѣломъ у однихъ философовъ съуживаются и грубѣютъ, у другихъ, наоборотъ, расширяются, идеализируются, одухотворяются. Но все это разнообразіе развивается на одной общей канвѣ; всѣ эти вариаціи разыгрываются на одну основную тему. При всѣхъ различіяхъ въ частныхъ мнѣніяхъ, міръ для всѣхъ умовъ предносится какъ законченное художественное цѣлое, заключенное въ опредѣленные границы, реализующее во всѣхъ своихъ отношеніяхъ и процессахъ господство единаго разума, который изнутри имъ движетъ. Этотъ разумъ, въ стремлениі къ гармоніи и совершенству своихъ созданій, подчињаетъ себѣ материальную стихію, одолѣваетъ ея беспорядочное сопротивленіе, понуждаетъ ее воплотить въ себѣ идеальную красоту. Такое проникновеніе матеріи божественною формирующею силой проходитъ нѣсколько стадій и имѣеть нѣсколько ступеней; отсюда объясняется дуалистическая тенденція греческой философіи: всѣ вещи

образуются черезъ взаимодѣйствіе свѣтлаго творческаго начала съ началомъ пассивнымъ и темнымъ. Противоборство этихъ началъ сказывается во всемъ, и прежде всего въ большомъ масштабѣ оно раскрывается въ противоположности неба, какъ области чистаго, свѣтлаго, вѣчно жизненнаго эїира, и земли, въ которой соединились болѣе тяжелыя, темныя, инертныя вещества. Но все же этотъ дуализмъ, въ глазахъ грека, только относителенъ,—въ жизни природы онъ постоянно примиряется. Въ концѣ концовъ подлиннымъ мѣриломъ возникающихъ формъ дѣйствительности оказывается ихъ возможное совершенство: настоящий источникъ бытія тварей, порождающая ихъ причина—заключается въ ихъ качествахъ, въ соотвѣтственности ихъ устройства съ тѣмъ внутреннимъ планомъ, который съ неизбѣжностью заложенъ въ дѣятельности мірообразующей силы. Аристотель далъ геніальную логическую формулу этому воззрѣнню, онъ систематически примѣнилъ его къ объясненію всѣхъ явлений природы, но, конечно, не онъ его создалъ. Это воззрѣніе проникаетъ все міропониманіе древнихъ грековъ,—если тутъ можно говорить только объ однихъ грекахъ. Телеология, объясненіе бытія вещей изъ ихъ качествъ и изъ качествъ дѣйствующихъ въ нихъ силь, признаніе внутренней духовности жизни міра—даютъ основной тонъ всѣмъ древне-греческимъ теоріямъ, хотя и не съ одинаковою ясностью. Платонъ возвышалъ міровой разумъ надъ всѣми вещественными опредѣленіями, Гераклитъ сливалъ его съ материальною стихіею и видѣлъ въ немъ всемирный огонь, Діогенъ Аполлонійскій отожествлялъ его съ воздухомъ,—но для всѣхъ трехъ онъ все же оставался Божественнымъ творческимъ разумомъ. Противоположность идеального и материального начала для Анаксагора представлялась въ видѣ взаимодѣйствія между единымъ чистымъ умомъ и раздробленною на безчисленныя частицы матеріей, для Parmenida она облекалась просто въ форму борьбы между свѣтомъ и ночью, но тѣмъ не менѣе, оба вѣрили въ качественную противоположность двухъ факторовъ, создаю-

щихъ жизнь вселенной, и въ моральное значение ихъ проявленій. Изъ древнихъ только атомисты пытались пробить дорогу для совсѣмъ иного взгляда на вещи, но они остались при самыхъ общихъ и смутныхъ намекахъ, и про нихъ по справедливости можно сказать, что они не прошли даже половины, даже четверти пути къ тому новому представлению въ мірѣ, которое неясно мерцало предъ ними.

Основные черты античнаго взгляда на вещи мало измѣнились въ Средніе Вѣка. Не даромъ Аристотель въ схоластическую эпоху являлся высочайшимъ авторитетомъ въ философіи и наукѣ. Только на всемъ міросозерцаніи, благодаря могучему воздействию религіозныхъ идей, рѣзче легла спиритуалистическая окраска, и дуализмъ природы и духа, вслѣдствіе аскетического настроенія того времени, пріобрѣлъ гораздо болѣе рѣшительный, мрачный и абсолютный характеръ. Это не значитъ, однако, чтобы природа тогда противополагалась духу въ своей независимой и самодовѣльющей материальности: напротивъ, никогда, ни раньше, ни позже, матерія не признавалась въ такой степени лишь слѣпымъ и безсильнымъ орудіемъ духа. Но само духовное царство было подраздѣлено на двѣ непримиримо враждебныя сферы: свѣтлую и темную, добрую и злую,—и въ материальной природѣ по преимуществу видѣли поприще для дѣйствія злой и мрачной силы. Этотъ этическій дуализмъ въ философскихъ системахъ эпохи Возрожденія уступилъ мѣсто болѣе оптимистическому, мягкому и цѣльному міровоззрѣнію, навѣянному вліяніемъ вновь воскресшихъ ученій античнаго периода. Но мистическое отношеніе къ природѣ отъ этого не только не понизилось,—оно, наоборотъ, получило дотолѣ небывалое развитіе. Въ это время внутренняя духовность, божественность и магическая солидарность природной жизни стали чуть не общепринятымъ догматомъ. Оттого никогда не стояла такъ высоко вѣра въ магію во всѣхъ ея видахъ, никогда не были такъ крѣпко убѣждены въ непосредственномъ могуществѣ человѣческой воли надъ физическими стихіями, никогда не наполняли съ такимъ

усердіемъ природу субстанціальними формами, астральными духами, археями и другими духовидними существами. Безконечное разнообразіе и богатство идеального міра старались внѣдрить внутрь видимой вселенной, и человѣка рассматривали лишь какъ высшую форму воплощенія тѣхъ самыхъ внутреннихъ силъ, которые одушевляютъ уже каждый малѣйший атомъ. Глубокомысленныя философскія мечты Джордано Бруно представляютъ самое художественное и высокое выраженіе для этого строго монистического, но въ то же время столь фантастического міросозерцання.

Въ такихъ общихъ очертаніяхъ рисовался міръ человѣчству въ теченіе длиннаго ряда столѣтій. Но теперь все то, чему учили съ такою серьезностью о природѣ и составѣ міра Платонъ и Аристотель, Іоаннъ Скоттъ Эригена и Тома Аквінскій, Парацельзъ и Тома Кампанелла, представляется намъ какою-то сказкой, хотя и поэтической, но совсѣмъ наивной. Между тѣмъ въ наше время философы и ученыe находятся въ томъ же самомъ положеніи, какъ и древніе: они высказываютъ разные взгляды, создаютъ различные системы и теоріи, но обѣ *одной и той же действительности*. Можно даже утверждать съ полнымъ основаніемъ, что представленіе о мірѣ, принадлежащее новому времени, далеко не страдаетъ тою шаткостью въ деталяхъ, которая характеризуетъ міропониманіе древнихъ. Новые взгляды въ этомъ отношеніи гораздо определеннѣе и точнѣе, они гораздо легче укладываются въ ясныя и строгія формулы. Наше понятіе о мірѣ несомнѣнно обладаетъ еще болѣшимъ внутреннимъ единствомъ, чѣмъ какое было въ идеяхъ о существующемъ у мыслителей и ученыхъ давняго прошлаго. Но чрезвычайно важно то, что мы вѣримъ въ совершенно *другой міръ*, нежели они. Нашъ міръ и традиціонный міръ античной философіи, средневѣковой сколастики и мыслителей Возрожденія не имѣютъ ничего общаго, даже болѣе,—они находятся между собою въ отношеніи полной противоположности. Если въ прежнемъ міровоззрѣнніи одни изъ первыхъ предположеній, отъ котораго рѣшались

уклоняться лишь немногіе смѣлые умы, являлась *ограниченность* вселенной въ пространствѣ и ея замкнутость въ разъ навсегда утвержденныхъ предѣлахъ,—то для нась, напротивъ, стоитъ какъ нѣкоторая непоколебимая аксиома *безконечность* міра. Если прежде явленія природы объясняли изъ взаимодѣйствія качественно различныхъ стихій и въ частности противополагали стихіи неба стихіямъ земли, — то мы теперь убѣжденно держимся за предположеніе о *единствѣ вещества* и твердо знаемъ, что вещество и на землѣ, и въ небесныхъ пространствахъ одно и то же, обладаетъ одинаковыми свойствами и подчиняется однимъ законамъ. Если вообще въ старое время причинъ вещей искали въ ихъ *качествахъ*, то мы теперь совершенно увѣрены, что всѣ качественные различія предметовъ природы зависятъ отъ чисто количественныхъ различій въ массѣ, расположениіи и движениіи частицъ вещества, *внутренне однородныхъ*. Если прежде разгадку всякой причинной связи полагали въ идеѣ о разнообразныхъ силахъ, въ своей дѣятельности реализующихъ свойственный каждої изъ нихъ внутреннія стремленія, то теперь терминъ *сила* является лишь условнымъ обозначеніемъ механическаго движенія, поскольку оно вызываетъ другое движение по математически опредѣленнымъ законамъ. То же самое отношеніе крайней противоположности старому замѣчается и на многихъ другихъ понятіяхъ, входящихъ въ наше обычное міровоззрѣніе. Философы и натуралисты прежнихъ временъ искали объясненія вещей въ тѣхъ цѣляхъ, которыя онѣ осуществляютъ въ своемъ бытіи и которая какъ -бы изнутри движутъ ихъ развитіемъ; въ нашемъ міросозерцаніи *телѣологии* совсѣмъ отброшена: мы не только смѣемся надъ наивными притязаніями ученыхъ далекаго прошлаго проникать въ планы создателя вселенной, — мы совершенно серьезно хотимъ обойтись безъ идеи о реальной цѣлесообразности даже при обсужденіи дѣйствій человѣка и другихъ одушевленныхъ тварей. Въ связи съ этимъ и взглянь на душу претерпѣль радикальное измѣненіе: для прежняго воззрѣнія душа есть

не только внутренний центръ явлений сознанія,—въ то же время она источникъ жизненной дѣятельности тѣла; вообще, духъ оказывался тѣсно слитымъ съ формами физического бытія, потому что внутренніе двигатели материальной природы сами понимались по аналогіи существъ духовныхъ. По старинному учению, между природою и духомъ не только не было пропасти, —скорѣе трудно было установить сколько-нибудь опредѣленную грань между ними. Для современаго взгляда, духъ—если онъ вообще признается за что-нибудь большее чѣмъ простой феноменъ чисто-физическихъ процессовъ,—представляетъ непостижимое исключение изъ всей природы: абсолютная безплотность духа, если онъ только существуетъ, его полная непричастность какимъ бы то ни было физическимъ опредѣленіямъ и отношеніямъ кажется намъ истинною, не допускающею никакого спора. Бытие духа всецѣло должно исчерпываться чисто-внутренними актами ощущенія, мысли, чувства, воли. Съ этой точки зреянія, дѣйствие души на тѣло составляетъ столь гнетущую загадку, что современного спиритуалиста постоянно преслѣдуется соблазнъ совсѣмъ отвергнуть это дѣйствие и на мѣсто связи психического съ физическимъ подставить простую параллельность явлений того и другого. Положение неспиритуалистовъ въ этомъ вопросѣ никакъ не лучше: какъ бы мы ни смотрѣли на душу, видимъ ли мы въ ней самостоятельное существо или простое явленіе, во всякомъ случаѣ чистая субъективность всего психического, его невыводимость за предѣлы внутренняго міра сознанія представляетъ одно изъ самыхъ основныхъ убѣжденийъ современной философіи; а мысль о дѣйствіи психической силы на тѣлесные процессы находится въ явномъ противорѣчіи съ этимъ убѣждениемъ. Между тѣмъ при такомъ возврѣніи на содержаніе нашей душевной жизни необходимо должна была измѣниться вся оцѣнка реальности нашего познанія. Для старого взгляда реальность вѣшняго міра есть истина, не требующая никакихъ доказательствъ,—она казалась очевидною сама по себѣ. Мы, напротивъ, увѣрены, что предметомъ нашего

непосредственного восприятия являются только состояния нашего собственного сознания и ничего больше. Что лежит за ихъ границей, объ этомъ мы можемъ догадываться и умозаключать, но это неизвѣстно намъ прямо. Мы приписываемъ веществу протяженность, движение и другія свойства; но мы обязаны помнить, что все это лишь наши заключенія,—это только символы, въ которыхъ мы обобщаемъ о материальномъ мірѣ то, что о немъ *ощущаемъ*.

Сейчасъ приведенные утверждения, въ которыхъ новое міросозерцаніе такъ рѣзко противополагается старому, по крайней мѣрѣ въ огромномъ ихъ большинствѣ, для сознанія современныхъ мыслящихъ людей представляются своего рода аксиомы. И мы не хотимъ знать, что они были поразительной новостью, когда, около двухсотъ пятидесяти лѣтъ назадъ, Декартъ впервые провозгласилъ ихъ. Этимъ онъ произвелъ настоящую умственную революцію, послѣдствія которой были неисчислимы. Обыкновенно Канта (отчасти впрочемъ съ его собственныхъ словъ) называютъ Коперникомъ философіи; однако такое наименованіе къ Декарту, конечно, подходитъ гораздо болѣе. Историческая роль Канта, какъ бы высоко мы ни цѣнили ее, блѣднѣеть предъ дѣломъ Декарта. Вѣдь если беспристрастно опредѣлить окончательную задачу Канта, она сводится къ слѣдующему: онъ хотѣлъ спасти новое философско-научное міросозерцаніе отъ внутреннихъ противорѣчій и оградить его отъ всякихъ посягательствъ, съ одной стороны, отнявъ у него претензіи на проникновеніе въ метафизическую суть вещей, съ другой стороны превративъ его основныя начала въ a priori данные законы разума, не отдѣлимые отъ самой конструкціи нашей мысли *). Глубочайшій нервъ теоретической критики Канта заключался въ стремленіи установить абсолютный характеръ естествовѣдѣнія въ той его математически-строгой формѣ, которая впервые была послѣдовательно развита Декартомъ. Но кто выше,— тотъ ли, кто создалъ извѣстное воззрѣніе, или

*) См. мои Положительные задачи философіи, ч. II. стр. 135—136, 140—141.

кто его только охраняетъ, хотя бы онъ пользовался при этомъ очень оригинальными и глубокомысленными аргументами?

Былъ ли Декартъ самъ создателемъ всѣхъ своихъ идей, или онъ имѣлъ какихъ-нибудь предшественниковъ? Несомнѣнно, предшественники у него были, и ихъ не разъ указывали историки философіи. Идеи о непосредственной достовѣрности самосознанія и о вытекающей изъ нея чистой духовности нашего субстанціального я, съ которыхъ Декартъ начинаетъ свое философское построеніе, болѣе чѣмъ за тысячу лѣтъ до него были съ блестящимъ талантомъ раскрыты въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ блаженнаго Августина; онтологическое доказательство бытія Божія получило подробное развитіе еще у Ансельма Кентерберійскаго; мысль, что индивидуальная природа тѣлъ коренится въ ихъ прояженности, была высказана еще у Єомы Аквинскаго; учение о безконечности міра находимъ у Николая Кузанскаго и Джордано布鲁но и т. д. Точно также Декартъ имѣлъ неоспоримыхъ предшественниковъ и въ своихъ научныхъ теоріяхъ: астрономическая теорія Коперника въ его эпоху была уже всѣмъ извѣстна, его современниками были Кеплеръ и Галилей. Но все же приходится скорѣе удивляться необыкновенной скучности внѣшняго матеріала при созданіи декартовой системы, чѣмъ его обилію. Философскія идеи, подобныя декартовымъ, иногда высказывались задолго до него, но обыкновенно въ виду совсѣмъ другихъ цѣлей, на иныхъ основаніяхъ, и очень нерѣдко, по совершенно случайнымъ поводамъ и мимоходомъ, такъ что для насъ теперь трудно определить, имѣемъ ли мы предъ собою у Декарта дѣйствительное заимствованіе или простое совпаденіе его мыслей съ нѣкоторыми старыми взглядами. Положеніе науки также, повидимому, представлялось наименѣе удобнымъ для построенія единой, ясной, всеобъемлющей системы. Во время Декарта интересъ къ научнымъ изысканіямъ распространился очень широко, но научное движеніе еще не привело къ прочнымъ и обще-признаннымъ пріобрѣтеніямъ. Достаточно сказать, что о теорії Коперника тогда еще шли горячіе споры, что ея

защитниковъ открыто преслѣдовали, что такие умы, какъ Бэконы, ее отвергали, и что самъ Декартъ, въ сущности развивая ее, вынужденъ былъ дѣлать видъ, что онъ ее опровергаетъ. Въ физиологии фактъ кровообращенія былъ только-что открытъ, и Декартъ одинъ изъ первыхъ воспользовался этимъ открытиемъ, за что подвергся насмѣшкамъ. Въ механикѣ еще не были установлены самые основные законы движения,—въ физикѣ еще не получили опредѣленности даже такія понятія, какъ *инерція*, *точка*, *масса*. Въ математикѣ тратились силы на разрѣшеніе замысловатыхъ задачъ и математическихъ курьезовъ, и Декартъ первый сдѣлалъ геніальную попытку великаго объединенія различныхъ отраслей математического знанія. Методы объясненія явлений природы находились въ состояніи самой хаотической спутанности старого съ неясно сознаннымъ новымъ. Еще серьезно спорили о томъ, боится ли природа пустоты, и самъ Кеплеръ объяснялъ формы движенія небесныхъ свѣтиль изъ красоты и гармоніи этихъ формъ. Въ такое-то время возникла декартова теорія міра, которая, несмотря на отдельныя фантастическія подробности, болѣе всего поражаетъ необыкновенною близостью своихъ главныхъ положеній къ тѣмъ результатаамъ, къ которымъ постепенно приходила новая наука въ теченіе своего болѣе чѣмъ двухсотлѣтняго развитія, и къ тѣмъ проблемамъ, разрѣшить которыхъ эта наука упорно стремится до нашихъ дней. Вспомнимъ только, что Декартъ учить о неизмѣнности общей суммы движенія въ мірѣ, что въ своей гипотезѣ вихрей онъ въ значительной степени предвосхищаетъ теорію Лапласа, что явленія свѣта онъ объясняетъ движеніемъ тонкой материальной среды, возбуждаемымъ отъ свѣтящихся тѣлъ, что явленія тяжести онъ выводить изъ давленія окружающей подвижной среды на находящіяся въ ней тѣла, что теплоту онъ рассматриваетъ какъ особый видъ движенія, что, наконецъ, несмотря на бѣдность тогдашнихъ физиологическихъ знаній, онъ дѣлаетъ отважную попытку объяснить и жизнь, и дѣятельность одушевленныхъ существъ, какъ чисто механиче-

скій процессъ, въ которомъ не замѣшано никакое жизненное начало и который, по крайней мѣрѣ, у животныхъ, не направляется никакою душой, и тѣмъ предупреждаетъ столь распространенное потомъ автоматическое воззрѣніе на явленія жизни. Чѣмъ болѣе мы вчитываемся въ Декарта, тѣмъ болѣе убѣждаемся, что міръ его гипотезъ есть совсѣмъ нашъ міръ, какъ мы его понимаемъ и толкуемъ. Напротивъ, современники Декарта встрѣтили его взгляды съ недоумѣніемъ. Въ особенности его „*Principia philosophiae*“, сочиненіе, представляющее наиболѣе систематическое изложеніе его міросозерцанія, производило на читающую публику самое удручающее впечатлѣніе. Гассенди, казалось бы, какъ послѣдователь древнихъ атомистовъ, долженствовавшій сочувствовать взглядамъ Декарта на природу, говоритъ: „Не знаю никого, кто имѣлъ бы храбрость прочитать „Принципы“ до конца. Ничего не можетъ быть скучнѣе; авторъ убиваетъ читателя, и только дивишься, сколько этоѣтъ вздоръ стоилъ тому, кто его выдумалъ“.

II.

Чему же былъ обязанъ Декартъ новизною своихъ идей? Справедливо въ этомъ отношеніи ссылаются на его методъ: въ немъ, самомъ по себѣ, уже заключался цѣлый переворотъ. Декартъ говорить *): „мы приходимъ въ міръ дѣтьми и произносимъ разныя сужденія о чувственныхъ предметахъ прежде, чѣмъ получимъ полное употребленіе нашего разума; поэтому многіе предразсудки мѣшаютъ познанію истины. Противъ этого, повидимому, нѣтъ другого средства, какъ рѣшиться однажды въ жизни сомнѣваться во всемъ, достовѣрность чего вызываетъ хотя малѣйшее подозрѣніе. Полезно даже все сомнительное считать прямо за ложное, чтобы тѣмъ надежнѣе найти то, что совсѣмъ достовѣрно и познается всего легче“.

Для Декарта только очевидное, само по себѣ ясное, съ отчетливою раздѣльностью предстоящее нашему уму и то, что изъ этого самоочевиднаго вытекаетъ съ без-

^{*)} *Principia philosophiae*, p. I, 1, 2.

спорною необходимостью, можетъ быть допущено въ систему истиннаго знанія. Все сомнительное должно быть совсѣмъ отброшено, въ интересахъ достовѣрности нашихъ выводовъ его даже слѣдуетъ рассматривать какъ ложное. И Декартъ съ полной искренностью и серьезностью старался подвергнуть всѣ свои понятія этой предварительной процедурѣ очищенія отъ всего предвзятаго, откуда бы оно ни исходило: только этимъ путемъ надѣялся онъ достигнуть новыхъ и плодотворныхъ истинъ. Въ этомъ случаѣ въ Декартѣ изумляетъ своеобразное сочетаніе искренней, задушевной скромности и суроваго, вызывающаго высокомѣрія. Онъ низко оцѣниваетъ свои способности *) — безъ всякаго ложнаго смиренія онъ вовсе не хочетъ приписывать себѣ геніальности — и онъ тѣмъ не менѣе мистически убѣжденъ въ своей верховной миссіи, какъ полнаго преобразователя знанія. Источникъ его вѣры въ себя — въ его глубокой вѣрѣ въ свой методъ. Странное впечатлѣніе производитъ этотъ человѣкъ, въ которомъ сила умственного творчества бѣть черезъ край, и который все-таки думаетъ, что онъ самъ тутъ не при чёмъ, и что все дѣлаютъ нѣсколько методическихъ правиль, которымъ онъ неуклонно слѣдуетъ въ своихъ разсужденіяхъ и изысканіяхъ. Онъ отъ души увѣренъ, что достаточно не злоупотреблять своимъ умомъ, не высказывать положительныхъ утвержденій тамъ, где нѣтъ прямой очевидности или несомнѣнныхъ доказательствъ, признавать за истину только то, что ясно и отчетливо нами понято, — и самая заурядная голова превзойдетъ любого генія, если тотъ не въ такой же степени осмотрителенъ. Оттого Декартъ въ своихъ философскихъ выводахъ прежде всего ищетъ простоты и общедоступности. Съ мнимительностью истинно - оригинального таланта онъ старается понизить ходъ своихъ разсужденій до уровня самыхъ среднихъ умовъ, и не только не думаетъ блестать своимъ глубокомыслиемъ, но скорѣе заботится о томъ, чтобы по воз-

*) *Discours de la mѣthode*, I.

можности скрыть его за обыкновенными соображениями здраваго смысла. Подобно Сократу, онъ не боится быть бана́льнымъ, если это помогаетъ быть убѣдительнымъ и нагляднымъ. При первомъ знакомствѣ съ его произведеніями испытываешь нѣкоторое разочарованіе: его изложеніе кажется наивнымъ, — онъ посвящаетъ слишкомъ много мѣста размышленіямъ, имѣвшимъ цѣну только для его времени; можетъ быть, нерѣдкіе слѣды схоластики въ его аргументаціи въ значительной мѣрѣ объясняются желаніемъ Декарта облекать свою мысль въ привычныя для всѣхъ формы, если это не вредитъ ясности заключеній. Декартъ менѣе всего заботился о созданіи системы, отпечатлѣвающей всѣ особенности его индивидуального генія,—онъ думалъ лишь о внѣдреніи въ умы современниковъ идей, которыя могли бы быть пригодны для всѣхъ одинаково. Отсюда вытекаютъ нѣкоторая особенности въ стилѣ Декарта: онъ высказываетъ свои взгляды снисходительнымъ тономъ учителя, который обращается къ незрѣлымъ подросткамъ, впервые начинаяшимъ учиться.

Въ чёмъ же состояла система Декарта и какъ онъ развивалъ ее? Время не позволяетъ мнѣ изложить всѣ подробности ея содержанія и всѣ изгибы его аргументаціи, иногда затрудняющей пониманіе современного читателя архаичностью своихъ формъ. Однако воззрѣнія Декарта имѣютъ то неоцѣненное преимущество, что ихъ можно передать самимъ простымъ языкамъ, и это нисколько не исказить ихъ смысла. Остовъ системы Декарта отличается необыкновенною опредѣленностью; въ понятіяхъ, съ которыми онъ имѣеть дѣло, не заключено никакихъ условныхъ тонкостей; онъ чувствуетъ инстинктивное отвращеніе ко всему, что не допускаетъ математически отчетливой формулировки. Поэтому общую основу міросозерцанія Декарта можно выразить въ рядѣ весьма несложныхъ размышлений. Вотъ они.

Чтобы достигнуть истины, нужно отвергнуть все, что можетъ вызывать хотя малѣшее сомнѣніе, даже слѣдуетъ признать все это за ложь, и тогда посмотретьъ, что у насъ

останется, какъ вполнѣ несомнѣнное. Но что же тогда считать достовѣрнымъ? Мы вѣримъ нашимъ чувствамъ и полагаемъ, что съ ихъ помощью мы воспринимаемъ существованіе дѣйствительныхъ вещей внѣ наск. Однако чувства наскъ нерѣдко обманываютъ, а простое благоразуміе не позволяетъ очень довѣрять тому, кто наскъ обманулъ хотя однажды; далѣе, во снѣ мы постоянно видимъ предметы и события, которыхъ никогда нѣтъ и не было, а по какому очевидному признаку можно отличить сонъ отъ бѣнія? Кто намъ поручится, что мы не грезимъ всегда? Итакъ, показанія нашихъ внѣшнихъ чувствъ мы должны отвергнуть *).

Мы вѣримъ логической очевидности отдѣльныхъ положеній и выводовъ изъ нихъ, наприм., въ математикѣ. Но, во-первыхъ, мы въ жизни нерѣдко наблюдаемъ, что люди ошибаются даже и въ такихъ вещахъ и принимаютъ за самоочевидную истину то, что намъ кажется ложнымъ; во-вторыхъ, намъ говорятъ о всемогущемъ Богѣ, который создалъ наскъ,—развѣ не могъ Онъ сотворить наскъ такъ, чтобы мы постоянно обманывались и принимали ложь за правду? Разъ для этого существуетъ хотя малѣйшая возможность, мы не должны довѣрять нашимъ познаніямъ **).

Идя этимъ путемъ, мы можемъ отринуть, какъ сомнительное, рѣшиительно все, во чѣто мы когда-нибудь вѣрили. Мы можемъ легко представить себѣ, что нѣтъ ни Бога, ни неба, ни какихъ-нибудь вещей вокругъ наск.; что у наскъ нѣтъ ни рукъ, ни ногъ, ни тѣла. Что же намъ останется, какъ достовѣрное? Можно сомнѣваться и въ Богѣ, и въ мірѣ, и въ нашемъ собственномъ тѣлѣ; въ одномъ нельзѧ сомнѣваться.—нельзѧ даже этого и попробовать,—въ томъ, что мы *сомнѣваемся*; нельзѧ сомнѣваться въ томъ, что я, лѣмающій, что ничего нѣтъ, это *думаю*. А если я думаю, то, стало быть, *существую*,—одно другое подразумѣваетъ съ неиз-

*) Princip. phil. p. I, 4. Cp. Discours de la mѣthode, IV.

**) Princ. phil. I, 8.

бѣжностю. Итакъ, я мыслю, слѣдовательно существую, есмь,—*cogito, ergo sum*, вотъ единственная, совсѣмъ безспорная истина, которая намъ осталась. Мое собственное бытіе есть вещь абсолютно несомнѣнная,—отъ него и должна отправляться настоящая философія во всѣхъ своихъ выводахъ *).

Но что же я такое? И въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ сейчасъ пройденный путь сомнѣнія окажеть очень важную помощь. Мы усумнились въ своемъ тѣлѣ и отвергли его, отвергли весь материальный міръ вообще, а въ себѣ усунуться не могли: это значитъ, что наше *я* не есть что-нибудь тѣлесное. Будь оно существомъ тѣлеснымъ, мы никакъ не могли бы съ несомнѣнностью признавать его бытіе, въ то же самое время отвергая всѣ тѣлесныя вещи и всѣ тѣлесныя свойства. А вѣдь мы сейчасъ сдѣлали именно это. Наше *я* есть нѣчто совсѣмъ несомнѣнное для насъ, слѣдовательно—мы что-то въ немъ непосредственно и прямо воспринимаемъ, безъ всякой возможности это отвергнуть; но, очевидно, это прямо въ немъ данное не есть ни протяженность, ни фигура, ни движеніе, потому что тогда эти тѣлесныя свойства обладали бы для насъ такою же несомнѣнностью, какъ и наше *я*, между тѣмъ мы въ нихъ могли усомниться. Для меня одно достовѣрно: я мыслю. Итакъ, мысль, сознаніе—вотъ единственно, что составляетъ меня для меня самого **).

Этимъ ясно опредѣляется, что такое наша душа. Какъ мы сейчасъ видѣли, въ состояніяхъ нашего сознанія мы не воспринимаемъ никакихъ материальныхъ признаковъ,—это означаетъ, что они не суть состоянія какого-нибудь тѣла: еслибы они были тѣлесными состояніями, они необходимо представляли бы изъ себя какое-нибудь движеніе, какую-нибудь протяженность, какую-нибудь фигуру. Но съ другой стороны, наше сознаніе, очевидно, не можетъ быть только чистымъ, абсолютнымъ свойствомъ, не принадлежащимъ ничему: вѣдь

*) Ibid , 7.

**) Ibid. 8.

ничто не имѣетъ свойствъ и состояній. Гдѣ даны свойства и состоянія, тамъ есть и предметъ или *субстанція*, которой они принадлежатъ. *Субстанція* и *свойство* противоположны другъ другу только для нашей отвлеченной мысли, а не въ дѣйствительности и не въ конкретномъ воспріятіи: уничтожьте всѣ свойства—и не будетъ никакой вещи или субстанціи; уничтожьте субстанцію,—исчезнутъ всѣ свойства. Это значитъ, что въ состояніяхъ нашего сознанія намъ непосредственно раскрывается ихъ субстанція, т.-е. *душа* *). Душа есть мыслящая *субстанція*. И разъ наша мысль не имѣетъ въ себѣ никакихъ тѣлесныхъ свойствъ и опредѣленій, наша душа есть субстанція *нематеріальная*.

Чѣмъ болѣе извѣстны намъ состоянія субстанціи, тѣмъ яснѣе намъ сама субстанція. Но мы все познаемъ чрезъ наше сознаніе и въ немъ; итакъ, наша душа для насъ есть самая извѣстная, самая ясная вещь на свѣтѣ. Познавая какіе-нибудь предметы, вѣшніе для насъ, мы должны исходить изъ того, что содержится въ ней, въ душѣ. Что же? Даны ли въ нашемъ я какія-нибудь основанія утверждать, что, кромѣ насъ, существуетъ еще что-нибудь?

Для этого дана несомнѣнная необходимость во всемъ строѣ нашего существованія. Мы съ абсолютною достовѣрностью знаемъ, что мы не сами себя произвели на свѣтѣ; еслибы было иначе, мы могли бы одарить себя всевозможными совершенствами, какія только мы способны представить себѣ. Между тѣмъ наше существованіе длится во времени; поэтому, если бытие наше отъ насъ не зависѣть, очевидно, должна существовать какая-то сила, которая удерживаетъ насъ въ жизни въ каждый новый наступающій монентъ,—эта сила даетъ и начало нашему бытію, и охраняетъ его продолженіе. Что же это за сила? Она неизбѣжно рисуется для насъ чертами совершенства и могущества, не допускающими никакого сравненія съ тѣмъ, что мы замѣчаемъ въ себѣ. Ея совершенство тѣмъ болѣе возрастаетъ

*) Ibid. 11.

въ нашихъ глазахъ, когда мы подумаемъ, что вѣдь и ее что-нибудь утверждаетъ и удерживаетъ въ бытіи, и что если это дѣлаетъ не она сама, то мы опять должны вообразить ея подобіе внѣ ея, которое охраняетъ и ее и насъ, и такъ повторять безъ конца. Другими словами, наша мысль можетъ успокоиться только на идеѣ такого существа, которое зависитъ лишь отъ себя, не нуждается ни въ чьей поддержкѣ и обладаетъ всѣми совершенствами. Такое существо мы называемъ Богомъ.

Въ самомъ дѣлѣ, мысль о Богѣ живеть въ нашемъ сознаніи, а между тѣмъ самое ея присутствіе въ насъ не составляетъ ли величайшей загадки? Мы несовершены и конечно,—какъ же можемъ мы создать идею о существѣ безконечномъ и объемлющемъ всѣ совершенства? Откуда беремъ мы для этого материалъ? Вѣдь изъ ничего ничего не бываетъ; совершенное не можетъ быть продуктомъ того, въ чемъ совершенства нѣтъ. Въ нашемъ умѣ не можетъ содержаться такого образа, которому нѣть никакого соответствія ни въ насъ, ни внѣ насъ; но въ насъ несомнѣнно отсутствуютъ тѣ высшія совершенства, которыхъ мы предполагаемъ въ Богѣ,—итакъ, мы съ полнымъ основаніемъ заключаемъ, что они даны въ нѣкоторомъ существѣ, отъ насъ отличномъ; это существо и есть Богъ.

Чтобы убѣдиться въ неизбѣжности признать существованіе Бога за непоколебимую истину философіи, достаточно разсмотрѣть простую идею о Немъ. Возьмемъ наше понятіе о всевѣдущемъ, всемогущемъ и всесовершенномъ существѣ: какое бытіе въ немъ подразумѣвается? Очевидно, для такого существа мыслимо бытіе не какъ случайное, или только возможное, а какъ необходимое и вѣчное. Если источникъ его бытія въ немъ самомъ, такое существо не должно быть только возможнымъ при нѣкоторыхъ особыхъ условіяхъ,—для него нѣтъ условій внѣ его самого,—и оно не можетъ возникнуть лишь по благопріятному случаю: оно мыслимо лишь даннымъ всегда и необходимо. Итакъ, подобно тому, какъ изъ представлія о треугольнике выте-

каетъ равенство суммы его внутреннихъ угловъ двумъ прямымъ, такъ въ простомъ представлениі о Богѣ заключается съ очевидностью его необходимое и вѣчное бытіе *).

Слѣдовательно, кромѣ насъ существуетъ Богъ. Должны ли мы этимъ ограничиться? Вѣдь каждый убѣждень въ существованіи безчисленныхъ тѣлесныхъ вещей, составляющихъ материальный міръ, который простирается вокругъ насъ въ длину, ширину и глубину, который дѣлится на части разнообразной формы, въ которомъ происходятъ движения въ разныхъ направленіяхъ, который вызываетъ въ насъ ощущенія цвѣтовъ, запаховъ, боли и т. д. Можно ли думать, что этого міра совсѣмъ нѣть, и онъ только намъ представляется? Конечно, въ Богѣ достаточно могущества, чтобы вызвать въ насъ иллюзіи, какія угодно. Однако можно сильно сомнѣваться, чтобы вообще было сообразно съ природой Божества преднамѣренно создавать иллюзіи. Мы считаемъ Бога существомъ всесовершеннымъ; не слѣдуетъ ли намъ допустить въ немъ хотя настолько совершенства, что онъ не долженъ желать насъ обманывать? Вѣра въ реальность внѣшняго міра есть нравственное требованіе, вытекающее изъ нашего пониманія истинной сущности Божества. Но только въ силу этого требованія мы и можемъ смотрѣть на материальную дѣйствительность, какъ на что-то несомнѣнное **). На самомъ дѣлѣ, непосредственно и прямо мы знаемъ только свою душу и то, что въ ней дѣлается. О материальномъ мірѣ мы только умозаключаемъ и вѣrimъ въ него, но никогда съ нимъ прямо не соприкасаемся, хотя весьма распространенный предразсудокъ и заставляетъ насъ думать, что именно реальность материальной природы есть самая достовѣрная истина въ свѣтѣ.

Итакъ, мы должны вѣрить во внѣшний міръ, потому что Богъ, въ своей вѣчной правдивости, не могъ допустить,

*) Ibid. 14, 17, 18, 20, 21. Cp. Meditationes III, V; Discours de la mѣth. IV.
Въ интересахъ ясности и связности изложения, доказательства бытія Божія представлены здѣсь въ нѣсколько иномъ порядке, чѣмъ у самого Декарта.

**) Princ. phil. II, 1.

чтобы наши ясныя и отчетливыя понятія о вещественной природѣ, внушаемыя намъ нашимъ естественнымъ разумомъ, были только самообманомъ съ нашей стороны. Но о какихъ же свойствахъ материальныхъ предметовъ имѣемъ мы ясное и отчетливое знаніе? Развѣ огромное большинство ходящихъ представлений о внѣшней дѣйствительности не страдаетъ темнотою, смутностью и противорѣчивостью? Въ этомъ нѣтъ никакого сомнѣнія, но это зависитъ исключительно отъ того, что мы чувственные качества вещей принимаемъ за ихъ настоящія, собственныя качества. Мы приписываемъ тѣламъ и цвету, и звуки, и запахи, и теплоту, и холодъ, и жесткость, и мягкость,—пожалуй, даже готовы приписать имъ ту боль, которую мы испытываемъ, неосторожно натыкаясь на нихъ. Въ этомъ лежитъ главный корень ложности нашихъ сужденій о вещественной природѣ. Всѣ эти качества суть только наши ощущенія, зависящія отъ связи нашей души съ организаціей нашего тѣла,—они показываютъ, полезны намъ или вредны предметы, но не выражаютъ никакой ясной идеи о самихъ предметахъ. Оттого они вполнѣ могутъ отсутствовать въ вещахъ, и вещи при этомъ нисколько не пострадаютъ. Но есть другія свойства материальныхъ предметовъ, которыя доставляютъ совершенно ясное и отчетливое содержаніе для нашихъ размышеній, и которыхъ даже мысленно нельзя отдѣлить отъ вещей, не уничтоживъ или не измѣнивъ этихъ послѣднихъ,—таковы: протяженность, величина, фигура, движение. Только эти свойства и только ихъ одни можно приписать материальной природѣ въ ней самой. Но фигура, величина, движение суть только различныя проявленія протяженности: итакъ, тѣло или матерія есть субстанція *протяженная*,—въ этомъ вся ея сущность *).

Какая же общая концепція существующаго получается у Декарта въ виду этихъ основныхъ понятій его философіи? По его учению, причина всѣхъ вещей лежитъ въ без-

*) Ibid.

конечномъ Божествѣ: ему одному принадлежитъ самобытная, полная, истинная дѣйствительность. Богъ вызываетъ къ бытию конечныя веци актомъ чистой свободы: Онъ есть существо абсолютно свободное, и Его свобода не ограничена ничѣмъ. Для Божественной воли нѣтъ никакого заранѣе поставленного идеала, которому Богъ вынужденъ былъ бы слѣдовать,—напротивъ, Онъ самъ есть совершенно самобытный источникъ всякихъ нормъ доброго и злого. Воззрѣніе Декарта на Божество является ясно выраженнымъ *волюнтаризмомъ*, т.-е. признаніемъ самоопредѣляющейся воли за основную стихію Божественной сущности.

Созданный Богомъ міръ, по Декарту, состоитъ изъ сотворенныхъ субстанцій двухъ видовъ: одинъ изъ нихъ души, другія—тѣла. Сущность души заключается въ мышленіи. Душа есть сила мыслящая, или сознающая, и только это,—никакихъ другихъ опредѣленій и признаковъ ей приписать нельзя. Все, что въ ней происходитъ, суть лишь различныя состоянія мыслящей дѣятельности; познаніе, воля, чувство—все это не болѣе, какъ внутреннія измѣненія мыслящаго начала, которымъ предполагаютъ сознаніе, какъ условіе своего бытія; вѣсъ сознанія имъ нигдѣ нѣтъ мѣста. Міру душъ противостоитъ міръ тѣлъ. Душа и тѣло, сами по себѣ, не имѣютъ ничего общаго между собою, — только въ человѣкѣ они какъ бы слиты Божественнымъ творческимъ актомъ въ одно существо и находятся въ тѣсной связи и гармоніи. Сущность тѣла въ его протяженности: каждое тѣло имѣеть длину, ширину и глубину, каждое тѣло обладаетъ какою-нибудь геометрическою формою, каждое тѣло можетъ двигаться въ различныхъ направленіяхъ. Этимъ природа тѣла вполнѣ исчерпывается, — никакихъ иныхъ признаковъ ясная мысль тѣламъ приписать не можетъ.

Отсюда вытекаетъ цѣлый рядъ необходимыхъ послѣдствій для материальной природы. Если вѣрно, что все тѣлесное протяженно и не имѣеть никакихъ другихъ качествъ, то должно быть справедливымъ и обратное положеніе: все протяженное тѣлесно, такъ какъ протяженность и тѣлесность

тогда совершенно совпадаютъ между собою. Поэтому, во-первыхъ, въ природѣ нигдѣ нѣтъ пустоты: пустоту счи-таютъ протяженной; но если она протяжена, то она уже есть тѣло, а не пустота, — не можетъ же ничто обладать протяженностью; это значитъ, что всякая протяженность непремѣнно принадлежитъ субстанціи, т.-е. тѣлу, и стало-быть все пространство міра сплошь наполнено тѣлами *). Во-вторыхъ, изъ этого слѣдуетъ *единство* вещества во все-ленной: части міра различаются между собою только вели-чиною, положеніемъ, формою, но внутренняя сущность ихъ всегда одна,—она состоитъ исключительно въ протя-женности; при этомъ во вселенной нигдѣ нѣтъ дѣйствитель-но пустыхъ пространствъ,—она представляетъ непрерыв-ное цѣлое въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова; итакъ, матерія есть сущность абсолютно-единая: вещество неба не отличается отъ вещества земли, и всѣ безчисленные міры образованы изъ одной и той же матеріи **). Въ треть-ихъ, мы должны признать, что вещественная вселенная без-границна въ пространствѣ: нельзя представить границы протяженности, не допустивъ пространства, т.-е. чего-ни-будь протяженного за этою границей; между тѣмъ все про-тяженіе тѣлесно, — слѣдовательно, за предѣлами каждого тѣла должны лежать другія тѣла. Міръ, какъ ограничен-ный, прямо немыслимъ ***).

Далѣе, изъ природы тѣла, какъ протяженной субстанціи, съ очевидностью слѣдуетъ, что всякое тѣло дѣлимо до безконечности: все, что состоитъ изъ частей, сложно и можетъ быть раздѣлено; но всякая часть какой-нибудь про-тяженной вещи сама непремѣнно состоитъ изъ частей и, слѣдовательно, сама можетъ быть раздѣлена; итакъ, ни при какомъ дѣленіи нельзя получить части настолько малой, чтобы она не могла подлежать дальнѣйшему дѣленію ****).

*) Ibid. II 16.

**) Ibid. 22.

***) Ibid. 21.

****) Ibid. 20.

Наконецъ, изъ понятія о тѣлѣ получается чрезвычайно важный результатъ для пониманія физическихъ процессовъ: ничто тѣлесное не можетъ имѣть самопроизвольного движенія, а только движеніе, вызванное извнѣ. Въ самомъ дѣлѣ, каждое тѣло обладаетъ протяженностью, величиною, фигурою, но въ немъ не живетъ никакого внутренняго двигателя, который отъ себя и по своему желанію выводилъ бы его изъ состоянія покоя и сообщалъ бы ему склонность къ движенію; въ тѣлахъ нѣтъ никакой души или самодѣятельной силы, которая проявлялась бы въ нихъ по собственной инициативѣ. Поэтому источникъ всякаго движенія тѣлъ во внѣшнемъ толчкѣ; въ природѣ нѣтъ никакихъ другихъ силъ, кроме механическаго движенія въ его различныхъ формахъ *). Въ связи съ этимъ Декартъ рѣшительно устраниетъteleологическое разсмотрѣніе явлений дѣйствительности: въ самой природѣ все совершается механически и она не преслѣдуется никакихъ цѣлей; что же касается до намѣреній Творца при созданіи міра, то было бы смѣшною самонадѣянностью желать въ нихъ проникнуть. Поэтому изысканіе конечныхъ причинъ должно быть совершенно устранено изъ философіи **).

III.

Таково міросозерцаніе, которое около половины XVII столѣтія начинаетъ распространяться везде, проникаетъ во всѣ образованныя страны Европы, привлекаетъ всеобщее вниманіе, прокрадывается въ университеты и вступаетъ въ горячую борьбу съ традиціонными воззрѣніями старой философіи и науки. Въ чёмъ заключалась тайна его успѣха? Время не позволяетъ мнѣ долго останавливаться на этомъ вопросѣ,—я укажу только на два особо важные условія быстро выросшей популярности картезіанского воззрѣнія: она коренится, во-первыхъ, въ простотѣ картезіанскихъ идей, во-вторыхъ, въ методѣ Декарта, лучше сказать—въ

*) Ibid. 25.

**) Ibid. I, 28.

той непоколебимой вѣрѣ, которую Декартъ питалъ къ нему. Декартъ не только считалъ его за наилучшій способъ изслѣдованія научныхъ вопросовъ, но онъ былъ совершенно серьезно убѣжденъ, что и въ самой природѣ нѣтъ ничего такого, что могло бы укрыться отъ ясной, методически работающей мысли. Въ природѣ дано только то, что облекается въ ясныя понятія и математически точныя формулы, все остальное на нее выдумано,—вотъ лозунгъ Декарта, съ которымъ онъ выступилъ навстрѣчу отважнымъ стремленіямъ эпохи научнымъ путемъ проникнуть во всѣ секреты міrozдання. Его ясное, чисто-геометрическое воззрѣніе на вещи, отмѣнявшее прежній динаміческій и качественный взглядъ на существующее во всемъ его составѣ, было тѣмъ, чего желали лучшіе умы его времени, но еще не умѣли отыскать. Декартъ далъ удовлетвореніе самымъ смѣлымъ чаяніямъ; оттого, послѣ кратковременнаго смущенія, ему такъ охотно повѣрили. До какой степени картезіанскія воззрѣнія пріобрѣли права гражданства, видно, наприм., изъ того факта, что одинъ изъ сильнѣйшихъ ударовъ общераспространенной въ XVII вѣкѣ вѣрѣ въ діавола и магію и преслѣдованіямъ вѣдьмъ и колдуновъ, позорно пятнавшимъ жизнь европейскаго человѣчества въ теченіе многихъ столѣтій, былъ нанесенъ картезіанцемъ Бальтазаромъ Беккеромъ, исходившимъ въ своей проповѣди изъ совершенно метафизическихъ соображеній: ни духъ не можетъ дѣйствовать на тѣло, ни тѣло на духъ; поэтому, дьяволъ не можетъ вредить чувственной природѣ человѣка, точно такъ же, какъ человѣкъ не можетъ пользоваться помощью демоническихъ силъ. По этому поводу вообще можно замѣтить, что наши понятія о *естественномъ* и *сверхъестественномъ*, до такой степени слившіяся съ нашимъ сознаніемъ, что они представляютъ какъ бы неизбѣжная категоріи, съ точки зреянія которыхъ мы все обсуждаемъ, являются въ значительной мѣрѣ наслѣдіемъ Декарта; въ основѣ ихъ лежитъ картезіанскій принципъ: физическія дѣйствія могутъ вызываться лишь физическими причинами.

Послѣ Декарта философія стала картезіанскою. Это не значитъ, конечно, что всѣ послѣдующіе за нимъ философы во всемъ раздѣляли его ученіе: напротивъ, картезіанская школа, въ ея чистомъ видѣ, скоро пріобрѣла очень сильныхъ противниковъ. Но картезіанство создало чрезвычайно плодотворную почву для развитія самыхъ противоположныхъ направленій; оно очертило кругъ понятій и проблемъ, которыя дѣпускали всевозможныя преобразованія и дополненія, при которыхъ открывался путь для самыхъ разнобразныхъ рѣшеній и которыя разъ навсегда отвлекли европейскую мысль отъ вѣками укоренившихся идей старой философіи. Вліяніемъ Декарта были вызваны два господствующія теченія, которыя проходятъ черезъ всю послѣднюю исторію философіи: *раціоналистический идеализмъ* и *механический реализмъ*. Съмѣна обоихъ этихъ направленій лежали въ собственной системѣ Декарта. Въ идеѣ о самосознаніи, какъ исходной точкѣ философіи, въ признаніи непосредственной достовѣрности нашего духовнаго существа, въ воззрѣніи на человѣческій умъ, какъ на самобытный источникъ достовѣрного знанія и какъ на хранилище прирожденныхъ ему высшихъ истинъ, въ методѣ, опиравшемся на убѣжденіе, что въ ясныхъ и отчетливыхъ понятіяхъ разсудка намъ открывается самая суть вещей, въ строгое дедуктивныхъ приемахъ разсужденія, наконецъ, въ признаніи производнаго характера всѣхъ нашихъ выводовъ о материальномъ мірѣ—Декартъ былъ настоящимъ идеалистомъ, притомъ однимъ изъ самыхъ смѣлыхъ въ исторіи. Въ своемъ воззрѣніи на вещество, въ своей вѣрѣ въ безусловное господство механическихъ отношеній надъ мертвай и живой природой—Декартъ строгій реалистъ. Мыслители, шедшіе по пути, проложенному Декартомъ, обыкновенно примыкали къ какой-нибудь одной изъ этихъ двухъ тенденцій его міросозерцанія и развивали ихъ дальше. Послѣдовательное проведеніе реалистического взгляда на природу влекло къ важнымъ перемѣнамъ въ пониманіи процессовъ человѣческаго разума: неизбѣжно выступала на первый планъ

мысль о зависимости явлений сознания от физической организации и от переживаемых ею впечатлений,—съ реалистическимъ воззрѣніемъ на міръ поэтому тѣсно связывалось *эмпирическое и сенсуалистическое* воззрѣніе на познавательные процессы. Съ другой стороны, строгое развитіе началь идеализма въ послѣдующіе вѣка нерѣдко приводило къ превращенію познающаго разума не только въ носителя абсолютной истины, но и въ начало всякой дѣйствительности.

Тѣмъ не менѣе идеалистическая и реалистическая точки зрењія въ системѣ Декарта связаны между собою самымъ тѣснымъ образомъ,—онѣ остаются связанными и въ огромномъ большинствѣ послѣдующихъ системъ. Отсюда проистекаютъ многія весьма интересныя особенности въ философскихъ теоріяхъ новаго времени. Рѣзко выраженная двойственность воззрѣній Декарта перешла въ дальнѣйшія стадіи философскаго развитія и облеклась въ самыя разнообразныя формы. Въ новой философіи мы постоянно наблюдаемъ тотъ фактъ, что самые рѣшительные идеалисты всецѣло проникаются чисто-механическими воззрѣніями, какъ скоро вопросъ ставится не только о физической природѣ, но о реальной причинности вообще. Чрезвычайно типичнымъ мыслителемъ въ этомъ отношеніи является Лейбницъ; никто смѣлѣ его не провозглашалъ духовности всего реальнаго: въ его глазахъ, жизнь и одушевленіе разлиты вездѣ—до мельчайшихъ элементовъ мертвой матеріи,—и, тѣмъ не менѣе, для этой всеобщей одушевленности онъ не допускалъ никакихъ реальныхъ проявленій; по его учению, міръ со всѣми существами, его наполняющими,—только огромная автоматическая машина, все устройство которой направлено исключительно на то, чтобы сдѣлать излишними какія бы то ни было идеальные воздействиа на ходъ ея движений. И подражая Лейбничу, позднѣйшіе спиритуалисты тоже какъ будто прежде всего озабочены тѣмъ, чтобы ихъ взгляды не нанесли ущерба механическому пониманію міра.

Съ другой стороны, механическій реализмъ въ новой философіи замѣтно обнаруживаетъ субъективно-идеалистич-

скую окраску. Въ этомъ случаѣ мы встрѣчаемся съ принципомъ, странность которого равняется только его распространенности. Его можно формулировать такъ: всякая причинная связь во всѣхъ вещахъ и явленіяхъ сводится къ механизму материальныхъ отношеній, но сама матерія есть только наше представлениe. Мы не знаемъ, что такое матерія сама въ себѣ,—не знаемъ, какія ея настоящія свойства и законы,—все, что мы о ней утверждаемъ, есть субъективный продуктъ нашихъ познавательныхъ операций. Эта мысль возвращается у цѣлаго ряда мыслителей реалистического направлениe,—начиная еще отъ Гоббса и Локка и кончая позитивистами и неокантіанцами текущаго столѣтія. У нѣкоторыхъ изъ современныхъ неокантіанцевъ это воззрѣніе получаетъ особенно парадоксальный видъ: они проповѣдуютъ, что наше сознаніе съ своеобразнымъ строемъ своихъ законовъ есть продуктъ эволюціи материальной природы; но въ то же время они настойчиво утверждаютъ, что материальная природа со всѣми ея законами и свойствами есть продуктъ внутренней эволюціи нашего сознанія съ его необходимыми и все же только субъективными формами. Казалось бы, если вѣрно одно, никакъ не можетъ быть вѣрнымъ другое; тѣмъ не менѣе оба тезиса ставятся рядомъ, какъ равноправныя истины.

Если сила картезіанскихъ традицій постоянно сказывается въ положительномъ содержаніи философскихъ теорій новаго времени, она не менѣе наглядно подтверждается на безуспѣшности попытокъ отъ нихъ совсѣмъ освободиться. Весьма поучительною въ этомъ случаѣ представляется неудача стараній нѣмецкихъ идеалистовъ конца прошлаго и начала нынѣшняго столѣтія—вернуть въ философію затерянную цѣльность античнаго міросозерцанія. Они стремятся къ полному одухотворенію существующаго, въ природѣ и человѣческомъ разумѣ они видятъ лишь послѣдовательныя ступени саморазвитія единаго абсолютнаго духа. На дѣлѣ они съ первыхъ шаговъ оказались вынужденными признать совершенную безсознательность духа въ природѣ: абсолют-

ный разумъ окаменѣлъ въ природѣ со своими формами и законами, потухъ въ ней, отпалъ отъ самого себя; оттого въ самой природѣ ничего нѣтъ, кроме физическихъ силъ и слѣпыхъ физическихъ законовъ. Нѣмецкіе идеалисты хотѣли одухотворить природу,—въ дѣйствительности они материализировали духъ, то превращая его въ темную стихійную основу природной жизни, какъ Шеллингъ, то, какъ Гегель, усматривая въ немъ гипостазированную схему законовъ физики.

Итакъ, въ области отвлеченної философіи мы до сихъ поръ принуждены очень считаться съ картезіанскими идеями. Въ естествоўдѣніи непрерывность картезіанской традиціи, быть, можетъ, выражается еще рѣшительнѣе, хотя замѣчалась она и рѣже. Не говоря уже о частныхъ предвосхищеніяхъ Декартомъ великихъ открытій послѣдующей науки, основная стремленія новѣйшаго естествознанія имѣли въ немъ своего первого представителя: я разумѣю, во-первыхъ, стремленіе удалить изъ природы качественно обособленныя силы и понять ихъ какъ видоизмѣненія единой міровой энергіи, которая есть *движение*; во-вторыхъ, стремленіе изгнать изъ міра всякия силы, дѣйствующія по цѣлямъ (жизненная сила, психическая сила, поскольку она есть источникъ физическихъ процессовъ въ нашемъ организмѣ и т. д.) и замѣнить ихъ механическими двигателями. Едва ли можно спорить, что обѣ эти тенденціи весьма характерны для новой науки. И онѣ не только не падаютъ,—онѣ, напротивъ, постоянно усиливаются. Новѣйшее естествознаніе не удаляется отъ Декарта,—оно все болѣе приближается къ нему.

Такимъ образомъ Декартъ до нашихъ дней еще одерживаетъ умственный побѣды. Однако приходится повторить то, что я уже сказалъ въ началѣ моей рѣчи: недостатки системы Декарта все-таки несомнѣнны, и ихъ легко укажетъ всякий внимательный критикъ; мало того, они неисправимы, потому что они заключаются въ самой постановкѣ основныхъ понятій, съ которыми эта система обращается. Уже со-

временники Декарта ясно видѣли, что духъ и матерія, какъ ихъ понималъ Декартъ, не могутъ составить одного міра, что они тѣмъ менѣе могутъ соединиться въ одно существо въ человѣкѣ. Душа имѣеть бытіе только внутреннее и у нея нѣть никакой внѣшней реальности,—тѣло, наоборотъ, имѣеть бытіе только внѣшнее и въ немъ совершенно отсутствуетъ какая-либо внутренняя жизнь,—чѣмъ же и какъ они дѣйствуютъ другъ на друга? Они представляютъ полное взаимное отрицаніе—почему же тѣло своими измѣненіями порождаетъ въ насъ новыя душевныя состоянія, и почему, съ другой стороны, нашъ духъ воплощаетъ свои стремленія въ движеніяхъ тѣла? Не менѣе важное противорѣчіе кренилось въ картезіанской теоріи вещества. По Декарту, матерія ничѣмъ не отличается отъ пространства, которое она занимаетъ. Но тогда какъ же возможно движеніе? Когда тѣло движется изъ одного мѣста въ другое,—что удаляется изъ первого мѣста и что появляется вновь во второмъ, если тѣло и занимаемое имъ мѣсто составляютъ совсѣмъ одно и то же? Однаково немыслимыми оказывается и разнообразіе тѣлъ: въ геометрическомъ пространствѣ мы можемъ мысленно провести безчисленные идеальные линии и границы, но что же можетъ обратить ихъ въ реальнія границы тѣлъ, если тѣла и занятое ими пространство не различаются между собою?

Какъ же отнеслись философы послѣ Декарта къ этимъ противорѣчіямъ? Они стараются разрѣшить ихъ и исправить идеи Декарта, но нерѣдко, въ виду неисполнимости задачи, только скрываютъ эти противорѣчія за новой терминологіей. Мѣняются философскія формулы, но суть проблемъ остается прежняя. Это въ особенности нужно сказать о проблемѣ взаимодѣйствія между духомъ и тѣломъ. Если протяженная матерія не можетъ дѣйствовать на непротяженный духъ, то однаково невозможно, чтобы они были атрибутами единой субстанціи, какъ училъ Спиноза, потому что тогда эта субстанція оказалась бы и протяженной, и непротяженной въ одно и то же время; невозможно и

то, чтобы внутренний міръ духа и материальная вселенная, будучи совсѣмъ другъ отъ друга независимы, совпадали въ своихъ состояніяхъ, однако развиваясь по разнымъ законамъ, какъ думалъ Лейбницъ; невозможно, наконецъ, чтобы наше сознаніе одновременно было и продуктомъ, и творцомъ материальной природы, какъ разрѣшаютъ всѣ трудности вопроса нѣкоторые современные мыслители. Философская мысль все еще стоитъ предъ противорѣчіями картезіанства, хотя они и выражены совсѣмъ другими словами.

Недостаточность взглядовъ Декарта давно была сознана и въ естественныхъ наукахъ. Картизіанское понятіе о веществѣ претерпѣло радикальное измѣненіе чрезъ признаніе *непроницаемости*, рядомъ съ протяженностью, за существенное свойство всего тѣлеснаго. Еще болѣе важная перемѣна въ идеѣ о субстратѣ вещественныхъ явлений произошла тогда, когда Ньютона, внесъ въ науку понятіе о *силахъ*, дѣйствующихъ между материальными частицами на разстояніи. Наконецъ возвращение въ наукѣ атомистической теоріи совсѣмъ оттѣнило старое картезіанское представление о матеріи, сплошь наполняющей все пространство и до безконечности дѣлимой въ каждой своей части, и возвратило гипотезу пустоты, съ которой такъ горячо боролся Декартъ. Механическое міросозерцаніе въ наше время является тѣсно связаннымъ съ атомистическими предположеніями.

Что сказать объ этихъ поправкахъ къ первоначальному картезіанскому взгляду? Онѣ были продиктованы необходимости, и все же нельзя не видѣть, что онѣ значительно нарушили простоту и внутреннюю цѣлостность того чисто-количественного, геометрическаго міропониманія, съ кото-раго начала новая мысль. Вѣдь съ идеями непроницаемости, притяженія и отталкиванія, абсолютной недѣлимости атомовъ и ихъ отъ вѣка опредѣленныхъ формъ опять вернулись качества и силы, въ освобожденіи отъ которыхъ Декартъ полагалъ главную заслугу своихъ теорій. Отожествленіе силы съ движениемъ, при этихъ нововведеніяхъ, получило условный и ограниченный смыслъ: непроницаемость,

наприм., конечно, нельзя признать за особую форму движенья, когда отъ нея зависитъ возможность всякихъ движений вообще. Точно также и многія другія утверждения, въ которыхъ міросозерцаніе новой Европы противополагаетъ себя античному, у Декарта носившія характеръ самоочевидныхъ аксіомъ, при сейчасъ указанныхъ измѣненіяхъ въ пониманіи вещества, получили гадательный видъ. Такъ, абсолютное единство вещества въ природѣ является совершенно необходимымъ, если признаемъ протяженность за единственное свойство тѣлъ: пространство вездѣ одно. Но если бытіе матеріи устанавливается взаимодѣйствіемъ разнообразныхъ силъ, или если она составлена изъ атомовъ, то не будетъ никакого противорѣчія въ предположеніи, что силы въ вещахъ распределены не одинаково, или что атомы изначала имѣютъ разнообразную форму и величину. Подобнымъ образомъ и бесконечность міра представляеть аналитически неизбѣжное слѣдствіе изъ материальности всего протяженного: по самой идеѣ пространства нельзѧ вообразить его абсолютныхъ границъ. Но если матерія отличается отъ пустоты, тезисъ далеко не представляется такимъ очевиднымъ: если вездѣ въ окружающей нась природѣ пустое пространство существуетъ рядомъ съ наполненнымъ, то отчего не допустить, хотя бы въ видѣ отвлеченной возможности только, что необозримо-огромное пространство, занятое веществомъ, окружено со всѣхъ сторонъ пустотой? Извъ этихъ примѣровъ должно быть яснымъ, какъ много въ нашемъ міросозерцаніи положеній, которыя когда-то были логическими выводами, но которыя теперь уже не подлежатъ строгому доказательству. И если мы относимся къ нимъ съ прежнимъ уваженіемъ, то это въ значительной мѣрѣ должно объясняться силой картезіанскихъ традицій.

Декарта всего чаще упрекаютъ въ мертвленности его міровоззрѣнія. Въ этомъ обвиненіи несомнѣнно есть вѣрная сторона, особенно если имѣть въ виду его взглядъ на природу матеріи. Совершенная инертность вещества — вотъ тотъ принципъ, изъ которого Декартъ объясняетъ всѣ физические процессы; ничто не движется само, всякое дви-

женіе вызывается извнѣ. Этотъ недостатокъ картезіанского ученія остался въ современномъ міросозерцаніи, несмотря на всѣ проишедшія въ немъ перемѣны, и, повидимому, долженъ остаться въ немъ и впредь: онъ не отдѣлимъ отъ механическаго взгляда на вещи. А между тѣмъ онъ находится въ глубокомъ противорѣчіи съ основной тенденціей реалистической философіи видѣть въ природѣ самостоятельный источникъ ея собственной жизни. Отсюда возникаетъ внутреннее разногласіе, которое наблюдается въ наше время въ очень многихъ философскихъ разсужденіяхъ. Убѣжденные проповѣдники реализма горячо изобличаютъ картезіанскій взглядъ, какъ жалкій остатокъ схоластики, провозглашаютъ, что вещество полно жизни, что движение не навязано ему извнѣ, а неразрывно связано съ самой его сущностью, но едва дѣло доходитъ до опредѣленного отвѣта на вопросъ: что же такое вещество? — какъ начало инерціи опять выдвигается на первый планъ, и мы опять оказываемся передъ только-что высмѣянною картезіанской пассивностью матеріальной субстанціи: движение никогда не порождается вновь, оно только получается.

Эти недостатки картезіанского воззрѣнія — и въ его чистомъ видѣ, и въ его позднѣйшихъ видоизмѣненіяхъ, — невольно заставляютъ думать, что не въ немъ послѣднее слово истины. И ясно, что по отношенію къ нему должна идти рѣчъ не о частныхъ поправкахъ, но обѣ известной перестановкѣ всей точки зрѣнія, — быть-можетъ, не менѣе решительной, чѣмъ та, которая создала самое картезіанство. Повидимому, должно возникнуть новое міросозерцаніе, свободное отъ противорѣчивыхъ тенденцій, надъ которыми не можемъ возвыситься мы. И надо думать, что въ этомъ новомъ воззрѣніи на дѣйствительность многія изъ понятій и принциповъ, которые Декартъ такъ безпошадно изгналъ изъ философіи и которые болѣе самостоятельные изъ его позднѣйшихъ послѣдователей возвращали опять урывками и какъ бы поневолѣ, открыто получать подобающее имъ мѣсто, потому что будетъ ясно сознано, что безъ нихъ нельзя обойтись: вѣроятно, это міровоззрѣніе будущаго явит-

ся въ большей степени качественнымъ и динамическимъ, нежели современное, и дастъ большее значение индивидуальному разнообразию существующаго и его внутренней, идеальной связи, чѣмъ это допускаютъ нынѣ господствующіе взгляды. Быть-можеть, наконецъ, это новое міросозерцаніе примирительно займетъ средину между картезіанствомъ и міропониманіемъ древности, которое въ то же время въ своей основѣ есть первоначальный общечеловѣческій взглядъ на вещи, и признаетъ истину и въ этомъ послѣднемъ, хотя и представить ее въ совершенно преображенномъ видѣ. У Декарта есть одинъ важный пунктъ, котораго не оцѣнили достаточно до сихъ поръ: онъ учитъ, что субстанція духа сполна открыта нашему сознанію въ ея настоящей сути, что относительно ея невозможны никакія иллюзіи и что въ ней точка отправленія для познанія всякой другой дѣйствительности. Когда это положеніе будетъ оцѣнено по достоинству, то станетъ болѣе понятнымъ, какую огромную ошибку дѣлаетъ Декартъ и повторяемъ за нимъ мы, когда онъ начинаетъ изображать материальную природу во всѣхъ ея свойствахъ совершеннымъ отрицаніемъ духа. Мы живемъ въ мірѣ, составляемъ одно съ нимъ,— возможно ли, чтобы между тѣмъ, что мы непосредственно знаемъ о себѣ, и остальною реальностью не было никакой аналогіи во внутреннихъ двигателяхъ и основныхъ законахъ дѣйствія и развитія? А понять невозможность этого значитъ признать внутреннюю духовность, жизненность, разумность всего существующаго за неизбѣжный постулатъ философіи. Отдельные умы уже вступали на этотъ новый путь, — достаточно назвать Лейбница, — но никто еще не рѣшался пройти его до конца. Когда этотъ путь станетъ для всѣхъ яснымъ, дѣло Декарта дѣйствительно обратится въ достояніе исторіи. Но за то тогда только окончательно оцѣнятъ несравненную мощь этого умственного чародѣя, на долгія столѣтія покорившаго всѣ умы и вдохновлявшаго философское и научное творчество въ эпоху его никогда небывалаго разцвѣта.

Л. Лопатинъ.