



Религіозно-філософскія і моральныя воззрѣнія Фр. Бэкона.

Раньше на страницахъ „Богословскаго Вѣстника“ мы изложили ученія Бэкона, касающіяся научнаго метода ¹⁾. Съ этими именно ученіями связано, главнымъ образомъ, значеніе Бэкона въ исторіи мысли, а равно и его собственныя наиболѣе задушевныя и глубокія научныя стремленія. Мы видѣли, что послѣднія лежатъ на сторонѣ причинно-механическаго изученія природы. Естественно однако спросить, каково же было отношеніе Бэкона къ другимъ вопросамъ мировоззрѣнія, всегда привлекавшимъ къ себѣ главныя усилія философскаго мышленія, каковы вопросы—о Первопричинѣ міра, о „конечныхъ причинахъ“, о сущности и судьбѣ человѣческаго духа, объ основахъ моральнаго поведенія и т. п. Считалъ ли Бэконъ эти вопросы недостойными вниманія,—или можетъ быть и онъ попытался дать для нихъ извѣстное рѣшеніе? Несомнѣнно, что Бэконъ не интересовался этими проблемами такъ глубоко и искренно, какъ вопросами естественно-научнаго знанія, но было бы ошибкой думать, что, посвящая свое вниманіе послѣднимъ, онъ совершенно игнорировалъ первыя: многократныя попытки дать имъ то или иное рѣшеніе мы находимъ, главнымъ образомъ, въ его сочиненіи „De dignitate et augmentis scientiarum“, представляющемъ собою, какъ мы знаемъ, первую часть „Instauratio magna“. Нужно однако сказать напередъ, что отсутствіе искренняго интереса къ этимъ проблемамъ не могло не отразиться и на способѣ ихъ рѣшенія: напрасно стали бы мы искать у Бэкона органически-цѣльнаго, до конца продуманнаго и прочувствован-

¹⁾ См. Бог. Вѣстн. за 1912 годъ.

наго общаго міровозрѣнія. Едва прикрытые диссонансы и противорѣчія, худо прилаженные другъ къ другу или искусственно спитыя рѣшенія проблемъ, полная беззаботность на счетъ совершенно законныхъ и легко предвидимыхъ недоумѣній читателя—все это даетъ совершенно справедливый поводъ подозрѣвать, что за словами Бэкона здѣсь не всегда скрываются его подлинныя мысли и чувства. Правда, обвиненія Бэкона въ лицемѣрїи иногда идутъ слишкомъ далеко. Бэконъ не былъ тѣмъ чудовищемъ атеизма, какимъ выставлялъ его Жозефъ де Мэстръ ¹⁾: для этого въ его рѣчахъ по религіозно-метафизическимъ вопросамъ слышится по мѣстамъ слишкомъ много серьезности. Но, съ другой стороны, онъ не всегда былъ и такимъ искреннимъ защитникомъ религіи, за какого онъ самъ себя выдавалъ на словахъ и за какого его иногда принимали: для этого его языкъ по соотвѣтствующимъ вопросамъ отъ времени до времени слишкомъ наглядно выдаетъ ироническое настроеніе. На практикѣ Бэконъ былъ индифферентенъ къ вопросамъ религіозной метафизики, но въ теорїи онъ не относился къ нимъ отрицательно. Отсюда становится вполнѣ понятною та поверхностность, которая проявляется у него въ рѣшеніи этихъ вопросовъ; отсюда тотъ недостатокъ искренности при отсутствїи отрицанія, который такъ часто ставитъ въ затрудненіе историка философіи: человекъ слишкомъ легко теряетъ мѣру въ выраженїяхъ и искренность въ сужденїяхъ, когда его голова и сердце мало или неглубоко участвуютъ въ томъ, что онъ говоритъ, когда рѣшенія философскихъ вопросовъ начинаютъ походить на оффиціальныя отписки, а такъ именно и обстоитъ дѣло въ настоящемъ случаѣ. Никогда не выступая противъ основныхъ вѣрованій своего времени и народа и будучи въ этомъ (какъ мы думаемъ) далеко отъ лицемѣрія, онъ на словахъ часто преувеличивалъ мѣру своей преданности имъ подобно тому, какъ слишкомъ часто онъ въ тѣхъ же сочиненїяхъ преувеличивалъ мѣру своего преклоненія предъ достоинствами короля Іакова. Вотъ почему тотъ искренній научный папосъ, какимъ проникнуть языкъ „Новаго Органа“ и соотвѣтствующихъ мѣстъ въ другихъ сочиненїяхъ, такъ легко у него смѣняется словесной риторикою,

¹⁾ Въ своемъ сочиненїи: „Examen de la philosophie de Bacon“.

когда рѣчь касается вопросовъ религіозно-метафизическихъ. Поэтому, излагая религіозно-метафизическія воззрѣнія Бэкона, мы всегда должны помнить, что въ сознаніи самого мыслителя они не занимаютъ равноправнаго мѣста съ его естественно-научными идеалами, и это соображеніе въ значительной степени помогаетъ справиться съ тѣми затрудненіями, которыя создаются нерѣдко относящимися сюда пунктами Бэконовской философіи.

Сочиненіе „De dignitate et augmentis scientiarum“ представляетъ собою, какъ мы знаемъ, обзоръ наукъ—дѣйствительныхъ и только желательныхъ. Было бы слишкомъ утомительно, а для нашей цѣли и малоинтересно, слѣдовать за Бэкономъ въ его безконечныхъ дѣленіяхъ и подраздѣленіяхъ всей области научнаго вѣдѣнія. Для ознакомленія съ общимъ міровоззрѣніемъ Бэкона достаточно обратить вниманіе лишь на самыя существенныя и выдающіеся пункты его научной энциклопедіи.

Все наше познаніе, по Бэкону, начинается съ ощущеній: органы чувствъ, на которые воздѣйствуютъ единичныя предметы, служатъ какъ бы дверью, черезъ которую образы послѣднихъ входятъ въ сознаніе. Здѣсь они не исчезаютъ безслѣдно, но сохраняются душою, которая можетъ относиться къ нимъ трояко: она или просто собираетъ ихъ въ *памяти*, или подражаетъ имъ своимъ *воображеніемъ*, или, наконецъ, перерабатываетъ ихъ въ понятія *разсудкомъ*. Отсюда получаютъ три главныя отрасли „науки“ въ широкомъ смыслѣ этого термина: исторія, поэзія, философія. Первая имѣетъ предметомъ единичныя вещи, какъ онѣ даны намъ въ пространствѣ и времени; если она, повидимому, какъ естественная исторія, и занимается видами, то только по причинѣ сходства многихъ индивидуальныхъ вещей между собою. Поэзія имѣетъ предметомъ также единичныя вещи, но не данныя въ дѣйствительности, а созданныя фантазіей изъ матеріала дѣйствительности. Напротивъ, философія не имѣетъ дѣла съ индивидуальными предметами или образами, но вращается въ области отвлеченныхъ отъ нихъ понятій, занимаясь ихъ соединеніемъ и раздѣленіемъ согласно съ законами природы и очевидностью самихъ вещей ¹⁾. Поэзія

¹⁾ De D. et. A. lib. II, c. 1.

раздѣляется на описательную, драматическую и параболическую (дидактическую). Исторія—на естественную и гражданскую; послѣдняя подраздѣляется на церковную, исторію наукъ и искусствъ и гражданскую въ тѣсномъ смыслѣ слова. Исторія наукъ и искусствъ принадлежитъ всецѣло къ числу *desiderata*, а между тѣмъ она имѣетъ столь важное значеніе, что безъ нея исторія міра походила бы на статую Полифема, потерявшаго свой глазъ. Но наибольшее значеніе въ глазахъ Бэкона имѣла, конечно, поставленная на первомъ мѣстѣ естественная исторія, какъ преддверіе естественной философіи. Естественную исторію Бэконъ подраздѣляетъ—по ея предметамъ: на исторію явленій природы въ ихъ нормальномъ видѣ, на исторію уклоненій, т. е. уродствъ и аномалій, и на исторію механическую и экспериментальную, имѣющую своимъ предметомъ всё тѣ явленія, которыя обязаны своимъ происхожденіемъ воздѣйствію человѣка на природу; по научному значенію и характеру Бэконъ подраздѣляетъ естественную исторію на повѣствовательную и индуктивную. Существующая естественная исторія, говоритъ Бэконъ, относится всецѣло къ первому типу и можетъ только служить пищею для развлеченія и застольныхъ бесѣдъ; подлинно научной естественной исторіи, которая могла бы служить базою для индуктивнаго изученія природы, еще не существуетъ: она принадлежитъ къ числу *desiderata*.

Исторія влачится по землѣ и служитъ скорѣе проводникомъ, чѣмъ свѣточемъ; поэзія есть какъ бы греза науки, но только философія вводитъ насъ въ подлинно свѣтозарную область знанія. Слово *философія* берется здѣсь въ широкомъ смыслѣ, означая естественное познаніе, въ противоположность знанію сверхъ-естественному. Предметами философіи служатъ—Богъ, природа, человѣкъ. Соотвѣтственно этому философія подраздѣляется на естественную теологію, натуральную философію и ученіе о человѣкѣ, или антропологію.

Теологія не имѣетъ отношенія къ тѣмъ практическимъ задачамъ, какія Бэконъ ставитъ наукѣ. Поэтому о ней нѣтъ рѣчи въ „Новомъ Органѣ“. Но въ своей энциклопедіи Бэконъ отводитъ ей мѣсто въ ряду наукъ. Не трудно однако замѣтить, что и здѣсь его задача въ отношеніи естественной теологіи состоитъ не въ томъ, чтобы защищать или расширять ея права, а въ томъ, чтобы поставить эти права

въ опредѣленныя границы, чтобы указать предѣлы употребленія разума въ теологическихъ вопросахъ: если въ другихъ случаяхъ, за отсутствіемъ наукъ, приходится устанавливать лишь *desiderata*, то здѣсь, говоритъ Бэконъ, наоборотъ, замѣчаются *излишества*; вслѣдствіе того, что разумъ стремится проникнуть въ такія области, которыя не подлежатъ его вѣдѣнію. „Границы этой науки правильно опредѣляются тѣмъ, что она должна служить къ опроверженію и обличенію атеизма и къ раскрытію естественнаго свѣта, но не для установленія религіи“¹⁾. Такимъ образомъ для естественной теологіи указывается въ теоретической области лишь отрицательная задача—опроверженія и обличенія атеизма. Нельзя сказать, что эта граница вполне опредѣлена: невозможно опровергать, ничего не утверждая. Поэтому и естественная теологія не можетъ ограничиваться только отрицательною ролью. Она по необходимости должна включатьъ въ себя нѣкоторыя положительныя результаты. Въ одномъ изъ своихъ „Опытовъ“²⁾ Бэконъ говоритъ: „Я скорѣе готовъ повѣрить всѣмъ баснямъ Легенды, Талмуда и Алкорана, чѣмъ тому, что эта система вселенной лишена участія разума. Поэтому Богъ никогда не творилъ чудесъ для изобличенія атеизма, такъ какъ послѣдній въ достаточной мѣрѣ изобличается Его обычными дѣлами. Правда, что малая доза философіи (*a little philosophy*) склоняетъ умъ человѣка къ атеизму, но углубленіе въ философію, напротивъ, приводитъ умы людей къ религіи. Ибо пока человѣческій умъ обращенъ только на разрозненныя вторичныя причины, онъ можетъ на нѣкоторое время успокоиться на нихъ и не итти дальше; но когда онъ созерцаетъ цѣль причинъ, объединенныхъ и связанныхъ другъ съ другомъ, онъ необходимо долженъ прибѣгнуть къ Провидѣнію и Божеству“. Такимъ образомъ, созерцаніе природы въ ея единствѣ служить, по Бэкону, основнымъ источникомъ естественной теологіи. Понятно, что изъ этого источника почерпается не только мысль о бытіи Творца, но и неразрывно связанныя съ нею извѣстныя представленія о Его свойствахъ. „Что Богъ существуетъ, что Онъ держитъ бразды

1) De D. et A., lib. III, c. 2, p. 545.

2) De D. et A., *ibid.*

правления надъ вещами, что Онъ обладаетъ высочайшимъ могуществомъ, мудростью, предвѣдѣниемъ, что Онъ благъ, что Онъ мздовоздаатель и мститель, что Онъ долженъ быть почитаемъ,—все это можно доказать Его дѣянiями. Изъ того же источника можно здраво вывести и обнаружить также многія удивительныя тайны относительно Его атрибутовъ и еще болѣе относительно путей Его управления міромъ“¹⁾. Такимъ образомъ, только что поставленная для естественной теологiи чисто отрицательная задача тотчасъ же перешла въ положительную, и на мѣсто только опроверженiя атеизма, мы уже видимъ чуть ли не цѣлую систему богословiя. Поэтому, можетъ быть, лучше опредѣляетъ границы натуральной теологiи другая фраза Бэкона, именно, что задача этой науки не простирается до установленiя религiи. Религiя, какъ извѣстная форма отношенiй между Творцомъ и людьми, опредѣляемая извѣстными догматами и способами богочитанiя, сама по себѣ не есть дѣло разума: она по своей сущности обязана происхожденiемъ сверхъестественному откровенiю. Поэтому между разумомъ и откровенiемъ должна лежать строгая и непреходимая грань; стремленiе разума переступить ее ведетъ къ ереси. Вотъ почему здѣсь мы должны изъ утлой ладьи разума перейти на корабль Церкви. Мы должны предаться руководству слова Божiя, не пытаясь проникнуть въ тайны вѣры, хотя бы даже умъ нашъ противился имъ. Здѣсь разумъ перестаетъ быть критерiемъ истины, уступивъ руководствующую роль вѣрѣ, которая достойнѣе доступна намъ въ настоящей жизни знанiя. Пути знанiя и вѣры здѣсь настолько расходятся, что „чѣмъ болѣе противна разуму и невѣроятна божественная тайна, тѣмъ болѣе вѣрою въ нее мы воздаемъ чести Богу, и тѣмъ благороднѣе побѣда вѣры“²⁾. Такимъ образомъ, Бэконъ приходитъ къ Тертулліановскому *credo quia absurdum*. Отсюда мы можемъ понять, какъ религiозный индифферентизмъ, когда онъ борется за разрѣшенiе религiозныхъ вопросовъ, приводитъ къ тѣмъ же результатамъ, что и религiозный фанатизмъ—истина, которую немного позднѣе въ еще болѣе разительной формѣ иллюстрировалъ своимъ

1) *De D. et A.*, lib. IX, p. 830.

2) *Essay on Atheism*.

ученіемъ Гоббсъ. Достопримѣчательно то, что говоритъ Бэконъ въ своемъ опытѣ о суевѣрїи, который слѣдуетъ за цитированнымъ выше опытомъ объ атеизмѣ. Мы хорошо поймемъ отсюда что вышеприведенныя разсужденія Бэкона продиктованы совсѣмъ не пылкостью его вѣры. „Было бы лучше совсѣмъ не имѣть никакого понятія о Богѣ, чѣмъ имѣть такое понятіе, которое недостойно Его, ибо первое есть невѣріе, второе—нечестіе, и конечно суевѣріе есть поношеніе Божества. Прекрасно говоритъ объ этомъ Плутархъ: „Конечно, говоритъ онъ, я предпочелъ бы, чтобы большинство людей говорило, что совсѣмъ не существовало никакого Плутарха, чѣмъ,—чтобы говорили, что существовалъ нѣкто Плутархъ, который пожиралъ своихъ дѣтей лишь только они рождались, какъ это разсказываютъ поэты о Сатурнѣ. И какъ больше оскорбленія для Божества, такъ въ немъ и больше опасности для людей. Атеизмъ еще оставляетъ людей руководству чувствъ, философіи, естественной любви къ ближнему, законовъ, общественнаго мнѣнія; все это можетъ вести его къ виѣшней моральной добродѣтели, даже при отсутствїи религіи, суевѣріе разрушаетъ всѣ эти опоры и воздвигаетъ на мѣсто ихъ въ умахъ людей одну только свою собственную власть (*absolute monarchy*). Поэтому атеизмъ никогда еще не производилъ смуты въ государствахъ, ибо онъ, не заботясь о потустороннемъ, дѣлаетъ людей болѣе благоразумными въ настоящей жизни, и мы видимъ, что времена, наклонныя къ атеизму (какъ эпоха Августа Цезаря) были временами расцвѣта гражданской жизни. Но суевѣріе поселяло смуту во многихъ государствахъ и приводило ихъ къ глубоко потрясавшимъ движеніямъ (*in apew primum mobile*), которыя низвергали всѣ сферы правленія“¹⁾. Приведенныя слова прїобрѣтаютъ еще большее значеніе, если мы примемъ во вниманіе, что понятіе суевѣрїя Бэконъ употребляетъ въ очень широкомъ смыслѣ, такъ что въ его сознанїи оно тѣснѣйшимъ образомъ связано съ религіознымъ фанатизмомъ, съ тѣмъ, что онъ самъ называетъ „слѣпою и неумѣренною ревностью по религіи“²⁾. При этомъ Бэконъ не задается вопросомъ: не приведетъ ли съ

¹⁾ Essay of Superstition.

²⁾ Ср. *ibid*, ad finem; N. O., I, 65, 89.

неизбѣжною необходимостью та слѣпая вѣра, за которую онъ высказывается, какъ разъ къ этой самой „слѣпой и неумѣренной ревности“? Впрочемъ Бэконъ, повидимому, разсчитывалъ совсѣмъ на другое. Самъ не чувствуя склонности къ религіозному умозрѣнію, онъ надѣялся, что легко можно заглушить эту склонность и въ другихъ, закрывъ доступъ для разума въ область догматовъ вѣры. Тогда прекратились бы религіозные споры, а съ ними и одинъ изъ источниковъ политическихъ смуть: припомнимъ, что во времена Бэкона въ Англіи уже живо чувствовались тѣ общественные антагонизмы, которые выступали подъ религіозными знаменами и разрѣшились нѣсколько поздиѣе въ гражданскую войну. Однако не слѣпой вѣрѣ было суждено положить конецъ этой борьбѣ. Слѣпая вѣра—злѣйшій врагъ религіозной терпимости, за которую горячо стоялъ самъ Бэконъ, видя въ ней одинъ изъ оплотовъ гражданского мира.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что догматы положительной религіи являются границей натуральной теологіи со стороны откровеннаго богословія. Но для Бэкона было важнѣе указать для нея границу съ другой стороны, со стороны натурфилософіи. Если вторженіе разума въ область тайнъ вѣры порождаетъ ересь, то вторженіе всякой вообще теологіи въ область натуральной философіи создаетъ то самое суевѣріе, котораго такъ боится Бэконъ. Поэтому философію, строящую познаніе природы на религіозныхъ предпосылкахъ (естественныхъ или откровенныхъ—все равно) Бэконъ называетъ *суевѣрной* философіей. Сюда приналежатъ въ одинаковой мѣрѣ—какъ пифагорейская мистика чиселъ или платоновская теорія идей, такъ и тѣ ученія, которыя хотятъ обосновать физику на книгѣ Бытія или на книгѣ Іова ¹⁾. Грань, такимъ образомъ, и здѣсь проведена достаточно рѣзко. Однако и здѣсь она создаетъ не менѣе затруднительное положеніе, чѣмъ и въ предшествующемъ случаѣ. Нельзя не замѣтить, какое неестественное мѣсто заняла теперь натуральная теологія. Съ одной стороны, какъ отрасль философіи, она противопоставляется откровенному ученію, но, съ другой стороны, по своему предмету и задачамъ она гораздо тѣснѣе связана съ откровеннымъ богословіемъ, чѣмъ съ натуральной

¹⁾ Novum Organum, I. 65.

философіей: послѣдняя совершенно противоположна ей по своему духу, приѣмамъ и предмету. Положеніе это еще болѣе запутывается отъ того, что, если, съ одной стороны, „смѣшеніе вещей божественныхъ и человѣческихъ“ есть нѣчто непозволительное, то, съ другой стороны, съ точки зрѣнія самого Бэкона, нельзя совершенно отграничить познанія природы отъ естественной теологіи: припомнимъ, что порядокъ и цѣлесообразность природы служатъ, по Бэкону, главнымъ источникомъ естественнаго богопознанія. Отсюда возникаетъ новое затрудненіе: оказывается, что понятіе цѣли съ только что отмѣченной точки зрѣнія вполне закономерно въ отношеніи къ природѣ, между тѣмъ какъ раньше, характеризуя т. н. суевѣрную философію, Бэконъ ставитъ ей въ упрекъ объясненіе природы изъ конечныхъ причинъ и вообще неоднократно высказывается противъ введенія послѣднихъ въ изученіе природы. Является вопросъ: какъ примирить эти двѣ противоположныя точки зрѣнія на конечныя причины? Отвѣта на этотъ вопросъ нужно искать въ ученіи Бэкона относительно состава второй части философіи, именно филозофій природы, къ которой мы теперь и обращаемся.

Наука о природѣ, какъ мы хорошо уже знаемъ, есть главный предметъ вниманія Бэкона. Правда, въ своей энциклопедіи онъ хочетъ быть объективнымъ, давая мѣсто и другимъ наукамъ. Едва ли однако мы ошибемся, если скажемъ, что *подлинною* наукою для него всетаки остается только изученіе природы. Его преддверіемъ и фундаментомъ служить естественная исторія. Но послѣдняя не составляетъ еще науки въ строгомъ смыслѣ слова. Здѣсь дѣло идетъ только о констатированіи фактовъ, между тѣмъ какъ натуральная философія занимается изученіемъ причинъ и производствомъ слѣдствій. Въ согласіи съ Аристотелемъ и схоластиками, Бэконъ, какъ мы знаемъ, различаетъ четыре вида причинъ: причина дѣйствующая, матерія, форма и цѣль. Соотвѣтственно этому изученіе природы распадается на физику и метафизику: первая занимается причинами дѣйствующими и материальными, вторая—формальными и конечными.¹⁾ Физика составляетъ низшую ступень познанія природы, метафизика—высшую. „Науки суть какъ бы пирамиды, для которыхъ

¹⁾ De D. et A., lib. III, c. 4 p. 550: ср. №. 0., II, 2, 9.

исторія и опытъ составляютъ единственное основаніе; а отсюда и основаніемъ натуральной философіи служить естественная исторія. Первый отъ основанія этажъ составляетъ физика, ближайшей къ вершинѣ — метафизика“. 1) {Физика разсматриваетъ природу въ ея текучихъ и измѣняемыхъ состояніяхъ, метафизика—въ ея общихъ опредѣленіяхъ и основахъ, каковыми и являются формы. Физика и метафизика могутъ имѣть дѣло съ одними и тѣми же свойствами, но первая беретъ ихъ не въ ихъ общемъ видѣ, а лишь въ ихъ частныхъ обнаруженіяхъ. Такъ, напримѣръ, физика отыскиваетъ причину бѣлизны въ какихъ-нибудь предметахъ— въ снѣгѣ, пѣнѣ и т. п.; метафизика опредѣляетъ общую причину бѣлизны. 2). Необходимо однако прибавить, что иногда Бэконъ употребляетъ понятіе физики въ широкомъ смыслѣ, разумѣя подъ нею науку о природѣ вообще. Въ такомъ случаѣ метафизика опредѣляется, какъ часть физики. 3) Такъ какъ задачу науки составляетъ не только изученіе причинъ, но и производство слѣдствій, то указаннымъ теоретическимъ частямъ натуральной философіи соотвѣтствуютъ практическія науки: физикѣ соотвѣтствуетъ механика, метафизикѣ—магія. Первая дѣлаетъ извѣстныя практическія примѣненія и открытія, исходя изъ познанія физическихъ причинъ, вторая—изъ формъ. Первая какъ бы подражаетъ природѣ, лишь видоизмѣняя по мѣрѣ надобности ея дѣйствія; вторая обѣщаетъ намъ полное преобразование природы. До сихъ поръ въ воззрѣніяхъ Бэкона на изученіе природы мы видимъ достаточно опредѣленности и цѣльности: ясно, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ механическимъ научнымъ міровоззрѣніемъ, которое и даетъ руководящія начала для натуральной философіи. Но какъ раньше Бэконъ не ограничилъ науки однимъ только изученіемъ природы, такъ теперь изученія природы онъ не ограничилъ одною механическою причинностью. Припомнимъ, что задачей метафизики служитъ изученіе не только формъ, но и конечныхъ причинъ. Въ этомъ Бэконъ, между прочимъ, усматриваетъ одну изъ отличительныхъ особенностей метафизики по сравненію съ

1) De D. et A., *ibid.*, p. 567.

2) *Ibid.* 550, 566 и др.

3) De D. et A. *lib.* IV, c. 3, p. 613.

физикой. „Физика, говоритъ онъ, предполагаетъ въ природѣ только существованіе, движеніе и естественную необходимость; метафизика сверхъ того мысль и идею“. ¹⁾ Съ другой стороны, мы уже видѣли, съ какою рѣшительностью высказывается Бэконъ противъ конечныхъ причинъ въ естествознаніи. Онъ принадлежитъ къ числу наиболѣе вредныхъ идоловъ расы, онъ вводятъ въ истолкованіе природы, вмѣсто объективной, субъективную точку зрѣнія, ²⁾ Онъ вообще не приносятъ для науки ничего кромѣ вреда и разрушенія ³⁾. Мы подошли, такимъ образомъ, къ тому самому затрудненію, которымъ намъ пришлось закончить рѣчь о натуральной теологіи, по ученію Бэкона. Несомнѣнно, что вопросъ о роли конечныхъ причинъ въ философіи Бэкона принадлежитъ къ числу очень спорныхъ. Для иллюстрацій того, какъ различно онъ рѣшается, приведу лишь мнѣнія двухъ историковъ философіи, столько же популярныхъ, сколько и авторитетныхъ. *Фалькенбергъ*, сказавши, что въ вѣдѣніи метафизики, по Бэкону, находится изслѣдованіе формальныхъ и конечныхъ причинъ, затѣмъ добавляетъ: „Впослѣдствіи Бэконъ измѣнилъ свое мнѣніе о конечныхъ причинахъ. Рассмотрѣніе съ точки зрѣнія цѣлей безплодно, какъ монахиня; оно изгоняется изъ области науки и находитъ свое мѣсто въ религіозномъ міровоззрѣніи. ⁴⁾ Этотъ взглядъ *Фалькенберга* по существу, какъ намъ кажется, близокъ къ истинѣ, но по той формѣ, въ которой онъ высказалъ, оказывается въ полномъ противорѣчьи съ фактами. *Фалькенбергъ* говоритъ объ *измѣненіи* въ воззрѣніяхъ Бэкона на конечныя причины. Когда же именно „впослѣдствіи“ Бэконъ измѣнилъ свое мнѣніе? Вѣдь отнесеніе конечныхъ причинъ, на ряду съ формальными, въ область вѣдѣнія метафизики находитъ себѣ мѣсто въ *той же самомъ сочиненіи*, въ которомъ Бэконъ сравнивалъ цѣлевое разсмотрѣніе вещей съ монахиней; мало этого: то и другое можно найти на *одной и той же страницѣ* цитируемаго нами изданія „De dignitate et augmentis scientia-

1) De D. et A., lib. III, c. 4, p. 550.

2) N. O., I, 48.

3) N. O., II, 2: causa finalis tantum abest ut prosit, ut etiam scientias corrumpat.

4) *Фалькенбергъ*. Исторія нов. философіи, пер. подъ ред. Викторова стр. 42, примѣч.

rum“, ¹⁾—сочиненія появившагося, какъ мы знаемъ за нѣсколько лѣтъ до смерти Бэкона (въ 1623 г.); но не менѣе рѣшительно высказывается Бэконъ противъ конечныхъ причинъ и въ „Новомъ Органѣ“. Такимъ образомъ, объяснять различіе сужденій Бэкона о конечныхъ причинахъ *измѣненіемъ* въ его воззрѣніяхъ мы не имѣемъ никакой возможности, хотя, конечно, совершенно справедливо по существу, что съ точки зрѣнія Бэкона ученіе о конечныхъ причинахъ естественнѣе всего бы было отнести именно къ области религізнаго міровоззрѣнія, а не науки.—Иначе хочеть разрѣшить обсуждаемую нами сейчасъ трудность Виндельбандъ. По его мнѣнію, въ своей энциклопедіи Бэконъ хотѣлъ лишь дать критическое разсмотрѣніе фактическаго состоянія наукъ, а вовсе не правила для ихъ подраздѣленія. ²⁾ Однако и такое воззрѣніе не согласуется съ фактами. На протяженіи всего сочиненія „De dignitate et augmentis“ Бэконъ не только излагаетъ предметъ и задачи отдѣльныхъ наукъ съ принятыхъ точекъ зрѣнія, но и совершенно опредѣленно выражаетъ свое личное отношеніе, высказываетъ свои *desiderata*, устанавливаетъ свой собственный взглядъ на составъ и задачи наукъ и т. д. Въ частности, что касается ученія о конечныхъ причинахъ, Бэконъ не только неоднократно и настойчиво говоритъ о томъ, что онъ не хочеть разрушать телеологіи, но даже высказываетъ очень остроумныя и до сихъ поръ не утратившія значенія соображенія относительно того, какъ можно совмѣстить причинное и телеологическое объясненіе природы. „Объясненіе, что твердость кожи у животныхъ предназначена для предохраненія отъ вреда со стороны стихій, не противорѣчитъ другому, по которому эта твердость обусловлена сжатіемъ поръ на поверхности тѣла вслѣдствіе холода и разрушительнаго дѣйствія воздуха; то же можно сказать и въ другихъ случаяхъ: причины того и другого рода прекрасно между собою согласуются, за исключеніемъ лишь того, что одна показываетъ намѣреніе, другая простую послѣдовательность. Это отнюдь не вызываетъ сомнѣній въ Божественномъ провидѣніи и нисколько не ума-

¹⁾ См. въ изд. S., E., N. т. I, стр. 571 и предшествующія.

²⁾ *Виндельбандъ*, Исторія новой философіи, изд. подъ ред. проф. Введенскаго, т. I, стр. 112.

ляетъ его, но скорѣе удивительнымъ образомъ подтвержда-
етъ и возвеличиваетъ его. Ибо, какъ въ гражданскихъ дѣ-
лахъ политическое искусство гораздо выше и удивительнѣе
въ томъ случаѣ, когда кто-нибудь умѣетъ пользоваться дѣй-
ствіями другихъ для выполненія своихъ цѣлей, не посвящая
ихъ въ свои намѣренія (такъ что, исполняя то, что онъ
хочетъ, они совсѣмъ этого не замѣчаютъ), чѣмъ тогда, когда
онъ сообщаетъ свою волю ея исполнителямъ,—такъ мудрость
Божія сіяетъ удивительнѣе тогда, когда природа дѣлаетъ
одно, а Провидѣніе извлекаетъ отсюда другое, чѣмъ въ томъ
случаѣ, если бы черты Провидѣнія были прямо напечат-
лѣны на каждомъ состояніи и на каждомъ движеніи при-
роды“. ¹⁾ Все эти настойчивыя увѣренія Бэкона, что онъ от-
нюдь не является принципиальнымъ противникомъ конечныхъ
причинъ, исключаютъ мысль, будто онъ вводитъ ихъ въ мета-
физику, такъ сказать, не отъ своего лица, а лишь отъ лица
современной науки или философіи. Однако Виндельбандъ,
конечно, правъ, когда онъ отказывается допустить, будто
Бэконъ серьезно желалъ поставить метафизику, имѣющую
предметомъ конечныя причины, на ряду съ научнымъ есте-
ствознаніемъ, какъ нѣчто вполне ему равноправное. ²⁾ Допу-
стить это значило бы сдѣлать указанная нами противорѣ-
чія въ его сужденіяхъ о конечныхъ причинахъ не только
непримиримыми, но даже и не объяснимыми. Для объясне-
нія этого противорѣчія существуетъ только одинъ путь,
который оправдывается многими мѣстами сочиненій Бэкона,
хотя самимъ имъ и не указанъ съ полною прямою и опре-
дѣленностью. Необходимо допустить, что терминъ *наука* имѣ-
етъ въ устахъ Бэкона различное значеніе. Едва ли можно
сомнѣваться въ томъ, что въ строгомъ и серьезномъ смыслѣ
онъ признавалъ наукою только точное механическое естество-
знаніе. Въ наукѣ этого рода нѣтъ мѣста для конечныхъ
причинъ; здѣсь онѣ ничего, кромѣ вреда, не приносятъ. ³⁾
Но подобно тому, какъ терминъ *dogma* или *learning* имѣетъ

¹⁾ De D. et A., lib, III, c. 4. p. 570.

²⁾ Виндельбандъ, *ibid.* Конечно, употребленіе термина „метафизика“ у Виндельбанда въ данномъ мѣстѣ совсѣмъ не соотвѣтствуетъ бэконовской терминологіи: у Бэкона, какъ мы знаемъ, метафизика занимается не только конечными причинами, но и формами.

³⁾ Ср. №. О., II, 2.

у Бэкона настолько широкой смыслъ, что включаетъ въ себя на ряду съ философiей и поэзiю, такъ точно и терминъ sciētia, имѣеть у него то строгiй, то не строгiй смыслъ: въ послѣднемъ смыслѣ, уступая общепринятой терминологiи и даже умышленно примыкая къ ней для того, чтобы не подвергнуться нареканiямъ за свой образъ мыслей, Бэконъ придавалъ названiе науки тому, что въ его собственныхъ глазахъ совсѣмъ не имѣло строго научнаго характера, но чего однако онъ вовсе не имѣлъ намѣренiя ниспровергать: сюда относятся всѣ продукты умственной работы, направленной на удовлетворенiе религiозно-нравственныхъ запросовъ, но не допускающей примѣненiя строго научныхъ приѣмовъ. Что въ тѣхъ знакахъ уваженiя, которые оказываетъ Бэконъ этой наукѣ, въ большинствѣ случаевъ чувствуется тонъ официальной реторики, иногда смѣшанный съ плохо прикрытой или даже нескрываеваемой иронiей, это можно оспаривать лишь при очень пылкомъ желанiи доказать искренность правовѣрiя Бэкона. Но мы все же не имѣемъ достаточно данныхъ, чтобы утверждать, что за этимъ официальнымъ признанiемъ правъ религiознаго умозрѣнiя кроется въ существѣ дѣла ихъ отрицанiе. Трудно примириться съ мыслью, что такъ много мѣста въ одномъ изъ своихъ главныхъ трудовъ Бэконъ отводитъ предметамъ и вопросамъ, за которыми онъ отрицалъ всякое значенiе. Съ этимъ плохо согласуется также и то обстоятельство, что признанiе правъ телеологiи мы находимъ не только въ энциклопедiи, а и въ „Новомъ Органѣ“, притомъ въ связи съ основнымъ ученiемъ Бэкона, именно съ ученiемъ о формахъ. Хотя научное изслѣдованiе ихъ должно носить строго механической характеръ, но этимъ отнюдь не исключень, а напротивъ всюду предполагается правильнымъ взглядъ на нихъ, какъ на подлинныя идеи Ума Божественнаго, какъ на дѣйствительныя отпечатки, наложенныя Творцомъ на творенiя. 1) Единственное, чего требуетъ Бэконъ,—это то, чтобы подобный взглядъ не вводился въ самый процессъ научнаго изслѣдованiя въ качествѣ руководящаго принципа, а служилъ, такъ сказать, цѣлямъ субъективнаго назиданiя. Эта цѣль уже сама по себѣ говоритъ за то, что телеологiя, какъ всякое религiозное умозрѣнiе.

1) N. O., I, 23, 124.

должно быть строго отграничиваемо отъ научнаго естествознанія, которое, какъ мы знаемъ, преслѣдуетъ практическія примѣненія совсѣмъ другого, именно, чисто механическаго характера. На это хочеть указать Бэконъ своимъ знаменитымъ изреченіемъ, что „изслѣдованіе конечныхъ причинъ бесплодно (*sterilis*) и, какъ посвященная Богу дѣвственница, ничего не произраждаетъ“. ¹⁾ Трудно, конечно, отрицать заключающуюся въ этихъ словахъ иронию, но на ряду съ нею здѣсь содержится совершенно опредѣленный серьезный смыслъ, въ особенности ясный изъ контекста. Опредѣливъ теоретическія задачи физики и метафизики (4-я глава III кн.), Бэконъ переходитъ къ ихъ практическимъ примѣненіямъ (гл. 5). Ясное дѣло, что телеологія для такихъ примѣненій непригодна; это и долженъ былъ отмѣтить Бэконъ послѣ того, какъ онъ указалъ, что метафизика, какъ ученіе о формахъ, находитъ свое практическое приложеніе въ магіи: о практической бесплодности телеологіи здѣсь нельзя было не упомянуть, разъ раньше она была введена, на ряду съ ученіемъ о формахъ, въ составъ метафизики. Даже сравненіе съ монахиней при такомъ контекстѣ можетъ получить совершенно серьезное значеніе. Изслѣдованіе конечныхъ причинъ есть нѣчто, посвященное Богу, т. е. относится всецѣло къ области религіи и съ точки зрѣнія житейски-практической бесполезно,—что, конечно, можетъ не исключать мысли о цѣнности совсѣмъ другого порядка. Впрочемъ самъ Бэконъ не отрицая цѣнностей этого рода, самъ лично относился къ нимъ довольно равнодушно, и этимъ обстоятельствомъ, а въ особенности тѣми злоупотребленіями телеологіей, съ которыми ему приходилось бороться,—объясняется та доза ироніи, которая примѣшалась къ совершенно серьезной мысли. Въ сознаніи самого Бэкона практическая примѣнимость науки составляетъ настолько существенный моментъ самаго ея понятія, что когда онъ видѣлъ, какъ люди всю свою научную пытливость направляли въ сторону, ничего не обещающую для дѣла техническихъ изобрѣтеній, онъ не могъ воздержаться отъ насмѣшки. Таково вообще отношеніе Бэкона къ тому, что онъ называлъ „популярными науками“: онъ ихъ не отрицалъ, но охотно предоставлялъ другимъ заниматься

¹⁾ De D. et A., lib. III, c. 5, p. 571.

ими; при этомъ отсутствіе личнаго интереса къ предметамъ подобнаго рода служило причиною того, что Бэконъ даже не давалъ себѣ труда настолько, чтобы провести хоть сколько-нибудь удовлетворительную грань между тѣмъ, что съ его точки зрѣнія заслуживаетъ дѣйствительнаго признанія, и тѣмъ, что можетъ быть сохранено лишь для услады профессоръ старой школы. Последнее обстоятельство особенно наглядно показываетъ, что та позиція индефферетиста, которую занималъ Бэконъ въ отношеніи къ религіозному умозрѣнію, была близка къ позиціи скептика.¹⁾

Достаточно уже обрисовавшееся передъ нами двойственное отношеніе Бэкона къ вопросамъ религіознаго умозрѣнія не представляетъ какой-либо случайности въ его ученіи. Совершенно напротивъ: эта черта послѣдовательно сказывается во всѣхъ тѣхъ пунктахъ, гдѣ Бэкону приходится касаться проблемъ подлинно метафизическаго характера. Если раньше мы неизбѣжно наталкивались на нее въ его теологіи и натурфилософіи, то не менѣе выпукло выступаетъ она и въ его антропологіи.

Наука о человѣкѣ, по заявленію Бэкона, есть не что иное, какъ часть науки о природѣ²⁾, какъ самъ человѣкъ есть часть природы. Мы сейчасъ однако увидимъ, что эта опредѣленная точка зрѣнія, по признанію самого Бэкона, оказывается по меньшей мѣрѣ одностороннею. Наука о человѣкѣ, по Бэкону, распадается на философію человѣчности (*philosophia humanitatis*—ученіе объ индивидуальномъ человѣкѣ) и философію гражданскую (*philosophia civilis*—ученіе о человѣческомъ общежитіи).

Первая въ свою очередь распадается на науку о тѣлѣ и науку о душѣ. На ряду съ этимъ раздѣленіемъ ставится впрочемъ еще общее ученіе о природѣ и состояніи человѣка вообще, которое въ свою очередь распадается на ученіе о недѣлимой духовно-тѣлесной человѣческой личности (*de persona hominis*) и на ученіе о взаимной связи души и тѣла (*de foedere*)³⁾. Скажемъ сначала нѣсколько словъ объ этихъ двухъ отрасляхъ антропологіи Бэкона, потому что онѣ на-

1) N. o., I, 128.

2) De D. et A., lib. IV, c. I, p. 580.

3) Ibid., 580—581.

глядно отражаютъ на себѣ отличительныя особенности его міровоззрѣнія.

Ученіе о недѣлимой человѣческой личности — *de persona hominis*, — т.-е. о человѣкѣ независимо отъ его раздѣленія на душу и тѣло, должно носить въ глазахъ Бэкона не столько теоретическій, сколько практическій или, точнѣе, тимологическій характеръ: здѣсь господствуетъ точка зрѣнія цѣнности. Это есть наука съ одной стороны о бѣдствіяхъ и немощахъ, съ другой, — о преимуществахъ и доблестяхъ человѣческаго рода. Едва ли Бэконъ придавалъ особенное значеніе этой „наукѣ“, которая по его мысли сводится преимущественно къ собиранію разсказовъ о необычайныхъ проявленіяхъ человѣческаго совершенства, въ какой бы то ни было сферѣ. Среди приводимыхъ имъ примѣровъ мы видимъ Юлія Цезаря, диктовавшаго одновременно пяти секретарямъ, Кира и Сципіона, удерживавшихъ въ памяти имена многихъ тысячъ людей, Аназарха, который во время пытокъ откусилъ собственный языкъ и выплюнулъ его въ лицо тирану, и т. п. Достойнымъ вниманія здѣсь представляется то, что Бэконъ отдаетъ рѣшительное предпочтеніе изученію человѣческихъ совершенствъ предъ изученіемъ несчастій и немощей. „Оплакиваніе человѣческихъ немощей изящно и обильно разукрашено во многихъ сочиненіяхъ какъ философскихъ, такъ и богословскихъ, и это дѣло столько же пріятное, сколько и полезное“, не безъ ироніи замѣчаетъ Бэконъ. „Но я бы, продолжаетъ онъ, считалъ наиболѣе нужнымъ для (воспитанія) величія души и красоты человѣческой, чтобы были собраны *крайности* (какъ говорятъ схоластики) или *вершины* (какъ Пиндаръ) человѣческой природы, преимущественно изъ области достовѣрной исторіи, т.-е., то крайнее и высшее, до чего когда-либо поднималась человѣческая природа сама по себѣ въ отдѣльныхъ дарованіяхъ какъ тѣлесныхъ, такъ и духовныхъ“ ¹⁾. Очевидно, что и здѣсь, какъ раньше, устами Бэкона говоритъ бодрая вѣра въ будущее человѣчества и желаніе содѣйствовать осуществленію этого лучшаго будущаго. — Вторую часть общаго ученія о человѣкѣ, какъ мы знаемъ, занимаемъ очень важный вопросъ объ отношеніи души и тѣла (*de foedere*). Бэконъ

¹⁾ Ibid., 581.

не углубляется въ философскую сторону этого вопроса о связанныхъ съ нимъ затрудненій; онъ держится на поверхности фактовъ взаимной связи и взаимнаго вліянія души и тѣла. Эта связь даетъ возможность, во-первыхъ, познавать одну сторону на основаніи другой, во-вторыхъ,—возможность дѣйствовать при помощи одной на другую. Первое даетъ начало, съ одной стороны, физиогномикѣ; познающей при помощи тѣлесныхъ очертаній душевныя склонности, съ другой,—толкованію сновидѣній. Въ первомъ случаѣ Бэконъ желалъ бы наряду съ изученіемъ тѣлесныхъ очертаній поставить изученіе жестовъ и движеній, поскольку они служатъ выраженіемъ настроенія данной минуты. Бэконъ не сомнѣвается, что въ этой области существуютъ нѣкоторые общіе законы; „ибо мы всѣ смѣемся, плачемъ, краснѣемъ и хмуримся почти одинаково; то же самое по большей части нужно сказать и о болѣе тонкихъ движеніяхъ“¹⁾. Если физиогномика есть искусство познавать душевную жизнь на основаніи физической, то научное истолкованіе сновидѣній должно разсматривать ихъ, какъ слѣдствіе извѣстныхъ внутреннихъ, органическихъ причинъ, сходныхъ по своему дѣйствію съ извѣстными внѣшними факторами: такъ тошнота, наприимѣръ, можетъ вызвать сновидѣніе, что человекъ находится на морѣ и его качаетъ. Физиогномика и истолкованіе сновидѣній показываютъ намъ, какъ на основаніи взаимной связи тѣла и души мы можемъ въ состояніяхъ одной почерпнуть указанію на состоянія другой и наоборотъ. Но эта же связь даетъ возможность и практическаго воздѣйствія на каждую изъ двухъ сторонъ при помощи другой. Такъ, напр., врачебная наука пользуется физическими средствами для воздѣйствія на душевныя состоянія и, съ другой стороны, всегда принимаетъ въ расчетъ психику больного при лѣченіи физическихъ заболѣваній. Относительно послѣдней стороны вопроса Бэконъ въ особенности подчеркиваетъ, „до какой степени (не говоря ужъ объ аффектахъ) одно только воображеніе или одна мысль, въ сильной мѣрѣ сосредоточенная и экзальтированная до состоянія нѣкотораго рода вѣры, способна измѣнять тѣло воображающаго“²⁾.

¹⁾ Ibid., 584.

²⁾ Ibid., 585.

Мы не будемъ долго останавливаться на соматологіи Бэкона. Отмѣтимъ лишь, какъ очень характерную ея черту, чисто практическія тенденціи. Наука о тѣлѣ должна служить потребностямъ тѣла, и такъ какъ эти потребности четырехъ родовъ, именно: здоровье, красота, сила и наслажденіе, то и соматологія, по Бэкону, распадается на четыре отрасли—медицину, косметику, атлетику и ученіе о наслажденіи (*voluptaria*) ¹⁾. Болѣе подробно мы должны остановиться на психологіи Бэкона.

Въ ученіи о душѣ мы снова наталкиваемся у Бэкона на ту двойственность, которую мы уже отмѣтили раньше. Бэконъ различаетъ душу разумную, или „дыханіе жизни“, составляющую отличительную особенность человѣка, и душу неразумную или чувственную, общую у него съ животными и являющуюся лишь орудіемъ, или органомъ, души разумной. Первымъ основаніемъ такого раздѣленія служитъ для Бэкона библейское повѣствованіе о твореніи. Однако онъ находитъ, что богословскія основанія здѣсь вполнѣ согласуются и съ принципами философіи. Превосходство человѣческой души надъ душою животныхъ имѣетъ столь многочисленныя, важныя и наглядныя проявленія, что мы обязаны установить между тою и другою специфическое различіе—различіе не количественное только, а качественное ²⁾. Бэконъ не хочетъ, однако, замѣтить, что устанавливаемая такимъ ученіемъ пропасть между человѣкомъ и прочими твореніями нисколько не согласуется съ ранѣе у него высказаннымъ убѣжденіемъ, по которому наука о человѣкѣ есть только часть науки о природѣ. Повидимому, отъ этого противорѣчія можно избавиться только признаніемъ, что т. н. „дыханіе жизни“, или „разумная душа“, не можетъ быть предметомъ научнаго изслѣдованія; что на долю послѣдняго осталась только душа чувственная, или неразумная. Можно подумать, что въ такомъ именно смыслѣ опредѣленно высказывается и Бэконъ, когда говоритъ: „такъ какъ субстанція души при своемъ твореніи не была извлечена и произведена изъ вещества неба и земли, но непосредственно вдохнута Богомъ, и такъ какъ собственными предметами фило-

1) De D. et A., lib. IV, c. 2.

2) Ibid., 605.

софїи являются именно законы неба и земли, то какимъ образомъ можно бы было требовать и получать отъ философїи познаніе о субстанціи разумной души? Напротивъ, оно должно быть почерпнуто изъ того же Божественнаго вдохновенія, изъ котораго первоначально проистекла и субстанція души“¹⁾. Итакъ, повидимому, душа разумная можетъ познаваться нами только изъ Откровенія; естественнаго, философскаго познанія объ ней мы имѣть не можемъ. Однако такое рѣшеніе вопроса для Бэкона неприемлемо. Вѣдь это бы собственно означало, что науки о *человѣческой* душѣ быть не можетъ, а есть только наука о душѣ, общей чело-вѣку и животному,—что отнюдь не соотвѣтствуетъ дѣйстви-тельному содержанию психологїи Бэкона.

Обратимъ вниманіе на то, каковы наиболѣе существенные предметы, дающіе, по Бэкону, содержаніе наукъ о чело-вѣческой душѣ; этими предметами являются разумъ съ его стремленіемъ къ истинѣ и воля съ ея стремленіемъ къ благу, а науки, сюда относящіяся, суть логика и мораль²⁾. Ясное дѣло, что здѣсь идетъ рѣчь о разумной душѣ. Внѣшнимъ образомъ Бэконъ спасаетъ положеніе путемъ разгра-ниченія между ученіемъ о сущности и способностяхъ души и ученіемъ объ употребленіи этихъ способностей. Логика и мораль попадаютъ во вторую категорію.

Н. Городенскій.

(Окончаніе слѣдуетъ).

¹⁾ Ibid., 605—606.

²⁾ Ibid., lit. V, с. 1, р. 614—615.