



**Вѣра въ Бога, какъ всеблагаго міропромыслите-
ля и верховнаго міроправителя. (Опытъ теодици-
и ввиду поспѣшихъ антитеистическихъ направлений фило-
софской и богословской мысли).**

(Продолжение).

Предпринимая критическое разсмотрѣніе теоріи враждео-
вныхъ камей и общечеловѣческой вѣрѣ въ Промыслъ Божій;
мы должны прежде всего оріентироваться на этомъ пути.
Вопросъ о живомъ промыслительномъ отношеніи Бога къ міру
можетъ три стороны, и вслѣдствіе этого возможны три спосо-
ба решения его. Прежде всего это вопросъ спекулятивныи,
поелику первый, высшій, условливающій членъ въ разсматри-
ваемомъ отношеніи т. е. Богъ есть предметъ не эмпириче-
скаго, въозрѣтельнаго, но только интуитивнаго, или спекуля-
тивнаго мышленія. Вмѣстѣ съ тѣмъ однако это вопросъ и
научный, поелику второй, низшій, условливаемый членъ въ
этомъ отношеніи т. е. міръ можетъ составлять и въ дѣйстви-
тельности составляеть предметъ эмпірическаго, строго-научна-
го знанія, которое въ свою очередь можетъ обусловливать та-
кія иные заключенія касательного высшаго члена отно-
шенія т. е. Бога. Наконецъ, и едва ли не болѣе всего, это во-
просъ практическій, поелику вѣра въ Промыслъ Божій есть

не абстрактная какая либо, по живая въра человѣческаго сердца, ищащая себѣ практическаго подтвержденія и приложенія во всѣхъ обстоятельствахъ и моментахъ жизни. Со всѣхъ этихъ трехъ сторонъ въ древнее и новое время люди старались оспорить, поколебать вѣру въ Бога—живаго, личнаго міропромыслителя и міроправителя; со всѣхъ этихъ трехъ сторонъ мы должны и защитить ее.

1). Философское понятіе о Богѣ и Его отношеніи къ миру вырастаетъ совсѣмъ изъ иной почвы, чѣмъ изъ какой возникаетъ понятіе религіозное; это послѣднее коренится въ живомъ, внутреннемъ расположенніи человѣка, или просто въ непосредственной изначальной вѣрѣ сердца, между тѣмъ какъ понятіе философское прохожденіемъ своимъ обязано посредничеству самоотчетливаго мышленія, именно его стремлению отыскать, съ логической стороны, для всей совокупности своихъ понятій такое самое высшее понятіе, которое могло бы быть принято за основно-централизующее понятіе,—со стороны же метафизической—найти для множественности и текучести міра явлений такое всеобъемлющее субстанціальное единство, которое могло бы быть принято за ихъ твердое и неизмѣнное основаніе. Философское понятіе, такимъ образомъ, получается путемъ мышленія, отвѣдающаго отъ многаго, отдѣльнаго, единичнаго, раздробленаго, измѣнчиваго и заключающаго къ единому, всеобщему, всеобъемлющему, неизмѣнному, и, такъ какъ взаимоотношеніе этихъ двухъ сторонъ можетъ быть представляемо различно, то отсюда происходитъ и различіе философскихъ системъ.

Менѣе всего, кажется, возможно ожидать слитія этихъ двухъ понятій—понятій, по видимому, почти исключающихъ другъ друга, противоположныхъ, а между тѣмъ философія начинала путь свой вездѣ именно такимъ слитіемъ, и философія древнѣйшая—восточная и философія древняя греко-классиче-

— 3. —

ская, и философія новая-европейская. Вездѣ первоначальная форма ея—гилозоизмъ, который все раздѣобразіе существъ и явлений хочетъ вывести изъ одного жизненнаго принципа, понимая этотъ принципъ, по аналогіи съ животною жизнію, какъ одушевляющую міръ душу, или просто какъ міровую душу и представляя себѣ міръ, какъ одушевленное тѣло, или просто какъ животное, котораго жизненность есть слѣдствіе внутренне проникающей его души, или живущаго въ немъ Божества. Такой характеръ представляютъ древнійція въ исторіи, первыя попытки философіи индійской. Здѣсь, задолго еще до полнаго образованія браманизма, мы встрѣчаемъ учение о »великой душѣ«, которая внутренно проникаетъ весь міръ и одушевляетъ всѣ творенія его. Когда же впослѣдствіи съ этою первобытною идеей »міровой души« отождествленъ былъ верховный Богъ браманизма—Брама: тогда образовалась система эманаций или эволюціи, по учению которой міръ есть не что иное, какъ раскрывшееся бытіе Брамы, а Брама есть не что иное, какъ покоющаяся въ себѣ субстанція, или душа движущагося и раскрывающагося міробытія. Эта душа міра, будучи причиной его бытія, съ тѣмъ вмѣстѣ есть причина и его движения; сама безтѣлесная, она является однакожъ во всякой тѣлесности; сама безвидная, она образуетъ однакожъ всѣ формы видимаго бытія; какъ молоко сгущается въ сливки, вода сгущается въ снѣгъ, градъ, ледъ, такъ Брама сгущается въ матерію постепенно все болѣе и болѣе плотную; эаиръ, огонь, вода, земля суть эти ступени, и даже индивидуальная душа суть не что иное, какъ искры, сыплющіяся непосредственно изъ жерла той же міровой души. Точно также греческая философія началась, какъ известно, грубо-чувственнымъ гилозоизмомъ іонійскихъ натуръ—философовъ. Когда же энергическая мысль стала усиленно искать болѣе чистаго принципа, то прежде всего нашла его въ абстрактномъ единомъ бытіи элеатовъ.

Но въ самомъ начаљѣ, именемъ у основателя этой школы—Ксенофана, это единое не стоитъ еще въ исключающей противоположности къ множественности являющагося бытія: *εν τοι πάντα* стоятъ у него съ равной силой совмѣстно и слитно; міръ, какъ пълное, есть у него вмѣстѣ и единство Бога, и наоборотъ единство Бога есть вмѣстѣ и совокупность явленій міра. Какъ ни абстрактно понимается это единое; но, поелику по мысли Ксенофана, оно есть субстанція многаго—всего; то значитъ оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть и бытіе вещественное; а затѣмъ и самое отношеніе между *εν τοι πάντα*—Богомъ и міромъ, значитъ, можетъ быть мыслимо не иначе, какъ въ видѣ эволюціи всего изъ субстанціи единаго, и сосуществованіе ихъ—не иначе, какъ въ видѣ безраздѣльной слитности, то есть, точно также, какъ это было и въ брахманизмѣ. То же самое, наконецъ, представляеть на первыхъ шагахъ и новая европейская философія. По представлению Джюордано Бруно, вселенная есть живое существо или бесконечно-великое животное, а то начало, которое поддерживаетъ въ ней единство и постоянство въ множественности и измѣняемости, есть не что иное, какъ душа этого животнаго—міровая душа. Душа эта есть совершенно то же самое; что міровая матерія, которая, какъ «чреватая» матерь всѣхъ формъ, произвела эти формы своею жизнерождательною силою; одушевленная матерія, следовательно, есть источникъ всякой жизни, есть субстанція, которая, производя всѣ существа и въ нихъ всѣ явленія и измѣненія, сама въ то же время остается всегда неистощимою, тождественною неизмѣнною.

Для нашей мысли, какъ мы сказали, такое слитіе противоположныхъ понятій менѣе всего кажется возможнымъ. Но и въ исторіи философіи позднѣйшая болѣе зрѣлая, болѣе строгая и отчетливая рефлексія не могла раньше или позже не понять всей невозможности этого слитія; не могла не понять,

что понятие мировой души, какъ бытія чистаго, единаго и неизменнаго и понятие міра, какъ бытія вещественнаго, множественнаго и измѣнчиваго, суть понятия отвѣдно исключающія и уничтожающія другъ друга, и что придуманное для соединенія иль понятие эволюціи или эманациі одного изъ другого только физично воспроизводить близину между ними, на самомъ же дѣлѣ только еще яснѣе открываетъ ее, иболику эволюціи, саморазвитіе есть само по себѣ отрицаніе безусловнаго тождества, единства, покоя. Когда же философская мысль дошла до этого убѣжденія, то краеугольный свой вопросъ объ отношеніи этихъ понятій могла разрѣшать не иначе, какъ или утверждавая одно иль другъ на счетъ другаго и послѣдняго одно другимъ, или же усиливая различие и противоположность между ними до невозможности всякаго сближенія. Для нея сама собою возникла такая дилемма: или существуетъ единое—единий, неизмѣнныи божественный принципъ міра, тогда нѣть места для множественности и измѣнчивости міра, тогда послѣдня есть не дѣйствительность, а чистая иллюзія, или же напротивъ существуетъ чувственная множественность вещей, и тогда не можетъ быть и рѣчи о самобытномъ существованіи единаго сверхчувственнаго принципа, тогда этотъ послѣдній есть чистая фикція нашего воображенія, или наконецъ есть въ дѣйствительности и единое и многое, Богъ и міръ, и тогда они, по принципу своей противодоложности, стоятъ на бѣзко-нечномъ другъ отъ друга разстояніи, не позволяющемъ никакого между ними соотношенія и взаимодѣйствія. Первый путь мысленія есть иуть пантегизма и, второй—путь матеріализма, или натурализма, третій—дезизма. Этими тремя путями и шла въ древнее и новое время философія въ рѣшеніи занимающаго насъ вопроса. Только послѣдней дейстіческой формы міровозрѣнія не встрѣчаемъ мы въ первобытной родинѣ философіи—Індіи, но обѣ первыя были развиты тамъ съ полною по-

слѣдовательностію, именно акосмистическій пантезізмъ въ системѣ Веданта и атеистической панкосмизмъ или материализмъ въ системѣ Санкія. Въ Греціи пантезізмъ, начавшійся въ школѣ элейской, былъ развитъ Платономъ и получилъ полное завершеніе въ неоплатонизмѣ; Демокритъ и Епікуръ были представителями материалистического и вмѣстѣ атеистического атомизма, между тѣмъ какъ Анаксагоръ и Аристотель могутъ счи-таться представителями трансцендентализма или деизма. Этими же тремя путями тла и новая философія. На ней-то собственно, по требованію самой сущности дѣла, мы должны сосредо-точить все наше вниманіе.

Въ новой философіи первую по времени и классическою по отчетливости и полнотѣ построенія системою пантезізма счи-тается система Спинозы. Но система Спинозы сама есть только послѣднее завершеніе всей картезіанской философіи, кото-рая началась протестомъ противъ всякаго догмата, авторите-та, сомнѣніемъ во всемъ, что не обосновано самодѣятельною мыслію, но въ концѣ концовъ пришла къ самому безапелля-ціонному догматизму. Во всемъ, по мнѣнію Декарта, можно усомниться, и можно допустить, что нѣть ни Бога, ни неба, никакихъ тѣлъ, что у насъ самихъ нѣть ни рукъ, ни ногъ, вообще никакого тѣла, но никакому сомнѣнію не доступно одно—сомнѣвающееся или мыслящее я. Если же, такимъ об-разомъ, мышеніе можетъ выдѣлить изъ себя всакую внѣш-нюю дѣйствительность и уничтожить ее сомнѣніемъ, то понят-но, что единственно истинную дѣйствительность для мышленія составляетъ оно же само; и если оно можетъ все въ себѣ уни-чтожить, то нѣть причины, почему оно не могло бы и произ-вести все изъ себя же одного, помимо всякаго внѣшняго источ-ника и авторитета. Такая гордая увѣренность мысли въ воз-можность изъ себя же, изъ своихъ чистыхъ понятій, вывести все бытіе и построить всю систему истины есть одна изъ ха-рактеристическихъ чертъ какъ Декартовой, такъ и всей кар-тезіанской догматической философіи. Что касается самого со-

держанія Декартової філософії, то все въ ней сводится къ тремъ главнымъ понятіямъ—протяженной ограниченной субстанції, или міра, который дѣйствуетъ не по чьимъ либо цѣлямъ и разумнымъ основаніямъ, а по собственному закону механической причинности,—потомъ ограниченной же субстанції мыслящей или человѣческаго духа, который опредѣляется своими собственными понятіями, и наконецъ—субстанції абсолютной иллю Бога, который для духа есть источникъ познанія и самого мышленія, а для міра—начало вещественного движенія; форма его проявленія въ первомъ есть логическая последовательность, а въ послѣднемъ—физическая причинность. Такимъ образомъ, уже въ Декартовой філософії на безконечную субстанцію или Бога перенесено почти все, а за ограниченными субстанціями—человѣкомъ и міромъ не оставлено почти ничего. Но еще болѣе перенесено съ конечныхъ на безконечную субстанцію въ філософії Гейлинкса и Малебранша. Двѣ конечныя субстанціи—мыслящая—духъ и протяженная природа стояли у Декарта въ исключающей другъ друга противоположности. Эту противоположность со всему решительностью признаетъ и Гейлинксъ; но въ такомъ разѣ какъ объяснить бытіе и жизнедѣятельность человѣка,—существа, представляющаго въ себѣ самое очевидное сочетаніе духа и вещества, мысли и протяженія? Очевидно, что такого соединенія не можетъ произвести ни духъ человѣческій самъ по себѣ, ни тѣмъ болѣе человѣческое тѣло, потому что они субстанції діаметрально-противоположны; очевидно также, что ни духъ, ни тѣло по тому же самому не могутъ произвести сами изъ себя и взаимодѣйствія между собою; слѣдовательно, и единство духа съ тѣломъ и ихъ взаимодѣйствіе предполагаютъ для себя постоянное вмѣшательство, постоянное чудо Божіе, такъ что известные состоянія духа суть не причины известныхъ соответствующихъ имъ состояній тѣла, а только поводы къ вызову ихъ вмѣшательствомъ самого

Бога; тоже самое и состоянія тѣла—по отношению же стоящимъ за ними извѣстнымъ состояніямъ духа. Кромѣ того, таъже какъ мышленіе и природа противоположны другъ другу, то, говорить Малебраншъ, не возможно ни для мышленія дѣзнатіе природы, ни со стороны природы откровеніе себѣ мышленію, превращеніе въ мысль, потому что это равнялось бы полному примиренію ихъ противоположностей; поскольку же однако мышленіе природы въ дѣйствительности совершается нами, то, значитъ, оно совершается не нами самими—конечными субстанціями и чрезъ насъ, а въ Богъ и чрезъ Бога—субстанцію безконечную, въ которой одной нѣтъ этихъ, исключающихъ другъ друга противоположностей. Но, заключаетъ отсюда Малебраншъ, если мы познаемъ вещи только въ Богѣ и чрезъ Бога, то, значитъ, и мы познающіе—духи находимся и вещи, нами познаваемыя, или идеи находятся въ самомъ Богѣ, который такимъ образомъ есть идеальное жѣсто или пространство и мыслящихъ духовъ и мыслимыхъ идей. Здѣсь, такимъ образомъ, уже рѣшительно все отнято отъ конечныхъ субстанцій и перенесено на безконечную—Бога.

Если же такъ, то эти, лишенныя всего, конечные субстанціи имѣютъ ли я право называться субстанціями? Не суть ли онѣ напротивъ только моменты одной и той же безконечной субстанціи—Бога? Да, и что такое тотъ Богъ, который всюду все производитъ, и который есть мѣстопребываніе всѣхъ духовъ и идей?—Ни Гейдинксъ, ни Малебраншъ не дали на этотъ вопросъ яснаго и рѣшительного отвѣта, потому что не потрудились сдѣлать послѣднихъ выводовъ изъ своихъ посылокъ. Зато съ поразительной ясностію и неумолимою силлогистикою все отъ начала и до конца вывелъ и высказалъ Спиноза. Гордая самоувѣренность доктрины картезіанской мысли въ лицѣ Спинозы достигла высшей своей степени, и онъ рѣшился весь порядокъ бытія перевести да стройную систему

математически другъ изъ друга слѣдующихъ теоремъ, не признавая въ немъ ничего, исключая изъ него ясно, что не можетъ быть доказано по математическому методу, или что не ясно съ математической очевидностью. Три субстанціи—мыслящая, протяженная и бесконечная уже въ философіи Гейднікса и Малебраншъ готовы были превратиться въ одну бесконечную субстанцію. Такое превращеніе довершаетъ Спиноза. Три субстанціи, думаетъ Спиноза,—это явное противорѣчие. Две ограниченные субстанціи—мыслящая и протяженная имѣютъ бытіе свое отъ Бога, и только отъ Бога же возможно ихъ взаимодействіе, учитъ Гейднікъ, въ Богѣ же, только онъ и познается, учитъ Малебраншъ, и это совершенно справедливо: но въ такомъ разѣ разѣ онъ точно субстанціи? Онѣ существуютъ только во взаимной противодѣйствіи и ограничены одна другой, а это значитъ, что онѣ суть только условныя реальности, а вовсе не субстанціи;—далѣе, и въ познаніи онѣ относятся между собою, какъ взаимно другъ друга обусловливающіе субъектъ и объектъ, и значитъ, опять онѣ вовсе не субстанціи, потому что субстанція есть только то, что существуетъ чрезъ себя, а не чрезъ что либо иное, что существуетъ безусловно, ничѣмъ не ограничено, бесконечно и мыслится и познается не въ чёмъ либо иномъ, а чрезъ себя же. Значитъ, нѣть и не можетъ быть никакихъ ограниченныхъ ни мыслящихъ, ни протяженныхъ субстанцій, а можетъ быть и есть только одна субстанція самосущая или вѣчная, абсолютная или бесконечная, ничѣмъ не ограниченная, все собою исключающая, все въ себѣ и собою обнімающая; значитъ, мышеніе и протяженіе суть атрибуты не конечныхъ субстанцій, а бесконечные атрибуты единой бесконечной субстанціи; значитъ, и всѣ, обыкновенно таѢ называемыя конечныя, мыслящія и протяженныя субстанціи суть не самомъ дѣлѣ не что иное, какъ откровеніе тойже единой бесконечной субстанціи—мо-

дусы или моменты ея самосущаго бытія. Что же такое эта бесконечная субстанція? Слѣдя 'основному своему положенію *omnis determinatio est negatio*, Спиноза не имѣлъ права приписывать ей никакихъ предикатовъ, и' долженъ былъ назвать ея безграничную сущность абсолютно-неопределеною и неопределенными; но таъ какъ абсолютно-неопределенное есть вмѣстѣ и абсолютно-немыслимо, и такъ какъ бытіе, абсолютно все изъ себя исключающе, абсолютно пустое, никакимъ чудомъ не можетъ быть основою всего разнообразія міровой дѣйствительности, а Спиноза именно жѣлалъ дать такое значение своей бесконечной субстанціи, то онъ и далъ ей определенные атрибуты, только опять "въ формѣ" тойже безграничности, бесконечности,—именно атрибутъ "бесконечнаго" мышленія и атрибутъ бесконечнаго протяженія. Измѣнчивыя формы, определенные, ограниченныя проявленія этихъ бесконечныхъ божественныхъ атрибутовъ, суть модусы т. е. конечныя вещи; тѣла суть конечные модусы бесконечнаго протяженія, а идеи—модусы бесконечнаго мышленія. Модусы въ своей совокупности также бесконечны, какъ и атрибуты, потому что все, слѣдующее изъ бесконечнаго существа, и само должно быть бесконечнымъ: вселенная бесконечна, міръ идей также, конечны только отдельныя вещи и отдельныя идеи, и то только для нашего неадекватнаго возврѣнія. Далярнѣйшія определенія у Спинозы бесконечной субстанціи и ея отношенія къ міру конечнаго слѣдующія. Субстанція едина, а это значитъ, что она и не личность и не индивидуумъ, потому что каждый индивидуумъ, какъ такой, предполагается отдельнымъ отъ чего-то другаго—отъ другихъ индивидуумовъ, точно также и каждая личность предполагаетъ всегда другое лицо—ты, онъ,—следовательно, въ томъ и другомъ случаѣ, вмѣсто единства, выходить множественность. Единая субстанція, дадъе, бесконечна, и какъ бесконечная, она не есть ни разумъ, ни воля, потому

что разумъ и воля предполагаютъ самосознаніе, слѣдовательно, самоопределеніе, значитъ, отличеніе себя отъ чго-то другаго, словомъ, ограниченіе; по тому же самому въ своей дѣятельности она не опредѣляется никакими желаніями и намѣреніями, никакими соображеніями и понятіями. Субстанція вѣчна, и какъ такая, она самосуща, или она есть вѣчная единственная причина самой себя; только въ этомъ смыслѣ она всесводна; но коль скоро она есть причина самой себя, то слѣдствіе ея или ея бытіе уже необходимо слѣдуетъ изъ нея, а не свободно, и что ея бытіе только таково есть и можетъ быть, каково есть, инымъ же оно никоимъ образомъ быть не можетъ, потому что слѣдуетъ ни изъ свободнаго акта избирающей воли, ни изъ утверждающаго рѣшенія разума, ио единственно изъ природы еамої субстанціи т. е. необходимо; это ея такое бытіе, начонецъ, ни въ какомъ случаѣ не можетъ не быть въ ней потому самому, что она есть вѣчная, необходимая причина самой себя; слѣдовательно, безконечная субстанція есть свободная, то есть, имманентная себѣ вѣчная, необходимая причинность. Но сказать: безконечная субстанція есть причина самой себя—совершенно то же самое, что и сказать: безконечная субстанція есть причина всего—всего міра, такъ какъ отъ вѣчности и всегда кромѣ ея одной, всетворящей и всенаполняющей, ничего неѣть и быть не можетъ; по тому же самому говорить о вѣчномъ, необходимомъ, на себѣ же, какъ на своемъ основаніи, почивающемъ, изъ себя же, какъ изъ своей причины, существъ бытіи субстанціи значитъ утверждать вмѣстѣ и само- причинное, вѣчное бытіе міра, а говорить о вѣчной имманентной себѣ причинности субстанціи, какъ принципъ ея бытія и дѣятельности, значитъ утверждать вѣчную имманентную причинность міра, какъ принципъ его бытія и жизни. »Я имѣю, заключаетъ Спиноза, совсѣмъ иное представлениe о Богѣ и природѣ, чѣмъ какое имѣютъ и защищаютъ христіане: для

меня Богъ—не трансцендентная, премирная, а имманентная. внутренно присущая міру причина вещей; это значитъ, что вещи следуютъ не изъ величины Божій, а изъ самаго существа Бога и природы, имманентная въ себѣ, то же самое, что существоство самого Бога во вѣкѣ. « Такимъ образомъ, Спиноза усилье все свести на единую безконечную субстанцію, или Бога, но этотъ Богъ совсѣмъ не то, что Богъ вѣрующаго человѣчества—личный, обладающій высочайшимъ разумомъ и всесвободною волею, Духъ, нѣтъ—этотъ Богъ есть не что иное, какъ необходимая, отъ вѣчности существа матеріи natura, или вѣчная имманентная міру причинность, также сплошная и необходимая въ своихъ обнаруженияхъ, какъ необходима и сплошна связь между алгебраическими формулами и геометрическими теоремами, или, выражаясь словами Спинозы, также необходимая, какъ необходимо въ понятияхъ заключаются его признаки, или какъ изъ натуры треугольника следуетъ, что три угла его равны двумъ прямымъ. Богъ Спинозы, поэтому, совершенно бессердеченъ; его міроправление—беззаконное, безжалостное, математически и механически необходимое, т. е., оно даже совсѣмъ и не міроправление, а простое железнно-必不可имое слѣдованіе вещей и событий; всѣ существа міра, не исключая и людей, вовсе неются въ Его любвеобильномъ лонѣ и не обременяется Его моральными міроправлениями; нѣтъ, потому что и люди у Спинозы совсѣмъ не то, что мы разумѣемъ подъ этимъ именемъ,—существа для себя, а просто только мимолетнѣйшіе моменты, мотивы или аккорды, издаваемые тою же божественно-натуральной, гармонической-стройною, но беззаконно-必不可имою причинностью, вовсе не хотящею, да и не могущею, знать ни о нашихъ радостяхъ и страданіяхъ, ни о нашихъ нравственныхъ подвигахъ и преступленіяхъ.

Мы не оспариваемъ классическихъ свойствъ системы Спинозы, ни ея неумолимой логической последовательности, ни ея

математической очевидности, но решительно отрицаю, что она объяснила то, что хотела и что требовалось объяснить, что она достигла тѣхъ цѣлей, какія себѣ поставила и какія ставитъ себѣ всякая философія. Чтобы изъяснить міръ конечнаго, она выдѣлила изъ всего и поставила въверху всего единую безконечную субстанцію, но изъясняетъ ли, выводить ли она и на самомъ дѣлѣ міробытіе изъ этой субстанціи? Решительно неѣ и это по той простой причинѣ, что изъ абстрактнаго понятія никакъ образомъ нельзя вывести что либо реальное, конкретное. Отъ безконечной субстанціи не возможенъ переходъ къ міру конечнаго по тому самому, что она, боясь всякаго определенія, какъ ограниченнія, тѣмъ самимъ исключаетъ себю всякую определенность, следовательно и определенную конкретную действительность. Ничего не могутъ помочь тутъ и безконечные ея атрибуты мышленія и протяженія. Не говоримъ уже о томъ, что эти атрибуты совсѣмъ не изъ самой субстанціи следуютъ, а взяты изъ нашего конечнаго опыта, ни даже о томъ, что эти атрибуты только называются безконечными, на самомъ же дѣлѣ; и, притомъ, по смыслу самого спинозизма, они конечные атрибуты, поелику, будучи различны другъ отъ друга, они потому самому ограничиваютъ другъ друга, следовательно, вообще суть определенія условныя, конечныя, и, значитъ, вносятъ вмѣстѣ съ собою условность и конечность въ саму безконечную субстанцію,—не говоря обо всёмъ этомъ,—призванные на помощь атрибуты не достигаютъ своей цѣли даже въ томъ случаѣ, если бы они и въ самомъ дѣлѣ были безконечными; и притомъ именно по причинѣ этой безконечности, потому что въ такомъ случаѣ переходъ отъ безконечности двухъ атрибутовъ къ конечнымъ модусамъ представляеть ту же самую трудность, какую представлять вначалѣ и переходъ отъ единой безконечной субстанціи. Такое непонятное, нерациональное от-

ношеніе безконечной, обладающей безконечнымъ мышленіемъ и протяженіемъ, субстанціи къ міру конечнаго поправляется по видимому тѣмъ предположеніемъ, что безконечная субстанція или Богъ есть не покоящаяся, до вѣчно дѣятельная сущность, безконечнымъ образомъ производящая безконечное, и такимъ образомъ между безконечнымъ и конечнымъ устанавливается по видимому положительное причинное отношеніе. Такое отношеніе выражается у Спинозы въ видѣ отношенія между *natura naturans* и *natura naturata*, изъ коихъ первая обозначаетъ безконечное существо, какъ дѣйствующую причину, а послѣдняя обозначаетъ міръ явлений, какъ безконечную сумму дѣйствій этой безконечной причины. Эта поправка могла бы достигнуть своей цѣли, если бы вмѣстѣ съ тѣмъ во 1-хъ сдѣлано было различеніе между бытіемъ Бога въ себѣ—въ чистой безконечности и бытіемъ его въ раздробленной безконечности всего конечнаго бытія, или между бытіемъ Его для себя и Его дѣйствіемъ въ мірѣ, и еслибы во 2-й признано было за конечнымъ бытіемъ реальное бытіе для себя, въ отличіе отъ безконечного существа Божія въ себѣ, реальное бытіе конечнаго, въ отличіе отъ вѣчнаго, неизмѣнаго саморавенства Бога. Но у Спинозы, вмѣсто всего этого, мы встрѣчаемъ совершенно противное: Богъ у него если и есть причина вещей, то это въ томъ же смыслѣ, въ какомъ онъ есть причина и самого себя, то есть вещи вытекаютъ изъ Бога такимъ же необходимымъ, безвременнымъ, вѣчнымъ образомъ, какъ и его собственная сущность и жизнь. Божественное все могущество, по мысли Спинозы, не есть дѣятельность, произведшая изначала міръ актомъ свободной воли и постоянно за тѣмъ приводящая отъ небытія къ бытію все новыя и новые твари; нѣтъ, оно совершенно тождественно съ самымъ существомъ Бога, а что изъ этого существа слѣдуетъ, то должно не во времenci бывать-являться, но должно существовать

оть вѣчности, какъ необходимая, неотдѣлимая акциденція самой сущности, какъ бытіе, не отдѣлимое отъ бытія самой безконечной субстанціи. Такимъ образомъ, вмѣсто требуемаго решенія вопроса, объ отношеніи между единымъ и многимъ, великий философъ описываетъ невобразимый логическій кругъ, притомъ въ обоихъ направленихъ — и снизу вверхъ и сверху внизъ. Требовалось объяснить происхожденіе и бытіе конечнаго міра, и для этого составлено понятіе безконечной субстанціи или Бога, но, до этому понятію, Богъ — совершенно тоже самое, что и міръ — именно вѣчная, имманентная міру, безконечная сущность съ двумя безконечными атрибутами мышленія и протяженія и съ безконечнымъ множествомъ модусовъ этихъ атрибутовъ, то есть, тоже самое, что и требовавшость изъяснить. Съ другой стороны, когда, по достижениіи довѣтія безконечной субстанціи, требуется изъ нея изъяснить происхожденіе міра, то для этого опять составляется такое понятіе о послѣднемъ, по которому онъ есть не особое нѣчто вѣтъ или подлѣ существа Божія, но именно есть его субстанціальная, вѣчна, необходимая форма, то есть совершенно то самое, изъ чего слѣдовало изъяснить противоположный этому міръ многаго, разнообразнаго, измѣняющаго. Все дѣйствительное, по мысли Синайзы, происходитъ изъ дона безконечной субстанціи или изъ naturae naturantis, которая изначала и непрерывно рождаетъ міръ явленій; но спрашивается, откуда сама она почерпаетъ силы къ неисчерпаемому рожденію новыхъ и новыхъ вещей, когда въ ней, безъ naturae naturatae т. е. дѣйствительнаго міра, нѣть вовсе не только никакихъ опредѣленныхъ силъ, но и никакихъ вообще опредѣленій? Очевидно, что это возможно для нея не иначе, какъ въ предложеніи, что силы «натуры рождающей» сами же, своею взаимодѣйствіенною игрою, производить и свое взаимное обновленіе, что сила, достоянно источающаяся въ рожденіяхъ, по-

— 16 —

стоянно въ свою очередь возобновляется и восполняется изъ воздействующихъ влиянийъ еюже рождаемаго; а это значитъ, что натура рождаемая есть столько же матеря, сколь и дочь столько же творческая причина, сколько и произведение натуры рождающей. Словомъ, опять тотъ же безвыходный логический кругъ; на вопросъ—откуда происходитъ «натура рожденная» т. е. міръ, наѣтъ отвѣтаютъ изъ натуры рождающейъ или отъ Бога, на вопросъ же—въ чёмъ сущность и жизнь этой «натуры или этого Бога» и какъ изъ нея сгѣдуетъ бытие міра, отвѣчаютъ—производить она это бытие точно также, какъ и «собственное, и наоборотъ, сущность и жизнь міра есть вмѣстъ ея собственная» сущность и жизнь; она сама и есть не что иное; какъ мировая причинность, т. е., то сѫде, что и требуется изъяснить. Но, оставимъ логическую сторону дѣла, и вмѣсто того спросимъ: система Спинозы, для объясненія міра устранившая личнаго, живаго Бога и на иѣсто его представившай безличный, босныи принципъ иллюментной міру причинности, освѣтила ли въ самонъ дѣлѣ божье чистыи и ясныи свѣтомъ весь міръ до всѣхъ его существами и явленіями, чѣмъ какимъ освѣщаетъ его натура міра? Міръ прежде всего представляетъ собою цѣль причинъ и дѣйствій, послѣднюю основою которой наша вѣра считаетъ Бога, какъ творца ея, какъ послѣднюю безусловную и всеустановляющую ея причину; єъ такому же предположенію вѣдеть и здравая философія, если она не желаетъ дѣлать таѣ называемаго reges-ssim infinitum, т. е. безконечнаго, никогда не оканчивающагося восхожденія отъ низшихъ къ божье и боже высшимъ конечнымъ причинамъ. Вмѣсто этого, вмѣсто предположенія личной безусловной причины міра, Спиноза сажнъ міръ сдѣлать безусловнымъ, приписавши ему безусловно-необходимую, вѣчную, самозамкнутую, самодовѣрюющую причинность. Не говорить уже о томъ, что такая причинность не мыслима, потому что какъ



бы ни велика была сумма конечныхъ, временныхъ, условныхъ причинъ, она во всякомъ случаѣ не можетъ обратиться въ причинность безконечную, вѣчную и безусловную, допускаемъ даже, что возможно представить настоящую міропричинность вѣчной; но при всемъ этомъ спрашивается, развѣ понятнѣй отъ того становится эта же самая міропричинность, развѣ не требуетъ она и въ этомъ случаѣ высшаго, довлѣющаго основанія или принципа для своего изъясненія? Потомъ, Богъ или принципъ Спинозы, хотя и обладаетъ атрибутомъ безконечнаго мышенія, но не имѣть при этомъ мыслящаго разума, и потому дѣйствуетъ, не соображаясь, не разсчитывая,—дѣйствуетъ необходимо—по основаніямъ, а не по идеямъ, или цѣлямъ; но откуда же, въ такомъ разѣ, спрашивается, цѣлесообразность въ мірѣ? Правда, что Спиноза отвергаетъ міровую цѣлесообразность въ общепринятомъ значеніи этого слова; однако же ни Спиноза и никто не можетъ отвергать стройнаго міроустройства и міроваго порядка,—откуда же, спрашивается, этотъ порядокъ и для чего? Онъ, отвѣчаетъ Спиноза, слѣдуетъ изъ причинъ и основаній, какъ ихъ результатъ; но въ такомъ разѣ почему же изъ слѣпой, иеразумной, не предрасчисляющей причинности не можетъ слѣдоватъ съ равною необходимостю и все беспорядочное, хаотическое, потому что, вѣдь, признаніе беззаконной причинности вовсе не исключаетъ вѣры во всякия возможныя отъ нея случайности, самыя даже нелѣпныя и невообразимыя? Правда, что спинозистическая причинность не есть положительно слѣдящая сила, безъ всякаго смысла играющая лишенными воли вещами, а напротивъ есть внутренняя закономѣрность самого міра, или закономѣрная природа,—но въ томъ и вопросъ, откуда именно взялась эта закономѣрность, какъ изъяснить ее безъ высшаго, способнаго создавать законы или нормы, т. е., безъ разумнаго принципа?—Такъ, вместе съ причинностью, и законосообразность міра остается

въ системѣ Спинозы свободной проблемой. Далѣе,—если, по мысли Спинозы, принципъ міра бездушенъ, если въ немъ нѣть никакого самочувствія, то откуда вообще жизнь въ мірѣ, откуда въ живыхъ существахъ его и особенно въ людяхъ жизненное чувство удовольствія отъ полноты и расширенія нашего бытія, и страданія отъ его неполноты и стѣсненія? Пусть себѣ, на взглядъ спокойного безстрастнаго мудреца, это и не достойные человѣка аффекты, но все же дѣйствительность ихъ несомнѣнна для всякаго изъ собственного опыта,—откуда же они, если ничего подобнаго нѣть въ вѣчномъ принципѣ міра? Или: если Богъ міра есть одна беззавѣтная необходимость, то откуда у насъ свобода? Это чистая иллюзія, отвѣчаетъ Спиноза, и люди только потому воображаютъ себя свободными, что знаютъ обыкновенно только о своихъ дѣйствіяхъ но не о тѣхъ причинахъ, которыя привели къ нимъ. Однако, вовсе не одна пустая мечта—эта свобода, потому что на самомъ дѣлѣ никто изъ людей не чувствуетъ себя только бессамостнымъ моментомъ, или мимолетнымъ аккордомъ въ чужой игрѣ вѣчной, безусловно-необходимой причинности, а всякой себѣ же сознаеть причиною своихъ дѣйствій, и эта, какъ бы нибыла велика и неотразима, сила вѣшнихъ къ нимъ побужденій, откуда же она, спрашивается? И опять—никакого отвѣта. Потомъ, если Богъ міра ничего не знаетъ ни о добрѣ, ни о злѣ, если онъ въ своей дѣятельности не руководится никакими моральными идеями, но дѣйствуетъ, какъ чисто-причинный, нравственно-безразличный принципъ, то откуда въ насъ различіе добра и зла, порока и доблести, откуда наша способная къ нравственности сущность? И въ этомъ случаѣ Спиноза, вместо разрѣшенія, просто только разсѣкаетъ Гордіевъ узелъ: и это то же мечта воображенія, говорить онъ; все это—людьми же созданные куміры, а въ математикѣ и въ моемъ мірѣ нѣть ни доброго ни злаго, потому что я смотрю на человѣческія страсти—на любовь, не-

нависть, зависть, честолюбіє и проч. не какъ на пороки и добродѣтели, но какъ на свойства человѣческой природы, съ такимъ же правомъ ей принадлежащія, какъ природѣ воздуха принадлежитъ—жаръ, холодъ и дождъ, громъ и прочія явленія, или же—какъ на линіи плоскостей и тѣлъ. Однакоожъ, опять—изъ того, что можно такъ смотрѣть на человѣческія дѣйствія въ совершенно-абстрактномъ возврѣніи, вовсе не слѣдуетъ еще, что такъ есть и въ дѣйствительности, въ которой всегда есть и внутренній нравственный самосудъ совѣсти и външній судъ другихъ—судъ такъ называемаго общественнаго мнѣнія, болѣе или менѣе строго различающій между добромъ и зломъ, доблестію и порокомъ,—судъ, который, само собою, предполагаетъ, что дѣйствія человѣческія имѣютъ совсѣмъ иной характеръ, чѣмъ явленія теплоты и холода, дождя и снѣга, именно—нравственный характеръ, и который, конечно, никоимъ образомъ неизъяснимъ изъ спинозистической имманентной міропричинности. И наконецъ, если Богъ міра есть не владѣющая ни умомъ, ни знаніемъ, чистая причинность и человѣческий духъ есть одинъ изъ ея модусовъ; то откуда въ человѣкѣ разумъ и какъ объяснить фактъ мышленія и познанія, который постоянно совершается всякимъ изъ насъ и дѣйствительность котораго подтверждается уже самимъ Спинозою—однимъ явленіемъ его философской системы? Какимъ это чудомъ является въ модусахъ то, чего нѣть даже въ ихъ безконечномъ первоисточникѣ, и на оборотъ, по какому чуду нѣть въ самой безконечной субстанціи того, что есть даже въ ея конечныхъ модусахъ, положимъ хоть и такихъ великихъ, какъ Спиноза? А тѣмъ болѣе, какъ можетъ человѣческій, хоть и такой великій, модусъ—мимолетный моментъ безконечной, составляющей вѣчную связь вещей субстанціи,—какъ онъ можетъ знать не одно только конечное, но и саму эту безконечную субстанцію или вѣчную причинность вещей,—иначе,—самъ

*

спинозисмъ, какъ философія, самоувѣренно трактующая о безко-
нечной субстанці, не есть-ли въ концѣ концевъ для себя же
самого явная невозможность и неразрѣшимая загадка?—Словомъ,
спинозистическій принципъ вѣчной причинности оставляетъ
насъ въ совершенномъ невѣдѣніи относительно всѣхъ основ-
ныхъ и существенныхъ вопросовъ философствующей мысли.
Философія Спинозы при жизни его остается безъ послѣдовате-
лій—уединеною и непонятою, по смерти же его надолго
предается совершенному забвенію, быть можетъ, и потому от-
части, что живой духъ человѣческій и въ самомъ дѣлѣ, какъ
говоритъ Куно-Фишеръ, не имѣлъ мужества безстрашно взгля-
нуть въ лице смѣлыхъ, математически выведенныхъ понятій
Спинозы, не могъ не цѣпенѣть отъ ужаса предъ безжалост-
нымъ, математически необходимымъ Богомъ его, но еще боль-
ше, кажется, потому, что она, при всей своей математической
отчетливости и поразительной ясности, однакожъ совершенно
темна и непонятна—не сама по себѣ, а по отношенію къ то-
му, что она хочетъ понять и изъяснить, потому что она, какъ
мы видѣли, оставляетъ почти весь дѣйствительный міръ су-
ществъ и явленій подъ завѣсою совершенной неизвѣстности,
непроницаемой тайны.

Система Спинозы, какъ мы замѣтили, долго пролежала
въ полномъ забвеніи—именно до конца 18-го столѣтія; но и
въ 19 вѣкѣ немало прошло времени, пока философствующая
мысль снова вернулась на старую торную дорогу спинозизма
и стала повторять вмѣстѣ съ его старыми истинами и его ста-
рыя ошибки. Важнѣйшею, существенною ошибкою спинозизма,
какъ мы видѣли, была ошибка въ пониманіи самого принципа
бытія, какъ безличной и безсознательной міропричинности,—
принципа, который еще способенъ изъяснить кое какъ равную
себѣ область бытія безсознательного, но никакимъ образомъ
уже не въ состояніи изъяснить бытія сознательного, личнаго,

очевидно высшаго и совершення йшаго, чѣмъ безсознательность, безличность. Эта ошибка такъ крупна и такъ очевидна, что, кажется, ничего легче не было для позднѣйшей философской мысли, какъ замѣтить ее и навсегда уничтожить, а между тѣмъ она повторила ее нѣсколько разъ еще и въ настоящемъ вѣкѣ—въ системѣ Шеллинга, Гегеля, и еще такъ недавно—въ системѣ Гартмана. Для философствующей мысли, вѣроятно, сама она казалась слишкомъ ясною, чтобы искать для изъясненія ея какого-либо достаточнаго принципа; для нея казалась темною, непонятною только вещная, дѣйствительно темная, безсознательная дѣйствительность, и вотъ, ради этой послѣдней, она забываетъ саму себя и довольствуется такимъ или инымъ, но темнымъ безсознательнымъ принципомъ. Такъ, прежде всего Шеллингъ, какъ и Спиноза, во главѣ своей философіи ставитъ понятіе безусловнаго существа и въ основѣ бытія ставитъ Бога, но съ тѣмъ вмѣстѣ онъ, какъ и Спиноза, не хочетъ признать этого Бога сразу Разумомъ, но представляеть Его первоначальное бытіе, какъ простую натуру, слѣпую, неразумную,—именно онъ дѣлаетъ такое различіе между основою божественнаго существованія и самимъ существованіемъ: Богъ имѣть основу своего существованія, не какъ мы отынду, а въ себѣ самомъ, и эта основа есть не простое, логическое понятіе, идея, мысль, а дѣйствительная реальность; но эта реальность не есть еще самъ Богъ, какъ вполнѣ существующій, поелику она есть только основа существованія, и, значитъ, хотя неотдѣлма отъ Бога, но все же представляеть различную въ немъ сущность. Эта основа есть натура въ Богѣ—натура безъ разума и воли; хотя она заключаетъ въ себѣ темный побудъ, темное стремленіе родить свѣтъ разума и добрую волю, но сама въ себѣ она не только не есть разумъ и воля, но есть прямая ихъ противоположность,—именно физическая, сѣло дѣйствующая сила. Изъ желательнаго стремленія основ-

вы—этого первого движенья божественного существа рождается въ Богѣ рефлексія надъ собою, представлениe себя, или вѣчное слово Божіе—слово, разрѣшающее загадку основы божественного бытія, и такимъ образомъ является разумъ въ Богѣ. Этотъ разумъ, въ связи съ темнымъ желаніемъ основы, становится потомъ всемогущею волею, которая дѣйствуетъ творчески—образовательно въ первоначально-хаотической натурѣ, пользуясь ею, какъ своимъ материаломъ. Твореніе, следовательно, состоитъ въ томъ, что разумъ является образователемъ темной божественной натуры, освобождаетъ содержимая ею жизненные начала, раздѣляетъ и упорядочиваетъ ея хаотическую силы. Но при этомъ натуральная воля темной основы уступаетъ дѣйствію разума не вдругъ, а постепенно, а вслѣдствіе этого, просвѣтленіе натурального въ духовное совершается также только мало помалу—чрезъ различные ступени развитія натурального до рожденія свѣта въ человѣкѣ, а потомъ опять чрезъ различные ступени человѣческой исторіи, гдѣ также сначала воля натуральная— зло противодѣйствуетъ универсальной волѣ разума, пока наконецъ обѣ воли натурально- particулярная и разумно-универсальная примиряются въ любви;— тогда-то и будетъ Богъ всяческая во всемъ.—Сущность этого воззрѣнія состоитъ, значитъ въ томъ, что съ одной стороны въ самомъ Богѣ допускается двойство противоположныхъ принциповъ—натура и разумъ; и притомъ первая, какъ основаніе и источникъ послѣдняго, а съ другой стороны и въ сотворенномъ имъ мірѣ началомъ его полагается слѣпая физическая натура, изъ которой разумное возникаетъ и развивается уже впослѣдствіи и постепенно. Что Богъ имѣть основаніе въ себѣ самомъ, или есть *causa sui*, это на языкѣ логики значитъ то же, что бытіе Бога есть безусловное, ни отъ чего независящее; здесь же этотъ логическій предикатъ безусловного бытія гипостасированъ въ метафизическую сущность, которая хотя не



отъемлемо принадлежить Богу, но не есть еще самъ Богъ, а нѣчто, предшествующее Его полной дѣйствительности—слѣпая натура, темная потенція, изъ которой онъ постепенно актуализируется, какъ разумъ. Предположеніе это основывается у Шелинга на той мысли, что разумъ—чистый разумъ не можетъ утверждаться на себѣ самомъ, поелику мышеніе прямо противоположно бытію, такъ какъ оно есть нѣчто тончайшее и вещественно-пустое, между тѣмъ какъ бытіе есть нѣчто наполненное, плотное, а потому разумъ, чтобы имѣть вообще реальность, долженъ имѣть базисомъ своимъ бытіе плотное, неразумное, темное. Но если такъ, если первое въ Богѣ не разумъ, а темная натура, то откуда, спрашивается, можетъ явиться въ ней разумъ, потому что нельзя же допустить, чтобы нѣчто въ самомъ существѣ своемъ слѣпое могло само же произвести прямую свою противоположность—свѣтъ, разумъ? На это у Шелинга нѣть отвѣта, а между тѣмъ этотъ вопросъ имѣть не меньшую силу и въ отношеніи къ міру. Такимъ образомъ опять выходитъ, что принципъ міра изъясняеть не весь міръ, а только одну низшую темную сторону его—слѣпую физическую натуру; но съ другой стороны такъ какъ изъ этой же натуры постепенно рождается разумъ и въ еогоническомъ и въ тождественномъ съ нимъ космогоническомъ процессѣ, то выходитъ, что Богъ есть начало міра только какъ слѣпая натура, какъ разумъ же—Онъ не только не есть prius міра, но и скорѣе результатъ его,—результатъ постепенного утонченія и просвѣтленія физическихъ темныхъ силъ.

Гелель очень хорошо понималъ, что множественность конечныхъ, опредѣленныхъ вещей никоимъ образомъ нельзя вывести изъ абстрактнаго понятія спинозистической единой, бесконечной, ничѣмъ не наполненной покоющейся субстанціи. Чтобы поправить это понятіе, онъ съ одной стороны вводить въ него движеніе, именно вносить въ свою абсолютную идею

моментъ абсолютной отрицательности, и тѣмъ самимъ, по его мнѣнію, заставляетъ ее совершать діалектическое движеніе отъ тезиса къ антитезу и синтезу, которому въ дѣйствительномъ мірѣ соотвѣтствуетъ жизненный процессъ постоянного превращенія чистаго бытія въ ииобытіе, а этого послѣдняго въ бытіи, а съ другой стороны наполняетъ пустоту этого понятія тѣмъ, что пустую субстанцію обращаетъ въ субъектъ, который, какъ такой, вмѣстѣ съ единствомъ заключаетъ въ себѣ и множественность опредѣленій. Что первая—логическая поправка ничѣмъ не могла помочь дѣлу,—это понятно и безъ объясненій: логическое отрицаніе не можетъ же само по себѣ обратиться въ что либо положительное, ни создать что либо новое на мѣсто отрицаемаго. Гораздо важнѣе была вторая поправка, потому что, дѣйствительно принципомъ, довлѣющими основаніемъ міра, какъ космоса, какъ упорядоченнаго, законосообразнаго и планосообразнаго множества конечныхъ существъ можетъ быть только живой субъектъ, живой бесконечный разумный духъ, поелику только такой духъ можетъ полагать множество своихъ идеальныхъ опредѣленій и различій, и въ тоже время объединяетъ эти различія собственнымъ субстанціальнымъ единствомъ, а затѣмъ, значитъ, и виѣ себя можетъ полагать уже не идеальное, а реальное множество міровыхъ силъ и существъ и объединить его принципомъ упорядоченнаго единства. Но въ томъ и дѣло, что у Гегеля абсолютная идея, абсолютный субъектъ, духъ суть одни только пустыя слова, не имѣющія никакого отношенія къ принципу міра въ самомъ себѣ, въ томъ и дѣло, что движение абсолютной идеи чрезъ тезисъ, антитезисъ и синтезисъ, по смыслу его философіи, есть чисто-діалектическое движеніе, имѣющее мѣсто только въ головѣ философа, но вовсе не въ божественномъ умѣ, а равно и моменты бытія въ себѣ, небытія или ииобытія и бытія имѣютъ мѣсто не въ божественномъ субъектѣ,

или духъ первоначально, но сразу и всегда только въ мірѣ конечнаго; въ томъ и дѣло, что Гегель божественную идею сразу переносить въ міровой процессъ и отождествлять съ нимъ, и въ этомъ процессѣ первымъ полагаетъ вовсе не идею въ ея самобытіи, но идею въ инобытіи, т. е. не духъ, сознающій себя, но вещнос, сльное бытіе, изъ котораго потомъ постепенно вырабатывается этотъ духъ. Когда вы читаете у Гегеля выраженнія подобныя слѣдующимъ: «абсолютный духъ самъ себѣ противополагаетъ природу, чтобы изъ нея снова въ себѣ возвратиться», «освобождаетъ, рождаетъ природу, рѣщается творить мірь» и т. п., то вы легко можете подумать, что у Гегеля бытіе міра понимается, какъ свободное дѣло самосознательного духа, который понимается, какъ первоначально-готовый, сознательно дѣйствующій принципъ міра. Равнымъ образомъ, когда вы находите у Гегеля такое опредѣленіе діалектики, которая у него есть вмѣстѣ и метафизика: «она есть представленіе или изслѣдованіе чистаго духа или Бога въ себѣ, какъ онъ есть до сотворенія міра и конечнаго духа»; то опять вы думаете, что у Гегеля абсолютному духу приписывается бытіе для себя, совершенно независимое отъ существованія временно-пространственного міра, и именно бытіе, какъ личнаго, самосознательного духа. Но также легко вы и откажитесь отъ этого предположенія, когда узнаете потомъ, что для Гегеля абсолютный духъ есть не первое, а послѣднее въ міровомъ развитіи, что онъ вовсе не есть изначала готовый абсолютный духъ, но долженъ еще стать такимъ—путемъ долгаго развитія, сначала въ области объективной вещной природы, потомъ въ области субъективнаго, индивидуальнаго духа, подобно тому, какъ и этотъ послѣдній возникаетъ и развивается изъ природы. Вся сущность міроваго развитія состоитъ въ томъ, что духъ постепенно и въ дѣйствительности становится тѣмъ, чѣмъ есть по своему понятію; онъ достигаетъ своей абсолютности

тогда, когда становится тождественнымъ съ своимъ понятіемъ т. е. въ познающемъ мышленіи, и еще точнѣе—въ самомъ высшемъ мышленіи философскомъ—въ философіи, которая по этому есть не только вершина и цвѣтъ міроваго развитія, но и высшее дѣйствительное осуществленіе развивающагося абсолютнаго духа, или Бога. Если же абсолютный духъ получаетъ свою дѣйствительность только въ осуществленной абсолютной философіи, которая, конечно, не есть же творческая причина, а результатъ міра, то понятно, что и абсолютный духъ есть не принципъ міра, а простой результатъ міоразвитія. Что же такое, спрашивается теперь, есть абсолютное, какъ принципъ? Онъ есть не духъ, а то чистое бытіе или понятіе, которымъ начинаетъ свое дѣло логика, чтобы изъ него посредствомъ такъ называемой внутренней діалектики понятія, развить цѣлую систему міровой дѣйствительности. Гегелевская философія, такимъ образомъ, спускается на точку зреїнїя той же абстрактной, пустой спинозистической субстанціи, надъ которой она поставила себѣ задачею возвыситься, съ тѣмъ только различіемъ, что у Спинозы абсолютное безконечное бытіе есть покоющаяся недвижимая субстанція, на поверхности которой совершаются игра разнообразной дѣятельности подобно тому, какъ надъ покойною бездною моря катятся, играютъ, шумятъ и бушуютъ его верхнія волны, между тѣмъ какъ у Гегеля напротивъ самое это абсолютное бытіе сначала вовсе не есть даже бытіе, и чтобы стать такимъ, никогда не перестаетъ быть, ведеть вѣчную непрерывную игру движеній, явлений, видоизмѣненій все новыхъ и новыхъ, до человѣческаго міра включительно, гдѣ эта игра становится тѣмъ, чѣмъ она должна быть по своей идеѣ,—игрою стройною, гармоническою, разумно-сознательною. И въ этой системѣ, какъ въ спинозизмѣ, нѣть вовсе рѣчи ни о достаточномъ основаніи и верховномъ источникеъ явлений и существъ міра, ни о конечной ихъ

пѣти, нѣтъ ни принципа, изъ котораго исходятъ, ни принципа—которымъ управляются и къ которому направляются, явленія, и здѣсь, какъ тамъ, также непроглядная тьма относительно происхожденія и порядка міровой жизни, также бездна недоумѣній и противорѣчій. Мы спрашиваемъ: откуда міръ? Намъ отвѣчаютъ: онъ отъ вѣчности и непрерывно полагается движущую силу абсолютной идеи или абсолютного духа. Мы спрашиваемъ затѣмъ: гдѣ же имѣютъ дѣйствительное бытіе, дѣятельную жизнь эта идея и этотъ духъ? И намъ отвѣчаютъ: они первоначально не имѣютъ ни бытія ни жизни, получаютъ же ихъ только постепенно въ міровомъ процессѣ. Но мыслимо ли это? Можно ли представить, чтобы могъ самъ себя полагать и производить міровую дѣйствительность ~~быть~~ духъ, который получаетъ свою дѣйствительность только въ мірѣ и то не сразу, а послѣ длиннаго бездушнаго и безсознательнаго процесса? Такимъ образомъ, и здѣсь, какъ въ спинозизмѣ, кромѣ всего прочаго, остается неизѣясненнымъ самое главное, именно—самъ же человѣческій разумный духъ, потому что въ этомъ послѣднемъ гораздо болѣе реальности, чѣмъ въ безусловномъ верховномъ принципѣ міра; принципъ міра не можетъ произвести большаго и совершенѣйшаго, чѣмъ самъ онъ, не можетъ произвести, объяснить собою духа, разума, потому что, въ немъ самомъ нѣтъ ни того, ни другаго.

Всѣ разсмотрѣнныя нами системы пантегизма имѣютъ то общее между собою, что построиваются онъ исключительно изъ чисто-абстрактныхъ понятій, безъ всякаго вниманія къ эмпирической дѣйствительности, объяснить которую однакожъ онъ претендуетъ. И эту боязнь къ дѣйствительнымъ фактамъ мы считаемъ въ нихъ очень естественною: факты не оправдываютъ ихъ абстракцій, не укладываются въ нихъ, значитъ, нужно всячески обходить ихъ, чтобы не сознаться въ безсиліи овладѣть ими, изѣяснить ихъ, и съ тѣмъ вмѣстѣ не сознать-

ся въ собственной несостоительности. Тѣмъ больше поэтому возбуждаетъ въ насъ удивленія новѣйшая попытка нантегистической системы, объявляющая, что она построивается, не какъ философія Спинозы и Гегеля, на чистой абстракціи, но на точномъ знаніи эмпирической дѣйствительности, по чисто-научному индуктивному методу. Мы разумѣемъ вышедшую недавно уже третьимъ изданіемъ Гартмановскую »философію безсознательного,« съ ея претензіею представлять собою »спекулятивные результаты« по индуктивному естествознательному методу. « Гартманъ очень ясно сознаетъ неудовлетворительность и философії Спинозы и философії Гегеля. Неудовлетворительность эта, по-его мнѣнію, заключается главнымъ образомъ въ томъ, что ~~ни~~ ни другая не способны изъяснить происхожденіе изъ единаго, недѣлимаго существа субстанціи или идеи мироваго множества и разнообразія отдельныхъ индивидуальныхъ сущностей. »Спиноза, говоритъ Гартманъ, оставилъ этотъ краеугольный вопросъ философствующей, всюду доискивающейся основанія мысли безъ всякаго отвѣта; онъ чисто-догматически призналъ индивидуумы за модусы единой субстанціи, вовсе не озабочившись показать, какимъ именно образомъ изъ единства субстанціи происходитъ множество модусовъ, и по чѣму каждый модусъ въ ряду остальныхъ представляетъ собою отличную отъ другихъ особаго рода сущность. Не лучше въ этомъ отношеніи и гегелевская философія, потому что и здѣсь индивидуальная единичность стоитъ вѣкъ всякаго отношенія къ верховному принципу, который и здѣсь отъ начала до конца есть чистое абстрактное понятіе, а натуральный процессъ—не что иное, какъ объективная діалектика этого понятія. И эта система, какъ система Спинозы, не въ состояніи объяснить даже множественности, какъ реальнаго явленія, поелику никакого нѣть основанія допустить, чтобы въ діалектическомъ процессѣ абсолютной идеи той или другой ступени его соот-

въствовала не одна, а разомъ нѣсколько различныхъ ступеней натурального процесса. Діалектическое самораздробленіе единаго на многое, конечно, дастъ множество какъ чистое понятіе, но не множество, какъ акциденцію реальныхъ явлений, не самораздробленіе міровой души на множество реальныхъ индивидуумовъ. « Поэтому, чтобы устранить это неудобство, чтобы имѣть возможность изъяснить реальное множество міровыхъ индивидуальныхъ сущностей, Гартманъ, вмѣсто спинонитической субстанціи и гегелевской абсолютной идеи, ставить принципомъ бытіе »безсознательное.« Къ предположенію этого »безсознательного«, какъ принципа бытія, Гартманъ приходитъ, повидимому, безупречно-индуктивнымъ путемъ, путемъ индуктивного наблюденія надъ міровою жизнью вообще и человѣческою въ частности. Издавна въ жизни человѣческой души психологи замѣчали кромѣ сознательныхъ и безсознательные процессы, и притомъ находили, что послѣдніе всегда предшествуютъ первымъ. Въ новѣйшее же время эту преемственность стали принимать за причинность, и вслѣдствіе этого воплощались почти въ обычай всѣ сознательныс процессы чувства, мысли и воли выводить изъ предшествующихъ имъ безсознательныхъ процессовъ, какъ изъ послѣдней эмпирически—довѣрѣющей причины. Съ другой стороны, и остальная міродѣйствительность, какъ живая, одушевленая, какъ цѣлесообразная и планосообразная, заставляла предполагать въ основѣ ея не механическій, но живой, одушевляющій, духовный принципъ. Изъ этихъ-то двухъ, по видимому, безупречно правильныхъ выводовъ психологической и естественной науки Гартманъ дѣлаетъ заключеніе, что и человѣческая и остальная міровая жизнь проис текаютъ изъ одного и того же живаго духовнаго принципа, что и человѣческие и остальные міровые индивидуумы суть не что иное, какъ частныя различныя обнаруженія этого принципа, который можетъ быть обозначенъ какъ »всеединое или абсолютное безсознательное.« Какимъ же образомъ, спра-

шивается, это всеединое безсознательное есть реальный принципъ міра, какимъ образомъ изъ его единства слѣдуетъ множество и разнообразіе индивидуумовъ? Это «бессознательное», какъ источникъ всякой жизни, и само есть не мертвое а живое, и по тому самому не покоющееся, но вѣчно дѣятельное бытіе. Но гдѣ есть дѣятельность, тамъ непремѣнно есть и воля—воля, конечно, не въ нашемъ узкомъ, но въ широкомъ смыслѣ слова, потому что для существа воли совершенно безразлично, осуществляется ли она въ сознательныхъ, или же въ такихъ чисто-бессознательныхъ актахъ, какіе въ нашемъ собственномъ опытѣ напр. представляютъ такъ называемыя органическія функціи и инстинктивныя движенія; воля въ общемъ смыслѣ есть просто имманентная причина движенія. Такимъ образомъ, первый предикатъ, который необходимо долженъ быть усвоенъ »бессознательному«, какъ принципу бытія, есть воля. Воля же во всякий моментъ своей активности представляетъ собою стремленіе или желаніе выйти изъ настоящаго состоянія и принять иное. Настоящее состояніе ея есть всегда реально-данное, существующее же наступить или желаемое есть всегда только идеальное; поелику то, чего нѣть еще въ наличности, а есть только въ ожиданіи, если и представляется собою дѣйствительность, то дѣйствительность только идеальную, но никакъ не реальную. Но, чего нѣть въ дѣйствительности, а между тѣмъ есть въ идеальности—въ желаніи, то вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо есть въ представлениі; дѣйствительность идеальная желаемая есть вмѣстѣ и представляемая, какъ и Аристотель училъ, что нѣть воли безъ представлениія. Такимъ образомъ, представлениe есть второй необходимый предикатъ »бессознательного«, воля есть его форма, а представлениe-содержаніе. Помѣдствомъ этихъ двухъ предикатовъ и осуществляеть себя »бессознательное«, какъ принципъ міра: въ представлениі оно полагаетъ дѣйствительность идеально, волею же производить ее

реально, и такимъ-то образомъ изъ »всединачаго безсознательнаго« происходитъ весь міръ явлений, въ постепенномъ развитіи отъ низшихъ формъ до болѣе и болѣе высшихъ. Самую первую и вмѣстѣ самую низшую форму жизнеосуществленія »безсознательнаго« представляютъ атомы, которые собственною притягательною и отталкивающею силою содержатся въ извѣстныхъ пространственныхъ границахъ, соединяются въ извѣстныя группы и такимъ образомъ производятъ тѣла и организмы все высшаго и высшаго порядка. Вкратцѣ это ученіе представляютъ слѣдующія положенія Гартмана: »воля есть сила, обращающая идеальное въ реальное, которая въ этомъ случаѣ сообщаетъ идеальному и его содержанію то, чего никогда не можетъ дать ему одно мышеніе, именно, если это содержаніе, имѣющее всегда форму представленія, содержитъ въ себѣ только идеально-пространственные опредѣленія, то воля полагаетъ эти опредѣленія и реально, превращаетъ и пространство изъ идеальнаго въ реальное, или полагаетъ реальное пространство.« «Міръ есть не что иное, какъ постоянный рядъ безчисленныхъ комбинацій актовъ воли »безсознательнаго« и существуетъ онъ лишь настолько и дотолѣ, доколѣ полагается этою волею, такъ что перестань безсознательное реально волить міръ, и эта игра переплетающихся дѣятельностей безсознательнаго вдругъ прекратилась бы и все исчезло бы. Предъ строгимъ мышленіемъ должно исчезнуть то самообольщеніе, по которому мы міръ не л, принимаемъ за нечто непосредственно-реальное въ себѣ и для себя, даже вѣра наша въ непосредственную реальность для себя нашего собственнаго возлюбленнаго я есть не менѣе ложное обольщеніе нашего эгоистического инстинкта; міръ состоять не въ чемъ иномъ, какъ въ суммѣ дѣятельностей или во-ляющихъ актовъ безсознательнаго, а наше я—только въ особой комбинаціи этихъ актовъ. Индивидуумы высшаго порядка происходить изъ индивидуумовъ низшаго порядка, чрезъ вмѣшатель-

— 32 —

ство новой дѣятельности безсознательного, желающей новыхъ высшихъ результатовъ. Безсознательное одновременно имѣть въ себѣ множество воляющихъ актовъ, которые на столько отличны другъ отъ друга идеально т. е. въ представлениі, на сколько различно представляются пространственные отношенія ихъ дѣйствій или результатовъ, и когда воля осуществляетъ свое содержаніе, эти многоразличные акты ея получаютъ объективную реальность, т. е. являются въ мірѣ какъ индивидуальные силы или сущности. «—Мы безспорно признаемъ громадное преимущество этого воззрѣнія предъ всѣми, разсмотрѣнными нами, пантептическими системами; но и съ нимъ, съ его выводами не можемъ вполнѣ согласиться. Что мірь, какъ сумма живыхъ индивидуально-разнообразныхъ существъ, можетъ быть изъясненъ только изъ живой силы или воли, и притомъ воли, соединенной съ представлениемъ, и потому способной осуществляться въ бесконечномъ множествѣ разнообразныхъ актовъ,—что этотъ принципъ міра гораздо совершеннѣе въ себѣ и гораздо способнѣе къ изъясненію міра, чѣмъ спинозистическая напр. безжизненная субстанція, или гегелевская пустая идея, или шеллинговская совершенно-безразличная слѣпая матура,—это истина, съ которой и мы должны согласиться безусловно. Но мы никакъ понять не можемъ, почему этотъ принципъ долженъ быть непремѣнно «безсознательнымъ», и это не смотря на то, что онъ обладаетъ волею, каждый актъ которой сопровождается представлениемъ или мыслію о своемъ результатахъ, о своей цѣли. На нашъ взглядъ это—явное *contradictio in adjecto*, хотя оно и имѣть претензію представлять собою смекулятивный выводъ изъ точного наблюденія по индуктивному естествознательному методу. Вывода этого нельзя принять даже въ томъ случаѣ, если признать справедливымъ лежащее въ основаніи его предположеніе тождества между человѣческою и животною жизнедѣятельностію, какъ дѣятель-

ностію въ обоихъ случаяхъ одинаково безсознательною инстинктивною. Даже въ этомъ случаѣ ничего не помогаетъ идея »всеседи-
наго безсознательного« или безсознательной міровой души, кото-
рая производить всѣ цѣлесообразныя, или сообразныя съ идеаль-
нымъ содержаніемъ представленія, дѣйствія по одному стѣго-
му инстинкту, потому что какъ ни близка указываемая въ
этомъ случаѣ аналогія ея дѣятельности съ инстинктивною дѣя-
тельностію животныхъ, но эта аналогія рѣшительно ничего не
изъясняетъ, а только поднимаетъ новый вопросъ о достаточ-
номъ основаніи хотя инстинктивной, но вмѣстѣ и разумосо-
образной дѣятельности самой міровой души. Простой инстинктъ,
какъ инстинктъ, справедливо говорить Ульрици, есть только
побуждение, импульсъ. Онъ, конечно, можетъ побуждать къ
дѣятельности условную силу; но, если бы эта сила сама въ
себѣ была совершенно неопределенная, то онъ одинъ не могъ
бы такъ направлять и опредѣлять ея дѣятельность, чтобы
она выполняла извѣстную цѣль, т. е. чтобы она имѣла предо-
пределенное дѣйствіе. Для этого было бы необходимо, чтобы
инстинктъ дѣйствовалъ самъ собою сообразно цѣли т. е. иде-
альной нормѣ; идеальное «прежде» должно быть нормою, при-
мѣнительно къ которой онъ совершалъ бы свою *собственную*
дѣятельность—дѣятельность *побужденія*. Но этимъ, очевидно,
уничтожается самое понятіе инстинкта, потому что простое по-
бужденіе само есть причина только *дѣйствующая*, приводя-
щая въ движение другую силу, но не есть причина, *дѣйству-
ющая сообразно идеальной нормѣ*, т. е. *конечная* причина.
При всемъ томъ однажды инстинктъ въ самомъ дѣлѣ дѣй-
ствуетъ всегда сообразно определенной нормѣ,—и эта норма
должна же иметьъ причину своего существованія и своей опре-
дѣленности. Въ чёмъ же, спрашивается, лежитъ эта причина?
Обладающее однимъ только слѣпымъ инстинктомъ чисто »без-
сознательное« хотя и живое бытіе или душа міра сама по

себѣ такою причиною бытъ не можетъ, потому что эта міровая душа, чтобъ дѣйствовать по идеальной, разумосообразной нормѣ, должна или сама имѣть способность составлять себѣ эту норму, какъ руководство для своей дѣятельности, и потомъ постоянно справляться съ нею, а для этого сама должна быть духовнымъ, сознательно дѣйствующимъ существомъ, или же напротивъ должна быть мимовольно полагаема и опредѣляема другимъ, высшимъ разумнымъ существамъ, должна цѣпроизвольно и безсознательно дѣйствовать по той нормѣ, которая ей вовсе неприсуща, а присуща только этому существу. Но если же идеальная т. е. самостоятельно полагаемое и самостоятельно выполняемое руководство въ дѣйствительности только реальной т. е. по самому существу своему дѣйствующей только слѣпо и непроизвольно, есть *contradictio in adjecto*; то мы необходимо должны принять одно изъ двухъ: или,—что животныя и всѣ вообще органическія существа, ради только наблюдаемыхъ въ нихъ инстинктовъ и цѣлесообразныхъ растительныхъ и производительныхъ процессовъ, суть существа духовно-разумныя, дѣйствующія съ полнымъ сознаніемъ, всю жизнь свою устроившія по цѣлямъ или нормамъ, ими же самими полагаемымъ, или же,—что все цѣлесообразное бываніе въ мірѣ только посредствуется такъ называемыми инстинктами, въ послѣдней же инстанціи своей основывается на творческой дѣятельности высшей, духовной, самосознательной Перvosилы, которая животныхъ съ ихъ инстинктами и органическія тѣла съ ихъ силами въ самомъ началѣ такимъ образомъ устроила и опредѣлила, что они сами совершаютъ цѣлесообразную дѣятельность, но при этомъ цѣль или норма не ими самими полагается, но отъ природы необходимо присуща ихъ сущности и ея силамъ, какъ ихъ первоначальная опредѣленность, почему и служить имманентнымъ, несознаваемымъ руководствомъ ихъ дѣятельности. Возможно, конечно, только послѣднее, потому что первое и немыслимо логически и не оправдывается никакимъ, а тѣмъ

болѣе строго-научнымъ знаніемъ по индуктивному естествознательному методу, которое всегда видѣло и видить въ животныхъ существа, лишенныя разума, дѣйствующія по инстинкту, а не сознательно. Такимъ образомъ, если бы даже вполнѣ вѣрно было основное предположеніе Гартмана, что въ мірѣ нѣтъ иной, кромѣ темной безсознательной жизни, то и въ такомъ случаѣ мы должны были бы отвергнуть построенное на этомъ предположеніи ученіе о принципѣ мірѣ, какъ «всеединомъ безсознательномъ», потому что, какъ мы видѣли, даже эта темная инстинктивная жизнь, какъ жизнь сообразная съ цѣлями, съ идеальными нормами, никоимъ образомъ не можетъ быть изъяснена изъ слѣподѣйствующаго, хотя бы то и абсолютнаго, бесконечнаго инстинкта. Но въ томъ и дѣло, что это предположеніе невѣрно, въ томъ и дѣло, что точное знаніе «по индуктивному естествознательному методу» находить въ мірѣ кромѣ безсознательной и сознательной жизни, находить, кромѣ животной инстинктивной, разумную человѣческую душу. То обстоятельство, что наша жизнь первоначально почти вся слагается изъ безсознательныхъ процессовъ и что эти процессы имѣютъ мѣсто даже въ возрастѣ нашей полной духовной зрѣлости, вовсе ничего не говорить въ пользу тождества нашей души съ душою животныхъ, потому что, если первой принадлежитъ сознаніе по меньшей мѣрѣ иногда, между тѣмъ какъ послѣдней не принадлежитъ никогда, то уже и этого довольно для признанія специфического превосходства первой надъ послѣднею. Если же такъ, то одинъ фактъ существованія человѣческой души дѣлаетъ необходимымъ для его объясненія предположеніе сознательного же творческаго принципа, какъ и на оборотъ дѣлаетъ немыслимымъ предположеніе принципа безсознательнаго—совершенно темной, слѣпо дѣйствующей первосилы. Невозможно представить, чтобы отъ силы, дѣйствующей безъ нормы и принципа, безъ плана и намѣренія, могла

*

произойти сила души, действующая уже въ своей морфологической деятельности сообразно определенной нормѣ и съ определеною цѣлію; это было бы внутреннимъ противорѣчіемъ. И еще большимъ противорѣчіемъ было бы то, чтобы отъ силы, действующей безсознательно, безъ плана и намѣренія, могло произойти существо, действующее съ сознаніемъ, съ планомъ и намѣреніемъ. Норма, положенная первосилою для деятельности исходящей отъ нея другой силы, необходимо есть норма и для самой действующей первосилы, потому что вѣдь созданная ею другая сила только тогда и настолько можетъ действовать сообразно нормѣ, если и на сколько она сама, какъ сила, определена сообразно этой самой нормѣ. Существо, которое хотя только при извѣстныхъ условіяхъ обнаруживаетъ сознаніе, непремѣнно должно и само въ себѣ быть одарено силою сознанія, т. е. должно быть съ самаго начала создано и определено такъ, что, когда наступаютъ условія, сознаніе является слѣдствіемъ его деятельности, а это значитъ, что первосила, создавшая это существо, должна была при此刻ії его имѣть въ виду это слѣдствіе, какъ свою цѣль, т. е. действовать не инстинктивно, а сознательно; допускать же противное, допускать, что при此刻ії сознанія и самосознанія для Первосилы руководящую точкою зрењія былъ темный инстинктъ, а не сознаніе, значитъ съ одной стороны допускать *contradictio in adjecto*, а съ другой нарушать законъ достаточного основанія, по которому въ слѣдствіи не можетъ быть того, чего нѣтъ въ его причинѣ, по которому въ причинѣ должно быть реальности по меньшей мѣрѣ столько же, сколько въ ея слѣдствіи, но никакъ не меньше. Поэтому, какъ вѣрно то, что человѣческая душа есть сознательное и самосознательное существо, такъ вѣрно и то, что еще въ превосходнѣйшей степени такимъ именно существомъ должна быть ея творческая причина, а не существомъ «безсознательнымъ», хотя бы то и абсолютнымъ.«

Къ тому же результату придемъ мы, если будемъ разсматривать человѣческую душу и въ другой ея способности—способности воли. И здѣсь съ полною рѣшительностію мы должны отвергнуть понятіе Гартмана о принципѣ міра, какъ темной инстинктивной волѣ, именно потому, что оно вовсе не можетъ быть признано за «спекулятивный результатъ точнаго знанія по индуктивному методу», поелику это знаніе на самомъ дѣлѣ находитъ въ мірѣ, кромѣ совершенно темныхъ силъ физическихъ, кромѣ инстинктивныхъ силъ или волей животныхъ, и волю человѣческую, какъ волю, дѣйствующую не только не слѣпо, а сознательно, не только по ясно сознаваемой нормѣ, но и по специфической нравственной нормѣ. Для полноты обозрѣнія этого пункта мы считаемъ нужнымъ вспомнить еще объ одной философской системѣ, имѣющей сродство съ разсмотрѣнными нами системами не столько въ основныхъ своихъ посылкахъ, сколько именно въ этомъ пунктѣ. Мы разумѣемъ философію Фихте, который для объясненія даже нравственной воли человѣка считалъ излишнимъ—предположеніе верховнаго творческаго принципа, не смотря на примѣръ своего учителя Канта, который постулировалъ Бога именно и даже исключительно только для этой цѣли. Если Кантъ училъ, что нравственный законъ въ человѣкѣ требуетъ для своего объясненія вѣры въ верховнаго законодателя, и что ни начало нравственной дѣятельности человѣческой не возможно, ни тѣмъ болѣе послѣдняя цѣль ея—высочайшее благо не достижимо безъ вѣры въ морального Бога, то Фихте напротивъ училъ что такая вѣра совершенно излишня даже и для этихъ цѣлей. Человѣческое я, училъ онъ, съ его свободою, съ внутренне-присущимъ ему нравственнымъ закономъ и съ нравственнымъ назначеніемъ и есть то послѣднее абсолютно-положительное, категорическое, выше которого мысль философская не можетъ уже подниматься. Выполненіе нравственного назначенія, до-

стижение полной нравственной свободы, полного торжества нравственного закона и есть то сверхчувственное, которое не допускает уже никакого изъясненія, а можетъ быть только предметомъ вѣры. Но вѣра въ нравственное назначеніе въ себѣ же необходимо заключаетъ и вѣру въ возможность осуществленія, следовательно—въ моральное міроправленіе, въ моральный міровой порядокъ. Моральное же міроправленіе и есть то единственное божественное, котораго требуетъ нашъ разумъ, и вѣра въ которое есть единственно истинная вѣра. Никакого другаго Бога, кроме этого, нашъ разумъ не требуетъ, да и понять не можетъ, ибо никакого основанія не имѣть разумъ выступать за предѣлы этого міроправленія и, путемъ умозаключенія отъ основаннаго къ основанію, искать еще особынаго отдѣльного существа, какъ первой причины этого основаннаго. Такимъ образомъ Фихте какъ нельзя болѣе решительно признаетъ не только специфическое свойство человѣческаго духа, какъ существа свободно-нравственнаго, но и господство въ мірѣ нравственнаго закона, нравственнаго порядка и съ тѣмъ вмѣстѣ однакожъ съ такою же решительностю отвергаетъ вѣру въ Бога, какъ творческую причину того и другаго, и это единственно на томъ основаніи, будто они вовсе и не требуютъ никакого изъясненія. Но вѣрю ли это? Вѣдь, если вообще никакой порядокъ немыслимъ безъ управляющаго, разумнаго начала, то самый высшій моральный порядокъ всего менѣе, и онъ поэтому всего менѣе можетъ быть принять философствующею мыслю за нѣчто самое послѣднее, само себя изъясняющее, если она не захочетъ обратить его въ чистую абстракцію, носящуюся въ абсолютной пустотѣ. Положимъ, что этотъ порядокъ въ дѣйствительности соустроится нравственною дѣятельностію человѣческихъ я, но онъ не требовалъ бы никакого изъясненія только въ томъ случаѣ, если бы и человѣческое я не требовало его, еслиъ и оно могло

быть принято за послѣднюю, абсолютную, самосущую реальность; поелику же это невозможно, то невозможно для философствующей мысли и отказаться отъ исканія высшаго довѣрющаго основанія для того и другаго. Мы совершенно даже соглашаемся съ тѣмъ, лежащимъ въ основѣ и философіи Фихте и философіи Гартмана, предложеніемъ, что нравственный законъ также существенно и первоначально принадлежитъ духовной природѣ человѣка, какъ низшія натуральные влеченія принадлежать его чувственной природѣ, и что онъ по этому есть самому человѣческому роду или человѣческой природѣ имманентное законодательство, но этимъ признаніемъ вовсе не разрѣшается, а только отдѣляется необходимо возникающей отсюда вопросъ: какъ, откуда, изъ чего изъясняется бытіе такого духовнаго, самосознательнаго, нравственно-свободнаго существа среди чувственнаго міра явленій и несвободной физически необходимой—причинной связи? Оно есть непроизвольное рожденіе темной инстинктивной воли «всеедиаго бессознательнаго» отвѣчаетъ на этотъ вопросъ Гартманъ. Но мыслимо ли, чтобы такая воля,—воля, дѣйствующая по одному слѣпому инстинкту, могла произвести волю нравственно-свободную, руководящуюся въ дѣятельности нравственной нормой? Очевидно опять, что нравственная норма, положенная абсолютной первоволей для дѣятельности исходящей отъ нея конечной воли, необходимо должна была быть нормою и для дѣятельности самой первоволи, потому что созданная ею конечная воля лишь потолику и можетъ дѣйствовать сообразно этой нормѣ, насколько сама она опредѣлена сообразно съ этой нормой и насколько поэтому можетъ сообщать эту сообразность или нравственную способность другимъ волямъ. То, конечно, истина, утвержденная опытомъ, что въ области человѣческой нравственной воли духовное, свободное начинается въ чувственномъ, исходить изъ несвободнаго; но начинаніе не есть еще

самый принципъ, исходный пунктъ развитія вовсе не есть еще самъ же и достаточное основаніе его, или движущая сила; начинаніе напротивъ всегда есть низшее несовершенѣйшее въ процессѣ, между тѣмъ какъ основывающій самую возможность процесса принципъ никогда не можетъ быть низшимъ, менѣе совершеннымъ, чѣмъ его дѣйствіе—процессъ, но, по закону достаточнаго основанія, въ этомъ обусловливающемъ основаніи должно быть по меньшей мѣрѣ столько, сколько есть въ обусловленномъ имъ слѣдствіи. А потому, если въ человѣкѣ дѣйствительно выступаетъ въ мірѣ явленій потенція, которая специфически отличается отъ всего нижечеловѣческаго чисто-животнаго, какъ сверхчувственная духовно-нравственная сила, то остается одно изъ двухъ—или совершенно отказаться отъ всякаго ея изъясненія, а съ тѣмъ вмѣстѣ и отъ разумнаго мышленія, или же, по закону достаточнаго основанія, признать несомнѣнное бытіе выше міра явленій стоящаго, сверхчувственнаго, духовнаго и субстанціально-моральнаго существа, которая есть творческая первопричина, какъ вообще человѣческой природы, такъ и въ особенности ей одной присущихъ нравственныхъ способностей и нравственного закона.

Если же, такимъ образомъ, все заставляетъ насъ мыслить творческую причину міра, какъ верховный разумъ и какъ верховную моральную Волю, то это значитъ, что мы должны мыслить ее вмѣстѣ и какъ личное существо, поелику разумность въ соединеніи съ нравственнымъ характеромъ и составляетъ то, что мы обыкновенно называемъ личностю. Этому-то выводу рѣшительнѣе всего и противится пантезизмъ—и если отрицаешь въ Богѣ разумъ и волю, то это именно потому, что не хочеть, или, по его сознанію, не можетъ признать Бога личнымъ существомъ, находя эту идею совершенно невозможной, немыслимою идеей. Поэтому, въ заключеніе нашего обозрѣнія пантезизма, взвѣсимъ еще и специальная его возраженія про-

тивъ нашего представлениа Бога, какъ личнаго существа.—У Спинозы косвеннымъ возраженiemъ противъ идеи божествен-
ной личности служить уже то общее положеніе его философіи,
что *omnis determinatio est negatio*, т. е. что всякая опредѣлен-
ность, а слѣдовательно и личная несовмѣстима съ безконеч-
ностю божественнаго существа. Но онъ и прямо училь, что
разумъ и воля не принадлежать самой природѣ Бога, но со-
ставляютъ простые модусы мышленія и протаженія и, какъ
всѣ остальные модусы т. е. какъ ограниченно-являющіяся фор-
мы одного безконечнаго бытія, принадлежать не этому же без-
конечному непосредственно, но только происходящему изъ него
міру конечнаго бытія. Гораздо прямѣе, чѣмъ Спиноза, но съ
тойже самой точки зрѣнія возражаетъ противъ личности Бога
Фихте, который между прочимъ разсуждаетъ такъ: »приписы-
вая Богу сознаніе и личность, мы подъ сознаніемъ и лично-
стю, конечно, разумѣемъ то же самое, что подъ этимъ име-
ніемъ извѣстно намъ изъ нашего собственнаго опыта. Но такъ
какъ несомнѣнно, что явленія нашего внутренняго опыта, об-
значаемыя цонятіями сознаніе и личность, мыслимы не иначе,
какъ въ формѣ ограниченности, конечности, то, прилагая эти
предикаты къ безконечному существу, мы тѣмъ самымъ пре-
вращаемъ его въ подобное намъ конечное существо, и въ этомъ
случаѣ, значитъ, мы мыслимъ не Бога, какъ намъ того хо-
чется, а только мысленно умножаемъ нашу же собственную ко-
нечную личность.« Эту же самую мысль Штраусъ развиваетъ
такимъ образомъ: »мы чувствуемъ и сознаемъ себя, какъ лич-
ности, только въ отличіе отъ другихъ подобныхъ намъ лично-
стей вѣнѣ нась, отъ которыхъ, какъ отъ ты, мы отличаемъ
себя, какъ я; слѣдовательно, то существо, которое не имѣеть
виѣ себѣ другаго подобнаго себѣ, не можетъ быть и лично-
стю. Личность есть замкнутая въ себѣ самость отъ всего остал-
наго виѣпнаго ей, которое она исключаетъ изъ себя своимъ



самозамыканіемъ; абсолютность же, напротивъ, есть бытіе всеобъемлющее, безграницное, которое ничего изъ себя не исключаетъ, все въ себѣ содержитъ, а потому вовсе не заключаетъ въ себѣ и лежащей въ понятіи личности самозамкнутости отъ всего остального; значитъ, если конечная личность есть правильное понятіе, то личность абсолютная есть *contradictio in adjecto*. Возраженіе это обыкновенно стараются ослабить тѣмъ, что первую посылку его (что личность предполагаетъ множество другихъ подобныхъ личностей и ихъ взаимопротиворечивость) оставляютъ во всей силѣ и только выводимое изъ нея ограниченіе Бога стараются устранить представлениемъ о Богѣ, какъ творческой причинѣ всѣхъ конечныхъ личностей, которая по тому самому, что онъ конечная, тварная, не могутъ служить ограниченіемъ для творчески положившаго и полагающаго ихъ личнаго Бога. Но едва ли такимъ путемъ достигается желаемый результатъ, потому что, если Богъ самъ потому только есть личность, что полагаетъ въ себѣ конечные личности, противостоять имъ или стоить во взаимодѣйствіи съ ними, то и Онъ, значитъ, есть личность, начинающая свое бытіе подобно личностямъ конечнымъ и вмѣстѣ съ ними; коль скоро же Онъ подчиненъ условіямъ временнаго появленія, то Онъ уже не можетъ быть достаточнымъ основаніемъ ни для бытія мира, ни даже для бытія конечныхъ личностей, потому что конечныя личности сами въ этомъ случаѣ составляютъ условіе личнаго бытія Бога, которое такимъ образомъ теряетъ свою безусловность и становится бытіемъ условленнымъ, конечнымъ. Остается, следовательно, подвергнуть критикѣ и, если возможно, отвергнуть самую основную мысль возраженія, чтобы избѣжать заключенія, къ которому она приводить. Итакъ, справедливо ли положеніе Штрауса, что абсолютная личность есть *contradictio in adjecto*? Конечно, справедливо, но только въ томъ случаѣ, если признать правильнымъ его понятіе, какъ о личности, такъ и объ абсолютности.

Абсолютное, полагает Штраусъ, есть непремѣнно безусловно-неопредѣленное, потому что всякое опредѣленіе само собою будто бы есть уже ограничение, или отрицаніе. Конечно—такъ, конечно, опредѣленіе есть ограничение, но это только тогда, когда это опредѣленіе полагается въ опредѣляемомъ чѣмъ-либо или чѣмъ либо другимъ, а не тогда, когда оно полагается самимъ же опредѣляемымъ, потому что въ этомъ случаѣ оно, какъ самоположеніе предмета, есть уже не ограничение имъ себя, а напротивъ осуществленіе и утвержденіе своего существа. Поэтому, и положительная опредѣленность Бога, поко-лику она полагается не чѣмъ или чѣмъ-либо вышнімъ, во Имъ же самимъ, есть не ограничение, не отрицаніе, а напро-тивъ совершенство Его существа; точно также и наоборотъ, совершенная неопредѣленность не только не есть признакъ и условіе абсолютности, самобытности, но именно характери-зуетъ нѣчто лишнее всякаго совершенства, чисто пустое—одну простую возможность, вместо высочайшей дѣйствитель-ности и дѣятельности. Поэтому, истиннымъ понятіемъ абсолю-тного будетъ не понятіе простой количественной бесконечно-сти, безпредѣльности или неопредѣленности, но именно поня-тие совершившейся опредѣленности, только опредѣленности самопричинной, самобытной или безусловной самоопредѣленно-сти; абсолютное, какъ все собою объемлющее и опредѣляющее, прежде всего должно само представлять бытіе всесвѣту само же собою опредѣленное, иначе оно было бы не абсолютнымъ, самобытнымъ и самосредоточеннымъ бытіемъ, но бытіемъ диссолнутнымъ, совершенно разсѣяннымъ, расплывшимся—чѣмъ то похожимъ на полнѣйший хаосъ. Существо же, носящее въ себѣ самъ основаніе своей опредѣленности, известно намъ только въ видѣ самосознательного, свободнаго—личнаго духа; только личный духъ опредѣляется самъ собою—своимъ созна-ніемъ, своими мотивами, все же остальное способно быть опре-

дѣляемо только отнѣ—внѣшними силами и стимулами. Такимъ образомъ, понятіе абсолютного, какъ однимъ собою опредѣленного и опредѣляющагося, само собою уже, по аналогіи съ нашимъ личнымъ опытомъ, ведеть въ понятію личности; личность, слѣдовательно, не только не противорѣчить абсолютности, не только не исключаетъ ея, но и необходимо требуетъ ея, по единственно возможному для насъ аналогическому заключенію изъ опыта.—Что же касается другого положенія Штрауса, что личность мыслима только при другихъ личностяхъ и въ связи съ ними, то здѣсь прежде всего должно строго различать между теоретическою мыслимостію и реальною возможностію существованія. Можно пожалуй и согласиться съ тѣмъ, что для нашего сознанія наше собственное я мыслимо т. е. можетъ быть предметомъ познанія только подъ условиемъ его отношенія къ не я, т. е. къ внѣшнему міру и міру другихъ личностей; но отсюда во 1-хъ рѣшительно ничего не слѣдуетъ по отношенію къ Богу, потому что этотъ фактъ есть слѣдствіе только общей условности нашего мышленія, которое всегда требуетъ возбужденія совсѣмъ, отъ не я, для того, чтобы изъ простой потенціальности выступить къ дѣятельности; какъ слѣдствіе ограниченности, условности нашего мыслящаго духа, фактъ этотъ, значитъ, не имѣть ровно никакого приложенія къ Богу, которому, какъ самобытному, мысль и сознаніе принадлежать отъ начала и безусловно. А во 2-хъ язъ торо, что наше я, какъ объектъ мышленія, обусловливается дѣйствіемъ на насъ не я, вовсе не слѣдуетъ еще, что имъ же—этимъ внѣшнимъ не я обусловливается наше я и какъ бытіе, что въ немъ лежитъ и субстанціальный корень нашей личности, потому что прежде, чѣмъ я станетъ объектомъ собственного мышленія, оно должно быть непремѣнно субъектомъ мышленія—мыслящимъ существомъ, прежде всего, значитъ, должно существовать какъ субъектъ т. е. какъ реальность специфически

отличная отъ всячаго веществаго существованія, должно жить въ непосредственномъ самочувствѣ, которое уже вовсе не есть продуктъ рефлексіи, но напротивъ само есть первооснова всякой рефлексіи. Если же, такимъ образомъ, наше конечное я представляется собою личность, независимо отъ всего вицшнаго, то почему же не можетъ быть личнымъ я субстанція самобытная, безусловная?—Но противники божественной личности идутъ еще дальше, именно утверждаютъ, что и самая реальная потенція нашего я не есть первоначальная духовная реальность, а производная—есть не что иное, какъ продуктъ взаимодѣйствующихъ конечныхъ силъ, почему личности только и возможны въ мірѣ взаимодѣйствія такихъ силъ; поелику же Богъ, какъ абсолютное, не можетъ ни обуславливаться, ни тѣмъ болѣе вызываться къ бытію такими силами, то Онъ никакимъ образомъ и не можетъ быть личностю. Это утвержденіе мы должны отвергнуть безусловно, даже если оно касается одной человѣческой, конечной личности. Никому еще не удалось реальность нашего личнаго я вывести изъ нея, изъ вещи, понимается ли эта вещь, какъ матерія, или какъ сила, или какъ атомъ—все равно, да по самой сущности дѣла никогда никому и не удастся сдѣлать это, потому что и самые сложные комбинаціи этихъ вещественныхъ элементовъ даютъ только веществя же, чисто объективныя явленія, но никогда не даютъ субъекта, для котораго явленія являются; можно, какъ угодно соединять эти элементы и производить всевозможныя въ нихъ явленія, но все это будутъ только вицшніе другъ для друга процессы, въ которыхъ всегда будетъ не доставать самаго главнаго—именно самососредоточеннаго, самоутверждающагося я. Никакимъ образомъ нельзя вывести—изъяснить самосознющій духъ изъ бездушнаго, безсознательнаго; онъ поэтому есть нечто невыводимое, непосредственно—первоначальное. Если же однако въ сотворенномъ мірѣ онъ является дѣйстви-

тельнымъ самодѣятельнымъ и самосознательнымъ духомъ не сразу, но дѣлается имъ путемъ постепенного развитія, то все же и самоѣ это развитіе не возможно было бы, еслибы въ самомъ началѣ не даны были въ немъ хотя самые слабые задатки и зачатки духовнаго бытія, еслибы не даны были духовныя способности хоть просто въ видѣ особенной натуральной опредѣленности его существа, потому что такія способности никоимъ образомъ не могутъ быть наращены ему отвѣтственностью, посредствомъ какого-либо чисто вицѣального, недуховнаго процесса.—Наконецъ, еще поставляютъ намъ на видъ, что по крайней мѣрѣ это развитіе нашего я изъ простой способности въ фактическую дѣйствительность возможно иначе, какъ при содѣйствіи не я или вицѣального міра—міра частію другихъ я, частію же вещественной природы. Съ этимъ утвержденіемъ и мы вполнѣ согласны, съ тѣмъ однакожъ ограниченіемъ, что эта зависимость нашего развитія отъ вліяній и воздѣйствій вицѣального міра относится также только къ нашему я, какъ къ конечному; она имѣть мѣсто въ нашемъ жизнеразвитіи потому, что наше я не есть отъ вѣчности я, но начинаетъ быть и дѣлается имъ во времени, и потому еще, что оно есть только звено въ міровомъ цѣломъ, въ которомъ ему предназначены мѣсто, время и образъ его отдѣльнаго существованія. Но, что слѣдуетъ не изъ я вообще, а изъ конечности нашего человѣческаго я, то, очевидно, не можетъ имѣть никакого приложенія къ я абсолютному, божественному; какъ абсолютное существо, Богъ не во времени, подобно намъ, начинаетъ быть личностію, но есть личность, есть вообще все то, что Онъ есть, первоначально и безусловно—совершенно. И если мы самую вѣчность и неизмѣнность Бога не должны мыслить, какъ неподвижный покой, потому что такой покой равнялся бы совершенному отсутствію жизни, если, следовательно, вѣчность Бога должна быть мыслима, какъ безначальное жизнеосущественіе.



вленіе, то понятно, что это осуществліе не нуждалось и не нуждается ни въ возбужденіяхъ отвнѣ, ни въ материалѣ, потому что въ ея безконечности заключаются и мотивы и матеріи для осуществленія. Нѣкоторую аналогію съ этою вѣчною самодовлѣющею жизнію представляетъ человѣческій же духъ въ его полной зрѣлости, когда и онъ въ извѣстной степени питается изъ себя же—изъ наличныхъ сокровищъ духовной жизни съ тѣмъ, конечно, различіемъ, что эта сила самопроизводительности и самоподдержанія у человѣка есть сила постепенно пріобрѣтаемая, и притомъ всегда относительная, конечная, между тѣмъ какъ у Бога эта самобытность или самообусловленность безконечна уже по тому одному, что она не начинающаяся, а вѣчная. Поелику же такое самообусловленіе или самоопредѣленіе составляетъ существенный, специфическій признакъ личной жизни, то, значитъ, Богу не только несомнѣнно принадлежитъ личная жизнь, но и принадлежитъ въ ея безусловномъ, совершенѣйшемъ видѣ, тогда какъ намъ она принадлежитъ только условнымъ, относительнымъ образомъ.— Такимъ образомъ, если выше правильное понятіе абсолютнаго само собою привело къ понятію личности, то здѣсь правильное понятіе личности, утверждаетъ понятіе абсолютности: абсолютное только и можетъ быть совершенѣйшою личностю, и на оборотъ, совершенная личность есть вмѣсть и абсолютное существо.

