



Историческое развитіе новѣйшаго пантеизма, какъ доказательство его несостоятельности.

(Окончаніе)

Лейбницъ представляетъ высокую личность въ ряду зна-
чительныхъ философовъ, какъ по своему необыкновенному уму
такъ по своему критическому и творческому генію. Въ такомъ
человѣкѣ достаточно было силъ для того, чтобы вступить въ
борьбу съ столь сильнымъ противникомъ, каковъ былъ Спиноза,
имѣвшій на своей сторонѣ пользовавшуюся уже популярностію,
философію картезіанскую, и ея послѣдователей и почитателей.
Критическій геній Лейбница могъ освѣтить предъ его глазами
незамѣчаемыя другими слабыя стороны, которыми страдала
метафизика картезіанцевъ и метафизика Спинозы, несмотря на
то, что съ рѣдкимъ искусствомъ и заманчивостію была пост-
роена, и творческая сила его ума могла дать ему возможность
создать новую систему, которая бы была чужда прежнихъ не-
достатковъ, и болѣе удовлетворяла требованіямъ здраваго ума
и здоровой критики. Обладая такими важными преимуществами,
и сознавая на своей сторонѣ силу истины и здраваго смысла,
Лейбницъ вступаетъ въ упорную и продолжительную борьбу съ



Спинозою и его предшественниками, рѣшившись не оставлять своего поля битвы до тѣхъ поръ, пока не одержитъ окончательной побѣды надъ своими противниками, и не положить начала новому образу мыслей въ области метафизики. Съ какою силою разоряетъ онъ дѣло своихъ противниковъ, съ такою же быстротою созидаетъ твореніе своей собственной мысли. И если Лейбницъ не всегда былъ одинаково счастливъ въ своей оригинальной мысли, то за то почти всегда имѣлъ полный и несомнѣнный успѣхъ, когда съ силою своей критики обращался противъ ошибокъ и заблужденій другихъ. Его полемика, направляемая противъ Спинозы и картезианцевъ, склонявшихся къ пантеизму, кончилась полною побѣдою на его сторонѣ. Идеалистическій пантеизмъ съ его акосмизмомъ, поколебленный въ самомъ основаніи Лейбницемъ, долженъ былъ пасть, несмотря на всю силу и наружную правильность логическаго построенія, которымъ надѣялся поддержать и увѣковѣчить его Спиноза.

Въ чемъ же заключалась тайна успѣха борьбы, веденной Лейбницемъ? — Въ самой простой вещи, — именно въ томъ, что Лейбницъ театромъ для своихъ дѣйствій избралъ область дѣйствительныхъ и живыхъ существъ, тогда какъ его противники были заключены въ фантастическомъ мірѣ обстракціи, призраковъ и тѣней. Онъ дѣйствовалъ силою оружія живаго сознанія, наблюденія и опыта, между тѣмъ какъ его противники довольствовались однѣми абстрактными и безжизненными идеями и отвлеченными, геометрическими понятіями и опредѣленіями. Однимъ словомъ онъ, оставивши методъ картезианскій, сталъ обращаться къ методу опытному, тогда какъ его противники строго держались своего отвлеченнаго, геометрическаго метода, отрѣшеннаго отъ всякаго живаго наблюденія и опыта. Лейбницъ хорошо понималъ, что въ этомъ заключалась самая слабая сторона философіи картезианцевъ, и что не было другого

лучшаго средства испровергнуть фантастическія системы, полныя уродливыми представленіями о дѣйствительности, какъ противопоставивъ имъ самую дѣйствительность въ ея настоящемъ видѣ. Въ этой тактикѣ и прибѣгалъ всегда Лейбницъ, имѣя дѣло съ своими противниками. И гдѣ онъ строго держался ея, всегда былъ силенъ и непобѣдимъ, а гдѣ болѣе или менѣе отступалъ отъ ней, такъ, какъ увидимъ, являлся не вполне чуждымъ тѣхъ же самыхъ слабостей, какія замѣталъ въ своихъ противникахъ. Но обратимся къ самой полемикѣ Лейбница. Она яснѣе покажетъ намъ его значеніе въ судьбѣ и развитіи новѣйшаго пантеизма.

Въ своей полемикѣ Лейбницъ конечно имѣлъ на первомъ планѣ современную ему систему Спинозы, но онъ зналъ, что эта система не сама собою выродилась, а была подготовлена философіею картезіанскою, заключавшею въ себѣ сѣмена того, что явилось въ развитомъ и зрѣломъ видѣ у Спинозы. Потому-то Лейбницъ, имѣя въ виду опроверженіе системы Спинозы, съ одинаковою силою направляетъ свою полемику противъ всей вообще картезіанской философіи, зная навѣрное, что съ паденіемъ картезіанства само собою должна пасть система Спинозы. Существенный недостатокъ системы Спинозы, по мнѣнію Лейбница, заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ его совершенно ложномъ и превратномъ представленіи о мірѣ дѣйствительныхъ существъ; отъ этого зависѣло ложное представленіе Спинозы о Богѣ и отношеніи Его къ міру, на этомъ построена была вся фантастическая метафизика Спинозы. Но этотъ недостатокъ былъ общимъ недостаткомъ всѣхъ послѣдователей школы Декартовой; его основаніе и начало лежали въ самой философіи Декарта,—въ его ложныхъ и превратныхъ понятіяхъ о мірѣ чувственномъ и духовномъ, о тѣлахъ и душахъ. Эти понятія естественно приводили къ представленію Спинозы о мірѣ, какъ бытіи чисто призрачномъ, не-



имѣющемъ въ себѣ ни какой доли самостоятельнаго, дѣйстви-
тельнаго бытія. Нужно было Лейбницу ихъ подорвать, и тогда
должна была сама собою пасть метафизика Спинозы вмѣстѣ съ
метафизикою картезіанцевъ. Это и дѣлаетъ Лейбницъ. Онъ на-
чинаетъ съ опроверженія философіи картезіанской. Признавши
ея начала ложными и опасными, потому что онѣ прямо ве-
дутъ къ спинозизму, Лейбницъ ищетъ въ ней главнаго и ко-
реннаго заблужденія, и находитъ его ни въ чемъ иномъ, какъ
въ ложномъ представленіи, о мірѣ дѣйствительномъ. Въ чемъ
же здѣсь допущена была картезіанскою философіею ошибка или
ложь? Она заключалась по мнѣнію Лейбница, въ ученіи карте-
зіанскомъ о страдательности субстанцій, отнимающей у нихъ
всякое дѣйствительное бытіе, и ставящей ихъ на степень од-
нихъ призраковъ бытія и тѣней. Картезіанцы въ мірѣ физи-
ческомъ не видѣли ничего дѣйствительнаго, на матерію смо-
трѣли какъ на что-то чисто инертное, лишенное само въ себѣ
всякой энергіи и дѣятельности, а только за понятіемъ притяже-
нія признавали нѣкоторую долю дѣйствительности. Но это по-
нятіе протяженія, по Лейбницу, было чистою абстракціею, изъ
которой не было никакой возможности безъ помощи парало-
гизмовъ выйти въ дѣйствительный міръ. Тоже самое картезі-
анцы дѣлали и въ мірѣ нравственномъ. Душа съ ихъ точки
зрѣнія была, какъ и тѣло, бытіемъ чисто-страдательнымъ,
инертнымъ безъ собственной дѣятельности и безъ самаго на-
чала и основанія дѣятельности,—она была мягкимъ воскомъ
подъ руками Божиими, или коллекціею модусовъ, идей и хо-
тѣній—безъ связи, безъ единства. Такое представленіе о душѣ,
по замѣчанію Лейбница, вело прямо къ фатализму, не говоря
о томъ, что оно было произвольное и противное общему сознанію.
Натуральнымъ слѣдствіемъ ложнаго понятія картезіанцевъ о суб-
станціяхъ было и ложное представленіе о самомъ Богѣ. Если
виѣ Бога нѣтъ ничего, кромѣ однихъ тѣней и призраковъ бытія,

то прямо отсюда слѣдуетъ, что Богъ не можетъ произвести ничего дѣятельнаго и дѣйствительнаго. Если вселенная,—дѣло Божіе, полна однѣми абстракціями, то не есть ли самъ Богъ—абстракція? Вотъ почему, по мнѣнію Лейбница, картезіанское представленіе о вселенной необходимо вело къ ложному понятію о Богѣ, то какъ субстанціи безъ силы и жизни, то какъ субстанціи разсѣивающейся въ потокѣ случайныхъ и конечныхъ явленій міра!

Что же противопоставляетъ Лейбницъ ложному картезіанскому ученію о мірѣ? Онъ протестуетъ противъ него здравымъ смысломъ, общимъ сознаніемъ и опытомъ. Но самое славное оружіе противъ него представлено Лейбницемъ въ его положительномъ ученіи о субстанціальности и индивидуальности всѣхъ существъ. Что такое, по ученію Лейбница, субстанція? Это—сила существенно соединенная съ субстанціею; безъ ней немыслима субстанція. Сила составляетъ основу субстанціи и начало дѣятельности, отъ ней исходитъ, и къ ней обращается жизнь и дѣятельность, она составляетъ собою какъ бы центръ въ проявленіяхъ и дѣйствіяхъ субстанціи, она, однимъ словомъ, есть основа единичности и индивидуальности бытія,—она монада. Гдѣ же эта сила? Можно ли ее видѣть гдѣ либо въ мірѣ,—въ существахъ конечныхъ? Она вездѣ—въ мірѣ физическомъ и нравственномъ, ее замѣчаемъ прежде всего въ насъ самихъ, ее встрѣчаемъ на каждомъ шагу, на всѣхъ ступеняхъ творенія, и должны предположить ее вездѣ, гдѣ только есть бытіе, потому что безъ ней не можетъ быть и нѣтъ ничего дѣйствительнаго. Войдемъ, говоритъ Лейбницъ, во внутренность души даже тѣхъ, которые отказываютъ вещамъ сотвореннымъ въ собственной дѣятельности. Найдется ли кто между ними, кто бы могъ серьезно сомнѣваться, что душа мыслить и желаетъ, что мы сами изъ самихъ себя, изъ своей глубины извлекаемъ желанія и мысли и притомъ съ совершенной само-



дѣятельностію? Сомнѣваться въ этомъ значило бы отрицать свободу человѣческую и относить свои не совершенства къ Богу; это значило бы отвергать опытъ внутренній и свидѣтельство совѣсти, громко твердящее намъ, что совершенныя нами дѣйствія суть наши собственныя дѣйствія. Если же вы, продолжая Лейбницъ, признаете за своею душою внутреннюю силу способную производить дѣйствія; то вамъ ничто не будетъ препятствовать, и даже будетъ очень послѣдовательно допустить, что и въ другихъ душахъ или формахъ и натурахъ субстанцій находится таже сила, которая есть въ васъ. Вы скажете, что мы знаемъ силу только въ дѣйствіяхъ, но не знаемъ, что она такое сама въ себѣ. Это было бы дѣйствительно такъ, если бы мы не имѣли души и ничего не знали о ней; но мы имѣемъ душу, наша душа имѣетъ понятія и стремленія, и въ этомъ заключается ея натура. Итакъ, по Лейбницу, и въ насъ есть сила дѣятельная, составляющая основу нашей жизни и дѣятельности и внѣ насъ. Она вездѣ—на землѣ и на небѣ, и въ насѣкомомъ и огромномъ животномъ, въ тѣлахъ и душахъ, въ человѣкѣ и въ ангелахъ. Она вездѣ тоже, только на различныхъ степеняхъ. Вездѣ она проявляется одинаково, только въ разныхъ степеняхъ, вездѣ составляетъ основу бытія и жизни, объединяетъ бытіе въ существахъ и дѣлаетъ ихъ отдѣльными, независимыми отъ другихъ существъ. Вездѣ, слѣдовательно, существуютъ истинныя, дѣйствительныя субстанціи—монады. Это—не атомы матеріальныя Епикура, не геометрическія точки картезианцевъ, существующія только въ абстракціи, а цѣльные единицы или единства, цѣльные отдѣльные ясные міры, носящіе въ себѣ образъ всей вселенной.

И такъ вся вселенная есть не что иное, какъ совокупность силъ, силъ живыхъ и дѣятельныхъ,—дѣйствительно существующихъ,—слѣдовательно она дѣйствительно существуетъ существуетъ отличнымъ отъ сущности Божіей и самостоятель-



нымъ бытіемъ и жизнію. Дѣйствительное бытіе вселенной Дѣй-
бникомъ возвращено, признано и доказано. Вотъ самое глав-
ное, что требовалось отъ Лейбница сдѣлать, и что сдѣлано
имъ съ рѣдкимъ успѣхомъ въ опроверженіе пантестическаго
направленія картезіанцевъ и развившагося изъ него, пантеизма
Спинозы. Это было вполне достаточно для того, чтобы не-
провергнуть пантеизмъ и поддержать теизмъ. Если міръ имѣетъ
дѣйствительное самостоятельное бытіе, то есть дѣйствительный
Богъ, владѣющій дѣйствительнымъ и отличнымъ отъ міра бы-
тіемъ и особенною жизнію. Если міръ есть совокупность силъ,
то Богъ, какъ первое и послѣднее основаніе его, долженъ быть
первообразною, безконечною силою, въ самой себѣ сосре-
доченною, самой по себѣ дѣйствующею, производящею и обни-
мающею всѣ конечныя силы, но въ тоже время совершенно—
отдѣльною отъ нихъ и отличною. Если въ конечныхъ силахъ,
однородныхъ по своей природѣ, но разнообразныхъ до без-
конечности по степенямъ совершенства, если въ образуемой
ими безконечной лѣстницѣ бытія, въ непрерывномъ и строй-
номъ развитіи ихъ замѣчается порядокъ и предустановленная
гармонія, то Богъ, какъ основаніе этого порядка и гармоніи,
долженъ быть верховнымъ разумомъ напередъ все предвидѣв-
шимъ, все взвѣсившимъ и все опредѣлившимъ, разумомъ опять
отдѣльнымъ и отличнымъ отъ того, что имъ предвидѣно, взвѣ-
шено и опредѣлено.

Картезіанцы и ихъ строгій послѣдователь и истолкователь
—Спиноза не отрицали бытія Божія, и не только не отрицали
его, но въ пользу его жертвовали всѣмъ остальнымъ бытіемъ.
Но теперь, съ точки зрѣнія Лейбница, еслибы они захотѣли
остаться истинными теистами, то должны признать Бога внѣ
міра—съ бытіемъ совершенно отличнымъ отъ бытія міроваго,
бытія конечнаго, потому что міръ имѣетъ бытіе дѣйствительное,
отдѣльное, самостоятельное. Въ противномъ же случаѣ они



должны отказаться отъ права считать себя теистами. Если они не признають Бога внѣ, отдѣльно отъ міра, то у нихъ нѣтъ Бога истиннаго, живаго, дѣйствительнаго Бога.

Картезіанцы могли сказать, что и Лейбницъ еще больше могъ обойтись безъ Бога, чѣмъ они. Его міръ столько имѣетъ въ себѣ бытія, самодѣтельности и независимости, что для него не нуженъ Богъ. Подобный упрекъ Лейбницъ предупреждаетъ своимъ ученіемъ о мірѣ какъ бытіи, хотя дѣйствительномъ и отдѣльномъ отъ Бога, но тѣмъ не менѣ случайномъ и конечномъ, а потому необходимо предполагающемъ внѣ себя бытіе существа необходимаго и безконечнаго.

Всѣ вещи, такъ разсуждаетъ Лейбницъ, будучи ограничены, какъ все то, что мы видимъ и испытываемъ, случайны и не имѣютъ въ себѣ ничего, что дѣлало бы ихъ существованіе необходимымъ. Являясь во времени и пространствѣ въ извѣстныхъ формахъ, онѣ могли бы принять и другое положеніе, и другія фигуры, и явиться въ другомъ порядкѣ. Нужно, слѣдовательно искать основанія міра, который весь есть совокупность случайныхъ вещей, въ такой субстанціи, которая бы въ себѣ самой носила основаніе своего бытія, и которая вслѣдствіе этого была бы необходима и вѣчна. Необходимо также предположить, что эта причина должна быть разумна: потому что кромѣ настоящаго міра, могло быть безконечное множество другихъ возможныхъ міровъ, и нужно было созерцать всѣ эти возможные міры, чтобы опредѣлить существованіе одного. Это созерцаніе простыхъ возможностей не можетъ быть чѣмъ либо инымъ, какъ дѣйствіемъ разума, имѣющаго идеи, и это опредѣленіе существованія міра одного не можетъ быть чѣмъ либо инымъ, какъ только актомъ избирающей воли. И эта причина разумная должна быть безконечна во всѣхъ отношеніяхъ и безусловно совершенна въ мудрости, могуществѣ и благодати, потому что она направляется ко всему тому, что есть возможно лучшаго.



Она потому есть единственная субстанція, кромѣ которой другой равной быть неможетъ. Эта-то субстанція, по Лейбницу, и есть первое и послѣднее основаніе вещей. Ея разумъ есть источникъ сущностей, а ея воля есть начало бытій. Но будучи первымъ и послѣднимъ основаніемъ вселенной, субстанція сама находится не въ ряду, не въ лѣстницѣ другихъ существъ, а внѣ и выше ихъ. Она должна обнимать собою не одно какое либо существо, и не одинъ или нѣсколько круговъ существъ, а всѣ существа, она должна быть основаніемъ и началомъ не однихъ какихъ либо ближайшихъ къ ней существъ, а всѣхъ самыхъ отдѣленнѣйшихъ, для всѣхъ она одинаково необходима, — и всѣ существа и всегда она обнимаетъ въ своемъ необходимомъ и безконечномъ существѣ и носитъ въ своемъ лонѣ. Слѣдовательно она должна быть внѣ и выше всей лѣстницы бытія какъ бы ни была она высока и неизмѣрима.

Итакъ, по Лейбницу, Богъ безусловно необходимъ для міра, какъ основаніе и причина, безъ которой онъ не могъ бы существовать. Но при этомъ естественно было Лейбницу встрѣтиться съ вопросомъ, въ рѣшеніи котораго больше всего запутывались картезіанцы, особенно Спиноза, не одинаково ли необходимъ и міръ для Бога, какъ для міра Богъ? Не состоитъ ли міръ во внутреннемъ и необходимомъ отношеніи къ существу Божію, какъ необходимо условіе его бытія, развитія и жизни? Если Богъ есть субстанція, а субстанція, по Лейбницу, есть сила, которой природу составляетъ дѣятельность; то спрашивается, какое отношеніе этой силы къ ея дѣйствию, слѣдствіе котораго есть міръ? Входитъ ли она въ это дѣйствіе необходимо въ силу самой своей сущности, такъ что она сама по себѣ безъ вселенной и не можетъ существовать, и не можетъ быть мыслимою? Или она есть дѣятельность, вѣчно сосредоточенная въ себѣ самой, живущая своею собственною, отдѣльною и независимою жизнію, и слѣдовательно совершенно сво-



бодная отъ необходимости выходить изъ себя самой для вѣчнаго явленія во внѣ. Иначе говоря: вселенная есть ли свободное дѣло всемогущества Божія, не вытекающее необходимо изъ внутренней Его жизни, и являющееся внѣ ея, или она есть необходимое развитіе сущности и внутренней жизни Божества? Словомъ, есть ли Богъ истинный, свободный Творецъ міра, отдѣльный отъ міра, или онъ есть тотъ же самый міръ?

Отвѣтъ на этотъ важный вопросъ объ отношеніи Бога къ міру уже подготовленъ былъ Лейбницемъ его ученіемъ о мірѣ, ученіемъ направленнымъ прямо противъ ложнаго рѣшенія его картезіанцами, и особливо Спинозою. Съ утвержденіемъ дѣйствительнаго бытія за міромъ, вопросъ объ отношеніи его къ Богу разрѣшается самъ собою. Если дѣйствительно есть міръ, если онъ есть совокупность дѣйствительныхъ субстанцій, или монадъ, то слѣдуетъ, что онъ не есть Богъ, что онъ не относится необходимо къ жизни Божіей, какъ условіе, безъ котораго она была бы невозможна, что онъ не составляетъ внутренняго развитія самого существа Божія. Если далѣе дѣйствительно есть міръ, хотя существующій дѣйствительною и отдѣльною отъ Бога жизнію, но въ тоже время вслѣдствіе своей случайности, необходимо предполагающій бытіе Божіе, то слѣдуетъ, что Богъ, произведшій его, не есть міръ, а есть существо отдѣльное и отличное отъ міра, и живущее не подъ условіемъ существованія міра, а совершенно независимо отъ міра, своею собственною полнотою бытія и жизни. Если наконецъ, дѣйствительно есть міръ, получившій свое бытіе отъ существа необходимаго и отличный отъ него, то слѣдуетъ, что тотъ, кто произвелъ его, владѣя всею полнотою жизни своей, ничего не потерялъ изъ ней, творя міръ, что онъ творилъ міръ не внутри своей сущности, а внѣ, не чрезъ развитіе себя, а чрезъ обнаруженіе своей творческой силы внѣ, что онъ слѣдовательно есть истинный и свободный Творецъ міра. Вотъ выводы, ко-



торые естественно вытекали у Лейбница изъ его ученія о мірѣ, — въ противоположность выводамъ, сдѣланнымъ Спинозою вслѣдствіе его ложнаго представленія о мірѣ.

Извѣстно, какъ рѣшенъ Спинозою вопросъ объ отношеніи Бога къ міру. По его ученію Богъ есть не что иное, какъ субстанція, которой модусы суть тѣла и души. Иначе говоря, Богъ есть внутренняя основа міра, къ которой міръ относится такъ, какъ жизнь относится къ началу жизненному, какъ дѣятельность къ началу дѣятельному. Міръ слѣдовательно, есть тотъ же самый Богъ, являющійся въ живой, опредѣленной формѣ; безъ міра Богъ не мыслимъ, міръ составляетъ необходимое условіе бытія Божія. Отдѣлять міръ отъ Бога можно только въ отвлеченіи, но въ этомъ случаѣ Богъ будетъ существомъ неопредѣленнымъ, безъ всякихъ качествъ и опредѣленій, чистою абстракціею, дѣйствительный же, живой Богъ существуетъ и живетъ только въ мірѣ, составляющемъ его форму и представляющемъ развитіе его внутренней жизни. Лейбницъ хорошо видѣлъ, что этотъ ложный взглядъ Спинозы на отношеніе Бога къ міру весь основывался на ложномъ представленіи о мірѣ какъ бытіи кажущемся, чисто-страдательномъ и неимѣющемъ ни малѣйшей доли самостоятельности, представленіи совершенно произвольномъ, произшедшемъ вслѣдствіе произвольнаго метода Спинозы, чисто абстрактнаго и разобщеннаго съ дѣйствительностію и жизнію. Потому-то Лейбницъ не находилъ другаго болѣе легкаго и удобнаго средства ниспровергнуть гипотезу Спинозы объ отношеніи Бога къ міру, какъ ея произвольной абстрактности противопоставить опытъ и дѣйствительность, — какъ въ основѣ ея лежащему ложному представленію о мірѣ, какъ бытіи призрачномъ, противопоставить свое опытное представленіе о немъ, какъ бытіи дѣйствительномъ и болѣе или менѣе самостоятельномъ.



Спиноза, совершенно отрѣшаясь отъ фактовъ и наблюденій и уносясь въ область апріорную, произвольно поставлялъ на одной сторонѣ субстанцію—существо чистое и неопредѣленное, а на другой—модусы, или частныя опредѣленные формы бытія, послѣ чего задавалъ себѣ вопросъ: какое отношеніе между субстанціею и модусами? При такой постановкѣ дѣла вопросъ рѣшался самъ собою—въ пользу пантеизма. Субстанція, опредѣляемая такъ, какъ опредѣлили ее Спиноза, само собою разумѣется, не можетъ существовать безъ модусовъ, и модусы такъ понимаемые, какъ понималъ ихъ Спиноза, очевидно, не могутъ существовать иначе, какъ внутри, въ нѣдрѣ самой субстанціи, составляя ея часть,—ея собственную жизнь. Но справедливы ли сами по себѣ положенія, сдѣланныя Спинозою, между которыми онъ ищетъ отношенія? Не призраки ли онѣ одного пламеннаго воображенія и пустой абстракціи? Вотъ на что обращаетъ вниманіе Лейбницъ, стараясь обнаружить призрачность и пустоту главныхъ положеній Спинозы, на которыхъ зиждется вся его система. Чтобы рушить въ основаніи эту систему, достаточно было бы указать на одинъ, два факта, противорѣчащіе ей, потому что она, какъ произвольная гипотеза, чтобы пріобрѣсть право на нѣкоторое значеніе, должна бы была объяснить всѣ факты безусловно, неисключая ни одного. Между тѣмъ Лейбницъ противопоставляетъ ей не одинъ, два или три факта, а безчисленное множество,—свидѣтельство сознанія съ дѣйствительными его, а не кажущимися явленіями, и зрѣлище вселенной съ дѣйствительными, субстанціальными, а не призрачными существами. Спиноза, не справляясь съ дѣйствительностію, утверждаетъ, что всѣ конечныя существа суть модусы или коллекціи модальностей. Лейбницъ, отводя Спинозу отъ абстрактныхъ понятій къ опыту, показываетъ и доказываетъ, что всѣ конечныя существа суть дѣйствительныя, субстанціальныя существа, потому что въ каждомъ изъ нихъ есть сила, условливаю-



щая и обособляющая бытіе,—каждое изъ нихъ есть монада съ сосредоточенными въ ней условіями, нужными для дѣйствительнаго, отдѣльнаго и самостоятельнаго бытія. А ниспровергая модусы Спинозы, Лейбницъ тѣмъ самымъ ниспровергаетъ и единственную его субстанцію, между которой съ одной стороны и модусами съ другой Спиноза ищетъ отношенія. Монадами Лейбница система Спинозы поражается въ самомъ ея основаніи. Если существуетъ множество монадъ, или иначе говоря, множество субстанцій, то, само собою разумѣется, нужно признать совершенно ложнымъ то положеніе, что будто существуетъ только единственная субстанція. Съ паденіемъ же модусовъ Спинозы и его субстанціи сами собою должны рушиться и тѣ отношенія, которыя предполагаются между ними Спинозою. Если модусы суть не болѣе, какъ чистыя созданія фантазіи, если и субстанція—есть не что иное, какъ плодъ чистой абстракціи, то очевидно и отношеніе, предполагаемое между ними Спинозою, есть не что иное, какъ произведеніе чистой фантазіи и отвлеченія,—отношеніе воображаемое, но не дѣйствительное. Дѣйствительное же отношеніе между существомъ бозконечнымъ и существами конечными, основывающееся на дѣйствительномъ порядкѣ вещей, по Лейбницу, должно быть совершенно другое, чѣмъ какое представлялось Спинозѣ съ его ложной точки зрѣнія на міръ. Спиноза, смотря на кочечныя существа, какъ на одни модусы и коллекціи модальностей, а на субстанцію какъ на единственное существо, обладающее бытіемъ и жизнію, представлялъ, что субстанція вся, такъ сказать, разсѣвается въ этихъ существахъ, не заключая въ себѣ никакого другаго, отдѣльнаго отъ нихъ и сосредоточеннаго въ себѣ бытія. Лейбницъ разбивая понятіе Спинозы о конечныхъ существахъ своими монадами, совершенно перемѣняетъ взглядъ на бытіе и жизнь Существа Безконечнаго, и Его отношеніе къ міру. Капитальный недостатокъ теоріи Спинозы, по Лейбницу, заклю-

*



чается въ томъ, что въ основѣ ея лежитъ ложное понятіе о дѣятельности субстанціи какъ причины, по самой своей природѣ принужденной развиваться, а не какъ индивидуума, имѣющаго сознаніе а себѣ самомъ, обладающаго самимъ собою и дѣйствующаго свободно и безъ потери своего существа. Въ свою очередь этотъ недостатокъ зависѣлъ отъ недостатка надлежащаго понятія о дѣятельности всѣхъ конечныхъ существъ, существующей въ мірѣ и являющейся не иначе, какъ подъ условіемъ индивидуальности. Во всей системѣ Спинозы недостаетъ понятія объ этомъ характеристическомъ свойствѣ всѣхъ дѣятельныхъ существъ. Съ точки зрѣнія Спинозы нѣтъ индивидуальности въ мірѣ матеріальномъ, потому что предъ его глазами всѣ тѣла суть только модусы или коллекціи модальностей одного изъ атрибутовъ субстанціи—протяженія. Нѣтъ индивидуальности и въ мірѣ духовномъ, потому что души суть модусы другого изъ атрибутовъ субстанціи—мышленія. Нѣтъ, слѣдовательно, индивидуальности въ Богѣ, потому что Онъ не есть существо, само въ себѣ обладающее бытіемъ и сознаніемъ, разумомъ и волею, а есть неопредѣленная субстанція—сама въ себѣ безъ качествъ, сознанія и воли, мыслящая, живущая и дѣйствующая только въ конечныхъ существахъ, какъ своихъ модусахъ. Но, все это, по Лейбницу, только пустая абстракція, обращающаяся въ ничто при прямомъ взглядѣ на дѣйствительное положеніе вещей. Пусть Спиноза посмотритъ на дѣйствительный міръ и замѣчаетъ, подъ какими условіями существуетъ и является въ немъ дѣятельность. Пусть посмотритъ на человѣка, который составляетъ истинный типъ дѣятельности. Въ немъ существенно—дѣятельное я есть всегда само въ себѣ существенно единое. Дѣятельность, внутренне соединенная съ единствомъ—вотъ истинная монада. И эта монада есть послѣдній предѣлъ анализа всѣхъ составныхъ началъ вселенной, въ немъ отображается вселенная, а вселенная есть нечто иное, какъ совокупность такихъ монадъ. Слѣдствіе отсюда понятное и очевидное.



Если вселенная есть совокупность дѣйствительныхъ индивидуальностей—существъ дѣятельныхъ и единичныхъ, то само собою разумѣется, что и Богъ, какъ послѣднее основаніе вселенной, есть существо при своей дѣятельности само въ себѣ существенно единичное и индивидуальное. Слѣдовательно Богъ не есть субстанція вмѣстѣ съ своею дѣятельностію разсѣвающаяся и теряющаяся въ мірѣ, а существо, владѣющее бытіемъ и жизнью въ себѣ самомъ, независимо отъ міра. Онъ существуетъ и живетъ не какъ субстанція Спинозы жизнью міра, а своею независимою, собственною жизнью. Онъ есть существо отличное и отдѣльное отъ міра. Онъ даетъ бытіе и жизнь міру, но ничего не теряетъ изъ себя, сознавая себя самого въ себѣ самомъ, сознавая отличнымъ отъ міра; Онъ слѣдовательно, есть истинный и личный Творецъ міра.

Вотъ окончательный выводъ, къ которому, по Лейбницу, необходимо придти, признавши дѣйствительное бытіе вселенной, наполненной живыми и субстанціальными существами, а не призраками. По мнѣнію Лейбница необходимо нужно выбирать что либо одно изъ двухъ: или держась Спинозизма, нужно отказаться отъ увѣренности въ бытіе міра, и признать себя и всѣ существа одними призраками и тѣнями, или же признавши себя и другихъ дѣйствительными существами, а непризрачными, нужно признать бытіе истиннаго Творца и твореніе. Средины между этими крайностями не могло быть ни какой. На какую же сторону могло склониться общее здравое сознаніе? На сторону ли Лейбница или Спинозы? Естественно, здравое сознаніе, которое всегда въ человѣкѣ громко вопіетъ противъ того, что будто онъ и всѣ вещи суть только однѣ тѣни, и недѣйствительныя существа, должно было стать противъ Спинозы—на сторонѣ Лейбница. Кому была охота держаться спинозизма, требующаго вопреки сознанію признать себя и другихъ тѣнями и призраками?

Такимъ образомъ система Спинозы, вслѣдствіе полемики Лейбница, пала въ общемъ мнѣніи, пали вмѣстѣ съ нею и всѣ другія картезіанскія пантеистическаго характера системы, основанныя на акосмизмѣ. Для всѣхъ ихъ убѣжищемъ былъ акосмизмъ. Когда Лейбницемъ было отнято у нихъ это убѣжище, негдѣ и не на чемъ было имъ держаться. Въ этомъ отношеніи неоспорима заслуга Лейбница и его огромное значеніе въ судьбѣ новѣйшаго пантеизма. Лейбницъ, дѣйствительно положилъ преграду и предѣлъ развитію новѣйшаго пантеизма, возникшаго изъ начала философіи картезіанской и ея ложнаго, абстрактнаго метода. Послѣ Лейбница нельзя не замѣтить совершеннаго упадка картезіанскаго пантеизма, соединеннаго съ акосмизмомъ. Но положилъ ли онъ окончательную преграду развитію новѣйшаго пантеизма? Была ли его система совершенно свободна отъ малѣйшаго упрека въ тенденціяхъ пантеистическихъ? Не представилъ ли онъ въ своей системѣ какихъ либо данныхъ, могшихъ чѣмъ либо послужить къ новому возбужденію и развитію пантеизма? Вотъ вопросы, рѣшеніе которыхъ необходимо для полнаго всесторонняго опредѣленія значенія Лейбница въ борьбѣ и развитіи новѣйшаго пантеизма.

Какъ ни враждебенъ былъ Лейбницъ въ отношеніи къ началамъ метафизики картезіанской, къ ея ложному абстрактному методу, къ ея фальшивому представленію о мірѣ, но, не смотря на все это, онъ самъ заплатилъ нѣкоторую дань тогдашнему ложному направленію философіи картезіанской въ развитіи своей системы. Здѣсь онъ допустилъ много такого, въ чемъ такъ сильно упрекалъ другихъ. Здѣсь вы не разъ, среди живыхъ представленій встрѣтите пустыя абстракціи,—на живой картинѣ дѣйствительнаго міра замѣтите иногда некстати набрасываемыя тѣни представленія абстрактнаго,—похожаго на пантеистическое, и болѣе или менѣе затѣняющаго истинное и свѣтлое понятіе о Богѣ. Ничѣмъ не былъ такъ силенъ Лей-



бницъ по отношенію къ картезіанцамъ—пантеистамъ, какъ своимъ ученіемъ о дѣйствительномъ мірѣ, между тѣмъ самъ, можетъ быть не замѣтно для себя, допустилъ нѣкоторыя ошибки попреимуществу въ этомъ пунктѣ своего ученія, при дальнѣйшемъ его развитіи. Противъ его монадъ не могъ устоять весь спинозизмъ, между тѣмъ онъ и самъ преткнулся на нихъ, когда оставилъ по примѣру картезіанцевъ истинный методъ и сталъ слѣдовать методу ложному, отрѣшенному отъ живаго сознанія и опыта. Во время борьбы своей съ метафизикою картезіанскою, когда Лейбницъ все вниманіе свое обращалъ на то, чтобы открыть въ ней слабыя стороны, онъ всегда оставался вѣренъ своему твердому и плодотворному началу,—что сущность всякаго существа составляетъ дѣятельность. Тогда въ глазахъ его вселенная представлялась совокупностію силъ, занимающихъ сообразно своему совершенству тѣ или другія ступени въ лѣствицѣ творенія. Тогда для него монада представлялась живою и дѣятельною субстанціею, какъ она является въ дѣйствительной жизни. Съ теченіемъ времени, съ развитіемъ другихъ сторонъ системы Лейбница, представленіе его о монадѣ много измѣняется и получаетъ другой характеръ. Его монада является какимъ-то особеннымъ, совершенно уединеннымъ, замкнутымъ въ себя существомъ, которое не способно выйти изъ себя, чтобы дѣйствовать на другія окружающія его существа, и обратно принимать отъ нихъ впечатлѣнія, а всегда живетъ въ себѣ и изъ себя, независимо ни отъ какой окружающей среды. Что болѣе страннаго и неестественнаго, какъ подобное представленіе о монадѣ? Не есть ли оно—чистая абстракція, не находящая ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительномъ порядкѣ вещей? То ли представляетъ намъ зрѣлище міра, гдѣ жизнь является не иначе, какъ въ постоянной и непрерывной борьбѣ силъ противоположныхъ? То ли говоритъ наше сознаніе, заставляющее насъ чувствовать свою силу, ког-

да мы твердо выдержимъ борьбу съ противоборствующими намъ силами, и наше безсиліе, когда мы падаемъ подъ ихъ напоромъ и остаемся побѣжденными? Неужели это иллюзіи?

Что же заставило Лейбница прибѣгнуть къ этой ненатуральной теоріи уединенныхъ силъ? Къ ней, какъ думаютъ, обратился Лейбницъ вслѣдствіе встрѣченныхъ имъ безчисленныхъ и неразрѣшимыхъ недоумѣній въ рѣшеніи вопроса объ единеніи души и тѣла, о соотношеніи и сообщеніи между силами и субстанціями. Но этому нисколько и ни чѣмъ не помогла теорія уединенныхъ монадъ, а напротивъ еще больше затруднила и запутала ходъ въ развитіи системы Лейбница. Принявши ее, Лейбницъ долженъ былъ принять такія мысли и взгляды, которые мало подходили къ его основному теистическому воззрѣнію, а больше сходились съ воззрѣніями пантеистическими.

Если монады суть безусловно уединенныя и заключенныя въ себѣ силы, не имѣющія, какъ выражается Лейбницъ, окошекъ снаружи; то спрашивается, отъ чего же происходитъ согласіе между всѣми силами? На это Лейбницъ отвѣчаетъ гипотезою предустановленной гармоніи. Каждая изъ монадъ, по Лейбницу, дѣйствуетъ сама въ себѣ и для себя только, ничего не зная о другой, но всѣ онѣ въ тоже время дѣйствуютъ въ полномъ согласіи. Почему же? Не потому, чтобы онѣ соглашались сами между собою, а потому что онѣ напередъ такъ устроены чрезъ всемогущаго геометра, который всегда полагаетъ самъ и рѣшаетъ проблему міроваго порядка, съ точностію вычисляя прошедшее, настоящее и будущее всѣхъ монадъ.

Въ чемъ заключается это устройство монадъ, условливающее всеобщую гармонію? Оно заключается въ самой натурѣ монадъ. Въ ихъ натурѣ, по Лейбницу, положено готовымъ все то, что нужно для выполненія ихъ назначенія, такъ что имъ нѣтъ надобности брать и нѣтъ возможности взять что либо со-



виѣ. Въ ихъ природѣ, одаренной извѣстными силами и законами, напередъ рѣшена задача, которую онѣ должны выполнить и которой не могутъ невыполнить, подобно тому, какъ въ общемъ опредѣленіи геометрическомъ какой либо фигуры напередъ рѣшено, какова должна быть фигура со всѣми ея частными свойствами. Въ сѣмени растенія заключается все будущее растеніе, которое не можетъ не произойти изъ сѣмени, такъ точно и въ природѣ монадъ заключено все будущее развитіе ихъ, которое не можетъ не быть, все равно какъ не можетъ уничтожиться природа монадъ.

Такой неизмѣнный порядокъ, соединенный съ предустановленною гармоніею, существуетъ ли только въ царствѣ природы, или онъ есть и въ царствѣ свободы? Лейбницъ не дѣлаетъ никакого исключенія монадамъ, относящимся къ послѣднему царству. Значить и душа человѣческая въ своемъ развитіи подчиняется законамъ безусловной необходимости. Въ ней вмѣстѣ съ природою все дамо, что она должна и можетъ имѣть, больше этого она не въ состояніи ничего новаго извнѣ пріобрѣсть, а она можетъ только готовое развивать, или, точнѣе сказать, въ ней само собою необходимо это готовое будетъ развиваться, такъ что настоящее ея развитіе будетъ суммою данныхъ прошедшихъ, а будущее—настоящихъ. Что же при этомъ значить свобода человѣческая? Свобода по Лейбницу, заключается въ дѣйствованіи по побужденіямъ и расположеніямъ. Но эти побужденія нравственныя, эти расположенія слѣдуютъ неизбѣжному закону необходимости. Они суть главныя причины производяція то или другое слѣдствіе, такъ что каждое нравственное дѣйствіе есть нечто иное, какъ результатъ суммы всѣхъ предшествовавшихъ ему побужденій. Предотвратить или измѣнить этотъ результатъ не въ силахъ человѣка. Лейбницъ не допускаетъ того, чтобы человѣкъ вдругъ въ силу рѣшимости своей могъ остановить потокъ какихъ либо побуж-



деній, и вопреки имъ произвести что либо, совершенно изъ нихъ не вытекающее. По мнѣнію Лейбница, мы часто обманываемся, воображая, что совершаемъ какое либо дѣйствіе совершенно независимо отъ текущихъ въ душѣ нашей побужденій и склонностей. Сколько есть тайныхъ, невѣдомыхъ для насъ самихъ, побужденій и склонностей, которыя тайно дѣйствуютъ на волю и заставляютъ ее производить извѣстныя дѣйствія, между тѣмъ какъ мы въ это время воображаемъ, что дѣйствуемъ сами независимо ни отъ чего. Это похоже на то, если бы стали воображать, что магнитная стрѣлка сама по себѣ наклоняется всегда въ извѣстную сторону, не зная того, что дѣйствуетъ на нее магнитная сила земли.

Но зачѣмъ представлять человѣка постоянно обманывающимся на счетъ независимости своей воли? Если сознаніе не обманываетъ насъ, когда оно въ извѣстномъ случаѣ говоритъ намъ, что мы рѣшаемся на такое-то дѣйствіе не вслѣдствіе свободного, самостоятельнаго убѣжденія, а въ силу постоянно волнующихъ нашу душу и часто незамѣтныхъ для насъ мотивовъ и расположеній, то отъ чего бы оно могло всегда обманываться, когда бы увѣряло насъ, что мы въ какомъ либо случаѣ, несмотря на извѣстный процессъ побужденій и стремленій, уже подготовившій насъ къ извѣстному дѣйствію, вдругъ въ силу одного твердаго убѣжденія и рѣшительной воли перемѣнили свой образъ мыслей и стремленій, и совершили неожиданный поступокъ, совершенно не вытекающій изъ предшествующихъ расположеній и стремленій? А такихъ свидѣтельствъ сознанія о свободѣ воли въ жизни каждаго безчисленное множество. Между тѣмъ, несмотря на все это, Лейбницъ въ области свободы ничего не видитъ больше, кромѣ закона необходимости и фатальности, подъ тяготящею силою котораго каждое нравственное существо дѣлаетъ ни больше ни меньше, какъ сколько



ему предначертано, и ничего не может измѣнить въ выполненіи своего предназначенія.

Что послѣ этого нравственныя монады Лейбница равно какъ и физическія? Не совершенныя ли это машины, которыя, бывъ заведены извѣстнымъ образомъ, со всею точностію выполняютъ свою роль напередъ имъ предначертанную, и ни въ чемъ ни на іоту не могутъ измѣнить своего положенія, потому что онѣ такъ, а не иначе устроены. Но можно ли въ такомъ случаѣ сказать о нравственныхъ монадахъ, что онѣ самостоятельны и дѣтельны? Онѣ дѣйствительно находятся въ дѣятельности, но онѣ не сами по себѣ дѣйствуютъ, а въ нихъ дѣйствуетъ что-то стороннее, вѣншее, заставляющее ихъ дѣйствовать по извѣстному направленію, точнѣе сказать, онѣ движутся, а не дѣйствуютъ. Не значить ли это переносить всю дѣятельность и самостоятельность на Бога, а міръ оставлять при одномъ чисто страдательномъ, безцвѣтномъ и призрачномъ бытіи? Не значигъ ли это приближаться къ пантеистическому представленію объ отношеніи Бога къ міру? При взглядѣ Лейбница на всѣ существа какъ на машины, его понятіе о Богѣ какъ силѣ, которая по своей природѣ необходимо должна развиваться и проявляться въ дѣятельности, не будетъ ли похоже на понятіе Спинозы о Богѣ, какъ единственной субстанціи?

Произвольная теорія уединенныхъ монадъ, набросившая сомнѣніе на самостоятельность конечныхъ существъ, должна была привести Лейбница къ сомнѣнію и на счетъ ихъ дѣйствительности. Съ точки зрѣнія Лейбница, что такое напр. движеніе и взаимное дѣйствіе однихъ сихъ на другія, хоть бы души на тѣло? Явленія движенія, по Лейбницу, не суть что либо существенное въ природѣ вещей, — это бѣглые, скоропреходящіе феномены, похожіе на раду-гу, — это, значить, не болѣе, какъ иллюзіи. Не иллюзія ли и дѣйствіе души нашей на члены тѣла? Не иллюзія ли дѣйствіе и воздѣйствіе



однихъ существъ на другія? Не будутъ ли иллюзією и сами существа, въ которыхъ мы не имѣемъ рѣшительно никакого отношенія? Что же такое будетъ самъ Богъ при мірѣ, наполненномъ однѣми иллюзіями и призраками?

Теорія уединенныхъ монадъ могла наконецъ привести къ совершенно противоположному, но тѣмъ не менѣе опасному и все же пантеистическому взгляду на міръ и Бога. Если человѣкъ, равно какъ всѣ монады, такъ уединенъ и самозаключенъ, что не имѣетъ никакого рѣшительно отношенія ко всѣмъ окружающимъ его существамъ, не имѣетъ въ себѣ, по выраженію Лейбница, даже окошекъ, чрезъ которыя бы его глазъ могъ проникать наружу; то, спрашивается, можетъ ли онъ какимъ либо образомъ увѣриться въ бытіи конечныхъ существъ? И тѣмъ болѣе можно спросить, можетъ ли какимъ либо образомъ убѣдиться въ бытіи существа безконечнаго? Можетъ ли онъ что достовѣрное знать о мірѣ, а тѣмъ болѣе о Богѣ? Не будетъ ли для него Богъ совершенно невѣдомымъ существомъ. чѣмъ то неопредѣленнымъ, безжизненнымъ, похожимъ больше на нѣчто абстрактное, чѣмъ на живое существо? Пригомъ, если монады въ своей сущности независимо отъ всего окружающаго имѣютъ все то, что нужно для ихъ бытія и жизни, если въ нихъ все безусловно неизмѣнно, то нельзя ли думать, что въ нихъ самихъ и заключается абсолютное бытіе, что ихъ законы суть законы самого абсолютнаго бытія, что ихъ жизнь есть жизнь самого абсолютнаго существа? Вотъ опасные выводы, которые не трудно было извлечь изъ ложной и произвольной теоріи Лейбницевой. Самъ Лейбницъ этого не сдѣлалъ, но сдѣлали послѣдователи его произвольнаго, ненатуральнаго идеализма, ставши на его точку зрѣнія.

Въ послѣднемъ отношеніи болѣе всего замѣчательно вліяніе идеализма Лейбница на ходъ новѣйшаго пантеизма, обязаннаго ему своимъ новымъ направленіемъ. Поразивши пан-

теизмъ въ его прежнемъ направленіи, Лейбницъ дѣлаетъ въ немъ поворотъ къ другому противоположному, но тѣмъ не менѣе ложному направленію; сбивши его съ одной дороги, Лейбницъ направляетъ его на другую противоположную, но неменѣе опасную дорогу. До Лейбница пантеизмъ стремился къ тому, что бы низвести бытіе міра до призрачности, до нуля, а все дѣйствительное бытіе отнести къ одному Богу, съ Лейбница же онъ направляется въ другую сторону, старается больше и больше видѣть дѣйствительности въ мірѣ конечномъ и особенно въ духѣ человѣческомъ, усиливаясь возвести его бытіе до бытія абсолютнаго. Прежде все, что есть дѣйствительнаго въ мірѣ, относили къ Богу, теперь на оборотъ все, что есть существенно отличнаго въ Богѣ, начинаютъ приписывать міру. Прежде Лейбница пантеисты міромъ жертвовали для Бога, послѣ Лейбница начинаютъ жертвовать Богомъ для міра. Прежде смѣшивали міръ съ Богомъ, послѣ Лейбница стали смѣшивать Бога съ міромъ.

Впрочемъ мы вовсе не думаемъ упрекать Лейбница въ томъ, чтобы въ душѣ его были подобныя пантеистическія тенденціи; вся его система проникнута глубокимъ чувствомъ Божества и направляется больше всего къ теизму. Мы только хотимъ сказать, что ложныя начала идеализма Лейбница, ведущія къ ложному представленію о чловѣкѣ и мірѣ, могли послужить и дѣйствительно послужили основаніемъ для позднѣйшаго пантеизма. Кантъ развилъ идеализмъ Лейбница и тѣмъ подготовилъ широкое основаніе для пантеизма. Послѣдователи его построили самое зданіе.

Кантъ не былъ пантеистъ, а идеалистъ и скептикъ, но тѣмъ не менѣе онъ имѣлъ рѣшительное вліяніе на направленіе и развитіе новѣйшаго пантеизма. Пантеизмъ позднѣйшаго времени и своими началами и своимъ направленіемъ больше всего обязанъ философіи Кантовой. Она очистила для его раз-



витія широке поле, и поставила его на томъ пути, по которому онъ направляется теперь. Пантеизмъ позднѣйшій—это выводъ изъ основаній, представленныхъ философіею Кантовою, это дальнѣйшее развитіе и приложеніе къ дѣлу началъ субъективнаго идеализма Канта. Чтобы объяснить происхожденіе позднѣйшаго пантеизма, нужно знать начало философіи Кантовой; чтобы замѣтить его несостоятельность и ошибки, нужно знать ошибки и заблужденія Кантовы.

Кантъ становится на такой же почвѣ идеализма, на которую ступилъ уже Лейбницъ съ своимъ ученіемъ объ уединенныхъ монадахъ, только Кантъ держится здѣсь тверже Лейбница, употребляя въ дѣйствіе всѣ силы логики и діалектики, чтобы завоевать и удержать за собою область идеальную, и отразить область дѣйствительности, лежащей внѣ мыслящаго духа. Между тѣмъ этимъ самымъ Кантъ готовитъ новое убѣжище, новый путь для пантеизма. Уже Лейбницъ, ставя между мыслящимъ духомъ и окружающею его дѣйствительностію непреодолимую преграду, препятствующую къ непосредственному и внутреннему ихъ общенію, налагалъ непроницаемую завѣсу на существа, живущія внѣ мысли. Кантъ же вооружась всѣми силами логики и критики, старается совершенно и навсегда оттѣснить отъ мысли личной всю, внѣ ея лежащую дѣйствительность, усиливаясь доказать, что мыслящій духъ и по самой своей природѣ не можетъ знать ничего, кромѣ своихъ личныхъ формъ, что онъ не можетъ знать ни сущности внѣ его находящихся существъ, ни увѣриться въ ихъ дѣйствительномъ бытіи. А этого-то достаточно было для того, чтобы дать пантеизму новое основаніе, новую силу и жизнь. Съ паденіемъ вѣры въ дѣйствительность, лежащую внѣ мысли бытія, пантеизму можно было тверже, чѣмъ когда либо, стоять на своемъ главномъ пантеистическомъ положеніи, что нѣтъ внѣмірнаго бытія, что нѣтъ абсолютнаго существа отдѣльнаго и отличнаго отъ міра,



что если оно есть, то тождественно съ міромъ. Субъективный идеализмъ Канта потребовалъ только отъ пантеистовъ перемѣны ихъ прежняго направленія. Въмѣсто того, чтобы искать начала, объединяющаго конечное бытіе внѣ мысли человѣческой, они должны были искать, и дѣйствительно стали искать его, въ этой же самой мысли; вмѣсто того, чтобы какъ прежде было замѣчаемо въ направленіи пантеизма, все конечное относить къ природѣ безконечнаго, теперь должны были дѣлать тоже самое наоборотъ, т. е. безконечное относить къ природѣ, абсолютное видѣть въ конечной мысли человѣческой. Но отъ подобной перемѣны направленія въ пантеизмѣ, очевидно не измѣнилось существо дѣла. Пантеизмъ оставался тѣмъ, чѣмъ былъ и прежде.

Итакъ совершенное исключеніе Кантомъ объективнаго элемента знанія съ одной стороны, и возведеніе всего знанія къ началу субъективному съ другой—вотъ что послужило широкимъ основаніемъ для новѣйшаго пантеизма. Здѣсь ошибки и заблужденія Кантовой философіи, здѣсь же ошибки и заблужденія новѣйшаго пантеизма. Чему же обязанъ былъ Кантъ крайностями своего скептицизма и идеализма, имѣвшихъ такое сильное вліяніе на развитіе пантеизма?

Каждый знакомый съ взглядомъ и системою Канта легко пойметъ, что всѣ ошибки его исключительно зависѣли отъ одной причины, отъ ложнаго метода, которымъ увлекся Кантъ больше, чѣмъ всѣ предшествовавшіе ему идеалисты. Кто знаетъ Кантову критику чистаго и практическаго разума, тотъ не можетъ отказать въ должномъ уваженіи строго логическому и діалектическому уму Канта, но въ тоже время не можетъ не пожалѣть о томъ, что этому великому и сильному уму не доставало истиннаго, опирающагося корнемъ своимъ въ дѣйствительности, метода, который бы могъ отвлекать его отъ пустой



области абстракцій и заставлятъ больше обращаться къ живому и дѣйствительному міру и жить въ немъ. При недостаткѣ этого метода, Кантъ, въ мѣсто того, чтобы имѣть дѣло съ дѣйствительнымъ порядкомъ вещей, постоянно уносится въ искусственный міръ абстракцій, не зная и не желая знать того, что происходитъ въ дѣйствительномъ мірѣ; вмѣсто того, чтобы смотрѣть на вещи какъ всѣ смотрятъ на нихъ, — живымъ и непосредственнымъ образомъ, онъ обращается всегда къ искусственной и безжизненной призмѣ абстракцій, и чрезъ нее смотритъ на вещи, и потому-то онъ, вмѣсто живой картины существъ, рисуетъ одни тѣни и призраки, вмѣсто представленія дѣйствительнаго порядка вещей строить воздушные замки, пустяки, неприложимыя къ дѣйствительности теоріи. Этотъ недостатокъ замѣчается въ цѣлой системѣ Кантовой, и особенно въ той ея фундаментальной части, гдѣ онъ занимается анализомъ духа мыслящаго. Этотъ анализъ, полагаемый Кантомъ въ основаніе всей его системы, при всей его логической строгости и тонкости, не можетъ быть признанъ вѣрнымъ, точнымъ и истиннымъ анализомъ. Это не есть анализъ духа человѣческаго, какъ живаго существа, мыслящаго, чувствующаго и дѣйствующаго, стоящаго во внутренней связи съ окружающею его дѣйствительностію, изъ себя износящаго жизнь и черпающаго ее изъ общаго источника, нѣтъ, — это анализъ пустой, безжизненной мысли, оторванной отъ ея живаго корня, и разсматриваемой не въ ея натуральномъ и нормальномъ положеніи, а въ искусственномъ, безжизненномъ, производимомъ силою абстракцій. Подобный анализъ мысли очевидно не можетъ привести къ точнымъ справедливымъ выводамъ касательно природы и законовъ духа познающаго, подобно тому, какъ наблюденіе надъ одними анатомическими снимками организмовъ, не можетъ дать вѣрныхъ выводовъ на счетъ законовъ отправленія жизни въ организмахъ.



Чтобы убѣдиться въ указываемой нами односторонности и ошибочности анализа духа человѣческаго, предлагаемаго Кантомъ въ критикѣ чистаго разума, нѣтъ надобности намъ входить въ подробности достаточно указать: на главнѣйшія ошибки, допущенныя Кантомъ при изслѣдованіи природы духа мыслящаго, которыя привели его къ дальнѣйшимъ проистекавшимъ изъ нихъ ошибкамъ, заблужденіямъ и ложнымъ выводамъ.

Весь механизмъ человѣческой мысли Кантъ сводить къ тремъ мыслительнымъ отправленіямъ: чувству, разсудку и разуму. Чувство образуетъ частныя представленія или воззрѣнія, дѣло разсудка—замѣчать отношенія между вещами, или приносить сужденія, дѣло же разума—выводить умозаключенія, или находить отношеніе между слѣдствіями и ихъ причиною. Въ основѣ этихъ мыслительныхъ отправленій Кантъ отличаетъ два элемента: одинъ *a priori*, другой *a posteriori*, изъ коихъ первый составляетъ форму знанія и вытекаетъ изъ глубины самаго же духа познающаго, а послѣдній составляетъ матерію знанія и привносится какъ нѣчто данное отъ внѣ. Начало первое, по мнѣнію Канта, есть главное и фундаментальное въ знаніи, оно предваряетъ всякій опытъ, оно составляетъ единственное условіе знанія, безъ него невозможенъ никакой актъ ни чувства, ни разсудка ни разума. Между тѣмъ оно есть чисто субъективное начало, выражающее только природу познающаго духа, и не имѣющее никакого значенія въ отношеніи къ внѣшней дѣйствительности. Слѣдствіе отсюда прямое, что познанія наши не могутъ имѣть значенія предметнаго, что духъ нашъ въ познаніи только познаетъ себя, но не можетъ быть увѣренъ въ томъ, что онъ познаетъ въ себѣ окружающую его дѣйствительность.

Какое же это апріорное начало, составляющее, по мнѣнію Канта, основу и условіе знанія во всѣхъ трехъ мыслительныхъ

отправленіяхъ—чувства, разсудка и разума? И во первыхъ, чѣмъ оно являетъ себя въ отправленіяхъ чувства? А, между тѣмъ нужно замѣтить, анализъ чувства составляетъ самое важное въ аналитическомъ трудѣ Канта, потому что чувство образуетъ возрѣнія, а возрѣнія составляютъ содержаніе сужденій, и слѣдовательно умозаклученій. По мнѣнію Канта, въ воспріятіи каждаго внѣшняго феномена нужно отличать двѣ вещи: самый феноменъ, напр. такое-то движеніе тѣла, и условіе этого феномена, т. е. пространство, безъ котораго какое движеніе не можетъ быть мыслимо. Тогда какъ феномены внѣшніе до безконечности измѣнчивы, условіе ихъ—пространство всегда остается тѣмъ же. Слѣдовательно, отсюда заключаетъ Кантъ, пространство составляетъ чистую форму чувствъ внѣшнихъ, подобно тому, какъ время составляетъ чистую форму чувства внутренняго, потому что какое ощущеніе, и вообще какое видоизмѣненіе внутри насъ не можетъ быть мыслимо иначе, какъ подъ условіемъ времени. Что же такое, по Канту, это пространство и время, составляющія условіе возрѣнія и полагающія собою основу для всякаго знанія. Это по представленію Канта ни особыя независимыя существа, ни атрибуты Божіи, ни случайныя феномены натуры. Слѣдовательно онѣ не имѣютъ никакой дѣйствительности подлежательной, а суть не иное что, какъ только формы сознанія, формы необходимыя всеобщія, давныя а priori, но въ то же время не имѣющія никакого значенія внѣ насъ, формы выражающія только натуру мысли, но не выражающія ничего изъ того, что находится внѣ ея.

Вѣрный ли и точный этотъ анализъ Кантовъ? Не есть ли онѣ только произвольная теорія происхожденія познанія, неоправдываемая никакимъ сознаніемъ? Чье сознаніе можетъ найти въ себѣ подтвержденіе того, что будто познанія зараждаются первоначально въ области абстракціи, а не въ нѣдрѣ живаго сознанія, относящагося непосредственно къ дѣйствитель-



ности? Не ясно ли говорить сознанию каждому, что мы сперва имѣемъ частное познание о вещахъ, а послѣ переходимъ къ понятіямъ общимъ, отвлеченнымъ, что напр. мы имѣемъ сперва частное представленіе и протяженіи и преемственности явленій, а послѣ уже приобретаемъ понятія пространства и времени? А между тѣмъ у Канта выходитъ совершенно наоборотъ, у него спера общее познание, а послѣ частное, сперва абстрактныя понятія, а послѣ конкретныя. Онъ признаетъ пространство и время понятіями предваряющими всякій опытъ, а между тѣмъ понятія пространства и времени суть не что иное, какъ понятія абстрактныя, являющіяся въ нашей мысли вслѣдствіе отвлеченія уже послѣ многихъ частныхъ понятій протяженія и преемственности явленій, въ чемъ убѣждаетъ каждого простой и здравый анализъ сознанія. Послѣ этого ничего нѣтъ удивительнаго, если Кантъ—пространство и время представляетъ чистыми формами сознанія, не имѣющими никакого значенія внѣ мысли. Но это не даетъ права отнимать подлежательное значеніе у нашихъ опытныхъ познаній. Наши познанія начинаются не пустыми понятіями пространства и времени, какъ ошибочно представляетъ Кантъ, а дѣйствительными понятіями протяженія и преемственности, не безжизненнымъ абстрактомъ, а живымъ конкретомъ.

Кантовъ анализъ разсудка страдаетъ тѣми же недостатками, какими и анализъ чувства. И здѣсь онъ имѣетъ дѣло не съ дѣйствительностію, а съ абстракціями, и здѣсь онъ не ищетъ основъ для сужденій въ живомъ сознаніи, въ понятіяхъ, полныхъ жизни и дѣйствительности, а въ понятіяхъ пустыхъ и абстрактныхъ, какъ выражается Кантъ, въ чистыхъ категоріяхъ разсудка, которыхъ онъ насчитываетъ до двѣнадцати. Конечно, подобныя основанія сужденій, какъ утверждаетъ Кантъ, не имѣютъ значенія подлежательнаго, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы не имѣли этого значенія наши сужденія. Они вовсе не-

*



имѣють нужды въ тѣхъ искусственныхъ подпорахъ, которыя произвольно подставляетъ подъ нихъ Кантъ; при своемъ натуральномъ развитіи, они всегда утверждаются на своемъ родномъ и живомъ корнѣ сознанія и почерпають изъ него не призрачную, абстрактную, а полную и дѣйствительную жизнь и силу.

На этомъ полномъ жизни и дѣйствительности основаніи утверждается и разумъ, а не на началахъ безжизненныхъ и пустыхъ, не на чистыхъ и абстрактныхъ идеяхъ, какъ предполагалъ Кантъ, пришедшіи вслѣдствіе этого къ ложнымъ и опаснымъ выводамъ и слѣдствіямъ. Подобные выводы и слѣдствія вовсе несуществуютъ и немыслимы для разума, опирающагося на живыхъ и дѣйствительныхъ идеяхъ сознанія, но они неизбежны для разума Кантова, имѣющаго своею обязанностью выводить умозаключенія, или опредѣлять отношеніе между частнымъ и общимъ. Каковы начала, таковы должны быть выводы и слѣдствія. Ложны начала, и слѣдствія должны быть ложны. Придуманная Кантомъ начала познания характера чисто субъективнаго, и неимѣють никакого значенія внѣ мысли, отсюда натурально и необходимо было Канту придти къ тому заключенію, къ которому онъ пришелъ, т. е. что познающій духъ можетъ знать только то, что заключено въ области чистой мысли и такъ знать, какъ она здѣсь представляется, а что касается того, что и какъ существуетъ за предѣлами мысли—въ дѣйствительномъ мірѣ, то объ этомъ разумъ ничего не можетъ знать и сказать. Этотъ міръ составляетъ для него область совершенно недовѣдомую, поустороннюю и недоступную, о которой онъ не можетъ навѣрное сказать, есть ли она дѣйствительно или нѣтъ, не имѣя при этомъ и никакой возможности увѣриться въ томъ или другомъ. Такъ, по Канту, разумъ, не можетъ ничего знать о томъ, что такое сами въ себѣ душа, міръ и Богъ, не можетъ даже знать того, дѣйствительно ли они существуютъ. Этотъ выводъ, повторяемъ, необходимо вытекаетъ



изъ началъ, принятыхъ въ основаніе знанія Кантомъ, но очевидно онъ также ложенъ и произволенъ, какъ ложны и произвольны Кантовы основанія и начала.

Кантъ не отрицаетъ того, что разумъ можетъ понимать идею безусловнаго или абсолютнаго саму въ себѣ какъ чисто логическую и абстрактную идею; онъ вмѣняетъ даже въ обязанность разума понимать эту идею, но прилагать ее къ существамъ дѣйствительнымъ, съ цѣлію узнать ихъ бытіе, ихъ сущность — Кантъ считаетъ дѣломъ обмана и иллюзіи разума. Вслѣдствіе подобнаго приложенія идеи безусловнаго къ дѣйствительности, по мнѣнію Канта, рождаются три идеи: идея души, идея міра и идея Бога. Но эти идеи не имѣютъ никакого дѣйствительнаго значенія, онѣ ничего не могутъ сказать о душѣ, мірѣ и Богѣ, онѣ только описываютъ предѣлы знанія, но нисколько его не увеличиваютъ и не разширяютъ. Почему же, наприм. мы ничего не можемъ знать о душѣ какъ дѣйствительномъ существѣ? Почему всѣ наши психологическія познанія не имѣютъ никакого значенія. Потому отвѣчаетъ Кантъ, что они основываются на паралогизмѣ. Изъ абстрактнаго понятія о нашемъ мыслящемъ существѣ, не имѣющаго никакого дѣйствительнаго значенія, разумъ нашъ заключаетъ о дѣйствительномъ бытіи и дѣйствительныхъ свойствахъ души, а это паралогизмъ. Всѣ доказательства—субстанціальности, единства, духовности и простоты души, по Канту, страдаютъ тѣмъ же паралогизмомъ. Въ посылкахъ обыкновенно берется я чисто субъективное, которое есть не болѣе, какъ только логическое условіе пониманія феноменовъ, а въ заключеніи это субъективное и логическое я преобразовывается въ я объективное, или дѣйствительное. Разсуждая такимъ образомъ, Кантъ напрасно воображаетъ, что онъ совершенно непобѣдимъ на этомъ пунктѣ. Онъ не сознаетъ того, что сражается съ призраками и тѣнями; въ этомъ заключается его безсиліе. Кантъ, конечно, правъ и силенъ, воору-



жаясь противъ достоинства познаній о душѣ, построеваемыхъ на одномъ логическомъ, абстрактномъ понятіи о душѣ. Но развѣ это единственный способъ знанія души? Развѣ нѣтъ другаго болѣе прямого и общеупотребительнаго способа? Чтобы убѣдиться въ бытіи души, какъ существа единичнаго, личнаго и духовнаго, для этого нѣтъ надобности, и не натурально и странно было бы обращаться къ какому либо логическому силлогизму, а нужно обращаться, какъ и дѣлаетъ здравая психологія, къ живому непосредственному сознанію, не къ я абстрактному логическому, а къ я живому, дѣйствительному, сознающему всегда себя мыслящимъ и дѣйствующимъ, единичнымъ и неизмѣняемымъ среди частныхъ видоизмѣненій своей жизни,—субстанціею, причиною и силою. А этого къ сожалѣнію, нехотѣлъ знать Кантъ, отчего и самъ впалъ въ паралогизмъ, допустивши въ своихъ заключеніяхъ на счетъ значенія познаній психологическихъ, больше, чѣмъ сколько было положено въ его посылкахъ. Онъ могъ только сказать, что знаніе души, основанное на одномъ логическомъ абстрактномъ представленіи души, не можетъ имѣть значенія дѣйствительнаго, но не имѣть права простираеть этого заключенія на значеніе знанія о душѣ вообще.

Тотъ же ложный и столько же не основательный выводъ допущенъ Кантомъ и относительно значенія нашихъ познаній о мірѣ и Богѣ. Не считая нужнымъ останавливаться на возраженіяхъ Канта противъ значенія космологическихъ знаній, обратимъ вниманіе на то, что составляетъ для насъ особенную важность, на какомъ основаніи Кантъ отвергаетъ дѣйствительное значеніе нашихъ познаній о Богѣ.

Кантъ не отрицаетъ существованія идеи Бога въ разумѣ человѣческомъ, и даже считаемъ ее необходимою для разума, но въ то же время лишаетъ ее, на ряду съ другими апріорными понятіями, составляющими основу мышленія,—всякаго дѣйстви-



тельнаго значенія внѣ мысли. Она, по представленію Канта, есть идея самая высшая и необходимѣйшая для разума, потому что завершаетъ собою все синтетическое дѣло разума, потому что даетъ ему возможность всѣхъ знаній возвести къ самому высшему единству. Спрашивается, этимъ ли только ограничивается ея значеніе, не имѣетъ ли она другаго, болѣе существеннаго и дѣйствительнаго значенія? По Канту все значеніе идеи Бога здѣсь только въ области чистой мысли, а внѣ этой области она остается безъ всякаго значенія. Она говоритъ только, что Богъ есть, какъ возможность, какъ идеаль, но она не говоритъ того, что Богъ есть какъ дѣйствительное существо. Изъ ней выводиться заключеніе о дѣйствительномъ бытіи Божіемъ, по Канту, значитъ впадать въ параллелизмъ, въ иллюзію, плодъ каковой иллюзии составляютъ всѣ логическія доказательства бытія Божія. Всѣ доказательства бытія Божія, по Канту, составляютъ одно съ доказательствомъ онтологическимъ и на немъ опираются. Но въ чемъ сила доказательства онтологическаго? Въ основу его полагается понятіе о возможномъ совершенствѣ, а изъ этого понятія выводиться заключеніе о дѣйствительномъ и дѣятельномъ бытіи существа совершеннѣйшаго. Очевидно, это параллелизмъ. Отсюда Кантъ дѣлаетъ заключеніе о совершенной невозможности и бессилии разума человѣческаго знать что либо о дѣйствительномъ бытіи Божіемъ.

Но правильно ли это заключеніе Кантово? Не больше ли въ немъ выведено, чѣмъ сколько есть въ посылкѣ? Если на основаніи одного абстрактнаго понятія о существѣ совершеннѣйшемъ, нельзя дойти до убѣжденія въ дѣйствительномъ бытіи этого существа, то слѣдуетъ ли отсюда, что разумъ уже не имѣетъ ни какой возможности достигнуть убѣжденія въ бытіи Божіемъ? Если абстрактный путь аргументацій и силлогизмовъ не приводитъ разума, стремящагося къ Богопознанію, къ желаемой цѣли, то слѣдуетъ ли отсюда, что для разума нѣтъ



рѣшительно уже никакого выхода въ его стремленіи знать Бога? Почему Канту не обратить бы вниманія на другія болѣе близкія и общія каждому человѣку основы и способы богопознанія? За чѣмъ напрасно было терять изъ виду другой, болѣе простой, удобный и общепринятый путь къ убѣжденію въ бытіи Божіемъ, чѣмъ путь абстрактныхъ понятій и силлогизмовъ? Кантъ, безъ всякаго основанія и права оставилъ въ забытіи и отвергъ въ дѣлѣ богопознанія непосредственное воззрѣніе, подобно тому, какъ отвергъ его въ области знанія души. Между тѣмъ это непосредственное живое созерцаніе существа совершеннѣйшаго, можетъ быть менѣе ясное, чѣмъ созерцаніе насъ самихъ чрезъ себя самихъ, тѣмъ не менѣе такъ же несомнѣнно и неопровержимо, какъ живое непосредственное познаніе насъ самихъ чрезъ себя самихъ, и оно составляетъ истинное основаніе естественнаго знанія о Боѣ и представляетъ прямой и вѣрный способъ къ убѣжденію въ бытіи Божіемъ. Мы убѣждаемся въ бытіи нашей души не посредствомъ абстрактнаго понятія о ней и ряда силлогизмовъ, а въ силу своего собственнаго, непосредственнаго, живаго сознанія, такъ точно мы убѣждаемся въ бытіи Божіемъ не допидаясь никакихъ догадательствъ и логическихъ силлогизмовъ, въ силу одного непосредственнаго, живаго воззрѣнія, въ которомъ совершеннѣйшее существо является и обнимаетъ наше сознаніе не какъ возможное только, абстрактное, а какъ дѣйствительное и живое существо. Такое познаніе Бога, само собою разумѣется, предваряетъ всякое абстрактное, искусственное понятіе о Боѣ какъ существѣ только воображаемомъ, возможномъ, а не дѣйствительномъ. Отсюда само собою понятно, что неестественно и бесполезно для догадательства бытія Божія обращаться къ тому способу, котораго несостоятельность такъ сильно выставляетъ Кантъ, т. е. чтобы сначала почагать абстрактное, безжизненное понятіе о существѣ совершеннѣйшемъ, а по-



слѣ пытался посредствомъ силлогизмовъ вывести изъ него заключеніе о дѣйствительномъ совершеннѣйшемъ существѣ. Такой методъ ненатураленъ и фальшивъ. Не прежде абстрактъ, а послѣ конкретъ, а на оборотъ, сначала—конкретное представление о существѣ, а послѣ абстрактное. Потому-то изъ конкретнаго понятія, взятаго съ живой дѣйствительности, можно произвести абстрактное, но не наоборотъ. Изъ чисто абстрактнаго, оторваннаго отъ жизни и дѣйствительности, понятія никакая логика не въ силахъ произвести понятіе живое и дѣйствительное бытіе. Поэтому-то Кантъ былъ отчасти правъ, когда силою своей критики поражалъ силлогистическія доказательства бытія Божія, основывающіяся на неправильномъ выводѣ изъ абстрактнаго понятія о Богѣ дѣйствительнаго бытія Божія, хотя при этомъ нужно замѣтить, что и эти доказательства бытія Божія не такъ пусты и жалки, какъ представилъ ихъ Кантъ. Конечно они безсильны и пусты, если ихъ основываютъ на одной чисто абстрактной идее существа совершеннѣйшаго, независимо отъ живаго представленія о Богѣ, и предполагая еще неизвѣстнымъ, нуждающимся въ доказательствахъ, бытіе Божіе, стараются доказать его. Но, когда въ основѣ сихъ доказательствъ лежитъ готовое, живое представленіе о дѣйствительномъ Богѣ, когда принимаясь за эти доказательства, имѣютъ въ виду не доказать бытіе Божіе, а только уяснить и развить уже данное понятіе о Богѣ, тогда они безъ сомнѣнія могутъ имѣть свое значеніе для разума. Но имѣлъ ли право Кантъ отрицать всякую возможность для разума убѣдиться въ бытіи Божіемъ, на томъ только основаніи, что абстрактная идея Бога не даетъ Его дѣйствительнаго бытія? Каждый легко можетъ замѣтить здѣсь весьма важную ошибку, которой не замѣтилъ Кантъ, и которую допустилъ вслѣдствіе напередъ установленнаго имъ ложнаго представленія о началахъ знанія. Кантъ изъ того, что абстрактное понятіе о Богѣ не можетъ привести къ



дѣйствительному Богу, заключаетъ, что для разума нѣтъ никакой возможности убѣдиться въ бытіи Божіемъ. Каждый видитъ, что въ этомъ заключеніи гораздо больше выведено, чѣмъ сколько положено въ посылкѣ, и что подобное заключение свидѣтельствуешь о неизвинительномъ для Канта незнаніи или нежеланіи знать истиннымъ основъ знанія о Богѣ, и истиннаго естественнаго метода теологическаго.

Впрочемъ, какъ бы то ни было, Кантъ отвергъ всякую возможность для разума знать Бога, и увѣриться въ Его бытіи. Этотъ огромнѣйшій пробѣлъ, сдѣланный въ области теоретическаго разума, сознавалъ Кантъ, и повидимому старался восполнить его чрезъ разширеніе области разума практическаго, которому онъ думалъ усвоить то, что отнялъ у разума теоретическаго. Но это весьма мало пособило дѣлу. Оторванная Кантомъ отъ разума теоретическаго, истина бытія Божія, съ трудомъ была прицѣплена къ разуму практическому, отъ котораго въ свою очередь ей весьма легко было оторваться послѣ того, когда потерялась связь между нею и разумомъ теоретическимъ, въ существѣ ничѣмъ не отличнымъ отъ разума практическаго. Разъ отнявъ у истины бытія Божія истинное ея основаніе, что могъ положить Кантъ въ замѣнь его, кромѣ искусственныхъ, слабыхъ и шаткихъ подпорокъ, немогущихъ дать никакой твердости этой истинѣ? Что, въ самомъ дѣлѣ, Кантъ беретъ за основаніе для увѣренности въ бытіи Божіемъ изъ разума практическаго? Единственное основаніе для увѣренности въ бытіи Божіемъ, по Канту, составляетъ нужда, какую человѣкъ имѣетъ въ Богѣ, какъ условіе, необходимомъ для приведенія въ полную гармонию счастья и добра, безъ чего не было бы возможности объяснить нравственное управленіе міромъ. Основаніе, конечно, не безъ силы и нѣкотораго значенія, если разсматривать его, не отдѣляя отъ другихъ истинныхъ основаній увѣренности въ истинѣ бытія Божія, но само въ себѣ,—какъ оно



не надежно, узко и шатко! Человѣкъ имѣеть нужду въ бытіи Божіемъ, и безъ этого не можетъ объяснить нравственнаго порядка вещей. Но кто увѣритъ Канта, что такое, а не иное изъясненіе этой нужды, открывающейся при объясненіи нравственнаго порядка въ мірѣ, есть изъясненіе единственно вѣрное и несомнѣнное, при которомъ не имѣютъ мѣста другія противныя объясненія? Кто увѣритъ, что подобная нужда въ Богѣ не есть слѣдствіе одной ограниченности, дѣло чисто-субъективное и случайное, и что при изъясненіи ея не имѣютъ мѣста никакія другія гипотезы, кромѣ гипотезы о бытіи Божіемъ?

Подобныя недоумѣнія не чужды были Канту, и онѣ вынудили его произнести собственный приговоръ надъ своими бесплодными попытками дать разуму практическому увѣренность въ истинѣ бытія Божія, которая была отнята имъ у разума теоретическаго. Въ одномъ мѣстѣ Критики практическаго разума вотъ какъ разсуждаетъ Кантъ, по поводу заданнаго себѣ вопроса, имѣеть ли подлежательное или дѣйствительное значеніе сужденіе наше о бытіи Божіемъ, какъ условіи, необходимомъ для возможности нравственнаго порядка. Имѣеть ли разумъ, спрашиваетъ Кантъ, полное право утверждать, что гармонія въ нравственномъ порядкѣ вещей не можетъ безусловно происходить изъ однихъ всеобщихъ законовъ, безъ соучастія мудрой и правящей ими причины? И на это отвѣчаетъ: нѣтъ, не можетъ разумъ этого сказать, и, говоря правду, нужно сознаться, что представляемая нами невозможность понять иначе существованіе полной гармоніи между счастьемъ и нравственностію, какъ только предположивши нравственную причину міра, есть дѣло чисто-субъективное. Послѣ этого признанія Кантова, что уже и говорить о томъ, что дѣлаемая имъ попытка въ Критикѣ практическаго разума—найти основаніе для увѣренности въ бытіи Божіемъ, была неискреннею, пустою и ни къ чему не ведущею работою. Плодъ его изслѣдованій разума практическаго былъ тотъ же, что и разума теоретическаго,—это полный



скептицизмъ какъ по отношенію ко всему лежащему внѣ мысли, такъ въ частности по отношенію къ бытію Божію. Другаго ничего и не могло быть, послѣ того какъ Кантъ съ разу поставилъ себя на ложную точку зрѣнія по отношенію къ дѣйствительности, какъ онъ разорвалъ внутрешній союзъ мыслящаго духа съ мыслимыми предметами, какъ онъ однимъ словомъ, благодаря своему ложному методу, отвергъ истинныя живыя начала знанія, и замѣнивъ ихъ ложными, безжизненными, абстрактными, построилъ фантастическую теорію знанія.

Такъ, скептицизмъ, полный скептицизмъ по отношенію ко всему премірному, при субъективомъ идеализмѣ—вотъ послѣднее слово Кантовой философіи. Въ немъ сказано все, чѣмъ Кантъ далъ себя замѣтить въ исторіи новѣйшей философіи, въ немъ же высказывается и все то, что сдѣлалъ важнаго Кантъ для судьбы новѣйшаго пантеизма. Кантъ не былъ пантеистомъ, и можетъ быть не думалъ быть его протекторомъ, онъ былъ только скептикъ и идеалистъ, между тѣмъ —онъ имѣлъ большее вліяніе на судьбу позднѣйшаго пантеизма, чѣмъ кто либо изъ самыхъ жаркихъ пантеистовъ, и вся сила этого вліянія заключается въ идеализмѣ и скептицизмѣ Кантовомъ. Своимъ идеализмомъ и скептицизмомъ онъ приготовилъ новую свободную и пространную почву, въ которой своими послѣдними корнями стали упираться всѣ позднѣйшія пантеистическія системы. Позднѣйшіи пантеизмъ всѣмъ, что есть въ немъ главнаго и существеннаго, главными основами своими, и въ особенности направлеиємъ обязанъ только идеализму, начатому Лейбницемъ, и развитому до скептицизма Кантомъ. Что могло сдерживать и сдерживало пантеистическія стремленія до Канта, это не подорванная еще систематическимъ скептицизмомъ вѣра въ дѣйствительность внѣ мірнаго, высшаго существа, живущаго независимо и отдѣльно ото міра, внѣ и выше условій міровой жизни. Съ Кантомъ эта преграда для пантеизма пала. Уже Лейб-



ницъ раздѣлилъ непроходимую бездною конечную монаду отъ безконечной; Кантъ же сдѣлалъ больше, своимъ систематическимъ сомнѣніемъ подорвавши самую вѣру въ дѣйствительность существа безконечнаго. Послѣ этого не много оставалось до того, чтобы совершенно исключить изъ мысли представленіе о верховномъ вѣмѣрномъ существѣ и ограничить всю дѣйствительность одними границами вселенной, что и сдѣлали послѣдователи Канта. Кромѣ того Кантъ, совершенно устраняя и уничтожая объективное начало въ знаніи, и все возводя и устремляя къ началу субъективному, тѣмъ самымъ указывалъ пантеистамъ и на то, гдѣ имъ искать высшаго и совершеннѣйшаго бытія въ мірѣ, въ замѣнъ покинутаго или высшаго бытія внѣ міра. Уже Лейбницъ призналъ мысль совершеннѣйшимъ бытіемъ, но Канту же, она должна быть признана единственнымъ истиннымъ бытіемъ. Послѣдователямъ Канта съ пантеистическими стремленіями оставалось только назвать ее, или признать божественнымъ бытіемъ,—что они и сдѣлали, и вотъ повѣнчанъ пантеизмъ съ своимъ особеннымъ направленіемъ, по которому онъ не старается уже, какъ прежде было, умалить конечное бытіе до ничтожества, чтобы опустить все къ безконечному, а напротивъ конечное бытіе силится возвести на степень безконечнаго, не смотритъ уже на міръ и человѣка, какъ на модусы божественной субстанціи, а хочетъ видѣть божественное въ самомъ мірѣ и человѣкѣ, и частице—въ его мысли.

Кантъ самъ не сдѣлалъ выводовъ изъ началъ своего идеализма и скептицизма. Но это не трудно было сдѣлать другимъ, когда были даны готовыя основанія для выводовъ. Послѣдователи Канта вмѣсто его самого, изъ данныхъ имъ основаній вывели логическіе выводы, и вывели большею частію правильно и послѣдовательно. Въ этомъ винить ихъ нельзя, ихъ вина и ошибка заключается не въ томъ, что они пришли къ такимъ или инымъ выводамъ вслѣдствіе началъ философіи Кантовой, а въ



томъ, что они приняли за вѣрныя и несомнѣнныя эти начала. Принявши ихъ за основаніе для своихъ системъ, они, при большей или меньшей послѣдовательности, необходимо должны были уже придти, и какъ извѣстно, пришли—къ выводамъ въ пользу пантеизма. Строгая и логическая послѣдовательность не только не замедляла и не сокращала, а еще ускоряла и разширляла эти выводы.

Первый показалъ это на себѣ непосредственный преемникъ убѣжденій Кантовыхъ,—ученикъ и послѣдователь его Фихте. Принявши со всею строгостію начала идеализма Канта, Фихте не думалъ, въ своей философіи идти и дѣйствовать противъ своего учителя а имѣлъ въ виду только послѣдовательноѣе развить его философію, доказать съ ясностію и полнотою то, что было недосказано Кантомъ. И что же? Къ какимъ слѣдствіямъ и выводамъ пришелъ Фихте? На первомъ же шагѣ онъ отрицаетъ бытіе Божества внѣ духа человѣческаго, заключаетъ его въ предѣлахъ природы человѣческой, и такимъ образомъ бросается въ пучину пантеизма. Кантъ главною и единственною основою знанія поставляетъ познающій духъ нашъ, между тѣмъ въ тоже самое время вблизи его ставить не зависящія отъ духа, и не производимыя имъ явленія, подъ которыми скрывается совершенно чуждое ему и неуловимое для его сознанія начало. Возможно ли, разсуждаетъ Фихте, чтобы духъ человѣческій (субъектъ) былъ единственнымъ основаніемъ и источникомъ знанія, и въ то же время существовала подлѣ него чуждая и неуловимая для него вещь (объектъ)? Возможно ли, чтобы знаніе начиналось не знаніемъ,—а предположеніемъ предмета (объекта), котораго разумъ не знаетъ, не можетъ знать, и который между тѣмъ есть первый изъ начала всего? Дѣлать такое предположеніе, это значитъ начинать знаніе гипотезою, заключающею въ самой себѣ противорѣчіе,—значить предполагать начало знанія внѣ знанія, или, что тоже, отнимать у него всякое начало.



Отвергнувши существованіе всякаго начала и условій знанія внѣ нашего я, и признавши субъективное я единственнымъ и безусловнымъ началомъ знанія, произвести изъ него все знаніе и самое внѣшнее бытіе, природу, и даже Бога,—вотъ задачу, каторую взялъ на себя выполнить Фихте въ своей теоріи знанія. Задача напоминающая собою задачу, препринятую Спинозою и состоящую въ томъ, чтобы начиная съ самой высшей идеи и ниспускаясь до низшихъ идей—произвести дѣйствительный порядокъ вещей. Спиноза изъ абстрактной идеи субстанціи думалъ произвести міръ, Фихте изъ субъективнаго я, хотя живаго и дѣйствительнаго, но понимаемаго имъ внѣ дѣйствительныхъ условій—въ видѣ фантастическомъ, небываломъ, думаетъ произвести природу и Бога. Тотъ и другой обращаются не съ дѣйствительностію и жизнію, а съ призраками, и тѣнями, тотъ и другой идутъ по ложному пути, и потому приходятъ къ одинаково ложнымъ слѣдствіямъ и выводамъ. Спиноза вмѣсто живаго и дѣйствительнаго верховнаго существа, беретъ за начало пустую и абстрактную субстанцію; чтобы оживить ее, приписываетъ ей, какъ необходимое условіе ея жизни, міръ явленій, и воображаетъ, что этимъ уже доказана тождественность Бога съ міромъ, между тѣмъ, какъ между его пустою и безжизненною субстанцію и живымъ, дѣйствительнымъ Богомъ, между условіями существованія этой абстрактной субстанціи и условіями дѣйствительной божественной жизни рѣшительно никакого нѣтъ отношенія. Фихте впадаетъ въ подобный же обманъ и обольщеніе. Принявши за исходную точку зрѣнія субъективное я, не въ его настоящемъ дѣйствительномъ положеніи и отношеніи ко всѣмъ внѣшнимъ условіямъ, а въ воображаемомъ, или отвлеченномъ, представляя его существомъ абсолютнымъ и независимымъ ни отъ какихъ условій и приписавши ему все то, что свойственно одному Божеству, Фихте мечтаетъ, что онъ уже доказалъ свое странное положеніе, что



субъективное *я* производить изъ себя природу и Бога, что въ немъ заключается все безусловное бытіе, и самое Божество, и что внѣ его нѣтъ и не можетъ быть Божества и божественной жизни, тогда какъ между *я*, рисуемымъ Фихте въ фантастической абсолютности, и дѣйствительнымъ субъективнымъ *я*, между условіями того и другаго, рѣшительно нѣтъ никакого отношенія. Какъ изъ пустой абстрактной идеи существа безкончнаго странно производить существованіе конечнаго, такъ точно странно, и еще гораздо страннѣе, изъ пустой и изуродованной идеи конечнаго *я* пытаться произвести не только природу, но и Бога, какъ предполагаетъ Фихте.

По Фихте, субъективное *я* есть единственное и полное начало и знанія и бытія, оно само себя полагаетъ и даже творить, и не только творить себя, но творить природу и самого Бога. Въ доказательство этого Фихте ссылается на то, что наше субъективное *я* въ мышленіи является въ троякой формѣ: то полагаетъ себя какъ субъектъ, то противопоставляетъ себя себѣ самому какъ объектъ, то сознаетъ себя въ тоже время единичнымъ и тождественнымъ въ соединеніи противоположностей. Въ этихъ видоизмѣненіяхъ мыслящаго *я* Фихте видитъ *я* человѣческое творящее и производимое имъ природу и Бога, не могши или нехотѣвши замѣтить при этомъ простой вещи, что это одна игра воображенія, ни къ чему не ведущая, нисколько дѣла не доказывающая. Не удерживаютъ Фихте и самыя ясныя и очевидныя факты сознанія, громко вопіющіе противъ его уродливой идеи. Онъ самъ признается, что не всегда при-суще человѣку сознаніе своей божественности, но при этомъ сильно настаиваетъ на томъ, что каждыи человѣкъ долженъ стремиться къ этому сознанію, какъ единственно вѣрному и истинному, что въ достиженіи этого заключается высшее торжество знанія и истинное блаженство человѣка. Правда, рассуж-



даетъ Фихте, наше бытіе измѣняется, но во внутреннемъ своемъ видѣ, въ потенціи, мы не подлежимъ никакому измѣненію, находясь внѣ условій времени, мы всегда существовали, существуемъ и будемъ существовать, потому что мы существуемъ въ Богѣ, который живетъ въ насъ, и только въ насъ. Не нужно представлять себя зависящимъ отъ чего либо внѣшняго, потому что все внѣшнее не есть чуждое намъ, а въ немъ—мы сами, все исходитъ изъ насъ, и составляетъ насъ. Все это—противъ общаго сознанія и опыта. Но Фихте, разъ рѣшившись оставить въ сторонѣ сознаніе и опытъ, не могъ уже ступить и шагу, не идя вопреки сознанію и опыту. Удивительное дѣло, —до какихъ чудовищныхъ крайностей можно дойти, увлекшись ложными началами знанія и ложнымъ методомъ! Кантъ своимъ скептицизмомъ отнялъ отъ мысли все внѣшнее, и самое Божество, оставивши неприкосновеннымъ одно я познающее. Что же дѣлаетъ Фихте? Оставшись при этомъ скудномъ достояніи, онъ мечтаетъ своею собственною силою обогатить его въ то богатое достояніе, которое онъ у него, и безъ котораго человекъ не можетъ жить. Потерявши и природу и Бога, и оставшись при одномъ своемъ я, онъ воображаетъ произвести изъ него и природу и Бога. Недавно разумъ сознавался, что онъ ничего не знаетъ и не можетъ знать изъ того, что находится внѣ его, теперь же вдругъ начинаетъ обольщаться тѣмъ, что все знаетъ—и природу и Бога, и что не только знаетъ все это, но что онъ и творитъ все. Недавно онъ страдалъ совершеннымъ скептицизмомъ, теперь вдругъ склоняется къ безусловному догматизму. Все это пеминуемая слѣдствія того ложнаго пути, который проложилъ Кантъ, и на который съ поспѣшностію бросился Фихте!

Кажется ничего не было легче, какъ замѣтить очевидную пустоту, нелѣпость и странность выводовъ философіи



Фихте. Особенно не трудно было сдѣлать это такимъ талантливымъ философамъ, каковы были Шеллингъ и Гегель. Но они этого не сдѣлали, а не сдѣлали потому, что сами были увлечены быстрымъ теченіемъ идеалистическаго направленія германской философіи, сами стали съ перваго разу на точку зрѣнія Фихте, и на ту дорогу, по которой онъ шелъ. Для нихъ вопросъ о природѣ и условіяхъ знанія и познающаго духа, рѣшенный Фихте въ пользу возможности для человѣка абсолютнаго знанія, представлялся уже окончательно рѣшеннымъ, и ненуждающимся въ новомъ изслѣдованіи и новой повѣркѣ. А потому и выводы, сдѣланные Фихте изъ его понятія объ абсолютной природѣ мыслящаго духа, не представляли для нихъ ничего вычурнаго и страннаго. Одно, что казалось имъ недостаточнымъ въ этихъ выводахъ,—это ихъ узкость, неполнота, неразвитость. Исправить этотъ недостатокъ, расширить, восполнить, развитъ въ цѣльномъ, систематическомъ видѣ выводы философіи Фихте, обнять ими всѣ отрасли знанія и бытія,—вотъ задача, выполненіе коготорой приняли на себя великіе мыслители германскіе Шеллингъ и Гегель, и выполненію коготорой Германія обязана полнымъ и окончательнымъ развитіемъ новѣйшаго пантеизма. Эгого нужно было ожидать, и иначе быть не могло. Если бы Шеллингъ и Гегель сумѣли остановиться на первыхъ порахъ въ виду ложныхъ и опасныхъ началъ философіи Фихте, и обратить хоть небольшую долю силы своей мысли на то, чтобы испробовать ихъ достоинство и твердость, тогда бы конечно они имѣли возможность удержаться отъ опасныхъ выводовъ пантеизма и можетъ быть воспользовались этою возможностью. Но эга важная минута ими потеряна, начала философіи Фихте оставлены безъ надлежащей пробы и испытанія, широкій путь пантеизма, открытый Фихте, представлялся заманчивымъ и обольстительнымъ: оставалось одно—броситься со всѣхъ силъ на это широкое и свободное по-



прище и на немъ сосредоточить и раскрыть всѣ стремленія и порывы своего творческаго генія.

И дѣйствительно, чего не сдѣлали эти знаменитые мыслители германскіе для пантеизма, принесши въ услугу ему свои богатѣя способности и силы? Они развили и раскрыли его начала со всею возможною полнотою и тонкостію, въ его приложеніи и выводахъ они старались измѣрить вдоль и поперекъ, въ высоту и глубину всю область бытія, захватить и обнять всѣ отрасли знанія и науки, природы и исторіи. Все вниманіе свое обращая на построеніе пантеистической системы, они старались дать ей видъ правильно и художественно построеннаго зданія мысли, имѣющаго собою завершить и замѣнить всѣ, прежде доселѣ существовавшія, произведенія ума человѣческаго. Но напрасны всѣ усилія мысли и искусства упрочить то, что само въ себѣ непрочное и пусто. Труды Шеллинга, а особенно Гегеля могутъ поражать cadaго своею громадностію, художественностію и искусствомъ, но въ нихъ напрасно было бы искать основательности и твердости мысли. Они могутъ дать богатую пищу для фантазіи и чувства, но въ нихъ мало найдеть для себя удовлетворенія потребность истины. Чтобы судить надлежащимъ образомъ о системахъ Шеллинга и Гегеля, нужно обращать вниманіе не столько на обширность, стройность и художественность въ построеніи ихъ, сколько на то, изъ чего и на чемъ онѣ строятся. Основа, на которой и изъ которой онѣ строятся, чисто фантастическая, абстрактная, не имѣющая ничего общаго съ живымъ и дѣйствительнымъ бытіемъ. Изъ этой основы, готовой подвергаться всѣмъ возможнымъ видоизмѣненіямъ, не трудно было построить стройное и художественное цѣлое такимъ творческимъ дѣятелемъ, каковы были Шеллингъ и Гегель. Но что значить стройность и художественность въ зданіи, когда основа его не тверда и пуста? Поможетъ ли художественность и искусство паутинѣ, когда

*



она сама въ себѣ непрочна, и не можетъ выдержать легкаго прикосновенія руки или вѣтра?

Системы Шеллинга и Гегеля зиждутся на одной главной мысли, добытой Фихте изъ началъ философіи Кантовой, и отчасти развитой имъ въ своей системѣ,—что мысль человѣческая по природѣ своей абсалютна, и тождественна съ бытіемъ. Фихте послѣдовательно вывелъ ее изъ началъ философіи Кантовой, но эти начала были ложны и несогласны съ дѣйствительностію и мысль, выведенная изъ нихъ Фихте, была ложна и несовмѣстна съ дѣйствительностію. Она была пустою абстракціею, существующею только внѣ живой мысли и опыта, какъ и взглядъ Канта на природу познающаго духа былъ дѣломъ абстракція, а не живаго сознанія и опыта. Между тѣмъ Шеллингъ и Гегель принимаютъ ее безъ доказательствъ, безъ повѣрки за несомнѣнную аксіому, и на ней строятъ цѣлыя свои системы. Выходя изъ одного пачала, они приходятъ къ однимъ выводамъ, и что одинъ не успѣваетъ сказать, то досказываетъ другой. Шеллингъ больше заботится о художественномъ представленіи своего взгляда, Гегель же старается дать болѣе научную и систематическую форму своему произведенію.

Выводъ, къ которому привелъ Фихте скептицизмъ и идеализмъ Канта,—это абсолютность или божественность мысли человѣческой и тождество ея съ природою и со всѣмъ бытіемъ. Если, разсуждалъ Фихте, слѣдуя Канту, вещи суть то, чѣмъ мыслить и представляетъ ихъ познающій духъ, то, значитъ, наше познающее я не только познаетъ, но и творитъ вещи и тождественно съ ними. Вотъ послѣднее слово философіи Фихте. Шеллингъ начинаетъ съ того, чѣмъ кончилъ Фихте, т. е. съ тождества мысли и бытія; только онъ переноситъ основаніе или начало этого тождества изъ тѣсной, узкой области Фихте въ другую болѣе широкую, полагая его не въ субъективномъ я, какъ дѣлалъ Фихте, а въ глубинѣ и сущности всѣхъ вещей.



Въ этомъ и заключается разница Шеллинга отъ Фихте, разница, очевидна несущественная. Шеллингъ существенно не измѣняетъ начала Фихте, а только преобразовываетъ его, даетъ ему болѣе широкое и общее значеніе. По представлецію Шеллинга, нѣтъ ни какой возможности изъ субъективнаго я произвести природу, изъ мысли—бытіе изъ субъекта—объектъ, равно какъ и наоборотъ нельзя произвести изъ природы духъ, изъ бытія—мысль, изъ объекта—субъектъ:—то и другое существуетъ отдѣльно, не смѣшиваясь одно съ другимъ. Но съ другой стороны, мысль и бытіе, по Шеллингу, существуютъ нераздѣльно, такъ что ни мысли нѣтъ безъ бытія, ни бытія безъ мысли. Слѣдовательно основы единства того и другаго вида бытія нужно искать въ высшемъ началѣ, которое бы было вмѣстѣ мыслящимъ и мыслимымъ, духомъ и природою, субъектомъ и объектомъ. Это начало, отождествляющее въ себѣ мысль и бытіе, этотъ субъектъ—объектъ и есть Богъ Шеллинговъ. Не нужно представлять его существующимъ отдѣльно и независимо отъ міра. Нѣтъ, онъ существуетъ—для міра и подъ условіемъ бытія міра, какъ начало объединяющее только то, что есть въ мірѣ; въ немъ таже мысль, таже бытіе, которыя составляютъ міръ, только въ единствѣ и тождествѣ, кромѣ же этого въ немъ нѣтъ ничего больше. Субъектъ—объектъ Шеллинговъ не есть ли въ большемъ видѣ то же, что въ миниатюрѣ Божественное я Фихте, тождественное съ природою? У Фихте—пантеизмъ субъективный, у Шеллинга онъ измѣняется въ объективный.

Обобщивши начало Фихте, не трудно было Шеллингу подвести подъ него всѣ виды бытія и начертать цѣльную и стройную картину проявленіями развитія этого начала во всѣхъ видахъ и степеняхъ бытія, хотя эта картина могла быть также фантастическою, какъ и самое начало Шеллингово. По Шеллингу, существуютъ два вида бытія—мысль и бытіе, субъектъ



и объектъ, или человѣчесво и природа, но они существуютъ нераздѣльно, одно въ другомъ. Несомнѣнно, что природа имѣетъ законы. Но законъ есть нѣчто разумное. Слѣдовательно вся природа проникнута разумомъ. Съ другой стороны человѣчество также имѣетъ свои законы, законы свободы, но и то несомнѣнно, что абсолютныя правила необходимости управляютъ его развитіемъ. Законы тѣже, только природа повинуется имъ безсознательно, а человѣчество сознательно. Слѣдовательно, заключаетъ Шеллингъ, есть мысль въ бытіи, идеальное въ дѣйствительномъ, и наоборотъ есть бытіе въ мысли, дѣйствительное въ идеальномъ, только въ одномъ случаѣ господствуетъ или имѣетъ перевѣсъ бытіе, а въ другомъ мысль, хотя въ сущности они нераздѣлимы. Гдѣ же причина этого внутренняго единства мысли и бытія, и разнообразнаго ихъ явленія? Она заключается, по Шеллингу, въ его верховномъ началѣ всею, которое есть вмѣстѣ мыслящее и мыслимое, субъектъ и объектъ, и которое не вдругъ являетъ себя тѣмъ, чѣмъ оно есть въ существѣ, а развивается и раскрывается постепенно, переходя отъ бытія къ мысли, отъ менѣ совершенной формы мысли къ болѣе совершенной. Безконечный потокъ мысли вездѣ течетъ, но мысль не вдругъ приходитъ въ полноту своего бытія. Сначала она бываетъ темна и нѣма, послѣ постепенно уясняется и раскрывается, сперва чувствуетъ себя, послѣ различаетъ себя, а наконецъ приходитъ въ полное обладаніе и сознаніе себя самой. Природа, какъ говоритъ Шеллингъ, спитъ въ растеніи, мечтаетъ въ животномъ, бодрствуетъ въ человѣкѣ.

Вотъ въ общихъ чертахъ сущность системы Шеллинговой. Вся она строится на томъ предположеніи, что въ глубинѣ міра есть высшее начало, служащее средоточіемъ единства мысли и бытія, которое, выходя изъ своей сосредоточенности наружу, и постепенно открываясь, производитъ всю безчисленную и разнообразную лѣствицу существъ, начиная съ менѣ совер-



шеннѣйшихъ, до болѣе совершенныхъ, начиная съ безчувственныхъ и неразумныхъ до сознательныхъ и разумно-свободныхъ. Конечно это гипотеза, но какъ гипотеза, имѣетъ ли она какое либо основаніе для своей вѣроятности? Не больше, чѣмъ извѣстная уже намъ гипотеза Спинозы. Субъектъ и объектъ Шеллинговъ тоже, что субстанція Спинозы. Разность между ними только та, что субстанція Спинозы, такъ сказать, течетъ, или изливается въ двухъ видахъ бытія, мышленіи и протяженіи, въ душахъ и тѣлахъ, и эти виды оставляютъ какъ бы два ручья, постоянно раздѣляемые между собою, и только сходящіеся въ нѣдрѣ субстанціи, между тѣмъ какъ субъектъ-объектъ Шеллинговъ развивается и развивается постепенно хотя также въ двухъ видахъ—мысли и бытіи, но всегда внутренно и нераздѣльно соединенныхъ между собою и проникающихъ другъ друга. Въ остальномъ же начало Спинозы и Шеллинга совершенно схожи между собою. То и другое неопредѣленно, то и другое имѣетъ нужду въ опредѣляемости и переходитъ изъ состоянія неопредѣленнаго—въ опредѣленное, изъ общаго въ частное, изъ безконечнаго—въ конечное. Потому-то начало Шеллингова страждетъ тѣми же недостатками, что и начало Спинозы. Оно также неопредѣленно, безцвѣтно и безжизненно, какъ и субстанція Спинозы. Оно потому-то самому ничего не въ состояніи произвести живаго и дѣйствительнаго. Для него нѣтъ никакой возможности перейти изъ одного состоянія въ другое, изъ неопредѣленнаго въ опредѣленное, изъ идеальнаго въ дѣйствительное. Допустить это не иначе возможно, какъ допустивши противорѣчіе. Если субъектъ-объектъ Шеллинговъ по своей природѣ совершенъ, и обладаетъ абсолютнымъ бытіемъ, то по какой необходимости онъ перейдетъ изъ состоянія совершеннаго въ несовершенное, изъ безконечнаго—въ конечное. По какимъ законамъ несовершенство должно составлять внутреннюю природу совершеннаго, конечность—природу Безконеч-



наго? Если же онъ въ свей природѣ несовершенъ, то ка-кимъ образомъ онъ самъ по себѣ безсильный можетъ выйти изъ своего прежняго состоянія, и поддерживать себя самъ собою? Сюръфе начало Шеллингова есть начало абстрактное—слѣдствіе разсудочнаго обобщенія представленія о разныхъ видахъ бытія, чѣмъ начало дѣйствительное, а въ этомъ случаѣ само собою очевидно, что онъ безжизненно, и бесплодно, и не можетъ преобразиться въ дѣйствительные виды существъ. Гипотеза Шеллингова не рѣшила самаго важнаго вопроса, отъ котораго зависѣло все ея достоинство, что такое по своей природѣ—высшее начало, сосредоточивающее въ себѣ мысль и бытіе, почему оно развивается постепенно, а не вдругъ вполне открывается, почему оно является то свѣтомъ и электричествомъ, то растеніемъ и животнымъ, то наконецъ человѣкомъ? Въ этомъ ея главный недостатокъ, и его очень хорошо видѣлъ ученикъ Шеллингова, Гегель. Гегелю поэтому, оставалось одно изъ двухъ: или совершенно отвергнуть точку зрѣнія своего учителя, и сойти съ поприща пантеизма, или сдѣлать то, чего не взялся сдѣлать Шеллингъ, т. е. показать, въ чемъ заключается природа мірскаго начала, и научнымъ образомъ изъяснить то, почему оно должно развиваться и развивается въ частныхъ формахъ бытія. Что же избираетъ Гегель? Онъ рѣшается на послѣднее. Назадъ идти онъ считалъ нераціональнымъ, и вотъ онъ рѣшается сдѣлать шагъ впередъ,—послѣдній шагъ, какой только можно было сдѣлать на пути пантеистическомъ, чтобы утвердить и завершить дѣло пантеизма.

Гегель начинаетъ свое дѣло съ того же начала, на которомъ строилъ свою систему Шеллингъ, но только исправляетъ въ немъ замѣченный имъ недостатокъ двойства, отъ чего это начало въ глазахъ Гегеля получаетъ совершенно иной характеръ и силу. Тогда Шеллингъ ничего другаго на немъ не могъ создать, кромѣ однихъ гипотезъ; въ рукахъ Гегеля, послѣ нѣ-



котораго видоизмѣненія, оно дѣлается уже годнымъ къ построе-
нію полной науки абсолютнаго знанія вещей, и не только зна-
нія, но и самаго развитія ихъ. Начало Шеллинговой системы
—это тождество мысли и бытія. Но это тождество не есть еще
полное безусловное тождество. Шеллингъ отождествляетъ мысль
и бытіе только въ первомъ началѣ, которое есть Богъ, но ни-
же этаго начала мысль и бытіе различаются между собою, хо-
тя никогда не раздѣляются. Хотя мысль живетъ въ природѣ и
природа въ челоуѣкѣ, но въ природѣ больше бытія, а въ че-
лоуѣкѣ—больше мысли. Если же такъ, то ясно, что мысль и
бытіе суть вещи различныя, и начало тождества Шеллингова
страдаетъ недостаткомъ двойства. Если бы мысль была не толь-
ко близка къ бытію, но и одной съ нимъ сущности, то она
должна бы была не только встрѣчаться съ бытіемъ вездѣ, гдѣ
только есть оно, но и встрѣчаться въ одной и тойже пропор-
ціи. Между тѣмъ этого равновѣсія между бытіемъ и мыслию
нѣтъ у Шеллинга, оно вездѣ нарушается при развитіи начала
тождества. Ясный знакъ, что Шеллингомъ не допускалось еще
полное тождество между мыслию и бытіемъ, и что въ его на-
чалѣ не было полнаго и безусловнаго единства и тождества.

Гегель очищаетъ начало Шеллингова отъ всякаго двой-
ства и провозглашаетъ безусловное тождество мысли и бытія,
принимаясь произвести изъ этого начала то, что не умѣлъ про-
извести ни Шеллингъ, ни Фихте, и ни одинъ изъ предшест-
вовавшихъ философовъ,—науку развитія вещей. Мысль и бытіе,
по Гегелю,—это одно и тоже. И бытіе можно назвать мыслию,
и мысль бытіемъ, но къ чему два названія для обозначенія од-
ной и той же вещи: лучше замѣнить ихъ однимъ словомъ:
идея. Идея—вотъ первое и высшее начало, и основаніе всего,
развитіе идеи—это дѣйствительность. Знать развитіе идеи это
значить знать развитіе вещей. Задача науки, по Гегелю, заклю-
чается въ томъ, чтобы прослѣдить за развитіемъ идеи отъ пер-



вой ея сущности до послѣдняго, окончательнаго ея развитія. Выполненіе задачи для Гегеля кажется возможнымъ; возможною поэтому представляется и наука абсолютнаго знанія вещей.

Естественно бы здѣсь обратиться къ Гегелю съ вопросомъ: рѣшаясь вступить въ недовѣдомую никому область знанія, увѣрился ли онъ въ прочности своего перваго шага, и твердости почвы, на которую рѣшился ступить своею мыслію? Убѣжденъ ли онъ, и убѣдился ли въ вѣрности своего начала? Говоритъ ли въ пользу его начала сознаніе и опытъ? Что доказываетъ, что мысль и бытіе, идеи и вещи суть одно и то же? Что можетъ служить ручательствомъ того, что мысль человѣческая можетъ обнять всю безграничную область бытія и пройти ее побѣдоносно отъ ея глубины—до самыхъ послѣднихъ предѣловъ ея широты и высоты? Что, если мысль слабая падетъ въ чувствѣ изнеможенія, взявшись за предпріятіе выше ея силъ? Но ничто не въ силахъ удержать Гегеля въ неудержимыхъ порывахъ его мысли, подъ глѣніемъ самообольщенія вообразившей дѣломъ возможнымъ—узнать все до глубины и послѣдняго основанія, — не только изъяснить, но и развить существующій порядокъ вещей. Для Гегеля не столько важно и нужно было убѣжденіе въ истинности своего начала, сколько это самое начало. Онъ принимаетъ его не столько потому, что въ немъ убѣдился, сколько потому, что оно было пригодно и необходимо въ его видахъ построить науку абсолютнаго знанія. Не будь безусловнаго тождества между мыслію и бытіемъ, будь они отдѣльны, или даже отличны одно отъ другаго, тогда оставалось бы всегда мѣсто для сомнѣнія, есть ли полное соотвѣтствіе между нашею мыслію и дѣйствительностію, тогда глубина и сущность вещей всегда была бы чѣмъ то неуловимымъ и недосызаемымъ для мысли. Съ разрушеніемъ же всякой преграды между мыслію и бытіемъ, всѣ подобныя сомнѣнія сами собою должны пасть, и уступить мѣсто полной увѣрен-



ности въ возможности абсолютнаго знанія. Вотъ для чего Гегелю нужно было начало безусловнаго тождества между мыслию и бытіемъ. Химера абсолютнаго знанія вещей, знанія въ ихъ сущности и послѣднемъ основаніи, носившаяся еще предъ Фихте и Шеллингомъ, своимъ обманчивымъ блескомъ ослѣпила Гегеля, и вотъ для этой-то химеры вполне соотвѣстственное ей начало тождества мысли и бытія Гегель принимаетъ съ поспѣшностію и безъ повѣрки, не считая уже нужнымъ искать доказательства, для убѣжденія себя и другихъ въ его дѣйствительности и вѣрности. Начало это, по Гегелю, когда будетъ развито начиная съ первой до самой высшей формы бытія, само докажетъ свою истинность и достовѣрность. Что же даетъ надежду Гегелю проникнуть до перваго начала всѣхъ вещей, которое по его мнѣнію есть идея, и слѣдя за развитіемъ его дойти до самой высшей формы его проявленія? Вотъ что: Духъ человѣческій, по мнѣнію Гегеля, составляетъ вершину бытія во всей лѣствицѣ существъ, онъ завершаетъ и заключаетъ собою развитіе идеи, онъ есть послѣдній кругъ развитія идеи, заключающій собою и совмѣщающій въ себѣ всѣ низшіе круги, слѣдовательно въ немъ есть все то, что заключается въ низшихъ его кругахъ бытія,—нисходя до самаго перваго снованія. Въ духѣ человѣческомъ, слѣдовательно, можно прослѣдить всѣ степени развитія идеи—отъ ея первоначальной до самой высшей и окончательной формы. Вотъ новое, стоящее прежняго, бездоказательное предположеніе, принятое Гегелемъ, какъ необходимое для построенія науки абсолютнаго знанія. Не спрашивайте Гегеля, на какомъ основаніи онъ признаетъ духъ человѣческій самою высшею и окончательною формою бытія, какое основаніе и право имѣетъ онъ отрицать существованіе премірнаго бытія и существъ высшихъ и совершеннѣйшихъ духа человѣческаго:—онъ поступаетъ такъ потому, что это необходимо нужно для его абсолютной науки, что безъ этого она бы-



ла бы невозможна, и что безъ этого ничего не помогло бы ей и тождество мысли съ бытіемъ. Для того, чтобы владѣть абсолютнымъ знаніемъ вещей, нужно, чтобы не только бытіе было тождественно съ мыслию, но чтобы оно было тождественно съ мыслию человѣческой. А этого не могло бы быть, если бы мысль человѣческая не завершила собою всего бытія, если бы выше ея была еще высшая и совершеннѣйшая мысль. Уже Фихте, благодаря идеализму и скептицизму Канта, не считалъ страннымъ признать мысль человѣческую мыслию единственною и абсолютною, тѣмъ болѣе это не могло казаться страннымъ для Гегеля, рѣшившагося идти дальше и послѣдовательнѣе своего предшественника. Гегель только повторилъ и долженъ былъ повторить уже готовое предположеніе, иначе онъ не могъ сдѣлать и шагу впередъ, между тѣмъ онъ надѣялся оправдать свое предположеніе самымъ ходомъ и выводами своей системы.

Такимъ образомъ Гегель отрываетъ входъ въ свою систему тѣмъ же путемъ, какъ и Шеллингъ, путемъ бездоказательныхъ и сомнительныхъ гипотезъ и предположеній. Его начало не менѣе сомнительнаго и гипотетическаго характера, какъ и начало Шеллингова, слѣдовательно большая, или меньшая вѣроятность его должна зависѣть отъ того или другаго успѣха въ приложеніи его къ дѣйствительности. Гегель очень хорошо зналъ это, и вполне надѣялся оправдать свое начало своимъ процессомъ развитія его въ дѣйствительности. Это, казалось, тѣмъ легче и удобнѣе было сдѣлать Гегелю, что имъ произвольно, какъ будто нарочно для этого, были сужены предѣлы бытія, которыми должно было ограничиться развитіе его начала. Послѣдними предѣлами, между которыми нужно было развиваться началу Гегеля, были съ одной стороны—идея въ сея чистомъ, первоначальномъ видѣ, а съ другой—духъ человѣческій. Задача Гегелева состояла только въ томъ, чтобы



свое начало вывести изъ его первоначальнаго, неопредѣленнаго состоянія, и чрезъ постепенное развитіе его довести до окончательной формы, развитія его въ духѣ человѣческомъ. Задача произвольная и узкая, но пусть будетъ и такъ. Успѣли по крайней мѣрѣ Гегель и въ выполненіи этой задачи? Успѣли ли Гегель вывести свое начало изъ его первоначальнаго состоянія, и возвести на высшую степень бытія? Успѣли ли Гегель произвести изъ него и объяснить имъ, какъ предполагалъ, весь существующій порядокъ вещей, очерченный имъ въ опредѣленномъ кругѣ? Нойдемъ нѣсколько далѣе за Гегелемъ, и посмотримъ что онъ сдѣлалъ.

Идеи, по Гегелю, суть тоже, что вещи, природа и чело-вѣкъ; суть не что иное, какъ развитіе идеи. Слѣдовательно нужно знать только законы идеи, чтобы объяснить развитіе изъ ней всей дѣйствительности.

Какіе же это законы и какъ они могутъ быть опредѣлены? На этотъ вопросъ Гегель отвѣчаетъ своею логикою, которая есть наука о законахъ идеи. Всѣ эти законы сводятся Гегелемъ къ одному фундаментальному закону,—и какому закону? Къ неслыханному закону тождества противорѣчій, состоящему въ томъ, что противорѣчія тождественны между собою, что бытіе тождественно съ ничтожествомъ, безконечное съ конечнымъ, жизнь съ смертію, свѣтъ съ тьмою, истина съ заблужденіемъ, и одно другое не только предполагаетъ, но и въ себѣ необходимо заключаетъ и изъ себя производитъ. Законъ этотъ, по Гегелю, есть законъ всеобщій и лежащій въ основѣ всѣхъ вещей; онъ существуетъ въ сознаніи людей, въ природѣ и исторіи; онъ есть законъ и развитіе идеи.

Кого не удивить подобный законъ, низвращающій собою всѣ извѣстные намъ законы мышленія и бытія? Мы не знаемъ, легко ли и искренно ли принять былъ онъ мыслию Гегеля, но можно снзать навѣрное, что никто не можетъ принять его,



пока вѣрить въ силу и значеніе здраваго смысла и общечеловѣческихъ законовъ мышленія. Нужно ли послѣ этого и тратить напрасно силы, чтобы опровергнуть систему Гегеля? Достаточно для этого знать то, что Гегель основнымъ закономъ мышленія признаетъ тождество противорѣчій, и на этомъ законѣ думаетъ построить всю науку абсолютнаго знанія или развитія вещей. Онъ самъ поражаетъ себя собственнымъ оружіемъ.

Чего нельзя объяснить, или, точнѣе сказать, низвергнуть, принявши за фундаментальный законъ мысли и бытія тождество противорѣчій? Но это изъясненіе будетъ не натуральнымъ изъясненіемъ, а скорѣе искусственнымъ изуродованіемъ дѣйствительности. Зная законъ Гегелевъ, мы вѣримъ теперь, что Гегель можетъ выполнить свою задачу—вывести свою идею изъ состоянія неопредѣленнаго и безжизненнаго, что онъ можетъ заставить ее постепенно развиваться, и дойти въ своемъ развитіи до высшей формы бытія—духа человѣческаго. Но каково это рѣшеніе задачи, если оно основано на противорѣчій! Намъ достаточно знать только, что въ основѣ ея лежитъ противорѣчіе чтобы совершенно и навсегда отвергнуть его. Между тѣмъ Гегель, къ удивленію каждаго, не только не закрываетъ того, что его рѣшеніе задачи будетъ основано на противорѣчій, а старается доказать его натуральность и необходимость. Естественно спросить, почему онъ это дѣлаетъ? Отвѣтъ на это простой: противорѣчіе необходимо для рѣшенія его задачи, не допустивши его, нельзя было Гегелю сдѣлать и шагу въ развитіи своей идей.

Задача абсолютной науки, по Гегелю, выйти изъ первой основной идеи, и вывести изъ ней всѣ прочія идеи, что, по Гегелю, тоже значитъ, что вывести или произвести вещи. Какая же идея можетъ быть первою, основною идеею, и вмѣстѣ основою всѣхъ вещей? Идея бытія? Но что можетъ быть бо-



лѣе неопредѣленнаго, абстрактнаго, пустаго и безжизненнаго, чѣмъ эта идея? Какимъ же образомъ можно перейти этой идеи къ дѣйствительности? Есть ли какая возможность перейти отъ бытія неопредѣленнаго къ бытію дѣйствительному, отъ абстракта къ конкрету, отъ ничтожества къ жизни? Нѣтъ никакой возможности; это противорѣчіе. Что же дѣлать? Устранить противорѣчіе? Но въ такомъ случаѣ нужно оставить въ сторонѣ попытку—вывести идею изъ ничтожества въ бытіе, и произвести изъ ней дѣйствительный міръ. Нѣтъ, лучше самое противорѣчіе принять смѣло и рѣшительно. Пусть противорѣчіе лежитъ въ происхожденіи вещей, пусть это первобытное противорѣчіе будетъ всеобщимъ и фундаментальнымъ закономъ мысли и бытія, пусть оно будетъ господствующимъ закономъ въ природѣ и исторіи, пусть оно будетъ тайною силою, посредствомъ которой развиваются идеи однѣ изъ другихъ, начиная съ самой простой и неопредѣленной до самой сложной и полной содержаніемъ.

Вотъ для чего нуженъ былъ Гегелю законъ тождества противорѣчій. Принявши его, Гегелю уже не было ни какой трудности—вывести свою безцвѣтную, неопредѣленную идею изъ состоянія абстрактнаго въ дѣйствительное. Любопытно посмотреть на придуманный Гегелемъ самый процессъ этого перехода идеи изъ ничтожества къ жизни. Въ силу закона тождества противорѣчій идея, по Гегелю, сперва существуетъ въ простомъ непосредственномъ и смѣшенномъ видѣ, послѣ раздѣляется, или противопологаетъ себя самой, наконецъ возвращается къ единству вслѣдствіе соединенія въ себѣ противоположностей. Она существуетъ въ себѣ, внѣ себя, и для себя, какъ тезисъ, антитезисъ, синтезъ. Въ себѣ самой она существуетъ какъ безразличное тождество, внѣ себя какъ противоположеніе противной идеи, которую она въ себѣ заключаетъ, а въ послѣднемъ случаѣ какъ—единство, примирающее въ себѣ



свои прежнія двѣ противоположности. Послѣдняя форма развитія идеи, т. е. форма единства противоположностей есть форма жизни и дѣйствительности. Этотъ тройственный кругъ вездѣ чертитъ идея въ своемъ развитіи, но важнѣе всего первый кругъ, который должна пройти идея, чтобы войти, или преобразиться въ дѣйствительность. Здѣсь нужно искать первой и главной ошибки, допущенной Гегелемъ, которая послѣ этого повторяется уже во всей его системѣ.

Какъ же идея проходить первый кругъ своего развитія? Самая простая и первая изъ всѣхъ идей есть идея бытія; всѣ другія идеи ее предполагаютъ, а она не предполагаетъ прежде себя никакой другой идеи. Эта идея, составляющая собою первобытную матерію вещей, по признанію самого Гегеля, есть идея чисто абстрактная, неопредѣленная, безжизненная. Какъ же эта идея по своей природѣ чисто абстрактная перейдетъ въ жизнь и дѣйствительность? Какъ? При посредствѣ еще болѣе пустой идеи ничтожества. Идея бытія, по Гегелю, тождественна съ идеею ничтожества, и ее въ себѣ заключаетъ. Ибо что такое бытіе, разсматриваемое въ себѣ, въ идеѣ? Оно есть бытіе абсолютно неопредѣленное, то, что ни конечно, ни бесконечно, ни духъ, ни матерія, что не есть ни количество, ни качество, ни отношеніе. Все это равно ничтожеству. И идея ничтожества что такое есть, какъ не абстракція, отрѣшенная отъ всѣхъ формъ бытія, слѣдовательно, тоже, что идея бытія? Съ другой стороны Гегель не отрицаетъ того, что идея бытія и идея ничтожества составляютъ два термина, противорѣчащіе и противоположные. Итакъ они и тождественны между собою и противоположны. Въ этомъ-то тождествѣ противорѣчій въ существѣ первой идеи и заключается тайна ея развитія и переходенія въ дѣйствительность. Изъ нѣдръ идеи бытія выходитъ идея ничтожества. Но бытіе и ничтожество не могутъ быть одно въ виду другаго въ покоѣ, бытіе исключается и призываетъ



ничтожество. Это двойное движеніе возбуждаетъ третью идею, которую Гегель называетъ идеею происхожденія, или развитія. Она примиряетъ идею бытія и ничтожества, составляетъ ихъ синтезъ, и есть уже не пустая абстракція, не смѣшенное и неопредѣленное бытіе, а дѣйствительность. Вотъ какимъ образомъ абстрактная, безжизненная идея переходитъ въ дѣйствительность! Пусть каждый судить, натураленъ ли, возможенъ ли такой переходъ.

Когда Гегель миновалъ первый кругъ развитія своей идеи, ему не составляло уже большого труда провести ее по всѣмъ областямъ бытія до предположеннаго имъ предѣла. Строго держась установленнаго имъ мѣста развитія идеи, онъ съ рѣдкимъ и удивительнымъ остроуміемъ чертитъ круги ея развитія и въ области природы, и въ области жизни человѣчества. Не только область наукъ естественныхъ, физики, астрономіи, химіи, фізіологіи и другихъ, но и вся область психологіи, нравственности, исторіи, религіи и философіи захватывается всеобъемлющимъ потокомъ вездѣ разливающейся и развивающейся идеи. Но намъ нѣтъ надобности заходить въ этотъ лабиринтъ мысли Гегелевой; въ немъ вездѣ повторяется одна и таже ошибка, допущенная Гегелемъ въ самомъ началѣ. Вездѣ, на всѣхъ ступеняхъ развитія мысли, предполагается первая идея, которая по природѣ своей абстрактна, неопредѣленна, безжизненна, вездѣ, слѣдовательно, изъ абстракта выводится конкретъ, изъ неопредѣленнаго опредѣленное, изъ мертваго живое.

Эта ошибка проникающая всю систему Гегеля, не новая. Она общая всѣмъ системамъ пантеистическимъ, и Гегель не избѣжалъ ея и не могъ избѣжать, не смотря на всѣ свои старанія обойти ее. Особенность въ этомъ отношеніи Гегель представляетъ только ту, что онъ, развивая пантеизмъ до послѣднихъ его возможныхъ границъ, вмѣстѣ съ этимъ развилъ, а вслѣдствіе этого представилъ въ болѣе ясномъ видѣ и главный



недостатокъ пантеизма, такъ что онъ для каждаго можетъ быть нагляденъ и осязателенъ. Всѣ пантеисты первое начало всѣхъ вещей полагали не внѣ міра— въ живомъ дѣйствительномъ существѣ, а внутри міра въ неопредѣленномъ, безкачественномъ абстрактномъ бытіи, отрѣшенномъ отъ всѣхъ формъ дѣйствительныхъ. Всѣ они, поэтому, встрѣчались съ неизбѣжнымъ затрудненіемъ: какъ произвести изъ неопредѣленнаго бытія—бытіе опредѣленное, изъ абстрактнаго конкретное, изъ безкачественнаго и безжизненнаго—качественное и живое. Какъ же они рѣшали вопросъ, допуская это ненатуральное переходеніе бытія изъ одной формы въ другую? Минуя всѣ, они ссылались на одно,—на законъ необходимости, на это между прочимъ ссылались знаменитые предшественники Гегеля—Спиноза, Фихте и Шеллингъ. Но рѣшать такимъ образомъ вопросъ, это значило тоже, что оставлять его безъ всякаго отвѣта; потому что все же безъ рѣшенія оставалось то, почему необходимо неопредѣленному, абстрактному, безжизненному бытію или существу—переходить въ другую противоположную форму, когда это составляетъ противорѣчіе? Если это бытіе или существо совершенное, и владѣетъ всею полнотою бытія, то что за необходимость заставляетъ его переходить къ несовершенству? Если же оно несовершенное, то какая необходимость можетъ заставить его выйти изъ состоянія несовершенства, и сдѣлаться совершеннымъ? Что совершенно по своей природѣ, можетъ ли необходимо по той же самой природѣ сдѣлаться несовершеннымъ? И наоборотъ, что несовершенно по своей природѣ, можетъ ли необходимо само по себѣ сдѣлаться совершеннымъ? Это противорѣчіе, неизбѣжное въ развитіи пантеизма, которое молчаніемъ обходили прежніе пантеисты, Гегель, какъ мы видѣли, ясно сознавалъ. И вмѣсто того, чтобы устранить его, онъ принялъ его и призналъ кореннымъ закономъ. Чрезъ это онъ только вывелъ наружу ту язву, которая скрытно существовала



во всѣхъ пантеистическихъ системахъ, но имѣлъ странную попытку — обратить ее въ законъ бытія и общей жизни. Понятно, что отъ этого вопросъ о возможности происхожденія вещей изъ пантеистическаго первоначала не только не рѣшался, а еще больше запутывался. Темное, когда набрасывалась на него новая тьма, становилось еще болѣе темнымъ. Что было противорѣчіемъ въ пантеистическихъ системахъ — до Гегеля, осталось и въ его системѣ противорѣчіемъ, только болѣе открытымъ и болѣе явнымъ. Идея Гегелева тоже, что субстанція Спинозы, я Фихтево, субъектъ-объектъ Шеллинговъ. Какъ нельзя безъ противорѣчія допустить переходъ въ дѣйствительность субстанции Спинозы, Фехтева я и субъекта-объекта Шеллингова, выражающихъ неопредѣленную, безкачественную первооснову; также точно должно признать противорѣчіемъ и переходъ неопредѣленной, абстрактной и безжизненной идеи Гегелевой въ жизнь и дѣйствительность. Не противорѣчіе ли это, что идея, сама въ себѣ абстрактная, неопредѣленная, равная ничтожеству, переходитъ и преобразуется въ дѣйствительность? Не противорѣчіе ли это, что идея, Богъ Гегелевъ, сначала равенъ ничтожеству, а послѣ чрезъ развитіе достигаетъ всей полноты бытія своего и величія? Если Богъ Гегелевъ, разсматриваемый самъ въ себѣ, прежде развитія въ мірѣ, есть существо совершеннѣйшее, владѣющее всею полнотою бытія; то какая необходимость ему развиваться въ конечныхъ формахъ бытія? Можетъ ли конечность составлять природу безконечнаго, несовершенство — природу совершеннаго? Не противорѣчіе ли это? Если же Богъ Гегелевъ въ самомъ началѣ не есть существо совершеннѣйшее, а имѣющее сдѣлаться совершеннѣйшимъ только въ концѣ своего развитія, то спрашивается, что это за Богъ, сразу не владѣющій полнотою бытія, а только ищущій ее въ своемъ развитіи? И какъ онъ съ теченіемъ времени можетъ пріобрѣсть то, что не имѣлъ вначалѣ? Какъ онъ изъ ни-

*



чтожества и несовершенства может сдѣлаться существомъ дѣйствительнымъ и совершеннѣйшимъ? И гдѣ предѣлъ, гдѣ самая высшая форма бытія, когда Богъ является и сознаетъ себя Богомъ? Человѣкъ, отвѣчаетъ Гегель. А много ли людей сознающихъ въ себѣ божество, явившееся первоначально въ формѣ абстракціи и ничтожества, а послѣ перешедшее въ дѣйствительность, и ставшее постепенно восходить отъ низшей формы въ высшую, пока наконецъ не достигло въ нихъ своего окончательнаго развитія? Не скажетъ ли напротивъ общій смыслъ всѣхъ, что все это противорѣчіе, поразительное противорѣчіе? А между тѣмъ Гегелю казалось возможнымъ это противорѣчіе возвести на степень кореннаго закона мышленія! Вотъ къ чему пришелъ въ окончательномъ развитіи своемъ новѣйшій пантеизмъ. Но чего не могло быть при томъ самозабвеніи и самообольщеніи, въ которое повергалъ пантеистовъ ложный абстрактный методъ, низвращавшій отношеніе ихъ мысли къ дѣйствительности? Въ силу этого метода, съ разу разрывая живой союзъ съ живою дѣйствительностію, съ разу становясь въ фальшивое къ ней отношеніе, могли ли пантеисты имѣть правдивое представленіе о мысли и бытіи, объ отношеніи ихъ между собою, и за тѣмъ о взаимномъ отношеніи ихъ къ Виновнику всего — мысли и бытія? Оставляя въ сторонѣ опытъ и живое сознаніе, и имѣя дѣло съ однѣми абстракціями, оторванными отъ живой дѣйствительности, съ абстракціями человѣка, міра и Бога, равно неопредѣленными, безкачественными и безжизненными, имѣли ли они какую либо возможность найти и опредѣлить надлежащее различіе и отношеніе между ними? Что удивительнаго, если они могли смѣшать и отождествить эти различные предметы въ живой дѣйствительности? Да и была ли сдѣсь какая либо возможность представить ихъ иначе? И чѣмъ далѣе пантеисты заходили въ туманную область абстракціи, тѣмъ удобнѣе имъ было смѣшивать и отождествлять или представ-



леніе о Богѣ съ представленіемъ о себѣ и мірѣ, или наоборотъ представленіе о себѣ и мірѣ съ представленіемъ о Богѣ. Отъ того или другаго способа отождествленія зависѣлъ такой или иной характеръ пантеистическихъ системъ. Въ системахъ пантеистическихъ до Канта, какъ мы видѣли, Богъ отождествляется съ міромъ, а міръ поглощается Богомъ, въ системахъ же послѣ Канта, міръ огождествляется съ Богомъ, а Богъ поглощается міромъ. При установившейся же ложной точкѣ зрѣнія, при принятомъ разѣ ложномъ началѣ, не было большаго труда строить цѣлыя громадныя системы. Ибо что могло служить препятствіемъ для этого? Живой опытъ? Но опытъ безмощенъ, самъ себя онъ не изъясняетъ, онъ, съ точки зрѣнія пантеистовъ, имѣетъ смыслъ и значеніе настолько, насколько служитъ выраженіемъ идеи. Почему же нельзя изъяснить его сообразно съ напередъ установленными идеями? Можетъ быть могъ послужить препятствіемъ разумъ, видящій противорѣчіе въ пантеистическихъ выводахъ? Но почему не изъяснить этого противорѣчія закономъ необходимости? А если это недостаточно, то почему противорѣчія не признать всеобщимъ и кореннымъ закономъ мысли и бытія? Значить, никакихъ не было и не могло быть преградъ къ построенію системъ пантеистическихъ, и онѣ построены благодаря пантеистическому, ни чѣмъ нестѣсняемому методу мышленія.

Но, послѣ сего, должно быть понятно, что такое эти системы предъ судомъ разума, уважающаго здравый смыслъ и не пренебрегающаго живымъ сознаніемъ и опытомъ? Ясно, что это одни воздушныя замки, громадныя и красивыя зданія, но безъ основанія, и потому готовыя распасться и разсыпаться въ прахъ отъ легкаго прикосновенія живой мысли, вооруженной силою живаго сознанія и опыта. Что составляло первое и главнѣйшее основаніе, на которомъ думали утвердиться всѣ пантеистическія системы? Это—наше мыслящее я, не живое, сто-



ящее во внутренней связи съ дѣйствительностію и жизнью, а абстрактное и безжизненное, раздѣленное съ живымъ сознаниємъ и дѣйствительнымъ міромъ,—это, далѣе, возникающее на почвѣ этого абстрактнаго я, представленіе о духѣ, то какъ бытія чисто безличномъ, не заключающемъ въ себѣ ничего дѣйствительнаго, то какъ о бытіи абсолютнымъ, составляющемъ основу всего бытія? На представленіи перваго рода о нашемъ духѣ строились системы пантеистическаго направленія отъ Декарта до Канта, на представленіи втораго рода созидались системы отъ Канта до Гегеля. Противопоставьте вы пантеистическому абстрактному мыслящему я—я съ живымъ сознаниємъ, какъ оно есть и является въ жизни и дѣйствительности, а не какъ оно искусственно представляется въ абстракціи. Ложному представленію о безличномъ бытіи мыслящаго духа, какъ призрака и тѣни—противопоставьте истинное представленіе о немъ, какъ существѣ самодѣятельномъ, обладающемъ жизнью отдѣльною отъ жизни божественной и міровой, наконецъ странному представленію о духѣ мыслящемъ, какъ бытіи абсолютномъ и безконечномъ противопоставьте мысль человѣческую, какою она дѣйствительна есть, съ ея условіями, съ ея границами, съ сознаниємъ своей зависимости и отдѣльности отъ безконечнаго ума божественнаго. И тогда системы пантеистическія будутъ порваны въ ихъ мнимомъ основаніи, и падутъ сами собою.

Послѣ системы Гегеля продолжали еще являться новыя системы пантеистическаго направленія. Но онѣ служатъ только слабымъ и глухимъ отголоскомъ идей пантеистическихъ, развитыхъ въ системѣ Гегеля. Оцѣнить значеніе этихъ увядающихъ отраслей пантеизма не затруднится тотъ, кто знаетъ какого поля эта ягода. Онѣ стоятъ въ неразрывной и внутренней связи съ общею почвою повѣйшаго пантеизма, и его историческимъ развитіемъ. Въ нихъ ошибки и заблужденія общія съ ошибками и заблужденіями прежнихъ системъ, и причина ихъ



общая съ причиною породившею и развившею весь новѣйшій пантеизмъ. Онѣ потому должны имѣть и ту же судьбу, пасть предъ тѣмъ же судомъ здраваго смысла и критики, основанной на истинномъ методѣ, предъ которымъ пали всѣ прежнія пантеистическія системы, нося въ себѣ самихъ, въ своихъ началахъ и ложномъ методѣ, сѣмя своего разрушенія. Позднѣйшее перерожденіе пантеизма въ матеріализмъ и атеизмъ служитъ осязательнымъ подтвержденіемъ той истины, которая ясно открывается во всей исторіи развитія новѣйшаго пантеизма, что онъ не состоятеленъ самъ въ себѣ, въ своихъ началахъ, въ своемъ методѣ, и что потому долженъ рано или поздно пасть самъ собою, не смотря ни на какія усилія логики и діалектики, употребляемыя пантеистами для поддержанія крѣпости своего зданія.

А. С.

