

Владимирский Ф. С. Древняя мудрость и новая наука: Речь перед защитой диссертации на тему: «Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе» // Богословский вестник 1913. Т. 2. № 6. С. 268–285 (2-я пагин.).



Древняя мудрость и новая наука.

Речь предъ защитой магистерской диссертациі на тему: „Антропология и космология Немезія, еп. Емесскаго, въ ихъ отношеніи къ древней философіи и патристической литературѣ“.

Ваше Пр-во, высокопроев. собраніе,
Мм. Гг.!

Извѣстный представитель древне-греческаго скепсиса—врачъ Секстъ Эмпирикъ, характеризуя философское міровоззрѣніе не менѣе извѣстнаго представителя академическаго скептицизма—Аркезилая, основателя, такъ называемоі, Средней Академіи, приводитъ о немъ такой стихъ Аристона.

„Спереди Платонъ, сзади Пирронъ, Діодоръ посрединѣ“...¹⁾ Вотъ что читаемъ буквально у Секста Эмпирика въ объясненіе такого отзыва объ Аркезилаѣ: „И говорятъ, если только должно вѣрить рассказамъ объ этомъ, что въ повседневныхъ дѣлахъ онъ (Аркезилай) являлся *пирроникомъ*, а въ вопросѣ объ истинѣ былъ *догматикомъ*. И подвергнувъ своихъ товарищей испытанію относительно того, какъ смотрятъ они на платонизмъ, самъ казался настроеннымъ скептически, если они относились къ принятію платоновскихъ ученій съ естественнымъ сомнѣніемъ,—тѣмъ же изъ своихъ сторонниковъ, которые обнаруживали склонность къ платонизму, давалъ въ руки сочиненія Платона; поэтому-то Аристонъ и сказалъ о немъ:

„*πρόσθε Πλάτων, ὀπίθεν Πύρρον, μέσσοσ Διοδόροσ*“...²⁾

¹⁾ *Sext. Empir. Pyrrh.* Нурот. I. 234. Діодоръ—знаменитый диалектикъ. (ср. *P. Risterv*—Скептицизмъ въ философіи, стр. 79. Т. I. СПб, 1910 г.

²⁾ *Sext. Empir. Pyrrh.* Нур. I, 234. Этотъ же стихъ см. у *Diog. Laert. De*

Вѣрна или невѣрна приведенная характеристика Аркезилая, во всякомъ случаѣ, я думаю, мы не много погрѣшимъ противъ истины, если приложимъ ее къ нашему философу—электику Немезію и, *mutatis mutandis*, скажемъ о немъ словами Аристона: „спереди“ платоникъ и галеновецъ, „сзади“—аристотеликъ, а „посрединѣ“—христіанскій философъ—апологетъ. Открытое тяготѣніе Немезіа къ Платону, на котораго онъ всегда ссылается, и къ Галену, котораго называетъ „врачемъ, достойнымъ удивленія (*ὁ θαυμάσιος ἰατρός*),“ настойчивое стремленіе при изложеніи теорій Аристотеля всегда усмотрѣть хотя бы маленькій сучокъ въ глазу великаго Стагирита, не могутъ, однако же, замаскировать тѣхъ аристотелевскихъ взглядовъ и идей, которые явными чертами вкраплены въ философское міровоззрѣніе Немезіа. Свойственная не только Немезію, но и многимъ другимъ христіанскимъ писателямъ первыхъ вѣковъ, „боязнь“ стать *открыто* на сторону Аристотеля, діалектика котораго оказала столько услугъ еретикамъ, психологически можетъ быть понята по аналогіи съ тѣмъ наблюденіемъ Тертуллиана, что „*naufragio liberati, exinde gerudium et navi et mari dicunt*“, ¹⁾ т. е. что „спасшіеся отъ кораблекрушенія послѣ этого навсегда расстаются и съ моремъ и съ кораблями“, и не могутъ сносить даже вида ихъ... Не трудно замѣтить, съ другой стороны, что Немезій, какъ строго—вѣрующій христіанинъ и епископъ, никогда не теряетъ изъ виду интересовъ чисто-христіанской науки и, обильно питая свою мысль изъ общей сокровищницы древне-философской и эллинистической литературы, не отступаетъ ни на шагъ отъ церковной

vitis philos, lib. IV, § 33. Отсюда, между прочимъ, возникло мнѣніе, что Аркезилай пользовался скептическими аргументами только для полемическихъ цѣлей, а въ тѣсномъ кругу своихъ учениковъ продолжалъ держаться платонизма. Но гораздо правильнѣе смотреть на дѣло Р. Рихтеръ. По его мнѣнію (Цит. соч., стр. 80, ср. прим. 197-е къ гл. 1-й), Аркезилай былъ „скептикомъ чистой воды“; выраженіе Аристона „спереди Платонъ“ Рихтеръ понимаетъ въ томъ смыслѣ, что „Аркезилай на словахъ всегда выказывалъ большое уваженіе къ Платону, восхищался имъ и называлъ себя именемъ его школы“ (ср. *Diog. Laert.* IV, 32),—въ своемъ методѣ обученія—свободной бесѣдѣ—„во многомъ подражалъ основателю академіи“ и т. д.—

¹⁾ *Tertull.* De poenitentia, cap. 7.—

Догмы (за исключеніемъ развѣ вопроса о происхожденіи Душъ, который въ то время еще не былъ опредѣленно формулированъ въ системѣ церковнаго вѣроученія), а наоборотъ—всегда, какъ выражаются о немъ изслѣдователи, „повѣряетъ философію откровеніемъ“, какъ высшимъ и безспорнымъ критеріемъ истины.

Итакъ, въ лицѣ Немезія мы имѣемъ типичнаго представителя философскаго эклектизма патристической эпохи, популяризатора и комментатора античной науки и антропологии для цѣлей христіанскаго богословія и апологетики. Вотъ почему интересъ философскихъ воззрѣній Немезія особенно ясно выступаетъ въ связи съ философско-антропологическими и богословско-апологетическими идеями или теченіями патристической литературы вообще. Единственный, дошедшій до насъ, трактатъ Немезія „*Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*“, какъ произведеніе, не оригинальное по своимъ идеямъ, несамостоятельное по методу, не вполне систематическое и законченное по изложенію, не имѣетъ особеннаго научнаго значенія. И хотя нѣкоторые высказанные здѣсь взгляды не лишены историческаго интереса и сами по себѣ, а иногда даже заслуживаютъ вниманія со стороны современной науки, однако же,—ближайшее историческое значеніе трактата Немезія въ христіанской антропологии опредѣляется—главнымъ образомъ—вліяніемъ нашего писателя на нѣкоторыхъ христіанскихъ мыслителей послѣдующей эпохи, заимствовавшихъ часто изъ упомянутаго трактата не только отдѣльныя мысли, но даже цѣлыя отдѣлы и главы, что согласно отмѣчаютъ уже всѣ старинные издатели сочиненія Немезія. Между тѣмъ, подобныя заимствованія въ области чисто-антропологическихъ и психологическихъ идей нерѣдко примѣнялись церковными писателями къ выясненію вопросовъ христіанской догматики и этики. Все это дѣлаетъ до извѣстной степени важнымъ и интереснымъ знакомство съ философско-антропологическими воззрѣніями Немезія для всякаго, изучающаго исторію патристической литературы.

Съ искреннимъ сожалѣніемъ приходится констатировать отсутствіе въ широкихъ слояхъ нашего образованнаго общества надлежащаго интереса къ патристической литературѣ и философіи, что объясняется, несомнѣнно, помимо духа времени, очень поверхностнымъ и совершенно недостаточ-

нымъ знакомствомъ съ подлинной святоотеческой письменностью. Пятнадцать столѣтій прошло съ тѣхъ поръ, какъ жили и писали Немезій и другіе, болѣе его знаменитые и великіе, учителя христіанства... Какой огромный періодъ времени, скажутъ многіе, отдѣляетъ ихъ отъ нашего просвѣщеннаго вѣка!.. Какъ развилось съ тѣхъ поръ человѣчество, неуклонно и быстро прогрессирующее въ области науки, соціальной культуры и техники!.. Можетъ-ли современный человѣкъ интересоваться идеями давно пережитой старины?!.. Правда,—скажутъ люди, болѣе знакомые съ исторіей христіанства,—IV-й вѣкъ представляетъ собою исключительную по своему значенію эпоху въ исторіи церкви: это былъ вѣкъ завершительной побѣдоносной борьбы христіанства съ отжившимъ язычествомъ, когда христіанство во всеоружіи духовной мощи и богословской науки нанесло послѣдній ударъ умиравшему язычеству и вмѣстѣ съ тѣмъ начало интенсивную борьбу съ тѣми отзвуками языческой философіи, которые сказались въ многоразличныхъ ересьяхъ; это былъ вѣкъ пышнаго расцвѣта христіанской письменности, науки и философіи, вообще, такъ называемой патристической литературы,—расцвѣта, вызваннаго религіозно-догматическими движеніями того времени, когда церковь выставила цѣлую плеяду знаменитыхъ мыслителей, богослововъ и учителей.... Но, вѣдь, это было 1½ тысячи лѣтъ тому назадъ!.. Идеи патристической литературы, имѣвшія, несомнѣнно, громадный интересъ для своего времени, едва ли могутъ быть интересны теперь, когда не существуетъ уже ни тогдашнихъ ересей, ни вызванныхъ ими религіозно-догматическихъ движеній, когда богословіе въ союзѣ съ философіей стало уже на твердую почву научно-объективныхъ методовъ и имѣетъ своей высшей задачей—соглашеніе своихъ тезисовъ съ выводами наукъ положительныхъ.

Однако, такой взглядъ на патристическую литературу можетъ свидѣтельствовать лишь о недостаточномъ знакомствѣ съ нею, о непониманіи того, что идеи, раскрываемыя въ патристической литературѣ, имѣютъ значеніе не для одного только вѣка, не для одной какой-либо эпохи, а для *всѣхъ* временъ, какъ истины универсальнаго порядка, съ которыми связана вся дальнѣйшая судьба вселенной и человѣчества... Къ такому утвержденію приводитъ насъ *идея абсолютности*

и универсальности самого христианства. Библейско-христианское рѣшеніе онтологической проблемы, составляющее, такъ сказать, ядро патристической философіи, имѣетъ силу для всѣхъ міровъ—дѣйствительныхъ и возможныхъ, которые можетъ еще намъ (въ будущемъ) открыть астрономія... „Будетъ Богъ все во всемъ“—вотъ и космологія, и онтологія, и антропологія, и эсхатологія христианства, повелительно диктующая свои императивы всему міровому процессу... И если человѣчество должно непрерывно прогрессировать, если даже оно, въ безконечно отдаленномъ будущемъ, должно возродиться къ новой жизни и культурѣ, то все же этого возрожденія надо ожидать не *вне* христианства, а отъ самого христианства съ его неисчерпаемымъ, потенциальнымъ богатствомъ, не находившимъ еще до сихъ поръ своего полного выраженія въ міровой исторіи. Культурная эволюція человѣчества можетъ цѣлые вѣка совершаться, не выступая за предѣлы религиозно-христианскаго пониманія жизни и не исчерпывая всѣхъ цѣнностей высшаго порядка, потенциально скрытыхъ въ христианствѣ.

Содержаніе патрологической литературы, можно сказать, всеобъемлюще: здѣсь такъ или иначе затронуты и освѣщены всѣ существенные вопросы знанія и жизни. Философъ найдетъ здѣсь, наряду съ критической оцѣнкой различныхъ метафизическихъ системъ, положительное ученіе о сущности бытія, его основаніяхъ и конечныхъ цѣляхъ,—полное и многостороннее обоснованіе *теистическаго* міровоззрѣнія, наиболѣе устойчиваго и жизненнаго изъ всѣхъ философскихъ міросозерцаній; моралистъ найдетъ здѣсь полное и совершенное выраженіе нравственнаго идеала жизни и дѣятельности человѣка, принципы истинно-нравственной педагогики, высочайшіе образцы осуществленія нравственныхъ идеаловъ и проч.; психологу эта литература, наряду съ описаніемъ всѣхъ многообразныхъ проявленій душевной жизни человѣка, дастъ, поистинѣ, классическіе образцы анализа самыхъ тончайшихъ отбѣнковъ тѣхъ психическихъ переживаній, которыя скрыто опредѣляютъ нравственную личность человѣка; натуралистъ найдетъ здѣсь опредѣленную космогонію, хотя и чуждую ученыхъ канто-лапласовскихъ „туманностей“, но зато свободную и отъ всякихъ противорѣчій, неясностей и произвольныхъ догадокъ. изъ началъ разума

пъясняющую ученіе Откровенія... Не трудно умотрѣть въ патристической литературѣ явственныя слѣды и многихъ частныхъ направленій научной мысли: здѣсь можно найти и *материализмъ* и *сенсуализмъ* (у Тертуллиана), и *спиритуализмъ* и *интеллектуализмъ* (въ ученіи свв. отцовъ о нематеріальности и безсмертіи души человѣческой, въ стремленіи многихъ изъ нихъ понять и опредѣлить душу, какъ *разумъ*—*intellectus*), и *волютаризмъ* (у Климента Ал., бл. Августина)... Будучи органически связана съ античной культурой и философіей, патристическая философія часто содержитъ въ себѣ зародыши идей новѣйшаго мышленія, которое совершенно напрасно отдѣляли еще не такъ давно непроходимой гранью отъ формъ античнаго міровоззрѣнія. Принципы Декартовой гносеологіи—*„cogito ergo sum“*—явно возвращаетъ насъ къ бл. Августину; гносеологическій монизмъ Спинозы теперь исторически связываютъ съ системой Плотина; даже новѣйшія философскія концепціи, каковы—объективный идеализмъ, имманентная философія, интуитивизмъ, ставятъ въ связь съ умозрѣніями античной философіи...¹⁾ „Слѣды и внуки сходятся весьма охотно“,—замѣчаетъ по этому поводу одинъ историкъ философіи²⁾. Такъ, говоря вообще, ничто не ново подъ солнцемъ..., какъ и въ современныхъ философскихъ теоріяхъ!... Существенно-отличительная особенность патристической философіи состоитъ только въ томъ, что общимъ знаменателемъ, къ которому сводятся здѣсь всѣ разнообразныя направленія мысли, является строгій *теизмъ*, базирующійся на почвѣ библейско-христіанскаго Откровенія.

Если въ христіанскомъ Откровеніи и ученіи церкви патристическая философія нашла готовое содержаніе для своихъ умозрѣній, то научныя методы и формы для своего новаго содержанія она почерпала изъ древне-греческой философіи и эллинистической литературы. Просвѣщенные учителя христіанства были глубокими знатоками античной культуры и философіи; они никогда не отрицаютъ ея принци-

¹⁾ Ср. С. Франкъ—Ученіе Спинозы объ атрибутахъ,— „Вопр. философіи и ис.“, кн. 114, стр. 367.

²⁾ Фалькенбергъ—Ист. новой филос., стр. 8 СПб. 1894.

пiально (исключенiя встрѣчаются только на Западѣ, сосредоточившемъ свое вниманiе—главнымъ образомъ—на практической, обрядовой сторонѣ христіанства), усвояютъ ея лучшія стороны, часто говорятъ ея языкомъ, возвращаются въ кругу тѣхъ же понятiй. Христіанская наука извлекаетъ изъ философіи всѣ лучшіе свѣжіе соки и, если касается плейнаго содержанiя античной культуры, то преломляетъ его сквозь призму христіанскаго міросознанiя, простирая влiяніе этихъ идей въ сферу теологическихъ, этическихъ и апологетическихъ вопросовъ. Съ формальной же стороны, переводя нѣкоторыя истины христіанскаго откровенiя на научный языкъ античной философіи, пользуясь выработаннымъ въ ней готовымъ логическимъ аппаратомъ понятiй, христіанская наука сообщаетъ этимъ истинамъ болѣе точное выраженiе и ясный смыслъ, какой онѣ *implicite* заключали въ себѣ. Вообще, нужно сказать, что и новѣйшая европейская мысль въ своихъ исканiяхъ не разъ уже возвращалась къ древнимъ, почерпая у нихъ новыя силы. „Въ поэзіи, въ пластикѣ..., въ философіи,—говоритъ Тренделенбургъ,—творенiя грековъ остаются вѣчными: мысли, сдѣлавшіяся сухими и старыми, чрезъ общенiе съ греками становятся снова свѣжи и юны. Ибо время грековъ для насъ не сѣдая древность, а юность нашего духа“.¹⁾ Приведенныя слова нѣмецкаго профессора, характеризующія жизненность античной культуры и значенiе ея для современности, приложимы и къ патристической философіи, поскольку она почерпала отсюда научныя методы и формы для своего новаго содержанiя, поскольку вообще—древняя философія влiяла на христіанскую науку больше общимъ направленiемъ мышленiя, выработанными и опредѣленными логическими навыками, чѣмъ частными или отдѣльными своими положенiями.

Не слѣдуетъ, однако, при выясненiи связи христіанской философіи съ античной, забывать того обстоятельства, что по вопросу о взаимоотношенiи разума и вѣры, философіи и Откровенiя, патристическая философія довольно рѣзко отличается отъ послѣдующаго схоластическаго (средневѣковаго) направленiя христіанской философіи: согласiе вѣры съ здра-

¹⁾ См. „Вопр. философ. и псих.“ (1911), кн. 110, стр. 813.—

вымъ человѣческимъ разумомъ (съ философiей) для нея есть только *проблема*, а не *фактъ*, тогда какъ схоластика à priori, какъ самоочевидную истину, допускаетъ полное согласіе между разумомъ и вѣрой или откровеніемъ, между философiей и церковной догмой, и на этой предпосылкѣ только и базируется во всѣхъ своихъ построеніяхъ. Безжизненность схоластической философiи заключается именно въ ея догматической увѣренности, что авторитетъ разума (въ частности Аристотеля) не можетъ стоять въ противорѣчiи съ авторитетомъ церковной догмы, что—посему—вѣра, являясь исходнымъ пунктомъ и нормой всякаго познанія, всегда можетъ быть рационально обоснована и выражена въ адекватныхъ понятіяхъ разума. И если Тертулліановское „credo quia absurdum“ не можетъ служить выраженіемъ гносеологическаго идеала всей патристической философiи, то все же, вмѣсто „credo, ut intelligam“ Ансельма и другихъ схоластиковъ, въ устахъ бл. Августина звучитъ еще: „Dubito, ut intelligam“... Въ патристической философiи не усматривается никакихъ признаковъ рабскаго слѣдованія авторитету Аристотеля, или какого-либо другого философа: въ тѣхъ случаяхъ, когда философствующій разумъ, при всей даже возвышенности своихъ созерцаній, уклоняется къ пантеизму или дуализму, онъ уступаетъ свое мѣсто ученію Откровенія.

Наиболѣе благоприятной средой, при помощи которой идеи античной философiи и эллинизма могли проникать въ христіанство, являлась антропология, какъ такая область, въ которой Церковь еще не сказала своего послѣдняго слова, почему и отступленія отъ строго-формулированнаго ученія Церкви были здѣсь менѣе возможны. А извѣстно, что всякая сила природы стремится къ распространенію по пути (по линіи) наименьшаго сопротивленія. Въ области антропологии можно было скорѣе всего пользоваться научнымъ матеріаломъ античной философiи, не поступаясь какими-либо существенными интересами христіанской догмы и не рискуя впасть въ противорѣчіе съ духомъ церковнаго ученія. Ассимилируя на почвѣ христіанскаго міросозерцанія идеи древне-классической психологии (антропологии), патристическая антропология легко проводила ихъ (въ такомъ измѣненномъ видѣ) въ христіанскую догматику и этику. Въ этомъ отношеніи христіанская научная антропология у церковныхъ

писателей выступает нерѣдко, какъ своего рода „*ancilla*“ чистой теологiи. Въ этомъ же, по крайней мѣрѣ отчасти, можно видѣть объясненiе того „*антропоцентризма*“, который составляетъ характерную особенность христiанско-патристическаго мировоззрѣнiя. Идея *антропоцентризма* коренится въ древней философiи, въ античной гуманности (какъ это мы показали въ изслѣдованiи)¹⁾, а въ патристической философiи идея эта является, можно сказать, опредѣляющимъ масштабомъ, связующимъ звеномъ и господствующимъ мотивомъ почти всѣхъ умозрѣнiй: на ней базируются и ею (въ значительной мѣрѣ) постулируются и гносеологiя (поскольку *самопознанiе* признается источникомъ и исходнымъ пунктомъ не только всякаго познанiя, но и *богопознанiя*, и нравственнаго разумѣнiя нормъ жизни)²⁾, и провиденциалистическое пониманiе историческаго процесса, какъ процесса богочеловѣческаго (Климентъ Ал., Аѳанасiй Вел., особ. Максимъ Испов.), и даже опредѣленiе моральнаго смысла жизни человѣческой и цѣли всего бытiя. Бл. Августинъ въ своемъ философско-историческомъ трактатѣ „*De Civitate Dei*“ изображаетъ всю исторiю человѣчества, какъ паломничество (*peregrinatio*) къ царству Божьему. Согласно духу святоотеческой философiи и этики, человѣкъ, какъ *микрокосмъ*, или своего рода *монада*, отражающая въ себѣ окружающiй его *макркосмъ*, культивируя себя морально въ борьбѣ со зломъ, заключающимся въ его природѣ, и преуспѣвая въ добрѣ, — совершаетъ не свое только личное, а, такъ сказать, *мировое* дѣло, участвуетъ въ обще-мировой трагедiи борьбы противоположностей, характеризующей весь процессъ мирозданiя. Въ лицѣ своего „я“ человѣкъ борется съ мировымъ зломъ; внося въ свою природу гармонию добра, онъ частично способствуетъ мировой гармонiи³⁾. Такой моральный выводъ изъ идеи антропоцентризма подсказывается даже антропологiей и этикой Немезiа, который учитъ, что „настоящая жизнь есть *борьба* и стадiя добродѣтели“, что человѣкъ посредствомъ

1) О. Владимiрскiй—Антропология и космол. Немезiа..., стр. 294—295, 300, 1912 г.—

2) См. подробнѣе тамъ же стр. 225—229.—

3) Ср. *Nemes. De nat. hom.*, cap. I, pp. 63—65=38—39 (р. пер.); *El. Creten. Comm. in s. Greg. Noz. apud Migne*, t. 36 s. gr., col. 852A.—

богодарованнаго разума владычествуетъ надъ природой и, препобѣждая зло (грѣхъ) въ себѣ самомъ, побѣждаетъ природу, что видно изъ примѣра людей святыхъ и добродѣтельныхъ, проявлявшихъ свою власть надъ хищными и вредоносными животными ¹⁾.

Отрицательное отношеніе къ античной культурѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ антропоцентризму, къ теологическому пониманію природы, въ частности—къ Аристотелю и всему вообще геоцентрическому міровоззрѣнію, началось со времени развитія математически-механическаго пониманія природы и явилось слѣдствіемъ естественно-научныхъ открытій, связанныхъ съ примѣненіемъ чисто математическаго (геометрическаго) масштаба ко вселенной; это произошло въ XVII вѣкѣ. Если вселенная безконечна и безгранична, то она можетъ таить въ себѣ множество духовныхъ царствъ, среди которыхъ земное челоувѣчество—капля въ океанѣ; если земля есть математическая точка въ общемъ мірозданіи, то она и ея насельники—воображаемые „микрокосмы“—не могутъ быть цѣлью всего мірового процесса. Этимъ подрывалась, повидимому, основная идея абсолютности или универсальности христіанства и центрального значенія его въ міровой исторіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, и самые корни патристической философіи. Эпока Возрожденія возвратила ученыхъ на путь самостоятельнаго изслѣдованія природы. Затѣмъ, Францискъ Бэконъ началъ утверждать, что научныхъ открытій „нужно искать во свѣтѣ природы, а не во мракѣ древности“, что „уму нужны не крылья, а свинцовыя гири, которыя бы держали его ближе къ фактамъ“ ²⁾. Подъ вліяніемъ поразительныхъ успѣховъ науки о природѣ (въ XVII вѣкѣ), связанныхъ съ именами Кеплера, Галилея, Торичелли, Паскаля, Гюйгенса, Ньютона, возникла новая форма естествознанія—математически-механическая, гдѣ уже не было мѣста ни телеологіи, ни антропоцентризму, ни Аристотелевскимъ понятіямъ *οὐραία*, *μορφή*, *ἐντελέχεια*... Въ объясненіи природы *causae finales* были вытѣснены *causa efficiens*, признаніемъ необходимости, механической причинности всѣхъ явленій при-

¹⁾ *Nemes. De nat. hom.*, cap. 44, pp. 352, 364=197, 204; cap. I, pp. 60—63=35—37 (р. пер).—

²⁾ *Nov. Organ. I*, 122 —

роды. Новая философія радикально измѣняетъ прежнія точки зрѣнія на бытіе: ни красоты, ни гармоніи, ни органическаго единства ищетъ она въ природѣ, а стремится найти обнаженную истину... Эстетическій характеръ космологіи древняго грека, смотрѣвшаго на все мірозданіе, какъ на художественное произведеніе искусства—стройный *κόσμος*, смѣняется холоднымъ рационализмомъ и математическимъ анализомъ; антропоцентризмъ древней философіи, оцѣнивавшей всѣ объекты бытія съ точки зрѣнія ихъ достоинства и конечныхъ цѣлей (*аксіологія* и *телеологія*), смѣняется боязнью внести въ природу хотя бы ничтожно-малые элементы антропоморфизма и стремленіемъ лишить ее жизни, вообще—механическимъ міровоззрѣніемъ. Міръ—вовсе не живой организмъ, а мертвая машина, часовой механизмъ, который нужно разобрать по частямъ, чтобы понять его. Спинозовская „Ethica, more geometrico demonstrata“, и—особенно—Декартовскіе „Principia philosophiae“, являются классическими образцами механическаго трактованія природы ¹⁾. Сюда же относится атомистическая натурфилософія П. Гассенди, принципиальнаго противника Декарта, возобновившаго матеріализмъ Эпикура. Въ этой же атмосферѣ воспитался Лейбницъ, при всемъ отличіи въ частностяхъ отъ Декарта и Гассенди, стоявшій, въ сущности на той же почвѣ: въ области натурфилософіи у Лейбница—тотъ же механизмъ, что и у его предшественниковъ. Кантъ въ своей натурфилософіи слѣдуетъ Лейбницу, вліяніе котораго на Кенигсбергскаго мудреца продолжало отражаться на немъ и въ послѣдній—*критическій*—періодъ развитія его философіи: природа, по Канту, въ цѣломъ есть механизмъ, царство необходимости, дѣйствующихъ причинъ (*causa efficiens*); телеологія—это регулятивный принципъ; свобода можетъ имѣть мѣсто лишь въ отношеніи къ міру ноуменовъ („вещей въ себѣ“). Но если въ натурфилософіи Декарта, Гассенди, Лейбница мы находимъ еще механизмъ въ такъ сказать *теистической* окраскѣ, соединяющей основной дог-

¹⁾ Уже послѣдователи Декарта ясно понимали, что математическое воззрѣніе на природу равносильно отрицанію жизни въ природѣ. Характерно замѣчаніе Пуаре (картезианецъ второй половинѣ XVII в.) о томъ, что принципы картезианской физики касаются только „труса“ природы.. (Ср. *Фалькенбергъ*—Цит. соч., стр. 161).—

мать христианства о творческой дѣятельности Бога съ представлениемъ о мірѣ, какъ огромной машинѣ, пущенной въ ходъ въ моментъ творенія, то начиная съ эпохи матеріализма XVIII вѣка появляются уже зачатки того современного „монизма“, который признаетъ *матерію* въ качествѣ самодовлѣющаго принципа для объясненія природы (Геккель). Такимъ образомъ, философская работа Декарта и его преемниковъ, затѣмъ—Канта, сообщившаго математическому естествознанію гносеологически-метафизическое обоснованіе (ученіемъ объ апріорныхъ формахъ человѣческаго разума, отнесеніемъ цѣлесообразности — основного свойства живыхъ тѣлъ — къ числу такъ назыв. регулятивныхъ принциповъ), наконецъ—колоссальные успѣхи естествознанія въ половинѣ XIX вѣка, казалось, вполне обезпечили побѣду механистическому міровоззрѣнію и принципу единства въ объясненіи природы.

Но противъ такого пониманія природы всегда будетъ служить возраженіемъ наличность въ ней жизни, существованіе организмовъ. Вотъ почему еще съ XVII-го вѣка идетъ борьба механистовъ съ виталистами; при этомъ, въ концѣ минувшаго XIX столѣтія витализмъ пріобрѣлъ себѣ много видныхъ сторонниковъ среди біологовъ. Конечно, въ настоящее время большинство ученыхъ натуралистовъ, въ качествѣ единственно правильной философіи природы исповѣдуютъ принципъ математическаго естествознанія вполне разработаннаго точными науками и поддерживаемаго даже философскимъ авторитетомъ Канта. Однако же, не заглохли, а наоборотъ—все чаще и чаще повторяются, и попытки выработать *органическую натурфилософію*, основанную на признаніи различія въ природѣ мертваго и живого, на допущеніи особаго жизненнаго принципа, вопреки „монизму“ матеріалистовъ, на утвержденіи понятій Бога, души, разумной цѣли... За послѣднее время въ наукѣ замѣчается упадокъ вѣры во всемогущество матеріи и приближеніе къ органически-телеологическому міровоззрѣнію Аристотеля, которое, хотя и ошибочно со стороны отдѣльныхъ деталей и фактическихъ данныхъ, но вполне возможно по своей идеѣ 1).

1) Слѣдуетъ замѣтить, что самая идея безконечности вселенной основана на принципахъ чистой математики, на отождествленіи физическаго

Геккель, этотъ кумиръ новѣйшаго натурализма, потерялъ свое обаяніе: „читателей и сторонниковъ Геккеля,—говорить д-ръ Деннертъ,—нужно искать не въ кругу авторитетныхъ естествоиспытателей, а у социаль-демократовъ, молодыхъ студентовъ и, къ сожалѣнію, даже гимназистовъ“¹⁾... Да и слишкомъ безотраденъ морально самъ по себѣ этотъ материалистическій монизмъ!... „Для натурализма, говоритъ Джемсъ, воспитаннаго на современныхъ космологическихъ теоріяхъ, человѣчество находится въ такомъ положеніи, какъ если бы оно жило на замерзшемъ озерѣ, окруженномъ непроходимыми скалами, съ сознаниемъ, что мало по малу ледъ долженъ растаять, и что неизбежно близится ужасный день, когда онъ подломится: неминуемая и безславная гибель—вотъ людская участь! Чѣмъ радостнѣе жизнь, чѣмъ ярче дневное солнце, чѣмъ прекраснѣе ночные огни, тѣмъ ужаснѣе сознавать горькій смыслъ человѣческаго существованія“²⁾... Какую противоположность этой безотрадной картинѣ представляетъ собою основная идея патристической космологіи,—идея красоты, разумной цѣлесообразности, совершенства всего мірозданія!... Не даромъ къ ней все чаще возвращается современная научная мысль въ своихъ поискахъ разумной правды бытія. „Красота божественна; ея Богъ одѣлъ міръ при созданіи его, и божественное въ красотѣ дѣйствуетъ на душу непосредственно, или, какъ удачно выразился Соловьевъ, магически, помимо рефлектирующаго разсудка. Въ воспріятіи красоты человѣкъ дышетъ божественнымъ, хотя бы головою онъ его и отрицалъ“³⁾... Подобное живое ощущеніе красоты въ мірѣ, какъ непререкае-

тѣла съ математической величиной, или физическаго пространства съ математическимъ. *Реальное тѣло и реальное пространство едва ли могутъ быть мыслимы безконечными такъ, какъ мыслится математическая безконечность. Безконечно—большое тѣло, по Аристотелю—*ἄπειρον ὄμμα*, должно имѣть опредѣленную величину, иначе оно—не тѣло. Остается въ силѣ Аристот. опредѣленіе *реальной безконечности*, какъ „такой, въ которой ничего нѣтъ“... Съ этой точки зрѣнія едва ли можно признать вселенную безконечною...—*

¹⁾ Д-ръ Э. Деннертъ—Религ. воззрѣнія естествоиспытателей (пер. въ ж. „Вѣра и Разумъ“, 1912 г., № 22).—

²⁾ В. Джемсъ—Многообразіе религ. опыта, стр. 133. М. 1910.—

³⁾ С. Н. Булгаковъ—Интеллигенція и религія, стр. 26. 1908.—

мага свидѣтельства о величїи Творца, составляющее центральный пунктъ патристической космологїи, стоитъ въ самой тѣсной связи съ эллинской (платонической — въ широкомъ смыслѣ) концепціей космоса, пытающейся примирить земное, реальное съ небеснымъ, идеальнымъ — путемъ приобщенія міра вещей къ его идеальнымъ основаніямъ, и, такъ сказать, реабилитировать земную красоту чрезъ возведеніе ея къ идеальному принципу или первоисточнику, „слѣдствіе и отблескъ“ (*ἀποτέλεσμα καὶ παύριον*) котораго она составляетъ 1). И хотя для Платона міръ матеріальный, какъ проявленіе отрицательнаго начала—матерїи ($=\mu\eta\ \delta\upsilon$), есть только мутный отблескъ умопостигаемаго царства идей, а для Плотина матерія есть даже *πρώτον κακόν* 2), *πενία παντελής* и *στέρησις* 3).— что, повидимому, должно побуждать мудреца презирать этотъ міръ, относиться къ нему безусловно отрицательно,— однако же, фактомъ своего приобщенія къ вѣчнымъ идеямъ міръ въ его цѣломъ, такъ сказать, реабилитируется, сіяніе горней идеальной, самобытной красоты до извѣстной степени облагораживаетъ, просвѣтляетъ и одухотворяетъ и ея отблескъ—красоту земную 4)... Этимъ, конечно, не исключаются созерцательные порывы философа къ безконечности отрѣшающіе его отъ призраковъ земли и постепенно возвышающіе его къ идеальной красотѣ Первообраза 5)...

Съ механическимъ и матеріалистическимъ міровоззрѣніемъ обычно неразрывно связывается отрицаніе цѣлесообразности и разумности бытія, которое приводитъ мысль къ „философїи отчаянія“, не только противоположной всякому антропистическому міросозерцанію, поставляющему человѣка въ центрѣ мірозданія, но и категорически отвергающей всякій смыслъ личной и общественной жизни человѣчества. И въ самомъ дѣлѣ, если нѣтъ смысла и разумной цѣлесообразности въ жизни цѣлаго мірозданія, то ихъ не можетъ быть

1) *Plotin. Ennead. III, lib. 5, cap. 1; cfr. Plat. Timaeus, 29A, 39E; Phaedr 250D—252.—*

2) *Ennead. I, lib. 8, cc. 3 et 14.—*

3) *Enn. I, e. 8, c. 3; Enn. II, lib. 4, cap. 14 et 16.—*

4) Ср. *Plat. Sympos.*, cc. 28—29, pp. 210A—211E; *Plot. Enn. III, l. 2, c. 3. Enn. II, l. 9, cap. 16.—*

5) *Plato—Phaedr. 249DE; Sympos., cap. 29, pp. 210E—212A; cfr. Plot. Enn. I, lib. 6: Περὶ τοῦ καλοῦ.—*

и въ отдѣльных частяхъ его—въ жизни человѣка и чело-
вѣчества. Этотъ выводъ, *implicite* содержащійся во всякомъ
матеріалистическомъ и даже позитивистическомъ міровоззрѣ-
ніи, прямо и открыто высказывается въ пессимистическихъ
системахъ философіи. Послѣ Гегеля, безусловно вѣрившаго
въ „разумность бытія“, въ Западной Европѣ начинается
„вѣкъ философскаго отчаянія“, когда самыя разнообразныя
по духу философскія направленія и теченія сходятся въ
единодушномъ отрицаніи „разумности“ существующаго. Если
все мірозданіе есть лишь бессмысленная игра слѣпыхъ силъ,
какъ учатъ матеріалисты Бюхнеръ, Фогтъ и Молепоттъ,
если разумъ—результатъ простой случайности, а его пред-
ставитель-человѣкъ—„есть то, что онъ ѣсть“, какъ выра-
жается Фейербахъ,—то, конечно, не можетъ быть рѣчи о
„разумности бытія“... Пессимизмъ Шопенгауэра есть даль-
нѣйшій шагъ въ этомъ направленіи: сущность міра—*воля*—
не только неразумна, но и зла; самоутвержденіе (объекти-
вация) міровой воли есть отрицаніе разума, а высшее про-
явленіе сознанія и разума есть отрицаніе міровой воли ¹⁾.
Позитивизмъ О. Конта и Д. С. Милля, даже агностицизмъ
Спенсера, при всей ихъ видимой противоположности всякой
метафизикѣ, все-таки содержатъ въ себѣ скрытую, хотя и
безсознательную, метафизику, и именно—„метафизику отчая-
нія“, гармонируютъ съ пессимистической метафизикой.
Очень простымъ и естественнымъ является логическій пе-
реходъ отъ пессимистической метафизики къ позитивизму
и агностицизму, или наоборотъ: вѣдь, „если сущее бессмы-
сленно“ (*пессимизмъ*), „то оно чуждо разуму и не можетъ
быть познано имъ“ (*позитивистич. агностицизмъ*), или обрат-
но: „если разумъ безусловно не постигаетъ сущаго“ (*позитивистич. агностицизмъ*), „то слѣдовательно онъ изолиро-
ванъ среди вселенной и внутренно чуждъ ей, но чуждый
разуму міръ долженъ быть признанъ противоразумнымъ,
бессмысленнымъ“ (*пессимизмъ*) ²⁾.

Совершенно противоположную картину представляетъ намъ

¹⁾ *Арт. Шопенъ*. Міръ, какъ воля и представл., §§ 18—19, стр. 105—108; § 27, стр. 151 и сл. Пер. А. Фета. СПб. Изд. Маркса.—

²⁾ Кн. *Е. Трубецкой*—Жизненная задача Соловьева... (Вопр. ф-іа и пс., кн. 114).—

логическая схема или основная идея патристического міровоззрѣнія, которая типично выражена у Немезія и можетъ быть формулирована въ слѣдующихъ немногихъ словахъ: если даже въ неорганической „бездушной“ природѣ всюду царятъ гармонія, единство и цѣлесообразность, какъ естественныя слѣдствія мірообразующей разумной Причины, то тѣмъ болѣе разумный смыслъ имѣеть существованіе человека, вѣнца творенія, царя природы, своего рода „микрокосма“, завершающаго собою послѣдовательную градацію формъ бытія, осмысливающаго самое твореніе, обладающаго разумомъ и свободой, предназначеннаго къ высочайшимъ моральнымъ цѣлямъ, съ которыми Разумъ Провидѣнія сообразуетъ самые законы природы и міровой исторіи и во имя которыхъ на землѣ воплотилась „вся полнота Божества тѣлесно“.... Конечно, та философія, которая не вѣритъ въ разумный смыслъ существующаго, а слѣдовательно и своего собственнаго дѣла, должна притти къ *самоотрицанію*. Нашъ отечественный философъ Вл. С. Соловьевъ въ своемъ „Оправданіи добра“ показалъ—какъ философія отрицанія „практически утверждаетъ тотъ самый смыслъ жизни, который она теоретически отвергаетъ“, а повседневная жизнь и вся исторія культуры и человѣческой мысли свидѣлствуютъ намъ о постоянной борьбѣ между сознательнымъ отрицаніемъ и безсознательной вѣрой, о томъ—какъ моменты или цѣлыя эпохи самага сильнаго философскаго отрицанія сопровождаются безсознательными религіозными неканіями, а въ литературѣ порождаютъ бурные порывы романтическаго идеализма... Философскій скепсисъ самой своей неудачной попыткой устранить вопросъ о смыслѣ жизни и внутренними противорѣчіями своего отрицанія доказываетъ, что смыслъ жизни существуетъ, что онъ есть необходимое предположеніе, предпосылка нашего мышленія... Но разуму человѣческому собственными силами не дано открыть его. Человѣческое познаніе никогда не можетъ быть адекватнымъ самой истинѣ. Вотъ здѣсь-то и пріоткрываетъ намъ отчасти завѣсу та, наиболѣе жизненная, философія, которая все свое идейное содержаніе заимствуетъ изъ Божественнаго Откровенія, этого неисчерпаемаго источника истины и жизни. Она не ставитъ себѣ неразрѣшимыхъ проблемъ, не пытается свести все бытіе въ схему логическихъ понятій или матема-

тическихъ формулъ, настойчиво подчеркиваетъ относительность всякаго человѣческаго познанія и цѣлесообразность факта неизвѣстности тайнъ Божественнаго міротворенія. Если бы человѣкъ сразу постигъ всю тайну и сущность бытія и окончательный исходъ міровой трагедіи, то свободная творческая дѣятельность, интеллектуальная и моральная, активная борьба за идеалы добра, были бы невозможны... Человѣку, который стремится къ преждевременному раскрытію абсолютной истины, дерзновенно пытается сразу приоднѣнить завѣсу бытія и разгадать всѣ міровыя тайны, нужно помнить слова Шиллера:

„Кто къ истинѣ идетъ стезею преступленья,
Тому и въ истинѣ не вѣдать наслажденья“...

Въ заключеніе, возвращаясь къ главному предмету моего изслѣдованія, я намѣчу приблизительно основные тезисы этого послѣдняго ¹⁾ и скажу два слова объ его планѣ.

1. Немезій—типичный представитель философскаго эклектизма патристической эпохи, популяризаторъ античной науки—для цѣлей христіанскаго богословія и апологетики. Въ то же время, какъ психофизиологъ *κατὰ ἐξοχήν*, онъ стоитъ нѣсколько особнякомъ среди другихъ писателей патристической эпохи.

2. Не имѣя самостоятельнаго научнаго значенія, какъ произведеніе компилятивное, трактатъ Немезія—тѣмъ не менѣе—представляетъ значительный интересъ, какъ систематическій сводъ результатовъ антропологическихъ изслѣдованій до V вѣка нашей эры, какъ сжатый компендіумъ антропологии, въ частности — физиологической психологии. Нѣкоторыя возрѣнія Немезія, усвоенныя имъ изъ доступныхъ его эпохъ первоисточниковъ, не лишены историческаго интереса (физиологія ощущеній, особенно мускульныхъ, взглядъ на природу эмоцій и страстей и др.), а иногда даже представляютъ современный интересъ (ученіе о свободѣ воли, критика фатализма и доказательства существованія Промысла и пр.).

3. Идеи античной философіи и эллинистической литературы проникали въ христіанство, главнымъ образомъ, при

¹⁾ Ср. вышецит. ваше изслѣдованіе, стр. 16.

посредствѣ антропологін. Немезій является типичнымъ выразителемъ антропологическихъ воззрѣній церковныхъ писателей патристической эпохи.

4. Историческое значеніе Немезія въ патристической философіи и антропологін опредѣляется, главнымъ образомъ, его вліяніемъ на нѣкоторыхъ христіанскихъ мыслителей послѣдующей эпохи, заимствовавшихъ изъ его сочиненія не только отдѣльныя мысли, но и цѣлыя отдѣлы и главы. Трактатъ Немезія есть интересный опытъ критической обработки языческой философіи и философской антропологін для апологетическихъ и научныхъ цѣлей христіанскаго богословія.

Теодоръ Владимірскій.
