

*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: „Антропологія и космологія Немезія, еп. Емесского, въ ихъ отношеніи къ древней філософіи и патристической литературѣ“.

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

Извѣстный представитель древне-греческаго скепсиса—врачъ Секстъ Эмпірикъ, характеризуя філософское міровоззрѣніе не менѣе извѣстнаго представителя академическаго скептицизма—Аркезилая, основателя, такъ называемой, Средней Академіи, приводить о немъ такой стихъ Аристона.

„Сперѣді Платонъ, сзади Пирронъ, Діодоръ посрединѣ...<sup>1)</sup> Вуть что читаемъ буквально у Секста Эмпірика въ объясненіе такого отзыва объ Аркезилаѣ: „И говорять, если только должно вѣрить разсказамъ 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 смотрѣть они на платонизмъ, самъ казался настроеннымъ скептически, если они относились къ принятію платоновскихъ учений съ естественнымъ сомнѣніемъ,—тѣмъ же изъ своихъ сторонниковъ, которые обнаруживали склонность къ платонизму, давать въ руки сочиненія Платона; поэтому-то Аристонъ и сказалъ о немъ:

„*πρόσθε Πλάτων, ὅπιςεν Πόρον, μέσσος Λιόδορος...*<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> *Sext. Empir.* Pyrrh. Нурот. I. 234. Диодоръ—знаменитый діалектикъ (ср. *P. Ригтеръ*—Скептицизмъ въ філософії, стр. 79. Т. I. СПБ, 1910 г.).

<sup>2)</sup> *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—эклектику Немезію и, *mutatis mutandis*, скажемъ о немъ словами Аристона: „спереди“ платоникъ и галеновецъ, „сзади“—аристотеликъ, а „посрединѣ“—христіанскій философъ—апологетъ. Открытое тяготѣніе Немезія къ Платону, на котораго онъ всегда ссылается, и къ Галену, котораго называетъ „врачемъ, достойнымъ удивленія (*διαμάστος ἵστρος*)“, настойчивое стремленіе при изложеніи теорій Аристотеля всегда усмотреть хотя бы маленький сучокъ въ глазу великаго Стагирита, не могутъ, однако же, замаскировать тѣхъ аристотелевскихъ взглядовъ и идей, которые явными чертами вкраплены въ философское міровоззрѣніе Немезія. Свойственная не только Немезію, но и многимъ другимъ христіанскимъ писателямъ первыхъ вѣковъ, „боязнь“ стать открыто на сторону Аристотеля, діадектика котораго оказалась столько услугъ еретикамъ, психологически можетъ быть понята по аналогіи съ тѣмъ наблюдениемъ Тертулліана, что „*naufragio liberati, exinde periudium et navi et mari dicunt*“,<sup>1)</sup> т. е. что „спасшіеся отъ кораблекрушенія послѣ этого на-всегда разстаются 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 смотрѣть на дѣло Р. Рихтеръ. По его мнѣнию (Цит. соч., стр. 80, ср. прим. 197-е къ гл. 1-я), Аркезилай былъ „скептикомъ чистой воды“; выраженіе Аристона „спереди Платонъ“ Рихтеръ понимаетъ въ томъ смыслѣ, что „Аркеаилай въ 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.—

<sup>1)</sup> *Tertull.* De poenitentia, cap. 7.—

Догмы (за исключениемъ 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, не самостоятельное по методу, не вполнѣ систематическое и законченное по изложенію, не имѣть особенного научнаго значенія. И хотя нѣкоторые высказанные здѣсь взгляды не лишены исторического интереса и сами по себѣ, а иногда даже заслуживаютъ вниманія со стороны современной науки, однако же,—ближайшее историческое значеніе трактата Немезія въ христіанской антропологіи опредѣляется—главнымъ образомъ—влияніемъ нашего писателя на нѣкоторыхъ христіанскихъ мыслителей послѣдующей эпохи, заимствовавшихъ часто изъ упомянутаго трактата не только отдѣльныя мысли, но даже цѣлые отдѣлы и главы, что согласно отмѣчаютъ уже всѣ старинные издатели сочиненія Немезія. Между тѣмъ, подобная 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 великие, учителя христіанства... Какой огромный періодъ времени, скажутъ многіе, отдѣляетъ ихъ отъ нашего просвѣщенаго вѣка!.. Какъ развились 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 всеоружії духовной моціи и богословской науки нанесло послѣдний ударъ умиравшему язычеству и вмѣстѣ съ тѣмъ начало интенсивную борьбу, съ тѣми отзовками языческой философіи, которые оказались въ многоразличныхъ ересяхъ; это былъ вѣкъ пышнаго расцвѣта христіанской письменности, науки и философіи, вообще, такъ называемой патристической литературы,—расцвѣта, вызванного религіозно-догматическими движеніями того времени, когда церковь выставила цѣлую плеяду знаменитыхъ мыслителей, богослововъ и учителей.... Но, вѣдь, это было  $1\frac{1}{2}$  тысячи лѣть 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 имѣть 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 истина универсального порядка, съ которыми связана вся дальнѣйшая судьба вселенной и человѣчества... Къ такому утвержденію приводить насть идея абсолютности

*и универсальности самого христіанства.* Библейско-христіанское рѣшеніе онтологической проблемы, составляющеѣ, такъ сказать, ядро патристической философії, имѣть силу для всѣхъ міровъ—дѣйствительныхъ и возможныхъ, которые можетъ еще намъ (въ будущемъ) открыть астрономія... „Будеть Богъ все во всемъ“—воть и космологія, и онтологія, и антропологія, и эсхатологія христіанства, повелительно диктующа свои императивы всему міровому процессу.... И если человѣчество должно непрерывно прогрессировать, если даже оно, въ безконечнѣмъ будущемъ, должно возродиться къ новой жизни и культурѣ, то все же этого возрожденія надо ожидать не *внѣ* христіанства, а отъ самого христіанства съ его неисчерпаемымъ, потенциальнymъ богатствомъ, не находившимъ еще до сихъ поръ своего полнаго выраженія въ міровой исторіи. Культурная эволюція человѣчества можетъ цѣлые вѣка совершаться, не выступая за предѣлы религіозно-христіанского пониманія жизни и не исчерпывая всѣхъ цѣнностей высшаго порядка, потенциально скрытыхъ въ христіанствѣ.

Содержаніе патрологической литературы, можно сказать, всеобъемлюще: здѣсь такъ или иначе затронуты и освѣщены всѣ существенные вопросы *зананія* и *жизни*. Философъ найдеть здѣсь, наряду съ критической оценкой 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 найдеть здѣсь полное и совершенное выраженіе нравственного идеала жизни и дѣятельности человѣка, принципы истинно-нравственной педагогики, высочайшіе образцы осуществленія нравственныхъ идеаловъ и проч.; психологу эта литература, наряду съ описаніемъ всѣхъ многоразличныхъ проявленій душевной жизни человѣка, дастъ, поистинѣ, классические образцы анализа самыхъ тончайшихъ оттѣнковъ тѣхъ психическихъ переживаній, которыя скрыто опредѣляютъ нравственную личность человѣка; натуралистъ найдеть здѣсь опредѣленную космогонію, хотя и чуждую ученыхъ канто-лапласовскихъ „туманностей“, но зато свободную и отъ всякихъ противорѣчій, неясностей и произвольныхъ догадокъ, изъ началь разума

изъясняющую учение Откровения.... Не трудно усмотреть въ патристической литературѣ явственные слѣды и многихъ частныхъ направлений научной мысли: здѣсь можно найти и материализмъ и сенсуализмъ (у Тертулліана), и спиритуализмъ и интеллектуализмъ (въ учении свв. отцовъ о нематериальности и бессмертіи души человѣческой, въ стремлениіи многихъ изъ нихъ понять и опредѣлить душу, какъ разумъ—*intellectus*), и волюнтаризмъ (у Клиmentа Ал., бл. Августина)... Будучи органически связана съ античной культурой и философией, патристическая философія часто содержитъ въ себѣ зародыши идей новѣйшаго мышленія, которое совершенно напрасно отдѣляли еще не такъ давно непроходимой гранью отъ формъ античнаго міровоззрѣнія. Принципъ Декартовой гносеологіи—„cogito ergo sum“—явно возвращается настъ къ бл. Августину; гносеологической 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... <sup>1)</sup> „Цѣды и внуки сходятся весьма охотно“,—замѣчаетъ по этому поводу одинъ историкъ философіи <sup>2)</sup>). Такъ, говоря вообще, ничто не ново подъ солнцемъ..., какъ и въ современныхъ философскихъ теоріяхъ!... Существенно-отличительная особенность патристической философіи состоить только въ томъ, что общимъ знаменателемъ, къ которому сводятся здѣсь всѣ разнообразныя направленія мысли, является строгій *теизмъ*, базирующейся на почвѣ библейско-христіанского Откровенія.

Если въ христіанскомъ Откровеніи и учениіи церкви патристическая философія нашла готовое содержаніе для своихъ умозрѣній, то научные 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 философій; они никогда не отрицаютъ ея принципи-

<sup>1)</sup> Ср. С. Франкъ—Ученіе Спинозы объ атрибуатахъ,— „Вопр. философіи и п.с.“, кн. 114, стр. 567.

<sup>2)</sup> Фалькенбергъ—Ист. новой филос., стр. 8 СПБ. 1894.

шально (исключенія встрѣчаются только на Западѣ, сосредоточившемъ свое вниманіе—главнымъ образомъ—на практической, обрядовой сторонѣ христіанства), усвояютъ ея лучшія стороны, часто говорятъ ея языкомъ, вращаются въ кругу тѣхъ же понятій. Христіанская наука извлекаетъ изъ философіи всѣ лучшіе свѣжіе соки и, если касается підѣнаго содержанія античной культуры, то преломляетъ его сквозь призму христіанскаго міросознанія, простирая вліяніе этихъ идей въ сферу теологическихъ, этическихъ и апологетическихъ вопросовъ. Съ формальной же стороны, перевода нѣкоторыя истины христіанского откровенія на научный языкъ античной философіи, пользуясь выработаннымъ въ ней готовымъ логическимъ аппаратомъ понятій, христіанская наука сообщаетъ этимъ истинамъ болѣе точное выраженіе и ясный смыслъ, какой онъ *implicite* заключали въ себѣ. Вообще, нужно сказать, что и новѣйшая европейская мысль въ своихъ исканіяхъ не разъ уже возвращалась къ древнимъ, почерпая у нихъ новыя силы. „Въ поэзіи, въ пластикѣ..., въ философіи,—говорить Тренделенбургъ,—творенія грековъ остаются вѣчными: мысли, сдѣлавшіяся сухими и старыми, черезъ общеніе съ греками становятся снова свѣжі и юны. Ибо время грековъ для насъ не сѣдая древность, а юность нашего духа“.<sup>1)</sup> Приведенные слова нѣмецкаго профессора, характеризующія жизненность античной культуры и значеніе ея для современности, приложимы и къ патристической философіи, поскольку она почерпала отсюда научные методы и формы для своего новаго содержанія, поскольку вообще—древняя философія вліяла на христіанскую науку больше общимъ направленіемъ мышленія, выработанными и опредѣленными логическими навыками, чѣмъ частными или отдѣльными своими положеніями.

Не слѣдуетъ, однако, при выясненіи связи христіанской философіи съ античной, забывать того обстоятельства, что по вопросу о взаимоотношеніи разума и вѣры, философіи и Откровенія, патристическая философія довольно рѣзко отличается отъ послѣдующаго сколастического (средневѣковаго) направленія христіанской философіи: согласіе вѣры съ здра-

<sup>1)</sup> Си. „Вопр. философ. и псих.“ (1911), кн. 110, стр. 813.—

вымъ человѣческимъ разумомъ (съ философией) 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 философией и церковной доктриной, и на этой предпосылкѣ только и базируется во всѣхъ своихъ построеніяхъ. Безжизненность схоластической философіи заключается именно въ ея догматической увѣренности, что авторитетъ разума (въ частности Аристотеля) не можетъ стоять въ противорѣчіи съ авторитетомъ церковной доктрины, что—посему—вѣра, являясь исходнымъ пунктомъ и нормой всяаго познанія, всегда можетъ быть рационально обоснована и выражена въ адекватныхъ понятіяхъ разума. И если Тертулліановское „*credo quia absurdum*“ не можетъ служить выражениемъ гносеологического идеала всей патристической философіи, то все же, вмѣсто „*credo, ut intelligam*“ Анзельма и другихъ схоластиковъ, въ устахъ бл. Августина звучить еще: „*Dubito, ut intelligam*“... Въ патристической философіи не усматривается никакихъ признаковъ рабскаго слѣдованія авторитету Аристотеля, или какого-либо другого философа: въ тѣхъ случающихсяъ, когда философствующій разумъ, при всей даже возвышенности своихъ созерцаній, склоняется къ пантеизму или дуализму, онъ уступаетъ свое мѣсто ученію Откровенія.

Наиболѣе благопріятной средой, при помощи которой идеи античной философіи и эллинизма могли проникать въ христианство, являлась антропология, какъ такая область, въ которой Церковь еще не сказала своего послѣдняго слова, почему и отступленія отъ строго-формулированного ученія Церкви были здѣсь менѣе возможны. А извѣстно, что всякая сила природы стремится къ распространенію по пути (по линіи) наименѣшаго сопротивленія. Въ области антропологии можно было скорѣе всего пользоваться научнымъ материаломъ античной философіи, не поступаясь какими-либо существенными интересами христіанской доктрины и не рискуя впасть въ противорѣчіе съ духомъ церковнаго ученія. Ассимилируя на почвѣ христіанского міросозерцанія идеи древне-классической психологіи (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 теологии. Въ этомъ же, по крайней мѣрѣ отчасти, можно видѣть объясненіе того „антропоцентризма“, который составляетъ характерную особенность христіанско-патристического міровоззрѣнія. Идея антропоцентризма коренится въ древней философіѣ, въ античной гуманности (какъ это мы показали въ изслѣдованіи<sup>1)</sup>), а въ патристической философії идея эта является, можно сказать, опредѣляющимъ масштабомъ, связующимъ звеномъ и господствующимъ мотивомъ почти всѣхъ умозрѣній: на ней базируются и ею (въ значительной мѣрѣ) постулируются и гносеология (поскольку самопознаніе признается источникомъ и исходнымъ пунктомъ не только всякаго познанія, но и богопознанія, и нравственнаго разумѣнія нормъ жизни)<sup>2)</sup>, и провиденциалистическое пониманіе исторического процесса, какъ процесса богочеловѣческаго (Климентъ Ал., Аѳанасій Вел., особ. Максимъ Испов.), и даже опредѣленіе морального смысла жизни человѣческой и цѣли всего бытія. Бл. Августинъ въ своемъ философско-историческомъ трактатѣ „De Civitate Dei“ изображаетъ всю исторію человѣчества, какъ паломничество (peregrinatio) къ царству Божьему. Согласно духу святоотеческой философіи и этики, человѣкъ, какъ микрокосмъ, или своего рода монада, отражающая въ себѣ окружающій его макрокосмъ, 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 трагедіи борьбы противоположностей, характеризующей весь процессъ мірозданія. Въ лицѣ своего „я“ человѣкъ борется съ міровымъ зломъ; внося въ свою природу гармонію добра, онъ частично способствуетъ міровой гармоніи<sup>3)</sup>. Такой моральный выводъ изъ идеи антропоцентризма подсказывается даже антропологіей и этикой Немезія, который учитъ, что „настоящая жизнь есть борьба и стадія добродѣтели“, что человѣкъ посредствомъ

1) Ф. Владицірскій—Антрапология и космология. Немезія..., 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, пре-  
побѣждая зло (грѣхъ) въ себѣ самомъ, побѣждаетъ природу,  
что видно изъ примѣра людей святыхъ и добродѣтельныхъ,  
проявлявшихъ свою власть надъ хищными и вредоносными  
животными <sup>1)</sup>.

Отрицательное отношение 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 математического (геометрическаго) масштаба ко вселенной; это произошло въ XVII вѣкѣ. Если вселенная бесконечна и безгранична, то она можетъ таить въ себѣ множество духовныхъ царствъ, среди которыхъ земное человѣчество—капля въ океанѣ; если земля есть математическая точка въ общемъ міровозданіи, 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 исторії, а вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, и самые корни патристической философіи. Эпоха Возрожденія возвратила ученыхъ на путь самостоятельного изслѣдованія природы. Затѣмъ, Францискъ Бэконь 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“ <sup>2)</sup>). 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 места ни телевологіи, ни антропоцентризму, ни Аристотелевскимъ понятіямъ *oὐσία, μορφή, ἐντελέχεια...* Въ объясненіи природы *causae finales* были вытѣснены *causa efficiens*, признаніемъ необходимости, механической причинности всѣхъ явлений при-

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

<sup>2)</sup> Nov. Organ. I, 122 —

ролы. *Новая философия* радикально изменяет прежние точки зрения на бытие: ни красоты, ни гармонии, ни органического единства ищет она в природе, а стремится найти обнаженную истину... Эстетический характер космологии древнего грека, смотревшего на все мицданіе, какъ на художественное произведение искусства—стройный *хуброс*, смѣняется холоднымъ рационализмомъ и математическимъ анализомъ; антропоцентризмъ древней философии, оцѣнивавший всѣ объекты бытія съ точки зренія ихъ достоинства и конечныхъ цѣлей (*аксиология* и *телесология*), смѣняется боязнью внести въ природу хотя бы ничтожно-малые элементы антропоморфизма и стремлениемъ лишить ее жизни, вообще—механическимъ мировоззрѣніемъ. Миръ—вовсе не живой организмъ, а мертвая машина, часовой механизмъ, который нужно разобрать по частямъ, чтобы понять его. Спинозовская „Ethica, more geometrico demonstrata“, и—особенно—Декартовские „Principia philosophiae“, являются классическими образцами механическаго трактованія природы<sup>1)</sup>. Сюда же относится атомистическая натурфилософія П. Гассенди, принципіального противника Декарта, возобновившаго материализмъ 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 Лейбничу, вліяніе которого на Кенигсбергскаго мудреца продолжало отражаться на немъ и въ послѣдній—*критической*—періодъ развитія его философіи: природа, по Канту, въ цѣломъ есть механизмъ, царство необходимости, дѣйствующихъ причинъ (*causa efficiens*); телесология—это регулятивный принципъ; свобода можетъ имѣть мѣсто лишь въ отношеніи къ миру ноуменовъ („вещей въ себѣ“). Но если въ натурфилософіи Декарта, Гассенди, Лейбница мы находимъ еще механизмъ въ такъ сказать *теистической* окраскѣ, соединяющей основной дог-

<sup>1)</sup> Уже послѣдователи Декарта ясно понимали, что математическое воззрѣніе на природу равносильно отрицанію жизни въ природѣ. Характерно замѣчаніе Пуарэ (картезіанецъ второй половины XVII в.) о томъ, что принципы картезіавской физики касаются только „трупа“ природы.. (Ср. Фалькенбергъ—Цит. соч., стр. 161).—

матъ христіанства о творческой дѣятельности Бога съ представлениемъ о мірѣ, какъ огромной машинѣ, пущенной въ ходъ въ моментъ творенія, то начиная съ эпохи материализма XVIII вѣка появляются уже зачатки того современного „манизма“, 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 (ученiemъ объ априорныхъ формахъ человѣческаго разума, отнесенiemъ цѣлесообразности — основного свойства живыхъ тѣлъ — къ числу такъ назыв. регулятивныхъ принциповъ), наконецъ—колossalные успѣхи естествознанія въ половинѣ XIX вѣка, казалось, вполнѣ 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 XVIII-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 вполнѣ разработанного 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 признанії различія въ природѣ мертваго и живого, на допущеніи особаго жизненнаго принципа, вопреки „манизму“ материалистовъ, на утвержденіи понятій Бога, души, разумной цѣли... За послѣднее время въ наукѣ замѣчается упадокъ вѣры во всемогущество матеріи и приближеніе къ органически - телевологическому міровоззрѣнію Аристотеля, которое, хотя и ошибочно со стороны отдѣльныхъ деталей и фактическихъ данныхъ, но вполнѣ возможно по своей идеѣ<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Слѣдуетъ замѣтить, что самая идея бесконечности вселенной основана на принципахъ чистой математики, на отождествленіи физического

Геккель, этотъ кумиръ новѣйшаго натурализма, потерялъ свое обаяніе: „читателей и сторонниковъ Геккеля,—говоритъ д-ръ Деннертъ,—нужно искать не въ кругу авторитетныхъ естествоиспытателей, а у соціалъ-демократовъ, молодыхъ студентовъ и, къ сожалѣнію, даже гимназистовъ“<sup>1)</sup>... Да и слишкомъ безотраденъ морально самъ по себѣ этотъ материалистической монизмъ!... „Цѣля натурализма, говоритъ Джемсъ, воспитанного на современныхъ космологическихъ теоріяхъ, человѣчество находится въ такомъ положеніи, какъ-если бы оно жило на замерзшемъ озерѣ, окруженному непроходимыми скалами, съ сознаніемъ, что мало по малу ледъ долженъ растаять, и что неизбѣжно близится ужасный день, когда онъ подломится: неминуемая и безславная гибель—вотъ людская участъ! Чѣмъ радостнѣе жизнь, чѣмъ ярче дневное солнце, чѣмъ прекраснѣе ночные огни, тѣмъ ужаснѣе сознавать горькій смыслъ человѣческаго существованія“<sup>2)</sup>... Какую противоположность этой безотрадной картины представляеть 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; ею Богъ облекъ 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 отрицаль“<sup>3)</sup>... Подобное живое ощущеніе красоты въ мірѣ, какъ непрека-

тѣло съ математической величиной, или физического пространства съ математическимъ. Реальное тѣло и реальное пространство едва ли могутъ быть мыслимы безкояечными такъ, какъ мыслится математическая бесконечность... Безконечно—большое тѣло, по Аристотелю—*ἄπειρον σώμα*, должно имѣть опредѣленную величину, иначе оно—не тѣло. Остается въ силѣ Аристот. опредѣленіе реальной бесконечности, какъ „такой, въ которой ничего вѣтъ“... Съ этой точки зрѣнія едва ли можно призвать вселенную бесконечной...—

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

<sup>2)</sup> В. Джемсъ—Многообразіе религ. опыта, стр. 133. М. 1910.—

<sup>3)</sup> С. Н. Булгаковъ—Интеллигенція и религія, стр. 26. 1908.—

маго свидѣтельства о величії Творца, составляющее центральный пунктъ патристической космологіи, стоить въ самой тѣсной связи съ эллинской (платонической — въ широкомъ смыслѣ) концепціей космоса, пытающейся примирить земное, реальное съ небеснымъ, идеальнымъ — путемъ пріобщенія міра вещей къ его идеальнымъ основаніямъ, и, такъ сказать, реабилитировать земную красоту чрезъ возведеніе ея къ идеальному принципу или первоисточнику, „слѣдствіе и отблескъ“ (*ἀλογέλεσμα καὶ παίγνιον*) котораго она составляетъ <sup>1)</sup>). И хотя для Платона міръ материальный, какъ проявленіе отрицательного начала—матеріи (=μή δύ), есть только мутный отблескъ умоностигаемаго царства идей, а для Плотина матерія есть даже *πρῶτος κακὸν*<sup>2)</sup>, *πενία παντελίζ* и *στέρησις*<sup>3)</sup>. — что, повидимому, должно побуждать мудреца презирать этотъ міръ, относиться къ нему безусловно отрицательно,— однако же, фактомъ своего пріобщенія къ вѣчнымъ идеямъ міръ въ его цѣломъ, такъ сказать, реабилитируется, сіяніе горней идеальной, самобытной красоты до извѣстной сте пени облагораживается, просвѣтляется и одухотворяетъ и ея отблескъ—красоту земную<sup>4)</sup>... Этимъ, конечно, не исключаются созерцательные порывы философа къ безконечности отрѣшающіе его отъ призраковъ земли и постепенно возвышающіе его къ идеальной красотѣ Первообраза<sup>5)</sup>...

Съ механическимъ и материалистическимъ міровоззрѣніемъ обычно неразрывно связывается отрицаніе цѣлесообразности и разумности бытія, которое приводить мысль къ „філософіи отчаянія“, не только противоположной всякому антропистическому міросозерцанію, поставляющему человѣка въ центръ мірозданія, но и категорически отвергающей всякой 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

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

<sup>2)</sup> Ennead. I, lib. 8, cc. 3 et 14.—

<sup>3)</sup> Enn. I, e. 8, c. 3; Enn. II, lib. 4, cap. 14 et 16.—

<sup>4)</sup> Ср. Plat. Sympos., cc. 28—29, pp. 210A—211E; Plot. Enn. III, 1, 2, c. 3, Enn. II, 1, 9, cap. 16.—

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

и въ отдельныхъ частяхъ его—въ жизни человѣка и человѣчества. Этотъ выводъ, *implicite* содержащійся во всякомъ материалистическомъ и даже позитивистическомъ міровоззрѣніи, прямо и открыто высказывается въ пессимистическихъ системахъ философіи. Послѣ Гегеля, безусловно вѣрившаго въ „разумность бытія“, въ Западной Европѣ начинается „вѣкъ философскаго отчаянія“, когда самая разнообразная по духу философскія направленія и теченія сходятся въ единодушномъ отрицаніи „разумности“ существующаго. Если все мірозданіе есть лишь безсмысленная игра слѣпыхъ силъ, какъ учатъ материалисты Бюхнеръ, Фогтъ и Молешоттъ, если разумъ—результатъ простой случайности, а его представитель-человѣкъ—„есть то, что онъ ъѣсть“, какъ выражается Фейербахъ,—то, конечно, не можетъ быть рѣчи о „разумности бытія“... Пессимизмъ Шопенгауера есть дальнѣйший шагъ въ этомъ направленіи: сущность міра—воля—не только неразумна, но и зла; самоутвержденіе (объективація) міровой воли есть отрицаніе разума, а высшее проявленіе сознанія и разума есть отрицаніе міровой воли<sup>1</sup>). Позитивизмъ О. Канта и Д. С. Милля, даже агностицизмъ Спенсера, при всей ихъ видимой противоположности всякой метафизикѣ, все-таки содержать въ себѣ скрытую, хотя и бессознательную, метафизику, и именно—„метафизику отчаянія“, гармонируютъ съ пессимистической метафизикой. Очень простымъ и естественнымъ является логический переходъ отъ пессимистической метафизики къ позитивизму и агностицизму, или наоборотъ: вѣдь, „если сущее безсмысленно“ (пессимизмъ), „то оно чуждо разуму и не можетъ быть познано имъ“ (позитивистич. агностицизмъ), или обратно: „если разумъ безусловно не постигаетъ сущаго“ (позитивистич. агностицизмъ), „то слѣдовательно онъ изолированъ среди вселенной и внутренне чуждъ ей, но чуждый разуму міръ долженъ быть признанъ противоразумнымъ, безсмысленнымъ“ (пессимизмъ)<sup>2</sup>.

Совершенно противоположную картину представляетъ намъ

<sup>1)</sup> Апр. Шопенг. Міръ, какъ воля и представл., §§ 18—19, стр. 105—108: § 27, стр. 151 и сл. Пер. А. Фета. СПБ. Изд. Маркса.—

<sup>2)</sup> Кн. Е. Трубецкой—Жизненная задача Соловьева... (Вопр. ф—іи 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 естественная слѣдствія мірообразующей разумной Причины, то тѣмъ болѣе разумный смыслъ имѣеть существованіе человѣка, вѣнца творенія, царя природы, своего рода „микрокосма“, завершающаго собою послѣдовательную градацію формъ бытія, осмысливающаго самое твореніе, обладающаго разумомъ и свободою, предназначенаго 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 вѣрить 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 свидѣтельствуютъ намъ о постоянной борьбѣ между сознательнымъ отрицаніемъ и безсознательной вѣрой, о томъ—какъ моменты или цѣлые эпохи самого сильного философскаго отрицанія сопровождаются безсознательными религіозными ис坎іями, 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 прѣоткрываетъ 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 понятий 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 раскрытию абсолютной истины, дерзновенно пытается сразу приподнять 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<sup>1)</sup> и скажу два слова обѣ его планѣ.

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

2. Не имѣя самостоятельнаго научнаго значенія, какъ произведеніе компилятивное, трактать Немезія—тѣмъ не менѣе—представляетъ значительный интересъ, какъ систематической сводъ результатовъ антропологическихъ изслѣдований до V вѣка нашей эры, какъ сжатый компендендумъ антропологии, въ частности—физиологической психологіи. Нѣкоторыя воззрѣнія Немезія, усвоенныя имъ изъ доступныхъ его эпохѣ первоисточниковъ, не лишины исторического интереса (физиология 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

---

<sup>1)</sup> Ср. вышецит. наше изслѣдованіе, стр. 16.

посредствъ антропологіи. Немезій является типичнымъ выразителемъ антропологическихъ воззрѣній церковныхъ писателей патристической эпохи.

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

*Феодоръ Владимірскій.*

---