



## Историческое развитіе новѣйшаго пантеизма, какъ доказательство его несостоятельности.

Есть ложныя системы, такъ искусно построенныя, въ такую заманчивую форму облеченныя, что не трудно при первомъ взглядѣ на нихъ обмануться ихъ внѣшнимъ призракомъ истины. И при дальнѣйшемъ разсмотрѣніи не легко бываетъ догадаться, гдѣ главная ошибка, гдѣ ложь, такъ искусно замаскированная въ заманчивую форму истины. Только тогда обнаруживается вся пустота, шаткость и неосновательность этихъ системъ, когда мы знакомимся съ почвою, на которой онѣ произраśli, и исторіею ихъ происхожденія и развитія,—подобно тому, какъ предъ глазами наблюдателя какого либо обманчиваго воздушнаго явленія тогда только совершенно разсѣвается обманъ, когда онъ найдетъ возможнымъ объяснить происхожденіе этого явленія. Таковы по преимуществу системы новѣйшаго пантеизма. Въ нихъ на первый взглядъ представляется столько самой строгой логичности въ мысляхъ, столько послѣдовательности въ заключеніяхъ и выводахъ, столько широты во взглядахъ и приложеніяхъ ихъ къ дѣйствительности, что неопытные умы невольно увлекаются этою призрачною истиною,

\*



думая найти въ пантеизмѣ новѣйшемъ послѣднее, окончательное рѣшеніе на всѣ вопросы, занимающіе духъ человѣческой, — полный и удовлетворительный отвѣтъ на всѣ требованія разума. И при дальнѣйшемъ болѣе серіозномъ изслѣдованіи этихъ системъ, не легко бываетъ распухать въ нихъ искусно сотканную при помощи логики и діалектики ткань заблужденій, которой концы очень удачно бывають скрыты подъ наружною строгію и стройною системы. Если же и скоро могутъ быть подмѣчены въ нихъ слабыя стороны, то остается загадочнымъ, какъ могли образоваться подобныя системы, стойшія необычайныхъ усилій уму человѣческому, а между тѣмъ построенныя такъ не твердо, такъ шатко. Что заставляло сильные и рабочіе умы обрекать себя на такую напряженную и безплодную работу? Какими побужденіями руководились они, злонамѣренными, или благонамѣренными? Если злонамѣренными, то чѣмъ объяснить ихъ необыкновенную энергію и усердіе въ изысканіи истины? если же благонамѣренными, то чѣмъ объяснить ихъ ошибки и обманъ при необыкновенныхъ способностяхъ, при искреннемъ отношеніи къ истинѣ, при строгой вѣрности требованіямъ логическимъ? Какъ могли такъ жестоко обмануться столь сильные и способные умы?

Съ рѣшеніемъ только всѣхъ этихъ и подобныхъ недоумѣній — на счетъ заблужденій новѣйшаго пантеизма можетъ выполнѣ обнаружиться вся его шаткость и несостоятельность. Гдѣ же искать разрѣшенія этихъ недоумѣній, какъ не въ исторіи новѣйшаго пантеизма? Она одна можетъ указать намъ, гдѣ первое и главное основаніе, на которомъ постепенно стало созидаться зданіе новѣйшаго пантеизма. Она только можетъ объяснить, почему это зданіе принимало такія или другія формы, и наконецъ явилось въ настоящемъ своемъ видѣ? Въ ней можно найти объясненіе и на то, почему претыкались о камень пантеизма очень замѣчательные и сильные умы, строя



водупныя системы, и не подозрѣвая ихъ пустоты и неосновательности, почему нерѣдко впадали они совершенно невольно въ самыя пелѣныя и опасныя заблужденія, которыя часто вовсе несродны были ихъ внутреннимъ расположеніямъ и наклонностямъ. Въ ней можно найти и много другихъ данныхъ полезныхъ—для возможно яснаго и полнаго обнаруженія всей несостоятельности новѣйшаго пантеизма. Поэтому-то, имѣя въ виду—показать несостоятельность новѣйшаго пантеизма, мы считаемъ полезнымъ и нужнымъ обратиться къ его исторіи, и прослѣдить хоть коротко за его происхожденіемъ, развитіемъ и судьбою.

Для нашей цѣли нѣтъ надобности писать полную и подробную исторію новѣйшаго пантеизма, а достаточно ограничиться болѣе замѣчательнѣйшими явленіями въ его исторіи,—обратить вниманіе на болѣе важныхъ и представительныхъ лицъ въ этой исторіи, имѣвшихъ огромное вліяніе на ходъ и развитіе пантеизма и на другія условія болѣе замѣчательныя, отъ которыхъ зависѣла его судьба и направленіе.

Гдѣ искать колыбели новѣйшаго пантеизма? Гдѣ зародышъ, изъ котораго выродилось цѣлое поколѣніе пантеистическихъ системъ? Колыбели новѣйшаго пантеизма всего натуральнѣе искать тамъ, гдѣ колыбель всѣхъ новѣйшихъ направленій философствующей мысли, болѣе или менѣе близкихъ къ истинѣ и далекихъ отъ нея, болѣе или менѣе полезныхъ и опасныхъ. Мы здѣсь разумѣемъ не что иное, какъ философію Декарта съ ея новыми началами, на которыхъ стали созидаться всѣ новѣйшія системы. Обширное полечистой и безусловно свободной мысли Декартовой, освобожденное силою сомнѣнія его отъ всякихъ внѣшнихъ преградъ, внѣшняго авторитета и общаго смысла, очищенное отъ всѣхъ свидѣтельствъ опыта и наблюденія, покрытое туманомъ абстракціи, смѣшивающимъ и обезразличивающимъ всѣ предметы,—это поле немогло ли по-



служить богатою почвою для произращенія пантеизма? И знаменитое *cogito ergo sum*, заключавшее столь обильную пищу для идеализма, не могло ли послужить зародышемъ, изъ котораго могъ возникнуть пантеизмъ? Впрочемъ говоря это, мы вовсе не думаемъ поставить Декарта въ главѣ новѣйшихъ пантеистовъ. Какъ увидимъ скоро, нельзя сомнѣваться въ томъ, что Декартъ былъ самый искренній теистъ, но принявши начала, заключающія въ себѣ сѣмена пантеизма, ставши на дорогѣ, къ нему ведущей, онъ невольно высказывалъ уже въ нѣкоторыхъ мысляхъ своихъ предрасположенность къ пантеизму, невольно сталъ пролагать путь къ нему. Если онъ остался вѣренъ своему теизму, то этимъ обязанъ онъ своей непоследовательности, тому, что успѣлъ остановиться на половинѣ дороги, ведущей къ пантеизму. И другіе были философы, подобно Декарту, искреннихъ убѣжденій въ бытіи личнаго Бога, но, слѣдуя за Декартомъ, впали въ пантеизмъ, потому только, что остались больше Декарта послѣдовательными въ развитіи началъ его философіи.

Чѣмъ же Декартъ положилъ начало новѣйшему пантеизму и способствовалъ его развитію?

Войдемъ въ самую область метафизики, построенной Декартомъ, и чтобы лучше разглядѣть ее и оцѣнить, начнемъ свой обзоръ съ фундаментальныхъ ея камней, и будемъ подниматься вмѣстѣ съ Декартомъ шагъ за шагомъ до самой ея вершины, наблюдая вездѣ за связью, правильностію и прочностію въ построенномъ имъ зданіи.

Декартъ, когда принялся за свою самостоятельную, мыслительную работу, уже не многимъ ученымъ мыслителямъ могъ уступить въ своихъ богатыхъ и многостороннихъ свѣдѣніяхъ по всѣмъ отраслямъ знанія. У него были уже свои взгляды и убѣжденія, какъ во всякомъ развитомъ и образованномъ мыслителѣ, былъ уже и свой опредѣленный взглядъ на Бога и



міръ, и отношеніе ихъ между собою. Но подъ этими взглядами и убѣжденіями, или, точнѣе сказать, полуубѣжденіями носилась безотвязная и мучительная мысль: не есть ли все это дѣло предразсудковъ воспитанія и школы, частныхъ, случайныхъ мнѣній, такъ часто несогласныхъ между собою и противорѣчащихъ? Не есть ли все это дѣло обмана и заблужденія? Все прибрѣтенное и нажитое умомъ не есть его собственность; не есть ли поэтому оно ложь и обманъ? Всѣ эти и подобныя мысли привели Декарта къ рѣшимости пересоздать снова на новомъ основаніи все зданіе знаній. Какъ же это сдѣлать? Очень просто: употребить въ дѣло силу сомнѣнія, что падаетъ подъ эту силу, оставить въ сторону, отвергнуть, а что останется нерушимымъ, то принять, и на немъ строить новое зданіе знаній. Такъ и поступаетъ Декартъ. Онъ отвергаетъ въ своемъ сознаніи рѣшительно все, на что могла быть наброшена хотя малѣйшая тѣнь сомнѣнія, и ищетъ въ себѣ такой истины, которой ни чѣмъ не могло бы коснуться сомнѣніе. Предъ его сомнѣніемъ падаютъ всѣ данныя опыта и наблюденія, исчезаютъ всѣ явленія обыденной жизни, небо и земля, онъ отказывается отъ своихъ очей, ушей, рукъ, всѣхъ чувствъ, какъ свидѣтелей и проповѣдниковъ обмана, отказывается отъ своего тѣла и для него перестаетъ существовать вся вселенная. И не только истины опытные, но и математическія не ускользаютъ отъ сомнѣнія Декартова. Неужели подлежитъ сомнѣнію, напр. то, что дважды два четыре, или что триугольникъ не есть кругъ? Но Декартъ еще сомнѣвается и въ этомъ, сомнѣваясь въ томъ, создалъ ли Богъ разумъ человѣка такъ, чтобы онъ видѣлъ вещи, какъ они есть на дѣлѣ, да есть ли самый Богъ, и не есть ли духъ человѣческій только игра злаго генія, забавляющагося его обманомъ?

Итакъ что же остается на долю разума человѣческаго? Одно—абсолютное, бесплодное сомнѣніе, и ничего больше?



Нѣтъ, въ глубинѣ самаго сомнѣнія Декартъ находитъ твердую, нерушимую точку опоры, и вмѣстѣ съ нею выходитъ изъ всеобщаго сомнѣнія на путь увѣренности и истины. Среди всеразрушающаго сомнѣнія, Декартъ замѣчаетъ нѣчто неуловимое, недоступное для сомнѣнія,—это—самое существо сомнѣвающейся, существо мыслящее,—это я. Я отвергъ бытіе чувствъ, бытіе тѣла, разсуждаетъ Декартъ, но завишу ли я на столько отъ чувствъ тѣла, что безъ нихъ не могу существовать? Я былъ убѣжденъ, что не было ничего изъ того, что признавалось существующимъ въ мірѣ, что нѣтъ ни неба, ни земли, ни духовъ, ни тѣлъ, но не былъ ли я убѣжденъ въ тоже время въ томъ, что я существовалъ? Такъ, нѣтъ сомнѣнія, что я существовалъ, если я былъ убѣжденъ, или если я только мыслить нѣчто. Никакой самый могущественѣйшій обманщикъ не въ силахъ обмануть меня на этомъ пунктѣ. То самое, что онъ будетъ обманывать меня, будетъ убѣждать меня, что я существую. Пусть онъ обманываетъ, сколько захочетъ, но никогда не въ состояніи будетъ сдѣлать изъ меня ничто, если я буду мыслить себя чѣмъ либо. И такъ заключаетъ Декартъ, нужно принять за несомнѣнное, что положеніе: я есмь, я существую, есть положеніе необходимо истинное, всякій разъ, когда я произношу его, или сознаю его въ своемъ духѣ.

Вотъ Декартово: *cogito ergo sum*, послужившее основаніемъ для вновь предположеннаго имъ зданія науки. Въ немъ заключено все, что требуется для знанія, въ немъ начало знанія и истины и критерій. Я потому увѣренъ въ бытіи своемъ, что мыслю,— вотъ начало увѣренности въ знаніи. Я потому убѣжденъ въ своемъ существованіи, что я ясно, раздѣльно, очевидно представляю его въ своемъ сознаніи,— вотъ критерій истины. Мыслящее я—единственное начало знанія; ясность, раздѣльность, словомъ очевидность въ сознаніи—единственный критерій истины.



Здѣсь мы на время не можемъ не остановить Декарта, и не высказать своихъ недоумѣній и опасеній на счетъ дальнѣйшаго пути, ожидающаго его впереди. И во первыхъ убѣждены ли Декартъ въ совершенной достаточности своего начала познания? Можно ли изъ него произвести весь кругъ познаній, вполнѣ соотвѣтствующій тому, которымъ Декартъ могъ обладать до своего всеобщаго сомнѣнія и до исключенія всякаго внѣшняго авторитета? Декартъ можетъ сказать, что его умъ по своей природѣ сходенъ съ умомъ каждаго, и что слѣдовательно его умъ можетъ воспроизвести все, что есть истиннаго въ умѣ частномъ и всеобщемъ, состоящемъ изъ всѣхъ частныхъ вмѣстѣ взятыхъ. — Да, можетъ быть такъ, но не болѣе, а отъ возможности еще далеко до дѣйствительности. Не даромъ говорятъ: одинъ умъ хорошъ, а два лучше, — тѣмъ лучше многіе умы и всѣ взятые вмѣстѣ. А что же сказать объ умѣ высшемъ всѣхъ умовъ человѣческихъ? И то, что заключается въ этомъ умѣ, можетъ произвести въ себѣ умъ Декартовъ? Декартъ можетъ сказать, что его уму не можетъ противорѣчить по природѣ никакой другой умъ, каковъ бы онъ ни былъ. Пусть будетъ такъ; но слѣдуетъ ли отсюда, что его умъ, низшій умъ можетъ заключать въ себѣ все то, что есть въ умѣ безпредѣльно высшемъ его, — умѣ верховномъ? Сколько въ этомъ умѣ можетъ быть истинъ, высшихъ — разумѣнія человѣческаго? И если нѣкоторыя изъ этихъ истинъ открываются человѣку, какъ существенно необходимыя, то не будетъ ли въ огромномъ убыткѣ умъ Декартовъ, съ разу не признавшій кромѣ себя одного, никакого другаго внѣшняго начала истины? Такимъ потерямъ долженъ будетъ подвергнуться умъ Декартовъ, уединенный отъ всякаго внѣшняго авторитета, даже тогда, когда бы онъ съ своей стороны сдѣлалъ все, что можетъ по своей природѣ сдѣлать для знанія, когда бы онъ владѣлъ самыми здоровыми и отличнѣйшими силами, и ни въ чемъ ни на шагъ не уклонялся отъ



истинныхъ требованій своей природы. Но такъ ли это бываетъ на дѣлѣ? Можно ли ожидать совершенной безошибочности въ дѣятельности со стороны разума при настоящемъ его состояніи, особенно разума, отказавшагося отъ всякаго внѣшняго водительства?

Спросимъ самаго Декарта можетъ ли онъ ручаться за безошибочность своего разума, признаннаго единственнымъ началомъ увѣренности, и если можетъ, то въ чемъ заключается ручательство? Съ своей стороны мы очень опасаемся за его уединенный разумъ, не зная, почему бы онъ не могъ сбиться съ прямого пути и впасть въ заблужденіе, почему бы онъ не могъ обмануться, создать иллюзіи, и признать ихъ за дѣйствительность. Декартъ скажетъ, что его разумъ совершенно безопасенъ на счетъ обмана, потому что онъ владѣетъ несомнѣннымъ критеріемъ истины, который въ состояніи предохранить его отъ всякой лжи и обмана,—критерій его—это ясность, раздѣльность понятій,—очевидность. Но что это за критерій? Можетъ ли онъ представить надежное ручательство за безошибочность разума въ различеніи и измѣреніи истинъ? Мы спросимъ одного у Декарта. случайно ли, или существенно и необходимо связанъ этотъ критерій съ природою мыслящаго духа? Если случайно, то что это будетъ за критерій истины, который у однихъ будетъ, а у другихъ нѣтъ, между тѣмъ какъ истина сама по себѣ безусловнаго характера, существенна и необходима для каждаго? Если же онъ существенно соединенъ съ природою мыслящаго духа, то онъ всегда составлялъ и составляетъ общее достояніе всѣхъ и каждаго. Но почему же Декартъ отвергъ все то, что другими признавалось за истину? Отчего показалось ему сомнительнымъ, смѣреннымъ, темнымъ то, что для сознанія другихъ было ясно, раздѣльно и очевидно? На какомъ основаніи онъ призналъ обманомъ, призракомъ, иллюзіею то, что казалось другимъ очевидною дѣйствительностію?





Если онъ былъ правъ, предполагая, что другіе, признавая что либо за очевидную истину, могли въ тоже время обманываться, то не будутъ ли въ правѣ и другіе предполагать, что Декартъ, признавая что либо за очевидно истинное и дѣйствительное, можетъ самъ обманываться въ этомъ, что онъ вмѣсто настоящей истины можетъ созидать въ умѣ своемъ одни призраки пустые и иллюзіи, а другимъ выдавать ихъ подъ прикрытіемъ своей обманчивой очевидности за истинныя и дѣйствительныя вещи? И тѣмъ болѣе въ правѣ такъ думать, что, какъ каждому очевидно, ничего нѣтъ легче, какъ обмануться въ чемъ либо человеку, разобщенному съ дѣйствительною жизнію и общимъ смысломъ людей, и что ничего нѣтъ труднѣе, какъ выйти изъ подобнаго состоянія, не справляясь съ жизнію, съ мнѣніемъ другихъ, отвергая всякій внѣшній авторитетъ. Чего не можетъ создать разумъ, находясь въ такомъ уединенномъ, отрѣшенномъ состояніи? Въ его глазахъ дѣйствительныя вещи могутъ представиться совершенно иными, чѣмъ каковы они на дѣлѣ, можетъ представиться ихъ отношеніе въ иномъ, смѣшенномъ видѣ. Если онъ будетъ смотрѣть такъ на весь міръ и отношеніе его къ Богу, то далеку ли онъ будетъ отъ пантеистическаго взгляда на Бога и міръ? И кто выведетъ разумъ изъ подобнаго обмана, если онъ не захочетъ никого знать, никому и ничему не вѣрить, кромѣ одного себя?

Но пока удержимся отъ сужденія объ опасномъ исходѣ для Декарта избраннаго имъ опаснаго пути, и пойдемъ вслѣдъ за нимъ дальше, чтобы увидѣть, избѣжитъ ли онъ совершенно предполагаемыхъ нами опасностей, или нѣтъ, и если избѣжитъ, то какимъ образомъ?

Вышедши изъ бездны всеобщаго сомнѣнія, Декартъ становится твердою ногою на почвѣ своего мыслящаго существа, бытіе котораго не можетъ подкопать никакое сомнѣніе. Но какъ выйти ему изъ этой тѣсной и узкой области на свѣтъ Божій,



какъ возвратить потерянную имъ вселенную? Выходъ изъ этого мрачнаго положенія Декартъ старается отыскать, и находитъ въ своемъ мыслящемъ духѣ. Нисходя путемъ наблюденія себя самаго въ сокровенную глубину своей души, онъ открываетъ въ ней всегда присущую духу, нераздѣльную съ его природою, и такъ сказать прирожденную ему идею существа совершеннѣйшаго. Въ ней убѣждаетъ Декарта нераздѣльное съ мыслящимъ духомъ сознаніе своего несовершенства. Какимъ образомъ могъ бы я знать, разсуждаетъ Декартъ, что я сомнѣваюсь, что мнѣ недостаетъ нѣкоторой вещи, что я не есмь всесовершенный, если бы я не имѣлъ въ себѣ никакой идеи о существѣ болѣе совершенномъ, чѣмъ я? Этой идеи достаточно уже для Декарта, чтобы разорвать свои прежнія цѣпи, сковывающія его сознаніе и чтобы подняться въ область жизни всесовершеннѣйшаго существа и убѣдиться въ бытіи Божіемъ. Я знаю, что я существую, говоритъ Декартъ, но что я такое? существо сомнѣвающееся, т. е. несовершенное. Между тѣмъ я не могу разсуждать о моемъ несовершенствѣ, о моихъ предѣлахъ, не имѣя понятія о существѣ безпредѣльно совершенномъ. Откуда же происходитъ эта идея? Изъ глубины моего духа произойти она не могла, потому что я чувствую себя несовершеннымъ. Не можетъ произойти она и отъ міра вѣшняго, который еще болѣе несовершенъ, чѣмъ я. Слѣдовательно она должна быть дана самимъ существомъ совершеннѣйшимъ, иначе было бы больше въ идеѣ, чѣмъ въ ея предметѣ, больше въ дѣйствиіи, чѣмъ въ причинѣ, — что составляетъ противорѣчіе. Доказательство бытія Божія поразительно по своей простотѣ, ясности и очевидности для каждаго.

Убѣдившись такимъ образомъ въ бытіи Божіемъ, Декартъ тѣмъ же путемъ убѣждается въ томъ, что Богъ есть Творецъ и Промыслитель. Размышля о себѣ, какъ существѣ несовершенномъ, и о Богѣ, какъ существѣ всесовершенномъ, Декартъ спра-



пинаетъ себя: чрезъ себя ли я существую? И отвѣчаетъ: нѣтъ, руководясь слѣдующими соображеніями. Если бы я былъ способенъ, такъ разсуждаетъ Декартъ, дать себѣ бытіе, то я бы имѣлъ весьма достаточное основаніе дать себѣ всѣ совершенства, о которыхъ я имѣю идею. При этомъ если бы я былъ творцемъ своего бытія, то я въ каждую минуту сознавая себя промыслителемъ, поддерживающимъ бытіе, чувствовалъ бы въ себѣ эту силу творческую и промыслительную, между тѣмъ какъ я чувствую непрерывно недостатокъ въ моемъ бытіи,— ясный знакъ, что я завишу отъ болѣе высшаго начала. Итакъ Богъ, по Декарту, есть не только совершеннѣйшее существо, но и Творецъ и Промыслитель міра. Онъ не есть субстанція міровая, существующая подъ условіемъ существованія міра, а—существо отличное отъ міра, владѣющее своею собственною и особенною сущностію,— онъ существуетъ не въ возможности только, а въ дѣйствительности, владѣя всегда всею полнотою своего бытія. Когда я размышляю о себѣ, говоритъ Декартъ, я не только сознаю, что я существо несовершенное, неполное, зависящее отъ другаго, стремящееся безпрестанно къ чему-то лучшему и большому, чѣмъ я самъ, но я въ тоже самое время сознаю, что Тотъ, отъ Котораго завишу я, владѣетъ всѣми этими совершенствами, о которыхъ я воздыхаю и нахожу въ себѣ идею, неопредѣленно и только въ возможности, и владѣетъ ими на самомъ дѣлѣ, дѣйствительно и безпредѣльно.

Вотъ простыя, ясныя и вѣрныя понятія о Богѣ, добытыя Декартомъ изъ нѣдръ своего собственнаго сознанія путемъ простымъ и естественнымъ! Онъ обращался въ этомъ случаѣ къ источнику Богопознанія, хотя не единственному, потому что есть и другіе способы Богопознанія, и не вполне достаточному, но тѣмъ не менѣе важному и дѣйствительному. Онъ имѣлъ здѣсь дѣло съ дѣйствительными явленіями своего сознанія, наблюдалъ въ немъ живые идеи, или лучше сказать, образъ Божій:



напечатлѣнный въ его духѣ, и отъ него восходилъ къ модели, какъ отъ дѣйствія къ причинѣ, не переходя за предѣлы непосредственнаго, живаго наблюденія. Методъ простой и онъ привелъ Декарта къ простымъ и живымъ понятіямъ о Богѣ, какъ существѣ живомъ, дѣйствительномъ, отличномъ отъ міра, личномъ.

Но такими ли остались эти понятія, при дальнѣйшемъ развитіи ихъ, когда Декартъ вмѣстѣ съ ними оставивши область живую, дѣйствительную, перешелъ въ область совершенно иную, въ противоположную? Область самонаблюденія въ глазахъ Декарта представляется слишкомъ узкою и тѣсною для вмѣщенія всеобщихъ, абсолютныхъ истинъ, въ ней могутъ возникать неопровержимыя, несомнѣнныя истины, но съ оттѣнками характера относительнаго, такъ какъ онѣ относятся къ существу партикулярному, помѣщенному въ такомъ-то мѣстѣ, живущему въ такое-то время, наблюдающему себя, мыслящему, рассуждающему и умозаключающему подъ вліяніемъ случайныхъ условій. Чтобы отнять у этихъ истинъ частный, относительный характеръ, нужно перенести ихъ въ область чистой, независимой ни отъ какихъ условій относительныхъ, абсолютной мысли. Какъ же это сдѣлать? Превратить ихъ въ опредѣленія, аксіомы, идеи чистыя и абстрактныя, съ которыми бы можно было такъ обращаться, какъ съ идеями круга, тріугольника, квадрата и т. п. Вотъ куда направилъ свой путь Декартъ, именно туда, откуда мы больше всего ждали опасностей для него. Здѣсь онъ совершенно перемѣняетъ свое отношеніе къ истинѣ, и не удивительно, если иногда расходится съ нею. Прежде мы видѣли въ Декартѣ человѣка живаго, мыслящаго, созерцающаго въ своемъ духѣ живыя, дѣйствительныя идеи, всегда ему присущія и находящіяся въ живой связи съ безконечнымъ и совершеннѣйшимъ идеаломъ; здѣсь же онъ хочетъ быть математикомъ, геометромъ, имѣющимъ дѣло съ аксіомами всеобщими, опредѣле-



ніями безжизненными и абстрактными, не имѣющими внутренняго отношенія съ жизнію и дѣйствительностію. Тамъ онъ шель простымъ и естественнымъ путемъ, самонаблюдая, убѣждаясь въ своей мысли, въ своемъ бытіи, въ его неполнотѣ и несовершенствѣ, и восходя отсюда до Существа совершеннѣйшаго, владѣющаго всею полнотою бытія и жизни, а здѣсь хочетъ предаться духу абстракціи, и подѣ вліаніемъ его носиться въ фантастической области отвлеченія математическихъ понятій и опредѣленій, думая произвести въ нихъ бытіе и жизнь. Тамъ, однимъ словомъ, Декартово *cogito ergo sum* было живымъ началомъ, живущимъ дѣйствительнымъ бытіемъ, и вдыхающимъ въ себя дѣйствительную жизнь, а здѣсь оно является уже, какъ *нѣчто мыслящее*, какъ призрачное, и живущее одними призраками. Не приготовлена ли здѣсь настоящая почва для метафизики пантеистической? Что иное легче всего можетъ вырасти на ней, какъ не пантеизмъ? Перенесенныя сюда абстрактныя идеи Бога и міра что другое могутъ дать, кромѣ отождествленія ихъ въ одной какой либо изъ этихъ идей? Та и другая идея одинаково здѣсь лишены въ абстракціи своихъ дѣйствительныхъ свойствъ и отличій своего бытія и жизни. Какъ же ихъ разграничить и провести отношеніе между ними? Очевидно не трудно мыслящему духу, поставившему себя въ такое затруднительное и фальшивое отношеніе къ дѣйствительности, при стремленіи его къ единству, смѣшать эти двѣ идеи, признавши господство одной какой либо изъ нихъ, или идеи Безконечнаго, или идеи конечнаго. Въ первомъ случаѣ произойдетъ пантеизмъ идеалистическій, а въ послѣднемъ материалистическій. Другой болѣе благопріятный исходъ въ этомъ случаѣ едвали возможенъ даже при добрыхъ намѣреніяхъ. И благонамѣренные и религіозные мыслители, развивая свои понятія о Богѣ, и отношеніе Его къ міру на почвѣ чистой абстракціи, при руководствѣ однимъ духомъ отвлеченія вмѣсто метода наблюденія, не могутъ



избѣгать вполне одной какой либо изъ крайностей пантеизма, если захотятъ быть послѣдовательными, только развѣ измѣняя своему ложному методу, могутъ остаться при своихъ прежнихъ понятіяхъ о Богѣ, какъ Существѣ личномъ, отдѣльномъ отъ міра, и о мірѣ, какъ твореніи Божиємъ.

Что же Декартъ? Совершенно ли невредимымъ прошелъ среди своего новаго и опаснаго пути? Совершенно ли цѣлыми и неприкосновенными остались его прежнія простыя и ясныя понятія о Богѣ? Нельзя сказать, чтобы онъ намѣренъ былъ измѣнить имъ, но съ другой стороны нельзя сказать и того, чтобы онѣ остались совершенно свободными отъ тѣни, брошенной на нихъ пантеизмомъ. Посмотримъ, какъ Декартъ развиваетъ свое ученіе о Богѣ, и отношеніи его къ міру.

Не довольствуясь доказательствами бытія Божія, почерпнутыми отъ самонаблюденія *a posteriori*, какъ партикулярными и относительными, Декартъ ищетъ доказательства чисто геометрическаго, совершенно абсолютнаго. Какъ же отыскать такое доказательство? По мнѣнію Декарта, для этого достаточно взять только и разсматривать саму въ себѣ идею существа совершеннѣйшаго, отвлекши ее отъ духа мыслящаго о ней. Пусть будетъ дана такая идея. По самому опредѣленію своему, она заключаетъ въ себѣ всѣ совершенства. Но само собою очевидно, что бытіе есть совершенство. Слѣдовательно она заключаетъ въ себѣ и бытіе. Итакъ бытіе существа совершеннѣйшаго необходимо вытекаетъ изъ одного, взятаго *a priori*, понятія о существѣ совершенномъ. Вотъ какъ могуча и плодотворна въ мнѣніи Декарта абстрактная идея существа совершеннѣйшаго, на самомъ дѣлѣ совершенно безжизненная и бесплодная, не могущая произвести ни одного существа, ни одного атома. Чего нельзя приписать этой идеѣ, не подозревая ея пустоты и безжизненности?.... Сопоставляя эту идею, владѣющую всѣми совершенствами, и въ числѣ ихъ бытіемъ, съ идеею су-



ществъ несовершенныхъ, почему во имя совершенства не перенести не нее всего дѣйствительнаго бытія, не оставивши на долю идеи послѣдней ничего, кромѣ бытія призрачнаго? Ничего не возразить противъ этого идея существа совершеннѣйшаго, и не произнесетъ никакой жалобы на это и идея существъ несовершенныхъ. Онѣ безмолвны, безжизненны, съ ними можно обращаться, какъ и самъ Декартъ думалъ, какъ съ идеями круга, тріугольника и т. п.

Какъ бы то ни было, подъ вліяніемъ ли своей геометрической идеи существа совершеннаго, или идеи существъ несовершенныхъ, но Декартъ обнаруживаетъ открытое стремленіе—изглаждать всякую дѣйствительность у существъ несовершенныхъ, и огноситъ все безусловно къ Богу, вслѣдствіе чего запутываются и смѣшиваются его понятія о Богѣ и мірѣ и отношеніи ихъ между собою.

Декартъ, какъ мы уже видѣли, признаетъ Бога—Существомъ личнымъ, отличнымъ отъ міра—Творцемъ и Промыслителемъ. Какъ же онъ развиваетъ эти понятія о Богѣ? И во первыхъ какъ раскрываетъ понятіе о Богѣ—Творцѣ? Богъ есть существо совершеннѣйшее и самодовольное и вмѣстѣ съ тѣмъ Творецъ. Почему онъ дѣлается Творцемъ? Гдѣ причина этого? въ случаѣ ли? въ необходимости ли? или въ премудрости и благодати? Можно бы ожидать отъ Декарта, что онъ приметъ послѣднее предположеніе, такъ какъ признавалъ Бога свободнымъ существомъ, между тѣмъ онъ сверхъ всякаго чаянія, склоняется къ двумъ первымъ. Не ужели Богъ, будучи существомъ свободнымъ, сотворилъ вселенную безъ всякаго разумнаго побужденія, безъ представленія о томъ, будетъ ли она дѣломъ совершеннымъ и достойнымъ Его величія? Декартъ безусловно отвергаетъ всякое другое основаніе для творенія вселенной; кромѣ абсолютной воли Божіей, воли всецѣло произвольной, индифферентной и безразличной въ себѣ. Почему же? Потому что, помысливъ Де-



карта иначе думать, значить уничтожать всемогущество Божіе и силу творческую. Думать, что Богъ рѣшилсѣ создать вселенную потому, что она идеально была представляема въ вѣчномъ совѣтѣ Его премудрости, значить предполагать, что существа еще прежде акта творческаго имѣли бытіе, гармонію, совершенство, однимъ словомъ свою сущность со всѣми отношеніями, условливающими настоящій порядокъ. Но Богъ всецѣло создалъ вселенную, даровалъ ей не только бытіе, но и сущность съ законами и порядкомъ. Если же не существовала вселенная идеально въ умѣ Божіемъ до акта творческаго, то можно спросить Декарта, когда явилась въ умѣ Божіемъ идея о вселенной, вѣчныя истины Божественныя, открываемыя въ мірѣ? И онѣ, по Декарту, сотворены Богомъ. Если такъ, то не значить ли это, что чрезъ твореніе прибавилось нѣчто въ Богѣ, чего прежде не доставало, незначить ли, что Онъ въ нѣкоторомъ отношеніи творить и Себя Самаго? Но Декартъ не прочь и отъ той мысли, чтобы признать въ Богѣ нѣкоторую силу положительную, при посредствѣ которой онъ Себѣ Самому даетъ въ нѣкоторомъ отношеніе бытіе и всѣ совершенства, въ которыхъ оно обнаруживается, такъ что воля Божія предшествуетъ Его бытію и Богъ въ этомъ смыслѣ есть причина Себя Самаго. *causa sui*. Но такъ думать о Богѣ, это значило бы представлять Бога предшествующимъ Ему Самому, отличнымъ отъ Себя Самаго, какъ отлично дѣйствіе отъ причины. Удивительно до какихъ несообразностей привело Декарта неуемное стремленіе все возвести въ твореніи къ одной совершенно безусловной и абсолютной свободѣ воли Божіей, поставивъ въ безусловную зависимость отъ нея самыя истины и идеи вѣчныя! Этотъ парадоксъ Декарта можетъ быть объясненъ, какъ и объясняютъ его, особымъ взглядомъ на свободу, какъ въ человѣкѣ, такъ и въ Богѣ. Извѣстно, что Декартъ смѣшивалъ и отождествлялъ разумъ и волю. Разумъ и воля, по его ученію, тож-





дественны въ существѣ божественномъ, въ Богѣ одно и тоже знать и хотѣть, такъ что одно не предшествуетъ другому. Когда говорится, что истины вѣчныя или идеи вещей зависятъ отъ воли Божіей, то это значитъ, что онѣ имѣютъ свое начало и основаніе въ сознаніи божественномъ. Или когда говорится, что если бы не было акта воли Божіей, то не было бы ни истины, ни добра, то это значитъ, что если бы не было Бога, ничего не было бы. Кто не согласится съ Декартомъ, когда онъ утверждаетъ, что никакая истина не можетъ предшествовать сознанію, какое о ней имѣетъ Богъ, и что не было бы истинъ, если бы не было Бога, потому что Богъ есть одна изъ первыхъ истинъ, изъ которой истекаютъ всѣ другія? Но слѣдуетъ ли отсюда, что воля Божія не можетъ имѣть никакого правила, никакого побужденія, что истины вѣчныя безусловно зависятъ отъ опредѣленія воли Божіей, что Богъ сотворилъ вселенную, не имѣя никакихъ представленій о ней, будетъ ли она достойною Его величія, безъ мудрости и благости?

Если не было въ умѣ Божіемъ никакихъ идей о вселенной до ея творенія, то спрашиваемъ еще одного у Декарта: что же побудило Бога больше сотворить міръ, чѣмъ не творить его? По мнѣнію Декарта, вселенная до акта творенія, не была ни доброю, ни худою, ни достойною, ни недостойною бытія, такъ что въ отношеніи къ ней воля Божія была абсолютно индифферентна. Не нужно судить о вещахъ Божескихъ, какъ человѣческихъ. Въ человѣкѣ никогда не бываетъ воли индифферентною, по крайней мѣрѣ эта индифферентность есть низшая степень свободы. Наши дѣйствія болѣе серьезныя и благородныя всегда опредѣляются побужденіями, извлекаемыми изъ натуры и порядка вещей; но воля Божія, предшествующая всѣмъ вещамъ, сама въ себѣ индифферентна и неопредѣленна. Странно видѣть, какъ Декартъ, стараясь возвысить волю Божію надъ волею человѣческою, въ тоже время готовъ измѣрять ее усло-



віями ограниченности человѣческой. Если побужденія нашей воли ограничиваются натурою и дѣйствительнымъ порядкомъ вещей, то слѣдуетъ ли отсюда, что этимъ же самымъ условіямъ должна подчиняться воля Божія, чтобы не быть безъ побужденій, чтобы не быть безразличной? Между тѣмъ подобное представленіе о волѣ Божіей, какъ индифферентной и неопредѣленной, вмѣсто возвышенія ея надъ волею человѣческою, не ставитъ ли ее даже гораздо ниже этой воли, хотя ограниченной, но сознательной, разумной и личной, не говоря уже о томъ, что это ученіе совершенно не объясняетъ творенія, и даже противорѣчитъ ему? И этотъ парадоксъ Декартовъ легко объясняется тѣмъ, что Декартъ отождествляетъ въ Богѣ сознаніе и волю. Если умъ божественный и воля нераздѣльны, то воля не есть безразлична и неопредѣленна, она опредѣленна, какъ и самое сознаніе божественное. Но зачѣмъ же хоть на словахъ утверждать, что воля божественная безразличная и неопредѣленная? Во всякомъ случаѣ воля божественная, какъ можно было видѣть, у Декарта изображается въ столь смѣшенныхъ чертахъ, что она больше походитъ на капризъ, на случай, чѣмъ на истинную волю.

Лучше ли и вѣрнѣе представленіе Декартова о Богѣ, какъ Промыслителѣ вселенной? Нисколько. Потому что, по его мнѣнію, промыслъ совершенно тождественъ съ твореніемъ, такъ что сохраненіе тварей есть не что иное, по Декарту, какъ непрерывное твореніе. Слѣдовательно, по Декарту, и въ основѣ промысла Божія, нужно предполагать ту же волю абсолютно произвольную, и безразличную, предшествующую истинѣ и добру, а въ такомъ случаѣ въ ученіи Декарта о промыслѣ должны быть неизбѣжны тѣ же несообразности, съ какимъ ведетъ его ученіе о твореніи. Но кромѣ этого въ немъ нельзя не замѣтить еще особыхъ и очень рѣзкихъ и опасныхъ недостатковъ. Теорія Декартова о непрерывномъ твореніи, сама въ себѣ невинная,



въ связи съ ученіемъ его о мірѣ, оказывается весьма опасною, въ своемъ развитіи она ведетъ Декарта прямо къ пантеизму. Ничего не было бы невѣрнаго и опаснаго, если бы Декартъ понималъ се въ томъ смыслѣ, что въ Богѣ актъ творческій и промыслительный находятся въ нераздѣльномъ согласіи между собою, что всѣ творенія зависятъ отъ Бога не только по началу своего бытія, но и по продолженію. Но Декартъ идетъ далѣе, онъ склоняется къ той мысли, что въ тваряхъ и послѣ творенія замѣчается дѣйствительный недостатокъ бытія, обращающійся въ каждую минуту къ божественному творческому: »да будетъ«. Теорія Декартова о непрерывномъ твореніи какъ будто вовсе теряетъ изъ виду нѣкоторую долю самостоятельнаго бытія, дарованную Творцемъ творенію, и не боится совершенно подорвать у всѣхъ существъ то начало дѣятельности, которое условливаетъ отдѣльный и самостоятельный характеръ ихъ сущности и жизни. Предрасположенность къ такому опасному воззрѣнію на міръ ясно высказывается Декартомъ въ его теоріяхъ о тѣлесной субстанціи и духовной.

Декартъ, находясь подъ увлеченіемъ духа абстракціи, душу и тѣло превращаетъ въ два абстрактные типа бытія, не имѣющіе ничего похожаго на дѣйствительные роды существъ,— это абстрактное и мертвое понятіе вещи мыслящей *res cogitans*, и вещи протяженной *res exstensa*. На какомъ же основаніи? На томъ, что будто каждая субстанція имѣетъ главный, существенный атрибутъ, по которому мы восходимъ до понятія о самой субстанціи, отражающейся въ атрибутѣ. Атрибутъ души есть мышленіе, равно какъ атрибутъ тѣла есть протяженіе. Эти атрибуты, по Декарту, составляютъ высшую существенную форму бытія, предъ которой всѣ низшія формы теряютъ всякое свое дѣйствительное значеніе. Нѣтъ ничего болѣе произвольнаго, несогласнаго съ здравымъ смысломъ и опытомъ, какъ подобное превращеніе живой души и осязательнаго тѣла въ два безжи-



знанные и безцвѣтныя, абстрактныя атрибута—мысленіе и протяженіе. Между тѣмъ Декартъ твердо стоитъ на своей мысли, увлекшись своимъ математическимъ методомъ. По мнѣнію Декарта, всѣ качества матеріальныхъ тѣлъ, каковы наприм. теплота, цвѣтъ и другія подобныя, даже плотность, безъ которой тѣла немислимы, не имѣютъ никакого дѣйствительнаго значенія, дѣйствительныя же качества матеріи суть только качества математическія, т. е. протяженіе, фигура, дѣлимость и движеніе. Но и этого еще мало; Декартъ всѣ эти математическія качества тѣлъ сводитъ къ одному—протяженію, потому что фигурность есть не что иное, какъ только—предѣлъ въ протяженіи, движеніе—перемѣна отношеній въ протяженіи, дѣлимость—слѣдствіе логическое этого самаго протяженія. Что же такое тѣла, по Декарту? Имѣютъ ли онѣ дѣйствительное бытіе? Можно ли ихъ назвать предметами чувственными? Нѣтъ, одно протяженіе—вотъ всѣ бытіе тѣлъ. На протяженіе исключаетъ всякое понятіе силы и дѣйствія. Что же послѣ этого остается на долю бытія матеріальнаго міра, силою произвольнаго духа абстракціи обращеннаго въ протяженіе чисто-страдательное, лишенное всякой силы и жизни, и неспособное дать себѣ никакого движенія?

Такъ ли Декартъ поступилъ съ душою человѣческою, какъ съ міромъ матеріальнымъ? Если не вполнѣ такъ, то очень не далеко былъ отъ того, чтобы и душу низвести на степень чисто страдательнаго, безцвѣтнаго и безличнаго бытія. По крайней мѣрѣ къ этому вело въ дальнѣйшемъ развитіи его ученіе о душѣ. Декартъ, пока не выступаетъ изъ области наблюденія, видитъ въ душѣ существо живое разумно—свободное, въ которомъ впрочемъ разумъ играетъ роль страдательную, а только воля широко раздвигаетъ предѣлы свои даже до безконечности, что совершенно не оправдывается сознаніемъ. Напротивъ, когда Декартъ теряетъ совершенно изъ виду сознаніе, и подчиняется



духу абстракціи, его живое и дѣятельное я, имѣющее сознаніе о своемъ единствѣ въ употребленіи своихъ силъ, о своей личности, является чѣмъ-то отвлеченнымъ, безжизненнымъ *res cogitans*, — коллекціею модальностей мысли, похожею на коллекцію модальностей протяженія, какъ самъ Декартъ опредѣляетъ тѣло. Что другое послѣ этого оставалось дѣлать Декарту, какъ не дать основанія общаго этимъ фантастическимъ модальностямъ, какъ не предположить единственной и всеобщей субстанціи? Но онъ не сдѣлалъ этого, благодаря своимъ предварительнымъ, независимымъ отъ его ложнаго метода, убѣжденіямъ въ бытіи истиннаго Бога.

Повторяемъ, что Декартъ не былъ въ душѣ пантеистомъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что онъ признавалъ Бога существенно отличнаго отъ міра, владѣющаго всею полнотою бытія, свободно творящаго міръ, и премудро управляющаго имъ, Бога личнаго. Такъ онъ называетъ Бога субстанціею безопечною, вѣчною, неизмѣнимою, независимою, всевѣдущею, всемогущею, чрезъ которую онъ и всѣ существующія вещи сотворены и произведены. Такъ напр. существенный характеръ бытія существа совершеннѣйшаго онъ поставляетъ въ томъ, что оно, подобно конечнымъ существамъ не стремится къ чему нибудь лучшему, но владѣетъ мудростію и блаженствомъ не въ возможности только, а въ дѣйствительности, и что потому оно не подвержено развитію безконечному, а владѣетъ неизмѣнною полнотою бытія, такъ что однимъ словомъ оно есть существо совершеннѣйшее, наслаждающееся совершенствомъ. Но когда Декартъ вступилъ на ложную дорогу, противъ воли сталъ приходить къ такимъ положеніямъ и выводамъ, которые уже совершенно расходились съ его первыми убѣжденіями. Тутъ виною были не столько его воля, его убѣжденія, сколько фальшивый методъ, который онъ избралъ. Увлечшись этимъ методомъ, онъ все ближе и ближе



подвигался къ пантеизму, и если не пришелъ къ нему, то потому что умѣлъ остановиться на полдорогѣ, измѣнивши своей послѣдовательности.

Ближайшіе ученики Декарта Малевбраншъ и Спиноза были послѣдовательнѣе своего учителя, и строже его развивали его начала. Посмотримъ, къ чему они пришли.

Обратимся сперва къ Малевбраншу. Малевбраншъ былъ человѣкъ глубокихъ религіозныхъ убѣжденій, онъ былъ христіаниномъ, и христіаниномъ не только по имени, но и по жизни. Но съ теплотою религіознаго чувства, доходящаго до мистицизма, онъ соединялъ сильное стремленіе къ разумному пониманію истинъ вѣры. Его задушевною мыслию было примирить вѣру съ знаніемъ, и соединить ихъ въ одно неразрывное цѣлое. При подъятіи на себя труда рѣшенія этой великой задачи, ему, по всей вѣроятности, не приходило и въ голову нанести какой либо вредъ вѣрѣ, измѣнить въ чемъ либо твердости своихъ религіозныхъ убѣжденій, и тѣмъ болѣе передаться на сторону пантеизма. Но въ развитіи его ученія и выводахъ изъ него вышло совершенно другое, можетъ быть противъ его собственной воли. Причина этого заключалась въ томъ, что Малевбраншъ вступилъ на опасный путь, проложенный Декартомъ, и прошелъ имъ дальше самаго Декарта, не умѣвши останавливаться на немъ тамъ, гдѣ умѣлъ останавливаться больше предусмотрительный его учитель. Декартъ былъ метафизикъ и геометръ. Малевбраншъ тоже, какъ картезіанецъ. Декартъ мало значенія оставлялъ за истинами опытными, представляя безусловное значеніе однѣмъ истинамъ математическимъ; апріорнымъ. Малевбраншъ все значеніе относитъ къ истинамъ чистаго разума, ничего не оставляя на дѣло истинъ опытныхъ. Декартъ,



начавъ самозаблудеіемъ, оставляетъ его, хотя не совершенно. предпочитаетъ ему методъ математическій, отвѣченный. Малебраншъ же совершенно теряетъ изъ виду живую область наблюденія, и весь уносится въ область чистой мысли, чистой абстракціи. Для него не нужны исторія и факты, потому что вся истина заключается въ одиѣхъ ясныхъ и раздѣльныхъ идеяхъ разума. Декартъ, поднимаясь къ понятію о Богѣ, по крайней мѣрѣ одною ногою касался міра земнаго, оставляя нѣкоторую долю самостоятельнаго бытія за натурою души человѣка, Малебраншъ же всецѣло отрѣшается отъ жизни, не только отъ міра внѣшняго, но и внутренняго, и весь, такъ сказать, старается погрузиться въ міръ божественный, забывая, что міръ составляетъ для человѣка необходимую подпору для того, чтобы подняться до истиннаго созерцапія Божества, что не имѣя правильнаго понятія о мірѣ, нельзя имѣть правильнаго понятія и о Богѣ. Потому-то Малебраншъ, чѣмъ больше уносится за предѣлы міра въ область чистаго знанія, чѣмъ больше теряетъ его изъ виду, не желая знать его, и не признавъ за нимъ того, что дѣйствительно въ немъ есть, тѣмъ неопредѣленнѣе, смѣшеннѣе и сбивчивѣе становится его понятіе о Богѣ.

Иначе и быть не могло, потому что этотъ путь, которымъ шелъ послѣдовательно Малебраншъ, не могъ привести къ чему либо иному, кромѣ пантеистическаго представленія о Богѣ, поглощающемъ собою совершенно весь міръ. Отнимая постепенно у міра дѣйствительное бытіе и перенося его на Бога, Малебраншъ думалъ этимъ возвысить величіе Божіе на счетъ ничтожества твари, но онъ чрезъ это смѣшалъ Бога съ міромъ, или точнѣе сказать, оставилъ Бога безъ міра. Сначала Малебраншъ подобно Декарту, совершенно подкапываетъ дѣйствительность міра чувственнаго, обращая его въ одну идею прозяженія. По его мнѣнію, міръ чувственный съ его предметами, качествами и дѣйствіями—одна иллюзія, одинъ обманъ



чувствъ. Напрасно думаютъ, что нѣтъ ничего болѣе яснаго, болѣе осязательнаго, болѣе дѣйствительнаго, какъ окружающія насъ тѣла. Напротивъ, въ существѣ дѣла, ничего нѣтъ болѣе темнаго, менѣе субстанціальнаго, какъ эти тѣла. Всѣ самые поразительные феномены міра чувственнаго возводятся къ однимъ ощущеніямъ. Теплота, свѣтъ, цвѣтъ, звукъ—все это не болѣе, какъ ощущенія наши, или лучше, наше же существо ощущающее, подвергающееся постоянной виѣшней иллюзіи. Одно, что есть болѣе несомнѣннаго и дѣйствительнаго въ предметахъ чувственныхъ, это протяженіе, фигура и движеніе, ничего болѣе, потому что это одно независимо отъ ощущеній, и способно къ опредѣленію безусловному. Но фигура и движеніе суть необходимыя свойства и измѣненія протяженія. Итакъ протяженіе съ его измѣненіями—вотъ міръ тѣлесный съ его основою дѣйствительностію и сущностію! Такъ понимаемое протяженіе, отрѣшенное отъ всѣхъ нашихъ обманчивыхъ впечатлѣній, не есть уже что либо чувственное, а чистая идея, принадлежащая чистому духу. Но нельзя ли, по крайней мѣрѣ, на основаніи этой идеи увѣриться въ дѣйствительномъ бытіи тѣлъ? Нисколько. Эта идея не предполагаетъ необходимо дѣйствительнаго бытія, слѣдовательно идея матеріальнаго міра представляетъ собою не болѣе, какъ только протяженіе возможное, способное къ безконечнымъ фигурамъ и движенію. Существуетъ ли дѣйствительно это протяженіе? Разумъ этого доказать не можетъ. Увѣренъ ли Малебраншъ по крайней мѣрѣ въ дѣйствительномъ бытіи своего собственнаго тѣла? Не больше, чѣмъ въ бытіи другихъ тѣлъ. И его собственное тѣло съ чувствами и ощущеніями—тоже иллюзія. Больной напр. у котораго отсѣчена рука, воображаетъ ея страданія, хотя у него вовсе нѣтъ руки. Находящееся въ горячечномъ бреду, въ воображеніи пробѣгаютъ неизмѣримыя пространства, хотя во все это время лежатъ въ постели. Не похожее ли бываетъ съ человѣкомъ и





въ бодрственномъ состояніи? Такимъ образомъ ничто не осгавливаетъ Малевбранша въ стремленіи его изгладить дѣйствительность чувственнаго міра, ни поразительныя явленія видимой природы, ни свидѣтельство внѣшнихъ чувствъ, ни внѣренняя жизнь его души съ ея неразлучнымъ спутникомъ и сотрудникомъ во всякой дѣятельности тѣломъ. Что скажетъ на это общій здравый смыслъ, общее человѣческое сознаніе? Какую же долю дѣйствительности, по Малевбраншу, имѣетъ душа? Тоже незначительную. Ея бытіе, по Малевбраншу, совершенно страдательное. Она не имѣетъ идеи о себѣ самой, она не видитъ себя архетипъ, подобно другимъ предметамъ, о которыхъ есть въ ней идея, она только чувствуетъ себя. Если бы мы имѣли идею души, подобно другимъ идеямъ, напр. фигуры и круга и т. п.; то также ясно сознавали бы себя, какъ представляемъ эти идеи, а этого нѣтъ. Мы любимъ. Мы любимъ приписывать себѣ безконечную власть надъ самими собою.—и надъ природою, но это потому, что мало знаемъ себя. Что такое наша мыслимая субстанція въ своихъ проявленіяхъ? Какъ въ субстанціи протяженной все выводится къ фигурѣ и движенію, такъ и въ субстанціи мыслимой все приводится къ понятіямъ ума и наклонностямъ воли. Какъ тѣло принимаетъ извѣстныя фигуры, и движется по такому или другому направленію, такъ и душа принимаетъ такіа или другія впечатлѣнія и устремляется къ такимъ или инымъ предметамъ. Тѣло не само себѣ даетъ фигуру и движеніе, а принимаетъ ихъ отъ внѣ, такъ и душа. Она также не можетъ измѣнить ни порядка своихъ мыслей, управляемыхъ всеобщими законами разума, ни теченія своихъ наклонностей, условливаемого любовію къ добру, нераздѣльнаго съ ея существомъ. и закономъ верховнымъ всѣхъ существъ чувствующихъ, разумныхъ. Такимъ образомъ Малевбраншъ душу живую, всегда себя сознающую, находящуюся во внутренней связи съ тѣломъ и вселенною, всегда



дѣйствующую, правящую своими мыслями и желаніями, замѣняетъ душою безжизненною и безцвѣтною, только невольно принимающею впечатлѣнія подобно тѣлу, принимающему фигуры, только умѣющею подчиняться наклонностямъ, подобно тѣлу приводимому чѣмъ либо въ движеніе, но не имѣющую въ самой себѣ ни самосознанія, ни самодѣятельности. Странное изуродованіе дѣйствительности! До чего можетъ доводить насильственное отрѣшеніе духа отъ міра дѣйствительнаго!

И какъ же отъ этого фальшиваго представленія о мірѣ чувственномъ и духовномъ подняться до истиннаго представленія о Богѣ? Для вселенной, населенной одними абстрактами и химерами, нужно ли другое какое либо начало, кромѣ существа неопредѣленнаго, представляющаго самую высшую форму бытія абстрактнаго? И есть ли какая либо возможность знать что либо о Богѣ, отвергнувши свои чувства, свое воображеніе, сознаніе себя самаго?

Гдѣ искать этого познанія? Оно, по Матебраншу, заключается въ идеяхъ. Въ нихъ вся полнота истины и свѣта; въ какой мѣрѣ мы соприкасаемся идеямъ, въ такой находимся и живемъ въ свѣтѣ и истинѣ, а насколько удаляемся отъ нихъ, на столько подвергаемся слѣпотѣ, невѣденію, заблужденію. Что такое эти идеи? Гдѣ онѣ и въ какомъ отношеніи находятся къ намъ? Они не суть формы нашего бытія, потому что мы измѣнчивы, а онѣ неизмѣняемы, мы подвержены заблужденію, а онѣ непрерѣкаемы, мы тьма, а они свѣтъ, мы конечны и несовершенны, а онѣ выражаютъ безконечность и совершенство. Но составляя нѣчто внѣшнее по отношенію къ нашему разуму, онѣ вносятъ въ него истинный свѣтъ и разумность, составляя сами въ общей совокупности универсальный разумъ, безусловную истину. Разумъ слѣдовательно дѣлается разумнымъ только этимъ разумомъ, и можетъ владѣть истиною только тогда, когда владѣтъ этими идеями, или точнѣе сказать, подчиняется имъ.



Вотъ Малевбраншево начало увѣренности въ истинѣ, противопоставляемое имъ началу виѣшняго авторитета свидѣтельства, и внутренняго авторитета разума! Какъ оно неуволимо, и въ тоже время какъ случайно и опасно. Кто увѣритъ напр. разумъ въ истинности идей, если онъ самъ по себѣ ничего вѣрнаго не можетъ знать, и чему не можетъ вѣрить, если онъ не имѣетъ въ себѣ мѣрила истины? Сами идеи своею неотрази-мою ясностію и поразительностію? Но почему же онѣ не представляются одинаково ясными и поразительными для каждаго? И чѣмъ рѣшить на чьей сторонѣ истина, если одинъ въ силу идей будетъ признавать что либо истиннымъ, а другой тоже самое, на томъ же основаніи будетъ признавать ложнымъ? Чѣмъ Малевбраншъ докажетъ, что его міръ идей, его чистый разумъ не есть міръ чистой абстракціи, созданный его умомъ, поставившимъ себя въ не нормальное отношеніе ко всему его окружающему?

Между тѣмъ у Малевбранша на этомъ основаніи созидается все зданіе знанія вообще и въ особенности знанія о Богѣ. Понятно, каково должно было возникнуть здѣсь понятіе о Богѣ и Его отношеніи къ міру. Если міръ чувственный и духовный не имѣютъ въ себѣ дѣйствительнаго бытія, а существуютъ только идеи прогяженія и мышленія, и если эти идеи вмѣстѣ съ другими, составляютъ потусторонній міръ, божественный, то значить, по Малевбраншу, дѣйствительно существуетъ только одно идеальное, божественное. Если виѣшний міръ, разсматриваемый независимость идей, не имѣетъ дѣйствительности, и душа—тоже, то существуетъ дѣйствительно только одинъ Богъ—безъ міра. Таково и есть на самомъ дѣлѣ представленіе Малевбранша о Богѣ. По его ученію, дѣйствительность заключается только въ идеяхъ, между тѣмъ Богъ обнимаетъ въ единствѣ своего бытія всѣ идеи, архетипы всѣхъ вещей, онѣ составляютъ Его сущность. Каждая идея въ своемъ существѣ есть нѣчто иное,



какъ самъ Богъ, какъ существо Божіе, на сколько онъ можетъ сообщить себя тому или другому виду вещей. Идея протяженія напр. есть самъ Богъ на столько, на сколько онъ можетъ сообщить существамъ конечнымъ нѣкоторую долю своего протяженія мыслимаго. Такъ и всѣ другіе идеи. Не похожъ ли Богъ Малевраншевъ, на Бога Элеатовъ, совершенно поглощающаго собою весь міръ, и ничего не оставляющаго на его долю, кромѣ призрачнаго бытія, или на Бога стоиковъ, составляющаго въ мірѣ тоже, что душа—въ тѣлѣ?

Думалъ ли Малевраншъ очутиться подъ этою пучиною пантеизма? Можетъ быть и нѣтъ, но по неволѣ привелъ къ ней путь Декартовъ, по которому онъ шелъ быстрѣе и послѣдовательнѣе своего учителя. Понятіе Малевранша о Богѣ, само въ себѣ, независимо отъ развитія его ученія, свѣтлое и высокое. По его представленію, Богъ есть Разумъ, вѣчная истина, любовь и порядокъ. Онъ есть существо разумное, сознающее себя, и дѣйствующее по разуму, существо любящее себя и по любви къ другимъ существамъ, творящее міръ. Онъ однимъ словомъ есть истинный, личный Творецъ міра и Премудрый Промыслитель. Но это свѣтлое представленіе о Богѣ блекнетъ и померкаетъ предъ пантеистическими образами, въ которыхъ онъ рисуетъ міръ и человѣка. Тварь по Малевраншу, есть то, что существуетъ не чрезъ себя, слѣдовательно само по себѣ всегда стремящееся къ ничтожеству. Идея твари слѣдовательно не заключаетъ въ себѣ никакой достаточной причины къ своему бытію. Отсюда по Малевраншу, само собою слѣдуетъ, что для поддержанія бытія твари въ каждую минуту нуженъ актъ, подобный акту творенія, т. е. необходимо непрерывное твореніе. Пусть напр. тѣло въ извѣстную минуту получить извѣстную фигуру, пусть тоже душа въ извѣстную минуту приметъ извѣстное состояніе, спрашивается, творитъ ли все это Богъ? По Малевраншу все это продолженіе творенія



Божія, потому что представлять, что тварь сама способна измѣнять въ извѣстную минуту свое положеніе, значитъ допускать, что она можетъ творить себя, а это—противорѣчіе. Богъ одинъ имѣетъ силу, Богъ одинъ имѣетъ достаточную причину бытія, Онъ движетъ тѣлами и душами. Онъ движетъ не по случаю, но слѣдуя законамъ гармоническимъ. Вслѣдствіе этого, такому или иному движенію тѣла всегда соотвѣтствуетъ такое или иное движеніе души, отсюда единеніе души и тѣла и весь порядокъ натуры. Но отчего же зло въ мірѣ? Отчего невинные страдаютъ, преступные торжествуютъ? Мало въ этомъ нужды, скажетъ Малевраншъ, все это случайности частныя и ничего не значать предъ торжествомъ начала верховной воли, — Богъ думаетъ прежде всего о своей славѣ. Но гдѣ же правда Божія и благость? Не хочетъ ли Малевраншъ сказать, что натура есть не болѣе какъ обшириѣйшій театръ—однихъ дѣйствій Божіихъ, на которомъ люди служатъ только невольными актерами для выполненія напередъ заказанныхъ имъ ролей? Этого вывода не могъ обойти Малевраншъ. Въ его глазахъ люди теряютъ свою самостоятельность и личность, природа внѣшняя тоже лишается всякаго отдѣльнаго, дѣйствительнаго бытія, человекъ исчезаетъ, міръ тоже,—остается дѣйствительно существующимъ одинъ Богъ.

Богъ есть все, и нѣтъ ничего кромѣ Бога,—вотъ окончательный выводъ, къ которому волею или неволею долженъ былъ придти Малевраншъ, ставши на точку зрѣнія Декарта и строго держась имъ указаннаго метода. Какъ опасна была точка зрѣнія идеализма картезіанскаго и къ какому крайнему и ложному выводу могъ привести методъ Декартовъ,—сего ясниѣе обнаружилось въ системѣ Спинозы. воспитавшагося подобно Малевраншу въ школѣ Декартовой. Спиноза выходитъ изъ той же точки зрѣнія, на которой стоялъ Малевраншъ, и слѣдуетъ тому же методу, которому слѣдовалъ онъ, только всегда яв-



лется несравненно болѣе логичнымъ и систематичнымъ, чѣмъ Малбраншъ и Декартъ. Этой-то строгой логичности и послѣдовательности при такой точкѣ зрѣнія и такомъ же методѣ и объяснанъ новѣйшій пантеизмъ тою полною и лучшею формою своего развитія, въ которой онъ является въ системѣ Спинозы. Едвали не слишкомъ много было бы сказано, если бы стали прямо и безусловно утверждать, что Спиноза въ душѣ былъ совершеннымъ пантеистомъ, или, какъ нѣкоторые считали его атеистомъ, что онъ совершенно отождествлялъ Бога съ міромъ, не допуская никакого различія и отношенія между собою и Богомъ. Его уваженіе къ религіи, его цѣлый трактатъ о Богѣ, его попытки, неоднократно замѣчаемыя въ системѣ, провести нѣкоторую черту между Богомъ и міромъ, не вполне соответствуютъ такому предположенію. Но тѣмъ не менѣе то несомнѣнно, что система Спинозы, рассматриваемая сама въ себѣ, представляетъ полное, систематическое развитіе пантеизма со всѣми его опасными выводами и послѣдствіями. Не думаемъ, впрочемъ, чтобы Спиноза былъ радъ и совершенно спокоенъ, очутившись на краю этой бездны,—цедаромъ онъ усиливался хотя и напрасно, нѣсколько смягчить и ослабить гибельныя послѣдствія своего ученія для религіи и нравственности. Но отступить назадъ онъ совѣстился и не видѣлъ основанія, твердо будучи убѣжденъ въ томъ, что онъ въ развитіи своего ученія со всею строгостію слѣдовалъ требованіямъ логики, и ни въ чѣмъ не погрѣшалъ противъ нихъ. Между тѣмъ Спиноза не подозревалъ, что то самое, на что больше всего надѣялся онъ, и было причиною его обмана, опасныхъ ошибокъ и заблужденій. Излишнее довѣріе Спинозы разуму и силѣ его логического процесса не дало возможности ему обратить надлежащее вниманіе на другія условія не менѣе важныя въ дѣлѣ приобрѣтенія истины, а именно на начала познанія и методъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что безъ строгаго соблюденія логическихъ требованій мы-



сли нельзя достигнуть истиннаго знанія, но при этомъ не нужно забывать и того, что никакая самая сильная діалектика, никакая самая строгая логика ничего не поможетъ, если напередъ будетъ установлена ложно точка зрѣнія на начала знанія, и если будетъ избранъ фальшивый методъ:—въ этомъ случаѣ строгость и послѣдовательность логическая могутъ помочь только скорѣе и вѣрнѣе вывести тѣ опасные выводы, которые слѣдуютъ изъ ложныхъ началъ. Доказательства этого представляетъ намъ самая же система Спинозы. Спиноза мало обращалъ вниманія на начала и источники знанія, а также и на методъ; то и другое было имъ взято готовымъ изъ философіи Декартовой, и въ этомъ заключается и самая главная ошибка Спинозы. Удивительная строгость и послѣдовательность логическая, доведенныя Спинозою до математической точности, помогли ему только скорѣе придти къ тѣмъ гибельнымъ и опаснымъ выводамъ и слѣдствіямъ, которыя необходимо вытекали изъ началъ и метода философіи Декартовой. Съ перваго разу ступивши на дорогу, ведущую къ пантеизму, и не замѣтивши здѣсь своей ошибки, Спиноза всегда старавшійся быть вѣрнымъ самому себѣ, не могъ остановиться на половинѣ дороги, подобно Декарту, и прошелъ ее до конца, гдѣ натурально онъ долженъ былъ встрѣтиться со всѣми крайностями пантеизма, до которыхъ не дошли его предшественники, успѣвшіе остановиться среди пути въ виду опасностей, ожидающихъ ихъ впереди. Главный корень ошибокъ и заблужденій Спинозы заключается не въ самомъ ученіи его пантеистическомъ, а въ его взглядѣ на источники и способы знанія, и вообще на методъ. Въ этомъ взглядѣ, а не въ чемъ иномъ, и нужно искать объясненія происхожденія строго построенной Спинозою системы пантеизма со всѣми его пелѣвыми и странными заблужденіями и опасными послѣдствіями.

Въ чемъ же состоитъ методъ Спинозы? Чтобы имѣть ясное представленіе о методѣ, которому слѣдовалъ Спиноза, нужно



знать напередъ его сужденіе о всѣхъ родахъ и способахъ знанія. Вотъ это сужденіе. По мнѣнію Спинозы, всѣ наши познанія можно подраздѣлить на четыре главныхъ вида: къ первому могутъ быть отнесены познанія приобрѣтенныя нами отъ другихъ помощію слуха и довѣрія, ко второму—познанія, приобрѣтаемыя нами при помощи собственнаго опыта, но безъ участія разумнаго сознанія, третій видъ состоитъ въ пониманіи вещи въ ея сущности, или ея причинѣ непосредственной. Два первые вида знанія подводя подъ одну категорію знанія чисто опытнаго, Спиноза утверждаетъ, что это знаніе, будучи полезно въ жизни, не имѣетъ никакой цѣны для науки: потому что оно касается только случайныхъ сторонъ, поверхности вещей, а не ихъ сущности и глубины. Оно занимаетъ душу, но не даетъ ей свѣта и жизни, оно даже напротивъ служитъ источникомъ страстей, бросающихъ безпрестанно тѣнь на чистыя идеи духа, возмущающихъ душу и отнимающихъ ее у пей самой чрезъ увлеченіе внѣшними предметами. Знаніе втораго рода составляетъ уже первый шагъ духа къ расторгенію оковывающихъ его цѣпей міра внѣшняго, и къ освобожденію его отъ мрака чувственнаго, закрывающаго отъ него свѣтъ истины. При посредствѣ его разсудокъ путемъ анализа и синтеза восходитъ отъ дѣйствія къ причинѣ, отъ явленія къ его закону, отъ слѣдствія къ его началу, разширяя такимъ образомъ болѣе и болѣе кругъ своихъ познаній. Но и этотъ способъ познанія недостаточенъ. Его капитальный недостатокъ заключается въ томъ, что онъ—есть дѣйствіе самаго процесса разсудка. Разсудокъ изъясняетъ фактъ чрезъ законъ, но не изъясняетъ самаго закона,—подтверждаетъ слѣдствія чрезъ начала, но самыя начала принимаетъ, не подтверждая ихъ. Разсудокъ сообщаетъ нашимъ мыслямъ форму правильной цѣпи, но не можетъ утвердить перваго ея звена. Если онъ имѣетъ свое значеніе для науки, то на столько, на сколько приводитъ насъ къ высшему началу по-





знанія? Это разумъ, чистый, отрѣщенный отъ всякаго опыта, и дѣйствующій въ области идей, разумъ, непосредственно прозирающій въ сущность и глубину бытія.

Итакъ по мнѣнію Спинозы, становясь на точку зрѣнія мысли философствующей, нужно возвыситься надъ всякимъ опытомъ и перенестись въ область чистой мысли, чистыхъ идей, — нужно оставить въ сторонѣ всѣ низшіе источники познанія, ограничившись только однимъ высшимъ — чистымъ разумомъ и опирающимся на немъ разсудкомъ. Съ чего же по мнѣнію Спинозы, нужно начать дѣло? Гдѣ взять начало, и что взять за начало для науки? Нужно, отвѣчаетъ Спиноза, взять за точку отправленія самый возвышеннѣйшій предметъ мысли и потомъ постепенно нисходя съ высоты бытія въ себѣ и чрезъ себя пройти по всей лѣствицѣ существъ, такъ чтобы въ движеніи и порядкѣ понятій произвести истинный порядокъ и дѣйствительное движеніе вещей. Но такъ какъ первыи и возвышеннѣйшій предметъ мысли есть Существо совершеннѣйшее, то отсюда Спиноза заключаетъ, что истинный методъ есть тотъ, который направляетъ разумъ по закону идеи Существа совершеннѣйшаго. Сообразно съ этимъ, Спиноза въ основѣ своей системы полагаетъ идею безконечнаго, совершеннаго, и развиваетъ ее со всею полнотою и подробностію, такъ что вся его система въ своей сущности есть не что иное, какъ развитіе этой одной идеи, называемой имъ субстанціею.

Вотъ вкоротѣ сужденіе Спинозы о методѣ. Но и этого достаточно для того, чтобы опредѣлить ту ложную точку зрѣнія, на которую сталъ Спиноза, построенная своя система, и объяснить всѣ ошибки и заблужденія, въ которыя впалъ онъ при развитіи своего ученія, не смотря на сильный и строго-логическій свой умъ. Чего другаго и можно было ожидать отъ него, кромѣ ошибокъ и заблужденій, когда онъ сразу сталъ на ложный и опасный путь, совершенно отвергнувши опытъ и по-

\*



становивши для себя закономъ держаться одного чистаго разума, и опирающагося на немъ одномъ разсудка? Не трудно было догадаться, что это путь незаконный и несправедливый. Если духу человѣческому дано извѣстное число способовъ къ познанію истины, равно натуральныхъ, равно законныхъ и необходимыхъ для него, то по какому праву, мы можемъ одни изъ этихъ способовъ совершенно отвергать, а другими пользоваться исключительно? Какое мы имѣемъ право совершенно пренебречь однимъ изъ обширнѣйшихъ способовъ знанія—свидѣтельствомъ чувствъ, сознанія и вообще опыта, съ тѣмъ чтобы ограничиться однимъ только способомъ знанія—свидѣтельствомъ чистаго разума съ отрѣшеннымъ отъ опыта разсудкомъ? Такъ поступать значитъ самоправно сокращать область жизни духовной, сѣуживать предѣлы знанія. Но мало того, что не законенъ путь къ истинѣ, избранный Спинозою,—онъ и опасенъ, потому что скорѣе ведетъ къ заблужденію и обману, чѣмъ къ истинѣ. Разумъ нашъ только тогда можетъ вѣрно рассчитывать на успѣхъ въ приобрѣтеніи истины, когда дѣйствуетъ въ полной гармоніи со всѣми силами и способностями душевными, пользуясь всѣми дарованными ему средствами къ достиженію истиннаго знанія; нарушеніе этой гармоніи никогда не можетъ не сопровождаться односторонностію сознанія, и разными ошибками и заблужденіями. Человѣкъ не есть одинъ чистый духъ, ни одно чувственное существо. Въ нормальномъ его состояніи ни чувство не дѣйствуетъ безъ разума, ни разумъ не дѣйствуетъ совершенно отрѣшась отъ чувствъ. Возьмите вы какое угодно предположеніе, или мысль, вы найдете въ нихъ непременно элементъ эмпирической, и раціональной, данное *a posteriori* и *a priori*. Отдѣлять чистый разумъ отъ чувствъ и живаго сознанія не значитъ ли нарушать патуральный и живой союзъ между способностями познавательными, не значитъ ли ставить себя въ положеніе произвольное и фальшивое? А въ такомъ



положеніи можно ли видѣть вещи въ ихъ настоящемъ видѣ и свѣтѣ? И можно ли даже видѣть ихъ иначе, какъ подѣ особеннымъ угломъ зрѣнія—въ неполномъ, одностороннемъ или низверженномъ видѣ? Не мудрено также, вошедши въ подобное положеніе, вообразить, какъ бываетъ съ нѣкоторыми идеалистами, что однимъ движеніемъ чистой мысли можно воспроизвести дѣйствительный порядокъ вещей, тогда какъ на самомъ дѣлѣ чистый разумъ безъ опыта не только не можетъ произвести изъ себя настоящаго дѣйствительнаго порядка вещей, но не можетъ сдѣлать ни одного шага впередъ,—ни положить начала для науки, ни развить его.

Послѣ этого что удивительнаго, если Спиноза, ставши на первыхъ порахъ въ ложное отношеніе къ дѣйствительному порядку вещей, видитъ его не въ настоящемъ, а въ обманчивомъ фантастическомъ свѣтѣ? Что удивительнаго, если онъ построяетъ хотя съ виду правильную, но тѣмъ не менѣе произвольную и фантастическую систему, обманувшись съ перваго разу, и не могши освободиться отъ обмана вслѣдствіе своей твердой рѣшимости не отступать отъ предзанятаго взгляда? Поставивши себя въ обманчивое положеніе къ дѣйствительности, онъ не могъ найти другаго начала для своей системы, кромѣ произвольнаго и ложнаго; рѣшившись развить его,—онъ не могъ иначе развить, какъ съ выводомъ всѣхъ вытекающихъ изъ него ложныхъ положеній и слѣдствій. Это не составляло большаго труда для его сильнаго діалектическаго ума, но потребовало отъ Спинозы только неоднократнаго отступленія отъ своего абстрактнаго метода, и отъ обращенія къ опыту, безъ чего онъ не могъ бы сдѣлать и шагу въ развитіи своего начала.

Гдѣ приходилось Спинозѣ отыскивать начало для своей системы? Въ области чистой мысли, отрѣшенной отъ всякаго опыта, отъ всякой живой дѣйствительности. Но была ли здѣсь какая либо возможность отыскать вѣрное и живое начало? За



начало для своей метафизики Спиноза принимает субстанцію неопредѣленную, опредѣляя ее такъ, что она не есть такое или иное существо, внѣ котораго ничего нѣтъ и быть не можетъ, потому что *omnis determinatio est negatio*. Другаго пачала нельзя было и придумать Спинозѣ, поставивши себя въ неопредѣленной безкачественной и безжизненной области чистой мысли, пустой абстракціи. Въ этой области все неопредѣленно и смѣшано, нѣтъ различія между безконечнымъ бытіемъ и конечнымъ, то и другое отождествлено и слито подъ одною категоріею бытія, все здѣсь безъ качествъ и отличій, безъ дѣятельности и жизни. Что же другое здѣсь принять за начало, какъ не основу этого смѣшеннаго бытія, которая также должна быть неопредѣленна и безкачественна, какъ неопредѣленно и безкачественно все существующее въ этой области? Но вѣрно ли это начало, и настолько ли живуче, чтобы изъ него можно было развить метафизику, надъ этимъ слѣдовало бы долго и безпристрастно подумать Спинозѣ. Если его начало уместно въ измышленной имъ области чистой, абстрактной мысли, то слѣдуетъ ли, что оно можетъ имѣть мѣсто, силу и значеніе, въ области дѣйствительной? Если все смѣшено и неопредѣленно въ его искусственной отвлеченной области мысли, то слѣдуетъ ли, что тоже самое должно быть и въ натурѣ вещей? Если въ его чистомъ разумѣ слито, отождествлено безконечное и конечное подъ одною категоріею бытія, то опять слѣдуетъ ли, что тоже самое есть на дѣлѣ, тогда какъ опытъ показываетъ совершенно противное? Между тѣмъ въ произвольномъ и ложномъ пачалѣ Спинозы завиты всѣ заблужденія его системы. Принявши за несомнѣнное воображаемое имъ представленіе о безусловномъ тождествѣ бытія всякаго, каково бы оно ни было, безконечное или конечное, а вмѣстѣ съ тѣмъ—понятіе о безусловномъ единствѣ субстанціи, онъ при построеніи цѣлой своей системы не думаетъ ни о чемъ иномъ, какъ объ одномъ—



лишь бы только въ полномъ и систематическомъ видѣ развить свою главную идею, мало заботясь о томъ, будетъ ли гармонировать это построение съ дѣйствительностію и будетъ ли оно, по крайней мѣрѣ, въ согласіи съ задуманнымъ имъ прежде методомъ. Но иначе и нельзя было поступить Спинозѣ, когда онъ рѣшился систематически развить свое начало и построить на немъ всю метафизику. Оставалось одно изъ двухъ: или строго держась своего метода, отказаться отъ развитія своего начала, или рѣшившись развить его, пожертвовать своимъ методомъ. Это потому, что его начало такъ было безжизненно и бесплодно, что изъ него самого нельзя было ничего произвести;—чтобы оживить его, необходимо было обратиться къ дѣйствительному міру, чтобы вывести изъ него что либо, необходимо было обратиться къ покинутому Спинозою опыту.

Что такое субстанція Спинозы? Есть ли она что либо живое и дѣйствительное? или безъ дѣятельности и жизни, чисто неопредѣленное бытіе? Если бы она была нѣчто дѣйствительное, живое, то очевидно было бы, что понятіе о ней происходило не изъ чистаго разума, а изъ опыта, потому что чистый разумъ говоритъ о бытіи абсолютномъ вообще, и не даетъ возможность видѣть бытіе въ дѣятельности и жизни. Между тѣмъ субстанція Спинозы есть дѣло одного чистаго разума, совершенно отрѣшеннаго отъ чувствъ, сознанія и всякаго опыта. Итакъ она есть бытіе безусловно неопредѣленно. Если же вы принимаете ее за начало, что вы можете извлечь изъ этой чистой абстракціи? Ровно ничего. Изъ неопредѣленнаго безжизненнаго бытія не произведете вы бытія съ качествомъ, дѣятельностію и жизнію, изъ абстракціи не извлечете вы ни одного живаго существа, даже атома. Что же дѣлаетъ Спиноза? То же, что не разъ бывають принуждены дѣлать крайніе идеалисты. Чтобы оживить свое безжизненное начало, онъ прибѣгаетъ къ



опыту, забывая, что подобный образъ дѣйствованія стоитъ въ противорѣчїи съ его методомъ. Но такъ какъ дѣйствительность стоитъ въ разладѣ съ его началомъ, то онъ представляетъ ее не въ томъ видѣ, въ которомъ она есть на дѣлѣ, а въ томъ, въ какомъ она можетъ подойти подъ его начало. Въ этомъ искусственномъ представленіи или окрашиваніи дѣйствительности подъ цвѣтъ главной идеи, составляющей начало въ системѣ Спинозы, и заключается развитіе этого начала,—развитіе, какъ сразу можно видѣть, произвольное, какъ произвольно и самое начало. Чтобы вывести свою субстанцію изъ неопредѣленнаго и безжизненнаго состоянія, Спиноза считаетъ необходимымъ приписать ей атрибуты, которые бы выражали и опредѣляли ея сущность. Спрашивается, откуда бы онъ заимствовалъ это понятіе атрибутовъ, если бы опытъ не сказалъ ему, что всѣ существа дѣйствительнаго міра имѣютъ атрибуты, качества и опредѣленія, посредствомъ которыхъ онѣ отличаются однѣ отъ другихъ, и дѣлаются осязательными для нашего сознанія? Если даже и допустимъ, что идея атрибута вообще можетъ быть извлечена изъ чистаго разума а priori, то рѣшительно ничего нельзя будетъ вывести изъ ней,—она рѣшительно ничего не придаетъ неопредѣленной субстанціи. Потому-то Спиноза приписываетъ субстанціи опредѣленные атрибуты,—мышленіе и протяженіе. Нѣтъ уже никакого сомнѣнія, что понятіе этихъ атрибутовъ не могло быть взято изъ чистаго разума, а заимствовано изъ дѣйствительнаго живаго сознанія, дающаго понятіе о мысли, и изъ дѣйствительныхъ, живыхъ чувствъ, сообщающихъ понятіе о протяженіи. Далѣе, чтобы оживить атрибуты, Спиноза приписываетъ имъ безконечное число модусовъ, т. е. конечныхъ, дѣйствительныхъ существъ, какъ необходимыхъ для проявленія существа и жизни безконечныхъ атрибутовъ—мышленія и протяженія. Можно ли еще и здѣсь обольщаться тѣмъ, что можно обойтись безъ опыта? Если же Спи-



ноза обращается къ опыту, чтобы оживить свое начало, то имѣли онъ право презирать его, когда постановлять и опредѣлять свое начало? Если онъ прибѣгаетъ къ дѣйствительному порядку вещей, чтобы развить свое начало—въ стройную систему, то почему же этотъ порядокъ не представляетъ въ настоящемъ его видѣ, а налагаетъ на него печать своей предзанятой идеи, расходящейся съ дѣйствительностію? На какомъ основаніи онъ предположивши единственную субстанцію, приписываетъ ей два безконечныхъ аттрибута—мысленіе и протяженіе? На какомъ основаніи эти аттрибуты поставляетъ во внутреннее необходимое отношеніе съ модусами конечными? На какомъ напримѣръ основаніи души и тѣла признаетъ модусами божественной жизни, и отнимаетъ у нихъ остающуюся за ними извѣстную долю отдѣльнаго и самостоятельнаго бытія, отличающаго ихъ отъ бытія безконечнаго? Все это дѣлалъ Спиноза съ тою цѣлію, чтобы соединить безконечную субстанцію съ конечными существами. Чтобы заставить субстанцію входить въ область конечныхъ существъ и жить ихъ жизни, онъ приписываетъ ей неопредѣленность, безкачественность, безжизненность. Съ другой стороны, чтобы дать мѣсто для ея жизни и дѣятельности въ мірѣ конечномъ, отнимаетъ самостоятельность у существъ конечныхъ, и представляетъ ихъ модусамъ. Но все это очевидно искусственно, придуманно, произвольно и ложно.

При такомъ произвольномъ построеніи, несудивительно, если система Спинозы оказывается хотя замысловатою и искусно построенною, но тѣмъ не менѣе несостоятельною гипотезою, нисколько не ведущею къ своей цѣли. Не трудно угадать, какую задачу имѣлъ предъ своими глазами Спиноза, построивъ свою систему. Задача эта состояла въ томъ, чтобы уяснить и опредѣлить отношеніе между безконечнымъ и конечнымъ. Не думаемъ, чтобы ему неизвѣстны были тѣ неразрѣшимыя,



непреодолимая недоумѣнія и трудности, съ которыми встрѣчались не разъ еще до него мыслигели, принимавшіеся за рѣшеніе этой задачи. Чтобы сразу разсѣчь всѣ недоумѣнія, неизбѣжныя при рѣшеніи вопроса о сосуществованіи безконечнаго и конечнаго, Спиноза рѣшился принять предположеніе о тождествѣ безконечнаго и конечнаго, не нашедши другаго средства къ выходу изъ этихъ недоумѣній. Предположеніе не новое, но только развитое и построенное съ большею полнотою и логическою послѣдовательностію, чѣмъ у кого либо изъ пантеистовъ, предшествовавшихъ Спинозѣ. Вся система Спинозы есть не болѣе, какъ систематическое развитіе этой гипотезы, принятой имъ для объясненія отношенія между безконечнымъ и конечнымъ. Какое же значеніе имѣетъ гипотеза Спинозы, составляющаго содержаніе всей его системы? Какъ всякая гипотеза, построенная а priori, она могла бы имѣть значеніе только тогда, когда бы она не расходилась съ дѣйствительностію и несомнѣнными фактическими данными, сообщаемыми опытомъ, а напротивъ подтверждалась бы ими, и подверждала бы ихъ. Чѣмъ ближе бы подходила она къ живой дѣйствительности и опыту, чѣмъ больше бы нашла историческихъ данныхъ въ свою пользу, тѣмъ значеніе ея было бы важнѣе и несомнѣннѣе. Такова ли гипотеза Спинозы? Нѣтъ. Она совершенно расходится съ жизнію и дѣйствительностію. Въмѣсто того, чтобы находить опору и подтвержденіе въ опытѣ, она ставитъ себя въ совершенное противорѣчіе съ неопровержимыми и несомнѣнными данными опыта. Въмѣсто того, чтобы живою мыслию освѣтить дѣйствительность, и представить ее въ болѣе ясномъ и полномъ видѣ, она напротивъ ее низвращаетъ, и представляетъ въ видѣ превратномъ. Оттого она не только не уясняетъ дѣла, а еще болѣе потемняетъ, разливая мракъ свой тамъ, гдѣ его прежде не было. Не только не разрѣшаетъ она своей задачи, а еще больше запутываетъ и затрудняетъ ея рѣшеніе. Въмѣсто того,





чтобы уяснить и опредѣлить отношеніе между безконечнымъ и конечнымъ, она такъ смѣшенно и спутанно представляетъ сго, что нѣтъ никакой возможности узнать, гдѣ безконечное и конечное, и есть ли даже безконечное и конечное. Въ ней то безконечное исчезаетъ въ своей безграничности и уступаетъ мѣсто одному конечному, то конечное теряется въ своемъ ничтожествѣ, уступая мѣсто одному безконечному. Однимъ словомъ принявши эту гипотезу, нужно отказаться отъ нераздѣльнаго съ общимъ человѣческимъ сознаниемъ представленія о безконечномъ существѣ, какъ совершенно отличномъ отъ конечныхъ существъ, вмѣстѣ съ этимъ, подобно Спинозѣ, обречь свою мысль на жертву однимъ темнымъ ни къ чему не ведущимъ соображеніямъ и безвыходнымъ противорѣчіямъ.

Что такое, по ученію Спинозы, безконечное или Богъ, и какое сго отношеніе къ міру? Съ точки зрѣнія Спинозы, возможно три опредѣленія Бога. Одно,—что Богъ есть субстанція безъ атрибутовъ другое,—что Богъ есть субстанція, имѣющая два безконечные атрибуты—мышленіе и протяженіе, и третье что Богъ есть субстанція, съ своими безконечными атрибутами—мышленіемъ и протяженіемъ, и выражающаяся въ безконечности модусовъ. Какое ни возьмете изъ этихъ опредѣленій, каждое изъ нихъ приводитъ къ неразрѣшимымъ недоумѣніямъ и непримиримымъ противорѣчіямъ

По первому опредѣленію, Богъ есть субстанція—безъ атрибутовъ, есть существо абсолютно безконечное и неопредѣленное. Атрибуты хотя безконечны, но ихъ безконечность относительная, каждый изъ нихъ заключаетъ въ себѣ нѣкоторое ограниченіе и отрицаніе. Но они составляютъ необходимую форму для обнаруженія субстанціи, которая сама въ себѣ одна безусловно положительна и неопредѣленна. Спрашиваемъ:



есть ли какая нибудь возможность этой субстанціи выйти изъ своей собственной области, и сдѣлать переходъ къ атрибутамъ, есть ли какая либо возможность ей поставить себя въ такое или другое отношеніе къ міру? Едвали. Если субстанція необходимо должна перейти въ атрибуты, то мы спрашиваемъ, что это за новое состояніе, въ которое должна перейти субстанція, будетъ ли оно состояніемъ по отношенію къ прежнему лучшимъ или худшимъ. Или: мышленіе, въ которое должна перейти субстанція, составляетъ совершенство, или несовершенство? Спиноза то смотритъ на мышленіе, какъ на самое высшее осуществленіе и послѣднее откровеніе божественнаго существа, то—совершенно иначе, утверждая, что *omnis determinatio est negatio*, и что слѣдовательно совершенство верховное заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ абсолютной неопредѣленности и что далѣе слѣдовательно всякій атрибутъ, не исключая атрибута мышленія, есть уже ниспаденіе, несовершенство бытія. Въ томъ и другомъ случаѣ сколько несообразностей и противорѣчій!

Если мышленіе, въ которое переходитъ субстанція, есть совершенство, то слѣдуетъ, что субстанція сама въ себѣ, безъ мышленія, есть несовершенна. Откуда далѣе слѣдуетъ, что мышленіе, будучи совершенствомъ, имѣетъ свое начало въ субстанціи менѣе совершенной, чѣмъ оно само. Итакъ то субстанція представляется несовершенною, то совершенное—происходящимъ изъ несовершеннаго,—одно другаго несообразнѣе. Если же съ Спинозою принявши за несомнѣнное то положеніе, *determinatio est negatio*, допустить, что мышленіе, въ которое необходимо должна перейти субстанція, есть несовершенство, то спрашивается опять, какимъ образомъ опредѣленіе и отрицаніе могутъ составлять натуру субстанціи? Если совершенство заключается въ неопредѣленности, то на какомъ основаніи



можно требовать, чтобы субстанція сама въ себѣ неопредѣленная принимая атрибуты, иначе говоря опредѣляла себя или отрицала? Утверждать, что субстанція въ себѣ неопредѣленная необходимо должна принять атрибуты опредѣленные, это значитъ утверждать, что Существо совершеннѣйшее необходимо должно сдѣлаться несовершеннымъ, что существо безусловно положительное должно необходимо сдѣлаться отрицательнымъ, что *да* необходимо должно произвести изъ себя *нѣтъ*,—а это не очевидное ли противорѣчіе?

Итакъ для субстанціи нѣтъ выхода изъ своей неопредѣленной области въ область опредѣленныхъ и конечныхъ существъ. Онѣ должны существовать совершенно независимо отъ субстанціи и безъ всякаго къ ней отношенія, если бы она и дѣйствительно существовала. Но существуетъ ли на самомъ дѣлѣ эта субстанція? Она по Спинозѣ, есть существо абсолютно неопредѣленное,—существо безъ всякихъ качествъ, жизни и дѣятельности,—не есть ли это только воображаемое, чисто абстрактное существо, совершенно отличное отъ дѣйствительнаго безконечнаго существа, представляемаго въ совершенно иныхъ чертахъ въ общемъ сознаніи человѣческомъ? А въ такомъ случаѣ, съ разсматриваемой нами точки зрѣнія Спинозы, должны будутъ существовать однѣ конечныя существа и не будетъ мѣста для безконечнаго Бога.

Но перейдемъ къ второму опредѣленію Бога, по которому Богъ есть субстанція съ двумя безконечными атрибутами,—мысленіемъ и протяженіемъ. Возможенъ ли съ этой точки зрѣнія переходъ для субстанціи отъ атрибутовъ къ міру? Тоже нѣтъ. Остановимся хоть на одномъ атрибутѣ субстанціи—мысленіи, и посмотримъ, есть ли какая нибудь возможность для субстанціи перейти отъ этого атрибута къ частнымъ



его опредѣленіямъ или модусамъ, которые, по Спинозѣ, суть идеи и души. Спиноза говорить: Богъ есть субстанція мыслящая. Какая же природа этой мысли? Естьли она мысль, имѣющая сознаніе о себѣ, — мысль полная идеями, обнимающая собою всѣ предметы дѣйствительные и возможные, есть ли она, однимъ словомъ, разумъ, или это — мысль — совершенно неопредѣленная, безъ сознанія, безъ идей, мысль вообще, немыслящая ничего въ частности? Мыслящей субстанціи Спиноза уступаетъ только идею о себѣ самой, какъ идею безусловно неопредѣленную, другія же всѣ идеи, какъ частныя, опредѣленные, не исключая самой идеи атрибутовъ божественныхъ, или идеи Бога, отнимаются отъ нея и отчисляются къ міру конечному. (*natura naturata*). — Это дѣлаетъ Спиноза съ тою цѣлію, чтобы отдѣлить область конечныхъ существъ (*natura naturata*) отъ области существъ безконечныхъ (*natura naturans*). Если бы, по его мнѣнію, отчислить частныя идеи къ субстанціи мыслящей, то совершенно исчезла бы *natura naturata*. Но на какомъ же основаніи можно требовать, чтобы субстанція мыслящая необходимо производила частныя, опредѣленные идеи? Какимъ образомъ для ней возможно перейти къ этимъ идеямъ? Тутъ мы должны встрѣтиться съ тѣми же несообразностями и противорѣчіями, съ какими встрѣчались недавно. Если мысль божественная необходимо должна опредѣлиться въ идеяхъ; то мы спрашивасмъ, будетъ ли это для нея совершенствомъ или несовершенствомъ? Въ первомъ случаѣ мысль божественная будетъ сама въ себѣ несовершенною, а между тѣмъ при своемъ несовершенствѣ проявится въ совершеннѣйшихъ идеяхъ, т. е. несовершенное произведетъ совершенное. Во второмъ случаѣ мысль божественная должна быть признана совершеннѣйшею, и между тѣмъ въ тоже время она должна будетъ переходить въ несовершенныя формы бытія, т. е. совершенное должно будетъ



произвести несовершенное, положительное—произвести отрицательное, единица—нуль. Очевидная нелѣпость.

Если же субстанція мыслящая не можетъ произвести идей, и имѣть какое либо отношеніе къ нимъ, то существуетъ ли покрайней мѣрѣ она сама по себѣ? И этого нельзя сказать. Субстанція, по Спинозѣ, есть мышленіе вообще—безъ всякаго отношенія къ существующимъ предметамъ, но не есть разумъ съ сознаніемъ, съ идеями, съ знаніемъ дѣйствительныхъ и возможныхъ предметовъ. Что же это за мышленіе божественное, безъ сознанія, безъ идей, безъ знанія дѣйствительнаго? Неужели оно есть дѣйствительное и дѣйствующее мышленіе? Не есть ли оно только воображеніе, одна абстракція? Едва ли не такъ. Никто не можетъ представить себѣ дѣйствительное мышленіе безъ разума, безъ сознанія, безъ идей и знанія. Итакъ и съ этой точки зрѣнія Спинозы приходится существовать дѣйствительно одному конечному міру, безконечное же существо Спинозы представляется то существующимъ совершенно отдѣльно отъ міра и безъ всякаго къ нему отношенія, то совершенно исчезающимъ въ области чистой абстракціи, бывъ лишено всѣхъ качествъ и дѣйствій, свидѣтельствующихъ о дѣйствительномъ бытіи и жизни.

Остается еще одно возможное съ точки зрѣнія Спинозы опредѣленіе Бога,—что Богъ есть субстанція съ двумя безконечными атрибутами мышленія и протяженія и безконечнымъ рядомъ конечныхъ модусовъ. Нетрудно видѣть, что принявши это опредѣленіе, придется впасть въ крайность противоположную той, къ которой вели два прежнія опредѣленія. Тамъ сбегалась область конечныхъ существъ (*natura naturata*) за то исчезала область божественная (*natura naturans*); здѣсь же наоборотъ—должна совершенно исчезнуть область конечныхъ су-



щество, чтобы дать мѣсто одному безконечному. Тамъ исчезъ Богъ ради міра, здѣсь же наоборотъ міръ поглощается Богомъ, и исчезаетъ въ немъ. Если бы Богъ былъ и субстанціею и атрибутами и модусами, то тогда Онъ былъ бы всѣмъ тѣмъ, что есть и быть можетъ, тогда ничего не было бы кромѣ и внѣ Бога. Тогда не было бы никакой индивидуальности и личности, тогда на долю конечныхъ существъ не оставалось бы ничего, кромѣ одной тѣни и призрачности бытія. Но что скажетъ на это общее сознаніе? Что говорило это сознаніе самому Спинозѣ, когда онъ разсуждалъ о Богѣ, усиливался доказать Его бытіе и опредѣлить Его отношеніе къ міру? Тогда онъ ставилъ себя предъ лицомъ Бога, неужели же въ то время не признавалъ себя личностію дѣйствительною и отличною отъ Бога,—и Бога отличнымъ отъ себя и другихъ конечныхъ существъ? При чемъ Спиноза не могъ не признавать конечности и несовершенства какъ своего, такъ и другихъ существъ, поставленныхъ имъ на степени модусовъ. Какимъ же образомъ эти существа, хоть бы призрачныя, но все же конечныя, могутъ составлять необходимую принадлежность природы безконечнаго? Какимъ образомъ онѣ—несовершенныя могутъ составлять часть или необходимое свойство Совершеннаго? Вотъ новое противорѣчіе, къ которому неизбѣжно ведетъ третье возможное съ точки зрѣнія Спинозы опредѣленіе Бога.

Больше же разсмотрѣнныхъ нами опредѣленій съ его точки зрѣнія быть не можетъ, потому что у Спинозы вся область бытія исчерпывается его тремя категоріями: субстанціею, атрибутами и модусами. Если же такъ, то мы въ правѣ сказать, что гипотеза Спинозы ни къ чему другому не можетъ привести, какъ къ однѣмъ крайностямъ, противнымъ здравому смыслу и опаснымъ для жизни. По смыслу гипотезы Спинозы одно изъ двухъ слѣдуетъ: или Богъ есть существо абстрактное, безъ



жизни и дѣятельности, и въ такомъ случаѣ—Его нѣтъ въ дѣйствительности, а есть только одинъ конечный міръ. Или Богъ есть все, и въ такомъ случаѣ существуетъ одинъ только Богъ, міра же конечнаго нѣтъ. Средины между этими крайностями быть не можетъ. Между тѣмъ, кто не видитъ, какъ въ томъ и другомъ случаѣ отношеніе между безконечнымъ, и конечнымъ, Богомъ и міромъ, не только не объясняется и не опредѣляется, а напротивъ совершенно низвращается и уничтожается?

Низвращая отношенія между конечнымъ существомъ и безконечнымъ, система Спинозы натурально въ то же время вноситъ начало разрушенія и въ область нравственного порядка. Возможенъ ли нравственный порядокъ, долгъ, право и отвѣтственность, если нѣтъ свободы и личности въ нравственныхъ существахъ? Между тѣмъ система Спинозы совершенно отрицаетъ то и другое. Отрицая свободу въ Богѣ, въ Которомъ, по мнѣнію Спинозы, не можетъ быть никакихъ побужденій, ни самаго разума, условливающаго разумныя побужденія, въ Которомъ вмѣсто свободы господствуетъ одна необходимость, Спиноза вслѣдъ за тѣмъ совершенно отрицаетъ и въ человѣкѣ свободу и свободное произволеніе.

Воля какъ сила дѣйствующая, обладающая извѣстною властію и направляющаяся къ какой либо цѣли, по ученію Спинозы, есть химера, на дѣлѣ же существуютъ однѣ частныя желанія или хотѣнія; въ послѣднемъ смыслѣ дѣйствительно есть воля въ человѣкѣ, въ первомъ же ея нѣтъ. Допускать въ человѣкѣ вмѣсто разумно-свободной, дѣйствующей по побужденіямъ и цѣлямъ воли—только рядъ или совокупность желаній, не зависящихъ отъ человѣка, неизвѣстно откуда приходящихъ, и неизвѣстно куда стремящихся, значитъ, какъ само собою очевидно, совершенно отрицать въ человѣкѣ, вопреки всеобщему



сознанію, волю и свободу. Вмѣстѣ съ этимъ Спиноза отрицаетъ и личность въ человѣкѣ, не допуская даже единства въ душѣ человѣческой. Душа, по его ученію, есть идея тѣла. Она совершенно тоже самое по отношенію къ мышленію божественному, что тѣло—по отношенію къ протяженію, другому атрибуту Божію. Какъ тѣло не имѣетъ въ себѣ самомъ объединяющей силы, а есть только коллекція элементовъ, такъ и душа. Она не есть простая, единичная идея, а—совокупность многихъ идей. Если же нѣтъ въ человѣкѣ свободы и личности, то, само собою разумѣется, нѣтъ для него нравственнаго порядка, нѣтъ долга и обязанности, нѣтъ вмѣненія и отвѣтственности, нѣтъ добра и зла. Неужели Спиноза съ совершеннымъ спокойствіемъ совѣсти могъ смотрѣть на эти опасные для нравственности выводы, неизбѣжно вытекавшіе изъ его ученія о свободѣ и личности въ человѣкѣ? Не думаемъ, чтобы онъ былъ совершенно доволенъ этими выводами. Онъ хорошо понимаетъ, что никакая система, подрывающая основы нравственности, не можетъ быть принята общимъ сознаніемъ человѣческимъ, и потому-то онъ силился ослабить и отстранить всѣ опасныя выводы изъ своей системы своимъ ученіемъ о натуральномъ благѣ, объ удаленіи отъ всего случайнаго и чувственнаго, и стремленіи къ совершенству и успокоенію въ созерцаніи Божественнаго. Все это было напрасно, при отрицаніи свободы и личности въ человѣкѣ. Между тѣмъ Спиноза не могъ, или лучше сказать, не хотѣлъ измѣнить своего ученія объ этихъ существенныхъ основахъ и условіяхъ нравственности, рѣшившись разъ съ строгою послѣдовательностію развивать призна-





ныя имъ несомнѣнными начала своей системы, и оставаться всегда вѣрнымъ своей логикѣ. А она, ставши съ нимъ на ложную дорогу, неминуемо приводила его къ ложнымъ выводамъ касательно личности человѣческой. Напрасно нѣкоторые ученіе Спинозы объ отсутствіи въ душѣ человѣческой свободы единства и личности объясняютъ недосмотромъ и случайностію въ его системѣ, удовлетворительной будто бы въ другихъ отношеніяхъ. Нѣтъ, это не случайное, а существенное ученіе въ системѣ Спинозы, необходимо вытекающее изъ принятыхъ имъ началъ. Когда Спиноза принялъ за несомнѣнное, что существуетъ одно только безконечное, что конечныя существа суть только его модусы; то естественно долженъ былъ допустить уже и то, что души человѣскія, равно какъ и тѣла, составляютъ части одного и тогоже существа, что въ душѣ нѣтъ никакого объединяющаго центра, нѣтъ въ ней централизующихъ силъ, нѣтъ самостоятельности, свободы и личности, съ чѣмъ долженъ пасть весь нравственный порядокъ.

Вотъ къ какимъ слѣдствіямъ привелъ Спинозу его ложный методъ, которому онъ слѣдовалъ съ такимъ довѣріемъ и съ такою строгою послѣдовательностію! Этотъ методъ еще Декарта поставилъ на пути къ пантеизму, до котораго онъ не дошелъ только потому, что, измѣнивъ своей послѣдовательности, остановился на пол-дорогѣ; увлеченный имъ же Малебраншъ, будучи послѣдовательнѣе Декарта, пошелъ дальше, а Спиноза еще болѣе вѣрный въ логической послѣдовательности, дошелъ до самаго конца пути, приведшаго къ совершенному панте-

\*



изму. Но съ полнымъ развитіемъ пантеизма должны были рѣзче обозначиться его слабыя стороны и опасныя послѣдствія, что въ свою очередь должно было вызвать строгій критическій взглядъ на пантеизмъ и на самый методъ, доселѣ приводившій мыслителей къ пантеизму, это дѣйствительно мы встрѣчаемъ въ философіи Лейбница, имѣвшей большое вліяніе на судьбу новѣйшаго пантеизма.

(Продолженіе будетъ).

